

ANTÓNIO JOAQUIM BRITO FIGUEIROA JARDIM COSTA

SOCIOLOGIA DOS NOVOS MOVIMENTOS ECLESIAIS

Focolares, Carismáticos e Neocatecumenais em Braga

**Departamento de Sociologia
Instituto de Ciências Sociais
Universidade do Minho**

2004

Resumo

Este estudo é a abordagem compreensiva de uma religião sem mundo e de um mundo sem religião. Inspirando-me em Marcel Gauchet considereirei a secularização um processo pelo qual os indivíduos podem permanecer crentes numa sociedade agnóstica quanto às suas regras fundamentais. Neste contexto, os crentes dividem a existência em duas metades — uma religiosa e outra a-religiosa. Surgem assim instituições religiosas heterotópicas, “utopias realizadas” (Michel Foucault), onde floresce a “religião autêntica”, pura, praticada por devotos virtuosos.

O contexto global é o da sociedade moderna: reflexiva, mas também sobrecarregada de mecanismos de complexidade e de opacidade que a tornam dificilmente legível. A sociedade moderna, ao secularizar-se, tornou abertas todas as questões e descarregou na vida privada o problema espiritual do sentido último da existência.

O que aqui analiso é um tipo particular de religiosidade que emerge neste cenário, feito de soluções individuais de salvação, a partir de ofertas de conversão piedosa promovidas por comunidades de natureza transnacional, num vai-vem entre a esfera comunitária e a individual, entre a austeridade de tom integrista e a exuberância do culto da comunicação. Falo do Movimento dos Focolares, do Renovamento Carismático Católico e do Caminho Neocatecumenal, estudados em grupos bracarenses.

Tal religiosidade, “autêntica” na sua “recusa de mundo”, rejeita a política (“porque divide os homens”) mas tarde ou cedo acaba por se defrontar com uma discrepância: as lideranças transnacionais e nacionais volta e meia produzem discursos políticos de direita para bases moralmente conservadoras mas despolitizadas e indiferentes à “política”. No entanto, a recusa do mundo encontra os seus limites pois os crentes trazem para o interior dos movimentos as tensões do mundo ao transportarem consigo as propriedades sociais que os definem.

ÍNDICE

- INTRODUÇÃO	1
- Capítulo 1	12
- Capítulo 2	36
- Capítulo 3	67
- Capítulo 4	77
- Capítulo 5	96
- Capítulo 6	127
- Capítulo 7	157
- Capítulo 8	170
- Capítulo 9	188
- Capítulo 10	203
- Capítulo 11	220
- CONCLUSÃO	238
- Anexos	260
- Bibliografia	268

INTRODUÇÃO

Um homem chega a uma cidade e procura alojamento. Descobre um hotel simpático, dormita duas ou três horas e volta à rua com a curiosidade do viajante. Ocorre-lhe que na véspera estava a quinhentos quilómetros dali, numa cidade do Sul. Almoça, passeia, vê pessoas, edifícios, túneis e viadutos, até que um portão atrai a sua vaga atenção: é majestoso e encima-o uma faixa com os dizeres "VIII Jornadas de Gestão. A Estratégia de Negócios no Mercado Global". Entra, passa pelo anfiteatro onde se discute o tema e sai decorridos dez minutos, sem interesse de maior. Novamente na rua, prossegue a deambulação diletante e, ao atravessar a cidade, visita o estádio onde treinava uma equipa de futebol e alguns corredores davam voltas à pista.

De regresso ao hotel passa pelo posto de turismo, onde lhe entregam vários folhetos e um jornal local. Enquanto procura informações sobre restaurantes, fica a saber que está numa das cidades mais devotas do país (com mais de 50% de praticantes dominicais); que, sem o saber, estivera na Universidade Católica; que o estádio reabrira nesse mesmo dia após a limpeza das toneladas de lixo que, uma semana antes, a visita do Papa aí provocara a juntar trinta mil pessoas.

Não pôde deixar de sorrir. Ainda no dia anterior passara numa cidade muito pouco praticante ("Talvez nem 5%", estimava o jornal) e agora estava ali. Num lado e noutro, as mesmas pessoas, os mesmos jeitos, o mesmo tédio apressado e, dir-se-ia, o mesmo estádio com a mesma equipa e os mesmos fugidios corredores. As universidades é que eram diferentes: na outra, laica, o colóquio versava "A Ética dos Negócios na Economia Global". Se quisermos, podemos imaginar a estada deste viajante se fosse acometido de intensa curiosidade sociológica (ou literária, o que seria preferível, pelo menos no caso de ele ser um grande escritor). Se procurasse um cristão, apontar-lhe-iam as portas das igrejas ao fim de semana, mas, aí, talvez fizesse como se diz de Diógenes que, em plena luz do dia, com uma lanterna, procurava um homem, um que fosse. De quantas se poderia dizer, seguindo-as e observando-as, "ali vai um cristão"?

Com esta incursão ficcional não quero sugerir que os templos são invadidos por hordas de hipócritas desalmados. Quero, apenas, dizer que quando são procurados, o são de acordo com uma certa religiosidade, e que essa religiosidade é do nosso tempo.

"Eis o mistério do mundo em que vivemos: por mais religiosos que sejam os indivíduos, a sociedade que eles formam permanece atea nos seus princípios e nos seus mecanismos" (Gauchet, 1985 b): 12) - esta a mais feliz formulação que conheço sobre o que é ser religioso actualmente. Ainda do mesmo autor: "Pode-se conceber, no limite, uma sociedade [organizada] para além do religioso" (1997: 133), uma sociedade "onde a fé se torna uma opção sem influência nem alcance na definição da organização colectiva" (1997: 235). "O fim da religião", neste sentido, não significa o fim da crença religiosa e da sua importância para os indivíduos. Significa, sim, a derrocada duma "religião infraestrutura" e a sobrevivência duma "religião superestrutura" (1997: 236), como nos diz Marcel Gauchet em sugestiva metáfora¹. J. Baubérot coloca a questão em termos idênticos ao enunciar o processo de laicização como sendo a instauração do pluralismo religioso enquanto opção da vida privada no seio dum ateísmo social mais ou menos difuso que organiza a vida colectiva sem referência a critérios religiosos (ref. em Hervieu-léger, 1986: 279, 280).

Sem discordar da tese de fundo, permito-me, todavia, precisar melhor as palavras. É que, como notou Bento Domingues, não foi apenas a religião de Estado que ruiu; foi também o ateísmo de Estado (1999: 13). Ou seja, de relevante (prescrita ou proibida) a religião passou a irrelevante no que respeita aos princípios de organização da sociedade. É por isso que, em vez de *ateísmo social*, prefiro *agnosticismo social*.

Yves Congar tem, nos anos 30 do século XX, uma curiosa versão do fenómeno: "a uma religião sem mundo sucedeu um mundo sem religião" (cit. Domingues, 1988: 23). É uma tese eclesiástica, quero dizer, parcial. Temos as duas coisas ao mesmo tempo, isto é, um mundo sem religião e uma religião sem mundo. Mellor e Shilling parecem ter, na esteira de Max Weber, a intuição exacta do que nos aconteceu no Ocidente, ao descreverem a implantação (sobretudo) do calvinismo como a acção duma fé intensa num *hic et nunc*

¹ Claro que o autor não ignora a sequência lógica: até que ponto o desabamento da "infraestrutura" não produzirá efeitos na "superestrutura"? Entramos no problema da função subjectiva que a experiência religiosa conserva, ou adquire, quando a sua "função social" se apaga (1997: 236), que discutiremos adiante.

integralmente profano (1998: 305/6). Pelo menos por enquanto, circunscrevo o *hic et nunc* à vida colectiva e não à privada.

De modo pouco ortodoxo está enunciado um problema de investigação ancorado num incontornável interesse pessoal: observar, descrever e interpretar o modo como os nossos dias abrigam a persistência da fé religiosa em ambiente secularizado, neste caso particular de uma fé outrora parte das “forças produtivas” e hoje pura “superestrutura”.

Sei perfeitamente que este perfil não esgota a religiosidade contemporânea, nem mesmo a católica. Quando a defino como típica quero dizer que não constitui uma singularidade fortuita mas, antes, algo gerado numa cultura mais ampla que a abriga — como abriga ateísmos, também. Neste sentido, encarei os grupos estudados enquanto expressões de uma sociedade que muitas vezes afirmam recusar — são, digamos, “recusas compatíveis” com o objecto recusado e suas manifestações autênticas.

De certa maneira trabalhei usando a possibilidade enunciada por René Thom, o célebre matemático da teoria das catástrofes: “Uma singularidade concentra num ponto um ser global que se pode reconstituir por desdobramento ou des-singularização”; “Sim. As singularidades são para mim o esqueleto do fenómeno”². Os autores que me deram a conhecer esta posição complementam-na com a imagem do protótipo experimental, da miniatura que é um modelo à escala ou uma concentração do global no local (Dufour, Fortin e Hamel: 1994: 68).

Não pretendo que as relações de convertibilidade modelo-realidade sejam biunívocas, em que de um se chegue à outra e só à outra, e vice-versa (des-singularização/singularização). Presumo é que as virtualidades metodológicas da abordagem escolhida, em termos de profundidade e totalização³, permitem compreender um a partir do outro. Numa acepção maleável poderíamos seguir Granger e afirmar que, com tais procedimentos, se atingiria o patamar da explicação: “inserir o sistema num outro mais vasto

² Jean Petitot, “Interview de René Thom”, *Mathématiques et Sciences Humaines*, xv, 59, automne 1977: 31, cit. Dufour, Fortin e Hamel, 1994: 67. O mesmo Petitot cita Jean Dieudonné: “quando se estuda a história da matemática constata-se quase invariavelmente que uma teoria começa por esforços para resolver um problema muito particular (v. Jean Petitot, 1985, “Local/global”, enciclopédia Einaudi, vol. 4, Lisboa, I.N.C.M.:18).

³ Formulação inspirada em Dufour, Fortin e Hamel quando se referem às virtualidades metodológicas contidas na abordagem monográfica da “aldeia” (1994: 65/6).

do qual dependem eventualmenete a sua génese, a sua estabilidade e o seu declínio”⁴. Esta espécie de vai-vem entre dois níveis, permitindo alcançar o global através das suas concretizações locais e equacionar o local a partir de perspectivas globais, permite-nos entrar no âmbito da generalidade mesmo quando se estuda precisamente a singularidade (não fortuita, portanto), o que tentei aqui ao adoptar um certo pendor monográfico que permitirá, espero, reconstituir o fenómeno observado na sua totalidade (cf. Dufour, Fortin e Hamel, 1994: 18).

Quando a compreensão do *particular* se faz recorrendo a propriedades do *geral*, e quando o geral se pode compreender melhor na sua interacção com o particular que abriga, temos um equacionamento satisfatório do velho problema da “representatividade”. No meu caso arrisco dizer que os grupos estudados são, latamente, “representativos” de uma religiosidade típica do nosso tempo ocidental projectada em Portugal e em Braga; inversamente, essa religiosidade, Portugal e Braga estão representados nos grupos, quero dizer, nos objectos de estudo — no “empírico” e no “teórico”. Um caso torna-se “representativo” se o seu estudo o for.

Coloca-se agora a questão de saber qual é o *meu caso*. Uma vez escolhido o fenómeno dos “novos movimentos eclesiais” impunha-se a selecção de unidades de estudo viáveis tendo em conta uma certa densidade pretendida de observação a ser desenvolvida por um investigador individual. Braga, onde resido, surgiu naturalmente, por me ser acessível para observação directa e por ser auto e hetero-representada comumente como uma sociedade de grande influência clerical conservadora (nada indiferente, presume-se, a “novos movimentos”).

Os neocatecumenais, com dois grupos apenas, permitiram-me trabalhar com o universo dos seus membros. Nos carismáticos, com três grupos, uma das líderes recusou colaborar na pesquisa, pelo que estudei o universo disponível (dois grupos).

Os focolares obrigaram-me a estabelecer critérios de selecção, visto serem, de longe, o movimento mais numeroso. Logo à partida excluí os grupos mistos que agregam gente residente em Braga e de fora (os grupos neocatecumenais e carismáticos incluem apenas residentes no concelho), com alternância de locais de reunião. Ainda assim, restavam

⁴ Gilles-Gaston Granger, **Pour la connaissance philosophique**, Paris, Odile Jacob, 1988:117/8, cit. Dufour, Fortin e Hamel, 1994: 69.

demasiadas unidades, pelo que decidi escolher três correspondendo cada uma delas a um tipo de vínculo e de mobilização no movimento, a expor adiante. Esta é uma das situações em que não vejo nenhuma vantagem (antes pelo contrário) em proceder a escolhas por sorteio⁵. Tão pouco vejo vantagem em multiplicar a observação “microscópica” — como perguntam Dufour, Fortin e Hamel (1994: 64) por quanto se faria a multiplicação: por dois, dez ou cem? E, determinado esse factor, a pertinência da reconstituição feita melhoraria quanto?

É claro que ao proceder como procedi não posso dizer que a amostra estudada possui uma representatividade estatística com um certo grau de confiança e outra certa margem de erro — nem é disso que se trata aqui, como já expliquei acima. A “representatividade” em causa é de outra ordem, sim, mas, mesmo aí, não suprimirá toda e qualquer virtualidade de generalização: o estudo deve poder ser “replicado”, no sentido em que deve poder ser aplicado, com as adaptações devidas, a outros contextos, a outras cidades do país (a Beja, por exemplo, tantas vezes representada nos antípodas da piedade bracarense). A comparatividade é uma via de generalização.

Nestes termos, “verificar” um enquadramento teórico tem um significado próprio: mostrá-lo compatível com os dados, mais uma vez sem qualquer biunivocidade, ou seja, admitindo a sua compatibilidade com outras opções teóricas. Trata-se de uma posição exposta por Isambert (1962: 502) e que, quando privilegiada, define um tipo de pesquisa. Lessard-Hébert, Goyette e Boutin (s/d: 132), citando Frederick Erickson, formulam-na como uma demonstração de plausibilidade das asserções e dos esquemas de generalização a partir dos dados (e respectiva operacionalização) fornecidos ao leitor. Os mesmos autores, na mesma linha ericksoniana, falam de “consistência da pesquisa”, inseparável da relação entre objectivos e recolha de dados (op. cit.:72).

Ora, tais preceitos, nos estudos chamados “qualitativos” ou “compreensivos”, apoiados num paradigma interpretativo inseparável do problema dos *significados* (dos

⁵ Dufour, Fortin e Hamel (1994: 23ss e 46ss) expõem os argumentos já tornados comuns para as escolhas criteriosas não aleatórias das unidades de observação na tradição dos estudos “qualitativos” com vocação monográfica. Não querendo repeti-los *ad nauseam*, retenho só o exemplo do estudo de Horace Miner para reconstituir a antiga cultura rural do Canadá Francês: após constatar contaminações várias (muitas actividades económicas não agrícolas, mono-cultura agrícola especializada para abastecimento urbano, população anglófona residente ou sazonal) decide escolher uma povoação, presumivelmente a que melhor conservava a antiga cultura (pp. 49/50).

actores/informadores bem como dos autores, sendo incontornável aqui a perspectiva da continuação do senso comum) e da sua mutabilidade, dificilmente escapa a uma génese cíclica e interactiva, nada linear, com avanços, recuos, correcções, a ponto de se subverter o modelo “de laboratório” e se dar início ao trabalho de campo ainda sem ideias precisas sobre o que se irá passar, ocorrendo as “hipóteses” por vezes bem mais adiante (Lessard-Hébert, Goyette e Boutin, s/d : 32/3/9, 45, 109).

A aceitação de que, nesse paradigma, não existe algoritmo certo para a descoberta nem, tão pouco, teoria restrita prévia à investigação propriamente dita (Dufour, Fortin e Hamel, 1994: 56) não deve confundir-se com um convite ao impressionismo laxista em que ao leitor resta o registo de algumas observações e o *output* de outras tantas conclusões. Entramos, então, no problema da fidedignidade (ou fidelidade, consoante autores e tradutores) dos dados e da pesquisa.

Em poucas palavras, importa saber se os “dados” são fiáveis, independentes de circunstâncias acidentais ou de enviesamentos inadvertidos. É frequente colocar-se a questão como sendo de constância dos dados observados, concepção restrita a que Kirk e Miller⁶ chamam *quixotesca* e que supõe que o mesmo método produziria sempre os mesmos resultados do mesmo modo que um termómetro quebrado mediria sempre a mesma temperatura. Ambos os autores inclinam-se para a pertinência de outro género de fidedignidade, *sincrónica*, baseada na similitude de observações idênticas e na comparatividade de diferenças controladas mas inevitáveis num mundo diverso e em mudança, para o que é indispensável a explicitação dos procedimentos seguidos no estudo (cf. Lessard-Hébert, Goyette e Boutin, s/d:80/1). Seriam integráveis assim observações de casos diferenciados, com resultados não idênticos, sob condição de se ter consciência das diferenças, controladas na medida em que se é capaz de as equacionar e comparar. Mas, mesmo com similitude de circunstâncias, não é de esperar a “constância do termómetro quebrado”, repetida dia após dia, conversa após conversa, num mesmo grupo. Inclusive, o inesperado e o discrepante poderão ter o papel de reveladores inestimáveis.

Merece agora referência o princípio metodológico da *saturação do corpus*. Quando, num *corpus* de materiais, por natureza infinito, com a sucessão das observações começam a

⁶ Jerome Kirk e Marc L. Miller, 1986, *Reliability and validity in qualitative research*, Beverly Hill, SAGE (University Paper), vol.1: 41, cit. Lessard-Hébert, Goyette e Boutin, s/d: 80/1.

acumular-se as semelhanças e os dados esperados, ao passo que rareiam os acontecimentos inesperados e discrepantes, é legítimo concluir-se pela saturação da colecção recolhida, que se presume próxima da representatividade do universo de onde foi extraída (Barthes, 1981: 151/2). Aos poucos, este princípio foi-se-me revelando plausível no decurso do trabalho, com a acumulação da observação directa, das entrevistas, dos vídeos e, ainda, da bibliografia, quando a houve, dos movimentos.

Outro problema com que me defrontei, incontornável na literatura sobre pesquisa social, foi o da *validade*, enunciado por Kerlinger em termos de comparação com o da fidedignidade: da “medida” passa-se para o que está sendo na realidade medido (1980: 156). É uma dificuldade clássica em matéria de indicadores, em que a discussão se desloca da fiabilidade da medida para a questão de saber o que é que se está a medir. O primeiro vai no sentido de superar as dúvidas consiste, creio, no apuro teórico, não necessariamente como teoria restrita prévia mas como bagagem teórica adequada, dotada de certa clareza conceptual e de capacidade de enquadramento generalizado (que permita sair do objecto em si para a sua envolvência e vice-versa). Quando, no capítulo 1, discorro sobre os conceitos de religião, secularização, etc., não o faço apenas por obrigação académica; quando explico, recorrendo a Stark e Bainbridge, por que razão não se deve confundir o “comunismo russo” com uma confissão religiosa, apesar das analogias que entre ambos se pode encontrar, tenho em mente também uma consideração de validade das observações, de modo que os actos culturais a que assisti, e de que dou conta no relatório, são, com toda a plausibilidade, “indicadores” de uma espiritualidade religiosa e não de qualquer ideologia profana. Na mesma linha, interpretei a omissão, por parte dos membros dos movimentos, sobre questões sociais como resultado dessa espiritualidade, enquadrável num contexto mais amplo de opacidade social, e não como produto de alguma forma de censura superior; é essa espiritualidade, nesse enquadramento, que torna irrelevantes alguns esboços de discurso político de direita enunciados em bibliografia própria ou em cursos dirigidos pelas lideranças.

Estamos no âmago do que Lessard-Hébert, Goyette e Boudin designam de “validade teórica”, assente na solidez do enquadramento teórico e na sua adequação às observações que evita aceitar princípios teóricos errados, rejeitar outros verdadeiros e fazer perguntas erradas (s/d: 70, a partir de Kirk e Miller). Outras expressões usadas por aqueles autores,

como “coerência programática” e “validade interna” servem para transmitir a ideia fulcral em jogo — a lógica da integração de uma investigação, que envolve aspectos teóricos, metodológicos, técnicos e interpretativos (op. cit.: 69).

As considerações de ordem geral seguidas até agora não me eximem da regra fundamental da objectividade. Entendo-a do mesmo modo que Kirk e Miller: tenho de correr o risco intelectual de ser refutado⁷ ou, se preferirmos terminologia popperiana, de ser “falseabilizado”. Para tal, tenho de conceder essa possibilidade ao leitor, para o que procurei clarificar os critérios utilizados e explicitar a sua operacionalização — por exemplo, nos questionários, os problemas referentes à atribuição de um *lugar de classe* do respondente e à ocorrência do *valor piedoso* na parte de texto livre, tudo documentado quer ao longo do relatório quer em anexos autónomos. Igual procedimento é seguido para as entrevistas, com uma lista de questões incontornáveis colocadas a todos os entrevistados e onde surgem designações/temas que tomei como indicadores da “informação/falta de informação” acerca da vida contemporânea da Igreja e dos movimentos (por exemplo: Ratzinger, Sínodo dos Bispos da Europa de 1999 [em preparação, em execução ou em balanço no período das entrevistas], órgãos máximos dos movimentos). Foram ainda revelados o âmbito da observação directa (cada grupo possui as suas reservas de intimidade) e o intervalo em que decorreu (dois anos: de Fevereiro de 1999 a Março de 2001).

Tive também o cuidado de proceder a uma abordagem progressiva e diversificada. Os primeiros contactos foram estabelecidos com a Arquidiocese, directamente com o Senhor Arcebispo, colocado a par das minhas intenções, que aprovou com palavras de incentivo e com ordens para os serviços me disponibilizarem toda a informação necessária. Daí em diante segui uma sucessão mais ou menos hierárquica, da Vigararia Episcopal do Apostolado dos Leigos para os párocos do Arciprestado de Braga; nos movimentos, o itinerário foi semelhante, indo dos líderes regionais para os dos grupos e só depois para os membros de base. Isto tornou claro o meu relacionamento com todas as instâncias envolvidas directa e indirectamente no estudo, pelo que evitei mal-entendidos a meio do processo⁸. No conjunto, as fontes vivas de informação resultaram diversificadas — entre

⁷ Op. cit., p. 11, cit. Lessard-Hébert, Goyette e Boutin, s/d: 66. Chego a pensar que o maior risco é o de não chegar a correr esse risco.

⁸ Foi assim que um dos três grupos carismáticos bracarenses, pela voz da respectiva líder, se auto-excluiu da investigação.

clérigos, religiosos e laicos recolhi depoimentos de simpatizantes dos movimentos bem como de antipatizantes, de membros e de ex-membros, de incondicionais e de críticos, de tráfugas também.

O questionário, contido num desdobrável A3, destinou-se a coligir com vantagem informação de cariz sobretudo sociográfico que saturaria as entrevistas. Foi-lhe dado tratamento estatístico convencional, à luz do que me pareceu pertinente, conta tida do seu carácter complementar⁹ e da minha decisão em não ceder à tentação da “classificação automática”, isto é, àquela fé de que o computador acabará por encontrar qualquer relação entre quaisquer variáveis misturadas ao acaso (v. Juan, 1991: 187 e 219). Em anexo infra há informações adicionais sobre pormenores (e falhas) dos questionários e das entrevistas.

Apesar de nunca ter querido trilhar um registo demasiado académico acabei por seguir em traços gerais os cânones estabelecidos para este tipo de pesquisa: diversificação de fontes e técnicas, reincidência em certos informadores selectivos, prolongamento da observação durante um período considerável, explicitação de critérios e de operacionalizações concretas, descrições tanto quanto possível fiéis mas sem excesso de pormenores e de pitoresco¹⁰.

Como era de esperar, todo o esforço de vigilância e de verificação de processos que desenvolvi não eliminou redutos de dúvida ou de obscuridade. Aliás, a ideia de uma investigação absolutamente transparente surge-me num registo ficcional borgeano/kafkiano, delirante de perfeição labiríntica, e não na jurisdição de um relatório “de” investigação — o carácter de meta-investigação de tal empreendimento daria lugar a um relatório “sobre” uma investigação, propósito que nunca foi o meu (novamente teríamos o registo borgeano: algures um homem escreve um relatório sobre um homem que escreve um relatório...).

Não quero, porém, avançar passando por cima de uma das principais questões relativas à fidedignidade dos dados recolhidos. Ao contrário do que à primeira vista se poderia pensar, as minhas maiores dúvidas em matéria de fiabilidade da informação prendem-se não com as entrevistas e a observação directa mas, antes, com os questionários — foi nestes que tive de anular algumas respostas, de conformar-me com umas quantas não-

⁹ Explicando-me melhor: se tivesse de optar entre excluir a informação dos questionários e excluir a restante, não tenho dúvidas de que excluiria aquela.

¹⁰ Dufour, Fortin e Hamel atestam que a tradição do pitoresco contribuiu para a desvalorização das abordagens de teor monográfico (1994: 70).

respostas (remetidas para o limbo “não sabe/não responde”) e de, limitado ao carácter de acto único, ver-me impossibilitado de reincidir no mesmo respondente para esclarecer dúvidas surgidas na leitura das respostas. Nada disto aconteceu nas entrevistas ou simples conversas, por exemplo.

Se parte destes defeitos se pode atribuir a erros na feitura do formulário, sobra sempre uma outra parte, inseparável da natureza mesma desta técnica de inquirição. Lessard-Hébert, Goyette e Boutin vão buscar a Van der Maren o equacionamento preciso do problema: os respondentes não só têm de perceber muito bem as instruções e o sentido preciso de cada item (hipótese precária em pessoas pouco familiarizada com a escrita) como, ainda, “devem codificar as suas próprias respostas, isto é, eles mesmos deverão reduzir as particularidades da sua experiência para a fazer coincidir com as categorias de resposta que lhes são impostas pelos questionários, pelas escalas e pelos testes”¹¹. Ora, na chamada investigação qualitativa essa tarefa cabe ao investigador, com critérios uniformes e bem documentados¹² e, além disso, com a possibilidade de reincidir no mesmo informador a fim de esclarecer omissões ou mal-entendidos, o que lhe propiciará maior transparência. No meu caso julgo residirem aqui, no carácter de “diálogo” de uma conversa, as razões do desfasamento verificado entre questionários (questão aberta ou de texto livre) e entrevistas acerca da adesão aos movimentos vista como “conversão” ou “mudança de vida” — ocorrência fraca ou fraquíssima naqueles e nestes forte ou absoluta (em carismáticos e neocatecumenais).

Faço ainda referência a um problema comum de pesquisa, apresentado por Lessard-Hébert *et al* a partir de Erickson em termos de insuficiência de provas invalidantes e de casos divergentes, ou seja, de subvalorização ou esquecimento de dados que infirmem as hipóteses, generalizações e conclusões dominantes no trabalho (Lessard-Hébert, Goyette e Boutin, s/d: 73/4). Devo repetir que procedi ao estudo de um caso ou, se preferirmos, de um tipo de religiosidade, excluindo outros tipos que sei existirem — não os procurei e fi-lo intencionalmente. Quanto ao interior do “caso”, encontrei-o caracterizado por uma notável convergência de perfis espirituais, o que não me impediu de perscrutar discrepâncias; mais

¹¹ Van der Maren, 1987, **De la nécessaire distinction des méthodes de recherche en sciences de l'éducation**, Faculdade das Ciências da Educação, Universidade de Montreal, Novembro, p.9, cit. Lessard-Hébert, Goyette e Boutin, s/d: 71.

¹² Van der Maren, op. cit., p. 10, cit. Lessard-Hébert, Goyette e Boutin, s/d: 71.

adiante refiro os “excêntricos” de cada movimento, a par de diversas modulações (grau de vínculo, núcleos duros, críticos/não críticos, etc.), que no conjunto compõem um mosaico mais ou menos tipificado mas não monolítico. Creio que a matização detectada não invalida as generalizações feitas — antes faz parte delas. Fora da lógica generalizadora ficam alguns recursos de linguagem, que tomo como metáforas e nada mais. Quando falo do antigo militante da Acção Católica desaguado nos *movimentos*, deito mão de um itinerário simbólico feito de estereótipos: nem existiu *um* militante da Acção Católica nem *esse* militante seguiu necessariamente para os movimentos. Ele é um *slogan* — curto, sugestivo, evocativo e simplificador.

Eu seria papista, se pudesse. Medo tenho
que chegue, mas esta racionalidade
obstinada não mo permite.

Dr. Johnson.

CAPÍTULO 1

Retomo aqui a história do viajante que, ao ler o jornal, se apercebe de que num dia apenas passara de uma cidade muito pouco praticante para outra mais do que devota, ilustrando “o mistério do mundo em que vivemos”, no dizer de Gauchet, em que o mundo existe, a religião existe, e ficam-nos um mundo sem religião e uma religião sem mundo. Um “fim da religião”, portanto, com indivíduos crentes a cirandar na sociedade ateia ou, melhor, agnóstica.

Esta diminuição do significado social da religião, bem formulada por Bruce (1992: 11) e Wilson (1975: 80) faz-se acompanhar de vários sintomas. É assim que a pertença religiosa tende a ser negligenciável na definição do estatuto social dos indivíduos, como muito bem diz Hervieu-Léger¹. Paralelamente, o sacerdócio deixou de ser um canal privilegiado de ascensão social, tendo mesmo, sobretudo o paroquial, sofrido uma notória desclassificação (1986: 354).

Por sua vez, a noção de Estado laico é inequívoca nos seus princípios - o Estado é aconfessional, separado e independente das igrejas², culminando aquilo a que Gauchet chamou "saída da organização religiosa do mundo" (1985 a): 192).

Entendo ser isto o cerne do que correntemente se chama *secularização*: o mundo (i.e., a vida no mundo) tornou-se a-religioso, regido pelo poder *secular*, estranho a qualquer intromissão teocrática (doravante, a religião só deve intervir na política se convertida em

¹ As exceções, no Ocidente, serão pouquíssimas. Bruce adianta as Irlandas e a Polónia socialista (que me suscitará algumas reservas quanto à ocidentalidade), além dos WASP (White Anglo-Saxon Protestant) norte-americanos e, vagamente, de galeses e escoceses no Reino Unido. Em qualquer dos casos, a religião surge fortemente como variável política e mais ligada à identidade nacional do que ao estatuto social (v. tb. Martin, 1996: 30,31, para as questões da Europa Central). Os recentes acontecimentos ligados ao islamismo também enviezam a religião com variáveis políticas e/ou étnicas).

ideologia nos actores políticos) ou, mesmo hostil, caso esta intromissão, putativa ou real, ocorra. Com mais ou menos resistência, as instituições religiosas transformam-se em espaço de heterotopia : "são organizadas por normas precisas, válidas apenas no seu interior e capazes de gerir as relações sociais aí desenvolvidas" ³ .

Com esta separação, de certa maneira, o mundo torna-se a-pecaminoso, quero dizer, totalmente profano, e o seu relevo religioso resume-se a, por contraste, permitir a concepção dum núcleo sagrado, separado (as duas categorias constituem-se opondo-se uma à outra). Destrói-se, deste modo, a fundamental concepção religiosa do mundo, por um processo de "dessacralização" em que o profano adquire total autonomia, ou de completa "disjunção" de dois mundos até então também distintos mas complementares e reversíveis (Sironneau, 1982: 75/6; Caillois, 1979: 19, 20). Por isso o profano deixa de ser profanável pela simples razão de que deixou de ser consagrável; nenhum temor de perdição agora nos paralisa fora da esfera da "caridade", no contexto weberiano da palavra, a saber, a relação pessoal.

"Entendamo-nos: a cultura pré-secular não fazia [apenas] santos mas fazia pessoas que, por motivos religiosos, faziam a guerra ou a paz, absolviam ou executavam, promulgavam ou revogavam legislação penal ou civil. O que era separado era unido. O que era religioso era temporal e vice-versa" (Costa, 1996: 31/2). O que se diz de Constantino, que terá retardado o seu baptismo até ao leito de morte porque sabia que enquanto imperador cometeria pecados "imperdoáveis" mas queria morrer puro como um recém-nascido, é, hoje, quase inconcebível de anacrónico, não tanto por razões teológicas mas, sobretudo, por unir o que nos surge como separado (não vamos adicionar ao anacronismo um outro, nosso: o de trasladar para o século IV os nossos critérios humanistas contemporâneos e "compreender" Constantino por ele, afinal, não ter respeitado os "direitos humanos").

Claro que se põe aqui o problema de saber se o passado foi realmente "mais religioso" do que o presente. A questão é diferente de saber se o passado foi, ou não, "mais pecador" (ninguém duvida, penso, da religiosidade dos Reis Católicos; tão-pouco alguém afastará de imediato a hipótese de terem pecado "contra os judeus"). Brian Wilson é categórico na resposta à primeira interrogação: sim. Citando um historiador, sentencia: o mundo dos

² Embora Roma tenha distinguido poder religioso e poder temporal, fê-lo quando o cristianismo se tornou "religião de Estado" (Domingues, 1988: 21/2; Pierrard, 1982: 43).

³ Conceito proposto por Foucault em: 1984, "Des espaces autres", *Archi Bref* 48, Genebra, École de Architecture, ref. em Silvano, 1997: 131.

nossos antepassados era cristão porque todos eram literalmente crentes e o cristianismo era a explicação da vida. A sociedade predispunha-se muito mais às crenças sobrenaturais e suas práticas, e dava-lhes mais significado do que é hoje crível ⁴. O cenário de ritos propiciatórios, alienação de primícias, cultos telúricos ("pagãos" ou "cristianizados"), etc., parece-nos de outro tempo. Wallis e Bruce, admitindo que comumente se exagera o papel da religião no passado e que se o subestima hoje, acham plausível o quadro geral da secularização ocidental: mais gente era mais influenciada do que hoje por crenças religiosas e pelo seu significado social (1992: 6, 11, 21/4/5).

Não se pode ignorar, é certo, a imagem que Jean Delumeau, por exemplo, nos fornece do cristianismo medieval: um clero desbragado, grosseiro, alcoólico, amancebado, ignorante de letras e de teologia, não residente nas paróquias, mero administrador do culto, beneficiando da complacência dos bispos comprometidos com a aristocracia e da "miséria espiritual" dos fiéis. Terá sido contra isto, diz Sironneau, que Reforma, primeiro, e Contra-Reforma, depois, se concretizaram enquanto projectos concorrentes de cristianização de massas ⁵. A tese da "descristianização", segundo René Rémond, ter-se-á generalizado tão facilmente na justa medida em que nos tornámos mais cristãos, mais exigentes na "qualidade da fé" (cit Sironneau, 1982: 152). Mas, em si mesma, esta tese tão popularizada é significativa enquanto representação duma perda, e ajuda a compreender o sentimento de minoria que num país *católico* muitos *católicos empenhados* manifestam.

Encontramo-nos no círculo paradoxal que Sironneau denuncia: a nossa cultura (ocidental) não é suficientemente cristã para ser reconhecida como tal mas é demasiado cristã para ser rejeitada pelo cristianismo (1982: 118/9). O próprio discurso eclesiástico oscila entre os dois pólos. Ora é "setecentista", e então a modernidade secularizada, ostensivamente iniciada com a expropriação dos bens eclesiásticos, só pode conduzir ao descalabro da nossa cultura ímpia (há um preço a pagar por isso); ora é "restauracionista", e aí reivindica-se um estatuto compatível com o papel duma Igreja que nos fez uma civilização cristã. Entre um e outro dos extremos perfila-se quase todo o leque de discursos do clero, do documento episcopal à homilia, sobre o estado da nossa actual cristandade, pelo menos em Portugal ⁶.

⁴ Wilson, 1975: 78/9, recorrendo a 1965, Peter Laslett, **The World We Have Lost** (sem mais referências).

⁵ Jean Delumeau, 1971, **Le catholicisme entre Luther et Voltaire**, P.U.F., referido em Sironneau, 1982: 140/1. Hervieu-Léger (1986: 104/5) aborda a mesma matéria.

⁶ A situação não parece ser apenas portuguesa. V., a propósito, Gauchet, 1985a) e Sironneau, 1982: 77/8.

Num caso como noutro, temos a mesma sensação de que o catolicismo deixou de ser a nossa cultura comum ou, pelo menos, de que passou a defensivo (Domingues, 1999: 10; Hervieu-Léger, 1986: 59, 60). Parece pairar a suspeita de que a modernidade, nos seus fundamentos, é incompatível com uma autêntica fé cristã. Tal como acima, o que aqui relevo é o nível das representações, o modo como aparece desenhada nas consciências uma certa ideia do que é ser crente hoje, imerso na voragem dos dias, numa cultura que se afirmou mobilizando-se historicamente contra a religião e contra os clérigos. A questão de saber o quanto essa cultura deverá ao cristianismo é, neste contexto, menos relevante ⁷. O que, por agora, conta é que, como diz Hervieu-Léger, a modernidade não é uma opção de alguns católicos (que poderia ser rejeitada) mas, sim, a matriz cultural e social actual. "Combater o mundo moderno (...) é combater na modernidade" (1986: 319). Mais: é combater, amiúde, recorrendo aos fundamentos do que ela chama o plano psicológico-cultural da modernidade: o indivíduo com o direito à singularidade, à auto-descoberta e à realização pessoal. Assim, a "falência" do projecto moderno seria, primeiro que tudo, uma denúncia por parte daqueles que, mais sensíveis aos seus ideais, com eles se relacionam sempre criticamente, na exacta proporção em que colocaram as suas expectativas (1986: 15/6, 216/7, 331, 343/4).

Mais do que como combate anticlerical, a modernidade revelou-se corrosiva da autoridade religiosa tradicional enquanto "orgulho cartesiano" e programa iluminista. Luc Ferry é lapidar: o cepticismo, por essência, não tem limites; uma vez despoletado, mesmo que por prudência, não volta atrás e prossegue o seu caminho avassalador. A dúvida metódica é radical, em extensão e intensão. Corrói o "tomado como garantido" ("taken-for-granted") e mina todo o princípio de autoridade, incluindo aquele que se baseia em alguma forma de Revelação ⁸. O projecto das Luzes é um desafio - *sapere aude* - à razão antiprovidencialista para que ponha fim às certezas (ilusões) herdadas da era das trevas. Cada um passa a ter o direito e o dever de pensar por si mesmo.

Está aberto o caminho às grandes "filosofias da suspeita". Marx, Nietzsche e Freud são grandes "desmitificadores" das aparências, por mais sagradas que sejam. Doravante, e para

⁷ Comte-Sponville e Ferry (2000), Gauchet (1997), Sironneau (1982) e Weber (1983a)), por exemplo, dão importantes contributos para esta discussão.

⁸ "É essa, como sabemos, a principal preocupação do Papa: ele lembra aos cristãos que a liberdade de consciência, sem dúvida, é uma muito bela coisa, mas que ela deve parar frente ao esplendor de uma verdade revelada que não sofre de nenhum modo discussão. Perante essa revelação de Cristo, é a humildade que se

usar uma expressão de Bourdieu, perde consistência a *imaculada concepção*⁹ do mundo e dos homens. Ao direito e ao dever de pensar por si mesmo acrescem os de duvidar de si mesmo.

Com estas sementes nihilistas, a *pós-modernidade* pode ser vista, à maneira de Giddens, como o culminar do moderno, e não como uma sua negação superadora. Se o sentimento de ruptura em relação ao passado é consensualmente um traço moderno, o mesmo se poderá dizer, ainda que menos consensualmente, das teses da falibilidade dos fundamentos epistemológicos, e da História sem teleologia (sem versão de *progresso*). É que aquelas sementes já subjaziam, larvares, no pensamento iluminista, em que "um tipo de certeza (a lei divina) foi substituído por outro (a certeza dos nossos sentidos, da observação empírica) e a providência divina foi substituída pelo progresso providencial (...). Se a esfera da razão é totalmente libertada, nenhum saber pode basear-se num alicerce inquestionado, porque mesmo os conceitos mais firmemente defendidos só podem ser vistos como válidos 'em princípio' ou 'até ver'". Teríamos, então, uma "auto-clarificação do pensamento moderno, à medida que os restos da tradição e dos pontos de vista providenciais vão sendo removidos" (1992: 37 e 39, respect.).

Esta espécie de reincidência pós-moderna nos mitos primordiais modernos pode surpreender-se aqui e ali, por vezes onde menos se espera. Repito o que escrevi noutra obra¹⁰. "Em **A Sociedade Transparente**, Vattimo sentencia o fim da história como progresso, como teleologia unitária emancipadora, como realização da emancipação; em suma, como a história. O que há é *histórias*, realidades, a ponto de se pôr em causa a noção de que existe *uma* realidade. Mas uma leitura atenta denuncia teimosas persistências: "(...) é precisamente neste relativo 'caos' [das actuais sociedades complexas] que residem as nossas esperanças de *emancipação*"; "(...) esta experiência de oscilação do mundo pós-moderno como chance de um novo modo de ser (talvez: *finalmente*) *humanos*" (1992: respect. 10 e 17; itálicos meus)".

Subscrevo Hervieu-Léger: apesar dos seus hiatos, a racionalidade permanece como grande referência mobilizadora das nossas sociedades modernas (1996: 11). Ao lado do individualismo moral forma um complexo emancipador que torna inverosímil a definição da realidade a partir de argumentos de autoridade (ou, pelo menos, se estes forem aceites, remete-

impõe, não o orgulho humano desse "pensar por si próprio" que nos conduz insensivelmente como Descartes o tinha requerido, a submeter tudo ao crivo do exame crítico" (Comte-Sponville e Ferry, 2000, 197/8).

⁹ 1988, 23 (em **Le Métier...** : 56, fala de "imaculada percepção", a partir de Nietzsche).

¹⁰ Costa, 1996: 38.

os para a sua área de competência específica). A própria ciência religiosa faz este percurso ao convocar para a exegese a arqueologia, a história, a antropologia, a linguística; ao prescrutar a fixação do cânone e a tradução da vulgata; ao avaliar criticamente certas passagens reveladas (por exemplo, os papéis relativos de Pilatos e dos judeus na morte de Jesus) ou a intenção de Cristo fundar ou não uma igreja, inserindo-as na história e, nesta, nas intenções dos evangelistas e das primeiras comunidades ¹¹. O modernismo culto, argumenta Poulat, ameaça a integridade da doutrina, enquanto o modernismo social ameaça a integridade da competência (1997: 499). Não se trata apenas de uma progressiva diferenciação de campos autónomos (i.e., com legitimidades separadas) que restringe a amplitude do campo religioso; a própria noção de autoridade, dentro de cada campo, sofre a erosão do livre exame, sobretudo se for percebida como *não técnica* (é essa a "maldição" da sociologia; tem um objecto que fala, como nos dizem Bourdieu *et al* (1983: 56) e, se fala, responde). Isto atinge a noção de obrigação religiosa, que também se individualiza, e fragiliza toda a estrutura da autoridade eclesiástica, tanto mais quanto, no entendimento de David Martin, se faz sobretudo por padrões de comportamento e não por uma revolta conceptualizada. "(...) valor implícito do protestantismo vivamente combatido pelo catolicismo (...) a autonomia pessoal teve um impacto mais marcante na Igreja católica romana do que noutras confissões cristãs (...) Se bem que o papa atraia grandes multidões (...), é considerado menos uma autoridade moral infalível do que um emblema ou um símbolo ambulante (1996: 29). De facto, a atracção carismática por João Paulo II é compatível com a liberalidade de costumes e com a condição de católico por conta própria. A certa altura, a linha divisória entre fiéis e não fiéis é confusa. Se considerarmos que a socialização religiosa, inscrita num processo de transmissão, exige a constituição duma linhagem crente e se torna uma questão de poder ao definir uma memória autorizada (Hervieu-Léger, 1996 e 1997) e respeitada, apercebemo-nos das tensões institucionais que o princípio de autonomia pessoal potencia. Como articular o primado da subjectividade individual com a memória da linhagem crente? Ou, continuando a usar a terminologia da autora, como conciliar a lógica emocional (imediata) e a cultural (longa)? Como evitar o fechamento comunitário (localista) à dimensão

¹¹ Terá sido o desencantamento aqui subjacente a impulsionar os "teólogos da secularização" protestantes, como Bultmann (para quem o paradoxo cristão, o "escândalo da fé" consiste na ligação entre uma existência inteiramente secular, racional, e uma outra, cristã) ou como Harvey Cox (que responde ao desafio de conceber uma espiritualidade cristã para o homem da tecnopolis, imerso no pragmatismo técnico da profanidade). Para Sironneau isto corresponde a uma necessidade ideológica de tranquilização; afinal, o cristianismo é compatível com a modernidade mais empertigada (1982: cap. 2; Hervieu-Léger, 1986:192)

ética (universalista)? A ideia de "bricolage" é sugestiva, bem como as de trajectória e identidade (a construir e não pronto-a vestir) (1997).

Em termos de envolvência estrutural há uma constelação de factores que costuma, na tradição sociológica, ser convocada para esta discussão e que gira em torno do par diferenciação/societalização. A grande abertura do leque de ocupações e situações de vida, associada à sua "des-localização" (da comunidade para a dimensão societal ou global), subverte a ideia de uma única moral para todos partilhada em proximidade, ao mesmo tempo que visões do mundo e metafísicas se fragmentam (Wallis e Bruce: 1992, 12/3). A tradução deste fenómeno em termos de controlo social é-nos magistralmente dada pelo camponês bretão, "de" G. Le Bras: deixa a aldeia, vai para Paris e deixa de ir à missa dominical porque... deixou a aldeia e foi para Paris (Mendras, 1978: 149). A religião vista assim como coisa privada, opcional, ligada à perda dum certo tipo de controlo social (e eclesiástico) decorrente de processos estruturais, é uma peça central em grande parte da literatura sobre secularização. Brian Wilson, após constatar o "estado da religião" no leste europeu socialista, afirma mesmo que aquelas mudanças estruturais são mais secularizadoras do que o podem ser os programas de re-educação política-doutrinária (1975: 80).

Quase insensivelmente somos levados à discussão da cidade como símbolo da "tradição moderna", protagonista da diferenciação/societalização e espaço de mobilidade (social e geográfica). Aqui confrontam-se, diz Mallimaci, dois grandes imaginários: o da "cidade destruidora" e o da "cidade civilizadora" (1998: 57); a acompanhá-los, poderíamos juntar o do camponês piedoso (que sucedeu ao do "paganus") e o do operário ímpio. A tarefa de encontrar *leis* religiosas através das categorias urbano/rural é espinhosa, porventura inglória¹², e não é o meu objecto aqui. Mas tão-pouco deixarei de procurar no assunto algum contributo para a minha *constelação de sentido* pelo facto de tanto este autor (ibidem) como Isambert (1962: 501) afirmarem, cada um a seu modo, que não tem muito significado falar da *cidade* e do *religioso* em si mesmos, apregoando a maior ou menor afinidade entre um e outro - ambos requerem contextos.

¹² V., por exemplo, Hervieu-Léger, 1986, cap I.

Em primeiro lugar, é normal que, quando a terra era o centro das estratégias sociais e económicas, o cristianismo fosse rural - é o que diz Poulat ¹³ e com razão. É também normal que, como notava Le Bras, a afinidade entre vida litúrgica e ciclos de trabalho se esvaísse e que o culto deixasse de fazer parte das "forças produtivas". A mobilidade e o trabalho urbano (industrial ou não) distanciam-se das cadências que faziam suceder semanas, estações e anos e, não menos importante, do carácter telúrico da existência que (como Marx e Weber referiam) predispõe à "idolatria da natureza" e aos ritos propiciatórios; não admira que a nova cultura, o novo modo de vida, dê a ideia de "imobilização no profano" (Hervieu-Léger, 1986: 38/9; Schmitt, 1976: 947/8). Colocando lado a lado esta racionalidade desencantada e a diferenciação/societalização, percebemos como rapidamente se chegou à ideia da intrínseca hostilidade da cidade para com a religião.

Todavia, é o mesmo Le Bras que constatava: o *élan* missionário, as novas pastorais, vêm dos centros urbanos, da civilização profana e pouco dada à piedade de massas. E Sironneau, vendo "casos e casos", encontra na cidade nichos religiosos voluntários muito mais activos do que no campo, minoritários, é certo, mas talvez por isso, dotados da firmeza que Isambert faz derivar da escolha reflectida (e não do conformismo) em qualquer cultura marcada por um século das luzes ¹⁴.

A imagem da cidade destruidora da religião será correcta se nos detivermos nas formas cristãs tradicionais (incluindo as clássicas paróquias territoriais); será invertida se circularmos nas redes de "proliferação da crença" englobando-se aqui os chamados novos movimentos religiosos de tom mais ou menos sectário; será relativizada se optarmos por alguma prudência face ao que de novo vai surgindo, sem esquecermos o fenómeno "rurbano" que esbate fronteiras entre rural e urbano. Talvez seja uma tese apressada, quiçá impulsionada por alguns sectores duma Igreja que sentiu o desconforto de ter sido empurrada para fora da segurança dos campanários, às vezes com a sua inadvertida mas voluntariosa colaboração. De

¹³ POULAT, É., 1960, "La découverte de la ville par le catholicisme français contemporain", **Annales ESC**, 6, nov.-déc, 1168-1179, cit. Hervieu-Léger, 1986: 37/8.

¹⁴ Hervieu-Léger, 1986: 40; Isambert, 1962: 505; Sironneau: 1982: 142/3, 148. Se podemos descortinar virtualidades religiosas na condição camponesa (a "idolatria da natureza", como correlata duma actividade isolada e "irracional" vulnerável aos imprevistos já era abordada por Marx (**O Capital**, 2ª secção, cap. VIII e 5ª secção, cap. XIX) e Weber (1983: 376 ss)), também as podemos encontrar na condição urbana (trabalho intelectual, racionalização do cálculo, moralização como problematização não mágica, criação dum corpo sacerdotal, possibilidades objectivas de fuga ao *do ut des* (Bourdieu, 1987: cap. I; Weber, 1983: 377/8; Wilson, 1975: 80).

facto, o "campinalismo", como vimos, era integrativo e solidarizava o culto e a vida produtiva, o que quer dizer que também integrava na festa as suas componentes sagrada e profana, nem sempre bem distintas. A romaria, nos seus consensos e conflitos, manifestava estas virtualidades do *ethos* festivo no sermão e no arraial, promiscuamente. A partir do século XVIII são visíveis os esforços da Igreja moderna para a purificação da "verdadeira religião" nas festividades, o que assumiu contornos bastante repressivos em algumas conjunturas ¹⁵. Ora, esta "religião autêntica" era o prenúncio duma certa religião: a da "saída da organização religiosa do mundo", para usar uma expressão de Marcel Gauchet. Por outras palavras, era o prenúncio do mundo secularizado.

A religião "purificada" continua a ser uma religião; produz crenças, crenes e *santos*. Se perde alcance na definição da organização social, mantém-se com um profundo significado na vida de muitos indivíduos. Para alguns, será mesmo a coisa mais importante deste mundo (e do outro). Parece-me eloquente o aparente paradoxo enunciado por Luc Ferry: à medida que a questão do sentido último da existência é desalojada da esfera pública, ela ganha condições para, por vezes brutalmente, sobrecarregar as existências privadas (Comte-Sponville e Ferry, 2000: 233). Radicam aqui as teses da secularização como processo auto-limitado. Com ou sem sucedâneos, com ou sem lapsos temporários, com ou sem revivalismos, a procura religiosa seria mais ou menos constante. Stark e Bainbridge notabilizaram-se por desenvolverem uma elaborada teoria funcional-individual em apoio desta hipótese, no pressuposto de que a religião desempenha funções psicológicas vitais (Stark e Bainbridge, 1980; Wallis e Bruce, 1992]). A ideia do "supermercado de fés", num caleidoscópio metropolitano desconcertante, é com

¹⁵ Sanchis (1983) dá-nos uma boa panorâmica da "promiscuidade" tradicional-popular e das medidas que no século XX visaram suprimi-la através de regulamentações várias (perfis morais dos responsáveis festivos, tipificação dos figurantes - sexos, idades, trajes -, proibição (em vão) dos arraiais nocturnos, cadastros de bandas, grupos musicais e discos autorizados, disciplina no uso de altifalantes, limitações à autonomia das confrarias); dá-nos também um cenário da importância social da romaria, integrada no calendário da vida agrícola, associada a uma feira, sobreposta a um círculo exogâmico (o das povoações que a ela regularmente afluem) e ritualizadora de conflitos (que culminam na apropriação dos papéis festivos); v. tb. Gigante (1950); Pinheiro (1975), Arciprestado de Ponte de Lima (1956) e Secretariado Arquidiocesano de Pastoral (1971).

frequência chamada à colação como uma prova dos limites da secularização ou, até, da sua inexistência pura e simples ¹⁶.

Neste ponto tenho de concordar com Brian Wilson. O mundo moderno tem, de facto, um supermercado de fés (autóctones, importadas, exóticas, inovadoras, restauracionistas, pessoais, etc., etc.) precisamente porque a sua cultura é secularizada. Numa sociedade *religiosa*, os inúmeros movimentos que corporizam o tal leque de crenças dificilmente surgiriam e, se surgissem, dificilmente sobreviveriam. Pelo contrário, podem disseminar-se onde a religião perde pertinência colectiva mas, em paralelo, pode assumir enorme significado individual (1975: 80-82). Num universo pluralista, ela torna-se um direito (e não um dever), entre muitos outros, de cada um, opção de vida privada (que pode ser exteriorizada) pela qual ninguém deve ser discriminado (poder-se-ia falar de *orientação* religiosa). É, portanto, normal que o proselitismo e os apelos à conversão se sucedam, usem os meios de comunicação de massas e instalem um ambiente de emulação entre credos. Ocorre-me o que diz Lipset, para sustentar que a "religião secularizada" é um traço dos americanos pelo menos desde o século XIX: os observadores estrangeiros da época já lhes notavam a crença (a par da pouca propensão para a aprofundar) e a prontidão em aceitar todas as religiões como igualmente válidas ¹⁷.

Não admira que, posta a questão nestes termos, se fale muito em "regresso do religioso". Deixemos mais para diante as estatísticas de prática e crença religiosas e detenhamo-nos em alguns pontos de reflexão. Em primeiro lugar, não podemos esquecer que é um tema recorrente desde, pelo menos, há século e meio. "Tem-se falado muito nos últimos anos de *regresso religioso*" é uma frase escrita em 1848 por Ernest Renan e a que Marcel Gauchet recorre para sentenciar que o religioso, desde que vá, volta sempre, apontando de seguida os exemplos - foi assim na Revolução Francesa, no período revolucionário de 1848, por volta de 1900 e após 1945; mais recentemente, temos o "regresso do Islão", o nacionalismo católico polaco, a vaga astrológica e o que ele chama de "mistura narcísico-oriental-desportiva à californiana" ¹⁸.

Em segundo lugar, tenho de dar razão a Hervieu-Léger: o decréscimo dos simples "observantes" das igrejas instituídas dá aos "militantes" um peso acrescido e uma importância

¹⁶ Mellor e Shilling (1998) dão-nos uma boa sinopse das posições pró e contra as teses da secularização.

¹⁷ Seymour M. Lipset, 1959, "Religion in America. What Religious Revival?", **Columbia University Forum**, II, 2, cit. em Glock, 1971: 66.

¹⁸ Gauchet, 1985b): 13; a frase de Renan pertence a **L'Avenir de la Science**.

nova na divisão do trabalho religioso (1986: 350). E, mesmo em relação a estes, podemos tomar por analogia o aviso de Brian Wilson: facilmente impressionamo-nos mais com alguns milhares de convertidos Hare Krishna do que com dois milhões de Testemunhas de Jeová (1975: 81). A analogia é dupla: impressionamo-nos com duas dezenas de neocatecumenais numa paróquia, e impressionamo-nos porque são duas dezenas em dez mil paroquianos na sua grande maioria simples "observantes", "sazonais" ou indiferentes; além disso, podemos negligenciar, no mesmo território paroquial, quatro ou cinco dezenas de membros do círculo espírita local.

Em terceiro lugar, o problema, tal como o enunciado, é menos o de saber se há ou não um ressurgimento irruptivo das religiosidades, e mais o de avaliar em que condições, e sob que formas, elas se manifestam. Como já disse acima, o contexto global é o da secularização e da cultura moderna. A par do seu significado individual, a religião perde relevo social ao ser desalojada dos critérios de organização/acção social e ao tornar-se irrelevante na definição do estatuto social dos actores. Se tivermos em conta o princípio do individualismo moral bem como a derrocada dos velhos processos de controlo social e eclesiástico, apercebemo-nos de que a crença, quando exista (existe) não previne, de modo nenhum, a desregulação das instituições religiosas tradicionais, por mais respeitáveis e vetustas que sejam. É, aliás, este quadro com tons globalizados que dá especificidade à actual situação religiosa e a torna tão distinta das de outras épocas (choques religiosos, dissidências, sincretismos, conversões, "profetas", etc., são, digamos, de todas as épocas).

A terminar esta secção vem-me à mente o que pode ser uma metáfora do nosso tempo, e que retiro de Brian Wilson (1975: 81). Nas actuais sociedades ocidentais, ricas, o dinheiro mal chega para a manutenção das catedrais que a Idade Média, pobre, erigiu. Em muitos casos, a sua importância é como a dos castelos - turística.

Algures na Bélgica ocorre uma manifestação anticatólica tendo por alvo uma quermesse paroquial. No bairro residem vários membros da administração duma creche cristã, que depressa se apercebem dum pormenor discrepante: uma das organizadoras da manifestação

é educadora de infância na creche. Não tardará a saberem que tinham contratado uma testemunha de jeová. O contrato não será renovado ¹⁹.

"Ouvi uma vez João Salgueiro dizer que encontrava menos sensibilidade à questão social na Universidade Católica do que na Universidade Nova" - testemunha Bento Domingues em entrevista ao **Público** (25. 3. 1995).

Os dois episódios são emblemáticos da tese central deste capítulo. A crença desligou-se do século sem que os crentes o façam. Estes, na grande maioria, não só não recorrem a qualquer solução extra-mundana como, cirandando no afã do mundo, o fazem exercendo "uma actividade sem consequências para a sua salvação", o que é, para Caillois, a essência do profano (1979: 19); eu diria, profano *puro*, não consagrável nem profanador. Como já escrevi noutro texto, talvez estejamos perante o mais importante desafio às igrejas cristãs modernas: o encontro do individualismo cristão com o "estruturalismo" secular (Costa, 1996: 35).

Nesta matéria, já nem se trata de recorrer ao conceito de organizações heterotópicas, utilizado atrás. De facto, as organizações "religiosas" que vendem serviços (subsidiadas ou não) funcionam como coisas profanas no profano, com pessoal e estruturas profanos, o que coloca um problema de identidade cristã.

O artigo de Maroy *et al* monta um curioso cenário para a Bélgica dos anos 90 que me parece plausível de generalização. Enquanto baixa a "prática" religiosa, aumentam os serviços prestados por instituições de filiação "religiosa"; enquanto baixam os efectivos de recrutamento de clero, religiosos e religiosas, aumentam os destas instituições. Quanto mais técnicos os serviços (numa clínica, por exemplo, ou numa faculdade de economia), menos se distinguem dos "não confesionais", mais os utentes os procuram apenas pela sua qualidade, numa lógica instrumental e concorrencial de parte a parte onde a referência *cristã* pode funcionar como imagem de marca. Com um pessoal cada vez mais laico e especializado (com um prestígio superior ao do padre), a ética profissional não perde referência aos valores cristãos mas isso é o que acontece com a generalidade das éticas profissionais. Sob um duplo pluralismo (do pessoal e dos utentes) joga-se numa dupla eufemização - do pluralismo e da confessionalidade oficial; as manifestações religiosas são discretas e/ou facultativas (pois os valores devem ser sobretudo interiorizados e são uma opção privada de cada um), tal como as

¹⁹ Episódio relatado em Maroy *et al*, 1996: 105. Os autores apenas indicam a filiação cristã (presume-se que católica) da creche e nada adiantam sobre datas e locais.

anti-religiosas ou de oposição à linha seguida (espera-se que não passem pela integração em desfiles hostis, por exemplo). A envolver tudo, temos um processo de *transacção*, i. e., "paranegocial", implícito, de compromissos recíprocos, informais e baseados na confiança, a que se junta a crescente dependência do Estado (leis, subsídios) e a consequente autonomia face à hierarquia eclesiástica. Uma solução expedita para as ambiguidades da identidade institucional é a que considera os não crentes como aqueles que estão "em busca espiritual" e, assim, numa instituição cristã todos são por definição cristãos (Maroy *et al* , 1996).

Nos serviços menos técnicos a situação não é necessariamente muito diferente. No fim de contas, os crucifixos na parede mal não fazem. E, mesmo na pura assistência aos desvalidos, não só se pode aceitar voluntariado meramente altruísta como, em relação ao outro lado, fazer o bem sem olhar a quem pode ser incompatível com sermões ²⁰ .

Se os serviços do mundo se separam do credo, o credo também se separa dos serviços do mundo. É verdade que as soluções extra-mundanas de outros tempos já se separavam do século, fugindo-lhe ou confrontando-o. Mas faziam-no num contexto diferente pois a ordem social era pecadora, não agnóstica. Os extra-mundanos que vociferavam contra a devassidão eram temidos; hoje não.

Podemos ver os actuais movimentos religiosos intramundanos segundo as categorias idealtípicas de Weber, com tudo o que existe de fluído entre elas. Ou são de pendor ascético e, dotados de virtude activa, munem-se de "uma espécie de incapacidade de preocupar-se com qualquer questão acerca do 'sentido' do mundo"; ou são de tendência mística, e acomodam-se entre os "silenciosos da terra", incógnitos, "desvinculados" (1983: 432/3). No primeiro caso, o mundo, para além duma "massa perditionis", é uma obrigação imposta pelo Criador ao virtuoso, uma missão contra o pecado em prol da superioridade humana sobre todas as criaturas, um "racionalismo prático" rigorista e anti-sensual (que, nas versões calvinistas, corroborarão o estado de graça do Deus insondável). No segundo, a acção sistematizada é fonte de tensões e compromissos pouco santos, pelo que a fatalidade de ter de aceitar o mundo passa pelo amor fraternal do cristianismo primitivo e pela aceitação mais ou menos indiferente da ordem social (1983: 2ª parte, V, 10).

²⁰ Na sociedade religiosa, a esmola podia, em princípio, ser sempre acompanhada de um sermão, memo que o destinatário o desdenhasse interiormente, de cabeça baixa.

Em ambos os casos, e nos que poderemos considerar intermédios, os crentes aceitam a ordem terrena, seja como "vocação virtuosa", seja como algo inelutável, ora com capacidade de afastar o desassossego de prescrutar o "sentido do mundo", ora com incapacidade de se inquietar metodicamente com isso.

Com as melhores intenções e com maior ou menor caridade dirigem-se a indivíduos oferecendo soluções individuais de salvação num mundo que tende a ser "só estrutura", isto é, em que os constrangimentos e as relações de dominação são "mediatizados por mecanismos objectivos e institucionalizados, tais como o mercado auto-regulado (...), o sistema de ensino ou o aparelho jurídico" e adquirem "a opacidade e a permanência das coisas e escapam às tomadas de consciência e ao poder individuais"; "as relações de poder e de dependência já não se estabelecem directamente entre pessoas; instauram-se, objectivamente, entre instituições, quer dizer, entre títulos socialmente garantidos e postos socialmente definidos e, através deles, entre mecanismos sociais (...)" (Bourdieu, 1980: 224/9). Aplicar dinheiro num fundo de investimento é um acto de opacidade. Não se sabe exactamente para onde vai ser canalizado, se para fins legais ou ilegais; sendo legais, poderão ser lícitos ou ilícitos, morais ou imorais (colocado na indústria de armamento, agroalimentar ou de anticoncepcionais; em grupos que des-localizam unidades lucrativas para países onde poderão explorar mão-de-obra infantil, etc., etc.). Ser incapaz de problematizar estas matérias (ou capaz de não as problematizar) por não relevarem do âmbito religioso é, em si mesmo, uma atitude secularizadora ou, se preferirmos, uma atitude religiosa particular, que encontramos em tantos exemplos de conversão piedosa e de apelos evangelizadores nos nossos dias.

É claro que as respostas religiosas à *opacidade das coisas* podem ser diferentes. Católicos e protestantes fizeram "teologias da história, políticas e da revolução", em alternativa ao individualismo a-histórico que transforma a experiência religiosa em quase "pura experiência psicológica" (Sironneau, 1982: 112/3). Talvez a aura da "inspiração marxista" tenha ajudado, à partida, a fazer ruir a credibilidade destas correntes, no campo católico confundidas com as experiências dos padres-operários na Europa e da Teologia da Libertação na América Latina. De qualquer modo, não creio que a rotulagem e a ofensiva do Vaticano tenham sido, por si só, a causa da regressão verificada nas propostas "progressistas"²¹. O que

²¹ Claude Grignon observa que a Igreja tende a sobrestimar a influência que pode sofrer do marxismo e a subavaliar a influência inversa, de que a obra de Fernando Belo seria um exemplo (Grignon, 1977: 22/3). A

me parece significativo é que o fenómeno acompanha a par e passo a retirada das grandes visões unitárias do mundo, aquelas que "uniam" sagrado e profano.

Consumada a disjunção, terá ocorrido uma constatação inevitável, nos termos em que Comblin a equaciona: as obras católicas (escolas, hospitais, associações operárias, associações mutualistas, cooperativas) perceberam que já não é possível uma nova cristandade; as velhas associações piedosas (conferências vicentinas, por exemplo) também perceberam isso. Doravante, muitas energias apostólicas irão apontar noutra direcção (Comblin, 1983: 239, 240). A modalidade de percepção dos actores é aqui quase irrelevante. Tanto podem formulá-la explicitamente, problematizando-a, como podem ser incapazes de o fazer - mas, neste caso, a lógica apurada da percepção nada perde de sentido (talvez pelo contrário) pois, então, o que as pessoas "fazem" tem mais sentido do que aquilo que "sabem"; santa ignorância, acrescenta Bourdieu (1972: 202).

A recessão da Acção Católica, com o vazio que parece ter deixado atrás de si, é legível pela mesma óptica. Embora com muitos meandros segundo as fases históricas, os países e os seus ramos, tinha por grande objectivo construir uma sociedade cristã a partir não tanto de obras católicas mas, sobretudo, de obras de católicos por si formados (Comblin, 1983: 240 ss), quer dizer, de cristãos empenhados na sociedade e que não podem alhear-se da (des)ordem do mundo olhando para o lado (para o mundo "religioso" e a piedade pessoal). Ironicamente, a Acção Católica, que em certos contextos foi um alfobre de militantes esquerdistas, constituiu, no sentido aqui dado à palavra, um movimento profundamente *anti-secularizador*.

Nas suas linhas gerais, o cenário aqui traçado parece ultrapassar o Ocidente na sua acepção mais restrita (Europa Ocidental e América do Norte). Lendo Comblin (1983), Gutwirth (1991) ou Rolim (1994) apercebemo-nos de que a América Latina também se vai envolvendo no mesmo tipo de cultura e abrindo caminho à vaga evangélico-emocionalista. E Wilson (1975: 80/1) estende ao Japão a lógica da secularização que não gera apenas desafeição religiosa e se faz acompanhar de novas formas de culto, boa parte delas ligada ao que chama de "novas seitas". Num universo assim, com tal perfil cultural, não surpreende que o pendor "anti-

questão, aliás, alarga-se às confissões protestantes, sobretudo às norte-americanas mais conservadoras e empenhadas em acções missionárias; Jacques Gutwirth mostra como já desde os anos 60, e mais tarde sob a égide do governo Reagan (com o "Grupo de Santa Fé"), estas missões apostaram avultados meios na luta contra os "marxistas infiltrados na Igreja Católica" da América Latina, contando para isso com fundos de várias multinacionais (Coca Cola, Pepsi, Mobil, Coors, Holiday Inn) e com isenções fiscais que constituíam, de facto, subsídios governamentais ao esforço missionário (Gutwirth, 1991: 100/1).

estrutural" se projecte nas relações que os fiéis estabelecem com as organizações religiosas em que se filiam. Falaremos disso mais adiante.

Numa entrevista ao **Público** (15. 3. 2001), Luc Ferry, em resposta à pergunta "O que resta dos nossos valores?", confessa o seu espanto, "como se os valores tivessem de alguma forma desaparecido" da cultura ocidental. A verdade é que não desapareceram e, em alguns aspectos, estarão mais presentes do que nunca: "creio que nos países ocidentais se partilham bastantes valores morais, tais como o respeito pelo outro, pela sua liberdade e o seu bem-estar, mesmo pelos célebres valores universais, herdeiros das Luzes. Todos estes valores morais estão bem presentes nas sociedades europeias". De seguida, o filósofo propõe imaginarmos uma sociedade moralmente perfeita, composta por indivíduos moralmente perfeitos. É um exercício já esboçado em **A Sabedoria dos Modernos**, com o intuito de nos mostrar que nenhuma destas pessoas de moral irrepreensível está livre de se sentir perdida. O envelhecimento, a doença, o luto, a certeza da morte, claro, mas também o significado da procriação, a solidão, a banalidade do dia-a-dia - tudo nos oferece uma oportunidade de nos sentirmos perdidos se formos apenas morais (v. tb. 2000: 187). O sentido da vida é um problema espiritual que, desaparecida a *grande religião*, permanece, ou para nos atormentar ou para resolver os nossos tormentos. Coloquemos a questão, como faz Luc Ferry, em termos de descristianização (eu prefiro dizer *sentimento de descristianização*) ou em termos de secularização, acabamos por remeter-nos para a modernidade e esta, observa Gauchet, tornou aberta toda e qualquer questão, o que quer dizer que deixa em aberto a questão dos fins e do sentido último da vida humana. Compreende-se, assim, o alcance da sentença deste autor, já reproduzida acima: o religioso, desde que vá, volta sempre (Gauchet, 1985a): 192; 1985b): 13; Bellah, 1964: 372).

A racionalidade técnica, em si, só coloca e resolve problemas técnicos (Sironneau, 1982: 126), que são problemas "em si e para si". Weber prescreveu a tragédia da sistematização intelectual (e da racionalização moderna): quanto mais actua e recusa o sentido mágico das coisas, quanto mais a mística se torna mistificação, mais os processos acontecem e nada significam, mais a vida se reduz a uma série de *experiências* vividas, e maior a *indigência*

interior que impeliria a uma busca religiosa de intelectuais de todos os tempos (Freund, 1983: 21/2; Weber, 1983: 403/4).

A modernidade, enquanto caldo de cultura, agudiza o problema. Nem o materialismo radical escapa à erosão do cepticismo: é irrefutável, infalsificável, não científico - é filosófico e, se quiser ser coerente com a racionalidade cartesiana, é céptico (Comte-Sponville e Luc Ferry, 2000: 24, 32/3, 40). Mas isto é trágico; até ver, ou fatalmente (não se sabe) , representa "pensar sob o horizonte da morte" e concluir que provavelmente "o que tem mais valor (a vida, o espírito) é precisamente o que vai morrer. É onde reencontramos o tema do desespero(...)" ²² .

É neste ponto que retomo as teses da autolimitação da secularização (tanto no sentido de perda de crença como no de crença separada de um mundo no qual os processos "acontecem mas nada significam"). O sistema que desqualifica a *grande religião* revela-se-lhe orfão e abre-lhe um espaço vazio complexo por onde passará boa parte do chamado "regresso do religioso": fica a impressão de que a religião, por vezes, atrai tanto mais quanto menos influência ("emprise") possui (Hervieu-Léger, 1986: 181, 335), numa espécie de requalificação semi-desqualificada, eventualmente fascinada mas sem "numen", como diz Caillois (1979: _____), que, se ultrapassa a dimensão de vaga essência espiritual, se confina ao estatuto imanentista (destranscendentalizado) do conforto psicológico, na expressão de Vahanian, ou dos processos de "transferts" pós-cristãos, na de Hervieu-Léger, paralela ao definhamento dos grandes motivos religiosos tradicionais (pecado, inferno, etc.) ²³ . Num contexto de desregulação institucional, de saturação de profano e de saturação de moral, nada disto ocorre sem consequências sérias.

É altura de voltarmos a Marcel Gauchet e ouvi-lo dizer que o mundo, dum certo modo, não se tornou menos misterioso, e que continuamos, ainda e sempre, a equacionar-nos e explicar-nos pela religião (1997: 137). É nesta linha que Luc Ferry, um agnóstico, afirma que o salvador pode retirar-se mas "os motivos da salvação permanecem hoje os mesmos de ontem", expressos nos termos cristãos de "imortalidade da alma, existência de Deus, não morrer, ser amado, ser finalmente feliz..." (Comte-Sponville e Ferry, 2000: respect. 187 e 195). E acrescenta: a promessa cristã não só não é hostil ao homem como, pelo contrário, responde

²² Comte-Sponville, a partir de Marcel Conche, 1975, **La Mort et la Pensée**, Mégare, pp. 11-34, texto que foi adoptado a outra obra do mesmo autor: 1990, **Orientation Philosophique**, P.U.F., pp. 101-121 (cf. Comte-Sponville e Ferry, 2000: 31).

perfeitamente às nossas maiores inquietações (o que constitui para o seu parceiro de debate um motivo de desconfiança - é demasiado belo - p. 291).

Weber falou da felicidade do homem moderno - mais, mais, mais, e tudo acaba na morte, que é um absurdo. Abraão, pelo contrário, morreu saciado porque teve uma vida longa e deixou descendência, e era isso que devia ser a vida (1979: 122/3; Freund, 1983: 19, 20). Deus fez dele "uma grande nação" e "uma fonte de bençãos" (Gen 12,2), é certo, mas depois de o ter salvo da esterilidade de sua mulher. É o mesmo Weber que, taxativamente, proclama ser a necessidade de salvação a expressão de uma qualquer forma de indignação (1983: 393), o que pode ser traduzido nos termos de Van der Leeuw como "o homem não se limita a aceitar simplesmente a vida que lhe é dada"²⁴ - talvez, acima de tudo, recuse ser um acidente grotesco e efêmero. É como se existisse uma pulsão primordial que permitisse falar de grandes arquétipos que se reencontrariam aqui e ali, agora e sempre, sob as muitas metamorfoses do sagrado; seria então possível o encontro de religiões muito díspares porque todas, para além do fechamento (singularidade), transportariam consigo a abertura (comparabilidade) de algum tipo de comunhão fundamental²⁵.

É significativo percorrer a extensa sociologia da religião de Weber e não encontrar uma única definição de religião. O próprio Durkheim, com a sua obsessão pelo rigor conceptual, adverte, ainda no início das **Formas Elementares**, que, se por origem da religião entendermos a sua fonte primordial, a questão nada tem de científica e deve ser resolutamente rejeitada (1995: 117). Mais recentemente, em "Evolução Religiosa", artigo que adquiriu alguma notoriedade, Robert Bellah queixava-se de que era mais difícil definir *religião* do que *evolução* (1964: 359). Isto nada tem de espantoso, diga-se. Numa das disciplinas mais elaboradas em métodos experimentais, Montmollin, confrontado com a insubstancialidade das atitudes, esclarece: "As atitudes são aquilo de que tratam as pesquisas experimentais sobre a mudança de atitude" (1988: 92); ou seja, trabalha com uma pura definição operatória, artifício que não está, em princípio, vedado a ninguém mas que não quero usar levemente.

²³ Gabriel Vahanian, 1962, **La Mort de Dieu**, Buchet-Chastel, cit. Sironneau, 1982: 118/9; Hervieu-Léger, 1986: 140, ao caracterizar a visão dominante da sociologia americana sobre os "novos crentes".

²⁴ Van der Leeuw, 1955 (1933), **La religion dans son essence et ses manifestations**, Payot: 663, cit. Sironneau, 1982: 38.

²⁵ V. Sironneau, 1982: 1,3.1 e 4.2, que remete diversas vezes para as obras de Eliade, Jung e Rahner.

A irredutibilidade da religião parece-me bem traduzida na fórmula fenomenológica "a religião começa nela mesma" ²⁶, que nos sugere o "mistério tremendo", a dimensão obscura e irracional de uma experiência que pode ser inefável mas não é necessariamente incomunicável. **Em Teoria da Interpretação**, Paul Ricoeur fala da solidão da experiência de cada um. "E, no entanto, algo se passa de mim para vocês, algo se transfere de uma esfera de vida para outra. Este algo não é a experiência enquanto experienciada, mas a sua significação. Eis o milagre. A experiência experienciada, como vivida, permanece privada, mas o seu sentido, a sua significação torna-se pública. A comunicação é, deste modo, a superação da radical não comunicabilidade da experiência vivida enquanto vivida" (1987: 27/8). Mais: a "experiência experienciada" pode só ser comunicável na condição de ser partilhada em acto. É o caso da religião, e recorro aqui às palavras de José Comblin: a adesão solitária a uma religião é praticamente impossível e, se passar por uma experiência de conversão, passa também por uma experiência de comunhão (1983: 252) ²⁷.

O "milagre da comunicação", da partilha do significado, é inerente à religiosidade, e também no que podemos chamar de dimensão vertical. Quer nos fixemos no âmbito das grandes religiões, quer nos estendamos ao "pensamento mítico" (o mito, esse "vigoroso protesto contra o não sentido", como o definiu Lévi-Strauss n'O **Pensamento Selvagem**), encontramos sempre um pressuposto que é o de "uma vontade escondida atrás dos símbolos e que se dirige a nós", um sujeito que faz de nós sujeitos, dotados, em algum grau, de uma certa forma de intencionalidade, de liberdade (Comy-Sponville e Ferry, 2000: 235-237). Rituais, tabus, penitências, preces, promessas, são *frases* de códigos simbólicos, mediadores indispensáveis no acesso aos seres suprasensíveis e excessivos (na acepção de Comy-Sponville e Ferry, quer dizer, que excedem toda a explicação "possível" (2000: 56)), ao *credo quia absurdum*, ao "virtuoso sacrifício do intelecto" distintivo do "homem verdadeiramente religioso" (na bela expressão de Weber), o único capaz de intuir e preencher, com o seu ouvido musical para as coisas da religião, a distância entre o significado visado e os significantes

²⁶ Sironneau, 1982: 28. Esta fórmula é diferente da de F. Boulard: "Em sociologia religiosa a explicação última é religiosa", cit. Hervieu-Léger, 1986: 53.

²⁷ As etimologias normalmente associadas a *religião* reflectem esta dupla faceta. *Religare*, de modo óbvio, mas também *religere*, que diz respeito à "disposição interior", ao "sentimento íntimo" proporcionado pela palavra recebida de outros, colectiva (Martins, 1999: 20-22). Mesmo o anacoreta percorre este caminho.

utilizados²⁸. Daí a importância dos rituais, das palavras, dos gestos. Verbraken diz que a Igreja ensina celebrando e que faz da sua liturgia o talvez maior garante e intérprete da fé, acrescentando que conhecer a oração é conhecer a fé (1984: 62/3). Para Pascal, o descrente deveria fazer os *gestos da religião* como exercício somático de acesso à crença. Mas o crente deve repeti-los, reforçá-los.

A palavra, o gesto religioso, mais do que sugerir ideias, sugere *coisas* e, por isso, Newman classificou o assentimento religioso não como *nocional* (adesão intelectual a uma proposição) mas como *real*, total, indissociado do eros. Percebe-se que haja psicanalistas a falar de assentimento violento e de sublimação da pulsão agressiva (Sironneau, 1982: 68/9). O carácter total desta adesão, desta imersão no *excesso*, facilmente se encontra a um passo da intolerância, sobretudo se for monoteísta. Um cristão convicto, por exemplo, é-o dum certo modo, e ser convicto dum certo modo é ser convicto de que esse modo é o verdadeiro; é, acima de tudo, uma convicção em prática, e não em enunciação, que pode ser potenciada se passar por uma experiência de conversão (neste caso, o sentimento de dependência inerente à crença pode ser suplantado pelo de confiança numa força que não é deste mundo e levar ao impulso sob um mandato imperativo). O anátema é co-natural ao judaísmo e ao cristianismo.

A ciência, dizia Durkheim no seu vago optimismo positivo, é reflexiva, fragmentária, incompleta e vagarosa; mas logo adiantava que a vida não pode esperar, na sequência da sua concepção de que a fé é, antes de tudo, um ímpeto para a "acção", não importa se obscura e desprovida da boa lógica²⁹. Aliás, esta característica poderá adicionar-lhe firmeza. O mito fundador não *explica* nada - decreta, e o seu poder de decreto será proporcional à inverosimilhança que veicula. "Eis como tudo se passou"³⁰, "em boa verdade vos digo", "O Senhor disse", etc., são fórmulas que retiram força de si mesmas, da sua evidência, expressões dum tremendo poder simbólico num sentido que lhe dá Bourdieu: "o poder de constituir o dado declarando-o" (1983: 107).

"Certamente que todos vão a Fátima pedir ou agradecer alguma coisa, mas ninguém se sente defraudado se não acontecer nada", observa o dominicano Bento Domingues (1988:

²⁸ V. Weber, 1979: 148; Sironneau, 1982: 34, a partir do trabalho de Rudolf Otto; a expressão "ouvido musical..." não me é estranha mas desconheço a sua origem.

²⁹ 1915: 57. Durkheim projecta nesta passagem e nas seguintes a confiança no ascendente progressivo da ciência sobre a vida social, despojando pouco a pouco a religião das suas funções.

³⁰ Lalive d'Epinay, 1991: 156, baseado em D. de Rougemont, 1972 (1939), *L'Amour en Occident*, Paris, Plon.

59) Pode-se acrescentar: ninguém se sente defraudado, nem mesmo se, como é fatal, aconteça uma desgraça nalguma peregrinação. Não há nisto qualquer inconsistência. A religião é à prova de refutação, é certo, mas é mais do que isso, pois possui a capacidade de transmutar em confirmação empírica o que poderia falsificá-la. Os desígnios de Deus são insondáveis e a grande "self fulfilling prophecy" é a promessa de que a força da fé é a força de Deus, uma força que não é humana e tudo nos permite suportar, a menos que sejamos de fraca fé; é uma convicção em prática que vai produzindo enunciados performativos ³¹.

Por tudo isto, o fundamental no vigor do universo religioso não é a racionalização das teologias e, menos ainda, a ausência das grandes contradições nos dogmas. Os símbolos, os "meios que 'significam' algo", pelos quais se acede aos seres "suprasensíveis", são bens em si próprios, potencialmente cismáticos, e podem até sobrepor-se à doutrina tornando-a no ponto fraco das cedências (Weber, 1983: 331/2); a sua autonomia é também a autonomia da religião. Aliás, a pretensão à universalidade ("catolicidade") exige dupla plasticidade: aceitação de certas variações nos rituais e, relativamente a cada um deles, de amplas variações nas interpretações dos respectivos praticantes. Nisto, o *fazer religioso* segue as regras de qualquer regra em prática. Num tom wittgensteiniano: uma regra só existe nas práticas que ela anima sem exigir formulação expressa e podendo nem a ter; são estas práticas, e não qualquer mundo platónico, que constituem o conceito de "fazer a mesma coisa"; a compreensão assim gerada, "feita corpo", é a mais fundamental, porque é permanente (ao passo que as "representações" são mais conjunturais); agir segundo uma regra é diferente de agir segundo uma interpretação da regra, do mesmo modo que a concordância entre os praticantes da regra é uma concordância na acção e não nas interpretações; uma descrição, digamos, teórica, do conhecimento prático que permite a prática pode não ser mais do que uma (boa) descrição da prática em si (Bouveresse, 1995; Taylor, 1995).

É, portanto, razoável, perguntarmo-nos se uma religião é mesmo *uma* religião e se aquilo a que normalmente chamamos religiões encontra correspondência num conceito sólido.

Entramos agora no recorrente e velhíssimo problema sociológico em torno de uma definição sucinta de religião. Com isto quero dizer uma definição que não seja puramente

³¹ Para Weber, quando a crença nos espíritos se racionaliza na crença nos deuses, os males não resultam de falta de poder do deus próprio mas, sim, de infracções de ordem ética cometidas pelos crentes e, daí, o castigo das culpas (1983: 354). "Quanto mais Israel (...) é esmagado por forças terrenas infinitamente superiores às

operatória ou descritiva, como vimos acima ³². Claro que poderia invocar o exemplo de Weber com o intuito de furtar-me a trabalhos. Prefiro não o fazer - além de eu não ser Weber, penso ainda termos algo a ganhar em discutir os contornos da questão.

Genericamente confrontam-se duas concepções de religião. As *funcionais*, para tomarmos as palavras de Wallis e Bruce "(...) identificam a religião em termos do que ela faz. Por exemplo, religião pode ser o que proporciona soluções aos 'problemas últimos' ou respostas às questões fundamentais da condição existencial humana" (1992: 9). Ao *fazer* isto, a religião propicia um significado ao mundo, um sentido à vida e à sociedade, um travão à ansiedade. E é assim que as definições funcionais com facilidade se tornam funcionalistas, passando então a privilegiar, como efeitos da religião, a integração, a coesão social, o controlo moral. Com alguma ironia, Schonfeld diz que também para os teólogos a religião é coisa boa, sobretudo para os "abraâmicos", pois, além da salvação, traz prosperidade (1993: 37).

Por sua vez, e retomando as palavras de Wallis e Bruce, as concepções substantivas "(...) identificam a religião em termos do que ela é. Por exemplo, religião pode ser o reduto de crenças e acções baseadas na assumpção da existência de seres ou poderes sobrenaturais" (1992: 9).

Qualquer das opções tem inconvenientes. A funcional, na tese destes dois autores, se pode oferecer consideráveis ganhos em contenciosos teóricos, leva-nos a grandes perdas de clareza analítica porque, explícita ou implicitamente, pressupõe o manuseio de equivalentes funcionais da religião que não parecem muito religiosos e que, inclusive, se podem erguer "contra a religião" (ibid). Como sustentam Stark e Bainbridge, considerar religiosos o racionalismo científico, o catolicismo romano e o comunismo russo é perder instrumentos conceptuais preciosos para explorar os conflitos entre eles (1980: 124). Poderíamos alargar o rol de equivalentes funcionais, referidos nestes e noutros autores: terapias seculares, comportamento sexual, vida familiar, drogas, etc.; Comte-Sponville, ateu confesso, também é *religioso* no seu "gaio desespero", que traz sentido e uma certa felicidade, uma "salvação na finitude" contida no infinito, no absoluto em devir (na sua perfeição e na sua necessidade)

suas, mais o seu deus tende a aparecer como soberano último do universo inteiro, num plano outro, radicalmente para além da esfera visível e dos seus actores" (Gauchet, 1997: 147).

³² Exemplos: "Religiões são aquilo de que tratam os inqueritos sobre mudança religiosa" (v. supra) ou "religiões são os sistemas culturais abrangidos pelas habituais designações de cristianismo, judaísmo, islamismo, hinduísmo..." (seguir-se-ia uma lista com tantas designações e subdivisões quantas quiséssemos).

(Comte-Sponville e Ferry, 2000: 185/6). Além disto, alertam-nos Wallis e Bruce, como os homens terão sempre "questões últimas", nunca poderíamos falar de secularização mas, apenas, de mudança religiosa (1992: 10). Nunca haveria crise de religião; no máximo, "crise de igrejas". Por fim, e visando as versões mais funcionalistas, é óbvio que as religiões podem promover tanto a integração como a desintegração, a paz como a guerra.

As concepções substantivas colocam uma dificuldade que é inversa à primeira levantada sobre as funcionais. Estão próximas do ocidental médio mas, aplicadas a outros actores e a crenças que nos parecem religiosas, enfrentam a imprecisão do conceito de *sobrenatural*, o que leva Wallis e Bruce a considerá-las mais do observador do que do actor (1992: 10). O budismo tibetano é uma religião? E o culto dos antepassados? E a magia? Vários autores³³ apontam a solução de considerar que não existe mal algum em a sociologia tomar como ponto de partida o entendimento do homem comum (ocidental) e adoptam uma perspectiva substantiva. Afinal, Weber, em toda a sua complexidade, não se coíbia de remeter o assunto para o âmbito dos poderes "suprasensíveis", assim, entre aspas (1983: 330).

No entanto, a referência atrás feita à espiritualidade enquanto factor fundamental no enquadramento da religião leva-me a não poder afastar completamente as concepções funcionais. Talvez seja proveitoso conciliar os dois tipos de definição, uma vez que não são contraditórios. Fica deste modo estabelecido um conjunto de fenómenos donde são excluídas, a) as respostas aos "problemas últimos" que não apelam ao "sobrenatural", e b) as crenças e acções dirigidas a qualquer forma de "sobrenatural" que não respondem a questões do âmbito espiritual. Assim, nem o "comunismo russo" nem um acto puramente instrumental de coerção mágica são aqui considerados religiosos.

O exemplo da magia³⁴ é interessante. Durkheim sustentava que não existe igreja de magia. O mágico tem clientes e com eles não mantém outros laços para além dos da relação comercial; por seu lado, os clientes podem não relacionar-se entre si - por outras palavras, não formam o que ele chama uma "comunidade moral". A religião, pelo contrário, seria inseparável da ideia de igreja, de uma sociedade unida por crenças religiosas comuns traduzidas em práticas comuns e em laços duradouros (1915: 44). Este critério ser-nos-á útil adiante, ao estudarmos alguns grupos com práticas de tom mágico, mas que são religiosos ou, como dizia

³³ Stark e Bainbridge (1980: 124); Wallis e Bruce (1992: 10); Wilson (1975): 83).

³⁴ Neste texto não faço distinção entre magia, feitiçaria e bruxaria.

aquele autor, formam uma *igreja*. Quero esclarecer que, de modo nada durkheimiano, para mim a religião não exclui as vias individuais, não eclesiásticas (os crentes por conta própria); digo é que a dimensão de igreja remete para o âmbito religioso.

Um sistema de crenças, acções e instituições relativas a seres e poderes sobrenaturais (para além de, ou superiores à natureza), que podem suspender, alterar ou ignorar as forças físicas comuns, com os quais podemos comunicar, que podemos adorar e influenciar, de cuja existência podemos retirar danos ou benefícios, e que conferem respostas ou enquadramentos para a questão do sentido da nossa existência e dos seus fins últimos, sistema esse sistematicamente insusceptível ou protegido de refutação empírica e que preferencialmente dá lugar a comunidades que o partilham e transmitem - atrevo-me a definir religião deste modo ³⁵.

É claro que continuam a persistir zonas de sombra, de indefinição. Resta-me repetir Steve Bruce: a sociologia é complexa porque a sociedade é complexa.

³⁵ V., como contributos próximos, Stark e Bainbridge, 1980: 123; Wallis e Bruce, 1992: 10, 11.

Capítulo 2

A modernidade, tal como atrás foi esboçada nos seus grandes traços - cepticismo, individualismo moral, autonomia pessoal, diferenciação/societalização, perda de controlo social de proximidade, multiplicidade de referências, opacidade estrutural - pode ser traduzida, em termos de vivências subjectivas, no conceito de "crise de normalidade", de Rainer Zoll. Com isto quer-se dizer que a comunidade de pensamento, do mundo vivido, já não existe; muitos dos seus elementos axiomáticos e das suas normas tácitas são atingidos por uma reflexividade crítica que nega os significados adquiridos, ou seja, que os destrói. A comunidade, que era uma sociabilidade pré-existente, dada, tornou-se algo precário, a construir (1992: 9, 71, 165).

De uma certa maneira, desapareceu a pré-confiança, aquela confiança básica e comum, sedimentada numa acumulação de experiências *seguras* que faziam cultura na medida em que os indivíduos não tinham necessidade de as viver - podiam ser simplesmente transmitidas (Zoll, 1992: 69). O processo de diferenciação em período de mudança acelerada é suficiente para fragmentar este percurso da memória ao diversificar os contextos em que ela é adquirida, transmitida, recebida e reinterpretada. A experiência vivida dos outros (dos pais, por exemplo, e dos demais agentes de socialização tradicionais) é corroída na fidedignidade que lhe era intrínseca e que sustentava o princípio mesmo da autoridade.

O trabalho, que na versão secularizada da ética protestante¹ era um valor em si, vai sendo moldado por um outro valor moderno, de nível superior - o da realização pessoal. Isto não significa que o "profissionalismo", no sentido de "vocação" que lhe deu a análise weberiana da ética protestante, tenha desaparecido do novo modelo cultural. Pelo contrário: de uma certa maneira, tende a ser hoje mais exigente do que no passado, mas numa escalada que o colocou num patamar de expectativas dificilmente concretizável. A estimulação

¹ Enquanto conduta de vida metódica e abnegação, esta ética pode nada ter a ver com o empenho religioso dos indivíduos. Foi ela que redefiniu o trabalho no capitalismo industrial e, por exemplo, impediu que os operários deixassem de trabalhar ao terceiro ou quarto dia da semana se até aí tivessem ganho o suficiente para os sustentar até ao domingo seguinte, o que

constante da "expressividade" na trajetória educativa normal e nas actividades paralelas à escola, com todo o investimento que exige, acaba por gerar tal desfasamento entre aspirações e oportunidades efectivas que, necessitando de contenção, deram lugar a táticas moratórias, a "acções de formação" cujo efeito é o de alimentar as suas causas. Não admira, portanto, que o trabalho de mera execução ou rotina seja crescentemente sentido com um constrangimento exterior, recusado ou tolerado como um meio e não um fim. O trabalho, em si e por si, enquanto norma subjectiva do mundo vivido, retrai-se mas enquanto norma objectiva permanece enraizado no "sistema", nas instituições. É um caso de normas que se mantêm em vigor à medida que perdem validade por acção duma crítica cultural que mobiliza valores modernos contra a realidade moderna (Zoll, 1992: *passim*, part. 67/8, 79-93).

Já desalojada, enquanto unidade, de funções produtivas, a família nuclear parsoniana também foi delegando tarefas de reprodução e sendo progressivamente derogada nas práticas retomando os seus ideais de base e voltando-os contra o prosaico da realidade (o amor romântico e a realização pessoal contra a rotina e os "tabus", o valor da igualdade burguesa contra a desigualdade dos sexos); o resultado é uma multitude de modelos e papeis, entre os quais é preciso fazer escolhas, configurando o que Rainer Zoll chama "situação de constrangimento", isto é, de obrigação de construir identidades normais em condições que não o são (1992: 109-112, 171-173).

De um modo geral, é desvalorizado o modelo de satisfação diferida que sustenta a atitude ascética intramundana. Feito de temperança, abnegação e interiorização dos constrangimentos, é percebido como uma abdicação do eu, adiando-o sucessivamente, perpetuamente, numa projecção para o futuro que, mesmo na versão secularizada, é amputada de toda a desmesura. Aliás, o constante incitamento ao consumo, feito necessidade, é uma expressão desta subversão cultural cujas potencialidades disfuncionais não passaram despercebidas (a Bell, a Merton, a Zoll): o aumento ostensivo das exigências acompanha-se da impossibilidade de as saciar (Zoll, 1992: 24-40, 86-94). Em torno desta reorientação perante a vida geraram-se novas formas de convivialidade, no cerne da obra de Maffesoli, que alimentam uma notável indústria de lazer e diversão, por sua vez associada a

passou por reduções drásticas nos salários. Condição necessária, pelo seu papel na acumulação primitiva, foi também resultado do capitalismo industrial, tendo sido transmitida até hoje (Zoll, 1992: 25, 35-43).

novos tipos de consumo. Partilho da tese de Salvador Juan: sem se lhes reduzir, um modo de vida² relaciona-se com certos consumos e, hoje, estes fazem parte da "produção de si", são uma busca que, como conclui o trabalho de Duflos-Priot sobre a aparência, permite unificar minimamente as avaliações e representações acerca de si e dos outros (Juan, 1991: 35; Duflos-Priot, 1981:81).

Os encontros e desencontros que este quadro sugere são muitos. A ideia de que algo de novo se passa revela-se intuitiva e adequada para nos transmitir a dimensão do desregulamento das estruturas sociais que Rainer Zoll traduz como crise da normalidade. Estas alterações ocorrem a ritmos por vezes contraditórios. Vimos acima que há normas em vigor no "sistema" que perderam boa parte da sua validade. Mas o contrário também existe, ou seja, há normas mais "avançadas" no sistema do que no mundo vivido (Zoll,1992:171), que estão em vigor mas cuja validade é incipiente (por exemplo, leis sobre não discriminação, sexual ou racial, ou sobre uniões de facto).

A crise de normalidade, como negação dos significados e da *experiência*, e também como estímulo das experiências, com as consequentes implicações na formação das identidades "normais", dificilmente deixa de re-enviar os indivíduos para si mesmos, tornados princípios do discernimento, numa auto-referencialidade intensiva que é uma obrigação de qualquer sujeito auto-determinado (em busca da auto-realização e com autonomia moral) (Maroy *et al*, 1996: 102; Zoll, 1992: 89,98, 114/6/7).

Esta forma de isolamento, de individualização, não pode ser separada da crise de confiança atrás apontada. Há duas maneiras de lidar com o problema. Uma delas é o recurso à "indiferença civil", estudada por Erving Goffman, no fundo um pré-aviso de não agressão entre transeuntes que se olham controladamente (Goffman, _____; Giddens, 1994:41) e que só por excepção faz sentido numa sociedade tradicional de interconhecimento. A outra é a exigência de confiança total num contexto em que a confiança não é dada à partida. Isto exige "comunicação" entre os actores mas, para que esta exista realmente, é necessária uma base de confiança. Estamos perante o que Zoll chama de "atitude comunicacional de base", uma hipostasia da comunicação, uma crença por vezes

² Não me parece útil, pelo menos para já, entrar nas subtilidades que distinguem entre *estilo de vida*, *modo de vida* e *género de vida* (v. Juan, 1991, part Introdução e cap I).

ingénuas no poder dos significados das palavras em si mesmas, na sua "força elocucionária", diria Bourdieu (Zoll, 1992: 48, 62/3/9; Bourdieu, _____: 107).

Contrariamente a uma ideia feita, a comunicação abunda onde é, talvez, mais difícil: nas nossas sociedades de massas, facto a que não é alheia a natureza objectiva das condições em que se estabelecem as relações sociais. Henri Mendras (1978, cap. VII, § 2 e 3) aborda a questão dizendo que na aldeia tradicional todas as camisas de trabalho são iguais e que, portanto, comprá-las é um acto neutro, não comunicativo; é na sociedade de massas que a profusão de modelos, modas, marcas e preços transformam a compra num acto de comunicação - o comprador comunica um gosto, um estilo, uma capacidade de despesa (uma "produção de si") e o vendedor tem de mostrar uma recepção activa, de empatia. A imagem de dois estranhos lado a lado numa longa viagem de comboio também é sugestiva: a situação pode ser constrangedora e muda ou, então, levar à descoberta mútua, isto é, à comunicação (de gostos, atitudes, valores) entre estranhos.

Este culto da comunicação contém em si uma profunda ambivalência. Por um lado, é extremamente corrosivo das definições de autoridade, inquestionadas, que eram aceites e até procuradas no antigo modelo cultural. Imbuído da racionalidade crítica e do direito democrático à palavra, entende que nenhuma autoridade consiste na ocupação dum estatuto e que, nesse sentido, tem de ser justificada, legitimada, pela comunicação (Zoll, 1992: 59, 152/9), constantemente, quer pela argumentação quer pela "atitude comunicacional". Ser pai ou ser professor é ter de fazer isso. Até Deus, afirma Zoll (p. 59), está sujeito a esse destino. De facto, o Deus velho e implacável é mais do que ilegítimo; é uma ofensa injuriosa, e compete à Sua Igreja ser pedagógica, isto é, legitimá-Lo (legitimar-se).

Em contrapartida, a hipostasia da comunicação pode ser de uma ingenuidade confrangedora e uma aliada objectiva de relações de força estabelecidas atrás da opacidade das coisas (v. capítulo 1). O seu pressuposto geral é o de que ninguém deve estar contra ninguém, o que seria possível se as pessoas comunicassem autenticamente. Um dos entrevistados no estudo de Rainer Zoll, por exemplo, só se apercebe das relações de força existentes no trabalho assalariado quando a comunicação "não passa". Antes disso, o seu ideal comunicacional critica sempre a concorrência entre os trabalhadores (seus colegas) mas esquece a concorrência entre capital e trabalho. Em condições de boa comunicação, ele não é capaz de qualquer atitude insurrecta; aliás, fala com entusiasmo da "gestão japonesa",

"comunicativa", mas, se se apercebe de que há contradição entre comunicação livre e poder, não lhe encontra solução para além duma vaga utopia cooperativa. Entretanto, o padrão que vai usando para avaliar os seus empregos é o de permitirem, ou não, a sua realização pessoal. Outro jovem trabalhador, sindicalista da indústria naval alemã, faz a mesma denúncia de feroz concorrência entre os operários expressa como um conflito de gerações pelo emprego e envolta em clivagens culturais nascidas do estilhaçamento de concepções do mundo. Cansado dos conflitos laborais (com os colegas, sempre), encontra finalmente o seu "ideal de comunicação livre de dominação"³ não no sindicato em que militou mas, sim, num clube de motociclistas a que aderiu. Zoll prevê um bom futuro para as "relações humanas" na gestão capitalista (1992: 54-56, 84-87, 144-149, 153, 161).

O último episódio é paradigmático das limitações de dois modelos. Do "antigo", traduzido nas dificuldades de comunicação (e de formulação dos problemas emergentes não negociáveis de forma institucionalizada) dos aparelhos sindicais; e do "novo", patente no carácter evasivo, quase pueril, de associações electivas mais ou menos conviviais, de tom alternativo mas sem capacidade de prescrutarem estruturalmente para além da opacidade epidérmica e de proporem modelos que mobilizem politicamente em torno de representações colectivas dos interesses e não de alguma eventual "jacquerie" de circunstância.

Creio que boa parte da religiosidade contemporânea é atravessada por esta dicotomia. Muitos dos meus entrevistados, dos chamados novos movimentos eclesiais, caracterizaram a Igreja como "pesada", "burocrática", "cinzenta", "pouco atraente para os jovens" - no fundo, com problemas de comunicação. A solução mais apontada pareceu ser a do clube de motociclistas: temos de amar-nos uns aos outros, dialogarmos, vivermos como os primeiros cristãos⁴. Mas a hipostasia da comunicação tem limites. De parte a parte. A mobilização carismática (no sentido weberiano) em volta de João Paulo II é elucidativa. O Papa é um bom comunicador que atrai multidões mas sem capacidade injuntiva que altere comportamentos e costumes (v. Capítulo 1). A mesma incapacidade atinge as forças mais conservadoras e menos "comunicativas" do Vaticano.

Em **Modernidade e Identidade Pessoal**, Anthony Giddens diz que "Para uma dada resposta ser «apropriada» ou «aceitável» exige-se um enquadramento partilhado da

³ Expressão de Jürgen Habermas, usada por Zoll (1992: 152).

⁴ O patronato concorda e o aparelho sindical não tem militantes (que Deus me perdoe).

realidade - ainda que incomprovado e incomprovável" (1994: 32). A comunidade de pensamento, do mundo vivido, é isso; a pré-confiança também.

A *crise da normalidade*, com a sua negação dos significados indissociável da reflexividade crítica, vem afectar esta segurança ontológica. Não basta dizer que as normas e simbólicas colectivas sofrem uma acentuada erosão. Entre esse efeito geral, um em particular é relevante, muito acossado pelos sistemas periciais (técnicos e científicos) - refiro-me à tradição (Giddens, 1994: 4, 185; Maroy *et al*, 1996: 92), que é a forma cristalizada da experiência colectiva (experiência que, já o disse, deixou de ser *segura* e, portanto, estimulou as experiências). Como, no entanto, a reflexividade crítica não se impõe limites, acaba por atingir o paradigma da racionalidade. É aqui que ressurge a questão do sentido, num mundo de escolha múltipla. A religião é uma resposta possível ao restituir a convicção que os princípios da modernidade suspendem. A invenção de novas tradições - uma contradição nos termos - é outra resposta (Giddens, 1994: 185). A sua junção estará na base do fundamentalismo religioso, esse arauto do tradicionalismo anti-moderno mas profundamente anti-tradicional (porque nega a tradição viva)⁵ e crivado de traços modernos (orientação para a política, adopção do jacobinismo com zelo missionário universalista, recurso às tecnologias de comunicação e técnicas de propaganda, características organizacionais, linguagem reivindicativa e de protesto) (Eisenstadt, 1997:1, 25, 47-49, 52) e "pós-modernos" (denúncia das promessas que a modernidade não cumpriu).

A mesma procedência têm os integristas⁶ que, nas suas diversas modulações, partilham com os fundamentalismos certas características de base. Uma das mais evidentes é a rejeição global da modernidade - uma modernidade que os rejeita, feita de degenerescência

⁵ "A famosa injunção de Hatan Sofer - importante figura da ortodoxia fundamentalista judaica da Europa de Leste na primeira metade do século XIX -, segundo a qual «toda a novidade é proibida pela Torah» ia contra a grande e contínua tradição de interpretação e inovação que caracterizou a tradição clássica judaica (da Idade Média e da Idade Moderna). Tais injunções e atitudes constituem, de facto, elas próprias, inovações - mas inovações apresentadas como representações da pura e «velha» tradição primitiva" (Eisenstadt, 1997:53). Na página seguinte, o autor classifica os movimentos fundamentalistas de heterodoxias que se apresentam como a mais pura ortodoxia - são, de facto, heterodoxias "em conflito declarado com a ordem religiosa e os estilos de vida estabelecidos".

⁶ As expressões são equívocas. Quem primeiro se autodesignou de fundamentalista foram grupos protestantes norte-americanos, no século XIX; talvez tenham sido mesmo os únicos a fazê-lo (Eisenstadt, 1997:1, 56/9, 76). Depois, a expressão foi sendo aplicada a outras orientações religiosas, sendo hoje muito conotada com o islamismo e com uma carga pejorativa que leva os próprios movimentos fundamentalistas a rejeitá-la, a não ser na argumentação: "se ser fundamentalista [ou fascista] é temer a Deus [ou amar a pátria] então nós somos fundamentalistas [ou fascistas]". De certa maneira optei por pactuar com esta tendência ao classificar de integristas alguns movimentos cristãos que sem corresponderem exactamente ao que esperamos do fundamentalismo com ele partilham certos traços significativos. De

de valores e de costumes, viata como pústula aberrante. Surge, então, naturalmente, a recusa da "abertura ao mundo", aos tempos que correm, e a projecção num passado mítico, numa idade de ouro anti-moderna, não importa se fictícia; a função dessa "utopia retrogressiva" não é a de respeitar a verdade histórica mas, antes, a de dar uma identidade a um grupo que não se identifica com o mundo contemporâneo. Trata-se de uma oportunidade para o aparecimento de novas tradições (Comblin, 1983: 238; Eisenstadt, 1997: 22/3; Hervieu-Léger, 1986: 307/8).

Contra a dissolução de costumes e a autonomia individual ergue-se o rigorismo moral fixado por um Livro e/ou um cânone rígido, literal. É a mesma inflexibilidade a estabelecer o "fétichismo ritual" (a batina, o latim, etc.) (Grignon, 1977: 16), num processo, diz Sicking, que apaga a distinção entre conteúdo e expressão, sendo esta (quase magicamente) já o conteúdo de validade universal (1998: 101), em relação biunívoca. Como sequência lógica, temos o anti-intelectualismo., particularmente no âmbito da matéria religiosa - um travão à abertura exegética, ou seja, à liberdade interpretativa que, mais tarde ou mais cedo, modernizaria a fixidez integrista/fundamentalista. Segundo Grignon (1977: 16) radica aqui a assimilação ideológica entre religião popular e religião "tradicional".

O grande valor dos integristas é o temor a Deus e à sua lei. Outros valores existirão (por exemplo, a justiça) mas submetem-se-lhe em absoluto, do mesmo modo que a liberdade individual se submete à forte "consciência colectiva" do grupo ("a infraestrutura da arcaica solidariedade mecânica", como diz Schoenfeld (1993: 50-52)). De certa maneira isto é a insistência no velho "temor de perdição" que paralisa no sagrado e, portanto, é uma força anti-secularizadora; no entanto, se a cultura secularizada remeter o ímpeto sacral para o reduto da heterotopia (a criação de um mundo paralelo ao lado do outro, que continua a existir com as suas regras, às quais voltamos sucessivamente), então, a paralisia no sagrado pode ser em simultâneo resultado e causa de secularização.

A mundividência dicotómica - a pureza no interior e a corrupção no exterior - associada ao fétichismo ritual (uma "fronteira simbólica e institucional") conduz-nos à ideia dos grupos integristas como relativamente próximos do conceito de instituição total, que Eisenstadt aplica aos fundamentalistas (1997: 23).

qualquer modo, o termo fundamentalismo foi usado ao longo do século XX para designar movimentos cristãos, enquanto vários movimentos não religiosos eram chamados de integristas por insistirem na integridade de qualquer doutrina.

Apesar dos pontos de contacto acabados de enunciar, integristas e fundamentalismos diferenciam-se no que respeita às suas implicações políticas. O fundamentalismo comporta a visão de uma ordem alternativa, sem concessões nem compromissos, numa orientação terrena radicalmente política (Eisenstadt, 1997: 15/6, 22) e, eventualmente, violenta. Por isso, não se aplica com inteira propriedade o conceito de heterotopia. Podem ser *provisoriamente* heterotópicos por razões estratégicas ou de segurança, com o fito, sempre, na expansão civilizacional ou universal dos seus princípios que subverterá a ordem dominante. Ou podem tornar-se comunidades políticas como a dos Amish nos Estados Unidos, cuja relação com a ordem federal se limita ao pagamento de impostos e a uma vaga pactuação com a legislação geral, tal como um Estado independente aceita os princípios do direito internacional e contribui para os fundos de algumas organizações internacionais.

O compromisso, pelo contrário, é a essência da concepção política do integralismo⁷. Os integralistas (católicos) têm dificuldade em aceitar a separação entre Igreja e Estado e, de uma forma mais ampla, que a sociedade se organize alheia ao dogma da fé; cedem com frequência à "velha ambição de hegemonia clerical" (Gauchet, 194; Hervieu-Léger, 1986: 286); podem assimilar-se ideologicamente à direita ou, mesmo, à extrema direita (Grignon, 1977: 16) - mas não têm um programa político de total subversão civilizacional e de instauração de um poder político explicitamente teocrático.

Emile Poulat encontra no abade Lantaigne, personagem de Anatole France, a eloquente expressão do compromisso *intransigente*⁸: o abade é republicano como o Papa, quer dizer, vive em paz com a República mas não a ama; se se rebelasse seria republicano, e da pior forma possível (a ordem é a ordem). A Igreja é tudo e nada, está à parte do que faz a espuma dos dias - se renunciasse à sua intransigência trair-se-ia e trair-se-ia se recusasse a acomodação em nome da intransigência. A acomodação a princípios exige acomodação ao resto. O grande compromisso, o primeiro, é "com os seus, entre os seus". Cada um escolhe os seus grandes princípios: "as liberdades públicas para uns, as virtudes cristãs para os

⁷ No caso do cristianismo, a orientação terrena é-lhe congénita, visando "fazer a ponte entre a realidade ideal e a realidade existente", o "que se reforçou depois de a fé cristã se ter tornado a religião do Império". Não admira, portanto, uma tradição desenvolvida quer para o controlo e a influência dos centros de decisão política quer para a associação "a movimentos de protesto social e político" (Eisenstadt, 1997: 15/6).

⁸ Trata-se aqui do intransigentismo de teor integralista; um outro ramo é concebível, mas progressista revolucionário (v. Hervieu-Léger, 1986: 299).

outros". E há escolhas que são impossíveis para os outros (Poulat, 1997: 500-504). Daqui à instauração de espaços heterotópicos vai um passo.

Não é só entre fundamentalismo e integrismo que podem surgir zonas de dúvida em que as distinções se esbatem. Indo do integrismo para certos *novos movimentos eclesiais*, incluindo os mais *expansivos*, a mesma imprecisão se instala. Creio que na origem do problema está a justaposição da inspiração integrista com a atitude comunicacional de base - uma hibridação que cria um excesso de realidade para os nossos esquemas conceptuais idealtípicos. Martine Cohen, para nos dar o que chama de "exemplo extremo", surpreendeu em grupos "integralistas" franceses uma prática convivial (que atribui a propósitos de sedução proselitista) em que os seus membros se tuteiam, tratam-se pelo nome próprio e "esquecem" os seus papéis (e estatutos) sociais (1990: 163). Temos aqui a junção inverosímil de uma utopia retrogressiva, restauracionista, apelando a um passado mítico em que a ordem era a ordem e a autoridade era a autoridade, e de uma utopia progressiva de realização de si e de rejeição da autoridade pela autoridade. Ou seja, a uma ficção - a do passado - soma-se outra - a da negação do presente, pela suspensão das suas regras.

O *supermercado de fé*s dá-nos a intuição da enorme amplitude que os movimentos podem percorrer neste leque, indo do pólo integrista ao comunicacional, mais próximos de um ou de outro. Em qualquer caso, a Lei, a Bíblia, estão presentes como o cânone fundamental, com frequência lido literalmente. E, em maior ou menor grau, encontraremos a ideologia da comunicação, ágil nas legitimações argumentativas, desde a justificação da disciplina e da obediência porque "dirigir também é um carisma" até à interpretação do temor a Deus como sendo, apenas, "o temor de ofender Alguém que amamos e nos ama"⁹. A insistência neste pólo facilmente leva à concepção de que Deus não é sacrifício mas libertação e alegria e a fenómenos como o do Padre Marcelo Rossi, que parece só comunicação, onde todos cabem porque, retomando uma fórmula de Maroy *et al* usada no capítulo 1, todos, no fundo, são cristãos- podem é andar "em busca espiritual" (o que coloca um problema de identidade católica). Nos casos mais extremos, a designação correcta talvez seja não *atitude comunicacional de base* mas, antes, *atitude expressiva de base*.

A sensação de mistura de modelos afigura-se-me latente já na interpretação cultural de Rainer Zoll, embora negligenciada. O autor nega, é verdade, que a crise da normalidade se

⁹ Teses obtidas nas entrevistas por mim efectuadas.

reduza a um banal conflito de gerações, entendendo-se o banal como uma inevitabilidade que se repetiria geração a geração e se resolveria com o envelhecimento dos mais novos (1992: 29). Partilho desta concepção não vitalista ao recusar atribuir automaticamente certas características comportamentais a determinadas classes de idade¹⁰. No entanto, Zoll, se bem que localize o problema numa mutação cultural não essencialista, acaba por seguir uma linha de clivagem que é exactamente geracional - os jovens são os portadores da atitude comunicacional de base e opõem-se aos "pais generalizados", os quais, por sua vez, se lhes opõem (1992, *passim*, por ex. p. 31). O que contesto é a nitidez da linha de clivagem. Não podemos esquecer que a geração na casa dos vinte anos na década de 1960 hoje está na casa dos sessenta anos, ou quase, quer dizer, é uma geração de pais (e avós). Se quisermos retirar uma década às contas (o livro foi publicado em 1992), continuamos a ter uma geração de pais já consolidada. No caso português, o marco dos anos 70 permite números parecidos - e aqui com menos riscos de incorrer na ilusão de generalizar a toda uma geração aquilo que foi uma experiência de classe, isto é, de uma pequena parte de uma geração¹¹; de facto, a experiência revolucionária pós-25 de Abril, contando, é certo, com clivagens de classe, atravessou quase transversalmente a sociedade portuguesa, instilando com notável extensão o princípio das grandes revoluções modernas, a saber, como diz Eisenstadt (1997: 26/7), a concepção da sociedade e da vida como coisas a construir, coisas que serão o que nós quisermos. A intensidade passional desses dias corresponde ao ímpeto da realização de si, feito propriedade incorporada, por mais tortuosas que tenham sido as sequências políticas da nossa história até hoje. E, do mesmo modo que essa experiência não apagou as propriedades incorporadas anteriormente, digamos "salazaristas", tão-pouco a estabilização posterior a apagou. Recorro ao conceito de *habitus*, em parte como Bourdieu o usou na sua obra: o primitivo, da primeira socialização, condiciona os posteriores mas não os anula nem é por eles anulado taumaturgicamente; é um processo cumulativo, de acção e retroacção¹².

¹⁰ Pierre Bourdieu recusa igualmente este essencialismo; cf. 1976: 97; 1988: 115; 1988a): 151.

¹¹ A ilusão, grosseira, atinge sobretudo representantes da esquerda com a pretensão de falarem enquanto representantes universais a partir das suas experiências particulares. Talvez o façam por pensarem genuinamente ser (como diz Gouldner, 1985) os únicos bons intérpretes dos problemas e interesses da comunidade; por exemplo, quando apontam um romance neo-realista em voga na juventude universitária portuguesa (ou em parte dela) dos anos 60 e sentenciam que "foi um livro que marcou *toda* uma geração", assim, com a ligeireza de quem esquece as juventudes que nunca passaram pela universidade nem sabiam da existência do livro.

¹² Tem havido algumas quezílias académicas em volta do conceito de *habitus* e do uso que lhe deu Pierre Bourdieu. Recupero o que escrevi noutra obra: "Jean-Yves Barreyre (...) é frontal: a noção de *habitus* é um dado adquirido nos usos sociológicos reunindo um certo consenso «sobre o que é um ser social e o que ele deve ao

Vemos, assim, nos novos movimentos, a sobreposição, nos mesmos indivíduos, de sistemas de disposições díspares, uns correspondendo a *habitus* "pré-modernos", de renúncia de si, e outros modernos (ou *tardo-modernos*) de livre expressão e auto-realização. Três gerações de uma família podem coexistir no mesmo movimento, por vezes no mesmo grupo.

Rianer Zoll sustenta que, se a busca de auto-realização pode representar um constrangimento angustiante, pode também ser uma experiência libertadora, sobretudo para os indivíduos mais velhos que passam por uma crise de identidade - uma identidade formada, segundo o autor, por um mecanismo de violência que excluía o não integrável e o díspar (1992: 173/4). Não surpreende que o novo decante sobre o antigo, nem, tão-pouco, que o antigo ressurgisse sobre o novo. Madureira Pinto fala-nos do "complexo mundo das identidades retraídas e envergonhadas, nem por isso destituídas de eficácia social", caladas durante anos quase como identidades negativas, em dissidência mais do que em resistência, com sentimentos de vergonha cultural mas que, continuando a existir, voltam um dia a ter voz (1991: 220, 227/8). Julgo ter sido esquecido, pelas correntes mais progressistas e eufóricas da Igreja, este mecanismo de inércia que actuou em profundidade e hoje se vai manifestando nas nossas religiosidades.

São comuns as interpretações da pertença religiosa activa como sendo um fenómeno de fuga e alienação mais ou menos obscuro, frequentemente para o seio de seitas fundamentalistas. Talvez seja uma leitura mais de jornalistas do que de sociólogos mas, entre estes, há quem a veicule, ainda que de passagem (por exemplo, Zoll, 1992: 173). É tese que não me interessa muito, pelas implicações labirínticas e, provavelmente, intermináveis em que se enreda à volta dos conceitos de racionalidade e interesse¹³. Prefiro considerar que

seu vivido ontogénico» [1993: 329] que se «enxerta» na vontade ou na capacidade (*puissance*) dos indivíduos, grupos e instituições. Fale-se de «esquemas incorporados», de «sistemas de constrangimentos» ou de «qualidade que negocia a relação com o mundo», o denominador comum que permanece é o de que a socialização do indivíduo é um processo cumulativo (...). No fundo, trata-se de um princípio que, além de sociológico, é psicossociológico. As divergências, indiscutíveis, notam-se, sim, no grau constrangedor/incorporado do *habitus*, variando entre os extremos a) dos agentes cujas predisposições e posições já estão definidas e orquestradas à partida (Bourdieu) e b) do actor que tem uma notável capacidade de definir a situação (Goffman), de ser autónomo, inesperado, no interior do sistema de constrangimentos (Boudon). Usando vocabulário de Barreyer, admito que o conceito é polémico mas a noção, ou parte dela, não (é uma plausibilidade consensual) (Costa, 1996:20, 21; v. tb. Maffesoli, 1990: 52/3).

¹³ Eis a fábula do burro de Buridan, que era inteligente e só fazia escolhas racionais: um dia colocam-lhe em frente, a igual distância, dois sacos de aveia exactamente iguais; decidido a escolher racionalmente qual o saco a comer, e sem encontrar para isso uma boa razão, pensa, pensa muito, até morrer de fome. Se o interesse (ou a intenção) do burro fosse alimentar-se, teria sido mais racional uma superstição que o levasse a escolher o saco da direita (cf. Carvalho Ferreira *et al*: 253/4); se tivesse aderido a uma seita talvez tivesse sido mais *racional*.

a intensa actividade religiosa, podendo ter um carácter evasivo, não se esgota aí; afinal, qualquer actividade não utilitária partilha essa possibilidade. Enquanto atitude cognitiva, envolta na questão do sentido da vida, formulo-a como inseparável da noção de segurança, da *necessidade de se situar*, de se *identificar* com (inclusão de idênticos) e de se *identizar* (diferenciação da alteridade)¹⁴. No plano religioso, posso enunciar o mapeamento identitário nos termos de Poulat: tem-se uma religião como se tem um nome, uma paróquia, uma família¹⁵. Na volatilidade contemporânea é natural que este processo passe por experiências, por fluxos inter-grupos, um pouco ao encontro do neo-tribalismo teorizado por Maffesoli (1990) e da sua metáfora das "aldeias urbanas", diferentes da do camponês de G. Le Bras, pois são facultativas ("para aderir é necessário querer e para sair basta querer")¹⁶ mas que funcionam como ilhas de solidariedade por semelhança no mosaico urbano, aliás na sequência do que havia detectado a Escola de Chicago nas metrópoles americanas: a dificuldade de aí se criarem vínculos mais conceptuais e a re-emergência de laços "naturais", fusionais ("gangs", guetos, minorias várias) (Xiberras, 1993:359); Costa, 1996: 49).

A distintividade do código de pertença/não pertença, por poder induzir em discriminação sectária, é susceptível de gerar um conflito nos grupos mobilizados por uma mensagem universalista. É o que Hervieu-Léger chama de tensão entre a dimensão identitária-comunitária e a dimensão ética, uma particularista, a outra de validade universal; uma reforçada pelo impulso dos localismos, a outra reforçada pela homogeneização ética humanista das grandes religiões e das ideologias democráticas (1996: 21/2; 1997: 134/5). O problema não fica sem solução. Ora se recorre à universalidade da mensagem como garantia da universalidade da recepção ("muitos são os chamados mas poucos são os eleitos"), ora se segue uma lógica benevolente detectada pela psicologia social e que se pode classificar de dupla caracterização favorável mas discriminadora: a auto-caracterização refere os factores de maior importância enquanto a caracterização dos outros grupos, ainda que favorável, enfatiza factores avaliados implicitamente como secundários¹⁷.

¹⁴ Expressões usadas por Madureira Pinto (1991: 218/9; 2000: 8), tendo como base Pierre Tap (org.), 1986, **Identités collectives et changements sociaux**, Toulouse, Privat: 12.

¹⁵ Emile Poulat, 1977, **Eglise contre bourgeoisie**, Paris, Casterman: 12, cit. Maffesoli, 1990, 227.

¹⁶ Costa, 1996: 50. Não podemos negligenciar que o "querer sair" pode esbarrar em mecanismos de pressão que o contrariem. Falaremos disso noutro capítulo.

¹⁷ Monteiro *et al*, 1991: 109, a partir de estudos de Nummenday e Schreiber.

A ambivalência de todas estas lógicas reflecte-se na dificuldades de conceptualizar a noção de identidade, tantas vezes oscilando entre, por um lado, concepções essencialistas e reificadoras e, por outro, concepções objectivistas que a reduzem à identificação grupal em contextos específicos (Gonçalves, 2001; Monteiro *et al*, 1991; Pinto, 1991: 218), e com o tema da *crise das identidades* a envolver tudo, a ponto de Lévi-Strauss, ironicamente, falar de *novo mal do século* (1983: 9). Concedo que a desabsolutização e a crise da normalidade redefinem os termos em que cada actor se ache, ou não, *algo determinado* (expressão de Maffesoli, 1990: 123). A própria reflexividade moderna afecta a consciência naquilo que esta implica quanto ao desdobramento do sujeito: a consciência representa "uma certa abolição do princípio de identidade que quer que uma coisa seja o que é", uma "deslocação relativamente a mim próprio e portanto contrário ao princípio de identidade" (Comte-Sponville e Ferry, 2000:48/9). Não estranha, portanto, que se fale tanto em identidade fragmentada, precária, permanentemente reconstruída. Não sendo um fenómeno inédito em si, é-o todavia pela mediatização, pela visibilidade pública de que fala Madureira Pinto (1991: 220), pela sua massificação, pela cultura reflexivizada. É por isso que o *identificar-se como* vê-se sempre reflectido num *identificar-se com* que vem de muitos lados; que as referências colectivas mantêm-se, agora esparsas, talvez contraditórias mas ainda classificatórias, performativas e homogeneizadoras; que ter uma biografia normal, feita de acontecimentos normais, continua a fazer sentido no seio de uma visão do mundo, de uma ideologia, por mais móvel que seja ¹⁸.

Na voragem que "faz de cada um o historiador de si" ¹⁹, existem espaços de visibilidade, é certo, mas também outros, de opacidade, como, de resto, vimos no capítulo anterior. Um dos maiores factores de opacidade parece-me ser a "medialização" da sociedade, a representação de que nos vamos tornando todos em "classe média", em suma, a des-construção das classes sociais, por meio da confluência de duas intuições paradoxais: a de que as desigualdades existem e se reproduzem, e a de que um estilo de vida, uma cultura, saltam alegremente por sobre os grupos sociais uniformizando as expectativas e favorecendo as mobilidades.

¹⁸ Sobre estes assuntos é útil ler Silvano, 1997.

¹⁹ Frase de P. Nora, 1984, "Entre mémoire et histoire", in *Les lieux de mémoire*, vol. III, Paris, Gallimard: XXIX, cit. Silvano: 95

Num estudo sobre a aparência individual, Duflos-Priot aponta a ambiguidade fundamental da estrutura hierárquica das nossas sociedades por se basearem numa categoria intrinsecamente indefinida. De facto, ao contrário das ordens feudais, as classes sociais não têm existência legal, não têm representação política directa nem dispõem de qualquer sistema inequívoco de signos que as identifique. Como resultado temos o carácter subreptício das práticas de classe e dominação, correspondente a uma ambiguidade ideológica de base: por um lado, os indivíduos são livres e separados por diferenças essencialmente gradativas, sendo as suas "possibilidades de mobilidade social (...) teoricamente ilimitadas", o que seria ilustrado por uma "homogeneização dos níveis de vida"; por outro, constata-se que existem profundas diferenças entre classes privilegiadas e desfavorecidas, podendo estas ser esmagadas e reproduzir-se em condições injustas (1981: 68). Por outras palavras, na mesma constelação coexistem duas representações, uma universalista e aberta, outra particularista e fechada.

Recordo vagamente ter lido em algum lado o que seria o cenário simbólico de tal situação: a competição, num concurso televisivo, entre um engenheiro e um operário. Um é uma coisa e outro é outra coisa mas, ao encontrarem-se naquelas condições, tornam-se na mesma coisa. Salvador Juan usa uma expressão que me parece a tradução fiel das representações aqui em jogo - a estrutura de classes é prévia aos olhos dos actores, embora flexível (1991: 150).

Nesta discussão é incontornável o tema da massificação. Cultura de massas, escola de massas, consumo de massas e "mass media" induzem a ideia de que as práticas e os valores circulam por sobre as localizações de classe, de cima para baixo e de baixo para cima, entrecruzando trajectórias e construindo as denominadas "práticas transversais" a muitas classes, sobretudo urbanas. Mesmo os autores que insistem na persistência da lógica disjuntiva/conflitual das classes falam do extravasamento de modelos culturais e da sua influência nas concepções "desclassadas" da estrutura social (Eder, 1995: 31; Isambert, 1962; Gouldner, 1985). A juventude, sobretudo, é percebida como uniforme e indiferenciada, social e psicologicamente. No estudo conduzido por Duflos-Priot, a classificação, pelos inquiridos, de vários tipos sociais a partir de fotografias identificou quadros, "self-made-men", vendedores, etc, por vezes com notáveis diferenciações internas e perfis psicológicos, mas, quanto à "juventude", apenas apurou o "tipo jovem", sem mais,

incapaz de deduzir se estudante ou operário, honesto ou não, normal ou inadaptado (é significativo ser levantado o problema da adaptação social do jovem). Trata-se de uma classe de idade, e só, unificada por uma aparência mais ou menos comum (1981: 77-80). Embora parta de um estudo muito diferente, Salvador Juan também aborda a questão dos traços juvenis comuns, tranclassistas, para concluir que, num certo sentido, "a juventude é mais do que uma palavra"²⁰.

Há já algumas décadas que os fenómenos, enquanto percepção das coisas, têm vindo a desafiar a pacatez de um dos principais artifícios sociológicos, a saber, a capacidade de simplificação do mundo e de, por aí, construir modelos coerentes e, pelo menos até ver, *certos*. Isso pode ser expresso pela ideia de *sociedade de mobilidade* - quando as migrações e os vários tipos de mobilidade social se multiplicam (mesmo que a componente estrutural se sobreponha à líquida) e se cruzam com uma relativa abertura à heterogamia, temos a generalização da incongruência de *status*, o que, por si, dificulta a concepção de uma escala única de estratificação social para uma população heterogénea com grupos e indivíduos heterogéneos (Juan, 1991: 67/8, 127). Não se trata apenas de o indivíduo poder ser um potencial acumulador de inconsistências que, no entanto, viessem a ser elididas, a um nível *superior*, por alguma forma de homogeneização suficientemente forte para permitir constituir categorias bem identificadas numa hierarquia de estatutos. O que acontece é a instalação de culturas de "desvio à situação", de dissociação entre estatutos e costumes, para utilizar linguagem de Salvador Juan, tornando obsoleta aquela ideia de uma coesão cultural forte o bastante para identificar imediatamente dois indivíduos de estatutos equivalentes como tendo com toda a probabilidade géneros de vida e sistemas de valores semelhantes, à parte o que fosse remetido para o âmbito das idiosincrasias pessoais - no fundo, tornando relevante para o reconhecimento social e para o conhecimento sociológico o indivíduo *epistémico*, "de classe", "saturado de propriedades típicas" e esquecendo o indivíduo *empírico*, singular ²¹. Em períodos de mudança acentuada, de diversificação, de multiplicidade de círculos sociais contíguos (já não só concêntricos, na concepção de Simmel), a inovação subverte a estabilidade dos costumes e vai institucionalizando usos variados, por vezes efémeros, confrontados com referências díspares e dotados de certa

²⁰ 1991: 62/3; a frase é uma alusão ao conhecido artigo de Pierre Bourdieu "La «jeunesse» n'est qu'un mot" (1988).

²¹ Sobre o indivíduo epistémico e o indivíduo empírico, v. Bourdieu, 1984: 34 ss.

margem de electividade, a ponto de, como diz Salvador Juan, nos termos de questionar se faz muito sentido falar da tradição enquanto complexo normativo e das identidades como ligadas aos lugares (papéis/estatutos) ocupados; inspirado em Simmel e em Moscovici, o autor conclui que as participações simultâneas e fragmentárias em círculos e redes múltiplos tornam inverosímil a similaridade das várias pertenças acumuladas nos indivíduos, pelo que estes, actores das suas pertenças, fazem do estilo de vida a unidade das suas vidas (Juan, 1991: 114-118, 156/7, 231/2; Degenne e Forsé, 1994, 63/4, 70).

Depois disto, parece frágil o argumento da massificação uniformizadora. Em certos aspectos é-o, de facto, mas noutros não. Começando pelos impulsos homogeneizadores, temos a tendência para a baixa da fecundidade, o investimento escolar (promovido por obrigação legal), o diferimento da entrada na vida activa, a extensão com que se difundem os gostos alimentares globais e, ainda, a influência do ciclo familiar de vida em certas práticas (por exemplo, a paternidade pode ter tanto efeito como a posição social nos consumos culturais fora do domicílio) (Juan, 1991: 32, 63, 70, 71, 133/4, 142). Mesmo que estendessemos o rol, isso não seria suficiente para anular a sensação de diversidade, quase caótica, transmitida no parágrafo anterior, balançando entre o gregarismo tribal de Maffesoli (1990) e a personalização volitiva ("cada um vive como entende"). O que aqui existe de uniformizador é que a mobilidade (e a sensação de mobilidade) destrói uma normalidade feita de referências diferenciadoras certas, com forte pendor atribuído de considerável validade heurística (Juan, 1991: 130-132)) - portanto, as diferenciações ocorrem à medida que se vão volatilizando e, se exceptuarmos os extremos marcados por condições de riqueza ou de carência, são relativamente acessíveis a qualquer um e, neste sentido, "transclassistas".

Não surpreende que as actuais clivagens conflituais tenham uma considerável transversalidade que as distingue da clássica representação dos interesses típica da sociedade industrial. Sexo, raça, nacionalidade, sexualidade, ambiente, aborto, conflitos militares, "exclusão" e religião parecem definir as grandes linhas contemporâneas de mobilização para a acção colectiva, para o confronto e, inclusive, para a violência, a partir de equacionamentos "sociais" e não de classe. A definição das desigualdades e injustiças como formas de opressão assume contornos novos em estruturas de classe não sentidas como polarizadas, em que os antagonismos estão para além da exploração, para além das contradições trabalho/capital, e não são negociáveis de forma clássica nas tradicionais

molduras políticas institucionalizadas. É uma política despolitizada (que pode mesmo rejeitar a "política") envolvida em formulações culturais, identitárias e de cidadania, de tal modo que já não tem a classe como grande referência da sua identidade; quando muito, é um factor de identidade entre outros (tavez menos opacos). Klaus Eder, que lamenta a moda do discurso contra as classes, vê as novas "classes médias" protagonizarem uma nova relação de classe em torno do controlo dos meios de construção da identidade e do individualismo expressivo, o que passa pela estrutura social de oportunidades (uma limitação) e por um paradigma comunicacional que penaliza a "classe trabalhadora" (outra limitação) ²². Em suma, a cultura tem de ser introduzida na estrutura de percepção/acção social e livre de esquemas deterministas que a fixem à estratificação como se os actores mobilizados tivessem de coincidir com uma classe social; de certa maneira, deparamo-nos com o declínio do conceito de cultura de classe (Estanque e Mendes, 1998: 13; Juan, 1991: 165).

No conjunto, temos o caminho aberto às perspectivas da medialização, da proeminência de uma vasta e informe classe média, internamente subdividida mas unificada por uma certa representação de si, um pouco como heterodoxias centradas em redor de um tipo de oportunidades que corresponde ao que Klaus Eder chama de anormalidade demográfica, isto é, a uma hierarquização que hipertrofia os escalões intermédios e atrofia os extremos subvertendo o modelo da pirâmide. As classes médias seriam, então, a "média", o padrão, para os seus membros como para os outros (Eder, 1995: 35, 44)., com a agravante de se estenderem indefinidamente para cima e para baixo, virtualmente sem fronteiras, de tal modo que ocorre perguntar se tal concepção permite falar de classes. É normal que, vistas assim, e consideradas como os mais dinâmicos agentes de modernização, as classes médias tenham substituído a "classe operária" no centro da teoria social e na ideia de que são portadoras de futuro histórico (Eder, 1995: 29, 31).

Enquanto mundividência, a medialização reforçou a ideologia do dom e do mérito, pois as fugas à condição normal tendem a ser vistas como excepções justificadas (e justificáveis) em diferenças de capacidade e/ou empenho (Isambert, 1962: 512). Boltanski e Chiapello fazem a mesma leitura dos fenómenos e detectam um projecto ideológico bem definido: o segundo pós-guerra via na ascensão das "classes médias" e dos "quadros" uma uniformização geral das condições de vida que levaria ao desaparecimento das classes

²² Eder, 1995; v. tb. Clark *et al*, 1993, Estanque e Mendes, 1998, part. cap.1.

sociais no que tinham de negativo - a exploração; teríamos a formação de uma ampla classe média, com duas franjas, uma superior e outra inferior, sendo objectivo do "trabalho social" *reinsérer* a inferior, tanto quanto possível, o que significa inclui-la na grande classe média, no padrão (1999: 24/5, 425-428). O Estado-Providência é a consubstanciação deste programa conciliador, apetrechado com as suas garantias fordistas de bem-estar.

Para Luc Boltanski e Eve Chiapello, as consequências da "medialização" são avassaladoras para a crítica social e a capacidade de mobilização especificamente política. Diante das crises, profundas, dum capitalismo em contínua expansão sob o imperativo da acumulação ilimitada, ficam-nos o espectáculo do sofrimento (como a única forma de percepção), a "indignação em estado bruto" (como a única forma de avaliação) e o trabalho humanitário (como a única forma de acção). As convulsões existem como existem as tempestades sujeitas às leis da meteorologia. A economia também tem as suas leis positivas, independentes da ideologia, que impõem constrangimentos estranhos à vontade dos homens e que, a prazo, podem vir a mostrar-se úteis, quer dizer, criar lucro, pois uma das *leis* da natureza da economia é a de que, mais tarde ou mais cedo, "tudo o que engendra lucro (...) serve a sociedade". E tudo se faz entre agentes livres (1999: 27-29, 36/7, 48, 429).

É assim que deixa de haver explorados e passa a haver excluídos. A exclusão não aproveita a ninguém e não é criada nas relações entre classes no trabalho (na verdade, o excluído tende a estar fora de qualquer relação de trabalho); não liga a afluência de uns à escassez de outros; é não intencional, sujeita a ocorrências estocásticas mas selectivas já que atingem sobretudo "handicapés", portadores de desvantagens individuais ou familiares, inatas ou não imputáveis à responsabilidade de ninguém (um destino, uma fatalidade); pode, também, ser uma opção de vida. O excluído é, em geral, uma vítima, mas uma vítima sem os traços positivos que, antes, os militantes atribuíam à *classe trabalhadora* (coragem, abnegação, solidariedade, futuro). Boltanski e Chiapello ilustram esta transformação, no caso francês, recorrendo ao exemplo de movimentos humanitários desde os anos 70, com pessoal voluntário vindo da esquerda e da extrema esquerda, cansado da política ("julgada ineficaz e frívola") e dedicado à actividade anteriormente rejeitada porque hipócrita e perversa (desviava as pessoas "da única acção que conta: a acção política") (1999: 425-436, 444-446). Entramos na esfera da caridade, da relação pessoal, centrada na redistribuição e esquecida da distribuição.

Voltamos ao tema da opacidade nas nossas sociedades. A intensidade das suas transformações e a volatilidade das formas que se vão sucedendo tornam obscura a identificação de uma lógica ordenadora, de um sentido geral. Mesmo autores que recorrem a categorias de análise marxista reconhecem-no e problematizam o conceito de exploração: há muitos tipos de opressão e exploração; há posições que podem ser simultaneamente ser exploradoras e exploradas; no capitalismo existem a exploração estritamente capitalista (de meios de produção) mas também a organizacional/burocrática (de recursos organizacionais) e a credencial (de qualificações) (Estanque e Mendes, 1998, cap.1). Ainda de Boltanski e Chiapello: contrariamente às sociedades pré-capitalistas, onde a exploração é mais directa, face a face, no actual capitalismo ela é dissimulada por uma série de desvios, por mediações abstractas, pelo anonimato de ligações à distância e pela sua negação jurídica (1999: 462)²³

A religiosidade contemporânea existe neste contexto. Secularizada e numa cultura secularizada, é contígua a um mundo profano à parte, opacizado por um paroxismo de mediações, originando-se organizações heterotópicas onde se encontram o "estruturalismo" secular e o individualismo (cristão e secular), com a aceitação mais ou menos indiferente da ordem social. A religião, enquanto assentimento real e não nocional, surge como resposta espiritual a um mundo saturado de profano e de moral, congregando ilhas de solidariedade por semelhança mobilizadoras na base do apelo missionário, da oferta de soluções individuais de salvação e do proselitismo emergente do ambiente de emulação. O quadro é compósito: reactualização de identidades envergonhadas, mistura em graus variáveis do integrista e da atitude comunicacional de base (ou de utopias retrogressivas e de utopias expressivas de realização de si), desvinculações e revinculações traduzidas na metáfora do clube de motociclistas.

Na globalidade, tudo isto reflecte o défice de cultura crítica denunciado por Boltanski e Chiapello, condensado na trilogia *espectáculo do sofrimento, indignação em estado bruto e trabalho humanitário*. Dada a compartimentação imposta pela secularização, a vocação religiosa constata as falências do mundo (o consumismo, etc.) e dá acolhimento espiritual aos que sofrem, aos que andam perdidos (por vezes sem o saberem) mas que querem ser

²³ As sociedades pré-capitalistas (ou não capitalistas) também possuem os seus mecanismos de mediações que eufemizam as relações de exploração (quando não as invertem); v., a propósito, Bourdieu, 1980, cap. 8.

felizes, num empenhamento directo, face a face; e procura-os com afinco. Tal como os esquerdistas convertidos ao trabalho humanitário se cansaram da política "ineficaz e frívola", também os novos movimentos eclesiais contam com alguma gente vinda da esquerda e da Acção Católica, cansada da política, sim, mas também da acção politizada subjacente ao modelo de sociedade cristã, isto é, com instituições feitas por cristãos; gente que acha "lamentável serem os leigos a vanguarda da espiritualidade e os párocos a vanguarda da acção social" ²⁴, o que representará uma grave abdicação das responsabilidades do clero. Não que a acção humanitária, a caridade, a empatia com os excluídos seja recusada à partida; simplesmente, releva de outra ordem, como um assunto secular a que um cristão deve ser sensível mas que não constitui o fim último do movimento religioso ("Acção social faz uma Junta de Freguesia atea") ²⁵ - pode até ter lugar no interior do movimento, com modalidades que descreverei adiante.

A falta de espessura crítica é, de resto, visível no tom geral das recriminações feitas à Igreja. As acusações, já vistas acima, de que é cinzenta e pesada apontam para o reduto do défice comunicacional, e só. A personalização das críticas nos párocos (quase sempre) e nos bispos (às vezes), em continuidade com o clericalismo popular, faz lembrar o desvio de perspectiva, denunciado por Boltanski e Chiapello e, já antes, por Max Weber, que faz incidir os protestos dos assalariados nos gestores e quadros esquecendo os accionistas capitalistas, demasiado longínquos, quase abstractos na ordem que sustentam ²⁶. A outra variante da personalização tem como alvo os colegas de grupo e mobiliza-se em torno das pequenas tricas conventuais ("inveja", "ciúmes", "hipocrisia", etc.), um pouco como os entrevistados de Rainer Zoll particularmente sensíveis às relações horizontais.

Julgo que aqui não existe apenas um exercício de analogia e que, pelo contrário, estamos diante do espírito do nosso tempo. Sei bem que este perfil não esgota a religiosidade actual - nunca o disse; mas sobressai, emergindo como categoria típica. E foi o que eu estudei, percorrendo um caminho que explicarei no próximo capítulo.

No entanto, o recalçamento do político tem os seus limites. Permita-se-me uma glosa a Marcel Gauchet: não é só o religioso que, desde que vá, volta sempre; o político também.

²⁴ Frase de uma dirigente do Renovamento Carismático, ex-Acção Católica, em entrevista que me concedeu.

²⁵ De uma entrevista a um membro do Caminho Neocatecumenal.

²⁶ Boltanski e Chiapello, 1999: 52; Weber; **The theory of social and economic organization**, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1947: 427/8, cit. Lipset, 1992:84.

Este não é um capítulo sobre as teorias das classes sociais e, portanto, não vou proceder como se o fosse. Vou apenas convocar algumas perspectivas que me parecem úteis à discussão sobre a medialização.

Em primeiro lugar, a medialização em si mesma não é um dado inquestionável, como se fosse uma lei estabilizada de leitura obrigatória. Basta recordar as teses do mercado de trabalho dual, discutidas em Esping-Andersen (1993). Em síntese: "de um lado poucos empregos bem pagos e estáveis; do outro, emprego instável e mal pago, subemprego, desemprego ou, em alternativa, emprego subsidiado - [teses essas incentivadas] por factores como a introdução de tecnologias novas, a liberalização global com a concorrência de mercados emergentes, a imigração. Formam-se as ideias de população excedentária, de um novo proletariado pós-industrial, de declínio das classes médias e, claro, de uma nova estrutura de classes. Também aqui a polémica se impõe - ainda é cedo para concluir da formação de novas classes, pois parte importante desse «exército excedentário», jovem e escolarizado, dá sinais de não permanecer longo tempo com a mesma localização de classe, movendo-se numa trajectória de capilaridade social, através de ranhuras de entrada (*first entry slots*) e plataformas provisórias (*stop-gap jobs*) (Costa, 2002). Ora, só se pode falar de classe se houver um mínimo de estabilidade de pertença (caso contrário teríamos um *situs*, apenas) e muitos dos empregos não qualificados dos serviços são uma fase de um ciclo de vida de jovens expectantes numa futura carreira, a qual é de difícil previsão (inversamente ao que ocorre com os "manuais não qualificados"); além disso, mesmo o "proletariado terciário" permanente não se confunde com o "manual" pois os fluxos entre ambos, num sentido e noutro, parecem ser muito reduzidos e apontam para identidades distintas (Esping-Andersen, 1993: 15-17, 29).

Ou seja, temos um cenário compósito com permanências e alterações. Alteram-se as "propriedades de situação", intrínsecas, como diz Pierre Bourdieu (1987), no sentido em que mudam as práticas profissionais e os seus significados, mas permanecem as "propriedades de posição" inerentes à estrutura social no sentido em que se mantém a lógica

segregadora fundamental que separa, distingue e opõe categorias de actores segundo a sua relação com o sistema produtivo.

Mesmo autores que insistem na necessidade de refundar a concepção das classes reconhecem que continua a ser pertinente usá-las no equacionamento dos problemas sociais. São os casos de Nichols Clark *et al* (1993) e Klaus Eder (1995), por exemplo, mas também de Salvador Juan (1991), um insistente adepto da flexibilização teórica como meio de apreensão das mobilidades que nas sociedades contemporâneas se movimentam cruzando-se com mecanismos de reprodução e hereditariedade (por ex., pp. 161-164, 176, 222/3, 232/7). Um dos aspectos mais salientes deste estudo é o que refere a "classe popular": a única que possui alguma homogeneidade, muito marcada pela privação, pela homogamia e pela hereditariedade (1991: 179, 180, 188), ainda assim possuindo as suas zonas de indefinição com as camadas inferiores da "classe média".

Entramos num dos aspectos mais pertinentes deste capítulo: a persistência, apesar de tudo, da homofilia e da homogamia num quadro geral de heterogeneidades. Mas algo mudou no fenómeno quando o eixo segregador se deslocou da origem social ou do corporativismo profissional para o das qualificações escolares e culturais. Degenne e Forsé chegam a esta conclusão para a sociedade francesa (1994: 11-15, 43-45), mais ou menos a mesma a que chegaram Estanque e Mendes para a portuguesa (1998, cap. 5). Os dois primeiros autores esclarecem que não se trata de uma lei de sobredeterminação nem de atitudes sempre intencionalmente discriminadoras; constatam uma regularidade estatística devida ao facto de as pessoas se encontrarem com mais frequência nas suas redes e de estas não serem aleatórias. Com a progressão nos estudos e com a organização do trabalho a simples convivialidade tende a agregar indivíduos homogéneos segundo as qualificações a um ponto em que homogamia e homofilia se reforçam uma à outra ²⁷. O estudo português permite o mesmo tipo de conclusão e, por relevar de objectivos teóricos diferentes, reforça-o ao ponto de estabelecer que, para efeitos de redes de amizade, as qualificações são menos permeáveis do que a propriedade e constituem, a esse nível, a dimensão estruturadora (pp. 126-128) ²⁸.

²⁷ As categorias mais afastadas frequentam-se muito pouco mas mantêm relações heterófilas com as camadas médias (uma "ponte", também ela maioritariamente homófila) (Degenne e Forsé, 1994: 44).

²⁸ Em termos de mobilidade intergeracional, a conclusão é semelhante, isto é, as qualificações são menos permeáveis do que a propriedade, parecendo ser o grande obstáculo à mobilidade, contrariando resultados de Olin Wright para outros países (Elísio e Estanque, 1998: 108-110).

A tónica muitas vezes posta nos factores de heterogeneidade conduziu a perspectivas quase integradoras de elogio das diferenças que negligenciam o carácter desintegrativo da compulsão para segregar discriminação. A ambiguidade fundamental do nosso sistema de classes tem subjacente uma lógica intrínseca. Já que a lei não as reconhece nem lhes confere um conjunto de sinais exteriores inequívocos, "desenvolve-se em contrapartida uma notável institucionalização das práticas identitárias deixadas à iniciativa dos actores. O resultado é uma massa semi-definida de mensagens com ruídos de promiscuidade e silêncios de afastamento" (Costa, 1996: 53). O "estilo de vida" significa a estilização da vida, uma gramática de procedimentos expressivos dotada de liberdades e constrangimentos, com códigos ora subtis, ora ostensivos. O *snob*²⁹ é, para Pierre Bourdieu, um símbolo do desaparecimento da sociedade de ordens e da implantação da sociedade industrial. À medida que certos mecanismos de medialização alastram (consumo de massas, crédito, etc.), ocorre em paralelo "a renovação incessante dos procedimentos expressivos que caracteriza o esnobismo". Por isso, "as práticas culturais apresentam um elevado rendimento simbólico por serem o meio de expressão por excelência da busca da diferença pela diferença" (1987: 20).

As gradações são imensas, indo do consumo ostensivo (cuja visibilidade significa posses aquisitivas e cuja invisibilidade significaria uma vergonhosa anulação) às subtilezas que fazem do "como consumir" uma produção de si mediada por posses culturais diferenciadas. Em Pierre Bourdieu, a relação com a cultura marca decisivamente o estilo de vida das "burguesias", a começar, na base, pela pequena burguesia num jogo de distinção e fusão em relação ao operariado e à camada imediatamente superior (1983 e 1985). O estudo de Duflos-Priot (1981) confirma estas modulações ao contrapor, de um lado, a percepção uniforme que o operário tem do "homem de escritório" e, do outro, a riqueza analítica com que o "quadro" avalia as aparências - as da sua categoria e as das mais distantes (os pormenores, a informação intencional e a "espontânea", o que se parece e o que se quer fazer parecer).

Émile Poulat, a partir de vários autores, diz que o mundo moderno é o mundo burguês e acrescenta uma citação: "a realidade é a burguesia e a burguesia é a realidade"

²⁹ "Na Inglaterra as listas dos moradores indicavam junto de cada nome a profissão e a classe da pessoa. Por isso, ao lado do nome dos simples burgueses aparecia a abreviatura *s. nob*, quer dizer, sem nobreza. É esta a origem da

(1997: 501/2). Adopto o julgamento não enquanto linear acepção histórica (a burguesia como classe dominante no capitalismo) mas segundo o que me parece ser o raciocínio de Boltanski e Chiapello: a adesão à realidade é um fenómeno ideológico que envolve diversos meandros. Em primeiro lugar, a ideologia não é tomada no sentido do mais vulgar discurso marxista (ideologia: um embuste); em segundo lugar, a crítica do mundo não tem de coincidir com certas descrições catastrofistas, demasiado negras para serem verdadeiras e em que a vida seria impossível; por fim, o capitalismo não só sobreviveu mas, além disso, expandiu-se, e se o fez foi porque se sustentou em representações e justificações partilhadas. É isto o *espírito do capitalismo*, quer dizer, a ideologia dominante que mobiliza os indivíduos e fá-los aceitar trabalhos penosos e aderir a estilos de vida adequados (que dão ou prometem vir a dar bens desejados) - no fundo, que torna o estado de coisas "uma ordem aceitável e mesmo desejável, a única possível ou a melhor das ordens possíveis", unindo os fortes e os fracos (1999: 45/6, 68). Sem alternativas consistentes, uma ordem definitiva cimentada ideologicamente: é isto a realidade "burguesa", forma de viver mais de emulação do que de competição, inseparável da cultura tanto com o significado da antropologia como com o de "capital cultural" inseparável dos olhares recíprocos trocados entre grupos ou categorias.

Toda a sociedade que passa por um século das luzes vê as classes cultivadas distinguirem-se das outras, diz F.A. Isambert (1962: 505). Nós não só passámos por um iluminismo como criámos uma vasta indústria cultural/escolar indissociável do que Alvin Gouldner chama de burguesia cultural - na verdade, várias burguesias identificadas em torno de saberes e de certificados tomados como medida da competência e aferidores do *status*, para mais quando é suposto correlacionar-se com as profissões. Duflos-Priot confirmou a profissão, enquanto percepção intuitiva da hierarquização social (o que inclui a avaliação da inteligência das pessoas), tendo extraído a conclusão de que a representação da realidade humana "é inseparável do seu empenho no sistema de produção" (1981: 77, 81). Pierre Bourdieu partilha essa opinião e enfatiza a perspicácia sociológica deste senso comum por apreender os verdadeiros princípios das "vocações", do seu prestígio ou descrédito, o que nem sempre acontece com as classificações dos estatísticos que tendem a esquecer os

critérios escondidos, não oficiais. No jogo dos procedimentos expressivos, a percepção da posição social é "espontaneamente estrutural" (1985: 113/4; 1987: 23).

Se aceitarmos tal matriz, é nela que fluem as propostas semi-alternativas, isto é, aquelas onde não se chega a uma ruptura aberta com o "espírito do capitalismo" - no nosso caso, propostas heterotópicas que gerem a dimensão espiritual esquecida pela secularização e emergente em crentes secularizados, a despeito de uma ou outra aparência em contrário (por exemplo, a "velha ambição da hegemonia clerical"). Aí irrompem os procedimentos avaliativos e distintivos acabados de esboçar, baseados na hierarquização, balizados na profissão e na qualificação certificada (e em rendimentos/património correlacionados), sempre a um passo (ou mesmo dentro) de lógicas dissociativas, umas vezes paternalistas, outras vezes desdenhosas, ora relevando de *lapsus linguae*, ora de discurso intencional, trazendo para dentro de pequenas utopias comunitárias as tensões do exterior. Sociologicamente, isto não é de causar espanto, visto tratar-se de grupos sociais, como outros. No entanto, a sua natureza religiosa veicula uma fonte de tensão entre o carácter social comum e a intrínseca universalidade/equidade da mensagem cristã. O problema é, de resto, vulgar nas vivências religiosas que têm de unir e separar dois mundos. Stark e Bainbridge, na construção da sua teoria axiomática, consideram a religião um sistema de *compensadores* gerais baseados em conjecturas sobrenaturais, ou seja, substitutos de *recompensas* muito desejadas, extremamente difíceis de ser obtidas ou inatingíveis (por exemplo, o triunfo sobre a morte, compensado pela fé, e só pela fé, de que será obtido). Mas adiantam que as organizações religiosas, como as outras, também providenciam recompensas, organizacionais e não organizacionais, internas e externas. Entre ambos os recursos disputa-se a identidade e o controlo da organização: entre os que querem maximizar as recompensas e os que querem maximizar os compensadores, entre os que acumularam mais recompensas e os que as acumularam em menor grau. É uma questão de poder, claro, incluindo-se aqui os recursos obtidos anteriormente, de trocas prévias, na linguagem dos autores (1980, part. pp. 272-275).

E trata-se de política, obviamente. Quase sempre recalcada nos grupos estudados, manifesta-se, contudo, através de brechas significativas, quer pela selectividade da sua omissão, quer pelos modelos de santidade apontados. Mas surge explícita em circunstâncias específicas: nos contextos mais directivos e doutrinários (bibliografia do movimento, retiros,

etc.), o discurso político pode ser não apenas directo mas, inclusive, ostensivo e com uma

Em **Vers un nouveau christianisme?** , Hervieu-Léger e Champion evocam o modo paradoxal como são encaradas as relações entre Igreja e "burguesia". Por um lado, temos a antinomia visceral entre a matriz eclesiástica católica e o liberalismo burguês; por outro, a afinidade, tantas vezes denunciada em períodos de conflitualidade política, entre a Igreja e a burguesia (1986: 337). Chegamos ao mesmo tipo de encruzilhadas se justapusermos várias asserções, tanto destas autoras como de outros. Por exemplo, ainda da referida obra: os novos movimentos religiosos em geral, cristãos incluídos, tanto em França como noutros países, agregam sobretudo as classes médias (p. 145). Joël Morlet diz o mesmo, especificando o caso da Renovação Carismática (1990: 179, 180). Liliane Voyé também localiza as novas redes de crentes católicos nas "classes média e superior" (1996: 212). Mas Dean Kelley estabelece as "subclasses", as que estão alienadas dos benefícios da actual ordem, como as protagonistas das inovações religiosas e das perseguições de que são alvo (1990). E Cartaxo Rolim, acerca da Renovação Carismática no Brasil, identificou-a maioritariamente com as periferias urbanas, pejudadas das fracções mais modestas dos serviços, de gente que acorre aos rituais de cura sem ter dinheiro para assistência médica, de empregados ganhando abaixo do salário mínimo (1994). Quanto a José Comblin, os novos movimentos eclesiais, incluindo os três aqui estudados, relevam duma génese de classe sujeita às vicissitudes das transplantações: são uma criação transnacional das classes médias dos países centrais, amplas e diversificadas na origem mas mais estreitas nos países periféricos, constituídas pela posse de capital cultural cosmopolita de pendor técnico, orientado para o consumo competitivo (sem erudição, sem intelectualidade e, portanto, sem necessidade de teologia), procurando emotividade na religião, com muito pouco para dar às magras classes médias sul-americanas para além de uma falsa ideia de universalidade e de solidariedade (por falarem de guerra ou de pobreza no Terceiro Mundo, por exemplo, e por incluírem alguns pobres) - sem nada para dar à multidão de indigentes, sem nada para dar a uma interpretação incómoda do Evangelho, mais não teria do que uma dimensão integradora e inócua, como um reservatório de boas consciências e um analgésico (conforme quem os procura) (1983). Em suma, os novos movimentos são um fenómeno de classes

médias/superiores, de classes populares e de ambas. Pode-se obter resultados parecidos colando excertos diversos acerca da relação entre as classes médias e a modernidade religiosa: tanto são as mais entusiastas vanguardas da modernização incondicional, como da crítica moderna da modernidade como, ainda, da contestação violentamente anti-moderna pró-integrista ou pró-fundamentalista³⁰.

Creio que o único modo de ultrapassar estas perplexidades reside em reformular a sua origem: é que não existe uma "burguesia", como não existe uma "classe média" ou uma "Igreja"; existem várias burguesias, várias classes médias, várias Igrejas. Analogamente, temos uma diversidade de Europas, Américas, etc. Resta-me a tentativa de construir constelações de sentido, no meio do excesso de informação.

Ler Weber é, a este respeito, elucidativo - a sua obra é um eloquente fresco dos contrastes da condição humana, da sua diversidade, deparando-nos a cada passo com um esforço de sistematização que esbarra constantemente no espectáculo das excepções às leis que parecem estar à beira de ser enunciadas. E é com a passagem às "genuínas camadas «burguesas»" que se mostram "os mais fortes contrastes" de "atitude religiosa", contrastes acentuados se abandonarmos "as camadas privilegiadas social ou economicamente" e entrarmos na "pequena burguesia", nos "artesãos" de todos os tempos e religiões históricos, e naqueles que, de modestos, talvez nem sequer se possa adequadamente rotular de pequeno-burgueses (1983: 383-389). Mas a mesma paleta variegada ocorre com os intelectuais (também heterogéneos), os desfavorecidos e os proletários modernos (muitas vezes adversos à religião, todavia com propensão para a religiosidade mágica e para sucedâneos políticos ou sindicais) (1983, 2ª Parte, cap.V, §7)³¹. De qualquer maneira, as sinuosidades de Weber não nos conduzem à impossibilidade de princípios gerais ou à sua formulação puramente negativa. Articulando os raciocínios: i) não há nada de *necessário* num processo religioso, seja de carácter sócio-económico, seja de carácter metafísico; ii) tanto o *interesse* como o *desinteresse* podem actuar na formação de ideias e grupos religiosos; iii) as condições de existência são condicionalismos da actividade religiosa; iv) às camadas privilegiadas, *quando* religiosamente activas, não basta a felicidade, antes buscando a legitimação da

³⁰ V., por ex., Eisenstadt (1997), Grignon (1977), Hervieu-Léger e Champion (1986) e Mallimaci (1998).

³¹ Bourdieu (1987: 5, 6) critica em Weber a caracterização de classes ou grupos de *status* através de traços trans-históricos ou trans-culturais, alegadamente universais. Discordo desta crítica. O que Weber faz, parece-me, é

felicidade que é sua e da infelicidade alheia; v) a religiosidade dos desfavorecidos, *quando* ocorra, visa a salvação do sofrimento, a necessidade da retribuição justa (inclusive extra-terrena); vi) é notável o papel dos estratos médios urbanos nas grandes inovações religiosas, bem como o dos intelectuais (*ibidem*).

Ao perguntar "Como podem possuir «sabedoria» o camponês, o ferreiro, o oleiro, quando só é possível pelo ócio entregar-se à reflexão e ao estudo?", Weber (1983: 405) interpreta a religião como uma interrogação do sentido da vida e, portanto, como algo inseparável de competências específicas. Burdieu segue o mesmo caminho, explícito ao enunciar a teologia, expressamente sistematizada (e não só objectivamente sistemática) como relevando do domínio erudito, da divisão do trabalho e da formação de um corpo de especialistas de génese urbana; no limite, chega à fórmula, extremamente elegante (que tomo na sua capacidade sugestiva) de que "a representação da relação entre o homem e as forças sobrenaturais que as diferentes religiões propõem *não pode ultrapassar os limites* impostos pela lógica que rege a troca de bens no grupo ou classe em questão" ³² (por exemplo, a privação económica como condição de existência associa-se a concepções religiosas de *do ut des*).

Recusando todo o determinismo essencialista que permita desenhar com nitidez religiosidades de classe, recuso também a representação da religiosidade como neutra e das instituições religiosas como separáveis de quaisquer interesses sociais. Aliás, sem este último pressuposto, não haveria lugar a uma sociologia da religião, pelo menos a uma sociologia que quisesse dar amplitude às fracturas mais evidentes do campo religioso - as que opõem sacerdotes e leigos, ou virtuosos e massas (e que são de particular relevo nos novos movimentos eclesiais).

Basta que a religião una dois mundos (o de cá e o de lá) para que não possa ser em exclusivo extra-mundana. Dar significado ao mundo é dar significado a formas de estar no mundo, de nos relacionarmos com os homens, com as coisas, com as relações entre homens e coisas, com a apropriação das coisas e com a definição do que são as formas verdadeiras dessas relações. Se excluirmos os períodos em que a intensa politização leva à politização do

descrever toda a diversidade histórica e esboçar quase em abstracto aquilo que permita aplicar a mesma designação (por exemplo, "pequeno-burguês") a grupos historicamente diferentes.

³² 1987: 47, a partir de uma sugestão de P. Radin, **Primitive religion, its nature and origins**, Nova Iorque, Dover Publications, 1957 (1937).

transcendente, estas relações podem surgir na sua forma mais insidiosamente ideológica, quero dizer, como não ideológicas e não políticas.

Algumas palavras sobre Portugal, breves porque o capítulo já vai longo. Julgo desnecessário insistir nas profundas alterações do país a partir dos anos 60 do século XX e dos acontecimentos ligados a 1974. Quero apenas realçar o que leva Sousa Santos a classificar Portugal de "laboratório fascinante" (1993: 19), a junção de primeiro e terceiro mundo, a mistura de relações sociais tradicionais e de géneros de vida urbanos, o salto em frente nos padrões de consumo desacompanhado de salto equivalente nos de produção, as duplas pertenças de classe muitas vezes ligadas à agricultura de subsistência, a miríade de pequenos empresários e de trabalhadores independentes³³ com comportamentos e culturas atípicos entre burguesia, pequena burguesia e campesinato (Sousa Santos, 1993; Silvano, 1997, cap. 2). Num estudo sobre a actual estrutura de classes portuguesa, integrado num projecto comparativo internacional³⁴, Estanque e Mendes concluem pela "incongruência" dos resultados, pela "fraca capacidade explicativa das variáveis estruturais sobre a consciência de classe em Portugal", pela preponderância de identidades sociais "matizadas" e "transclassitas", pela tendência para se impor uma atitude política "claramente centrista" no conjunto das classes, pela ideologia mais paternalista do que pró-capitalista ou anti-capitalista de muitos pequenos empresários de origem assalariada (ou mesmo operária) - tudo no âmbito de uma estrutura social em mudanças rápidas, com fragmentação mas sem polarização e com crescimento das classes médias (1998: 16/7, 45/6, 72/3, 156/9, 216).

Uma última observação acerca do nosso associativismo religioso: ele constitui um dos mais importantes recursos associativos portugueses (atrás, contudo, do sindical e do recreativo) e, se considerarmos os trabalhadores por conta própria, é mesmo o mais importante em termos de filiação; se a esta categoria juntarmos a dos "proletários"³⁵, vemos

³³ A mais baixa taxa de proletarização da Europa comunitária, que pode distorcer-se por nem sempre ser verdadeira (estratagemas para contornar a legislação laboral) mas que, ainda assim, é forte (v. Estanque e Mendes, 1998, caps. 4 e 5)

³⁴ Projecto Comparativo de Análise de Classes, coordenado por Erik Olin Wright.

³⁵ *Proletário*: o mais desprovido de recursos na sua relação de trabalho: não possui os meios de produção, nem recursos organizacionais (autoridade, influência nas decisões, posição de chefia) nem qualificações pertinentes.

que ambas, em conjunto, agregam 70% dos membros das associações religiosas, segundo o inquérito de Estanque e Mendes. No entanto, é nos "gestores" que se revela a mais alta propensão (25%) à filiação numa associação religiosa, tendência que se estende a praticamente todos os tipos de associativismo (1998: 193-195).

Em resumo, é um fenómeno que, com a excepção dos capitalistas e dos pequenos empresários, parece mobilizar consideravelmente todo o leque das classes em Portugal. Resta saber qual o seu grau de coexistência no interior de um mesmo movimento ou grupo.

Gestores: genericamente, quadros superiores ou médios, do Estado ou do sector privado, dotados de recursos organizacionais e de qualificações. *Capitalista*: proprietário dos meios de produção e com 10 ou mais assalariados. *Pequeno empresário*: difere do anterior por empregar de 1 a 9 assalariados. Este tipo de classificação, de Estanque e Mendes, por mais apurado que seja, nunca chega a evitar situações ambíguas, de difícil discernimento. O quadro 8.10, de Estanque e Mendes, p. 194, nem sempre me parece lido com coerência nas páginas contíguas.

Capítulo 3

Após os dois capítulos anteriores não me parece difícil esboçar, quase como quem deduz a partir de premissas dadas, os traços gerais dos novos movimentos eclesiais, mais precisamente daqueles que surgem como categoria típica do que chamei *o espírito do nosso tempo*.

Em primeiro lugar, esses movimentos respondem a necessidades não satisfeitas pela cultura profana e pela sua moral; neste sentido, são um protesto espiritual, digamos assim. Mas respondem também a necessidades não satisfeitas pelas igrejas tradicionais, no nosso caso pela Igreja Católica nas suas formas mais convencionais; neste sentido, são um protesto anti-clerical ou, se preferirmos, anti-institucional.

Isto representa um constrangimento e, também, uma oportunidade. A Igreja não pode, de facto, ficar indiferente às ofertas alternativas que vão pululando aqui e ali num mercado global, livre e abundante. Ela mesma o reconhece (v., por ex^o, Favale *et al*, 1991: 32), embora envieze o discurso enquanto parte interessada. Explicando melhor: não são apenas os chamados novos movimentos religiosos (alternativos, não católicos, sincréticos, esotéricos, sectários, etc.) que correspondem a “mais um produto da sociedade de consumo” sob a “lei do *marketing*” (Jorge, 1991: 355/9); os movimentos católicos também usam a comunicação de massas, respondem ao proselitismo praticando proselitismo, colocam novas ofertas no mercado, dispõem de grupos emocionalistas e de curas, proporcionam o “sagrado de conforto” da experiência religiosa vivida como “pura experiência psicológica” atenta à vida imediata de cada um (e não vocacionada para o prescrutar do sentido global do mundo). Se, como diz Bryan Wilson, as novas religiões “propõem uma via mais segura, mais curta ou mais clara para a salvação”¹, então algumas organizações católicas também acabarão por a propor. O supermercado de fés funciona assim. E quanto maior a pluralidade social, maior a tendência para a pluralidade de

¹ Bryan Wilson, 1990, *The social dimensions of sectarianism: sects and new religious movements in contemporary society*, Oxford, Oxford University Press, cit. in Barker e Mayer, 1995: 157.

movimentos no seio duma confissão de âmbito universal ² e, inclusive, de variantes dentro de cada movimento.

Num contexto “de massas” e de “crise de vocações”, não surpreende que o élan missionário de cariz sobretudo urbano, abordado no primeiro capítulo, promova movimentos leigos, isto é, de leigos e para leigos, mesmo que alguns sejam fundados por clérigos ou religiosos e que todos integrem com agrado padres e freiras. Trata-se, possivelmente, dum novo modelo eclesial em torno do que Corecco chama a “antinomia real na vida da Igreja” ou seja, a que existe entre leigos e clérigos, entre o sacerdócio comum e o ministerial (1984: 190/1). Por outras palavras, os novos movimentos resultam da procura leiga e colocam o estatuto laical no centro dos problemas.

A busca dum paradigma de novos movimentos eclesiais acaba por enfrentar, mais tarde ou mais cedo, o tema da globalização. De facto, a generalidade da literatura, eclesiástica ou sociológica, tipifica-os como globalizados, próprios dum tempo social que esvazia as antigas confrarias e os torna não exactamente internacionais mas, antes, transnacionais, emanados dos países do “centro”, é certo, mas, no fundo, sem territorialidade, sem fronteiras na expansão dos seus modelos uniformizadores e nas suas itinerâncias internas, o que pode gerar alguns desencontros com localismos vários e, sobretudo, com o carácter territorial da Igreja e a autoridade dos bispos (v., por exº, Comblin, 1983).

Quando se qualifica estes movimentos como novos devemos ter em conta o que daí decorre. Mesmo que vários deles já tenham mais de meio século de existência, a sua notoriedade pública e eclesial dá-se sobretudo a partir dos anos 70, inclusive para a hierarquia católica, como reconhece o cardeal Joseph Ratzinger, prefeito da Congregação Para a Doutrina da Fé (1999: 81). Barker e Mayer chamam a atenção para uma série de factores de mudança nos movimentos religiosos novos precisamente por serem novos. A menos que se contentem com o estatuto de grupúsculos sem influência, estes movimentos, para se expandirem, não podem contar apenas com o saldo fisiológico a partir do seu núcleo inicial. Ou seja, têm de fazer recrutamento externo activo, têm de contar com

² Antunes (1991: 7, 10) reconhece esta ligação entre pluralidade social e pluralidade de movimentos; porém, aponta o individualismo e a privatização da religião como “obstáculo insidioso à actuação dos movimentos”, o que me parece erróneo - em alguns aspectos sê-lo-ão mas noutros serão precisamente o caldo de cultura em que os movimentos medrarão.

deserções nos neo-convertidos - noutras palavras: por muito firmes que sejam nos seus princípios, têm de suportar uma certa margem de instabilidade e de heterogeneidade, a qual, nos casos de tendência para o fechamento sectário, obriga à contratendência de efectivação de trocas com o exterior (Barker e Mayer, 1995). Os novos movimentos eclesiais encontram-se nesta fase de juventude e, seguindo modelos de recrutamento muito diversos, praticam proselitismo, competem no mercado religioso, fazem evangelização, quero dizer, efectuam trocas com o seu ambiente (o qual inclui outros movimentos) de modo activo e algo instável. Como é óbvio, um quadro assim, aliado ao carácter frequentemente informal (quando não efémero ou ocasional) das pertenças não facilitou este estudo.

Mas, em relação aos que permanecem, aos que se fidelizam nos movimentos, nota-se ostensivamente a firmeza na crença, abordada no primeiro capítulo, que a cidade exige (e proporciona), prenunciadora duma das maiores clivagens que Weber encontrava em todas as grandes religiões - aquela que, entre os crentes, distingue virtuosos e massas, sempre a um passo da intolerância e da condescendência piedosa; aquela que separa quem faz o “virtuoso sacrifício do intelecto” e quem não se liberta da condição de omnívoro - o que come de tudo em qualquer altura e que copula com a mesma lógica (i.e., que não se liberta da concepção racional e profana, não mística, do mundo e, por isso, não compreende a renúncia gratuita do sacrifício, o puro ganho de perda do jejum ou da abstinência). O conformista, num certo sentido, é pior do que o ateu.

Num artigo já referido, o cardeal Ratzinger conta como, nos inícios dos anos 70, se surpreendeu (“um acontecimento maravilhoso”) ao contactar de perto “pela primeira vez com movimentos como o Neocatecumenato, a Comunhão e Libertação, os Focolares” (1999: 81). José Comblin fala dos “movimentos” como um fenómeno novo, inédito na história da Igreja, “a novidade pastoral mais importante dos anos 80”, o carisma da Igreja do fim do século XX (1983: 227, 237, 252). Outros autores, em publicações católicas, transmitem a mesma impressão de que constataam uma evidência não propriamente perturbadora mas que coloca desafios novos por não ter sido prevista e controlada. Os

exemplos avançados são quase sempre os mesmos: Caminho Neocatecumenal, Comunhão e Libertação, Focolares, Renovamento Carismático Católico, mais um ou outro consoante as circunstâncias. Em geral, foram fundados durante ou após a II Guerra Mundial.

É curioso que, nestes textos, por vezes surja apenas a palavra *movimentos*, sem adjectivação. Trata-se duma simplificação terminológica, sem dúvida, mas também dum sintoma da ambiguidade conceptual inerente à percepção dos fenómenos *in flux*, na voragem dos acontecimentos. Esboçam-se propostas de definição dos *movimentos*, distinguindo-os de outros fenómenos associativos; indicam-se mesmo lacunas do Direito Canónico, apontado como impreparado para lidar com a nova realidade dos movimentos e que na versão de 1983 “eliminou sem piedade o conceito de “carisma”” e “não chega a utilizar uma única vez a expressão “movimentos eclesiais””³. De qualquer modo, os movimentos existem e são assumidos de facto pela hierarquia da Igreja. É assim que são discutidos e mencionados em Notas Pastorais de Conferências Episcopais e em Sínodos de Bispos, que contam com a presença de altos dignitários eclesiásticos, incluindo o Papa, nos seus grandes encontros, de que recebem encómios e palavras de encorajamento⁴. Monsenhor P. J. Cordes, em 1987, então vice-presidente do Conselho Pontifício Para os Laicos, verificando a conjuntura favorável à expansão mundial dos movimentos, sentenciava taxativamente que eles se legitimam pela sua simples existência (1987: 59). E Libero Gerosa, na mesma e insuspeita *Nouvelle Revue Theologique* sustenta que os movimentos, na sua eclesialidade e nas suas regras, se tornaram uma fonte de direito (1990: 230).

O que existe de inédito nos novos movimentos não é o facto de serem movimentos mas, sim, o de serem novos; são dos nossos dias, e esta é a primeira vez que a Igreja está nos nossos dias. Desde os primeiros cristãos que os movimentos se sucedem, alguns bastante perturbadores para a tranquilidade da Igreja (deixemos de lado os cismáticos) – lembremo-nos apenas de anacoretas, mendicantes, jesuítas e, mais perto de nós, do movimento apostólico-caritativo do séculoXIX. De um modo geral, pode-se invocar a criação de numerosas ordens e congregações ao longo dos séculos, com as suas

³ Gerosa, 1990: 224, 235. V. tb Cordes, 1987; Corecco, 1984; Favale *et al*, 1991, cap. 1; Neves, 1984; Roleau, 1984.

⁴ V. Corecco, 1984; Favale *et al*, 1991, “Prefácio”; Gerosa, 1990; Ratzinger, 1999. V. tb. a revista do movimento Comunhão e Libertação *Litterae Communiois*, nº 29, Julho, Agosto e Setembro, 1998.

fases expansivas, de afirmação, sob o impulso de fundadores tantas vezes elevados aos altares mas deixando a estranha sensação de terem estado muito perto da excomunhão.

Os novos movimentos eclesiais são os que surgem no quadro composto pela modernidade tardia, descrita atrás. São os que emergem da cultura secularizada e promovem a “religião autêntica” após a *saída da organização religiosa do mundo* – uma espiritualidade *pura* e mundana ao mesmo tempo, profundamente psicologizada, reflexiva, questionadora (atitude comunicacional de base) e ingénuo perante a opacidade social, “integrista” e expressiva, acoçada e triunfalista no supermercado de fé urbano, mediático e global.

Se existe crise de vocações, existe também esta vaga de crentes, heterogénea, nem sempre disciplinada, mais exigente do que o simples conformista, ambígua entre a propensão à reivindicação e o défice de cultura crítica, entre o individualismo e a submissão à comunidade construída. Não admira que no discurso clerical acerca dos critérios a que devem obedecer os novos movimentos se destaque o da docilidade, da sujeição à vigilância pastoral dos bispos e párocos, da obediência às directrizes da hierarquia, do respeito pela unidade da Igreja aferida pela legitimidade da sucessão apostólica e derramada por toda a pirâmide. O discernimento é um dom e um peso que incumbem a todos mas principalmente ao bispo, dotado em última instância de poder discricionário e arbitrário, pois “nem tudo o que é bom é oportuno”⁵.

Os novos movimentos, como já disse, são laicais. Isto não impede que alguns tenham sido fundados por padres ou religiosos; tão pouco significa que em épocas anteriores não existissem movimentos destinados aos leigos. A qualificação de laical quer dizer que não se trata de extensões de ordens e congregações religiosas (como as Ordens Terceiras) vocacionadas para enquadrar os leigos encarados como um estado de menoridade eclesial, fora da via de perfeição – aqueles que o direito canónico, mesmo nas novas codificações, aborda depois dos clérigos (Corecco, 1984: 187). Nem se trata de associações de leigos orientadas para a assistência aos desvalidos ou para a gestão, frequentemente mutualista no caso das antigas confrarias, de patrimónios resultantes de doações pias. Os novos movimentos são laicais e espirituais, quer dizer, têm como ponto

⁵ De uma Nota Pastoral da Conferência Episcopal Italiana, de 1981, reproduzida em Corecco, 1984: 202. V. tb. Cordes, 1987: 63; Favale *et al*, 1991, “Prefácio”; Neves, 1984: 141; Ratzinger, 1999: 81, 89-91.

de partida e de chegada a espiritualidade e a identidade dos leigos. São uma versão moderna, agora leiga e mundana, da vida de perfeição (Comblin, 1983: 235/9; Corecco, 1984: 192/3). Aceitam padres e religiosos - procuram-nos mesmo, mas num modelo de integração com os leigos que constrói uma nova identidade: a do movimento. O padre é um operador ritual indispensável e um garante de catolicidade. Para além disso, é um membro como os outros. Existe aqui, na relação entre o sacerdócio ministerial e o comum (do leigo, baptizado) uma complexa trama de clericalismo, anti-clericalismo e neo-clericalismo, segundo a formulação de Moreira Neves, ou seja, de manutenção duma área de hegemonia dos pastores, de “reacção reivindicativa” de hegemonia laica e, como resultante, duma laicizaçãodos clérigos e duma “clericalização” dos laicos (1984: 139). Desta integração (e não simples colaboração) surge o que José Comblin chama de “terceiro clero”, de facto nem secular nem regular, ainda sem estatuto canónico mas que encontra a sua identidade no movimento (por exemplo, é um “padre focolar”)⁶.

É uma situação diferente da do clássico *assistente* nomeado pelo bispo para assegurar a vigilância pastoral e a orientação dos movimentos e que envolvia alguma ambiguidade ora por não interiorizar o seu “carisma” (sendo um corpo estranho) ora por, interiorizando-o, deixar de ser o garante fiável que o bispo pretendia (Corecco, 1984: 199, 200). Hoje, mesmo que uma vez por outra se mantenha a figura do assistente, a dinâmica associativa aqui abordada é muito diversa. José Comblin, extremamente crítico dos novos movimentos (“fundamentalistas”, “conservadores”, “conformistas”), compara-os com a Acção Católica, onde os assistentes eram os intelectuais que formavam e dirigiam os “militantes”, de modo que estes iam abandonando a sua consciência espontânea, reflectindo a do assistente/teólogo e, com isso, tornando-se menos leigos. Por seu lado, os leigos dos *movimentos* são mais autónomos em relação ao clero, mais refractários à doutrinação e entregues à sua consciência - “são muito mais eles próprios” e, assim, prevalecem sobre os padres que, aliás, respeitam, e respeitam sinceramente mas traçando-lhes os limites: os sacramentos, os contactos com a hierarquia e, vá lá, a teologia (mas como se prefere a literatura edificante e apologética, a teologia resta irrelevante). “Os

⁶ “Indiscutivelmente, vários sacerdotes, religiosos, religiosas e até bispos acham nesses Movimentos uma segurança, uma identidade, uma razão de ser e como a imagem concreta do seu apostolado. Para eles ser cristão e ser apostólico é concretamente agir por meio do Movimento” (Comblin, 1983: 254; v. tb. pp 235-237 e Pinho, 1991:49).

sacerdotes entram no ritmo criado e orientado pelos leigos. Estes dirigem sem querer e pensando sinceramente que obedecem” (Comblin, 1983: 246; v. tb. pp 243/4/5). Para além da “teologia”, os padres nos novos movimentos mantêm como reduto seu os sacramentos, nomeadamente a eucaristia e a penitência, embora às vezes com modos de operar que valorizam o papel dos leigos; têm ainda notável relevo nos contactos com a hierarquia. Recordo o que me disse o “assistente” diocesano de Braga junto do Renovamento Carismático Católico: “Elas é que mandam nisto; eu não mando nada. Quando me chamam já está tudo decidido”⁷.

O assunto é complexo, pelo menos mais do que aparenta a simplicidade de formulação do parágrafo anterior. A mistura de clericalismo e anti-clericalismo sugere ao observador uma indecisão fundamental quanto à identidade laica e à sua afirmação potenciada pela modesta propensão dos actores à enunciação, digamos, teórica das suas práticas. Os mais informados abordam a questão da identidade/hegemonia laical remetendo para o Concílio VaticanoII, com o apelo à santidade de todos (*Lumen Gentium*, V), sem distinção de estado. E, no discurso oficial e oficioso da Igreja, hoje, ser eclesial é ser do Vaticano II (v. Neves, 1984: 137/8), mesmo que essa filiação possa ser polémica. Esta tese, junta à dependência face a certas competências do clero pode estar na origem do facciosismo que preside à escolha dos padres, párocos e bispos com quem manter relacionamento privilegiado - Borges de Pinho descobre nestas fidelidades (e também na que envolve a figura do Papa) algo de “herético”, por os critérios envolvidos serem ideológicos, parciais e parcelares, afastando-se da comunhão eclesial e teológica (1991: 51/2; v. tb. Corecco, 1984: 201/2, para quem esta atitude é estimulada pela hierarquia). E, em si, a hegemonia dos leigos está longe de ser exercida em acto horizontal e igual, pois depende, muito, de directrizes e modelos emanados das cúpulas centrais e locais - em certos movimentos substitui uma estrutura profundamente hierárquica e centralizada por outra, também transnacional.

Eugénio Corecco, ao caracterizar os novos movimentos, chega a afirmar que, talvez pela primeira vez na Igreja moderna, eles atingem uma dimensão verdadeiramente planetária (1984: 193); “até aos confins do mundo”, diz Moreira Neves (1984: 136).

⁷ Em entrevista no dia 27.Janeiro. 2000; na frase, “Elas” significa que os grupos na diocese são muito feminizados.

Borges de Pinho, sobre “certos movimentos”, qualifica-os de “Igrejas paralelas”, baseadas porventura na sua poderosa institucionalização transnacional” (1991: 52). De facto, o que neles sobressai, em termos de implantação, é a dimensão transnacional, mais do que internacional, que assumiram, numa dinâmica que transcende qualquer territorialidade, incluindo a da Igreja - diocesana e paroquial. De certa maneira, estão mais bem adaptadas aos nossos dias do que as velhas estruturas eclesiais de lógica sedentária⁸. Face às mobilidades, formam “redes deslocalizadas”, na expressão de Voyé (1996: 209), bastante ágeis na comunicação e nas deslocações: TV, vídeo, internet, telefone, imprensa periódica, itinerância de membros consagrados, grandes encontros (por vezes com presença de líderes mundiais ou do fundador); bastante ágeis também nos processos, já que, pelo menos até um certo grau de empenhamento, não existem formalidades de tipo burocrático para enquadrar as adesões, isentas de intermediações institucionais das igrejas locais. Uma vez que recrutam livremente e formam os seus próprios quadros, independentemente das dioceses, José Comblin (1983), em tom bastante azedo, olha-os como que formando uma pastoral paralela, “uma Igreja auto-suficiente” que não precisa dos bispos para nada a não ser para festas e bênçãos - respeitam-nos, tal como uma diocese respeita outra, e aí o autor vislumbra o futuro dos movimentos no modelo de prelatura pessoal do Opus Dei. E, por considerar que Roma procura “esvaziar o fenómeno das conferências episcopais” (p. 260), projecta um cenário para si pouco tranquilizador de duas Igrejas - uma episcopal e outra transnacional, uma decadente e outra ascendente - que, no limite, poderiam levar ao governo universal da Igreja pela Santa Sé através dos movimentos (p. 257)⁹. Com um discurso mais moderado, outros autores manifestam preocupação idêntica (Pinho, 1991: 52; Antunes, 1991: 8) no seio da Igreja, a braços com um equilíbrio nem sempre viável. Di-lo, expressamente, o cardeal Ratzinger ao apelar à integração fraterna dos movimentos e das estruturas permanentes da Igreja (1999: 81-84, 87, 91). A observação directa revelou-me uma certa prudência recíproca nesse relacionamento.

⁸ Sedentária e assente numa comunidade total de cariz territorial, que levou à tendência para fazer coincidir paróquia com aldeia e pároco com aldeões, o que a rarefação do clero, só por si, se encarregaria de minar (v. Morlet, 1990: 172/6)

⁹ Sobre a capacidade de os bispos resistirem ao desgaste da sua autoridade, Comblin não parece muito optimista. Essa autoridade já foi severamente atingida pelos movimentos, mesmo que sem intenção expressa. O facto de vários bispos pertencerem também a movimentos e a possibilidade de futuras prelaturas pessoais parecem contribuir para essa expectativa.

A “autosuficiência” dos movimentos reflecte-se também nas relações entre eles. Ora se ignoram, embora aleguem respeito mútuo quando se nomeia “outros carismas” (v. cap. 2), ora conhecem-se superficialmente a partir de representações estereotipadas, ora mostram tensão no relacionamento a propósito de algum encontro promovido com a finalidade de cooperação (por exemplo, a nível diocesano). Este quadro, descrito na bibliografia (Antunes, 1991; Comblin, 1983; Pinto, 1991), foi por mim confirmado no terreno, inclusive junto daqueles indivíduos (poucos) que transitaram de um movimento para outro - protestam respeito pelo “outros carismas”, diferente do seu (o qual já então procuravam), podem esboçar um fragmento de crítica (“São um bocado fechados”, por exemplo) mas geralmente aparentam uma atitude de semi-indiferença. São muitos os alertas eclesiais sobre os riscos desta tendência: unilateralismo, fechamento sectário, isolamento, auto-satisfação interna, elitismo triunfalista, atentado à unidade, etc. - eis o tom de apreensão que, por entre elogios, transparece em vários dos textos que tenho referido¹⁰.

Ratzinger e Borges de Pinho enraízam o problema numa espécie de fixação obsessiva em volta do carisma originário do movimento, normalmente indissociado dum fundador (e dos seus companheiros) em relação ao qual não se guarda o distanciamento crítico que permitiria actualizar a mensagem fundacional a contextos diferentes (respect. 1999: 90/1; 1991: 51). Aliás, a proeminência do “carisma originário” é tal que chega a ser definida em documentos da Igreja como critério que distingue um movimento de outras formas associativas (por exemplo, “associações” ou “correntes”). Para Jean-Paul Rouleau, as “micro-sociedades fechadas, retrogressivas” e com “*ethos* de gueto” são o resultado possível das utopias que se institucionalizam usando de algum tipo de acomodação/negociação (neste caso com a Igreja hierárquica) e de legitimação apontada a um período ideal do passado (origens) (1984: 179).

Quase insensivelmente entra-se no tema do culto de personalidade do fundador - uma das acusações mais comuns nas críticas aos novos movimentos - que verifiquei existir de forma ostensiva nos focolares e, mais moderada mas bem visível, nos neocatecumenais; os carismáticos, até pela sua história, substituíram o mito da fundação pelo da não fundação e por pequenos mitos fundadores locais, como veremos depois.

¹⁰ Cordes, 1967: 60/1/3; Neves, 1984: 139, 140; Pinho, 1991: 51/2/4; Ratzinger, 1999: 80, 90/1.

Quanto a outros lugares comuns sobre os novos movimentos, relevando de teses mais ou menos conspiracionistas, como sejam o dos seus métodos repressivo-totalitários ou o do oportunismo no recrutamento de pessoas fragilizadas por crises profundas, deixo-os para os capítulos que se seguem, dedicados aos grupos em concreto. Antes, porém, apresento em traços gerais os três “novos movimentos” estudados.

As razões que levaram à selecção dos três movimentos - Focolares, Neocatecumenais e Carismáticos - são relativamente simples: na cidade escolhida eram estes os que se enquadravam consensualmente no que se chama “novos movimentos”. Tive dúvidas em dois casos. Um diz respeito às Comunidades de Vida Cristã (vulgo CVX). A sua não inclusão deveu-se ao facto de serem uma refundação das Congregações Marianas criadas no século XVI e ligadas à espiritualidade jesuíta, e ainda à sua organização (pelo menos na cidade em questão) em grupos de índole profissional (o que, conforme explicado atrás, não me interessava).

A outra dúvida abrangeu os Cursos de Crisandade. Foi opinião unânime dos informadores locais (clérigos e leigos) que a época áurea dos Cursos já tinha passado, havendo, na altura, não uma estagnação mas, sim, uma nítida recessão ou, mesmo, decadência, com desagregação dos grupos antes formados, que deveriam manter-se activos na fase “pós-cursilho”. Por isso excluí-os do estudo.

Capítulo 4

Movimento dos Focolares (ou Obra de Maria)

Mais do que qualquer dos outros aqui observados, este é um movimento organizado e mobilizado em torno duma pessoa - Chiara Lubich, a fundadora e dirigente máxima dos Focolares. Nascida numa família católica em 1920, em Trento, os numerosos relatos biográficos dão-na como inclinada a fervores religiosos já desde a infância. A um ou outro episódio de tom extático sucede-se aquela que é considerada a experiência fundamental e premonitória da futura espiritualidade focolar. Em 1939 desloca-se à cidade de Loreto, para um congresso de estudantes católicas; na altura, era membro da Acção Católica (juventude estudantil) e da Ordem Terceira Franciscana (onde trocara o nome de baptismo - Silvia - pelo de Chiara, em homenagem a Santa Clara de Assis). Aí visita todos os dias o santuário de Maria e a sua “casinha de Nazaré”, dedicada à Sagrada Família. Ela mesma descreve o que sentiu: “grande comoção”, “imersa naquele grande mistério”, “num pranto quase contínuo”, “como se uma graça especial de Deus me envolvesse, como se o Divino quase me esmagasse”; “encontrei a minha estrada, e muitas, muitas pessoas haviam de segui-la” (Lubich, 1991: 33/4). Chiara inicia um processo de agregação de várias companheiras em volta da sua espiritualidade.

O ano de 1943 é oficialmente escolhido como o do início do movimento, a partir de outro episódio de valor simbólico primordial. É nesse ano que a fundadora se consagra a Deus em segredo, formulando votos de castidade. Desde então, o 7 de Dezembro é dia de aniversário dos focolares.

O ano seguinte é duplamente marcante para a memória do movimento. Um bombardeamento aéreo arrasa Trento, que é evacuada. Enquanto a sua família sai da cidade, Chiara persiste em ficar, ao lado das suas companheiras e dos sinistrados. Esta comunidade de jovens mulheres dedicadas a Deus e aos outros é considerado o primeiro

*focolare*¹¹ (“fogo do lar”, “lareira”) da Obra de Maria, o seu primeiro núcleo estabelecido segundo o modelo da Família de Nazaré: uma casa de virgens e pobres, que partilham os poucos bens e obedecem aos desígnios de Deus. Doravante, os focolarinos, isto é, os membros de pleno direito dos *focolares*, aí residentes a tempo inteiro ou periodicamente, consagram-se formulando votos de castidade, pobreza e obediência. Embora tenha notícias de um ou dois *focolares* de vida contemplativa, a quase totalidade dos *focolares* integra focolarinos, de diversos estados (como veremos) com uma vida secular normal, exercendo uma profissão.

Em 1945 Chiara apresenta-se ao arcebispo de Trento para lhe comunicar a sua experiência e expõe-se à sua apreciação. Mais tarde confidenciará que estava pronta a dissolver o movimento então nascente caso fosse reprovado pela autoridade episcopal, pois “No bispo, é Deus que fala”(cf. AAVV, 1984: 81). Pelo contrário, é encorajada e em 1947 obtém a aprovação diocesana dos primeiros estatutos dos Focolares.

O ano seguinte, 1948, tem triplo significado para o movimento: porque surge o primeiro *focolare* masculino, ainda em Trento; porque Chiara e algumas companheiras mudam-se para Roma, o que marca o início duma expansão centralizada, próxima da hierarquia ao mais alto nível; porque Iginio Giordani, deputado italiano, casado e pai, conhece os focolares e tornar-e-á o primeiro focolarino casado, impulsionando a lógica das ramificações na Obra, ou seja, a criação de múltiplos ramos correspondentes aos vários perfis de potenciais membros ou simpatizantes. É no verão de 1949 que, após um retiro do círculo fundador, surge a ideia das Mariápolis estivais, os grandes encontros de massas dos focolares, que ocorrem anualmente um pouco por toda a parte onde o movimento se implantou.

O percurso iniciado pela apresentação ao arcebispo de Trento prosseguiu, agora em Roma. No ano de 1953 Chiara Lubich e outros dirigentes são recebidos em audiência privada no Vaticano por Pio XII, o que foi interpretado como uma aprovação oral. Nove anos depois, a culminar o trabalho duma comissão por si nomeada, João XXIII concede a aprovação pública aos Focolares. Também Paulo VI recebe Chiara, em 1964. Nos meandros do direito canónico e da burocracia do Vaticano decorreu ainda muito

¹¹ A fim de evitar confusões optei por usar a palavra *focolare* (ou *focolares*), grafada em itálico, para designar esta(s) comunidade(s) residente(s), composta(s) de focolarinos; o substantivo focolar (ou

tempo até que em 1990 fosse aprovado, em texto definitivo, o Estatuto da Obra de Maria¹²

Pelo caminho, ao longo das décadas, foram sendo lançadas as bases materiais e organizacionais dum movimento verdadeiramente transnacional, com dezenas de ramificações e organismos unidos numa rede coesa. A via aberta por Iginio Giordani ao tornar-se focolarino casado potenciou o papel dos *focolares* enquanto unidade territorial, agregativa e mobilizadora. Estes focolarinos, também consagrados, sujeitos aos mesmos votos, direitos e deveres dos celibatários (com as adaptações exigidas pelo seu estado conjugal no que respeita a castidade e residencialidade, ambas periódicas), vão, em equipas de casais, tomar em mãos um novo ramo - o das “Famílias Novas”, dedicado a infundir a espiritualidade focolar pelas famílias, o que passa por acções de orientação para o matrimónio (um sacramento), pela reconciliação de casais desavindos, pela adopção de crianças abandonadas ou em risco, pela partilha de bens e, ainda, pela consolidação dos lares não vistos como disfuncionais.

Dos *focolares* surgem também os focolarinos padres, aqueles cuja vocação se moldou no seio do movimento enquanto exerciam as suas profissões, acabando por ser ordenados na sua identidade de membros da Obra de Maria, mesmo que passem a partilhar essa qualidade com a de clérigos diocesanos. É notória aqui a tendência, comum a outros movimentos, para a formação do seu corpo sacerdotal, em detrimento do paradigma clássico dos “assistentes” ou “capelães”, de recrutamento externo, como, aliás, reconhece a fundadora (Lubich, 1991: 64/5).

Também os padres de origem não focolar têm o seu lugar no movimento. Permanecendo diocesanos, adoptam a identidade focolar e segundo o grau de pertença podem tornar-se focolarinos, isto é, passam a viver num focolare com outros padres, em vida comum. Mas o modelo de residência comunitária é extensivo àqueles com níveis de pertença mais lassos, simples presbíteros que partilham uma forma de espiritualidade. A formação é assegurada por vários cursos específicos dados em Itália. Este ramo estende-se aos jovens seminaristas que mostram adesão ao movimento (os “Gen’s” - geração nova

focolares), grafada em letra normal, designa qualquer membro (ou quaisquer membros) do movimento.

¹² Estes e outros dados da cronologia focolar podem ser encontrados na abundante bibliografia que o movimento tem produzido, tanto na sua editora (Cidade Nova) como noutras. V., por exemplo: Lubich, 1991; AAVV, 1993. Para sínteses, v. AAVV, 1984: 79-87; Favale, 1991, cap. X.

sacerdotal) e que contam com o apoio dum centro internacional. Juntos - padres e seminaristas - compõem o chamado “movimento sacerdotal”. Na articulação duma organização leiga com o clero temos o que a fundadora chama de “bispos amigos do Movimento”, “cerca de setecentos”, “sempre encorajados” por Paulo VI e João Paulo II, “que se encontram periodicamente”¹³. Por fim, os religiosos (ordenados ou não) e as religiosas contam com acolhimento análogo ao dos padres - permanecem nas respectivas ordens e congregações mas afectos à espiritualidade focolar, dispondo de duas escolas de formação (uma masculina e outra feminina).

Se os *focolares* e os focolarinos estão no âmago do movimento, existe toda uma gradação na tipificação dos empenhamentos, afinal a tradução de notável flexibilidade adaptativa aos vários perfis de potenciais adesões. Um dos mais antigos ramos, criado em 1956, e avaliado como dos que exigem mais empenho, é o dos “voluntários”. Tendo escutado o apelo à santidade dos cristãos, e constatando o avanço quer do “ateísmo militante” no Leste (em 1956 Moscovo invadiu Budapeste) quer do “materialismo prático” no Ocidente (Favale, 1991: 215), assumiram o compromisso individual e colectivo da “evangelização de meios”, agindo como cristãos - “testemunhando” - nas suas profissões, famílias, organizações culturais, etc. Mobilizados em núcleos, partem da ideia de que a mudança social para um mundo melhor só ocorre se houver mudança espiritual, interior, em cada homem; daí o seu testemunho, que é o do Evangelho, nos meios em que actuam e vivem. Uma das suas obrigações é a de prescindirem do supérfluo, praticando regularmente a caridade. Foi dos voluntários que saiu o impulso para a criação de mais um “ramo” - o “Humanidade Nova”, que sistematiza e organiza, nacional e internacionalmente, as actividades de evangelização de meios, em sectores sensíveis e influentes como a política, a economia, a cultura, a arte, aceitando todas as contribuições de “homens de boa vontade”, sob a condição de reconhecerem a validade da mensagem evangélica (Favale, 1991: 215/6, 226; Lubich, 1991: 62, 73/5).

Outro ramo, ligado ao movimento sacerdotal, é o chamado “movimento paroquial”, que mobiliza os leigos para a animação cristã das paróquias, em colaboração

¹³ Lubich, 1991: 63, 112. Este livro, que de facto é uma entrevista a Chiara, tem “copyright” de 1991 e refere algumas datas de acontecimentos ocorridos em 1990, pelo que presumo ser o número indicado (700 bispos) actualizado em relação a fins de 80 ou princípios de 90.

com os respectivos párocos - catequese, liturgia, distribuição de alimentos ou visitas a idosos constituem exemplos de actividades típicas deste ramo.

Para os mais jovens e as crianças existe o “movimento Gen” (“generazione nuova”), de extrema importância para a reprodução focolar e que expressa um dos seus métodos favoritos: a socialização precoce. Divididos em escalões etários, os “gen” proporcionam um conjunto de actividades atractivas para os mais novos, recorrendo à “língua moderna”, como diz Favale (1991: 220), a fim de evitar qualquer rejeição por inadequação cultural ao universo infanto-juvenil. Música, teatro, passeios, grandes encontros, fazem parte dessas actividades, mas também a sensibilização para a entrega de bens supérfluos e a organização de campanhas de solidariedade internacional. À sua volta apareceram o “Movimento Jovens Para um Mundo Unido” e o “Movimento Juvenil Para a Unidade”. As grandes festas internacionais desta secção juvenil são objecto de intensa divulgação e já têm contado com transmissões televisivas via satélite.

A flexibilidade das pertenças conduziu à criação da categoria do “aderente”, no fundo o reconhecimento de semi-pertenças que redimensionam a influência real do movimento para além dos números de membros efectivos. O aderente não é exactamente focolar mas tão-pouco é um estranho. Sensibilizado pela sua espiritualidade, tem alguma forma de receptividade e colaboração para com o movimento - pode participar regular ou ocasionalmente em certas actividades humanitárias, comprar a revista *Cidade Nova*, visitar as Mariápolis de Verão, oferecer donativos, facilitar contactos, etc. O facto de ser normalmente incluído nas estatísticas dos Focolares indica o apreço em que é tida a sua colaboração mais ou menos activa, consoante os casos.

Este esboço descritivo, de modo nenhum exaustivo, para além de dar uma ideia da estrutura focolar, sugere uma notável complexidade organizacional que exigirá disciplina, órgãos de coordenação e meios de comunicação. Cada um dos grupos concretos efectua as suas reuniões (por exemplo, quinzenais ou mensais), enquanto a um nível um pouco mais amplo (por exemplo, uma cidade) se promovem encontros mensais. As várias zonas, de âmbito regional, normalmente adstritas a um *focolare*, mantêm encontros anuais (para além das Mariápolis de Verão, que são eventos de massas e a que afluem numerosos

“aderentes”). Por sua vez, os múltiplos ramos/movimentos¹⁴ realizam os seus congressos periódicos.

No terreno, os *focolares* são unidades de base quanto à organização das diversas actividades e à mobilização dos membros. Mas outras entidades foram criadas e envolvidas no processo. As “cidadelas”, por exemplo, também conhecidas como “Mariápolis permanentes”¹⁵, albergam actividades como cursos de formação e realização de congressos, além de outras relacionadas com a inserção regional específica e a vocação privilegiada de cada uma (diálogo ecuménico, combate à pobreza, etc.); podem também funcionar como sedes de *focolares* e de outras unidades do movimento. A primeira cidadela surgiu em 1964, em Lupiano, Florença, e hoje atingiu um significado quase mítico para o movimento, atraindo anualmente milhares de pessoas para os seus cursos, encontros e actividades económicas; parece corresponder à “Meca” de que fala José Comblin (1983: 248), um “dos lugares do Movimento situados num país do centro” que, acima de tudo, merecem uma peregrinação.

Os “centros Mariápolis” também exigem referência nesta abordagem a uma imensa rede organizada. São dezenas, espalhados um pouco por todo o mundo. Um deles, perto de Rocca di Papa, faz de Centro internacional dos Focolares. No vértice de todo o aparelho encontra-se Chiara Lubich, a presidente que no “Centro Coordenador” é auxiliada por um “representante eclesiástico” e por representantes dos diversos ramos (Favale, 1991: 215, 228/9).

Sob o ponto de vista das comunicações, o movimento apresenta igualmente notável eficácia. Uma editora - “Cidade Nova” - desmultiplicada em editoras nacionais, produz abundante bibliografia em livros (muitos de autoria da fundadora) e em revistas dedicadas aos diferentes ramos; a revista mais genérica, com o mesmo nome da editora, sai em 38 edições nacionais adaptadas e em 24 idiomas¹⁶. Mas também circulam suportes de vídeo e de áudio, a cargo dum centro especializado chamado “Santa Chiara”. O recurso às novas tecnologias de informação permite ainda a realização regular de conferências a ligar em

¹⁴ “Somos um movimento com vários movimentos”, ouvi por mais de uma vez.

¹⁵ “Cada uma é um esboço de cidade que vive e se estrutura segundo o Evangelho” (AAVV, 1984: 84). Eram, em Maio de 2001, “cerca de 20” no mundo inteiro (**Cidade Nova**, Maio/Junho. 2001)

¹⁶ Informação disponível em alguns sítios da *internet* em Julho de 2002.

simultâneo múltiplos centros entre si e com Chiara (Lubich, 1991: 71/2). Aliás, a utilização da *internet* tem sido crescente entre os membros do movimento.

Creio poder dizer sem grande erro que o focolar típico nunca está sozinho - é comum que em viagem visite um Centro ou uma família de focolarinos, para solicitar ajuda ou, simplesmente, para apresentar cumprimentos. E, se para isso, pode ter de fazer desvios consideráveis no seu percurso, eles, em princípio, não serão excessivos, dada a boa disseminação da teia de membros. Infelizmente, as estatísticas dos movimentos costumam ter uma fidedignidade modesta: desconhece-se o seu rigor, a sua actualização e - pior - a interferência ou não de intuits propagandísticos e proselitistas. No caso focolar, a figura do “aderente”, fugidia por natureza, faz aumentar as possibilidades de erro de estimativa. De qualquer modo, os dados mais actualizados que possuo, de Junho de 2002, falam de 4.5 milhões de membros mais 2.5 milhões de aderentes a nível mundial, em quase 200 países¹⁷.

“[Chiara] Para mim é uma pessoa extraordinária, posso dizer que a vejo como uma santa moderna(...) já estive muitas vezes perto dela e fico sempre com a mesma impressão: é como se estivesse numa igreja, diante do tabernáculo”¹⁸.

“Tinha terminado a minha licenciatura em Economia e Comércio, quando Roselli me disse: ‘Mas que fazes aqui, em Brescia? Terminaste os estudos, não precisas de trabalhar para viver, e existe na terra uma pessoa como Chiara. Agora ela está em Roma, vem!’”¹⁹

“(...) a inspiração profética que, há quase cinquenta anos, na escuridão dos refúgios e no terror da guerra, impulsionou uma jovem professora de Trento a alimentar uma esperança, incompreensível naquela época mas dentro dos planos providenciais, um sinal dos tempos, como se viria a revelar muito mais tarde”²⁰.

¹⁷ Informação fornecida pelo *focolare* masculino do Porto.

¹⁸ D. Arquimínio da Costa, bispo resignatário de Macau, em entrevista à revista focolar *Cidade Nova*, nº 5, Setembro/Outubro, 1999.

¹⁹ Depoimento de Giulia Folonari, focolarina desde os anos 50, in Lubich, 1991:138.

²⁰ Franca Zambonini em “Introdução” a Chiara, 1991(p.9).

“Esta espiritualidade [de Chiara] transparece também nos sinais exteriores: os cabelos brancos sempre bem penteados, a elegância discreta, o trato afável, nunca severo, a clareza na expressão de intuições complexas”²¹.

Pode-se dizer que todos estes juízos têm como referente uma terceira pessoa. É verdade. Mas não é difícil encontrá-los na primeira pessoa. Por exemplo, quando Chiara descreve a sua primeira audiência com João Paulo II: “Sentia o carisma de S. Pedro, de um modo tangível, único, quando, depois, era ele a falar do meu carisma e a vê-lo enquadrado no plano salvífico de Deus para o Mundo de hoje” (Lubich, 1991: 108).

É difícil ao fundador dum movimento eclesial excluí-lo do âmbito dos “frutos do Espírito Santo”; é-o também para a Igreja, a partir do momento em que o reconhece - o movimento é obra de Deus²². Tão-pouco surpreende o destaque concedido ao carisma (no sentido sociológico e no teológico) primordial que molda a identidade colectiva dos seus membros. O que surpreende é a omnipresença obsessiva da fundadora enquanto figura tutelar de toda a vida dos foculares. Quem ler um número da *Cidade Nova* constata um padrão que, a este respeito, vê repetir-se no número seguinte, e no seguinte, e assim sucessivamente: notícias sobre Chiara, textos de Chiara, doutrina de Chiara, fotos de Chiara²³. Isto faz parte integrante da cultura do movimento e revela-se ao “gentio” logo nos primeiros contactos - Chiara premiada, doutorada *honoris causa*, cidadã honorária, íntima do Papa, teóloga precursora (do ecumenismo, da dignidade laical, do apelo a todos à santidade - seja: do Concílio Vaticano II). O focolar verdadeiramente empenhado sabe a sua data de nascimento, já a viu ou tenciona vê-la pessoalmente, já a leu, já falou dela. Também Chiara merece uma peregrinação.

Quando, em entrevista, lhe perguntam se a incomoda saber que “Muitos focolarinos dão às suas filhas nomes como Chiara, Chiaretta, Chiarella”, responde “Diria mesmo que não”, remetendo para a espiritualidade de St^a Clara; confrontada com o facto de ser “adorada” no movimento, corrige: “Adorada? Não. Quando muito, amada, ou melhor, muito amada”(Lubich, 1991: 20, 21). Ou seja, deixa transparecer um tom de aquiescência

²¹ V. referência anterior, p. 10.

²² Visão recorrente, por exemplo, em Lubich, 1991, repetida em mais de vinte passagens ao longo do livro. Ratzinger também estabelece a mesma verdade, várias vezes, em Ratzinger, 1999.

²³ Li os números entre Novembro/Dezembro.1998 e Março/Abril. 2002 (21 no total). Todos, sem excepção, apresentam este padrão geral (existe um só número - o de Setembro/Outubro. 2000 - sem qualquer foto de Chiara).

ao culto de personalidade que se ergueu em torno de si. É na mesma linha que interpreto o nome com que foi baptizado o centro técnico de audiovisual focolar: “Centro St^a Chiara”. Se quisermos continuar, podemos dirigir a atenção para uma das obrigações diárias dos focolarinos (os consagrados): 30 minutos de leitura da Bíblia ou de Chiara²⁴. A mesma Chiara que, noutra entrevista publicada pela editora Cidade Nova, é referida como “a Autora”, com maiúscula (Lubich *et al*, 1993: 6).

O movimento dos Focolares desenvolveu uma poderosa força mobilizadora na figura de Chiara e, para isso, dispõe duma narrativa das origens, dum “mito cosmogónico”, invocado e recriado como uma liturgia²⁵, que marca no tempo e no espaço um “antes” e um “depois” na história da Igreja a partir de Trento. Tem uma fundadora (que desde a infância ofereceu sinais premonitórios), a fundadora tem o seu círculo primitivo de companheiras²⁶, o percurso tem o seu círculo de provações e sofrimento (a guerra, os anos de incerteza quando “sujeito a estudo pela Santa Sé” - Lubich, 1991: 50, 51), bem como o da confirmação divina (pelos frutos e seus símbolos)²⁷. Na sua origem, na sua essência, no seu destino está Chiara (assim, sem apelido), entidade tutelar, feminina, quase mariana (“Deus concedeu-me, em vez dela [maternidade física], o incomparável dom da maternidade espiritual para com muitos” - Lubich, 1991:31; v. tb. p. 111), com uma linhagem simbólica assegurada: pelos estatutos da Obra, a cadeira de presidente será sempre ocupada por uma mulher.

²⁴ A obrigação de leitura não ultrapassa os 30 minutos para prevenir o que se poderia chamar “pecado de orgulho intelectual”. As outras obrigações diárias dos focolarinos são a missa e o terço.

²⁵ Por exemplo, os episódios dos anos 40, em Trento, representados pelos Gen numa pequena peça de teatro, na Mariápolis de Verão (Zona Norte de Portugal) em 1999.

²⁶ Dignificadas com o estatuto de co-fundadoras. A importância deste estatuto é visível na sua atribuição, por Chiara, a personalidades como Igino Giordani e o P. Pasquale Foresi, que aderiram ao movimento alguns anos após a fundação (Lubich, 1991: 46/9).

²⁷ Em 1982 João Paulo II colocou à disposição dos Focolares a Sala de Audiências de Castel Gandolfo, providenciando assim solução para a escassez de instalações que o crescimento do movimento provocava. Isso foi, de certa maneira, a repetição da história da Sagrada Família, em Belém, em busca de alojamento (cf. Lubich, 1991: 113), tal como na Família de Nazaré, após trinta anos de discrição, a exposição pública e a História ocorrem (Idem, p.20).

A noção de re-evangelização é um bom ponto de partida para expor a “espiritualidade oficial” do movimento dos focolares²⁸. O mundo moderno afastou-se da verdade do Evangelho, absorto no materialismo (“prático” a Ocidente, doutrinal a Leste), nas distrações das ideologias, no consumismo, na voragem dos dias, na corrida ao bem-estar, até imergir no catálogo de todas as aberrações modernas que subvertem o que de bom a modernidade nos pode dar²⁹.

Se re-convangelizar implica anunciar o Evangelho, a melhor maneira de o fazer consiste em vivê-lo e mostrar os seus frutos. Trata-se duma função quase performativa: a autêntica enunciação da Palavra é inseparável do acto de A fazer, “testemunhada com a vida de cada dia, fora das igrejas, no meio das realidades seculares (Lubich, 1991: 57). Assim se atraem novos irmãos, tocados pelo exemplo em si, mas também à beira de tomarem como evidência que algo acontece e não pode ser apenas humano. (Lubich *et al*, 1993: 21/3). A caridade, o diálogo, a simples cortesia são evangelizadores e, no fundo, constituem-se como proselitismo em acto. Daí advém a importância concedida à ética pessoal (Cristo está na eucaristia mas também em cada irmão) e à evangelização de meios (o meu irmão está em toda a parte). Ser focolar é ser dum certo modo - aquele modo que, no dizer de Chiara, permitiria reconstituir o Evangelho caso este desaparecesse inadvertidamente dos registos; mais do que dizer “Senhor, Senhor” importa fazer a vontade do Pai (Lubich, 1991: 47; Mt 7, 21).

O relacionamento com o outro é de paz, de união com ele e, por isso, o que devemos procurar é aquilo em que possamos estar de acordo; o máximo (por vezes o mínimo) “denominador” comum a todos. Se mais não houver, convencionemos não fazer aos outros o que não queremos que nos façam. “Movimento da Unidade” é uma designação também aplicada aos focolares e que reflecte a visão da concórdia como oposta à discordância, a um ponto tal que se pode falar de fobia do conflito. Luta, ódio e violência são fenómenos muito próximos, no relacionamento individual e no colectivo (v. Lubich, 1991: 89, 110; Lubich *et al*, 1993: 14). O confronto de pontos de vista divergentes é encarado menos

²⁸ Por “espiritualidade oficial” entendo a que se depreende do seu discurso institucional, em livros, revistas, folhetos, vídeos, bem como em comunicações orais (grandes encontros, colóquios, cursos).

²⁹ Esta caracterização encontra-se dispersa e disponível nos muitos textos que o movimento produz; v., por exemplo, as referências já dadas antes: Lubich, 1991; Lubich *et al*, 1993; AAVV, 1984. As “aberrações” estão em Lubich, “Le idee-forza del Movimento dei focolari”, in *Cittá Nuova*, nº 11, 1978: 41/2, cit. em AAVV, 1984: 82.

como um processo de ultrapassar conflitos (por exemplo, chegando a acordo sobre o que é objecto de desacordo, diria Pierre Bourdieu) e mais como um factor dissentivo, destrutivo, negador do amor, contrário ao espírito dos primeiros cristãos em que “todos se queriam bem” e “A multidão dos fiéis era um só coração e uma só alma” (respect. Lubich *et al*, 1993: 19; Act 4, 32). A simples polémica é evitada até onde for possível, de preferência com um sorriso natural³⁰.

A aceitação destes princípios torna-se requisito fundamental para se ser focolar. Se exceptuarmos o caso especial dos focolarinos, a pertença ao movimento não exige práticas devocionais restritas. Em princípio, um não católico, um não cristão ou, até, um “ateu de boa vontade” podem ser focolares desde que se reconheçam naquelas regras de relacionamento e na identificação com a orientação matricial de Chiara. Uma das bandeiras do movimento é precisamente a abertura ecuménica, na dupla concepção de aproximar igrejas e povos. Iniciada em 1960 através do diálogo com luteranos alemães, a experiência estendeu-se a anglicanos, a igrejas protestantes norte-americanas, a ortodoxos e ainda a não cristãos (nomeadamente muçulmanos, budistas e hindus). É um trabalho feito de encontros, de participação conjunta em fóruns inter-religiosos, de colaboração em organismos como o Conselho Mundial das Igrejas e a Conferência Mundial das Religiões para a Paz. Mas é também, em alguns casos, a integração dum não católico num grupo focolar e, até, a existência de uma ou outra comunidade de consagrados luteranos, o que exigirá adaptação recíproca (Favale, 1991: 226-228; Lubich, 1991: 92-104).

Como parece óbvio, o paradigma da unidade, aferido pela matriz eclesial do movimento, obriga à unidade “com e na Igreja”. O Papa é Pedro; ele e os bispos são os sucessores dos apóstolos, “os mais competentes intérpretes do pensamento de Deus através dos séculos” (Lubich *et al*, 1993: 88/9), detentores dos dons hierárquicos (incluindo o do discernimento) e assistidos por Cristo³¹. Logo, estão fora de questão o confronto, o desacordo, a polémica em relação às atitudes assumidas pelo Vaticano em qualquer domínio (teológico, moral, pastoral, etc.). Para com todos mas sobretudo para com a

³⁰ “(...) o sorriso é o uniforme do focolarino”, afirma Chiara (Lubich, 1991: 23). A insistência no sorriso, na alegria, faz lembrar o paradoxo da espontaneidade obrigatória.

³¹ Esta posição está dispersa mas omnipresente em Lubich, 1991; por exemplo, pp. 14/5, 40, 41, 52, 108, 114/5, 122.

“Igreja” é sagrado o imperativo “que todos sejam um” (Jo 17, 21). Por vezes, é delicado o exercício equilibrado de fuga a polémicas cruzadas.

A “Declaração ‘Dominus Iesus’ sobre a unicidade e a universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja”, tornada pública pelo Vaticano em 5. Setembro. 2000, foi ocasião de intensa polémica tanto no interior como no exterior do campo católico. A reacção do arcebispo de Cantuária, por exemplo, foi pronta, e de rejeição; para Bento Domingues, a Declaração “serviu apenas para irritar os protestantes, particularmente os anglicanos, e desconsolar os católicos”; de regresso “aos tempos da Inquisição”, clamaram outros (cf. **Público**, 6, 17 e 20. Setembro. 2000). A posição do movimento Focolar (que reivindica pendor ecuménico), veiculada na sua revista **Cidade Nova** (edição portuguesa, Janeiro/Fevereiro. 2001) é paradigmática da difícil arte da conciliação, ao combinar, por um lado, a fidelidade absoluta a Roma numa questão extremamente polémica e, por outro, a fobia à polémica - quer dizer, apoia sem polémica uma das partes em polémica. Num texto curto, de uma página, começa-se por, em subtítulo, sentenciar que o documento é “dirigido aos católicos para clarificar a doutrina, mas sem pôr em causa o diálogo ecuménico e inter-religioso” (isto é, tira-se à polémica a razão da sua existência apresentando como prova o que carece de ser provado). Depois articula-se um conjunto de raciocínios que, basicamente, é o seguinte: o “relativismo” e a autonomia individual tornam necessário que “vozes autorizadas” nos dêem “bem firme a bússola de referência” para enfrentar a “perigosa mentalidade sincretista” sem, contudo, ofender o esforço ecuménico e, mesmo, como contributo “a aprofundar futuramente no diálogo já iniciado”; por fim, “os títulos dos ‘mass media’ apresentaram a Declaração distorcendo o seu verdadeiro conteúdo, ou com referência apenas a alguns dos seus aspectos particulares, fora do contexto global”, o qual é inseparável do espírito do Concílio Vaticano II. Pode ter havido mal-entendidos mas “a intenção não é essa”. E é tudo.

Este estilo é típico da revista **Cidade Nova**. Trata-se, aliás, duma publicação relativamente “mundana”, no sentido de abrir espaço a actividades profanas, com notícias e referências a aspectos como astronomia, arquitectura, “jazz”, poesia, etc., tornando-se legível para os “gentios”. A propósito do Nobel da Literatura/98 atribuído a José Saramago, o número de Janeiro/Fevereiro. 1999 traz um artigo de júbilo lusófono pelo prémio apresentando uma pequena biografia literária do escritor. Ao lado, porém, publica

um comentário à sua obra mais polémica, o *Evangelho Segundo Jesus Cristo*. É uma nota de Pedro Vaz Patto, crítica, claro, mas elegante e “compreensiva” para com a visão que Saramago tem do cristianismo - desvirtuada talvez porque não teve a oportunidade de conhecer a verdade do Evangelho. A dualidade Pai/Filho não é conflitual mas, antes, comunhão, unidade (trinitária), e na argumentação invoca-se Chiara. Oxalá um dia esta verdade ilumine o escritor que honrou a cultura portuguesa. Estamos muito longe da linguagem furibunda utilizada, sobre o mesmo assunto, por outros sectores católicos.

No mesmo número da revista encontramos, na secção “Personagens”, um trabalho ilustrado sobre Oscar Niemeyer. É um rasgado elogio à obra mas também às qualidades humanas dum arquitecto que é comunista (sabemo-lo, apesar de isso não ser referido). Consideração análoga merece, no número de Novembro/Dezembro. 1999, uma pequena referência necrológica a D. Hélder Câmara, falecido meses antes, apresentado como tendo “amor pelos pobres e pelos marginalizados” e lutado pela defesa dos direitos humanos - ele que era conhecido por “bispo vermelho”, coisa que sabemos embora não seja dita.

O exercício tipicamente focolar de navegar no “máximo denominador comum” nem sempre é fácil quando é possível. A recensão ao Simpósio comemorativo da célebre carta do bipo do Porto a Salazar, em 1958, é elucidativa dos esforços de funambulismo que em si mesmos contêm as sementes da polémica. Em poucas palavras: D. António Ferreira Gomes “enfrentou corajosamente a ditadura salazarista”; “O seu exemplo de vida e de actuação atrai intelectuais e políticos de vários quadrantes”; a ditadura instrumentalizou a religião mas D. António foi uma referência aos que, na Igreja e fora dela, se opuseram a esses propósitos, na linha “da melhor tradição portuguesa e da Igreja universal”, reivindicando “para a Igreja, o direito de ensinar ‘livremente a sua doutrina social’”³². A recensão começa por ser consensual (a resistência do bispo ao regime), passa a consensualista (a convergência de vários quadrantes) e acaba omissa (apaga a colaboração de parte da hierarquia e do clero em geral com a ditadura).

Ou seja, este modelo, como qualquer outro, mais tarde ou mais cedo, acaba por defrontar-se com os seus limites. É que, queiramos ou não, a política volta sempre, e a política é intrinsecamente conflitual. Ela existe porque há contradições: entre interesses,

³² Cidade Nova, Janeiro/Fevereiro, 1999. A recensão aqui referida utiliza pequenos excertos tanto da carta de D. António como de comunicações ao Simpósio (de Jorge Sampaio e Arnaldo de Pinho).

entre reivindicações, entre representações legítimas do mundo social, como diriam Easton e Bourdieu. Contornar o incontornável é chegar a um destino por caminhos desviados; neste caso é chegar à política por caminhos despolitizados. Não só a luta de classes é condenada por dividir - a ideologia também e, por isso, o (sub)movimento “Humanidade Nova” (ligado ao ramo dos Voluntários - cf. supra) “prescinde das ideologias” e testemunha “a unidade entre as classes e os grupos mais díspares” (respect. Favale *et al*, 1991: 226; Lubich, 1991: 73); v. tb. Lubich *et al*, 1993: 14; AAVV, 1984: 82 ; **Cidade Nova**; Maio/Junho: 2000: 6, 7). A ideologia da não ideologia, o voluntarismo e o consensualismo, juntos, conduzem a um paradoxo semelhante ao que Manuela Silva detecta genericamente na Igreja em Portugal: “Preocupa-se com os pobres e está na primeira linha da ajuda directa aos pobres” ao mesmo tempo que tem “um défice manifesto em tudo o que se refere à denúncia dos processos de empobrecimento” (**Público**, 19. Outubro. 1999).

São frequentes na bibliografia focolar, em particular na *Cidade Nova*, as denúncias da pobreza, referentes quer a situações concretas quer a alguns aspectos da globalização, invocando palavras de João Paulo II e promovendo acções de auxílio. A solução apontada, no essencial, é a partilha de bens, uma melhor distribuição das riquezas, a solidariedade internacional, uma política de comunhão, o diálogo generoso. Quer dizer, toma-se os objectivos como solução. Reencontramos a trilogia de Boltanski e Chiapello: espectáculo do sofrimento, indignação em estado bruto e trabalho humanitário. Reencontramos a hipostasia da comunicação: ninguém estaria contra ninguém se comunicássemos autenticamente, se nos amássemos (v. cap. 2)³³. E reencontramos a sensação de opacidade das actuais estruturas sócio-económicas e políticas.

O Movimento dos Foculares desenvolveu, neste âmbito, um projecto de acção económica designado “Economia de Comunhão”. A ideia nasceu duma intuição de Chiara, em 1991, quando sobrevoava S. Paulo, no Brasil, e observava o contraste entre os opulentos arranha-céus e as esqueléticas favelas. Ancorada na encíclica “Centesimus Annus”, propõe uma nova forma de estar no mercado, vocacionada para as pequenas e médias empresas, de propriedade privada e não sob a forma de “comunas” ou

“kolkhoses”³⁴. Basicamente propõe repartição do lucro em três partes, cabendo a uma delas remunerar o capital, a outra assegurar novo investimento produtivo e à restante assegurar iniciativas económicas em meios economicamente deprimidos destinadas aos “excluídos”, aos “marginalizados”³⁵, em espírito de respeito para com os trabalhadores (“colaboradores”), o ambiente, os concorrentes (lealdade) e a comunidade em geral (cumprimento das obrigações fiscais e recusa da corrupção). As actividades económicas nascidas desta contribuição deverão estar ligadas à cidadela mais próxima. Dados de 1999 contavam cerca de 700 empresas, a nível mundial, envolvidas neste projecto. Deus é o sócio invisível destas empresas, a intervenção providencial que propicia “aquele ‘cêntuplo’ que Jesus prometeu”.

Temos aqui um corolário da ética focolar. De facto, é difícil conceber que, sem afrontar essa ética, um empresário seja grosseiro com os trabalhadores, desleal com a concorrência, corruptor, etc. A economia de comunhão é a “atitude comunicacional de base” focolar aplicada à empresa. Suponho que o ex-sindicalista entrevistado por Rainer Zoll (v. cap. 2) se sentiria realizado se pudesse aí trabalhar. Manuela Silva, na sua comunicação ao colóquio já referido, perguntou se a economia de comunhão será um paradigma generalizável e auto-sustentado ou, antes, “uma mera utopia reservada a alguns experimentos pontuais”; e acrescentou: “não tenho resposta”. A dúvida é pertinente, e lembra as reticências de Zoll face à enunciação dos problemas por parte dos seus entrevistados e o tom crítico de Boltanski e Chiapello. Nos esquemas da economia de comunhão não entra a categoria do “explorado” (só as do “excluído” e do “marginalizado”), do mesmo modo que a questão do salário, ou da sua medida, é negligenciada em favor da “dignificação” do trabalhador, ou da sua “valorização”; analogamente, o convite à informação dos “colaboradores” e à sua participação “em medidas diferentes na gestão” não é explicitada em concreto, ficando por saber se

³³ “Se nós cristãos regressarmos ao amor, síntese do Evangelho, o mundo poderia tomar um caminho diferente. Poderemos um dia chegar a influir nas relações entre os estados e suscitar até uma comunhão entre eles. Veremos assim resolvidas muitas interrogações (Lubich *et al*, 1993: 94/5).

³⁴ Informação contida na documentação distribuída aos participantes no Colóquio sobre “Economia de Comunhão”, realizado na Fundação Cupertino de Miranda, Porto, em 4. Novembro. 1999, promovido pelos Focolares e pela Universidade Católica, Porto. Salvo indicação em contrário, os dados deste parágrafo e do seguinte são retirados da mesma documentação.

³⁵ Expressões usadas na documentação referida na nota anterior.

abrangerá decisões sobre a repartição dos lucros ou os investimentos³⁶. Remeter estas interrogações para a lei e o mercado é remetê-las para a floresta de intermediações abstractas que fazem a nossa opacidade contemporânea. E, nas confrontações com o concreto, muitas vezes o que nos fica é a impressão da epiderme, como aquela que Oreste Basso, focolarino dos primórdios, engenheiro, sentiu na fábrica em que era quadro: via o rosto cansado do velho operário, e amava-o porque nesse rosto via Jesus, palo que suportava as suas longas queixas (Lubich, 1991: 144). Só isso. Sentimos nesta ilustração o princípio de “primeiro o homem e depois a política”³⁷.

Os focolares são o único movimento, dos três estudados, que no seu discurso oficial aborda regularmente estas questões. Fá-lo com pinças, é certo, dentro do seu lema da “unidade”e, por vezes, com timidez - mas fá-lo (por isso parece-me o menos secularizador). No seu tom característico, a crítica é frequentemente asséptica. Sobre Angola, por exemplo, recrimina-se tanto o Governo como a Unita, em equidistância(cf. **Cidade Nova**, Julho/Agosto. 2000). Sobre a situação no Kosovo, auxilia-se humanitariamente os albaneses e clama-se pela necessidade de também auxiliar os sérvios (cf. **Cidade Nova**, Julho/Agosto. 2000); do descalabro da Terra Santa retém-se a reciprocidade de direitos (dois Estados independentes), a obrigação de renunciar à lógica da retaliação e o esforço de empatia indispensável à paz (cf. **Cidade Nova**, Janeiro/Fevereiro, 2001). Já falámos da efeméride do bispo do Porto, também. E podemos convocar a memória que Chiara guarda de seu pai, socialista, que “Por não se querer vergar ao fascismo passou até fome e, com ele, todos nós” (Lubich, 1991: 25). Contudo, a distanciação arrefece quando o tema é o comunismo e o Leste europeu. Por exemplo, em Lubich, 1991, a única referência ao fascismo e à repressão de direita é a já mencionada, ao passo que a denúncia da matriz comunista é recorrente e encontra-se dispersa por onze páginas. Se tivesse de sintetizar a mundividência focolar numa fórmula diria que dificilmente a imagino a justificar uma guerra como dificilmente a imagino a justificar uma greve.

³⁶ A estas dúvidas ninguém, do movimento, me soube responder. Como veremos adiante, os membros dos grupos estudados estão longe da economia de comunhão.

Depreende-se que o perfil focolar de contenção e consensualidade exige especiais cuidados no recrutamento de novos membros. Vimos atrás que um dos recursos de reprodução do movimento consiste na socialização precoce das crianças e dos adolescentes. O outro recurso é o da cooptação de novos membros, criteriosamente seleccionados pelos focolares a partir dos seus contactos pessoais e passando amiúde por convites para eventos do movimento (Mariápolis de Verão, por exemplo) ou por oferta de exemplares de alguma das suas publicações periódicas. A renúncia ao modelo massificado do anúncio público funciona como inibidor de potenciais conflitos internos por inadequação manifesta ao perfil exigido. É assim que se dá “o acordo milagroso” entre “expectativas inscritas na posição ocupada (...) e disposições do ocupante” porque está mais ou menos assegurada a *mâitrise pratique* do campo, que “orienta as escolhas pelas quais os indivíduos se agregam aos grupos e os grupos cooptam os indivíduos” (Bourdieu, 1977: 23/4)³⁸ (mesmo assim, a imunidade ao conflito não é total, como veremos). Os focolares formam um movimento actuante e bem organizado mas assumidamente discreto (Lubich, 1991: 19); ao contrário de outros, é difícil imaginá-lo a promover-se em anúncios públicos nas missas dominicais ou evangelizando de porta em porta com a Bíblia na mão.

Há matérias, todavia, de clara convergência com os outros movimentos estudados, na sequência, aliás, do alinhamento com as posições do Vaticano. É assim que se antecipa quais as atitudes face à moral sexual e familiar, ao aborto, à ordenação de mulheres. E num outro ponto este movimento une-se aos outros: o providencialismo. As fontes económicas dos focolares são três: “a providência de Deus, a comunhão de bens e o trabalho” - e a primeira está “também nos nossos orçamentos” (Lubich, 1991: 75/7). A questão das finanças (tal como a do poder) é encarada com extremo pudor, quase com repugnância - em suma, não existe. Pode-se mesmo construir um empório a olhar os lírios do campo.

³⁷ Cf. **Cidade Nova**, Novembro/Dezembro, 1998.

³⁸ Tenho notícias de outro tipo de recrutamento, “por influência”, não assumido “oficialmente”, que consiste em propor e pôr em prática em certas instituições acções diversas (dias temáticos, actividades lúdicas, etc) orientadas pela espiritualidade focolar. Isso terá ocorrido no final dos anos 90 em colégios da Grande Lisboa, e aí originado problemas internos por oposição de membros dos colégios a esse tipo de acção.

O Movimento dos Focolares está em Portugal desde meados dos anos 1960. Em 1966 realizou-se em Fátima a primeira Mariápolis de Verão portuguesa. No mesmo ano o movimento apresentou-se publicamente em Braga, através dum encontro efectuado na antiga Casa da Mocidade (actual Instituto da Juventude), do qual surgiria o primeiro núcleo focolar na arquidiocese. A “fundação local” contou com o impulso de várias pessoas mas, sobretudo, de José Moreira, um comerciante estabelecido na cidade e que gozava (e ainda goza) do estatuto de notável local. Os contactos então tecidos incluíram seminários e, num deles, estava o então jovem seminarista Jorge Ortiga, actual arcebispo de Braga e um dos “bispos amigos do movimento”, que viria a dinamizar em torno da Igreja dos Congregados uma comunidade de grande notoriedade e que hoje faz parte da memória local do movimento, pela sua importância na expansão focolar a nível regional.

Hoje, as estimativas apontam para a existência, no total nacional, de 4 mil membros (“empenhados”) e 18 mil aderentes (ou simpatizantes). Existem *focolares* masculinos em Porto, Coimbra e Lisboa e *focolares* femininos igualmente nestas cidades bem como em Faro e Ponta Delgada; na Abrigada (perto de Alenquer) está localizada uma cidadela que conta com um *focolare* masculino e outro feminino (ao todo temos, portanto, 10 *focolares*)³⁹.

A considerável expansão do movimento na cidade obrigou-me, ao contrário do que aconteceu com os outros dois, a escolher alguns grupos para a pesquisa de terreno (v. “Introdução”). Excluídos à partida os simples simpatizantes, interessava-me diversificar os tipos de pertença e empenho sem com isso confrontar-me com uma dispersão excessiva tendo em conta o tipo de observação que pretendia. Após algumas reuniões com um membro do *focolare* masculino do Porto (que “tutela” a cidade em questão), a selecção recaiu em três grupos: i) um de voluntários masculinos, que correspondem a um alto grau de vínculo; ii) um de “Famílias Novas”, coordenado por um casal de focolarinos (casados) mas cujos membros são, na maioria, de adesão recente ao movimento, encontrando-se

³⁹ Informações actualizadas à data em que me foram fornecidas pelo *focolare* masculino do Porto (Junho.2002).

ainda em fase de socialização; iii) um de empenhados paroquiais (dirigido por um pároco do movimento paroquial), particularmente interessante dado o seu envolvimento directo numa unidade territorial da Igreja diocesana e no relacionamento com os outros paroquianos. A amostra, que me parece ter resultado feliz, contou, na sua escolha, com a maior ou menor facilidade de contactos de que eu dispunha (quero dizer: se os meus contactos iniciais tivessem sido outros, o grupo de voluntários escolhido, por exemplo, poderia ter sido outro).

Capítulo 5

Caminho Neocatecumenal

Mais do que em qualquer dos outros dois movimentos, é difícil falar de neocatecumenais consagrados - todo o neocatecumenal é, por essência, um consagrado, ligado para toda a vida a uma comunidade que perdurará até à morte do último membro. Para trás terá ficado um percurso iniciático possivelmente superior a vinte anos conducente ao estado de “eleito”, extremamente árduo, com duas celebrações por semana (exigindo preparação prévia”), um convívio comunitário mensal, “escrutínios” que sancionam (ou não) a aptidão individual e colectiva à progressão das etapas fixadas, evangelização porta a porta, cerimónias públicas de testemunho de fé, vigílias, regulação da vida diária segundo o ritmo das horas canónicas (Laudes, Hora Intermédia e Vésperas), cumprimento duma série de rituais bastante precisos, prestação de serviços à actividade organizada do movimento, estudo da Bíblia, pagamento do dízimo, etc.

O vínculo neocatecumenal passa ainda por votos - de obediência (aos catequistas, às directrizes do movimento e à hierarquia da Igreja), de renúncia à “carne” (que renega o Espírito) e ao dinheiro (o ídolo do mundo). Se a isto juntarmos o facto de o Caminho proporcionar aos seus membros modalidades exclusivas dos dois sacramentos mais comuns na vida dum católico (eucaristia - com comunhão sob dupla espécie - e penitência - num compromisso entre confissão individual e liturgia penitencial), não nos surpreende que amiúde se o caracterize como sendo uma ordem religiosa. Mas se a “ordem”, além disto, dispuser dos “seus” seminários, criar os seus ícones e cenários litúrgicos e, também, um estilo arquitectónico a padronizar os templos que erige, então, facilmente se compreende a acusação de “Igreja paralela” que frequentemente lhe é feita, bem como a alternância entre o amor e o ódio com que é acolhida nos meios católicos.

A radicalidade do Caminho Neocatecumenal é a resposta à crueza dum diagnóstico que há décadas vem germinando na Igreja e levou o deão Le Bras a classificar a França como “país de missão”: a cristandade ocidental, em particular a Europa católica, é “cristã” no sentido de ter recebido uma herança civilizacional; é “ ‘pós-cristã’, agnóstica

e ateia”⁴⁰ no sentido religioso que as palavras, tomadas a sério, devem assumir. Interiorizado o diagnóstico, bem como o propósito pastoral e evangelizador do Concílio VaticanoII, dir-se-ia ter o Caminho tomado à letra o apelo de Paulo VI: “O nosso tempo precisa de re-emprender a construção da Igreja, quase como se psicológica e pastoralmente começasse de novo”⁴¹. É então que se começa de novo, isto é, começa-se mais uma vez o que outros haviam começado dois milénios antes, re-actualizando o mito fundacional.

S. Paulo, o ímpio fulminantemente convertido, fundou, com os seus companheiros, as primitivas comunidades cristãs num ambiente hostil, tão hostil que exigiu o martírio; no fim, o pagão Império Romano foi convertido. Kiko Argüello, um jovem pintor boémio, converteu-se inesperadamente no princípio da década de 1960 (decorria o Concílio) e fundou num bairro degradado de Madrid uma comunidade cristã que gerou outras comunidades cristãs, as quais três ou quatro anos depois chegaram a Roma. A sua companheira é Carmen Hernández, uma freira missionária que se preparava para embarcar em missão ultramarina e que muda de ideias - a sua missão é ali. O Caminho Neocatecumenal tem muitos inimigos, alguns dentro da própria hierarquia da Igreja, mas esse é o destino dos apóstolos: “(...) embora ninguém possa presumir prematuramente de ser perseguido pelo Evangelho, os discípulos de Jesus não-de ter sempre a sorte do seu Mestre”(Blázquez, 1988: 76).

Está fixada a retro projecção na era original. Kiko, o neofundador, aponta a direcção: “Estas comunidades converteram o Império Romano; hoje, face à globalização, ao ateísmo e à apostasia da Europa, João Paulo II disse que é necessário regressar ao modelo primitivo”⁴². As virtualidades deste modelo, ainda segundo o Papa, são visíveis na “força da Igreja primitiva” e na “debilidade da Igreja actual, muito mais numerosa”⁴³.

⁴⁰ Expressão de Blázquez, 1988: 84. Ricardo Blázquez, neocatecumenal, é hoje (2002) bispo de Bilbao e na altura em que redigiu o texto citado era bispo auxiliar de Santiago de Compostela. Expressões deste tipo abundam na (escassa) bibliografia neocatecumenal; o leitor pode encontrá-las, às dezenas, também em Rodriguez (1998), Tagliaferri (), Vicente (1998) e Zevini (1983 e 1991).

⁴¹ *Osservatore Romano*, 5. Agosto. 1976, cit. Tagliaferri, : 433 e Zevini, 1991: 240.

⁴² Discurso proferido na entrega dos Estatutos do Caminho Neocatecumenal, em 28.Junho. 2002, na Sala dos Actos do Conselho Pontifício para os Laicos, disponível em <http://www.camminoneocatecumenale.it/es/statuti2.htm> (2. Setembro. 2002).

⁴³ Citado no discurso da nota anterior.

Já o Concílio VaticanoII, sensibilizado para a necessidade duma nova evangelização, mandara restaurar o catecumenado de adultos, vocacionado para acolher e instruir os que, não baptizados na infância, sentem o apelo ingente da conversão. Mais determinou que tal instrução fosse gradativa e prolongada, pautada pela iniciação aos ritos sagrados, não apenas expositivo-dogmática mas orientada para a percepção dos mistérios e a mudança “de mentalidades e de costumes” (SC nº 64; AG nº 13, 14). Como consequência, Paulo VI aprovou em 1972 o Ritual romano de Iniciação dos Adultos (R.I.C.A.), elaborado pela Sagrada Congregação do Culto Divino, que o fez publicar. Com isto, a Igreja retoma e adapta procedimentos que vêm “desde tempos antiquíssimos” (R.I.C.A., nº 2). Concebido, como já disse, para catequizar neo-convertidos em direcção ao baptismo (e subsequentes sacramentos), à semelhança do que se fazia com os catecúmenos primitivos, o Ritual prevê no capítulo IV a sua aplicação a baptizados que, por qualquer motivo, não tiveram catequese posterior nem admissão à Confirmação e à Eucaristia, seguindo-se neste caso um percurso semelhante ao dos outros com a excepção, claro, da administração do baptismo.

O Caminho Neocatecumenal trasladou para si esta forma canónica, assimilando-a nos pressupostos espirituais, na tramitação processual e na terminologia, facto que por si só é um recurso legitimador não negligenciável. Teve, contudo, de fazer adaptações, e uma das principais incidiu na escolha dos seus destinatários privilegiados - já não candidatos ao baptismo mas, sim, católicos nominais, quer dizer, baptizados, confirmados, penitenciados, etc., porém não verdadeiros cristãos porque sem fé madura e autêntica - às vezes, sem fé nenhuma. Esta espécie de interpretação extensiva do R.I.C.A. procede a uma analogia por inversão: se este se destina a não baptizados mas abre-se a baptizados, o Caminho, vocacionado para baptizados, admite também não baptizados (que acompanharão os restantes até onde a sua condição o permitir - arts. 24 e 25 dos Estatutos do Caminho Neocatecumenal).

Obviamente, o recurso à analogia formal pouco nos diz da espiritualidade accionada no dia-a-dia do movimento - a prática é que constitui a grande adaptação do modelo geral e abstracto. E, aqui, a experiência neocatecumenal é elucidativa porquanto se fez, fortíssima, durante mais de trinta anos sem dispor sequer de Estatutos (aprovados só em 2000); era como que uma regulamentação sem lei, bastante precisa e centralizada

nas suas regras, contando, decerto, com o reconhecimento do Vaticano. Foi nestas condições, precárias por um lado e sólidas por outro, que se expandiu consideravelmente um pouco por todo o mundo. No trajecto, foi também criando anti-corpos, nomeadamente no clero (bispos e párocos), dos quais, aliás, retira algum alento (v. adiante). Não podemos esquecer que o R.I.C.A., como princípio geral e em variadíssimas matérias, estabelece a tutela do bispo (e, através dele, dos presbíteros diocesanos) no catecumenado e no conjunto de actividades paroquiais. O Caminho, que reivindica carácter eclesial, catecumenal e paroquial para as suas comunidades, dificilmente evita tensões e conflitos entre estas disposições e a sua natureza transnacional.

A experiência neocatecumenal, toda ela, do princípio ao fim (ou seja, até ao fim da vida), é marcada pela ideia de conversão. Um cristão, por mais que o seja, nunca o é suficientemente. O primeiro passo da caminhada consiste em dar notícia da salvação, em anunciá-la e despertar a centelha inicial. É isto o “kerigma”, divulgado pela paróquia com antecedência, nas missas, em pagelas distribuídas porta a porta, nas recomendações pessoais. Começa então uma série de quinze catequese, bi-semanais, orientadas pelos catequistas duma comunidade neocatecumenal já constituída que, deste modo, alimenta uma tradição, transmite-a de viva voz a outros, na esperança de que estes, por sua vez, continuem a cadeia. Conversão, pecado, penitência, miséria do mundo, salvação, Igreja una - os temas fortes repetem-se, enquadrados na leitura comentada da Bíblia (sobretudo Abraão, Êxodo, Moisés, Terra Prometida, Cristo, apóstolos). As sessões são marcadas pela oralidade, pela interpelação directa da assistência e pela directividade condescendente nos períodos de debate (incluindo a discussão de opiniões de grupos formados *ad hoc* para reflexão de temas como a penitência e a Palavra de Deus, a partir de questionários - v. anexo). Os depoimentos dos catequistas, incidindo nas respectivas histórias pessoais, cumprem o registo antes (perdição)/depois (salvação).

Na segunda metade desta etapa é feita uma “celebração penitencial” em que a comunidade se declara pecadora e vários pecadores-padres, depois de se confessarem uns aos outros, confessam os pecadores-leigos, individualmente e de modo abreviado; depois juntam-se todos numa refeição comunitária - o ágape. A última catequese ordinária

termina com o cerimonial da entrega da Bíblia, pelo bispo ou seu representante⁴⁴, a cada um dos novos catequetizados, ao que sucede de novo um ágape. A sessão seguinte, a última, envolve um “convívio”, uma espécie de retiro, durante um fim-de-semana inteiro. O espírito é de recolhimento, a preparar uma opção muito séria. Na segunda noite realiza-se a eucaristia típica do Caminho: em torno duma mesa com toalha e flores brancas, os neocatecúmenos, dirigidos pelo sacerdote oficiante, fazem as leituras, comentam-nas na altura apropriada (fazem as *ressonâncias*) em que a palavra circula livre, comungam o pão ázimo e o vinho, formulam intercessões, cantam e dançam de mãos dadas. No fim, partilham outro ágape. No ambiente, nas conversas, paira a grande questão que é a de saber se vai nascer uma nova comunidade⁴⁵. No dia seguinte, os participantes são interrogados: estão ou não dispostos a assumir um compromisso solene de entrega ao neocatecumenado? Os avisos são claros: o caminho é longo e exige entrega plena. Se o número o justificar, está formada mais uma comunidade; escolhem-se os responsáveis, distribuem-se algumas tarefas (os *serviços*)⁴⁶, marca-se a primeira celebração comunitária e estabelece-se um vínculo para sempre com a comunidade-mãe (de quem receberá uma visita anual).

Com a sua formação, a comunidade entra na etapa de *pré-catecumenado* e no ritmo que a regulará durante anos. Semanalmente promoverá a Celebração da Palavra (preparada, com o auxílio do *Vocabulário* de Dufour (19__), por grupos que se alternarão na tarefa) com esmero litúrgico: a Bíblia é lida no ambão ao lado dum grande crucifixo, ecoam cânticos, se possível põe-se alguma flor na sala; fazem-se as *ressonâncias* e cultiva-se o ambiente de iniciação aos mistérios. Também semanalmente, ao sábado, haverá a eucaristia que é, de facto, exclusiva do Caminho⁴⁷, mais ou menos nos moldes já

⁴⁴ Na catequese que frequentei, em Braga (Janeiro – Março. 2000), esteve presente nesta cerimónia o bispo auxiliar da diocese.

⁴⁵ Com uma ou outra excepção, a minha experiência de observação directa do neocatecumenado acabou aqui, pois as comunidades protegem a sua intimidade com o *arcano*, o segredo entre irmãos (não assisti ao último dia do retiro por motivos pessoais). A bibliografia sobre este movimento, com mais ou menos pormenores, costuma descrever as etapas sucessivas até à eleição.

⁴⁶ Estas primeiras decisões têm um carácter semi-provisório. Com a estabilidade futura, os responsáveis, em princípio, serão escolhidos pelos pares, embora nem sempre isso aconteça - podem ser nomeados pelos catequistas itinerantes se estes entenderem que a votação é contraproducente (luta pelo poder, por exemplo).

⁴⁷ Os Estatutos do Caminho Neocatecumenal dispõem que a eucaristia dominical é “aberta também a outros fiéis” (artº 13). Na prática, essa possibilidade ocorre só por excepção, o que está na origem de uma das

descritos atrás; contudo, se não houver presbítero disponível, a cerimónia não diferirá muito da simples Celebração da Palavra (neste caso, a gíria chama-lhe *missa dos catecúmenos*). Todos os meses realiza-se um *convívio*, no fundo um retiro de fim-de-semana em que a comunidade se confronta consigo mesma. É uma prática obrigatória, e quem não a puder (ou quiser) fazer regularmente é excluído do movimento⁴⁸. Ninguém pode ser cristão sozinho, contra os outros. A fé é uma graça que Deus concede através da Sua igreja e, nalgum ponto, justificar-se é justificá-la eclesialmente. A “miséria” do homem envolve-o de muitas carapaças, falsas “seguranças”, “máscaras”⁴⁹ de hipocrisia e artifício que nos fazem inimigos do outro, da nossa mais profunda verdade, e que é preciso remover em reciprocidade fraterna. Só assim cairão as barreiras do ódio - de estatuto social, de sexo, intelectuais, económicas, raciais - e criar comunidade. Isto conduz a uma certa crueza de trato, a uma quase impiedade na denúncia das fraquezas de cada um. Se os catequistas chegam a ser rudes, os membros de base também, o que se reflecte nos *convívios*. Nenhum assunto, nenhum conflito deve ser deixado por resolver com frontalidade. Isso passa pela verbalização, por uma certa catarse, no sentido de o grupo reviver os seus episódios problemáticos, dentro dos princípios da correcção fraterna⁵⁰. O lema é: comunidade sem problemas é comunidade com muitos problemas. Citando Bonhoeffer, Blázquez conduz-nos à ideia de que quanto mais cedo chegar a hora da desilusão (para o indivíduo e para a comunidade), melhor (1988: 37/8). Além disso, o desencadeamento das disputas funciona como um filtro, “uma selecção sobrenatural para que se esclareçam as intenções de quem frequenta a comunidade” (Rodriguez, 1998: 538) Só a acção do Espírito permite o discernimento que conduz à verdadeira comunhão.

Nesta etapa, de duração não inferior a dois anos, é suposta a aquisição progressiva das grandes verdades: a natureza pecaminosa e idólatra do homem, a pequenez da nossa fé, a rebeldia que leva à recusa da cruz que Deus deu a cada ser, as artimanhas do demónio que nos cercam a cada passo, a necessidade dos ritos sagrados. Chega, por fim,

acusações mais comuns ao movimento, que é a de fechar-se em grupos elitistas. Independentemente desta polémica, a eucaristia privada, dum certo modo (etimológico) perde o seu carácter “litúrgico” (público).

⁴⁸ Foi o que aconteceu a um membro de uma das comunidades estudadas, num episódio que levou à saída de outros cinco indivíduos, solidários com o primeiro que, de facto, não frequentava os convívios por tal lhe ser impossível (motivos laborais e familiares). Adiante voltaremos ao assunto.

⁴⁹ Entre aspas, expressões da gíria neocatecumenal.

⁵⁰ Veremos num capítulo posterior como a pedagogia da rudeza funciona nas relações horizontais e, nas verticais, só de cima para baixo.

o momento decisivo dos *primeiros escrutínios*, prova geradora de ansiedade e, até, de certo temor em alguns neocatecumenais. Previstos no R.I.C.A. como ritos para “pôr a descoberto o que no coração dos eleitos possa haver de fraqueza, enfermidade ou malícia, para que seja curado, e o que há de bom, válido e santo, a fim de o fortalecer” (artº 25), são usados no Caminho também na fase pré-catecumenal como autênticos exames ou inquirições - ao abrigo do sigilo a que todos se obrigam⁵¹, os iniciandos, um a um, diante da comunidade reunida em convívio de quatro dias, são interrogados sobre matérias várias - a fé, o ídolo do dinheiro, a cruz - e a sua projecção nas vidas concretas que levam. O princípio de totalidade não permite grande margem à constituição de matéria reservada⁵². Se tivermos em conta o estilo sem rodeios cultivado no movimento e estimulado pelos catequistas, compreende-se a ansiedade no grupo quando se avizinham os escrutínios, de que só vagamente se conhece os contornos pois o arcano impede que as comunidades mais avançadas os descrevam às posteriores e a estranhos. À componente inquisitória seguem-se diversos ritos - inscrição solene dos nomes dos pré-catecúmenos na Bíblia, exorcismo menor para expulsão do demónio, unção da fronte (sinal da cruz).

Terminada a fase prévia de pré-catecumenado, começa uma outra, de transição, designada de *passagem ao catecumenado*. Recebidos os sinais de que a comunidade caminha para a conversão, é tempo de os aperfeiçoar, de passar a um outro estágio da fé reflectido no abandono da pieguice sentimental-moralista e num novo estilo de vida. Tudo o que não é de Deus deve ser abandonado. Só uma fé fortalecida o permitirá, já que é poderosa a fraqueza humana. “Humilhar-se”, “morrer para tudo aquilo que não é vontade de Deus” (Vicente, 1998: 63), “aceitar com contentamento a nossa cruz” são frases comuns do Caminho que traduzem o duro exercício em questão. Mantém-se o ritmo anterior das celebrações, preparações e convívios mas acentua-se a exigência de renúncia ao mundo, incluindo os *afectos*. Durante dois anos todos se preparam para o grande acontecimento que são os *segundos escrutínios*, os exames que ditarão a entrada,

⁵¹ A única pessoa exterior à comunidade que pode estar presente é o cônjuge de cada escrutinado, e só no momento em que este é interrogado.

⁵² Formalmente, os Estatutos do Caminho (artº 19) obrigam, de acordo com as normas canónicas, a respeitar “a consciência e o foro interno” dos escrutinados. Os depoimentos que recolhi desmentem isso. É o próprio Vicente que admite episódios em que, abusivamente, “se possa forçar a intimidade do candidato” (1998: 128).

ou não, no catecumenado propriamente dito. O rumo indicado nos primeiros escrutínios deve ser confirmado como inscrito no corpo e na mente dos candidatos - terão rejeitado o que não é de Deus? Ou cederam às tentações do pão, da segurança, da ambição, da revolta, dos ídolos, dos afectos, delas fazendo a sua natureza profunda? Marcos 10, 21 (tb. Mateus 19, 21 e Lucas 18, 22) é incontornável nesta prova. A quem não matou, não roubou, etc., é preciso dizer “Uma só coisa te falta; vai, vende tudo o que tens e dá-o aos pobres, e terás um tesouro no céu; depois vem e segue-me”. Eis o teste que permite avaliar até que ponto foi ou não ultrapassada a concepção meramente moralista da religiosidade. O verdadeiro convertido, o pobre de espírito, alegrar-se-á com a sentença evangélica. Nas inquirições dos escrutínios surge sempre a questão das *vendas* - por mais pobres que sejamos temos algo que podemos vender e entregar aos outros. Ocorre então uma averiguação, dirigida pelos catequistas (os *abonadores* da comunidade) acerca do que cada um vendeu com esse fim.

Mas o escrutínio em si é também um momento de consumir o desprendimento do mundo; num *caldeirão* largam-se os ídolos, ora literalmente (dinheiro), ora simbolicamente (os nomes dos filhos, por exemplo, escritos num papel), porque o único ídolo é Deus (é ele que dá os filhos). Neste acto, o dinheiro entregue deve corresponder ao que em consciência as pessoas calculam ser o máximo possível, e disso informam sigilosamente os catequistas. Os valores obtidos, “em quantias surpreendentes” (Blázquez, 1988: 62) destinam-se, segundo a bibliografia oficiosa, aos pobres⁵³. A dureza dos segundos escrutínios ganhou dimensão proverbial no Caminho, e não é raro acontecerem afastamentos ou deserções por esta altura. Perante tal exame, a comunidade pode passar ao catecumenado ou, então, reprovar; neste caso, diz-se que o escrutínio *fica em aberto*, à espera de nova oportunidade que sancione o percurso comunitário da fé, e insiste-se no exercício da passagem ao catecumenado. Um problema particular surge quando um ou dois pré-catecúmenos mostram não estar ao nível médio da comunidade. Uma solução consiste em suspender a pertença, aguardando que na paróquia ou nas imediações uma nova comunidade se forme e integre o “reprovado”; a outra solução, uma

⁵³ Blázquez, já referido, mas também Rodriguez, 1998: 539 e Vicente, 1998: 68. Os dois informadores neocatecumenais que se abriram um pouco mais sobre os escrutínios desconhecem o destino do dinheiro: “não sei” e “uma parte acho que é para o Caminho, outra para a diocese, mas não sei bem” foram as respostas obtidas.

espécie de “selecção sobrenatural”, consiste em afastá-lo do movimento (se ele, entretanto, não tiver tomado essa iniciativa). A passagem de estado é marcada ritualmente com um exorcismo e o “ritual do sal” - depois de benzida, é entregue a cada catecúmeno uma pedrinha de sal, símbolo da conservação da vida e do combate à corrupção (Vicente, 1998: 68; R.I.C.A., artº 89).

O agora catecúmeno começa a nova e longa etapa, que pode demorar vários anos, sempre com as celebrações bi-semanais, consciente de que deu um passo tremendo na sua caminhada cristã. É membro duma autêntica comunidade - a sua e, também, a outra, mais vasta, do movimento em geral como comunidade de comunidades - com a qual partilhará os bens pagando o dízimo de todos os rendimentos ordinários e extraordinários que receber⁵⁴.

É ainda sob o signo comunitário que fará a incursão, de carácter iniciático, nos sagrados mistérios. Ser cristão não é ser justo (um ateu pode sê-lo) e rezar (os maometanos rezam)⁵⁵. Por isso, porque a entrada na adoração de Deus deve ser acompanhada dum estremecimento, é feita a *iniciação à oração*, com um convívio especial, diversas catequeses específicas e a entrega do Livro das Horas numa liturgia solene que inclui novo exorcismo. O ritmo dos dias é pautado pela oração, pela leitura da Bíblia, pela espiritualidade dos salmos.

A mesma linha prossegue com a entrega (*traditio*) simbólica do Credo (que será devolvido - *redditio* - mais tarde) porque “não basta ‘saber’ o Credo” (Vicente, 1998: 76). Protegidos por um exorcismo, os catecúmenos, dois a dois, separados por sexos, percorrerão semanalmente as casas da paróquia, com autorização do pároco, anunciando o Evangelho. A *redditio* far-se-á depois de novo escrutínio, em que a comunidade goza de mais autonomia; aqueles considerados aptos farão, então, profissão pública de fé numa assembleia paroquial (que pode ser a missa dominical) em tempo de Quaresma. No Domingo de Ramos seguinte os professos irão em procissão até ao local da eucaristia, cantando o Credo, levando nas mãos uma palma que ficará exposta nas varandas de suas casas como testemunho de fé e de “que ali habita um cristão” (Vicente, 1998: 82).

⁵⁴ Os neocatecumenais não gostam de falar do dízimo - é matéria reservada. Na bibliografia apenas encontrei uma pequena referência, de passagem, em Rodriguez (1998: 539). Mais tarde, por acidente, um membro do Caminho falou-me do assunto a propósito dum conflito no grupo a que pertencia.

⁵⁵ De uma catequese neocatecumenal, __, __. 2001.

A segunda iniciação à oração (Estatutos, artº 20) compreende o Pai Nosso, alvo de todas as atenções, dividido para análise, estudado, comentado, catequizado. Formam-se grupos de trabalho, cada um com um *fiador* nomeado. À recitação de Laudes juntam-se as da Hora Intermédia e de Vésperas; em certos períodos (Advento, Quaresma), a comunidade deve reunir-se para orar de manhã cedo. Nesta fase os neocatecúmenos “atrevem-se” a rezar o Pai Nosso três vezes ao dia, em atitude de oração, isto é, de “intimidade com Deus” (Rodríguez; 1998: 540; Estatutos, artº 20). Um convívio extraordinário irá novamente discernir da aptidão individual e colectiva para o passo que se segue: a “entrega”, por parte duma comunidade mais adiantada (se possível, a catequizadora inicial), do Pai Nosso - a oração que pede a Deus que nos perdoe tal como perdoamos a quem nos ofende, que passa a poder ser cantado⁵⁶. Faz também parte da etapa final do catecumenado a devoção mariana, devendo ser efectuada uma peregrinação comunitária ao Santuário do Loreto e a outros lugares santos italianos. Junto ao túmulo de Pedro os peregrinos reafirmam a fé e “fazem um acto de adesão ao Santo Padre” (Estatutos, artº 20); se possível visitam o Coliseu e evocam os mártires.

Continua, porém, o longo caminho. É preciso preparar o patamar seguinte, o da *eleição*, por que se ascende à condição suprema de *eleitos* ou *competentes*, “espor moral” de “viver um sacerdócio”⁵⁷, acessível a poucos porque “muitos são os chamados e poucos os eleitos”.

Na prática, ocorre mais um escrutínio que poderá adiar a eleição de alguns irmãos para depois do período de mais ou menos dois anos previsto. Depois vem a “Renovação das Promessas Baptismais”, que confere pleno sentido ao neocatecumenado, em cerimónia presidida pelo bispo diocesano ou por seu representante. O catecúmeno reinscreve o seu nome de eleito na mesma Bíblia onde se inscrevera como chamado no primeiro escrutínio, veste uma túnica de linho branco e morre para a vida mundana. Na vigília pascal seguinte está em condições de penetrar em pleno no mistério da Eucaristia: “só depois da iluminação recebida ao longo do Caminho, é que podem [os catecúmenos] entrar na contemplação e no gozo do mistério pascal que se realiza nesta noite [de

⁵⁶ Quando, por qualquer motivo, um padre não familiarizado com o Caminho oficia a “missa neocatecumenal” é advertido de que não deve cantar o Pai Nosso, a menos que a comunidade a que se destina já tenha atingido este passo.

⁵⁷ A analogia com a condição sacerdotal é de Kiko Argüello, citado em Zevini, 1991: 254.

Páscoa]”; tanto quanto possível no tempo pascal, “a comunidade faz uma peregrinação à Terra Santa, como uma viagem de núpcias” (Vicente, 1998: respect. 94 e 96). Os catequistas itinerantes partem. Fechado o ciclo, a comunidade continua, ainda e sempre pecadora. Fora das rotinas anteriores, coloca-se à disposição do pároco para trabalho de evangelização.

O rigor neocatecumenal, como vimos, assenta na convicção de que a nova evangelização é um empreendimento descomunal face à dimensão maciça e malévola da cultura secularizada. Não se trata apenas de dizer que na civilização “pós-cristã, agnóstica e ateia” a “fé cristã desapareceu”, pois então seria viável encará-la como um reservatório vazio, dócil a um fluxo de fé que o preenchesse sem resistência activa. Mais do que desconhecimento de Deus há negação ostensiva de Deus, pecado, “(...) na realidade, uma vontade de ateísmo, de mentira e de assassinato” (Blázquez, 1998: 17), visível a olho nu “porque a agressividade da incredulidade vai aumentando (Vicente, 1998: 23). A certa altura o ambiente hostil pode ser apenas objectivo, pura ignorância de Deus, mas nem por isso de natureza menos maligna - isso corresponde à “catequese da serpente” que levou Adão e Eva à perdição de quererem ser como Deus, à impostura que coroa a obra demoníaca. A própria Igreja abriu brechas por onde o secularismo penetrou. O grande confronto actual é, portanto, entre fé e incredulidade (Blázquez, 1988: 82). Em tais condições, não existe alternativa a uma evangelização iniciática, gradativa, férrea e longa, como, aliás, sugerem os Estatutos comentados do movimento, em torno do seu artº 12. À decadência do mundo, à corrupção, é urgente contrapor a conversão, a penitência, a renúncia (ao mundo e de cada um a si mesmo).

Se a natureza humana é uma - pecado e miséria - , os ambientes são muito diversos na sua historicidade. O actual é particularmente perverso, quer dizer, abominável, pecaminoso, a ponto de disso mal se aperceber e, menos ainda, se penitenciar. Talvez resida aqui a razão de o discurso neocatecumenal insistir obsessivamente na dimensão mais negra do seu diagnóstico: pecado, miséria, ódio, morte. A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, em documento de recensão dos

movimentos católicos⁵⁸, criticava precisamente “a tonalidade forte do pecado” que, sobretudo na fase inicial da “conversão”, parece sobrepor-se à ressurreição como conceito fulcral da mensagem de salvação. No pecado está a sede de outro tema recorrente no neocatecumenado: a morte, dezenas, centenas de vezes nomeada, repetida, glosada. Morte física, evidentemente, mas também interior (do pecado que nos mata por dentro, do ódio que é uma forma de assassínio do outro, do medo que mata a esperança) e salvífica (o catecúmeno que morre para o mundo e, certamente, a morte que é ressurreição). Esta alternância ou bipolaridade entre danação e salvação acompanha-se de outras análogas, já que quanto mais nos convertemos e aperfeiçoamos mais nos apercebemos das nossas imperfeições e do quanto não nos convertemos. A misericórdia divina consiste, aliás, em nos amar como somos, repelentes e culpados mas, afinal, seres da criação feitos à imagem de Deus. O pecado original é tomado no sentido denunciado por Eugen Drewermann: instrumento não de compreensão mas de condenação⁵⁹, ao mesmo tempo que permite ao homem olhar-se (“nu”), sentir vergonha e redimir-se. O tom neocatecumenal é oscilatório, tristemente alegre e alegremente triste, quase sempre apreensivo, por vezes arrebatado.

A avaliação neocatecumenal acerca da descristianização moderna é extremamente convicta. A fé, quando muito, tornou-se um costume que se transmite - o baptismo também, tal como os outros sacramentos, tal como a língua, etc. Baptizar uma criança só faz pleno sentido enquanto promessa e compromisso, por parte dos pais, dos padrinhos e da comunidade de crentes: hão-de educá-la na fé. Ora, o descarado incumprimento desta obrigação sagrada, com a cumplicidade da Igreja, não anula o sacramento mas equivale a uma burla⁶⁰. Daí toda a fixação num catecumenado pós-baptismal e na “renovação das promessas baptismais”, também com “padrinhos” (ou *fiadores*). Tão forte é esta ideia que dificilmente o neocatecumenal concebe um projecto de re-conversão diferente. Escapar a um catecumenado e à longa duração significa escapar para a frivolidade.

⁵⁸ C.N.B.B., “Teologia dos Movimentos Católicos”, Abril, 1997, disponível em <http://sites.uol.com.br/agnus.dei.2002/teolmov4.htm>, consultado em 2.Setembro. 2002.

⁵⁹ **Público**, 6.Novembro. 1994.

⁶⁰ Feiner e Löhner reconhecem que o baptismo de crianças, geralmente lactantes, levanta um problema de teologia pastoral em torno da interrogação sobre o carácter realmente cristão das respectivas famílias (1984: 174).

“O processo catecumenal apresenta-se como um caminho estreito que conduz à salvação” (Vicente, 1998: 104; sublinhado meu), tendo-se de enfrentar “o perigo que existe em desvirtuar este catecumenado, reduzindo-o a breves encontros, a pequenas palestras, a simples exposições de temas, etc”⁶¹. Não surpreende que para trás vão ficando muitos dos *chamados*, numa selecção exibida bastas vezes como um troféu, e que os *eleitos*, convidados a serem exemplo, se avaliem no “contraste com a vida dos outros” (Vicente, 1998: 79), o que não é improvável “quando qualquer paróquia pode apresentar muitos outros grupos que (...) não chegam a ter, nem de longe, uma consolidação e uma vivência cristã tão forte como as pequenas comunidades do Caminho” (*op. cit.*: 42). De resto, o movimento propaga o lema de que “não é para multidões”⁶². O Caminho ensina a fé verdadeira, nele se fazem autênticos cristãos, dele vêm os mais aptos catequistas, os “novos presbíteros”, os melhores filhos - “Segundo o testemunho de mestres e catequistas, os filhos de pais catecúmenos têm uma vivência e uma clarividência espiritual superior aos restantes”⁶³. O neocatecumenal tem de ser visto com pouca tolerância, inclusive por Deus, porque está esclarecido das exigências do recto caminho. A mensagem, ora explícita, ora subliminar, é esta. Mesmo quando a desmentem - e, de certa maneira, têm de a desmentir - , a lógica subjacente desmente o desmentido. Blázquez afirma que “neocatecumenado” ou “caminho neocatecumenal” não equivale ao “catecumenado necessário”, logo após ter sustentado que “sem catecumenado, não há cristãos” (1988: 81).

Claro que vão surgindo, a este propósito, as acusações de elitismo, mas julgo mais sugestivo convocar a noção de evolucionismo, com o significado que lhe dá J. Pouillon a respeito de outro assunto: o neocatecumenal coloca-se, de boa fé, no topo da escala e nela vê o caminho que todos devem percorrer, definindo cada católico pelo que lhe falta em lugar de o ver como uma realização singular mas completa do católico inteiro⁶⁴. Acontece até que o evolucionismo pode ser quase literal quando, por exemplo, Blázquez diz que

⁶¹ Vicente, 1998: 19, a partir de documentação da hierarquia eclesiástica sobre catequese de adultos.

⁶² Juntando ao pretexto da selectividade outros, de cariz operacional (a vivência comunitária, o arcano, as celebrações co-participadas, a comunhão sob dupla espécie).

⁶³ Frase de Vicente, 1998: 75. O discurso neocatecumenal está pejado de juízos deste tipo, dispersos na bibliografia já indicada e também em Fuentes (1985), bem como em cassetes vídeo que circulam nos neocatecumenais (por exemplo, a cassette sobre os seminários “Redemptoris Mater”, com © de 1998).

⁶⁴ Pouillon (1975: 164/5) desenvolve esta noção ao reflectir sobre as perspectivas antropológicas evolucionistas; acima fiz praticamente uma glosa.

“Há quem chegue ‘demasiado cedo’ ao seu tempo” e anuncie “um futuro que os seus contemporâneos quase não vislucram” (1988: 76).

No documento já citado atrás, a C.N.B.B. expressa a sua preocupação: “Não faltam os que observam que o caminho neocatecumenal se apresenta como algo absoluto, quase desprezando os demais movimentos apostólicos e outros jeitos de viver e testemunhar a fé, dando a impressão de que o catecumenato é o único caminho de salvação”. Qualquer neocatecumenal rejeitaria esta formulação mas, significativamente, por duas razões. A primeira, óbvia, consistiria em negar a absolutização exclusivista. A segunda recusaria, de todo, a inclusão implícita na frase “os demais movimentos apostólicos” - o Caminho Neocatecumenal não é um *movimento*, tão-pouco uma associação, uma confraria, uma ordem; o Caminho é inefável, indefinível como Jesus o foi quando Se mostrou aos homens e perguntou “Quem dizeis que eu sou?”⁶⁵, irredutível a qualquer categoria do direito canónico. Durante mais de trinta anos, o “movimento” fez gala em não possuir estatutos formais e quando, em 2002, finalmente a Santa Sé os aprova⁶⁶ “ad experimentum” (por um período de cinco anos), Kiko Argüello, o fundador e “responsável” vitalício (artº 34), no discurso da entrega solene reafirma o mesmo de sempre – que, pelos estatutos o Caminho Neocatecumenal é aprovado “não como uma associação mas como um catecumenado pós-baptismal, como uma iniciação cristã, um instrumento que a Santa Sé oferece aos bispos (...) um itinerário de formação católica”; e conclui “Sem dúvida, estes Estatutos são uma novidade do ponto de vista jurídico”⁶⁷. É muito comum a argumentação de “não é um movimento mas um instrumento de...” (por exemplo, Rodriguez, 1998: 537), com as variantes “...mas um caminho” (Zevini, 1991:274) e, ainda, “...mas o caminho”⁶⁸. Uma outra rejeita a caracterização de “movimento” ao reivindicar carácter plural, abrangente e universal para o neocatecumenado, ao contrário do que aconteceria com os “movimentos”, parcelares, limitados por categorias de aderentes (Blázquez, 1988: 12, 82). Seja qual for a razão

⁶⁵ _____; este argumento foi exposto por Kiko, o fundador no encontro que teve em Lisboa, a 7.Maio.1998, com as comunidades portuguesas (disponível em vídeo).

⁶⁶ Segundo é alegado, o Papa, em 1997, “tinha solicitado expressamente a elaboração dos estatutos” – v. <http://www.camminoneocatecumenale.it/es/statuti0.htm> (em 2. Setembro.2002).

⁶⁷ Disponível em <http://www.camminoneocatecumenale.it/es/statuti2.htm> (em 2. Setembro. 2002).

⁶⁸ Sentido implícito em Blázquez 1988: 23, que remete para Act 9, 2 em que os discípulos do Senhor, perseguidos por Paulo, são apontados como os seguidores da Sua doutrina ou do Seu caminho, consoante as traduções.

invocada, trata-se duma auto-caracterização identitária muito marcada, reafirmada por todos os membros, mesmo quando não a sabem explicar.

O Caminho Neocatecumenal é uma espécie de refundação da Igreja na Igreja, sendo esta uma via obrigatória e um obstáculo. *Extra Ecclesiam nulla salus*, e a fé é uma graça gratuita de Deus concedida através da sua igreja, a única. Recusar a Igreja é recusar Deus, pelo que se compreende, nas catequesees iniciais, a insistência na hostilização do “contrapropismo” que declara a fé mas dispensa os padres reivindicando vias “paraclesiais” ou “extra-clesiais” de salvação. Neste aspecto, é adoptada a posição eclesiástica sintetizada por Feiner e Löhrer: tais vias pressupõem o conhecimento da existência da Igreja e, logo, a recusa da dádiva salvadora de Deus (1984: 172). Aceitar a Igreja é, também, obedecer ao seu *carisma hierárquico*, que é um modo de obedecer a Deus, docilmente, como Cristo obedeceu no martírio, como Maria obedeceu mesmo quando não percebia os planos divinos – no fundo, como deve obedecer o neocatecumenal ao ser instado a abandonar “sentimentos”, “vidas carnis” e, também, “as suas ideias” (Rodriguez, 1998: 543). Lutar contra os pecados implica reduzi-los”à obediência da fé” (Fuentes, 1985: 186).

Ao mesmo tempo, surge, com uma materialidade quotidiana, a submissão à hierarquia interna do movimento, aos ditames dos catequistas itinerantes e do fundador. O Caminho protesta a sua disciplina face ao bispo e ao pároco, expressa nos Estatutos. De facto, ela existe nos casos de hostilidade e, mesmo, de proibição⁶⁹. Nos outros, a dupla disciplina, na maior parte das vezes, não origina conflitos porque ou o clero adere à espiritualidade neocatecumenal ou pelo menos aceita-a organizada nas paróquias, situação em que, tacitamente, autoriza a autonomia do movimento sancionando-o ritualmente nas solenidades⁷⁰. Ainda assim, subsistem focos dispersos de tensão, como reconhece Vicente (1998: 128), devidos a uma dupla hierarquia de facto (concepção

⁶⁹ Os responsáveis do movimento mantêm com estes acidentes uma relação dúbia. Por um lado, são a prova provada de que Caminho conta com muitos inimigos, nestas situações inimigos poderosos na hierarquia da Igreja. Por outro, evitam uma atitude de hostilização ostensiva. É assim que só em privado nomeiam o bispo A ou o pároco B (por exemplo, o antigo bispo de Lamego).

⁷⁰ Nem faria sentido que fosse de outro modo, como defende Vicente (1998: 124). O discurso oficial ou oficioso apresenta a constituição das comunidades neocatecumenais nas paróquias e dioceses como respondendo a um pedido nesse sentido dos párocos e bispos (Blásquez, 1988: 55; Zevini, 1983: 478), o que, na verdade, nem sempre acontece (ver adiante, outro capítulo).

negada por Blázquez, s 1998: 34). Paralelamente, a Igreja, santa na sua essência, é pecadora nas suas acções, pois os seus membros, clérigos incluídos, são pecadores⁷¹. Por isso, num processo cumulativo, foi repetindo erros no correr dos séculos, a ponto de comprometer-se com lógicas e forças que visam destruí-la. Paralelamente, a conversão de Constantino, no século IV, é apontada como sendo o primeiro grande episódio desvirtuador da integridade cristã. Com o imperador “toda a maralha também aderiu à Igreja”⁷², que deixou de poder ser apontada à maneira anterior: “vede como eles se amam”. Recuperaram-se os templos pagãos, continuou-se a adorar as datas pagãs e, dum só golpe, o mundo cristianizou-se.

O “período muito negro da história da Igreja”, expressão corrente no movimento para designar os desaforos medievais, surge como corolário da lógica massificadora. Abandono da formação (catecumenado), desleixo sacramentalista, lógica pagã no “do ut des”, católicos nominais, clero desbragado – o cenário tornou-se avassalador, tanto mais perigoso quanto os templos continuam cheios.

A modernidade veio dar um machadada deplorável na degradação da cristandade com a emergência do homem “intelectual/pragmático” e “socialista”, a que largos sectores eclesiásticos aderiram, consciente ou inconscientemente. O primeiro conhece e age esquecendo Deus; o segundo recusa Deus como alienação ou, pelo menos, como distração para o essencial que é a “estrutura sócio-económica”, base até para a boa fé. No encontro que manteve, em Lisboa, com as comunidades neocatecumenais, Kiko perguntou o que pensar duma Igreja portuguesa que só se preocupa com o social, em arranjar casas, centros sociais, alimentação, subjugada ao comunismo que convenceu as pessoas de que o problema é a falta de dinheiro: “As pessoas que se suicidam têm dinheiro!”⁷³.

O balanço é claro. A nova evangelização far-se-á na Igreja, com a Igreja e contra a Igreja. Pró-eclesiástico e “anti-eclesiástico anti-padres”, o discurso deixa a mensagem de que a Igreja, só por si, entregue ao *statu quo* a que chegou, dificilmente se renovará como

⁷¹ Regis A. Duffy (“Penance”, in Francis Schüssler Fiorenza e John P. Galvin (eds.) *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives (vol. II)*, Minneapolis, Fortress Press, © 1991, pp. 233-249), (1991:237, onde se desolve o tema do pecado na e da Igreja, contando com vários contributos, entre eles o de Rahner, uma discussão que não cabe nem nesta tese nem na minha formação.

⁷² Expressão usada numa catequese neocatecumenal, em 22.Janeiro.2001.

pediu o Concílio Vaticano II. O Caminho tem uma pesada tarefa sobre si. Por isso atrai inimigos poderosos, alguns deles cardinalícios. Aliás, conforme ouvi, o movimento fundado quando decorria o Concílio, reclama-se já a sua concretização, ao contrário de outros, nomeadamente “progressistas”, que reclamam a sua não concretização. Faz nova evangelização, novos cristãos e, entre eles, novos padres.

O desígnio da regeneração obrigará a Igreja a uma purga de tudo o que a foi degradando ao longo dos séculos e a procurar no fundo de si, na sua origem, na proximidade com Jesus e com os apóstolos, o modelo do que deve voltar a ser. É por isso que a Igreja primitiva possui em si um valor excepcional (Verbraken, 1984:7), pura na sua condição de recém-nascida e origem da tradição e da sucessão apostólica. De certo modo, o Caminho Neocatecumenal ensaia transplantar para circunstâncias muito díspares uma ideia de Igreja concebida na antiguidade e que na ausência de hierarquia universal, se consubstanciava no primado da comunidade fraterna unida misticamente mais do que no magistério formal (Weber, 1983: 434/5). A hierarquia itinerante (apóstolos, profetas, doutores, segundo o *didakê*) circulava livremente pela cristandade dos primeiros tempos, visitando a comunidade, evangelizando, falando a assembleias locais reunidas em torno dos seus bispos, eleitos *in territorio jurisdictionis* e que se consultavam reciprocamente (Tosti, s/d: 43-46; Verbraken, 1984: 83/4, 101).

Só o âmbito comunitário parece conferir sentido à noção de Igreja. Fora da comunidade não são concebíveis a iniciação, o baptismo, a eucaristia e, *maxime*, a salvação. A comunidade, possuída pelo Espírito Santo, é o elo com Deus, presente onde um ou dois se reunirem em Seu nome. Um dos aspectos mais interessantes desta eclesialidade é o que liga a teologia e a prática da penitência às da iniciação, numa cumplicidade que caracterizará as várias épocas cristãs, segundo Duffy. Ou seja, uma iniciação comunitária, exigente e longa não é compatível com uma penitência individual e instantânea. Reconciliar-se com Deus é reconciliar-se com a comunidade; colocar-se fora da graça baptismal é “excomungar-se” da comunidade, nos casos de pecado grave; penitenciar-se é cumprir uma parte da conversão contínua, é deixar-se guiar pela comunidade que sofreu uma ofensa e rejubilará com o nosso regresso, é proceder a uma

⁷³ Encontro em 07.Março.1999, disponível em vídeo. O esquema homem pragmático/socialista está exposto em Tagliaferri, ____:444/5 e foi usado numa catequese em 22.Janeiro.2001.

confissão pública. Se os pecados veniais eram vistos diferentemente, submetidos a penitência pessoal, já os outros, os graves, sujeitavam-se à proeminência comunitária, à compaixão, à correcção fraterna, mas também à exigência. Em último recurso, o pecador era expulso⁷⁴.

O Caminho Neocatecumenal prossegue a reactualização deste paradigma comunitário, a começar pela recuperação do catecumenado como itinerário de iniciação e conversão, numa lógica que elege a comunidade como a entidade que dá significado ao indivíduo enquanto cristão. É impossível pertencer ao movimento e não frequentar os convívios mensais, por exemplo. Os escrutínios são obrigatoriamente comunitários; aliás, as transições, ou não, das sucessivas etapas são quase todas colectivas. E a penitência neocatecumenal (em princípio, anual), estabelece um curioso compromisso entre a confissão individual e a liturgia penitencial, dispondo-se o grupo, a distância prudente, em torno do presbítero que acolhe, um a um, os pecadores, os quais, de pé, se confessam sem lista de pecados (“por qualidades”, digamos) e mantêm uma pequena conversa que termina com o recolhimento pelos irmãos⁷⁵. De resto, no decurso dos anos, podem ocorrer “excomunhões” e suspensões temporárias como medidas disciplinares ou de correcção de vida. Mais: comunidade que se furte a esta obrigação é cúmplice na ofensa a Deus, o que é ilustrado com a invocação de Josué 7 (o pecado dum só homem levou ao castigo de toda a família). Mas outras tradições e linguagens foram recuperadas: o costume do ágape, a cultura do arcano, o alerta contra a idolatria, a “hierarquia itinerante”, a antiguidade como factor hierarquizante ou nobilitante, a caridade como regra de solidariedade interna, a oralidade como modalidade fundamental de comunicação, a adopção de alguns ritos antigos (caso do baptismo por imersão).

A tradição, a grande marca legitimadora do perfil acabado de traçar, surge em pleno na perspectiva que lhe dá Pouillon, quer dizer, é uma auto-justificação, uma auto-classificação que classifica os outros, uma discriminação; é algo que reclama contra alguma coisa (Pouillon, 1975: 161). O regresso às fontes, à mensagem original, é bom para quem contesta um *statu quo* “porque permite voltar contra os dominantes as armas

⁷⁴ Duffy, 1991: 233-237. Popularmente, apostasia, assassínio e fornicação constituíam os pecados mais graves mas circulavam listas de pecados variadas, às vezes contraditórias.

⁷⁵ Isto sem prejuízo de recomendar a confissão individual convencional sobretudo nos casos de pecado grave ou em que é necessário aconselhamento detalhado.

em nome das quais eles impuseram a sua dominação, em particular a ascese, a audácia, o ardor, o rigorismo, o desinteresse” (Bourdieu, 1977: 12). As intenções dos “fundadores” e o “Livro” ganham assim lugar central nas ideologias mais ou menos integristas. Pouco importa, ou não importa nada, que a prática invocada e o Livro não correspondam exactamente ao período primordial - por exemplo, que o catecumenado, na forma hoje apontada como modelo, só tenha surgido no segundo século (Duffy, 1991: 234), ou que a fixação da Bíblia tenha demorado séculos. O papel da tradição não é o de se submeter ao crivo da história; em certo sentido, é o oposto: o de fazer história.

O neocatecumenal não só lê a Bíblia como é obrigado a lê-la e manuseá-la com desenvoltura⁷⁶. “Esta é a nossa bibliografia”, responderam-me uma vez quando perguntei por livros do movimento. Encontrei casas com uma Bíblia sempre aberta (nos textos do calendário litúrgico, nos Salmos, etc., consoante o tempo e a etapa de cada um). O fundamento do Livro facilmente conduz à literalidade na interpretação textual, fechando as possibilidades hermenêuticas numa linguagem que, se tomada em acepção simbólica, abre-se como poucas ao infinito labor “filológico” de interpretação, re-interpretação, comentário, correcção, etc., estudado por Pierre Bourdieu (1988). Os episódios bíblicos adquirem, portanto, o tom de narrativas de factos, verdadeiros porque contados “por Deus”. Por exemplo, Kiko Argüello, no já nomeado encontro de 7. Março. 1999, em Lisboa, anuncia a todos que cientificamente, a partir de análises de A.D.N., está provado que houve uma mulher inicial, em África, ratificando a tese criacionista. Mas outros episódios bíblicos são tomados na mesma acepção - o Êxodo aconteceu, de facto, nos termos narrados pelo Antigo Testamento, no que respeita a lugares, tempo e personagens, e nem se coloca a questão de a perspectiva histórico-acontecimental ser irrelevante e, portanto, de a factualidade também ser irrelevante. As correntes histórico-críticas são estranhas à lógica do crente neocatecumenal⁷⁷.

Se Cristo expulsava os demónios, então o demónio existe e a Igreja deve continuar a expulsá-lo. Para isso existem os exorcismos, que o Caminho pratica na versão menor ao

⁷⁶ Há casos de analfabetos, literais ou quase, que aprendem a ler para acederem à Bíblia. Várias pessoas me disseram que a sua capacidade de leitura melhorou bastante após a exercitação biblista. Outras houve que pela primeira vez na vida foram a um oftalmologista para poderem ler o Livro.

⁷⁷ A propósito da possibilidade de o Novo Testamento ter ou não reflectido uma visão falocrática acerca das figuras femininas em torno de Jesus, respondeu-me uma neocatecumenal: “Se eu acreditar nisso ponho a Palavra de Deus em causa, e eu não suportaria isso; seria o fim de tudo”.

menos para contrariar a acção maligna. O “manhoso” (a “serpente”, etc.) espreita-nos a toda a hora, espreita também o movimento, os seus membros e os que querem aderir. Nas primeiras catequeses é feito o aviso de que aos pré-catecúmenos se levantarão obstáculos de todos os tipos (familiares, laborais, meteorológicos, etc) à frequência do *kerigma*, os quais não são obra do acaso, em si ou enquanto pretextos oportunos.

Em Josué 7 o neocatecumenal vê uma ligação directa entre o pecado individual e o colectivo. Deixar medrar um pecador ostensivo no seu seio constitui responsabilidade da comunidade, que pode ser punida por isso. Dum modo ou doutro, temos de carregar o pecado dos outros. Cristo foi crucificado pelos nossos pecados e redimiu-nos. Abraão, sucessivamente, intercedeu por Sodoma, invocando cinquenta justos que lá vivessem, depois quarenta e cinco, e por aí adiante até dez que fossem (Gen 18, 16-33). A prece dum crente e a piedade de alguns podem sustentar o mundo. Os verdadeiros cristãos têm essa responsabilidade, como foi dito numa catequese (em 21. Fevereiro. 2001). Além disso, estão sujeitos à acção iníqua dos inimigos, à humilhação, eventualmente ao martírio, provas a que devem submeter-se com regozijo.

O fundamento do regozijo já vem na doutrina dos antigos. “Tudo o que te acontecer, considera-o como um bem, sabendo que nada acontece sem Deus querer”, reza o *Didaké* (cf. Tosti, s/d: 69). Abraão é o homem da fé incondicional, que tudo aceitou, incluindo o sacrifício de Isaac. Procedeu assim porque era absoluta a sua confiança nos planos divinos. As amarguras de Israel advêm da falta de confiança, de fé. A história dos hebreus é a nossa, infelizmente. “Deus faz tudo bem e os seus caminhos são os caminhos da verdade. Revoltar-se contra eles é negar o amor de Deus, é cair na mentira” (Vicente, 1998: 66). Para cada um de nós, a onisciência do Senhor tem um plano que, em liberdade, aceitamos ou não. Sem cair no erro de julgar os desígnios divinos, cumpre-nos aceitá-lo sabendo que nele também está a nossa cruz. Descobrir a cruz, aceitá-la como prova de fé (Cristo aceitou-a) e vivê-la como libertação plena - eis, em (excessiva) síntese a espiritualidade neocatecumenal, bem presente nas provas dos escrutínios (Blázquez, 1988: 54, 60, 62; Vicente, 1998: 61/6, 99-101). “Bendigo tudo o que me aconteceu até hoje porque faz parte dos planos de Deus, até a minha viuvez. Fiquei só, é verdade, mas também fiquei mais disponível para o Caminho. E o meu marido, que me era útil em vida, é-me hoje muito mais útil no céu, intercedendo por mim e pelos outros”

- assim começou uma catequese “querigmática” (21. Janeiro. 2001), em sugestiva fidelidade ao que é, de facto, o movimento. Com o correr das sessões, os exemplos multiplicam-se numa garrida casuística⁷⁸.

Este é um itinerário de humildade. Sem Deus nada conseguimos. A própria fé é uma graça divina, a que nos abrimos, e, por isso, apenas o homem sem fé se glorifica. A pequenez humana é isso mesmo - tão grande que não consegue ver-se. Aí está o pecado dos nossos dias modernos, das sociedades emancipadas da providência, confiantes na razão, no conhecimento, na auto-redenção. Abundam no discurso neocatecumenal os alertas: o Caminho não forma, não quer formar, eruditos, hermeneutas, teóricos ou teólogos. Primeiro está a fé, depois a hermenêutica. O cristão não se define por ter ideias ou ideologias mas, antes, por dar testemunhos de vida numa atitude “sapiental orante” e não “intelectual especulativa”. As “análises da realidade social”, mais do que inúteis, são maléficas dado transportarem um vício de perspectiva, o enviesamento dos “filtros culturais”, para usar uma expressão de Zevini (1991: 250). Só uma “intenção não-cultural” (Blázquez, 1988: 61) permite apreender a intuição primordial de que o acesso à fé não é uma tarefa de conhecimento *stricto sensu* (um ateu pode ser erudito em ciências religiosas) mas, sim, de sabedoria humilde, mistério, intimidade com Deus. Cristo é o “único exegeta do Pai” (Zevini, 1991: 258). De certa maneira, Cristo esgotou a Revelação e, também, a exegese. O intelectualismo é um obstáculo quer para o acesso místico a Deus quer para a comunhão com os irmãos pois discrimina como o racismo. Nem ciência nem filosofia salvam⁷⁹. Eu próprio, num ágape numa catequese, fui insistentemente aconselhado por um catequista a deixar os livros que são a minha profissão; também ele andara por esses desvios e, explicou, “tudo espremido, nada ficou”⁸⁰.

⁷⁸ Praguejar perante os infortúnios acidentais não é coisa muito sã. Afinal, um pneu pode furar porque Deus quer evitar-nos um acidente de maiores proporções. Um assalto pode esconder a mão de Deus que evitou que fôssemos assassinados. Etc., etc.

⁷⁹ Para além das referências já dadas pode-se acrescentar as de Blázquez, 1988: 85; Rodriguez, 1998: 534/6; Vicente, 1998: 6, 43, 64, 71; Zevini, 1983: 485 Zevini, 1991: 260/2. A alusão ao intelectualismo como um racismo foi proferida numa catequese.

⁸⁰ Weber detectou atitude parecida no cristianismo primitivo, embora, como é seu timbre, não siga um raciocínio em linha recta. As comunidades eram sobretudo urbanas e Paulo tinha formaçãp intelectual, visível, segundo aquele autor, nas suas epístolas, mas travou forte luta, como Jesus, contra o intelectualismo dos eruditos judeus, eivado da sobrançeria cosmopolita que perguntava o que de bom lhes poderia vir de Nazaré. Lutou também contra o intelectualismo helénico-gnóstico. Não é no saber escolar do

Compreende-se o tom geral de pouca simpatia para com os frutos da “nova sócio-cultura” do mundo “tecnicizado” (Zevini, 1991: 263), sobretudo daquela que tem o homem como objecto, que lhe prescruta o sentido do ponto de vista profano mas, nem por isso, destituído de toda e qualquer dimensão filosófica. “Sociologismo” e “psicologismo” são distorções que exigem precaução. Mostrarão, é certo, quão profundas são “as raízes que retêm o homem prisioneiro do ter, do poder, do saber, da afectividade, da própria imagem projectada...” (Blázquez, 1988: 25) mas podem iludir o essencial. A natureza humana é una e as contextualizações “sócio” e “psi” distraem-se com a “importância excessiva às particularidades” ao mesmo tempo que esquecem que o Caminho é de iniciativa divina e, portanto, não é uma simples realidade psicossociológica; o que o infla é o Espírito, junto à Palavra e à acção dos sacramentos. Aliás, uma concepção fundamentalmente profana, social e colectiva do homem seria não cristã (Blázquez, 1988: 18, 43/4, 81/2; Rodriguez, 1998: 530; Vicente, 1998: 51).

A cultura do “papel impresso”, símbolo da lógica tipicamente intelectual, é rejeitada como uma “doença” a evitar e que tem afectado em excesso a vida da Igreja, ao contrário do que acontecia nas primitivas comunidades de crentes. A oralidade é a forma de comunicação neocatecumenal. Mesmo a preparação das celebrações da Palavra e as exposições de catequeses devem prescindir, até ao limite do possível, do registo escrito. Se o Espírito estiver com o orador então há-de pôr as palavras na sua boca. O Caminho, ao seguir esta opção, é coerente ao ponto de não possuir uma revista periódica nem editar livros. Alguns dos seus membros são autorizados a divulgar o movimento num ou noutra livro, por vezes num pequeno artigo, com parcimónia. As entrevistas são raras; D. António Tagliaferri, ao conceder uma, conclui-a nos seguintes termos: “Esta entrevista é uma excepção, que espero não seja completamente inútil” (____: 446).

Não é difícil inferir daqui uma atitude global em relação à política. Se, como vimos, é deixado claro que o objectivo é a fé e não a erudição nem as ideias, um outro item é

escriba que está a salvação mas na “confiança ilimitada em Deus”, na fé dos “pobres de espírito”, dos humildes de vida ou de coração (v. Weber, 1983: 406-408, 446, 480, 484, 489, 490).

também incluído nesta oposição como coisa a excluir. Refiro-me às “ideologias”, assim ditas, entendidas como leitura política do mundo. A “alma do pobre” renuncia ao dinheiro mas igualmente aos “ ‘bens’ económicos, políticos, ideológicos, etc.”, pois com isso ganha liberdade e “abre a senda da verdade”. O Caminho é recomendável, entre outras razões, por trilhar “a ausência absoluta de interesses bastardos (económicos, políticos, de grupos sociais...)” (Blázquez, 1988: respect. 27, 11). O pároco Fuentes passou por uma experiência “dolorosa” quando, no início dos anos 1970, em Espanha, descobriu que as homilias só estimulavam os fiéis se tivessem “conotações sociais ou políticas”, o que levava a uma captação superficial das mensagens cristãs e a “êxitos aparentes”. Havia “excessiva politização” da Igreja. Logo viu “que, por aí, não se ia a parte nenhuma”⁸¹. E Rodriguez, depois de assinalar as virtudes do “pastor de almas” como as entendia Santo Agostinho (caridade e alegria) e de olhar com esperança a actualidade dos “Movimentos Eclesiais”, decreta que “o cristianismo burguês, estéril pelas ideologias, está sendo substituído pelos novos evangelizadores, animados pelo Espírito de Jesus Cristo” (1998: 531); é verdade que não explica o que é o cristianismo burguês mas desclassifica-o por ter “ideologias”⁸².

Se, para Poulat, o *compromisso* intransigentista é, primeiro, “com os seus, entre os seus”, em favor das “virtudes cristãs” (1997: 504; cf. supra, cap II), para o registo neocatecumenal a própria palavra *compromisso* é politicamente comprometida (por exemplo, primeiramente com as “liberdades públicas”, diria Poulat). Afiança Rodriguez: “a salvação cristã não é um compromisso nem, tão-pouco, exige compromisso algum da nossa parte, pois é um dom gratuito de Deus, que quando se recebe provoca uma resposta espontânea (1998: 534). O pároco Vicente é mais directo ao criticar o “chavão” que divide as comunidades entre “espiritualistas” e “comprometidas” para “desvalorizar” as primeiras e “supervalorizar” as segundas: “A divisão parece-nos tão absurda e inconsciente, como na ordem política a divisão de direitas e esquerdas. A fé é a fé, do mesmo modo que a verdade é a verdade” (1998: 123). A verdade é a via da fé e do amor no coração de cada homem. Aí está a primazia do “homem novo”, aquele de que falará S.

⁸¹ Fuentes, 1985: 185. Penso que é o mesmo autor de **O Caminho Neocatecumenal**, Andrés Fuentes Vicente.

Paulo na carta a Filemon, senhor do escravo ou escravo do senhor, talvez, mas acima de tudo irmão do seu irmão. “Não se quebra pela raiz a escravidão quando amo e escravo vivem como irmãos na mesma comunidade e tendo como único senhor a Jesus Cristo? Não contrastam, por vezes, tantas proclamações ‘realistas’ e a evidente esterilidade de certos grupos cristãos? Qual é o centro de percussão do Evangelho: a pessoa ou a política?” (Blázquez, 1988: 61). “A comunidade é uma ‘amostra’ sociológica do mundo” que quebra “todas as barreiras de idade, sexo, cultura, dinheiro” (Blázquez, 1988: 37).

Temos aqui uma negação política da política que rejeita a formulação do mundo nas categorias convencionalmente tidas como políticas e, neste contexto, deita mão duma linguagem despolitizada. Mas, nos termos sustentados no capítulo anterior, a política volta sempre. Volta no sentido “altusseriano”, análogo à tese de que só uma visão ideológica do mundo pode imaginar um mundo sem ideologia. E volta “tout court”, por vezes de maneira crua. É evidente que a denúncia dos males do tempo, ao circundar as concepções profanas, sociais e colectivas do homem, aponta já numa certa direcção. D. António Tagiaferri, no diagnóstico da nossa modernidade, exacra dois tipos de homem: o “pragmático”, imerso na vertigem científica e tecnológica, e o “socialista”, preso na ilusão das “estruturas”, para quem a religião é alienação (____: 444/5). O mesmo esquema foi seguido numa catequese (22. Janeiro. 2001), com notável ênfase ilustrativa do *homem socialista*, que chegou a penetrar na Igreja, aí “quer mudar as estruturas sociais e nisso põe a sua máxima energia”. O orador exemplificou: J.U.C., J.O.C., J.A.C. e L.O.C. protagonizaram *esse erro das estruturas* que distrai da conversão e até a inviabiliza. “Alguns destes homens deixaram a Igreja, afastaram-se, tornaram-se agnósticos ou ateus, padres casaram-se”. Alargando o horizonte, continuou: “Houve até freiras que, no Brasil, pegaram em armas no Movimento dos Sem Terra, por causa das teorias do Boff, o teólogo que tem tido problemas com a Santa Sé”. Isto é a política no seu esplendor, quer no significado comum da palavra quer no que lhe atribui genericamente Pierre Bourdieu, a saber, uma luta em torno das representações legítimas do mundo social (_____). Fora do escândalo ficou, por exemplo, a situação dos Sem Terra no Brasil. O tom mantém-se, nas eucaristias neocatecumenais, por ocasião das

⁸² A tradição marxista sempre criticou a pretensão *pequeno-burguesa* de conceber instâncias “não ideológicas”, como, por exemplo, o Estado, que deveria ser exterior aos interesses de classe (ou de Grupos

habituais intercessões. Por “sua santidade o Papa”, pelo “nosso bispo” e “pelos nossos governantes, para que [Deus] lhes dê sabedoria e governem com justiça, verdade e amor”; não se acrescenta, e soaria a deslocado, “com democracia”.

Vemos coexistir, portanto, a negação da política - com a rejeição de qualquer pertinência à divisão esquerda/direita - e a negação da negação - com a rejeição emotiva e indignada da esquerda. A incongruência não se deverá só às diferenças dos protagonistas (Vicente, dum lado, Tagliaferri e o catequista do outro), pois poderia acumular-se numa única pessoa. A esquerda é percebida como sinónimo de politização e de discurso politizado, como herdeira das “luzes” contra as “trevas” e ainda como a criadora histórica dos “ateísmos de Estado”; no fundo, como a autora do projecto de novas condições sociais para produzirem o homem novo (profano, emancipado). Isto inverte a habitual concepção personalista cristã, que já abordámos atrás a propósito dos foculares, em que cada indivíduo só pode mudar o mundo à sua volta se, primeiro, mudar interiormente (Blázquez, 1988: 15) numa perspectiva interaccionista do sistema social, onde o conjunto de relações objectivas será o resultado duma multiplicidade de relações interpessoais primariamente de carácter volitivo. Em *Reconciliatio et paenitentia* (1984) João Paulo II esclarece que o *pecado social* é “(...) o fruto, a acumulação e a concentração de numerosos pecados pessoais... As verdadeiras responsabilidades são, portanto, as das pessoas. Uma situação - e, igualmente, uma instituição, uma estrutura, uma sociedade - não é, em si própria, sujeito de actos morais; eis porque ela não pode ser, enquanto tal, boa ou má” (cit. Dechamps, 1990: 389). Para o neocatecumenal, o inimigo que é preciso amar não é anónimo, não está a milhares de quilómetros de distância, antes tem um rosto e um nome, é um vizinho, um colega. A conversão passa por esses rostos e nomes e não permite escusas atrás de conceitos abstracidos⁸³. Assim também as listas de pecados amiúde usadas nas prédicas e nas denúncias da perdição. Pecar é matar e esfolar: assassinar, roubar (no âmbito penal), fornicar, abortar, odiar, invejar. Explorar, por exemplo, não consta das listagens comuns, aliás como acontece com o reduto do que atrás se chamou *opacidade* e que escapa à consciência espontânea e ao poder individual - à caridade. Ser cúmplice objectivo, como investidor num fundo

sociais”).

⁸³ Tema exposto numa catequese em _____.

financeiro ou como consumidor, numa marca multinacional que na Índia paga cinco cêntimos/dia a crianças de oito anos para coserem equipamento desportivo é algo que nem remotamente se conjectura problematizar enquanto possível pecado. Parece que a capacidade de ler religiosamente a inserção no mundo se defronta com um “máximo de consciência possível” e, logo, “não pode ir além de um limite máximo compatível com a sua existência”⁸⁴. Nestas condições, uma vez apenas ouvi mencionar, de passagem, o “pecado social” no discurso officioso neocatecumenal, significativamente ilustrado com um facto da experiência profissional do catequista orador, funcionário das Finanças: não pagar os impostos devidos⁸⁵.

Este é um pecado pessoal e deliberado. Mas, lembra Maight, é o carácter social do indivíduo que torna o pecado uma infecção contagiosa. Se não controlamos a sociedade como nos controlamos a nós mesmos, depressa escapamos da liberdade, da responsabilidade, através do pecado da omissão, sobretudo se os níveis de participação social são muito variados e complexos. No entanto, ainda segundo Maight, se participamos na sociedade, em algum grau contribuimos para o seu funcionamento e para a continuidade das suas instituições; analogamente, as tentativas de evasão poderão também ter o mesmo efeito e ser uma fuga às responsabilidades cristãs. O que fazer? Qualquer que seja a resposta, ela é uma atitude, em consciência, perante o semelhante e perante Deus; a grande testemunha do pecado social é a consciência (Maight, 1991: 103-106). Falta, obviamente, um pensamento neocatecumenal sobre o pecado social, lacuna ostensiva num movimento que questiona, como nenhum dos outros dois, os pecados do mundo contemporâneo, os seus ídolos, o relacionamento com o dinheiro, as ambições sociais, etc. Como pratico eu o pecado da omissão (do desconhecimento, por exemplo)? Em que contribuo para a reprodução deste mundo, quero dizer, do mundo que está para além do alcance de um metro em redor de mim? Até que ponto deixo de cometer pecado

⁸⁴ Conceito de Lucien Goldmann, citado em Sedas Nunes, 1980: 66. O conceito goldmanniano prende o máximo de consciência possível a uma classe social, que neste contexto me parece demasiado restritiva. Adapto-o, sim, às condições de existência marcadas pela opacidade global e às opções piedosas dos grupos estudados.

⁸⁵ Uma outra vez, um membro do Caminho, em conversa informal comigo, denunciou nas coisas não muito cristãs os patrões que não pagam ou pagam com excessivo atraso o que devem aos empregados; curiosamente, o denunciante é vendedor e obtém de comissões boa parte do seu rendimento, num sector que sistematicamente pratica atrasos naqueles pagamentos.

social de fuga aos impostos se transferir a sede da minha empresa para um paraíso fiscal? Ou, recordando Maihgt, até que ponto tenho consciência destas implicações?

É verdade que, para Blázquez, “a fé não é contrária à actuação pública sócio-política” mobilizadora de “ambientes sociais” e “grupos específicos”; mas logo esclarece que “O carisma do caminho neocatecumenal é diferente” e que a eficácia duma comunidade não deve “ser aferida pelo número de militantes, por exemplo, sindicais, que suscita” (1988: 78, 82). E adianta que o *homem novo* não é inteiramente estranho às *condições sociais* - existe “em certa medida” uma relação entre ambos mas o sentido forte corre daquele para estas. Haverá espaço, decerto, para um aprofundamento cristão, e neocatecumenal, dos problemas sociais do desemprego, do trabalho, etc., tomando a orientação da doutrina social da Igreja; de resto, “é um horizonte no qual todos nós andamos” (1988: 92/3). Entretanto, o fundador traça os precisos limites destes horizontes quando vocifera contra a “Igreja social” dos lares e centros de dia, que esquece que o dinheiro não traz felicidade ao homem (cf. supra).

De certa maneira, o Caminho cria uma mundividência partida em duas metades. Uma delas, tremendamente presente, concentra em perspectiva interaccionista toda a vida social (toda a sucessão de relações pessoais em que participamos) lendo-a como terreno de acção do cristão; tudo - um sentimento, um gesto - é relevante pois em tudo há lugar para o amor, o ódio, a caridade, o egoísmo, etc. Neste âmbito restrito, temos um movimento anti-secularizador. Mas, na outra metade, temos um reverso profundamente secularizador que tende a ignorar, no prescrutar do sentido do mundo, tudo o que se distancia das soluções individuais de salvação, e isso porque se trata de assuntos estranhos à esfera religiosa. Quando o espectáculo do sofrimento atinge dimensões incontornáveis, a resposta mobiliza a atitude comunicacional de base: “se nos amássemos [como os primeiros cristãos]...”, “se dialogássemos...”, etc., constatando-se a falência das respostas políticas, parte integrante da denegação da política (“primeiro o homem, depois a política”; “dispensamos as ideologias”, etc.). Como esta denegação, cedo ou tarde, se confronta com os seus limites, assistimos então à rejeição automática das propostas conotadas com a esquerda, por vezes num registo próximo da extrema direita.

Analogamente aos focolares, a negação da política acompanha-se da do dinheiro e projecta-se para o interior do movimento. De facto e pelos estatutos Kiko é o responsável

vitalício do Caminho. Juntamente com a co-fundadora Carmen e um presbítero, forma a Equipa Responsável internacional. Em caso de falecimento de um dos fundadores, o outro, sendo o responsável máximo, escolherá o substituto na Equipa. Com a morte de ambos, a nova Equipa será eleita por um colégio eleitoral escolhido pela equipa precedente. Por sua vez, a nova Equipa nomeará o novo Colégio, que será actualizado quinquenalmente. E assim sucessivamente. É um modelo piramidal, quase cardinalício, exposto nos dois últimos artigos dos estatutos e de que pura e simplesmente não se fala no Caminho, nem no discurso oficial nem no das bases; o assunto não suscita o menor interesse.

Quanto ao dinheiro, os estatutos são taxativos: o movimento “não tem património próprio” (artº 4). As necessidades financeiras serão satisfeitas, nas comunidades, por “colectas” (não se fala do dízimo) e, a um nível mais amplo, se necessário, por fundações autónomas diocesanas, também com personalidade civil, que gerirão donativos vários. Tal como nos focolares, pode-se construir um empório a olhar os lírios do campo. A este propósito, remeto para o já referido documento da C.N.B.B., que termina precisamente questionando “o montante dos recursos económicos utilizados”.

O paradigma de solução individual de salvação corresponde ao que mobiliza os aderentes do movimento. Sendo aberto, o recrutamento usa o anúncio público, e aí dirige-se sem artifícios, directamente aos que sofrem, nomeando-os. Na missa dominical, o catequista convida para as catequeses interpelando os presentes, por exemplo, perguntando “Quem daqui quer ser feliz?”. Ninguém é esquecido: os doentes, os viúvos, os falidos, os desesperados e os que padecem de desencanto crónico atolados num insuportável deserto interior, os pais de toxicodependentes, aqueles que apenas não sabem que sentido dar à vida. A pagela (outro meio de anúncio neocatecumenal) que, em Janeiro de 2001, me levou a uma série de catequeses, questionava: “Tens medo da morte, do sofrimento, do futuro?”. Caso respondam afirmativamente e compareçam ao “querigma”, os destinatários destas mensagens continuam a ser interpelados, pois é para eles que os oradores falam, sem circunlóquios, tuteando, gesticulando, apontando ora para o crucifixo ora para a audiência. O arco que o dedo descreve une o paciente à salvação. O catequista enfatiza a promessa de Cristo a cada um. E apresenta a prova: “Se te entregares a Cristo verás a tua vida mudar; se os problemas não desaparecerem, terás

pelo menos uma nova força para os suportar e compreenderes a tua cruz; experimenta já hoje e verás”. A convicção extrema alimenta a certeza com que tudo é sujeito a um límpido equacionamento religioso: depressões, toxicoddependência, divórcio, suicídio, etc.

O estilo de interpelação directa em certas ocasiões chega a ser áspero, sem compromissos com meias palavras - o que é miserável é miserável, sem tirar nem pôr. A salvação é uma esperança mas grande deve ser o temor a Deus e a morte é certa. Nos grandes encontros, o tom dos oradores amplifica-se e pode chegar a parecer próximo do das igrejas evangélicas, com gesticulação abundante, perambulação pelo palco, exemplos coloridos, advertências tremendas intercalando ditos chitosos⁸⁶. No entanto, a assistência, pelo menos em Portugal (os únicos casos que conheço) permanece sóbria nos seus lugares⁸⁷.

Kiko também é exuberante nas prédicas, e essa característica parece funcionar como modelo a seguir. Embora sem atingir as dimensões idolátricas de Chiara nos focolares, o estatuto de fundador ligado ao mito fundacional eleva-o a um certo culto de personalidade. As catequeses mencionam algumas vezes os seus ensinamentos, as suas visitas (gravadas e distribuídas em vídeo) geram entusiasmo, vários dos adereços “litúrgicos” são desenhados por ele (ambão, crucifixo, quadros) e, inclusive, é de sua autoria o esboço do *Domus Galilaeae*, a grande obra do Caminho, também conhecida como Centro Internacional de Bem-aventuranças, em construção no Monte das Bem-aventuranças, Israel. Existem passagens do seu discurso no encontro de Lisboa (já referido) que alimentam a aura do fundador. Por exemplo, indica ao público três pares anjo/mulher. O primeiro é demónio/Eva; o segundo é anjo/Maria (salvação); o terceiro é ele (Kiko)/ “todos vocês”, ou seja, enquanto “enviado de Deus” espera que todos os que ali estão engravidem de Palavra, como Maria, e não de pecado, como Eva⁸⁸. Afinal, “Deus envia a cada geração, a cada etapa da Igreja os mestres, os reformadores e os

⁸⁶ “Vede o Papa: velho, de bengala, a cair de podre - há alguém mais jovem do que ele?” - orador (catequista itinerante) no Encontro de Comunidades Neocatecumenais do Norte para o Anúncio da Páscoa, Casa do Vilar, Porto, em 26.Março.1999. O mesmo orador, antes, perguntara “Vindes aqui ouvir este tonto?”, enquanto apontava para si mesmo.

⁸⁷ No encontro de 26.Março,1999 (v. nota anterior) esta atitude da audiência desagradou ao principal orador, que a acusou de estar a dormir.

⁸⁸ O já citado documento da C.N.B.B., a este respeito, adianta apenas que “Alguns dizem que se absolutiza demais os líderes, Kiko e Carmen”. Carmen parece-me um complemento, necessário, na senda dos “companheiros do fundador”.

iniciadores de que precisa; suscita, pelo Seu Espírito, os carismas necessários para a sua renovação fiel e convincente”⁸⁹. Tanto mais que os critérios de prova “a contrario” são indesmentíveis: “Deus o defenderá se é obra Sua” (Blázquez, 1988: 10). Neste contexto, as acusações, no entender de Blázquez, “até podem ser uma especial recomendação”⁹⁰.

O Caminho Neocatecumenal considera 1964 o ano da sua fundação, pois foi nessa altura que Kiko Argüello, pintor boémio, num ímpeto de conversão, se instalou num bairro de barracas em Palomeras Altas (Madrid). De passagem para a Bolívia estava uma jovem freira missionária, Carmén Hernández, que, sabendo da evangelização de Kiko, o visitou e descobriu que ali estava a sua missão.

A progressão do movimento tem alguns aspectos análogos à dos focolares. O arcebispo de Madrid interessou-se pela nova experiência e favoreceu a sua expansão noutras paróquias e dioceses espanholas. Em 1968 entrega ao Caminho uma carta de recomendação para um cardeal romano, e é assim que se dá o passo fundamental da instalação em Roma. Instalados num bairro pobre e de má reputação, Kiko e Carmen aguardam até obterem autorização para iniciar as primeiras catequeses. Nessa época, em finais de 60 e princípios de 70, o modelo das comunidades neocatecumenais dirigidas por grupos de catequistas itinerantes já se encontrava consolidado. Os anos seguintes são de difusão progressiva nos vários continentes e de afirmação perante a hierarquia eclesial. Pela primeira vez João Paulo II recebe os fundadores no ano de 1979, na residência de Castelgandolfo. Em 1987, o Caminho concretiza o lema “Nova evangelização, novos seminários, novos presbíteros” com a abertura do primeiro seminário *Redemptoris Mater*, na cidade de Roma. Estes seminários são diocesanos e internacionais, dependendo da autoridade dos bispos locais mas respeitando a matriz espiritual do neocatecumenado, de modo que os seminaristas passam, também eles, por

⁸⁹ Blázquez, 1988: 8. A mesma tese da iniciativa divina do Caminho, comum a outros movimentos, está expressa em Rodriguez, 1998: 530/1/5/6; Vicente, 1998: 37, 67; no mesmo Blázquez, 1998: 6, 10, 41.

⁹⁰ 1998: 76. Os neocatecumenais sabem que são alvos de múltiplas acusações (fechamento sectário, elitismo, duplicação da hierarquia na Igreja, manipulação psicológica, esquecimento dos problemas sociais), o que para muitos deles é quase um elogio. Como referências da discussão do tema remeto para:

um itinerário parecido com o das comunidades (por exemplo, numa certa etapa farão evangelização porta a porta). Três anos mais tarde, João Paulo II, em carta dirigida a monsenhor Paul Cordes, vice-presidente do Pontifício Conselho para os Laicos e encarregado *ad personam* do movimento, escreveu “Reconheço o Caminho Neocatecumenal como um itinerário de formação católica, válido para a sociedade e para os nossos tempos”⁹¹. Os estatutos formais surgem finalmente em 2002. O Centro Neocatecumenal Internacional tem sede em Itália.

Segundo informações fornecidas pelo Centro Neocatecumenal do Porto em Julho de 2002, o Caminho contava, nessa data, com 16700 comunidades (8000 na Europa, 7300 nas Américas, 800 na Ásia e 600 em África) espalhadas por 105 países e 5000 paróquias. Da mesma fonte recebi o número de 42 seminários *Redemptoris Mater*, diferente do que encontrei (35) algumas semanas depois no *site* identificado na nota de rodapé anterior.

Em 1969 Kiko chegou a Portugal e repetiu o seu padrão de actuação: instalou-se num bairro degradado (Currealeira) de Lisboa e lançou as sementes da primeira comunidade portuguesa com catequizações na Penha de França, com a anuência do pároco. Aos poucos, diocese a diocese, deu-se a implantação neocatecumenal até hoje (2002), com um total de 284 comunidades (86 no Norte, 125 no Centro, 65 no Sul e 8 na Madeira), presentes em 134 paróquias. Apenas as dioceses de Lamego e Angra do Heroísmo não contam com qualquer comunidade (é voz corrente, não oficial, no movimento que estas ausências se devem à resistência dos respectivos bispos). O Centro Neocatecumenal do Porto, que me forneceu estes dados, adiantou uma estimativa de 9000 a 10000 membros no país, contra um hábito do Caminho, que costuma indicar apenas os números de comunidades. A sede nacional encontra-se em Lisboa.

Em termos de observação directa, trabalhei com as duas únicas comunidades existentes, à época do estudo, na cidade de Braga. Trabalhei, portanto, com o universo neocatecumenal aí existente.

Blázquez, 1988. 34/5, 76-80; Rodriguez, 1998: 537; Vicente, 1998: 39-43, 123-126, Zevini, 1983: 478; documento do C.N.B.B., já citado (1997, §3).

⁹¹ Cf. Zevini, 1991: 244 e artº 1 dos Estatutos. O artigo de Zevini (pp. 240-244) contém uma biografia resumida e bem arrumada do Caminho, condensando informação que se encontra dispersa nos outros títulos que aqui fui referindo. Em <http://www.rantac.com.br/users/marcomelo/semi.htm> e numa cassette vídeo do movimento (© 1998) estão disponíveis dados sobre os seminários *Redemptoris Mater*.

Capítulo 6

O Renovamento Carismático Católico

Em comparação com os movimentos anteriores, é o Renovamento Carismático Católico quem mais convoca na exuberância a metáfora do clube de motociclistas à solta no supermercado de fés propondo soluções individuais de salvação a serem vividas como quase puras experiências psicológicas.

Bastante polémico desde as origens (protestantes) e tendo protagonizado eventos dotados de grande espectacularidade, atrai notavelmente a atenção da imprensa e, com isso, obteve uma visibilidade pública que lhe amplifica os encómios e as acusações. A arrumação das referências no interior do campo católico é tripartida. Num primeiro pólo temos as reacções entusiastas, que o dão como dádiva gratuita do Espírito, um novo Pentecostes para a Igreja do nosso tempo, cuja rejeição seria mesmo um pecado grave. A seguir, podemos concentrar um conjunto de críticas, às vezes muito azedas, porventura contraditórias, em volta de avaliações como: emocionalismo, exaltação mistificadora, espectacularidade evangélica, exploração da ignorância e de situações de crise pessoal, manipulação de técnicas psicossomáticas, fechamentos sectários, desvios doutrinários, derivas “new age”, fundamentalismo bíblico, seguidismo papista, associação a forças políticas. Por fim, temos as atitudes conformistas, em jeito de encolher de ombros tolerante, que não se entusiasma com a espiritualidade carismática mas reconhecem-lhe a utilidade “pastoral” de estancarem e, até, fazerem inverter as transferências de crentes para as seitas ou igrejas evangélicas.

Possivelmente todos têm razão. Por um lado, não é absurdo, para um cristão, que o Espírito se manifeste de forma sensível nos que O acolhem. Por outro lado, no decurso da sua história, o Renovamento Carismático tornou-se um cadinho de Deus onde coube um pouco de tudo e de que será possível extrair, para cada acusação, vários exemplares. Não só pulularam as “tendências” ou “correntes” mas também, à imagem da experiência fundacional, foram aparecendo (e desaparecendo) grupos espontâneos, sem enquadramento institucional, reclamando a sua natureza autenticamente eclesial.

Podemos, assim, encontrar um leque muito vasto de unidades (“grupos”, “comunidades”, etc.) contrastantes entre si, sem esquecer as que não são nem uma coisa nem outra, dispersas na dificuldade de as enquadrar em qualquer classificação inequívoca. Enquanto algumas são bastante discretas, outras promovem acções de massas (como acontece com o Padre Marcelo Rossi) e, às vezes, oferecem prodígios; se certas comunidades são muito bem organizadas e planeadas, é fácil detectar grupos que improvisam continuamente a sua existência e contam com uma composição indeterminada por causa da notória afluência de ocasionais e curiosos; ao lado da integração em organismos eclesiásticos, sujeitos ao acompanhamento hierárquico, vemos uma semi-marginalidade que chega a ser assumida; à procura determinada da chancela sacerdotal, nomeadamente em matéria de sacramentos, contrapõem-se atitudes mais deslumbradas com a inspiração carismática e extática; se vimos surgirem alinhamentos “progressistas”, também vimos outros guindarem para tons integristas; a recusa do “mundo” e a opção pelos pobres fez-se acompanhar de linhas comprometidas com os valores da *performance* profissional e económica (quase à maneira da ética protestante “weberiana”) e, ainda, de outras meramente piedosas e indiferentes a polémicas deste tipo.

Como se calcula, formou-se um óptimo caldo de cultura para heterodoxias, acusações recíprocas, cismas, alertas e, claro, para uma atitude de prudência embaraçada da Igreja. O genuíno impulso carismático anda próximo do *sagrado selvagem*, como lhe chama Sironneau (1982: 194), e desperta fantasmas montanistas, alimentados por buscas experimentais que, sobretudo durante duas décadas (70 e 80), configuraram o que a actual e mais integrada bibliografia do movimento chama de “excessos” e “desvios” de percurso, convidando à vigilância e à obediência para que não se repitam.

A certa altura, a Igreja acumulou duas fracturas de peso: a da “questão progressista” e a da “questão carismática”(Hervieu-Léger, 1986: 295; Suenens e Câmara, 1979:9). Se a primeira podia ser formulada em termos de subverter os compromissos temporais da Igreja e/ou adulterar a sua doutrina social, a segunda atingia o âmago mesmo do aparelho eclesial ao subverter a sua natureza profundamente hierárquica e o monopólio clerical da gestão dos bens de salvação e da intermediação com o divino. Com uma agravante: os seus protagonistas, os “carismáticos”, mobilizavam uma força que não era deste mundo. Entre carismáticos e “Igreja”, diz Le Vallois num curto e

fulgurante artigo, estabeleceram-se relações verdadeiramente passionais (1996: 327). Entretanto, parte do clero, incluindo bispos, era seduzida pela nova proposta de espiritualidade. Estava aberta a porta à progressiva “catolização” do carismatismo, apropriado, regulamentado, até se tornar “um dos pilares mais activos da ‘Nova Evangelização’ estimulada por João Paulo II”, pois tornou-se evidente que, para pôr cobro à desertificação secularizada, não era oportuno desperdiçar “esta fonte inesperada de energia religiosa” (Hervieu-Léger, 1997: 137; v. tb. Champion e Hervieu-Léger, 1990: 8-10). Pelo caminho houve todo um processo de transacção e negociação, nem sempre fácil, com acordos tácitos e cedências mútuas. Não é que tenham desaparecido todos os meandros tortuosos e todos os traços que levantaram as suspeições. Persistem alguns problemas, mas isso acontece com todos os movimentos. Afinal, dizem secamente Baffoy e Delestre, “em equipa que ganha não se mexe” (1996: 12/3). O protestantismo clássico faz o mesmo com algumas das novas correntes evangélicas.

A fundação das igrejas metodistas, a partir do anglicanismo no século XVIII pelos irmãos Wesley, entronca na genealogia do carismatismo. Foi mais um revivalismo na história do cristianismo, determinado em purificar e revitalizar uma tradição eclesial estabelecida. Acima da aridez doutrinal ou da austeridade de costumes está a *experiência* religiosa propriamente dita: a relação pessoal com Deus, a abertura aos dons do Espírito Santo como os primeiros cristãos, a exaltação do arrependimento que deve acompanhar a verdadeira conversão. O distanciamento em relação ao *statu quo* da igreja que pretendiam renovar acabou por reforçar esse distanciamento, pois a hostilidade fechou os templos anglicanos aos novos pregadores. As assembleias ao ar livre, repletas de gente fervorosa que actuava e se exprimia sob um “mandato”, configuravam um modelo efervescente que não era inédito mas que, com este alento, haveria de espalhar novas sementes. A versão norte-americana, na viragem para o século XIX, desenvolveu os *camp meetings*, no ambiente telúrico dos bosques. Borrágan Mata, um dominicano entusiasta do Renovamento Carismático Católico, refere esses encontros, “em que a assistência respondia com gemidos, soluços e gritos, inclusive com convulsões e quedas”; estava formada uma corrente “num clima excessivamente emocional”, acrescenta⁹².

⁹² Mata, 1999: 23/4; o autor escreve o primeiro excerto entre aspas sem indicar a sua fonte.

As experiências foram-se sucedendo, encontrando, desencontrando, ao longo de todo o século, tornando flúidas as fronteiras do metodismo.

Nos fins de oitocentos, foi a vez de Charles Perham, pastor metodista, proceder a uma intensa busca da primeira espiritualidade cristã, tão rica de dons Ihe parecia, sobretudo se confrontada com a indigência do seu ministério. Fundou uma escola bíblica no Kansas, que mobilizou algumas dezenas de estudantes em torno das Epístolas de São Paulo e dos Actos dos Apóstolos, dando particular atenção quer ao *baptismo no Espírito Santo* quer ao *falar em línguas*. No decurso dum processo dotado de marcas simbólicas - uma noite de oração de 31 de Dezembro de 1900 para 1 de Janeiro de 1901, uma assembleia com Charles Perham e doze outros pastores - é descoberta a importância da *imposição de mãos*, o gesto do Novo Testamento que embora associado a diversas circunstâncias (benção, cura, transmissão ministerial, recepção do Espírito) (Quesnel, 1985: 177/8; Suenens, 1999: 57) é interpretado como o rito que veicula a acção do Espírito Santo em geral, por vezes de modo quase mágico. A experiência alargou-se aos périplos de pregação, fortaleceu o tom emocional, passou a incluir sessões de cura, atraiu gente, popularizou-se, difundiu-se notavelmente em sectores da população negra⁹³. Depressa se fez sentir a reacção das igrejas protestantes tradicionais, particularmente das metodistas, acabando por ocorrer a cisão que criaria nos anos seguintes as igrejas pentecostais, várias, de que se destacam as *Assembleias de Deus*. A onda evangélica das últimas décadas veio acentuar a sensação de dispersão caótica à volta deste tipo de religiosidade. Correu cerca de meio século, desde a fundação de Charles Perham, até que uma certa estabilização pentecostal a levasse ao diálogo com as confissões clássicas (episcopaliana, luterana, presbiteriana, anglicana). O pentecostalismo católico viria a seguir (Favale, 1991: 280-283; Mata, 1999: 19-33).

A Universidade do Espírito Santo de Duquesne, em Pittsburg, Pensilvânia, de confissão católica, tinha introduzido em 1964 os Cursos de Crisandade nas suas actividades religiosas. Dois anos mais tarde acolhe um congresso deste movimento em que participam também professores de outra universidade católica norte-americana (a de Notre Dame, Indiana). É então aí divulgado em grupo o livro dum pastor metodista

descrevendo a conversão operada em jovens marginais dum bairro de má fama em Nova Iorque e de “como as suas vidas mudavam por completo quando recebiam o baptismo ou a efusão do Espírito Santo” (Mata, 1999: 40; v. tb. Favale, 1991: 284). Outro livro parecido, sobre o *falar em línguas*, chegou-lhes às mãos. Seguem o impulso de consultar o Novo Testamento, incidindo nos temas “carismáticos”. Durante algum tempo discutem como entrar em contacto com quem tivesse assimilado a experiência primordial da Efusão do Espírito, falasse em línguas, etc. Optaram por contactar um pastor duma igreja protestante clássica, neste caso episcopaliana, já em Janeiro de 1967. O resultado foi uma série de sessões “pentecostalistas” ecuménicas, reunindo católicos e protestantes de diversas confissões de que resultaram relatos acerca dos prodígios que o Espírito Santo opera. Estava lançado o carismatismo católico, afinal o início dum processo nem sempre fácil de integração também na Igreja de Roma.

Gilbert Lewis fala-nos dum certo místico e do modo como costumava comer maçãs cortando-as em quartos. Os três primeiros comia-os em nome da Trindade; o restante era comido em comemoração da suprema ternura com que Maria daria ao Menino uma maçã (1980: 1). Ao comportar-se assim, este homem não seguia nenhuma Lei nem fazia o bem - na verdade, não actuava. Era, certamente, capaz de amar o próximo mas o essencial da sua maçã simbólica é que lhe permitia não só expressar o seu amor a Deus como, também, comunicar-Lho. Se ninguém mo explicasse, diz Lewis, eu nunca seria capaz de interpretar correctamente a partição da maçã, o que me leva a dizer que aquele santo homem tinha acedido a uma espécie de intimidade com Deus.

Para o carismático, a experiência religiosa primordial é, precisamente, a exaltação desta intimidade com Deus. Se usarmos categorias weberianas, o carismático exclui, ou torna secundárias, vias de salvação muito comuns a outras opções: o cerimonial ritualista, as obras sociais, a subordinação confiante ao instituto da graça (Igreja) aliado à *fides implicita*, a ascética intra-mundana racional e ultra-metódica (como convicção de

⁹³ Tanto Gutwirth (1991: 99,100) como Hervieu-Léger (1986: 265-267) vêem no desenraizamento e no êxodo rural as grandes fontes de recrutamento pentecostal, tendencialmente popular; Gutwirth refere casos

salvação). A experiência da realação pessoal com Deus é como que uma revelação e daí a confiança ilimitada quer no divino quer naqueles a quem ele se revela; daí também, por vezes, a euforia fideísta, a devoção apaixonada onde Weber surpreendia ingredientes eróticos latentes ou manifestos (1983: 449). O cristianismo é uma religião em que a encarnação humana de Deus supriu “o abismo” que O separa das Suas criaturas e em que a humanização de Deus divinizou o homem ao permitir-lhe participar na essência divina (1983: 439, 440; v. tb. Bertrand, 1993: 86); e esta participação é individual, como a salvação, sendo cada ser humano único e insubstituível para o Criador. O carismático flutua nesta atmosfera.

Embora Weber o tenha elaborado a partir de religiões não cristãs, é útil recorrermos aqui ao conceito de *auto-aperfeiçoamento* enquanto caminho de salvação. Aliás, o autor associa-o a “estados carismáticos”, de “possessão de forças mágicas”, “êxtase” e “autodivinização”. Quando de carácter agudo, refere recursos como a embriaguez, a orgia, a histeria, a epilepsia; remete ainda para “estados visionários” e “falar automático”. Quando de carácter crónico, fala de posse permanente do estado carismático, de euforia suave, dum “habitus” permanente e consciente, disciplinado por processos de racionalização (1983: 424/5). Quanto mais agudo, menos pendor ético tem o “estado carismático”.

É sintomático que, desde as suas origens metodistas, o pentecostalismo seja conotado duma maneira ou doutra, com fenómenos de transe e êxtase, frequentemente apontados como excessos que é preciso disciplinar. Mesmo a recente bibliografia carismática católica, de tom apologético e já sujeito aos filtros vaticanos, continua a reproduzir as suas intuições fundamentais e insiste na familiaridade e intimidade com Deus, a qual prodigalizará os dons, os carismas de que fala o Novo Testamento desde que se superem as inibições entretanto rotinizadas; persiste na apresentação da oração como “colóquio pessoal e filial com Deus” (Favale, 1991: 319) e da Bíblia como contacto directo com a Palavra e fonte inesgotável de revelações. O carismático não recebe apenas afecto de Deus - recebe mandatos, ouve-os. E confirma-os porque os *carismas* são autênticas provas físicas, evidências que só não vê quem não quer (ou não pode). De certa forma, no dizer de Michèle Bertrand, ele torna-se “o criador da sua fé” (1993: 80).

Funda grupos de oração e comunidades consagradas, revela regulamentos, exerce os *carismas* de direcção e discernimento; a partir de certa altura não surpreende que produza um discurso próximo da “omnipotência imaginária” infantil (Sauzet, 1996: 310 (nota 2)). Deixados em roda livre, estes visionários criam uma série de movimentos onde as lideranças, carismáticas também no outro sentido weberiano, facilmente conduzem a configurações autocráticas e, até, violentas, de que se pode ver uma boa abordagem em Baffoy *et al* (1996). Católica, protestantes clássicas, evangélicas, sincréticas, com ou sem incorporação de técnicas de transe não ocidentais, múltiplas correntes se formaram e entrechocaram, criando sérios embaraços pelas franjas que penetravam nas igrejas estabelecidas.

É certo que o carácter espontâneo de muitos desses grupos era em si problemático, aliado ao fundamentalismo bíblico a que propendiam. Mas a isto acrescia o inquietante défice na necessidade de intermediação institucional com o divino, paralelo ao impulso para a autogestão dos bens de salvação. Emerge aqui a ideia de hierarquia carismática, concorrente da hierarquia institucional, uma investida directamente pelo Espírito, a outra jazendo no “dom de graça institucional” através de funcionários que são rigorosamente intercambiáveis pelo facto de em si mesmos poderem não valer nada. No limite, chegou-se a questionar a primazia dos sacramentos⁹⁴. Poucas coisas agredirão tanto a “lógica de igreja” católica como uma religiosidade deste tipo⁹⁵. Não surpreende, portanto, que seja o Renovamento Carismático Católico o movimento onde surjam mais ostensivas as chamadas de atenção para os “desvios”, “excessos”, “exageros” e “riscos” cometidos e a evitar na complicada história do carismatismo. Os alertas pululam na produção bibliográfica própria, nos grandes encontros, nos cursos de formação, nos documentos episcopais, nas intervenções do Vaticano e do Papa. O verdadeiro carismático ama a Igreja, confia nos seus ministros, deve-lhes fidelidade e obediência, além de, obviamente, aceitar a vigilância pastoral do clero (estimulado a não virar costas ao movimento)⁹⁶.

⁹⁴ Cohen (1993) fala-nos duma comunidade carismática católica francesa (“Fondation du Monde Nouveau”) para quem os sacramentos, “oficialmente necessários”, são supérfluos ou redundantes (“superfétatoires”).

⁹⁵ Sobre esta “lógica de igreja” v. Bourdieu, 1987 e 1987a), na esteira de Weber.

⁹⁶ Uma rápida consulta da bibliografia indicada ao longo do capítulo confirmará esta afirmação.

A intuição primordial da espiritualidade carismática é a de que os dons (ou graças, ou carismas) narrados pelos Evangelhos, pelos Actos dos Apóstolos e pelas Epístolas não se extinguiram com as primeiras comunidades cristãs. São manifestações intrínsecas à acção do Espírito, isto é, quem O recebe não pode deixar de receber um ou vários dos seus dons. Portanto, o silêncio de dons só pode significar fechamento ao Espírito e, se a Igreja, após tantos séculos de institucionalismo ancilosado, se abre outra vez aos frutos dos carismas, isso é o sinal de que teve início uma nova era de evangelização e reconversão do mundo, acontecimento necessário porque assim tem de ser, um verdadeiro renovamento carismático como um novo pentecostes⁹⁷. Os carismas são uma concessão gratuita do Espírito, independente da nossa vontade. De nós depende, sim, a receptividade, a abertura aos dons, tendo-se desenvolvido técnicas propiciatórias no movimento. Mas qualquer cristão, por pecador que seja, pode ser receptáculo destas graças; inclusive, é concebível um não cristão acolhê-las com vista ao bem comum (Mata, 1999: 148; v. tb. Degrandis, s/d : 91; Favale, 1991: 327; Suenens, 1999: 39).

O carácter revivalista, de retorno à “tradição”, torna incontornável o re-envio às fontes, neste caso ao Novo Testamento. Fatalmente, tratando-se de foro interpretativo, prevalecem os critérios de quem interpreta. É comum as traduções da Bíblia utilizarem a palavra *dom* em vez de *carisma*, falando também de *manifestações do Espírito* (por ex^o 1Cor 12, 7). Em *Lumen Gentium*, n.12, o Vaticano II parte destas expressões e utiliza outras duas - *graças especiais* e, como sinónimo, *carismas*. Para Favale tal procedimento terminológico, com uma “certa indeterminação”, é “prudente” (1991: 299). Tão-pouco é raro o uso da palavra *virtude*. Seja como for, continua o autor, só em S. Paulo (a mais imediata referência carismática), se isolarmos quatro trechos (1Cor 12, 8-10 . 28-30; Rom 12, 6-8; Ef 4,11), encontramos em enumerações não coincidentes “uma vintena de carismas” (1991: 298). Outros textos neo-testamentários (Actos e Evangelhos) vêm aumentar a listagem. Deixando de lado as várias opções taxinómicas no agrupamento destes dons, passo a nomear alguns deles, a título ilustrativo: profecia, discernimento, louvor, evangelização, cura, exorcismo, glossolalia, misericórdia,

⁹⁷ É difícil particularizar referências acerca desta assunto porque ele trespassa toda a bibliografia carismática. A título de exemplo, indico Mata, 1999: 66, 98; Suenens, 1999: 10, 19; Tardif, 1994: 94.

caridade, virgindade, matrimónio, presidência (da comunidade), “sacerdócio”, etc.⁹⁸ A fixação nos carismas leva a que eles não tenham conta; de facto, se são as *graças especiais*, as *capacidades* ou os *dons* suscitados pelo Espírito Santo nos baptizados para a edificação e o bem comum da Igreja⁹⁹, então tudo pode ser carisma - por exemplo, saber cantar ou bem acolher os irmãos numa sessão de louvor. De certa maneira, a carismania destrói os carismas ao vulgarizá-los. Martine Cohen insere esta des-excepcionalização dos dons num vivo interesse da Igreja em banalizar, quer dizer, em domesticar o Renascimento Carismático Católico (1990: 153/4). Não podemos esquecer que “O igualitarismo em matéria de carismas e de ministérios é estranho à vida da Igreja” (Suenens, 1999: 16). As graças gratuitas (tal como os agraciados) têm uma hierarquia em que o *discernimento* assume particular destaque - é, diz Mário Pinto, “regente dos demais carismas”¹⁰⁰. Embora o movimento admita o discernimento comunitário, este não integra a “dimensão dialéctica”, como ironiza Baffoy (1996: 273). Em última instância, ele compete à hierarquia eclesiástica, uma “garantia” sólida, talvez a única que previne eficazmente os desvios latentes (cf., por exemplo, Mata, 1999: 77, 149, 159; Suenens, 1999: 37, 55, 74, 92).

De qualquer forma, a aptidão carismática pode ser suscitada através de procedimentos propiciatórios adequados, de modo a que o Espírito derrame os seus dons com abundância. Neste âmbito é incontornável a liturgia da *efusão do Espírito*, experiência paroxística, na expressão de Sauzet (1996: 292-294), autêntico certificado de identidade carismática desde o pentecostalismo, valorizado a ponto de se irem sucedendo na Igreja as advertências de que não é um sacramento (por isso se fez cair em desuso a designação *baptismo no Espírito*, antes muito comum). A *efusão*, eminentemente comunitária, culmina um período de preparação colectiva de auto-intercessão, no sentido de súplica eficiente e de disponibilidade ardente, a que o Espírito responderá concedendo e manifestando os seus poderes através duma cerimónia com maior ou menor solenidade mas sempre usando o gesto da imposição de mãos. Segundo a recta doutrina, é um ponto de partida e não de chegada, quase uma segunda conversão que traz à consciência do

⁹⁸ Cf., por exemplo, Alday, 1994: 49-55 e Mata, 1999: 147-166.

⁹⁹ Alday, 1994: 53 e Favale, 1991: 297/8. Tardif usa esta ligação directa ao bem comum e ao todo eclesial para distinguir carismas e virtudes (ou “dons”); no mesmo sentido, Suenens (1999: 9) funda o carisma na experiência individual de Deus e na sua natureza eclesial.

crente, sob forma poderosa, as graças já recebidas no baptismo; o caminho aberto supera as inibições, santifica, conduz à oração, dá alegria, aproxima das pessoas divinas e da Virgem Maria e, claro, confere carismas dos quais o mais imediato é o das *línguas*.

Em princípio, o período preparatório deve conter um seminário de sete semanas. Quando tal não é possível encurta-se o processo, que pode mesmo reduzir-se a um único fim-de-semana¹⁰¹.

Do ponto de vista das grandes referências bíblicas, o episódio de Pentecostes adquiriu para os carismáticos um simbolismo especial. Compreende-se bem o que significa o relato dos Actos: um grupo de crentes reunidos na oração recebe em línguas de fogo a dádiva do Espírito, transfigura-se, é tomado dum ímpeto evangelizador, fala outras línguas, etc. Ou seja, a função do Renovamento é, no fundo, bastante simples e consiste em propiciar as condições para que se faça em nós o que noutros já foi feito. O Pentecostes bíblico foi apenas o primeiro na história da Igreja; que cada um, leigo ou clérigo, faça o seu pentecostes e assim se torne um cristão inteiro¹⁰².

No âmbito dos episódios bíblicos fundamentais, outro conjunto de textos assume dimensão simbólica. Trata-se, agora, da menos inequívoca colecção de acontecimentos relacionados com o baptismo e o seu significado - baptismo de água, baptismo no Espírito, imposição de mãos, dom das línguas, eficácia intrínseca dos ritos. Apesar de Suenens (1999: 12) localizar no baptismo do Jordão a Efusão do Espírito em Jesus (aí Ele torna-Se publicamente no Messias), Quesnel prefere realçar o carácter ambíguo da totalidade dos textos neo-testamentários. O Espírito ora actua em não baptizados ora está ausente em baptizados; o baptismo umas vezes é de água, outras não; a imposição das mãos pode ser associada à efusão do Espírito mas também pode não o ser, embora no domínio baptismal seja próxima do rito de água; S. Paulo não parece dar importância privilegiada ao baptismo (não menciona João Baptista) nem, de resto, à ideia de eficácia intrínseca do rito; o próprio baptismo nem sempre foi um rito de integração na comunidade cristã; o Espírito não se associa obrigatoriamente ao dom das línguas; por fim, entre os vários textos do Novo Testamento (S. Paulo e Actos, por exemplo) haverá

¹⁰⁰ Em posfácio à tradução portuguesa de Suenens (1999: 74).

¹⁰¹ Cf. Alday, 1994: 39, 40; Favale, 1991: 300-311, 336/9; Mata, 1999, *passim*; Suenens, 1999: 12,23,32/3.

concepções diversas acerca de todos estes pontos¹⁰³. Sentencia o autor de **Baptisés dans l'Esprit**: estamos num terreno obscuro do qual só as ideias de quem interpreta permitem extrair conclusões claras (1985: 10, 11). Não se pode esquecer, tão-pouco, aqueles menos atreitos a engenhos hermenêuticos, para quem a experiência efusiva, a imposição das mãos e o dom das línguas são inseparáveis da identidade carismática - quem é carismático faz assim e quem faz assim é carismático, tornando-se os actos expressivos algo como o sinal da cruz ou, então, como fórmulas mágicas obrigatórias e banalizadas. Algumas vozes parecem temperar o entusiasmo quase sacramental de outras ao verem na efusão um acto de profissão de fé e de abertura ao Espírito (continuado na imposição das mãos), embora por vezes no limiar duma Confirmação que, sem a componente carismática, seria redundante (Cohen, 1990: 153/4; Mata, 1999: 95; Quesnel, 1985: 10).

A actual situação do Renovamento é a resultante dum percurso que procurou conciliar o ímpeto especificamente pentecostal e a obediência aos ditames católicos. No processo é, portanto, normal que se cruzem vários discursos - o da legitimação do carismatismo, o da legitimação do ministério hierárquico da Igreja e, ainda, por vezes subliminarmente, o da des-legitimação do católico ocidental (verdadeiramente) tradicional ou da imagem que dele se estereotipou.

Primeiro que tudo, os carismas são apresentados como pertencendo à natureza mesma da Igreja. Neste sentido, o Renovamento não traz nada de substancialmente novo. O seu mérito consiste apenas em re-actualizar os dons co-naturais às primitivas comunidades, que não eram seu privilégio mas tão-só privilégio de todos os cristãos, algo tão necessário como o ministério hierárquico e os sacramentos. Se hoje essas graças causam estranheza é porque a usura do tempo as desqualificou, tornando normal o anormal, isto é, a ausência de manifestações do Espírito. Se tal ocorre, Ele, por caminhos nem sempre previsíveis, ressurgirá agora, como antes terá surgido em tantos momentos

¹⁰² Em Mata (1999) são feitas vinte e cinco referências ao Pentecostes, ao longo do livro. Para o que aqui nos interessa, destaco as das páginas 104, 226 e 250. Em muitos outros textos, e também no discurso comum do carismático, os acontecimentos do cenáculo são invocados recorrentemente.

¹⁰³ V. Quesnel, 1985: "Introdução", caps. I, V e VII.

da história do povo de Deus. Portanto, os carismas são manifestações sadias desse despertar nas igrejas locais. O futuro será assim. Do mesmo modo que o cristão, através da experiência carismática, redescobre o cristianismo pela primeira vez, também a Igreja redescobre, por mais uma primeira vez, a sua cristandade primordial. Com naturalidade, o Renovamento Carismático Católico reivindica-se co-natural à Igreja actual e, portanto, a todos os (outros) movimentos eclesiais contemporâneos, como uma dádiva. Logicamente, não falta quem recuse a classificação de “movimento” ao Renovamento¹⁰⁴.

A transmissão legitimadora tem um itinerário necessário: dos primeiros cristãos sucessivamente até hoje, ao Papa. Ponderando bem a complexidade do assunto, o grande carisma, afinal, é a Igreja. Quando João XXIII, ao convocar o Vaticano II, implorou “um novo pentecostes” (*Humanae Salutis*, 1961) estava, talvez sem o saber, a convocar um renovamento carismático na Igreja dos nossos dias. Terminado o Concílio em 1965, logo em 1966 surgiram as primeiras experiências pentecostalistas católicas, sequenciando “um tempo de graça”. “O Vaticano II foi o Pentecostes oficial dos bispos, o Renovamento Carismático o pentecostes dos fiéis”¹⁰⁵. A co-naturalidade ao Concílio é um corolário da co-naturalidade à Igreja, de resto confirmada pelos papados seguintes.

A doutrina oficializada costuma recorrer ao acto fundacional como suplemento legitimador. O movimento não tem um fundador, nem sequer um grupo de fundadores (o que não é verdade), não é o resultado de qualquer acto planeado, nenhum Papa, bispo ou comissão o criou. O movimento é uma inicitiva divina e o seu fundador é o Espírito Santo. Os sinais premonitórios foram surgindo, ainda nebulosos, no fim do século XIX, e terão envolvido em simultâneo, tal e qual se verificaria mais tarde, Leão XIII, uma freira depois beatificada e o círculo de Charles Perham, naquela noite de 31 de Dezembro de 1900 já referida. Suceder-se-iam outras coincidências que não podem ser só coincidências. A lógica da prova é extraída dos Actos dos Apóstolos 5, 38-39: se o Renovamento é coisa de homens por si se destruirá; se for de Deus, perdurará, ninguém o poderá desfazer e vão ser lutar contra Ele(s). Literalmente, em conclusão, ao existir o carismático prova que é divino. E não se trata tão simplesmente de existir - trata-se,

¹⁰⁴ Não é fácil, por entre a floresta de referências possíveis, seleccionar três ou quatro passagens ilustrativas do equacionamento acima. Sugiro: Favale, 1991: 339; Mata, 1999: 21, 25, 40, 60, 71, 137, 150, 151, 255; Suenens, 1999: 15, 29, 45, 53/4, 79, 90-94; Le Vallois, 1996: 327.

antes, de se enunciar existindo despido do que faz a contingência humana, segundo a fórmula dos três “sens”: sem teoria, sem manual, sem organização. Mais: são inúteis, se não perniciosos, quaisquer programas reformadores que visem alterar a essencial natureza do cristianismo; ele é como é e assim tem de ser, porque o Espírito Santo assim o quer, inelutavelmente¹⁰⁶.

A lógica da *prova de existência* não é exclusiva do Renovamento (é também de muitos outros movimentos, focolares e neocatecumenais incluídos). O que o particulariza é a rejeição da ideia de um acto humano autónomo e fundador. Do ponto de vista positivo (o da sociologia) houve um grupo que de facto fundou a experiência pentecostal no catolicismo, e que faz parte do mito fundacional, da história que o grupo se conta. No entanto, esta história, em versão oficial, sendo obra do Criador, exclui a perspectiva criacionista: o Espírito foi emergindo em manifestações diversas, distribuiu sinais ao longo das décadas, escolheu homens, momentos e lugares, agraciou inclusive cristãos não católicos, até ao ímpeto dos anos 60, ainda e sempre multipolar (ao envolver não uma mas duas universidades norte-americanas e pastores protestantes) e multiplicado progressivamente por grupos mais ou menos espontâneos numa espiral evolucionista até aos dias actuais. Cada um destes grupos, por sua vez, tende a contar-se uma história idêntica, na qual o “fundador” local mais não é do que o “primeiro” a executar o mandato recebido de cima.

É curiosa a tese de que o Renovamento Carismático Católico “não tem teoria”, pois, então, tenho de interrogar-me acerca do que tenho feito até aqui. Não encontro outra resposta senão a de que tenho tentado expôr a teoria carismática dando-lhe uma ordem. A selecção dos componentes significativos é minha, bem como o alinhamento narrativo/interpretativo. Digamos que faço uma interpretação de interpretações ou, se preferirmos, uma síntese teórica de teorias, umas em acção, outras em enunciação doutrinária quando não disciplinadora (que define uma ortodoxia, um “pensar direito e de direito”, diria Bourdieu (____:___).

¹⁰⁵ Citações pouco claras ou não identificadas extraídas de Mata: 1999: 38/9. no mesmo sentido argumenta Mário Pinto (cf. Suenens, 1999: 77/8).

¹⁰⁶ Repetindo a reserva da antepenúltima nota, sugiro: Mata, 1999: 5, 34/5, 56/9, 61, 223, 231, 250; Suenens, 1999: 22, 82/8/9, 111; Tardif, 1994: 1-4, para além de acções de formação e encontros do movimento.

A terceira negação é, talvez, ainda mais curiosa. Dos três movimentos, o único em que encontrei manuais foi precisamente o do Renovamento. Como participar em grupos carismáticos, como dirigir assembleias de oração, como exercer o carisma de cura, como propiciar a efusão do Espírito, como escolher os salmos certos consoante as circunstâncias (angústia, saúde, súplica, louvor, etc.), como cantar¹⁰⁷ - são muitos os aspectos em que é preciso aprender a ser carismático do modo certo, e para isso existem instruções, ora nos “manuais”, ora nos modelos consagrados do que é um carismático. Por exemplo, o carisma das *línguas* é incontornável. Tomado da herança protestante, onde foi estipulado como necessário, assumiu idêntico estatuto no ramo católico, enquanto manifestação inequívoca do Espírito (Favale, 1991: 283/6, 312) mas, sobretudo, enquanto signo distintivo, algo que mais tarde ou mais cedo acontecerá; “ainda” não cantas em línguas, diz-se aos iniciandos, havendo mesmo quem avie receitas para facilitar o dom¹⁰⁸. De facto, decorrido mais ou menos tempo, todos acabarão a cantar em línguas, seja por impulso repentino, seja por seguidismo conformado.

Na sucessão de negações segue-se a da organização. Afirmar que o movimento só pode funcionar “sem organização” é ratificar a genealogia fundacional e a “prova de existência”. Um empreendimento de origem não humana, não planeado, tem de existir acima das contingências do planeamento humano; por sua vez, esta existência, exactamente assim, é uma prova da sua origem. O argumento esclarece também a vocação do carismatismo, porque o que precisa de planeamento é a “acção”, donde se conclui que a espiritualidade do Renovamento é de natureza mais ou menos contemplativa, com clara compulsão para o louvor e os seus frutos. O raciocínio, contudo, leva mais longe ao associar à ausência de projecto a inexistência de objectivos (e de meios), de estratégias, de regulamentos, de compromisso e de poder (o movimento não tem “autoridades”, nem “líderes”, nem “quadros de chefia”). Metaforicamente, quer-se dizer que o pior da natureza humana - poder, dinheiro, ambição, calculismo - não pode aniquilar o melhor do Espírito. Porém, se sairmos deste registo, constatamo-lo como forma de auto-representação que decreta a realidade elidindo-lhe múltiplos factos. O

¹⁰⁷ Existem edições com as letras dos cânticos normalizados no movimento, todos numerados, de modo que é fácil identificá-los numa sessão de louvor (por exemplo: “Agora o vinte e oito”).

¹⁰⁸ “Repitam muitas vezes e muito depressa a palavra *aleluia*”, ensinava num seminário de efusão um carismático franciscano às jovens presentes.

Renovamento Carismático Católico possui um organismo coordenador internacional (o I.C.C.R.S. - “International Catholic Charismatic Renewal Service” - , apresentado como um “serviço”), que promove congressos internacionais e procura disciplinar a dispersão de orientações espirituais carismáticas; as conferências episcopais instituem órgãos nacionais de coordenação dotados de estatutos (é o caso português, com a sua Conferência Interdiocesana); existe um notável fluxo internacional de membros do movimento em missão, leigos e clérigos, num intercâmbio organizado; algumas das comunidades de residentes consagrados atingiram notório desafogo de meios, incluindo imobiliários; é patente a consolidação duma indústria mediático-carismática, com produção televisiva, videográfica, discográfica e livreira (como acontece com o “tele-evangelismo”).

Aliás, o esforço organizador parece proporcional à efectiva tendência centrífuga do movimento, animada pela facilidade com que se criam grupos espontâneos de oração, cada um com as suas margens de membros flutuantes, ocasionais, curiosos, etc. Acresce que muitos dos fundadores locais agem por impulso do Espírito Santo, quer dizer, sob mandato divino e dotados do dom de dirigir, retirando daí a força da convicção e a clarividência da revelação. No caso das “comunidades”, o ambiente concentracionário tem produzido muitos exemplos de totalitarismo dos “gurus”¹⁰⁹. Nos “grupos”, o fenómeno não está ausente mas é temperado pela porosidade de fronteiras e pelos vários graus de pertença e empenho dos seus membros; há episódios de cisões ou expulsões, bem como de coacção nos “núcleos duros”, do mesmo modo que há liberdade de aderir, louvar e partilhar à margem (ou, até, na ignorância) dos círculos de conflito (v. capítulo adiante). O Renovamento Carismático Católico é, de facto, um movimento paradoxal, de disciplinas e indisciplinas, com muitos poderes e muitas liberdades.

Não é apenas às suas origens cristãs mas não católicas que o Renovamento deve uma notável capacidade para gerar heterogeneidades (heterodoxias, heresias ou, então, simples particularismos devidos a idiosincrasias que encontram espaço de expressão). Ponto de encontro de influências dispersas, o carismatismo, mesmo o católico, possui um perfil receptivo a trajectórias muito díspares. Jean-Paul Sauzet chamou aos seus membros

¹⁰⁹ De que Baffoy *et al* (1996) nos dão relatos eloquentes.

“Católicos do New Age”¹¹⁰, o que é sugestivo se tivermos em conta que não são raros os que aí culminam percursos com experiências de ioga, meditação transcendental, zen, espiritismo, testemunhas de Jeová, evangelismos e, mais prosaicamente, bruxaria. A chegada ao Renovamento Carismático representa, finalmente, a paz alcançada após buscas tormentosas e muitas vezes lamentáveis; em certos casos, continua-se a hibridar as pertenças mantendo vínculos com práticas não cristãs. Eu próprio constatei exemplos deste tipo em Braga (cf. Rolim, 1994: 379; cf. Tardif, 1994: 144 ss, 184). Aliás, por entre os “fundadores” do movimento em Portugal, que eram doze como os apóstolos, impulsionados pelo P. José Lapa, estava uma leiga, então muito próxima dumas freiras mas que antes fizera o seu itinerário errante onde se incluiu uma passagem pelo movimento do reverendo Moon.

A permeabilidade a influências “exóticas” não ocorre apenas em momentos das biografias individuais, pois estão registados casos análogos em comunidades católicas estabelecidas e com supervisão de padres. Baffoy (1996) conta-nos o delicioso episódio do “sistema Pigi”, um método de evangelização automática tomado de empréstimo ao pastor Cho, que o inventou para a sua igreja evangélica sul-coreana. Traduzido pelo padre Pigi, foi adoptado numa paróquia italiana e também numa comunidade carismática parisiense (que a aplicou a várias paróquias), visando obter conversões ao ritmo de progressão geométrica. Espiritualmente, o princípio básico é o de que se uma oração de pedido não é eficiente isso deve-se a indigência na sua formulação; se ela for fervorosa e, ainda, minuciosa nos detalhes do que é querido, então será atendida (foi assim que Cho conseguiu uma boa bicicleta - a que queria, exactamente, no meio de tantos modelos - , uma secretária e uma cadeira). Pastoralmente, a regra fulcral reside na escolha das personagens-alvo, cuidadosamente seleccionadas, por quem cada célula da organização intercede em oração e na prestação de serviços e ajudas diversas, até se lhes revelar que tudo terá acontecido porque Jesus quis, seguindo-se o convite para conhecer a comunidade e, espera-se, a conversão; quando for deste modo obtido um certo número de membros, cada célula deve dividir-se em duas, e assim sucessivamente. O manual traduzido e adaptado pelo padre Pigi ensina a seleccionar os alvos através de factores de

¹¹⁰ Jean-Paul Sauzet, **Renouveau charismatique: les catholiques du New Age**, 1994, Lyon, Éditions Golias: 291.

vulnerabilidade (viuvez, migração, dificuldades sexuais, problemas profissionais, etc.), inclui truques de manipulação psicológica e treina argumentos para defender a autoridade da Igreja. Em nome desta autoridade, no ano de 1993 vários bispos franceses desautorizaram o método e aqueles que o difundiam nas suas dioceses.

No esboço traçado até aqui julgo terem sobressaído consideráveis traços duma espiritualidade piedosa e encantatória, configurando um acervo de crenças e práticas “oitocentistas” mas com um sabor de modernidade adaptado aos tempos, segundo as palavras de Sauzet (1996: 321). O carismático acredita em Deus, sim, mas também acredita no Diabo. O inferno existe de facto - Nossa Senhora mostrou-o aos pastorinhos em Fátima; a artimanha demoníaca é que nos tenta a não acreditar nisso¹¹¹. Afinal Cristo expulsou e ordenou expulsar os demónios, diz o Novo Testamento. Não estranha, portanto, que o Renovamento tenha banalizado as práticas exorcistas. O assunto é delicado pois toca as fronteiras da possessão demoníaca, sujeita a legislação específica e à tutela dos bispos. Alday (1994: 69, 70) e Suenens *et al* (1999: 55/6) alertam contra os embustes da usurpação de competências e do fundamentalismo bíblico recomendando prudência e distinguindo os rituais exorcistas *stricto sensu* de outros, adequados à simples “influência” ou “opressão” do demónio e operados por quem, agraciado com o carisma respectivo, é capaz de conduzir devidamente a *oração de libertação*. Estamos, então, perante uma espécie de cura interior, de resto tipificada: entrega prolongada ao vício, tentações fortes e frequentes, recordações recorrentes do passado pecaminoso, culpa excessiva - tudo indícios de que o convertido necessita da ajuda de certo carisma. A chamada de atenção para a susceptibilidade do problema, ao procurar separar as competências hierárquicas das carismáticas, acabou por legitimar as práticas destes autênticos exorcismos mitigados, entregues à auto-gestão mais ou menos arbitrária do discernimento nos grupos, nas comunidades, nos círculos de amigos. Uma imposição de mãos ajuda sempre.

¹¹¹ Tese proclamada na assembleia do XXIV aniversário (1998) do Renovamento Carismático Católico em Portugal por um padre brasileiro (visionada em cassete editada pela Pneuma).

A exorcização é uma forma de cura interior ou espiritual. A cura psicológica está a um passo desta - o “mal de vivre”, o “fastio da vida”, e também as neuroses, as psicoses e toda a paleta de efeitos psico-somáticos e de males físicos - artrites, dores de cabeça, paralisia, tumores, esterilidade, surdez, cegueira, deformações, etc., etc. Há cursos de cura, curas à distância, especialistas de cura e de certos tipos de cura, receitas de cura, estádios cheios com milagres e coxos que largam a correr sob aplausos a Jesus. Aconselha-se a prática da imposição de mãos no ensino da enfermagem porque “funciona”; o carisma pode adiar a morte e, até, operar o milagre da ressurreição¹¹², literalmente. Encontramos em Degrandis (1993) a doutrina mais linear e eufórica subjacente às crenças de cura. O cristianismo é a passagem do Antigo ao Novo Testamento e, com ela, do Deus castigador que envia o sofrimento ao Deus que anuncia o reino da felicidade e só envia a cura. Resignar-se com a doença “porque Deus assim quer” é uma atitude no fundo não cristã. A falta de fé, de louvor, de perdão, de sacramentos e de Palavra é que fazem medrar a doença. Graças à experiência adquirida, o autor é capaz de, pelo “nível de louvor”, prever a taxa de curas num encontro carismático¹¹³. Para além destas atitudes específicas, especificamente mobilizadas por um dom, existe a propriedade curativa dos sacramentos (“cura sacramental”), incluindo a ordenação - um padre não deve excluir a cura da sua vocação, sabendo partilhá-la com os leigos, isto é, exercendo-a sem a monopolizar e aberto à possibilidade de acumular as duas modalidades (sacramental e carismática).

Esclareça-se que a diversidade interna do Renovamento alberga versões menos entusiastas, neste como noutros domínios. Assim, Suenens *et al* usam um tom mais prudente e falam do carácter redentor que o sofrimento pode ter (1999: 24). Da mesma maneira, na liturgia da efusão do Espírito realizada em Braga (Maio. 1999), a oração de cura foi extremamente discreta (“Senhor, cura-me do egoísmo”, “da indiferença”, etc.). Mas o registo mais forte que permanece é o espectacular, o qual é cultivado

¹¹² Sobre ressurreição e salvamentos milagrosos, v. Degrandis, 1993: 26, 61, 94, livro que é totalmente dedicado à questão da cura, como o de Tardif (1994). Neste (pp. 64/5) e em Suenens *et al* (1999: 24) a “ressurreição” é referida em sentido figurado (nasce um “homem novo”, com fé). Dum modo ou doutro, o tema das curas é abordado, mesmo que secundariamente, na generalidade da bibliografia carismática.

¹¹³ O “nível de louvor” é referido nas páginas 6 e 69. A “teoria geral da cura” é exposta ao longo de todo o livro.

paroxisticamente sobretudo nos grandes encontros com os “gurus “ da cura¹¹⁴. Os próprios responsáveis do movimento reconhecem que os prodígios são evangelizadores, como sinais do poder de Deus que enchem estádios e apontam o caminho da crença aos que estão perdidos. Para Cartaxo Rolim, é nas bençãos e nos dons do Espírito Santo que os frequentadores dos encontros carismáticos estão interessados - não nas minudências da teologia ou da história do cristianismo (1994: 377).

Todo este assomo evangélico, feito de mensagens fortes, entusiasmos e certezas evoca-me a tese de Hervieu-Léger - o evangelismo é a forma de cristianismo mais apta para lidar com situações de crise (1986: 162/3/4, 284). São muitas as adesões em desespero de causa, de gente desesperançada, através de conhecimentos pessoais que recomendam o Renovamento como protecção de males, algumas vezes após uma via sacra não muito católica de outras tentativas milagrosas (ainda segundo Rolim, a partir de observações que fez no Brasil, há pessoas sem alternativa às soluções milagrosas por falta de dinheiro para pagar assistência médica - 1994: 378).

A perspectiva carismática da cura envolve um certo tipo de relacionamento com o corpo, distanciado do dualismo platónico que o opõe à alma porque intrinsecamente sujo, como um impecilho que existe para ser submetido à disciplina, controlado, escondido. O carismatismo, de modo diverso, ao considerar cada indivíduo um receptáculo do divino, confere dignidade à união de corpo e alma (um e outra podendo estar puros ou impuros), não encontrando grande sentido na ideia de que Deus quer a felicidade da última e a desgraça do primeiro. Sem chegar a integrar a sexualidade no seu discurso afirmativo do corpo, entende-o, porém, enquanto parte legítima do ser completo, doação de Deus que deve ser cuidada e também usada na expressão de louvor. Michèle Bertrand (1993: 83-87) observa que o movimento foi buscar à tradição antiga muitas das posturas e atitudes de oração mas invertendo o procedimento dos santos que escolhiam as posições mais incómodas para humilhar o corpo; agora, o gozo espiritual acompanha-se do corporal, num prazer talvez passivo, abandonado à invasão do Espírito, em alguns grupos com o contributo de técnicas orientais.

Curar é, portanto, tratar do corpo e da alma doentes a fim de os disponibilizar por inteiro, felicissimamente, para o serviço de Deus. De certo modo, pode-se dizer que o

¹¹⁴ É o caso do padre Tardif, que esteve em Portugal no ano de 1994, em Fátima.

Renovamento Carismático cura sempre dado o conceito de cura interior. Num encontro de oração, chorar é “cura psicológica”, garante Degrandis (1993: 53). Tardif e Flores contam-nos o episódio dum homem preso a uma cadeira de rodas contemplado com um milagre de cura espiritual no estádio onde decorreu um grande encontro de curas: não passou a andar mas, sim, a amar e tornar felizes os outros, o que é uma “ressurreição” (1994: 64/5). Voltando a Degrandis (pp. 26-46), aprendemos que uma das grandes regras da cura consiste em acreditar, confiar, crer independentemente do que acontece. Ou seja, parece que andamos na proximidade da lógica das profecias auto-realizáveis. Só a falta de fé pode descrever da força da fé. A fé cura; a falta dela (descrença ou crença obscurecida por falta de perdão, por exemplo) impede a cura, a começar pela interior (a incapacidade de reconhecer a cura interior é a incapacidade de a receber). Em ambos os casos, a morte é o nosso verdadeiro destino. Forma-se assim um sistema fechado, à prova de refutação.

Claro que se coloca agora a questão de saber qual o estatuto das mudanças no estado de saúde das pessoas, mais precisamente de determinar se constituem curas inexplicáveis do ponto de vista médico ou não (curas explicáveis ou até simples e banais melhoras). Para o crente, qualquer das hipóteses é espúria pois a sua explicação prevalece sempre - ou é a única (curas “inexplicáveis”) ou é a única verdadeira (curas “explicáveis”). Para o não crente, as curas são sempre “explicáveis” - ou à espera de explicação futura ou, então, atribuídas ao factor residual dos “efeitos psicossomáticos”. Curiosamente, um e outro estarão de acordo em dois pontos: a força mobilizadora da crença e a importância decisiva da comunidade (neste contexto, o que para um é capacidade de intercessão, para outro é capacidade de sugestão).

O Renovamento Carismático, sendo cristão, não esquece o valor do Povo de Deus. O Pentecostes ocorreu entre homens que estavam em comunhão. Cristo estará sempre no meio de “dois ou três” que se reunam em Seu nome. E, para o assunto aqui em debate, não faz sentido ninguém impor as mãos em si mesmo. Robert Degrandis não tem dúvidas de que a fé da comunidade é decisiva no processo de cura, a ponto de poder sobrepor-se à pouca fé pessoal do enfermo e curá-lo, desde que ele não esteja possuído de sentimentos negativos (rancor, por exemplo). Inversamente, uma comunidade “negativa” pode contrariar a cura (1993: 30, 31, 41, 91). Ocorre-me agora o que dizia Marcel Mauss da magia: mais do que no mágico ou nos seus utentes, ela reside no círculo mágico da

crença de todos os que reúne. Se há impostura, então é de todos e, como é sincera, deixa de o ser. O mágico, o operador ritual “carismático”, crê na sua magia mas também na dos outros, a que recorre quando necessário, outros que, por sua vez, acreditam no que fazem (Mauss, 1974: 122 ss; v. tb. Emanuel Bourdieu, 1998: 229).

Em “O feiticeiro e sua magia” (1975: 194/5), Lévi-Strauss enuncia as condições de eficácia mágica em termos praticamente iguais aos que Degrandis (1993: 30) usa para explicar o proceso e a eficácia da cura carismática: “pessoa que ora”/“feiticeiro” (crentes), “pessoa que recebe a oração”/ “doente que ele cura” (crentes), “fé da comunidade”/ “confiança e (...) exigências da opinião colectiva” (crença) (o padre católico acrescenta “a oração que está sendo feita”, isto é, o procedimento ritual, implícito no discurso do antropólogo). Sem abrir aqui uma nova frente de discussão em volta da distinção entre religião e magia, fica, contudo, o registo de que entre sistemas de crença diferentes podem ocorrer isomorfismos e relações de vizinhança, patentes, por exemplo, nos trânsfugas que vêm de círculos “mágicos” (bruxaria, espiritismo) para o Renovamento Carismático, já referidos atrás, constantes da bibliografia mas também da minha observação pessoal. A verdade é que o movimento se oferece segundo um certo modelo e muitas pessoas o procuram exactamente assim, já porque lhes terá sido recomendado *ad hoc* enquanto tal, já porque mais genericamente ele próprio se põe a jeito ao cultivar a imagem de prodigalizador de curas milagrosas¹¹⁵. O facto de praticar uma religiosidade piedosa muito pouco “teologizada” ajuda a compor o perfil. Mais uma vez segere-se-me a ideia de fenómeno de fronteira e a aproximação que Marcel Mauss lhe faz: é aceitável, pelo menos provisoriamente, encarar a magia como “uma espécie de religião feita para as necessidades elementares da vida doméstica”¹¹⁶.

Digamos que o Renovamento Carismático Católico tem em si inscritas estas expectativas específicas, além de outras mais globais e que formam uma matriz quase performativa enunciada demiurgicamente.

Aderindo, todos, ricos ou pobres, sentir-se-ão bem no Renovamento, e verão que tudo é novo a cada dia que passa; tal como os apóstolos após o Pentecostes, transformar-se-ão, de tímidos passarão a audazes e anunciarão sem tolhimentos a Palavra de Deus. Os

¹¹⁵ A imagem, por exemplo, dos grupos de estudo bíblico, que existem em várias paróquias animados pelos frades capuchinhos, é muito diferente:reúnem-se para estudar a Bíblia.

carismas conferem uma capacidade inédita, “miraculosa” ou “extraordinária”, catalizados pela Efusão do Espírito, cujos resultados incluem a sensação de força nova, a alegria entusiasta; pode-se “tropeçar, literalmente, com os carismas”, que são, aliás, apenas uma parte dos frutos da efusão, de que se pode compor uma lista incluindo “um grande amor pela Igreja”. Tudo isto acontece ou acontecerá, “tal como verificamos na prática”, quer repentinamente quer a prazo; basta perguntar às pessoas se são as mesmas de antes da experiência efusiva. De resto, a preparação para a liturgia da efusão inclui a descrição do que tem acontecido em casos anteriores e provavelmente voltará a acontecer¹¹⁷.

O *dom das línguas* ou *glossolalia* é incontornável no rol das ocorrências indispensáveis a um carismático, praticamente um signo necessário e suficiente para a sua identificabilidade. O “mais humilde”, o “último dos carismas” (Suenens, 1999: 25; Alday, 1994: 71) funciona como a porta de entrada à escala dos dons, de modo que quem possui os mais elevados também possui este, comum a todos, inclusive aos menos dotados. É um fenómeno associado às narrativas fundacionais - manifestou-se na fundação do carismatismo católico, entregue pelo pentecostalismo que, por sua vez, o vê como co-natural à sua origem; uns e outros ligam-no indissociavelmente ao nascimento das comunidades cristãs, talvez “o segredo do poder da Igreja primitiva” (Mata, 1999: 26/7), evocando certas passagens do Novo Testamento, sobretudo da primeira carta aos coríntios.

O dom das línguas é um dom de língua nenhuma. Consiste numa forma de expressão verbal minimal, inarticulada e ininteligível que balbucia sílabas, soando como “gemidos inenarráveis” (Alday, 1994: 72); ocasionalmente, pode incluir algumas palavras soltas, sem conexão sintática visível¹¹⁸. Mais do que um “sinal inequívoco” da Efusão do Espírito, de que seria um dom “necessário” (Favale, 1991: 283, 312), a glossolalia é o Espírito que ora pela boca do crente, numa expressão possível do inefável, ilegível pela inteligência e apenas acessível pela atitude orante dos iniciados. Ao mesmo tempo tem uma funcionalidade terapêutica de libertação interior. Algumas frases que ouvi (por exemplo, “É como um bebé quando começa a palrar”) indiciam uma

¹¹⁶ Mauss, 1974: 51, a partir de Grimm.

¹¹⁷ Cf., por exemplo, Mata, 1999: 62, 111-113, 117/8, 148; Suenens, 1999: 23/4, 50; Tardif, 1994: 2, 103. As expressões entre aspas são extraídas dos dois primeiros títulos.

componente acima de tudo expressiva. Pode assumir formas muito elementares de simples aliteração (caso de “chi-ri-bi-ri-bi-ri-bi”) ou outras mais elaboradas e menos repetitivas (caso de grupos experientes, em cântico, com órgão de fundo, onde por vezes se atinge notável beleza). Suenens fala de oração “pré-conceptual” (1999: 52).

Em rigor, a glossolalia comporta duas modalidades - o *falar* e o *cantar*. A primeira, caída em desuso no carismatismo católico, é uma forma de “profecia” que exige o dom correlato da interpretação: o “glossólogo”, inspirado, transmitirá uma mensagem em línguas à assembleia, traduzida para uma língua através de alguém habilitado com o carisma certo. O *canto em línguas*, por seu turno, é visto como pura expressão carismática e não carece de interpretação (Alday, 1994: 72; Cohen, 1990: 152); é, de longe, a forma hoje preponderante no Renovamento, de contornos “obrigatórios”, nem sempre cantada pois pode consistir numa ladainha murmurada em simultâneo por todos¹¹⁹.

A percepção de ser um *medium* ocorre também de outro modo nos actos de louvor, quando alguém veicula a palavra de Deus (por exemplo: “Meus filhos, Eu amo-vos muito”) e é corroborado logo a seguir por outrem (por exemplo: “Confirmo”)¹²⁰. São momentos de liberdade estes, em que a palavra circula pela assembleia, podendo cada um profetizar, confirmar ou interceder como muito bem entender. Ora, nem sempre o Renovamento funciona assim. Sem querer antecipar a análise de capítulos posteriores, retomo o que atrás escrevi sobre a fundação dos grupos, a saber, que em si ela contém algo da ordem da revelação. Se a isto adicionarmos a situação de completa informalidade de muitos grupos de oração, com líderes vitalícios (o próprio Mata o reconhece, desagradado (1999: 246) que não mandam mas “servem”, envoltos numa representação fictícia do grupo (luminosa) e numa espiritualidade fusional (avessa à metacomunicação

¹¹⁸ Embora tenha sido colocada a hipótese de as *línguas* corresponderem a uma língua qualquer, com vocabulário e gramática, desconheço qualquer estudo que a tenha comprovado.

¹¹⁹ Como já disse acima, o dom das línguas é necessário e isso traduz-se numa paleta de ocorrências que vão do nítido conformismo ao mais agudo êxtase. Num retiro em que participei (Maio. 2000), uma das presentes relatou o que sentiu na vigília que se seguiu à efusão do Espírito: alteração física, sensação de flutuação no ar puxada por uma força estranha, necessidade de ser agarrada por outros para evitar queda violenta e, finalmente, uma torrente compulsiva de sílabas, incompreensíveis mas incontrolláveis na sua cadência; isto confirmou, disse, a “impressão” que já tinha, ou seja, a de que era agraciada com o dom das línguas.

¹²⁰ Estes fenómenos são vulgares (assisti a vários) e configuram a versão mais simples de profecia, sem necessidade de sujeição ao discernimento superior, *maxime* do bispo (cf. Suenens, 1999: 54/5).

distanciada), obtemos um quadro que Baffoy classifica de “não direito” (1996: 289), extraído das comunidades residentes mas extensível a outras entidades carismáticas.

Sem dúvida, como afirma Jean-Paul Sauzet, que o relacionamento próximo com alguma instância eclesial pode relativizar a lei do fundador e as suas pequenas prepotências (1996: 307). Aqui instaura-se um jogo de forças no mesmo plano e na mesma direcção, só que com sentidos opostos, o que significa que a Igreja actua com as mesmas armas dos líderes locais: também ela é fruto da Revelação, a sua autoridade é igualmente um serviço, os defeitos que se auto-aponta tão-pouco destroem a auto-representação de corpo místico de Cristo (com uma centelha de perfeição, portanto) e, no fundo, obedecer-lhe é obedecer ao Espírito que a fundou (logo, desobedecer é rejeitá-Lo). A Igreja não negligenciou o desafio e passou a marcar presença activa no Renovamento, o que se tornou inevitável a partir da declaração de filiação católica. O ponto mais sensível da questão é o do equilíbrio entre a tutela eclesial e o carácter laico do movimento - laico na origem, na expansão inicial, na irrelevância do estatuto clerical para a recepção dos carismas, na reivindicação do acesso directo a Deus, na auto-gestão de muitos grupos, na natureza supra-nacional alheia às divisões territoriais de dioceses e paróquias. Mas o carácter eclesial também se tornou crescente - no reconhecimento da qualidade de movimento da Igreja, na clericalização de alguns carismas (a ordenação, por exemplo, é um carisma; o discernimento, em última instância, compete ao bispo), na justificação teológica do carismatismo (de que os documentos de Malines, nos anos 70, são um marco), na inscrição mais ou menos forçada do Renovamento nas estruturas eclesiais (vaticanas e episcopais), na cobertura sacramental e litúrgica do clero aos rituais carismáticos, na presença constante de padres e bispos nos grandes encontros, no papel que alguns clérigos e freiras têm assumido na fundação de grupos e comunidades (e outros, em paralelo, na resistência ao movimento).

Na Epístola aos Filipenses (3, 7-10), Paulo resume brutalmente a sua ontologia: para além de Jesus Cristo, tudo é esterco, lixo. Nesta simplicidade extrema radica o monismo cristão que, nas versões mais desconcertantes, assume princípios de causalidade

única. O pecado, origem de todos os males, é também a chave do equacionamento de todos os problemas e, logo, de todas as soluções. Vale dizer que, na sua essência, toda a verdadeira solução é religiosa. Por extensão, tudo o que não provém do pecado nem das astúcias de Satanás é abençoado, pelo que possui, por ínfimo que seja, de necessário ou revelador. No limite, até os caminhos da perversão podem conduzir à estrada de Damasco.

Repete-se aqui o que víramos aos neocatecumenais. Não há dificuldade de qualquer foro que não se formule/resolva religiosamente - problemas conjugais, dramas de adolescência, toxicodependências, doenças, insolvência, depressões, desesperos, etc. Nisto, a Bíblia é um apoio incondicional - experimentemos abri-la ao acaso e discirmos como, cirurgicamente, nos fala ao coração¹²¹.

Se Cristo e a fé em Cristo são a única realidade, nada com outra proveniência conta. Ou conta como embuste idolátrico. Mais uma vez, Paulo, agora em Gálatas 3, 2-6, é a autoridade invocada. Acaso Aquele que em vós opera milagres o faz por praticardes a Lei? Ou por terdes fé?! Assim fala Favale (1991: 305), e como ele Mata (1999: 15), que é achado não com a sua justiça, que vem da Lei, mas com a da fé, que vem de Deus. O milagreiro Emiliano Tardif (1994: 180, 181) reclama que não nos salvamos pelo zelo na lei, nem pelas boas obras, nem pela irrepreensível moral - apenas e só pela fé. Se um o diz, o outro, Mata (1999: 235/8) culmina a lógica: muito fazer e obrar é parca coisa; afinal, Cristo curou meia dúzia de desgraçados e não nos fez imortais - pelo contrário, fez-nos ver como somos, mortais e com esperança imortal. Ao que o taumaturgo acrescenta (p. 220): fé é fé, não é pobre crença (Satanás também acredita na existência de Deus).

“Sou um discípulo de Jesus ou um humanista?”, pergunta-se quem abomina a transformação do cristinismo numa moral, em regras de vida, em obras. O humanismo, em si mesmo, é esterco. Um justo pode ser ateu. O carimatismo, puro sopro do Espírito, não é um projecto, não é um compromisso programático com nada (nem com a Igreja). Nesta linha, tem de resistir à “tentação da acção” e ao “perigo de ser eficaz”. O cristão deve ser justo e caridoso - não um filantropo, não o Estado; acima de tudo, a caridade é

¹²¹ Por exemplo, Cohen, 1990: 131-133; Degrandis, 1993: 104/5; Mata, 1999: 15, 124/6, 132, 234; Sauzet, 1996: 313, 320, 321; Suenens *et al*, 1999: 106.

o amor que permite ver Cristo “nas lágrimas e no rosto defigurado do irmão desfavorecido”¹²².

Evidentemente, “o reino de Deus não tem política”, assevera Tardif ¹²³. Cristo pode ser entendido como libertador “político” por constatar as injustiças e opressões mas essa é uma propriedade acessória à sua suprema essência de salvador do pecado, “raiz de todos os males, e da morte, *o mal dos males* do homem” (Mata, 1999: 132). As advertências são vulgares: a função da religião é espiritual, não política, e o Renascimento Carismático é religioso (Favale, 1999: 295; Suenens *et al*, 1999: 43).

A política também é esterco mas é um esterco especial. Desde logo, é incontornável e fracturante, bastando atentar nas tensões intra e extra-eclésiásticas que mobilizou em volta da díade progressismo/conservadorismo. O carismatismo católico não escapou ao conflito, que ressurgiu hoje, inscrito na sua memória. Apesar da origem pentecostal conservadora, o caminho percorrido nos anos 70, sobretudo, reflectiu os sinais do tempo procurando integrar no discurso carismático algumas categorias da doutrina social da Igreja. O cardeal Suenens teve essa preocupação, no que contou com a colaboração de D. Hélder Câmara num dos Documentos de Malines (o terceiro, de 1979), tentando um compromisso de tendências que se tinham afastado uma da outra [#]. Porém, e até tendo em conta a diversidade do movimento, não surpreendeu que houvesse comunidades com opções muito diversas. Não é por acaso que o padre Alday inclui no seu jubiloso livro (1994: 121) um excerto da Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* (n. 58), de Paulo VI, sobre comunidades eclesiais de base, em particular as que “estigmatizam muito facilmente” a Igreja “como ‘institucional’ e à qual elas se contrapõem como comunidades carismáticas, libertas de estruturas e inspiradas somente no Evangelho. (...) Nesta linha, a sua inspiração principal bem depressa se torna ideológica e é raro que elas não sejam muito em breve a presa de uma opção política, de uma corrente e, depois, de um sistema, ou talvez mesmo de um partido, com todos os riscos que isso acarreta de se tornarem instrumentos dos mesmos”.

¹²² As três primeiras citações provêm de Mata (1999: 124, 227, 255) e a última do padre Joãozinho, figura notável do carismatismo brasileiro, que a proferiu na festa do XXV aniversário (1999) do Renascimento em Portugal (disponível em vídeo editado pela Pneuma). Muitas outras passagens confirmariam estes princípios doutrinários. Por exemplo, do mesmo Mata, pp. 94, 147, 169, 235/8/9, 243; Tardif (1994), pp. 1, 2; Suenens *et al* (1999), p. 104.

¹²³ Na comemoração, em Fátima, do XX aniversário (1994) do Renascimento em Portugal (em vídeo).

Com o tempo o Renovamento normalizou-se, isto é, *endireitou* os ramos mais tortos e, sem anular a sua diversidade internam, logrou, ajudado pela inércia do século, despolitizá-la¹²⁴. O que ficou é um resíduo onde, de vez em quando mas com regularidade, se apela à necessidade de justiça social e se intercede pelos pobres, pelos desempregados, etc., omitindo qualquer juízo sobre os mecanismos da pobreza; neste registo, ora-se “pela África pobre”, e é tudo. Ocasionalmente lobriga-se um ou outro vocábulo, casos de “explorado” ou “emigrante” (em Tardif, 1994: 115), a sugerir certa inflexão no discurso; porém, ocorre aqui a subsunção destas designações no conjunto de outras que as envolvem (o “abandonado”, o “enfermo”, o “pobre”, o “injustiçado”) e se colocam ao mesmo nível de percepção não política (o “injustiçado”, por exemplo, pode ser o imigrante sujeito a trabalho escravo, tal como a mulher violada que a polícia negligenciou, tal como...).

Se a opção de fundo global está tomada, não deixa de ser significativo que em alguns assomos ela ressurja barulhenta, ostensiva. No já mencionado encontro comemorativo do 25º aniversário do movimento em Portugal, o histriónico padre Joãozinho mimou o “cristão empenhado nas questões sociais” que fez “uma análise marxista da sociedade” e “sabe o que deve fazer”: andou pelo palco arrastando penosamente os dois pés pelo chão, como símbolo da incapacidade em libertar-se do terreno e elevar-se ao céu; a mímica do verdadeiro cristão representava-o a andar normal e alegremente¹²⁵.

No retiro do Renovamento realizado em Braga (Maio. 2000), o mais destacado orador, figura pública nacional, compungiu-se da sua anterior militância na J.E.C., na J.U.C. e noutros movimentos como “católico progressista” enquanto a sua vida espiritual era “um sacrifício”, “muito aborrecida”. Hoje é o oposto, lê a Bíblia, medita, participa na Eucaristia “com prazer”. Mais: se antes o chocavam as *promessas de Fátima* (“ignorância”, “obscurantismo”), agora abenço-as pela fé que contêm.

O livro chegou-me às mãos depois de redigido este capítulo; tê-lo-ei em conta na revisão do texto.

¹²⁴ Cohen, 1993, expõe-nos duas comunidades carismáticas francesas com orientações ideológicas muito diferentes mas aparentemente desprovidas de linguagem política. Enquanto uma, anti-liberal e intrasigentista, abomina a competição moderna (um obstáculo ao amor e à humildade), a outra assenta numa cultura de desenvolvimento pessoal, de “frutificação dos talentos”, que podem ser sinal de salvação.

¹²⁵ Disponível em vídeo editado pela Pneuma.

No mesmo sentido pode ler-se as deambulações do padre Tardif por países “comunistas”, descritas ao longo do seu livro. E, à semelhança do observado nos neocatecumenais, nunca nas intercessões ouvi clamar por “democracia”¹²⁶.

À semelhança dos outros dois movimentos, os carismáticos reclamam-se interclassistas. Da “gente modesta” ou “simples” às da mais alta condição, o Espírito Santo distribui os dons “entre os fiéis de todas as classes” (Alday, 1994: 47)¹²⁷. “Une ricos e pobres, bispos e sacerdotes. Há grupos de oração nas prisões, nas fábricas e nos hospitais. Une patrões com empregados e na verdade mostra a variedade e a unidade do Corpo de Cristo”. “Todas as classes sociais, os pecadores, os ricos ou os pobres, se sentem bem recebidos” (Tardif e Flores, 1994: 94 e 103, respect.). O mesmo para casados e solteiros, novos e velhos, etc. Ou seja, repete-se, por analogia, a lógica detectada na secção anterior sobre a dimensão política - o “des-classamento” da classe social, desde logo traduzindo-a em termos de ricos e pobres, em *continuum*, e subsumindo-a num caleidoscópico de categorias de outra ordem, em fusão (padres e leigos, casados e solteiros, homens e mulheres, novos e velhos, universitários e analfabetos, etc., todos pecadores). Como diz Mata (1999: 49), “cada um no seu lugar”.

A criação do carismatismo católico no pós-Concílio seguiu o itinerário já conhecido nos dois movimentos anteriores, ou seja, à aproximação da hierarquia seguiu-se o reconhecimento de facto, a progressiva institucionalização, a romanização e a aprovação formal. É assim que em 1968, a Conferência Episcopal dos Estados Unidos acolhe o carismatismo como católico. Cinco anos mais tarde, Paulo VI recebe em privado

¹²⁶ Há em Degrandis (1993: 57) uma passagem meio obscura em que, “por causa do Vaticano II”, “As pessoas precisam de perdoar à Igreja por perturbar as suas vidas e a vida das suas famílias”. Pergunto-me se o padre terá em mente o carácter “iluminista” ou “progressista” do concílio.

¹²⁷ A ignorância pode ser uma prova da acção do Espírito Santo. Só assim se pode compreender que certos dons de “palavra” agraciem analfabetos (“Como pode falar assim uma mulher que quase não sabe ler?!” - frase-tipo que ouvi diversas vezes). Na literatura carismática são referidos casos de padres, munidos de anos de estudos teológicos, subitamente iluminados por um rapazinho (por exemplo, Tardif, 1994: 125 ss). Isto reflecte, tal como nos neocatecumenais, um notório anti-intelectualismo, recorrente na bibliografia e no discurso carismáticos.

destacados membros do movimento, que se haviam reunido em Grottaferrata, perto de Roma, numa Conferência Internacional. No ano seguinte sai o Documento de Malines 1, coordenado pelo cardeal Suenens, o que foi considerado, no dizer de Mário Pinto, o “reconhecimento oficioso” do Renovamento Carismático Católico (Suenens *et al*, 1999: 71). Entretanto, os grandes encontros internacionais carismáticos iam contando com a presença de vários bispos e cardeais. Em 1978 Paulo VI nomeou o cardeal Suenens assistente episcopal para o Renovamento, a nível internacional, enquanto se estabelecia em Bruxelas um organismo de âmbito mundial constituído por um Secretariado e um Conselho, mais tarde renovado, com a nova designação de I.C.C.R.S.¹²⁸ e deslocado para Roma. É no ano de 1993 que a Santa Sé finalmente aprova os Estatutos deste organismo, visto como a expressão federativa oficial do movimento.

As estimativas quanto ao número de católicos carismáticos são particularmente precários devido à informalidade de vários grupos e, também, mesmo nos grupos federados, à fluidez de muitas pertenças individuais. Por esta razão, Baffoy e Delestre falam de “um número indeterminado de milhões de católicos” (1999: 10; tb. 21/2). Feita a ressalva, os números oficiais do I.C.C.R.S. actualizados à época das minhas observações apontam para 70 milhões de membros em 236 países (cf. Suenens *et al*, 1999: 7, 76).

Em Portugal, a primeira experiência carismática referenciada é a que ocorreu em Novembro de 1974, no Santuário de Fátima, envolvendo 12 pessoas, por iniciativa do padre José da Lapa e da superiora das Irmãs “Servas de Nossa Senhora de Fátima”. No ano seguinte deu-se a aproximação à hierarquia, a começar pelo Cardeal Patriarca de Lisboa. Dados do ano 2000 fornecidos pela Equipa de Serviço Nacional indicam “cerca de 400 grupos de oração” e de 15 mil pessoas, recenseadas nas Equipas de Serviço Diocesano. O Assistente Nacional do movimento, nomeado pela Conferência Episcopal, é o padre Luís Archer, S.J.¹²⁹

¹²⁸ Iniciais de “International Catholic Charismatic Renewal Service”. Tanto Mata (1999, caps. II e III e anexo) como Mário Pinto em posfácio a Suenens *et al* (1999) dão informações sobre a biografia do Renovamento.

¹²⁹ **Cidade Nova**, Março/Abril, 2000.

Foram observados dois grupos carismáticos da cidade de Braga, de um universo de três - o terceiro, pela voz da sua líder, recusou participar no estudo. Trabalhei, portanto, com o universo disponível.

Capítulo 7

Como já disse na Introdução, a recolha de informação sobre os “crentes em acto” fez-se sobretudo na observação directa da vida dos grupos, nas dezenas de entrevistas efectuadas e nas múltiplas conversas que se foram acumulando ao longo dos meses. Paralelamente apliquei um pequeno questionário (um desdobrável de formato A3) destinado a obter informação complementar, de cariz sociográfico, sobre a população estudada. Com isto tentei evitar a saturação das entrevistas com perguntas facilmente substituíveis, e de modo vantajoso, através de outro registo.

O questionário dividiu-se em duas partes. Uma incidiu no que podemos chamar o perfil sociográfico religioso em termos convencionais (anos de filiação no grupo, outras pertenças no itinerário religioso, presença de familiares no mesmo movimento, frequência da missa), acrescido de um pequeno espaço, em apêndice, onde o respondente deveria exprimir, quase em palavras-chave, o que mais o sensibilizara na sua experiência de pertença ao grupo (um indicador, digamos, de “consciência espontânea”).

A outra parte destinou-se a esboçar a composição social dos grupos e movimentos recorrendo aos habituais indicadores de classe social. Apesar de ter recorrido a indicadores padronizados sei que entro em matéria sociologicamente delicada e que convoca notória mobilização ideológica. Recordemos as discussões em volta de classes e estratos, realismo e nominalismo, estrutura e acção, fossilização teórica e volatilidade das práticas colectivas. A linha de fractura entre as margens destas polémicas tem sido muitas vezes uma fronteira de desconhecimento mútuo, caracterizada com certa ironia por Firmino da Costa ao descrever o panorama da pesquisa até há duas ou três décadas atrás: dum lado teríamos estudos teoricamente sofisticados mas de grande indigência empírica; do outro, teríamos uma impressionante parafernália empírico-estatística sem qualquer espessura teórica e esgotada em si própria como finalidade (Costa, 1999: 217).

Não vou evitar a questão ladeando-a (ignorando-a). Porém, tão-pouco quero cair no erro oposto, impulsionado pela *síndrome de doutoramento* – aquela patologia compulsiva que aproveita todos os “nós” do trabalho para exhibir erudição sociológica enxameada ao longo de centenas (ou mais) de páginas saturadas numa vertigem de

referências quase sem objecto e que são um suplício para quem escreve, para quem lê, para quem desiste de ler e para quem tem o ofício de arrumar as prateleiras das caves das bibliotecas universitárias. Por outras palavras: não ignoro o carácter problemático de um instrumento a que deito mão, tal como não ignoro que esta não é uma tese sobre classes sociais.

Boa parte dos estudos de “estratificação empírico-estatística” consubstanciou-se em escalonamentos de categorias ordenadas quase sem solução de continuidade, vagamente separadas por gradações insensíveis permeáveis a movimentos de mobilidade vertical. Além disso, a multiplicação sem limites definidos das categorias e subcategorias transmite a ideia de estas serem estabelecidas *a priori*, consoante os critérios do observador/classificador e a unidade colectiva em análise, como intervalos aritméticos onde fossem caindo os indivíduos (ou as famílias) de acordo com as pontuações obtidas. Podendo variar, e variando de facto, os critérios – quer para a selecção das variáveis pertinentes quer, nestas, para o seu escalonamento interno – colocam a questão da margem de arbitrariedade que lhes é subjacente. No entanto, a diversidade de variáveis pode ser unificada se as virmos como indicadores duma única dimensão. Assim, rendimento, profissão, escolaridade, tipo de residência, confissão religiosa, etc., mais não seriam do que expressões mensuráveis e operacionalizadas de “uma mesma hierarquia global de status” (Costa, 1999: 212). Obviamente um problema imediato se coloca a esta álgebra e que consiste em saber até que ponto são redutíveis todas as dimensões umas às outras (*ibidem*). Temos aqui um problema clássico de sociologia, para o que Weber, por exemplo, deu um contributo ao discutir os encontros e desencontros entre as ordens económica, social e política¹.

Uma solução consiste em privilegiar a componente do prestígio profissional, com a vantagem de esta dimensão não só correlacionar uma pluralidade de variáveis (é normal uma profissão requerer determinada qualificação, além de proporcionar um certo nível de rendimentos, os quais se associam à aquisição de algum tipo de residência, etc.) mas

¹ 1983, Primeira Parte, Cap. IV, Segunda Parte, cap VIII, §6.

também de ter em conta o aspecto da funcionalidade em sociedades de “activismo instrumental”, centradas na “adaptação” (económica), para usar linguagem parsoniana. Sem grande surpresa, a vantagem da co-mensurabilidade funcional tem como reverso algumas desvantagens. A primeira, por si só, encarrega-se de envenenar a discussão por via ideológica na fileira do funcionalismo ortodoxo e do seu pressuposto da necessidade funcional da estratificação (legitimada). A segunda, de carácter científico, e ainda ligada à anterior, diz respeito à natureza tautológica do raciocínio funcionalista que estabelece uma relação de identidade entre posição hierárquica e importância funcional (uma posição é elevada porque é funcionalmente importante e é funcionalmente importante porque é elevada)². Em consequência emergiram as acusações de conservadorismo, acompanhadas da des-construção da alegada multi-dimensionalidade contida nos indicadores sócio-profissionais – tratar-se-ia, afinal, de mera “multi-dimensionalidade aditiva”, quer dizer, ao nível operativo dos indicadores, escondendo uma confrangedora “uni-dimensionalidade teórica”³.

De certos quadrantes surge um conjunto de críticas esperadas. A segmentação sócio-profissional isola entidades relacionais que, por essa via, são abstraídas de toda a vitalidade conflitual, esvaziadas das problematizações ideológicas e políticas, aplanadas nas asperezas internas (seja pela óptica das fracções de classe, seja pela dos lugares

² O exemplo habitual dos “vícios” funcionalistas costuma ser o famoso artigo “Alguns princípios de estratificação”, publicado em 1945, onde Davis e Moore (1976) apresentam a estratificação como um exemplo de motivação que incentiva os indivíduos, através da distribuição diferencial de recompensas, a ocuparem cargos que de outro modo não seriam ocupados ou sê-lo-iam deficientemente. Ferreira *et al* (1995: 234) resumem a tautologia da inferência funcional recorrendo ao exemplo do sacerdócio, presente no artigo de Davis e Moore (1976: 120-124): no Antigo Egipto, por exemplo, os sacerdotes ocupavam uma alta posição na hierrarquia social, o que se deveria à importância funcional da religião, a qual é calculada observando a alta posição que os sacerdotes ocupavam na hierarquia de estratificação.

³ Expressões de Firmino da Costa (1999: 213). Na mesma obra (p. 205, nota (18)) o autor adianta que a excessiva centragem no prestígio profissional, apesar de fracassada em sociologia, persiste activa na “pesquisa social aplicada” (estudos de mercado e de audiências) usada “sem suficiente conhecimento de causa dos fundamentos teóricos e metodológicos das versões inspiradoras, muito menos dos seus limites e inadequações”. Pelo pouco que sei do assunto, o comentário não me parece disparatado mas interrogo-me acerca da persistência de tais métodos em actividades de índole comercial e, logo, sujeitas a critérios de certa eficácia, digamos, “empírica”.

contraditórios de classe), refractárias às discussões em termos de futuro histórico (destino do proletariado, proletariado pós-industrial, etc.), asseptizadas em classificações oficiais de profissões mais ou menos burocratizadas e multiplicadas ao infinito.

Noutro registo, as críticas também se sucedem indo ao encontro de recentes tendências focalizadas nas diferenciações evidentes ou subliminares, nos cruzamentos e inflexões de trajectórias individuais e familiares, nas heterogamias, nas incongruências de *status*, nas heterodoxias de estilos de vida, nas culturas de “desvio”, nas “participações simultâneas” (v. cap. 2) - tudo formando um caleidoscópico de subliminaridades irredutíveis ao que Salvador Juan chama a “nomenclatura sócio-profissional” (1991: 127/8). A este respeito, Bourdieu invoca “o que há de verdadeiro na abordagem característica do senso comum, a saber, a intuição da sistematicidade dos estilos de vida e do todo que eles formam”, bem como “a percepção comum das profissões, que é sem dúvida um dos princípios reais das «vocações» (...) menos abstracta e irreal do que a dos estatísticos” porque atenta a “características secundárias (...) ausentes da definição oficial” (1992: 112/4).

No entanto, por sobre toda a polémica paira uma constatação extremamente interessante: por divergentes que sejam as suas orientações teóricas, os estudos empíricos acabam por usar “o mesmo restrito conjunto de indicadores ou o mesmo indicador complexo, sobretudo o indicador socioprofissional”, nas palavras de Firmino da Costa (1987: 657/8). Doze anos depois o mesmo autor confirma “uma certa transversalidade de alguns indicadores fundamentais neste domínio de análise”, sobretudo os “socioprofissionais e socioeducacionais”, “em regra, aliás, bastante associados entre si” (1999: 224), sintetizando a tendência na expressão “transparadigmatismo operacional”⁴. Se tal acontece não é apenas por “dificuldades metodológicas da operacionalização dos conceitos” e por “condicionamentos pragmáticos da pesquisa empírica” (Costa, 1987: 657). Se os indicadores não servissem não seriam usados - são-no porque servem e servem porque, como é o caso dos socio-profissionais, possuem considerável “densidade dimensional” (Costa, 1999: 208). Ocorre-me aqui uma tese bourdieusiana: num certo sentido, os dados valem o que vale a teoria que os sustenta.

⁴ De João Ferreira de Almeida, “Ciências Sociais”, in Mariano Gago (coord.), **Ciência em Portugal**, Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1991, cit. Costa, 1999: 225.

É assim que o indicador sócio-profissional, articulando a situação na profissão e a profissão, associado ao indicador educacional e, se possível, à origem social, contém já em si potencialidades que, consoante as opções teóricas, permitem apontar em várias dimensões: a “localização nas relações sociais de produção”, os recursos qualificacionais e escolares, a autoridade organizacional, o *status* profissional, um certo tipo de oportunidades, um esboço de estilo de vida, um perfil de estratégias sociais (educacionais, por exemplo), uma trajetória; dependendo dos fins em vista e dos meios disponíveis, a informação orientar-se-á em conformidade - representações cognitivas, sistemas classificatórios, gosto, lazer, etc. Acresce ainda que a referida multidimensionalidade se cruza com o plano das “lutas simbólicas quotidianas sobre estatutos, qualificações e designações profissionais” (e não só profissionais, diga-se) como também com outros tipos de luta ligadas à negociação colectiva (Costa, 1999: 204/6, 229, 231/3, 242/3/5) e, mais difusamente, com o jogo das “representações de si” nos mapas taxonómicos (Lima *et al*: 1991: 45).

Klaus Eder tem uma perspectiva *construtivista/realista* sobre as classes sociais: elas existem, não naturalisticamente mas construindo-se através de práticas, culturas, representações, relações de inclusão/exclusão, estilos de vida; por via dessa construção social (e “teórica”) elas passam a existir realmente. Ora, a teoria das classes não é, diz, uma teoria do trabalho, do seu mercado e dos rendimentos, mas, antes, uma teoria da construção social dos campos conflituais da acção. No processo, a ocupação, a profissão, assume, no entanto, uma “força estruturante” não em si própria mas, sim, nos significados que os actores, as instituições e a cultura lhe dão (Eder, 1995: *passim*, part. p. 45).

No respeitante ao meu questionário, eu sabia de antemão, pelo que já conhecia dos grupos, que não ocorreriam casos de operariado agrícola, campesinato ou patronato agrícola. A mesma conjectura, acertada, estendia-se ao que se pode designar de grande patronato ou alta burguesia.

Este encolhimento do leque sócio-profissional continuou por uma operação da minha responsabilidade e que consistiu em agregar, para fins de análise, o “operariado” e muitos dos “independentes” - quero dizer, aos operários propriamente ditos e aos trabalhadores menos qualificados da indústria e dos serviços juntei aqueles trabalhadores isolados (frequentemente encaixados na categoria de “pequena burguesia tradicional”), pluriactivos ou não, que sobrevivem de pequenas iniciativas vistas como não qualificadas, às vezes precárias, exemplificadas através de populares figuras do quotidiano: feirantes, tendeiros, vendedores ambulantes de peixe ou fruta, sapateiros, tasqueiros, etc., ao lado de ofícios que já requerem alguma qualificação (arranjos de roupa, canalização, electricidade e afins). Ou seja, fundi numa vasta “classe trabalhadora” o universo dos “trabalhadores independentes, empregados executantes e operários - com taxas de frequência de ensino médio ou superior praticamente nulas” (Costa, 1999: 233) e, pelo contrário, com acentuado abandono escolar ou nem sequer frequência da escola (factor geracional), delineando uma grande linha de fractura do espaço social projectada em estilos relacionais e práticas relacionais específicos (*op. cit.*, p. 234).

Dependendo do fim em vista, as operações agregativas podem ser diversas. Admito que em matéria de atitudes perante relações sociais de trabalho (direitos sindicais, autoridade nas empresas, etc.), a homogeneização, por fusão, de uma só classe popular pudesse ser abusiva e excessivamente enviezadora da multiplicidade de *nuances* envolvidas (v. Costa, 1999: 242). Mas, saindo de certos âmbitos específicos do objecto sociológico, parece-me válida (medirá realmente uma lógica de sociabilidades) com boa relação custo/benefício (perda de riqueza informativa/compactidade) e empiricamente sustentada. No seu estudo em Alfama, Firmino da Costa detectou nesta lógica de agregação a existência de um pólo real com implicações nas práticas colectivas e nas composições familiares (são frequentes os cruzamentos conjugais entre as categorias de trabalhadores independentes, assalariados subalternos e operários) (Costa, 1999: 240, 245). Mas também no Minho, Albertino Gonçalves, partindo de uma amostra, acaba, de modo indirecto, por apontar no mesmo sentido: as suas “classes médias independentes”, um degrau acima dos *meus* independentes (são formadas por artesãos, comerciantes e “patrões” com menos de dez empregados - pequena burguesia, em suma) revelam-se “como o grupo mais disperso” e, ainda assim, “sob muitos e variados aspectos, com

traços bem mais próximos das classes populares do que das «homónimas» novas classes médias” (1996: 43/5).

Aliás, o inquérito nacional conduzido por Elísio Estanque e José Manuel Mendes veio confirmar, no meio das “incongruências” portuguesas, esta tendência. A nossa estrutura social é complexa, com relações de classe não polarizadas, atravessada por redes de solidariedade e identidade transclassistas amalgamadas num conjunto de atitudes políticas centristas, envolvendo trabalhadores dotados de “consciência de classe” ambígua e pequenos empresários mais paternalistas do que pró ou anti-capitalistas, com um elevado peso de “pequena burguesia” e de auto-emprego (o valor da “independência”, do “por conta própria, de que parte dos números pode corresponder a artifícios patronais para fuga a obrigações legais). Mas, apesar de tudo, é possível desenhar-se, no proletariado, sim, mas igualmente nas pequenas burguesias, nas situações de auto-emprego, e em “várias franjas dos assalariados”, “diferentes aspectos dos modos de vida e das representações sociais” indiciadores duma “espécie de «grande classe popular» que se afasta das classes médias e superiores”⁵.

Extremamente significativo é o facto de a distância simbólica entre as classes atingir as redes primárias de sociabilidade e de amizade muito por via das qualificações, que se tornam “a dimensão estruturadora das relações sociais de amizade”, criando um *efeito de classe* poderoso, tanto ou mais do que a propriedade e mais do que a autoridade (Estanque e Mendes, 1998: 128, v. tb. p. 212), definindo linhas separadoras relativamente impermeáveis com influência fora das relações laborais, no âmbito dos sentimentos e das escolhas matrimoniais (*op. cit.*:122/8; v. tb. 211/2).

A bipartição entre a “classe popular” e as outras classes, expressa atrás nos termos usados por Estanque e Mendes, corresponde à clássica representação tripartida do espaço social segundo a fórmula *baixa, média e alta*. No seu trabalho sobre Alfama também Firmino da Costa recorre a esta *tópica* sobre a composição social do bairro quando aborda a questão dos estilos de vida, do relacionamento social e das práticas culturais (1999: 234).

⁵ Estanque e Mendes, 1998: 174; v. tb. p. 151. Os grandes traços de “incongruência” da estrutura social portuguesa estão dispersos ao longo do livro.

Em **La Distinction** Pierre Bourdieu adopta diversos critérios de classe consoante as fontes utilizadas e os objectivos de análise. Assim, o espectro de classes e fracções de classe varia, por exemplo, entre doze categorias (respeitantes à evolução morfológica e à estrutura patrimonial) (1992: 154) e apenas três (agora sobre as maneiras de receber); este último caso (p. 220) concretiza precisamente a representação tripartida popular/médio/superior (que se repetiria adiante, a propósito do valor concedido ao corpo e seus cuidados só que acrescido de categorias agrícolas - p. 226). Mas noutros quadros mais rebuscados é possível descortinar, subjacente, a mesma lógica - podemos ter uma vintena de categorias, sim, mas arrumadas, até graficamente, nos três patamares hierárquicos (1992: 523). Em geral, a localização intermédia contém, contíguas, categorias como *empregados* e *quadros médios* seguidas, no degrau acima, de outras como *profissões liberais* e *quadros superiores* (por exemplo, pp. 154/6). Ou seja, as operações de bipartição engendram sub-bipartições, impulsionadas pelos múltiplos meandros relevadas pela observação, numa lógica especular que, a não ser disciplinada pragmaticamente, destruiria qualquer taxonomia; no limite, chegaríamos ao estado febril do cartógrafo em busca do mapa sem erros: a três dimensões, na escala 1:1.

A sub-partição do pólo não popular, aqui adoptada, segue o padrão da primeira partição: é relacional, segregadora e inseparável de distâncias simbólicas nem sempre proporcionais às distâncias sociais. Estanque e Mendes recorrem à noção bourdieusiana de *pretensão de classe* para interpretar a tendência que vislumbraram na população portuguesa de serem as categorias de “classe média baixa” as que mais se identificam com a *classe média* erigindo fronteiras simbólicas com a *classe popular*⁶.

A inexistência, na “minha” população, de qualquer membro da alta burguesia (muito menos da hiper-burguesia), bem como de qualquer localização de classe ligada à agricultura tornou menos difícil o meu trabalho de classificação social. Fê-lo no restrito sentido em que excluiu duas ou três categorias da tabela taxonómica, facto não negligenciável em qualquer modelo que não seja um “mapa sem erros”. Resolvida a questão dos extremos (o inferior já constituído, o superior não mais do que virtual), ficaria, então, por construir o troço intermédio dividido em dois “escalões de classe”.

⁶ O fenómeno é matizado pois nele entram factores de trajectória inter e intra-geracionais ligados à origem social dos indivíduos e das famílias (1999: 175, 214).

Em princípio, a ideia é simples. De um lado teríamos os típicos *empregados* e *quadros médios*; do outro os *quadros superiores* e as *profissões liberais*. Seria, aproximadamente, por este critério que Albertino Gonçalves incluiria nas “novas classes médias diplomadas” os professores do básico e os enfermeiros enquanto os professores do ensino superior e os médicos se arrumariam nas “classes dominantes” (1996: 41/2). Se colocarmos de parte problemas de fronteira, o critério em si é lógico e, até, sugestivo.

Os verdadeiros problemas começam quando lidamos com as designações profissionais, sobretudo as consideradas “intermédias” - ambíguas, imprecisas, equívocas, quando não tortuosas. Já classicamente o problema se colocava a propósito dos vetustos *empregados*, *empregados de escritório* ou *administrativos* (v., por exemplo, Bourdieu, 1992: 392; Briand e Chapoulie, 1986: 65), demasiado dispersos e vagos, dando lugar a números muito duvidosos quanto a validade e fidedignidade. Entretanto, as transformações sócio-profissionais das últimas décadas vieram agudizar o desajustamento destas designações e tornaram completamente obsoleta a Classificação Internacional Tipo das Profissões (C.I.T.P.) de 1968, substituída por uma nova, em 1988, adaptada em versão portuguesa aos Censos de 1991.

A C.I.T.P./88 deu um novo relevo às exigências de qualificação inerentes ao desempenho profissional (grau escolar, conhecimentos técnicos, complexidade das tarefas, experiência). E consagrou o peso das “profissões intermédias”, agregadas num grupo autónomo. Além disso, no grupo dos “empregados administrativos”, procede a considerável discriminação profissional mas, ainda assim, cria um sub-grupo “residual” para os “outros empregados de escritório” (o sub-grupo 419), dada a dispersão e a imprecisão que persistem na designação dos “empregados”, particularmente na administração pública (v. Lima *et al*, 1991: 47/8, 51).

Entramos na complexa teia das sucessivas transformações que se têm reflectido não só nos exercícios das profissões mas também nas respectivas designações, com tudo o que isso acarreta ao nível de representações e de lutas simbólicas entre grupos competitivos. Pierre Bourdieu traça-nos o quadro, prolixo, das profissões novas ou renovadas, com nomes nobres ou eufemísticos, “inventadas” e impostas pelos seus membros, mobilizadas pela lógica da profissionalização/regulamentação (certificados escolares e específicos + deontologia + “ideologia” profissional + reconhecimento pelo

Estado), geradoras da necessidade dos seus próprios serviços (que também devem ser reconhecidos e, em alguns casos, financiados pelo Estado) e protagonistas de novos estilos de vida (1992: 397, 415). “Educadores”, “animadores culturais”, “puericultores”, “técnicos de serviço social”, “conselheiros conjugais”, “dietistas”, “naturopatas”, “designers”, “promotores [de qualquer coisa]”, “rewriters”, “relações públicas”, “colaboradores”, “técnicos de secretariado”, “operadores informáticos”, “modelos”, “esteticistas”, “etc.”, “etc.”. A lista, além de interminável, é actualizada diariamente.

De um modo geral, a *fúria designatória* associada à *demiúrgica profissional* invoca uma relação próxima com o credencialismo e com a cultura, negadora da obsolescência, certificadora da valorização técnica e do novo modo de levar a vida que, nos quadros “médios”, para usar a expressão de Bourdieu, transmite a ideia de “trajectória interrompida” (1999: 409) - em relação ao percurso modal do quadro/posição superior - mas, igualmente, de trajectória a ser corrigida.

A enorme dispersão de situações concretas abrangidas por este mundo é agravada, em termos de apreensão empírica, pela baixa qualidade, nos inquéritos, das respostas sobre a actividade profissional dos inquiridos (Lima *et al*, 1991: 62; v. tb. p. 50). Como o item respectivo raramente pode ser fechado, os respondentes “não descrevem um trabalho, mas limitam-se a dar-lhe um nome” (Ferreira, 1990: 177). E nomeiam ora cargos, ora certificados escolares, ora postos hierárquicos, ora funções demasiado genéricas (*ibidem*), ora estatutos ou categorias profissionais (“3º oficial”). São também conhecidas as imprecisões relacionadas com as situações de pluriactividade, de trabalho a tempo parcial, do universo feminino traduzido nas condições de “doméstica” e “ajudante” (cf. Ferreira, 1990: 178-181). Portanto, a dificuldade não se resume ao uso de expressões desconhecidas (problema resolúvel através dum dicionário de profissões). Se o questionário perfeito é interminável, o bom questionário sobre estes temas seria necessariamente extenso para permitir precisar informação por tendência vaga, o que só é exequível em inquéritos específicos vocacionados para o âmbito sócio-profissional. No meu caso, o carácter apenas complementar do questionário não permitiu grande apuramento de pormenor, de resto impossível de obter em doze questões, dispostas em pouco mais de uma face de folha A4, reservadas a esta matéria concreta.

Tendo em conta as considerações atrás expostas, procurei, em tal formato compacto, obter indicações de razoável validade acerca da localização de classe dos inquiridos a partir de profissão, situação profissional, escolaridade, origem social e “trajectória”, isto é, tanto a subjacente à identificação da origem (“intergeracional”) como a perfilada pelo percurso profissional consumado como, ainda, a projectada, se existir, através da informação sobre eventual prossecução de estudos no momento das respostas.

Dado que a unidade de análise foi o indivíduo, o *indicador de classe* obtido é individual e não familiar. Além disso, por não ser só “profissional”, também engloba quem nunca tenha exercido uma profissão. É claro que, neste caso, a informação de índole familiar ganha particular relevo mas, mesmo assim, é individual pois o indivíduo incorpora em si atributos transmitidos (por pais e cônjuge) sem se operacionalizar um indicador homogeneizador de todo o grupo doméstico (nem eu tinha dados que me permitissem reconstituí-lo fiavelmente). No caso das domésticas, a “medida” obtida, obviamente, faz uma aproximação ao critério da “dominância” (releva o cônjuge “principal”); no dos estudantes, consoante a mãe tenha ou não referência profissional própria, a aproximação familiar faz-se por “conjugação” ou por “dominância” em relação ao casal de progenitores⁷.

Chegados aqui importa saber como se atribuiu uma pertença de classe a cada um dos inquiridos. A minha primeira opção foi a de excluir o método das matrizes que permite algoritmizar a construção de indicadores. Não faria grande sentido tentar operacionalizar deste modo um índice complexo que articulasse profissão, situação profissional, trajectória, escolaridade e origem social - os quadros seriam de tal maneira complicados, atendendo ao número de variáveis e de combinações possíveis (mesmo excluindo as mais incongruentes) que não se justificariam para tratar 76 questionários⁸.

A solução adoptada foi a de analisar os casos um a um e classificá-los tendo em conta o perfil individual assim relevado, segundo a taxonomia clássica

⁷ Sobre os critérios de classe oferecidos pela unidade familiar v. a sinopse de Costa, 1999: 236-238.

⁸ Duvido, aliás, que esse tipo de modelo “algébrico” fosse de grande utilidade para um número bastante superior de questionários (isto é, a questão, julgo, não se resume a uma relação custo/benefício económico). Pode-se ver tabelas ou matrizes do indicador sócio-profissional em Costa, 1999: 230, 238.

popular/médio/superior. Recorri, portanto, a um método casuístico, digamos que “não computacional”. É claro que, nesta opção, interferem sempre algumas margens de intuição ou, se quisermos, de arbitrariedade. Mas a questão da arbitrariedade não se resume a saber se interfere ou não nos processos classificatórios - por vezes, como acontece nestas matérias, a formulação pertinente é a de saber em que momento a arbitrariedade enviesa a informação: antes da arrumação nas categorias (na altura em que se as define a partir de certos critérios, que poderiam ser outros) ou no processo mesmo da arrumação (que poderia ser outra). O problema tanto se coloca em operacionalizações de grande complexidade como num simples escalonamento estatístico (por exemplo, numa escala de rendimentos em que se definem cinco categorias em vez de quatro ou seis). A vulnerabilidade do meu processo classificatório coloca-se ao nível da objectividade no momento de decidir, em cada caso concreto, a *classe* do respondente, particularmente nos perfis de fronteira. Por outras palavras, a fixação duma matriz prévia depende do investigador mas, uma vez definida, o lugar de cada indivíduo, em princípio, é um e sempre o mesmo; sem matriz, esse lugar pode ser variável consoante o investigador.

As localizações de classes típicas não me ofereceram dificuldades dignas de registo. Posso ilustrá-lo com os questionários nº 3 (licenciado ou mais, assalariado, docente universitário, filho de enfermeiros) que coloquei na *classe superior*. Continuando com exemplos, não tive dúvidas em classificar de *populares* perfis como os dos questionários nº 14 (ensino primário, feirante por conta própria, anteriormente padeira, filha de carpinteiro e padeira ambos com a 3ª classe) e nº 38 (ensino primário, auxiliar de acção educativa, anteriormente empregada doméstica, ambos os pais com a 4ª classe [“reformado” e doméstica]). Para a *classe média* remeti sem dúvidas casos como os dos questionários nº 54 (antigo 5º ano, assalariado, bancário, anteriormente “funcionário público”, filho de agente da P.S.P. e de doméstica ambos com instrução primária) e nº 24 (antigo 5º ano, trabalhador estudante, assalariado, guardião de templo religioso, anteriormente rececionista, filho de solicitador com ensino superior).

Nem todos os casos, porém, são tão claros. Por exemplo, o respondente nº 34 (licenciatura ou mais, mediador imobiliário por conta própria, anteriormente administrador de empresas, pai “empregado do comércio” e mãe doméstica ambos com instrução primária) perfilha-se na “classe” superior mais pelo indicador sócio-profissional

do que pela origem social. Foi o mesmo critério que no questionário nº 40 me levou a suprir a falta de informação sobre a origem (ensino primário, auxiliar num centro de dia para idosos, anteriormente costureira, sem qualquer informação escolar e profissional acerca dos pais) e a incluí-lo na *classe popular*.

Em se tratando de estudantes, o critério tem de ser invertido. Vejamos a respondente nº 9 (estudante de licenciatura, filha de catedrático e de doméstica com frequência universitária), colocada na classe superior, e a nº 18 (estudante do ensino complementar, filha de serralheiro mecânico com o antigo curso industrial e de feirante com a 4ª classe), classificada popular.

Ainda assim, defrontei-me com diversas dúvidas. Algumas foram resolúveis nesta grelha, como aconteceu com o questionário nº 32 (curso médio, professora do ensino básico, filho de industrial e doméstica ambos com instrução primária) que coloquei na *classe superior* embora com reticências. Em geral, face a este perfil de curso médio tendi para esta solução talvez inflacionada mas uniforme. O decurso da investigação terá influenciado a opção que tomei já que foi num outro perfil (aproximadamente: antigo 5º ano, “funcionário público”) que detectei apreciações distanciadoras em relação aos *populares* (“são boas pessoas mas não passam de analfabetos”, por exemplo). As dificuldades de fronteira sobressaem em todos os critérios de classificação. Quando a informação foi deficiente a ponto de inquirir a credibilidade da localização de classe decidi pura e simplesmente não atribuir qualquer classificação, nesse nível, aos questionários em questão (dez ao todo). Dos 66 “classados”, 16 incluíram-se nos superiores, 23 nos médios e 27 nas populares. É certo que o universo investigado só se representa a si mesmo; no entanto, a frequência intermédia da categoria intermédia sugere-me não ter caído no erro, denunciado por Virgínia Ferreira a propósito dos indicadores sócio-profissionais, de, confrontado com informação imprecisa, o pesquisador tender a incluir os casos duvidosos nas categorias intermédias, para “não forçar muito” (1990: 180). Creio que resisti à tentação.

Capítulo 8

Um dos primeiros factos com que o forasteiro se defronta ao chegar a estes grupos é o da apresentação. Ele apresenta-se e os outros apresentam-se (enquanto indivíduos, enquanto grupo e enquanto movimento). Mas esta última apresentação é peculiar: refere sempre a espiritualidade do movimento, o seu *carisma*, o seu carácter eclesial e, com frequência, as circunstâncias pessoais da adesão; é ainda comum falar um pouco da história do movimento ou do grupo. No entanto, o padrão “histórico” confina-se a uma única dimensão, de tom fundacional ou inspiracional - Kiko, com viola e Bíblia na mão num bairro miserável de Madrid, Chiara em pranto no santuário de Loreto e, mais raramente, os prodígios do Espírito Santo numa universidade americana - , e esquece todo o resto, parte do qual entrevimos atrás: as estratégias de influência e aproximação à hierarquia, o processo de romanização, a lenta prudência papal, as tensões políticas e teológicas ou pastorais. O silêncio, absoluto, abate-se também acerca de questões como as das estruturas nacional e internacional, dos princípios de representatividade, dos mecanismos de tomada de decisões, das garantias dadas pelos estatutos, etc.

Quando abordei (nomeei) estes assuntos constatei que a informação sobre eles é muito vaga ou nenhuma e que, acima de tudo, corresponde a uma completa falta de interesse, a uma “vontade de não saber”, mais do que a uma qualquer atitude censória dos aparelhos centrais. Dizer que as cúpulas não estimulam a procura deste tipo de informação é dizer só parte da verdade. A verdade maior parece-me ser a total ausência de tais questões na mundividência dos *novos movimentos*- ninguém os procura por as ter colocado no âmago das suas preocupações, nem mesmo *a posteriori* como resultado de racionalizações retrospectivas. O próprio relato dos trajectos conducentes à adesão é sugestivo: uma aguda crise pessoal, uma constante sensação de sem-sentido, uma socialização gradual no movimento desde a infância ou a adolescência, uma experiência movida por curiosidade, uma resposta a insistentes convites de algum amigo. Mesmo entre os dirigentes locais e regionais, a falta de interesse conduz à falta de informação; ainda assim, quando procurei documentação (estatutos ou organigramas, por exemplo)

acabei por obtê-la na maioria das vezes, constatando, como conclusão primeira, a sua irrelevância para a vida dos grupos¹.

O Caminho Neocatecumenal oferece-nos um episódio eloquente. Durante anos e anos os seus membros proclamaram, orgulhosos, que o movimento não tinha estatutos. Ultimamente, porém, e com igual orgulho, corria a tese de que, por exigência do Papa, estavam a ser preparados os primeiros estatutos do neocatecumenado (aprovados em 2002). Toda a gente sabia isto, mas só isto. Quanto ao resto - que projectos havia em discussão, quem os discutia e com que representatividade - a ignorância era completa, ou melhor, quase completa: “É o Kiko”, respondiam-me.

O panorama é parecido nos outros dois movimentos, e não me refiro apenas à irrelevância das “grandes questões” como sejam os mecanismos de poder, as lógicas organizacionais, a distribuição de recursos financeiros, etc. Sem esquecer que se trata de grupos primários e, portanto, com um ambiente pouco propício à burocratização dos relacionamentos, a ocorrência de vários acontecimentos acaba por revelar-se sintomática.

A história local do Renovamento Carismático em Braga passou por fases tumultuosas de conflitos inter e intra-grupos, algumas delas culminadas quer com expulsões de facto e arbitrárias quer com deserções impotentes. Ora, nos labirintos de explicações e desabafos dos seus protagonistas nunca, nem ao de leve, foi mencionada a possibilidade de recurso para as instâncias dirimentes de conflitos previstas nos Estatutos da Conferência Interdiocesana do movimento. Situação idêntica ocorreu num dos grupos foculares, resolvida com a saída de um dos beligerantes perante a coligação que o defrontou.

No seu conjunto, estes traços significam a duplicação, no interior dos movimentos, da lógica inerente à religião secularizada e às suas soluções heterotópicas. Também os movimentos têm o seu mundo religioso, à parte, ao lado do “outro” mundo, profano, obscurecido por inapreensíveis mecanismos de opacidade. O primeiro é o da *religião autêntica*; o segundo é a metade mundana da congregação, de certa maneira

¹ O que surpreende não é a invisibilidade das instâncias formais na vida de todos os dias - a descrição do quotidiano não cabe na repetição dos regulamentos (se me pedirem que me apresente enquanto membro da Universidade do Minho, não desfiarei toda a arquitectura formal que me envolve). O que surpreende é a invisibilidade transcender o quotidiano e ser, digamos, total: é como se aquelas instâncias pura e simplesmente não existissem a qualquer nível em grupos de movimentos transnacionais.

sujeito à “saída da organização religiosa do mundo”, uma espécie de compromisso incontornável com as coisas humanas.

Uma das teses do capítulo 1 é a de que o crente continua a mover-se e a sobreviver no ambiente secularizado da sua fé, ora com à vontade e dotado de virtude activa, ora *desvinculado* e aceitando com alguma indiferença a ordem social. Igualmente, o comum membro destes grupos move-se e sobrevive no ambiente global do movimento e das suas estruturas, com menos ou com mais desenvoltura, com menos ou mais ambição - em qualquer das variantes, é capaz de operar uma disjunção entre os dois planos e de os encarar como duas realidades distintas. É capaz ainda de imergir na “metade religiosa”, aquela onde vive quotidianamente, com intensa devoção e de fazer do grupo uma heterotopia que, mesmo em relação ao movimento, funciona com regras próprias, ao sabor dos encontros e desencontros que se vão tecendo. Não admira, por isso, a sua pouca procura de informação do e sobre o movimento; passada a fase inicial de algumas, poucas, leituras apologéticas, tudo se resume à literatura obrigatória (a revista mensal, por exemplo).

Como é óbvio, este perfil mantém-se no relacionamento com a “Igreja”. Nas nossas conversas, à questão da necessidade de renovação eclesial a resposta foi sempre afirmativa (umas vezes espontânea, outras após uma primeira reacção de desconfiança) e fiel a um mesmo padrão de formulação: para que a Igreja mude cada um de nós tem de mudar interiormente (porque “Igreja somos todos nós”) e despojar-se do egoísmo, da inveja, etc. A sequência focaliza-se no outro grande factor da equação (uma espécie de particularização do primeiro): os padres, vistos, na concepção mais benévola, como burocratizados, e na mais malévola como gananciosos; pastoralmente, têm de dar melhor exemplo².

O diagnóstico fica, então, concluído. É significativa a completa omissão, neste levantamento, do Sínodo dos Bispos da Europa (1999) que decorria na altura de muitas das nossas conversas e que debateu uma série de temas como o lugar da mulher na Igreja, os direitos dos emigrantes e o equilíbrio nas estruturas de decisão entre os bispos e o Vaticano. Mas tão importante como a omissão é o seu carácter involuntário, pois a grande

² Temos aqui uma mistura de “anti-clericalismo anti-padres” (centrado no carácter dos padres) e de clericalismo (ser bom cristão sem ir à missa é uma aberração ou uma contradição nos termos; mais genericamente, prescindir dos serviços do clero é impensável).

maioria dos fiéis desconhecia de todo a realização do Sínodo, enquanto nos restantes prevaleciam as referências genéricas e vagas (“li qualquer coisa no jornal”, por exemplo)³. A mesma ignorância reaparece face a nomes como Ratzinger ou Leonardo Boff, vazias de sentido para a generalidade dos meus interlocutores. Quanto ao movimento “Nós somos Igreja”, um dos mais importantes do pólo “alternativo” católico, com uma única excepção ninguém o conhecia.

Na mesma linha de considerações incluo outra constatação: nunca, nos diálogos comigo mantidos, qualquer membro dos grupos tomou a iniciativa de falar sobre a doutrina social da Igreja (alguns desconhecem mesmo a expressão). Esta ausência manteve-se nos questionários, na parte do texto livre. Quando, por iniciativa minha, o assunto era trazido à colação, aí ressaltava a falta de informação, rematada, todavia, com juízos como “é preciso ajudar quem precisa”.

Algo parecido, mas mais significativo, ocorre com o Concílio Vaticano II. Como grande tema, é sobre-representado, conforme vimos, no discurso oficial dos três movimentos — nas respectivas bibliografias (quando as têm), nos textos internos, nas palavras dos seus mais proeminentes responsáveis — de que chegam a reclamar para si a qualidade de precursores ou de pioneiros no cumprimento pleno. Mas, a par disso, ressalta a sub-representação desse mesmo Concílio no discurso das bases e dos dirigentes locais, quase sempre omitido, desconhecido quanto a contexto histórico, datas, documentos essenciais e grandes decisões, porém mais referenciado pelas medidas emblemáticas (a adopção das línguas vernáculas na missa, com o oficiante voltado para os fiéis)⁴.

De um modo geral é patente o desinteresse pelos temas mais polémicos e fracturantes na Igreja. Ordenação de mulheres, centralismo vaticano, verticalismo

³ Estes são dados obtidos na fase de observação directa, entrevistas, participação em encontros e conversas oportunas. Não são, por isso, apresentados sob forma de cifras estatísticas. No entanto, posso adiantar que apenas meia dúzia de pessoas sabia, e por alto, que se efectuava o Sínodo.

⁴ Entrevistada por mim, uma neocatecumenal disse-me que já tinha ouvido falar do Vaticano II mas não sabia bem o que era. Quando o responsável do grupo soube que alguém me tinha dado esta resposta ficou consternado, já que, semanas antes, tinha sido distribuído por todos os membros um documento com excertos da Constituição dogmática *Lumen gentium*, do Concílio.

Situação análoga ocorre nos focolares sobre as questões de justiça social e doutrina social da Igreja. Apesar de se tratar do único movimento que aborda o tema com alguma regularidade a nível oficial (na revista, por exemplo), nem por isso ele emerge no discurso como prioridade ou conhecimento privilegiado do seu filiado comum.

hierárquico, opções políticas — só por insistência minha algum destes tópicos surgia nas conversas. Independentemente das posições pró ou contra, o que ressalta é o carácter irrelevante de que se revestem os problemas do tipo acima — no fundo, não são verdadeiros problemas. O confronto mais ou menos forçado com estes epifenómenos é resolvido por via conservadora, quer dizer, alinhando fielmente com as directrizes do Vaticano. Por exemplo, sobre a ordenação de mulheres, a rejeição foi maioritária (com uma proporção de 3/4) e sustentada em três ou quatro argumentos: “Cristo foi homem, os apóstolos foram homens”, “A dignidade e a importância não se medem pela ordenação — ver Madre Teresa ou Chiara”, “Certas coisas ficam para os homens; as mulheres não são de confiança” (opinião emitida por homens e mulheres, pensando sobretudo no segredo da confissão) ou, simplesmente, “nunca tinha pensado nisso mas não vejo”. Quanto às acusações de autoritarismo na estrutura clerical, despertam pouco interesse e ou são negadas ou, em alternativa, constatadas com cristalina naturalidade, como a existência da água.

Igualmente ausente deste perfil está qualquer propensão a problematizações exegéticas, por vezes rejeitadas de forma activa quando introduzidas em debate de modo a fazer vacilar convicções estabelecidas⁵.

O perfil de religiosidade piedosa encontra confirmação no espaço de texto livre dos questionários. Convidados a indicar o que mais os tinha sensibilizado no grupo, os inquiridos compuseram um conjunto de pequenos textos onde sobressaem as referências da piedade, em contraste com a completa ausência do que poderíamos chamar de referências progressistas. Na categorização a que procedi, a ocorrência de valores piedosos ascende a 55% dos questionários, sendo a mais frequente em todos os movimentos⁶ e em quase todos os grupos. Verifica-se em 3/4 dos carismáticos, em

⁵ Darei um exemplo. Quando uma neocatecumenal (talvez a mais crítica que conheci em relação ao movimento e à Igreja em geral) recusa a ordenação de mulheres porque na Bíblia, a Palavra verdadeira, não há apóstolas, informo-a de que algumas leituras críticas detectam no Novo Testamento uma cultura falocrática que teria obliterado o relevo feminino em torno de Jesus e nas primitivas comunidades cristãs, ao que me responde: “Se eu acreditar nisso ponho em causa a Palavra, e eu não suportaria isso — seria o fim de tudo”.

⁶ Da leitura dos textos detectei três grandes referências: “mudança” (a adesão ao movimento significou uma autêntica mudança de vida), “grupo” (a experiência do grupo e da partilha como fundamental) e “piedade” (mundividência religiosa expressa na ocorrência de palavras e expressões como *amor, vontade de Jesus, oração, alegria, fé madura, Palavra*). Em todos os casos, a presença destes “valores” foi definida em termos de sim/não; basta ocorrer uma destas opções para se obter o “sim”, o que coloca o problema de

metade dos focolares e em 1/3 dos neocatecumenais; só em dois grupos é ultrapassado por outra referência (por “grupo” num grupo focolar e por “mudança” num neocatecumenal). Apesar de consideráveis diferenças de ocorrência entre grupos do mesmo movimento (neocatecumenais e focolares), não é apenas um valor carismático pois constitui, em termos agregados, o “valor” mais observado nos três, podendo, assim, ser interpretado como uma expressão da mundividência que os une. E é curioso que nos dois movimentos menos atreitos à piedade, esta, com notáveis disparidades internas, se destaque precisamente nos grupos mais populares em termos de classe (um neocatecumenal, 100% popular, com 45% de ocorrências, e outro focolar, 100% popular/médio, com 86%). Dir-se-ia que os movimentos, associados à manifestação de certos traços religiosos pela sua espiritualidade intrínseca, deixam margem para que outras variáveis (neste caso, a classe social e tudo o que se lhe associa) a influenciem também.

A ideia de um encontro de perfis (entre movimentos e crentes) encontra apoio no facto de todos os grupos sem excepção recrutarem os seus membros entre católicos com tendência à prática dominical muito superior às médias nacional, regional e local. O grupo com o valor mais baixo na altura do recrutamento (focolor) apresenta a taxa de 66% da prática; todos os outros apresentam proporções superiores que em três casos (um neocatecumenal e os outros dois focolares) chegam aos 100% ⁷. É, portanto, falso, pelo menos em relação a Braga, o que tanto neocatecumenais como carismáticos proclamam, ou seja, que se destinam a todos mas sobretudo aos católicos “afastados”, aqueles que

diferentes intensidades para o “sim”. Uma avaliação impressionista leva-me a dizer que, de facto, o tom que trespassa os textos é piedoso. As entrevistas revelaram, sobretudo nos neocatecumenais, outra grande referência: a “conversão” (a adesão significou uma autêntica conversão religiosa) — surge aqui a discussão sobre as condições de produção da informação sociológica e a sua validade.

⁷ Segundo o Recenseamento da Prática Dominical de 1991, a média nacional era de 25.9%, a diocesana de 55.7% e a do arceprelado de Braga de 33.92% (os dois primeiros valores encontram-se na *Acção Católica*, Fevereiro, 1994, e o último foi-me fornecido pelos serviços da Arquidiocese de Braga). A comparatividade entre estes dados e os do meu questionário não é directa. O Recenseamento efectuado pela Conferência Episcopal Portuguesa em 9 e 10 de Março de 1991 incide sobre a prática dominical escolhendo para o efeito um fim de semana que não inflacione ou deflacione a média da prática corrente. Para procedimentos comparativos, parti do princípio de que quem vai à missa mais do que uma vez por semana (hipótese contemplada no meu questionário) também vai ao domingo (ou ao sábado). Um inquérito de 1998, efectuado no âmbito do International Social Survey Programme (I:S.S.P.), apresentou resultados nacionais parecidos para a “prática regular” (missa pelo menos uma vez por semana): 27.1% (cf. Pais et al, 2001: 23).

tenham abandonado a Igreja e seguido o seu percurso fora de qualquer prática ou, então, perdidos numa seita⁸.

Os três movimentos, de facto, recrutam no *catholicus bracarensis*, naquela gente que aos fins de semana enche os templos, que casa na Igreja e que baptiza os filhos porque é inconcebível não o fazer. Na grande maioria, é gente devota que já o era. A adesão, entretanto, moldou um perfil renovado, reforçou a prática dominical⁹ e provocou aversão ao *catholicus bracarensis*.

Esta rejeição da própria genética atinge o paroxismo nos neocatecumenais, para quem o proverbial crente de Braga não passa de um impostor, de um fariseu satisfeito de si, tão execrável que chega a ter-se na conta de bom cristão quando nem religioso é — antes ser ateu. Os carismáticos, menos ácidos, reconhecem-lhe a fé, mas uma pobre fé, infeliz, perdida no ritualismo sacramental, estranha à verdadeira intimidade com Deus e hostil ao aperfeiçoamento — no fundo, o responsável pela minguagem do movimento em Braga. Os foculares são mais condescendentes para com este cristão atávico, com fé mas espiritualmente indigente e desorientado — apesar disso, é possível ir escolhendo os melhores de entre eles.

Por preencher as estatísticas e deixar contente o clero, o *catholicus bracarensis* é o maior obstáculo à renovação da Igreja, por vezes de forma activa. Não admira, pois, que o movimento tenha inimigos na diocese como os tem no mundo, alguns deles poderosos. Em geral, o católico acomodado não aceita sem reservas tudo o que se propõe alterar a sua inércia. Passa-se o mesmo com o clero, pelo menos com aquele atolado na rotina e na ignorância (por isso é tão importante o recrutamento também no clero diocesano). Aliás, a hostilidade por parte de alguns padres e bispos é um certificado de autenticidade, um *quartier de noblesse* ora acenado ostensivamente ora invocado discretamente.

⁸ É verdade que encontrei alguns casos, particularmente nos carismáticos, de trajectórias “afastadas” mas que na maioria já estavam corrigidas antes da adesão embora (veremos adiante) um ou outro membro continue a flutuar numa atmosfera religiosa de contornos dúbios que parece acumular missa, movimento e coisas menos católicas. Por outras palavras, se a missa não garante a ortodoxia, a pertença a um destes grupos também não.

⁹ Em todos os movimentos, independentemente de idade, sexo e classe social dos membros; os testes estatísticos deram valores de qui quadrado, coeficiente de contingência e V Cramer bastante baixos para a relação entre a variação (aumento) da frequência da missa e aquelas três variáveis.

No entendimento do neocatecumenal, do carismático e do focolar, o seu movimento é exigente e profundo, muito mais do que pode conceber o católico de fim-de-semana; deu algo que “a Igreja” não deu e, em troca, também recebe algo que aquela não recebe. A verdadeira fé, a maturidade espiritual, foi descoberta ali — subliminarmente, está ali a “verdadeira Igreja” ou um indício do que ela pode ser. Este auto-conceito completa-se com o que se supõe ser o conceito que de nós fazem os outros; os membros dos movimentos vêem-se como diferentes e crêem que também são vistos como diferentes pelos *gentios*. Só assim se repete o brado evangelizador que distinguia os primitivos cristãos: “vede como eles se amam”. Nega-se, portanto, a perda de clareza na divisão entre crentes e não crentes. Uma das grandes oposições que Max Weber encontrou na religião é a que separa virtuosos e massas, facto aqui tanto mais saliente quando a cultura “secularizadora” e a perda de “prática” conferem aos que ficam um peso acrescido (v. caps. 1 e 3). A “fronteira simbólica e institucional” que rodeia os movimentos, na lógica fundamentalista estudada por Eisenstadt, tende a torná-los de facto auto-suficientes (v. caps. 2 e 3) e não só organizacionalmente. Consoante disse atrás, ignoram-se ou, no máximo, entreolham-se com semi-indiferença reconhecendo-se por modelos estereotipados¹⁰. Mais: os três movimentos são mutuamente exclusivos, pelo que ninguém pertence a mais do que um deles em simultâneo. Isso não acontece com outros tipos de participação religiosa, bastante vulgar segundo os questionários (ocorre em 39% dos indivíduos), sobretudo em actividades paroquiais (catequese, grupo de jovens, grupo coral, ministério da comunhão, etc.) mas, também (oito ocorrências), através da militância activa nos Cursos de Cristandade, na L.I.A.M., nos Cursos Bíblicos e no Escutismo — ou seja, em “não movimentos” ou em movimentos “clássicos” considerados não concorrentes. A regra não escrita da exclusão mútua só é aplicável para a pertença simultânea, pois há casos de passagem de uns movimentos para os outros (três carismáticos vieram do neocatecumenado e uma neocatecumenal veio dos focolares).

É certo que todas as conversas e entrevistas foram efectuadas nos contextos específicos dos movimentos mas, de qualquer modo, é significativo nunca ninguém se ter apresentado, por exemplo, como “focolar e escuteiro” ou “carismático e ex-

¹⁰ Por exemplo, os carismáticos são “aqueles que rezam assim” (e faz-se uma mímica), os neocatecumenais são “muito fechados e fanáticos”, os focolares são “o movimento do bispo” (são influentes).

neocatecumenal”. Quando se fala de “auto-suficiência dos movimentos” tem-se em conta, entre outros aspectos, uma relação de pertença completa cuja natureza profunda é de índole espiritual (e não apenas moral) — vocacionada, portanto, para dar um sentido à vida. “Ser” carismático, neocatecumenal ou focolar não é o mesmo que colaborar com uma associação cultural ou de solidariedade social (situação em que as colaborações podem ser múltiplas e em que o único travão à intercambialidade é o da sociabilidade e da confiança humana); será, acima de tudo, filiar-se num movimento que oferece rituais, serviços religiosos e sacramentos, tem o “seu” próprio clero, dá formação, garante um lugar a qualquer perfil de disponibilidade e condição (tempo parcial ou inteiro, leigo ou clérigo, homem ou mulher, casado ou celibatário, letrado ou iletrado, etc.), tem uma resposta para qualquer circunstância de vida (boa ou não), assegura a integração num grupo de apoio estável ou relativamente estável.

O modelo dos pequenos grupos só ganha pleno sentido visto como parte de algo maior, de uma rede universal que os transcende e os acolhe, exuberantemente vivida nos grandes encontros (regionais, nacionais e internacionais) onde o movimento se comemora. Aí, a unidade canta-se literalmente, dada a omnipresença das canções (ora, ninguém argumenta cantando, diz Maurice Bloch (1989: 37) que transformam a reunião num gigantesco hino. Nestes encontros, um dos pontos de paroxismo ocorre aquando dos depoimentos de adesão em que a biografia é segmentada segundo a divisão antes/depois como uma fronteira das trevas para a luz que deu lugar a uma vida nova (quadro inverosímil num encontro de uma associação cultural ou cívica). Até os focolares, com o seu padrão de recrutamento baseado na cooptação e na socialização precoce, recorrem à técnica dos depoimentos de adesão. O quadro vivo do grande encontro é a prova de que o movimento salva e de que todos nos salvaríamos se nos amássemos e comunicássemos autenticamente, assim, daquela maneira, e uma maneira para que todos contribuam.

Compreende-se que seja difícil justapor várias concepções unitárias deste tipo e respectivas lealdades acumulando pertenças a mais do que um dos *novos movimentos*. Mesmo ao nível dos *habitus* interiorizados a conciliação parece difícil: a disciplina e a austeridade neocatecumenais dificilmente se compatibilizam com a tendência auto-gestionária e o emocionalismo em roda livre de muitos grupos carismáticos; o mesmo

para a relação entre a *pedagogia da rudeza* neocatecumenal e o *dogma da unidade* focolar, ou entre a *anti-idolatria* neocatecumenal e o culto de Chiara, etc.

Um contacto, mesmo breve, com as bases dos movimentos cedo revela todo o investimento emocional das militâncias, muito centradas na noção de partilha, no apoio grupal e na experiência religiosa como algo inseparável da vivência colectiva. As próprias críticas espontâneas ao movimento ou ao grupo, quando existiram, incidiam quase todas sobre esta ordem de percepção dos problemas — um apoio que faltou numa altura crítica, um ambiente de fraternidade ainda tolhido, uma liderança pouco caridosa em certos pormenores, uma inveja aqui e ali¹¹. O relacionamento com Deus é idêntico, dentro de uma concepção muito afectiva e antropomórfica: Ele (ou o Menino) ama infinitamente, é sempre fiel mesmo quando O fazemos sofrer, e fala-nos individualmente a cada instante (queiramos nós ouvi-lo)¹².

Está perfilado um universo encantatório que enquadra toda uma visão do mundo e do movimento, moldando as expectativas do futuro e, igualmente, a formação da memória. Nos capítulos anteriores descrevi as incursões políticas, algumas delas furibundas, ocorridas em grandes encontros, em cursos de formação ou em certas páginas mais doutrinárias imersas na bibliografia piedosa. Mas é significativo que, nos grupos estudados, a memória do carismático, do neocatecumenal e do focolar não retenha um único episódio destas lições políticas. Ela recorda uma cura milagrosa, uma oração comovente onde houve lágrimas, uma resposta do catequista a uma dúvida “teológica” colocada, um encontro com a fundadora do movimento, etc. — mas a “política” não. Dir-se-ia que aquelas mensagens políticas se desfazem no vazio porque são absolutamente supérfluas e irrelevantes para o membro típico dos grupos. Elas não intersectam a sua mundividência, desmobilizada face a tais variáveis de percepção do mundo; quando

¹¹ Nos questionários o texto livre relevou o “valor grupo” sobretudo nos focolares (mais de 60% das ocorrências com um peso demográfico de apenas 31%). No entanto, as entrevistas e todo o processo de observação directa destacou aquele valor também nos outros dois movimentos. Aliás, foi entre carismáticos e neocatecumenais que ouvi desabaços como “sem «isto» acho que não aguentava a vida que tenho” (v. capítulos adiante).

¹² Poder-se-ia pensar que a austeridade neocatecumenal anula esta dimensão “comunicacional de base” aplicada à divindade, o que não me parece acontecer: apesar da nossa profunda miséria Deus ama-nos mais do que possamos imaginar, total e incondicionalmente, como Pai absoluto, mais amável e misericordioso do que qualquer pai humano.

muito, a intersecção é subliminar e reforça uma opção já feita e pouco barulhenta¹³. O seu aparecimento no discurso oficial reflectirá, penso, a história dos movimentos, as trajectórias pessoais de alguns dos seus responsáveis e as relações de força na Igreja (aqui também com destinatários exteriores aos grupos)¹⁴.

Deparamo-nos, assim, com um universo coerente de avaliação do mundo que orienta as respostas aos estímulos das circunstâncias envolventes. Face à irrupção de conflitos armados, por exemplo, transforma-se um problema incontornavelmente político numa referência espiritual ou moral, condenando as guerras e rezando pelas suas vítimas¹⁵ — isto significa a tradução de acontecimentos complexos na linguagem unidimensional destes crentes, própria da sua matriz intelectual. A mesma operação acontece na crítica do mundo moderno, reduzida, *grosso modo*, à trilogia consumismo/“materialismo”/egoísmo.

Quase um corolário é a tese de que “a acção social não é o nosso carisma”; é-o, sim, a evangelização, afinal uma obra, talvez a maior de todas. Como cristalinamente me enunciou uma carismática, “o essencial não é fazer o bem; o essencial é fazer a vontade de Jesus”, pairando sempre sobre estas questões a ressalva implícita ou explícita de que “não se deixa passar fome ninguém que bata à porta” (frase de um neocatecumenal).

A mesma linha de coerência emerge nas referências pias da *hagiografia espontânea* apontadas na qualidade de modelo — Teresa de Calcutá e Charles de Foucault, sim, mas nunca Hélder Câmara ou Oscar Romero. Neste ponto segue-se em paralelo o discurso oficioso quando denuncia os algozes da “Igreja que sofre” nomeando a Europa de Leste, a China, etc., e omitindo o Chile de Pinochet, o Salvador da Junta Militar, a Argentina de Videla, o Portugal de Salazar.

Poderia prosseguir indefinidamente a descrição desta constelação articulada nos seus vários níveis. A título de exemplos teríamos o conservadorismo moral muito centrado na crítica de costumes como grande fonte de escândalo e indignação ou, ainda, a

¹³ Se foi barulhenta foi há muito tempo.

¹⁴ Sem embargo do que acabei de argumentar, existe nos movimentos um nicho de indivíduos a que se chamaria de “informados” quase todos profundamente adversos às correntes “progressistas” da Igreja e aos nomes conotados com a esquerda (caso de Frei Bento Domingues, por exemplo).

¹⁵ É interessante eu ter ouvido interceder pelas vítimas da guerra do Kosovo e das “Guerras de África” mas não pelos palestinianos civis, nem mesmo quando se aludia a Israel e à Terra Santa.

concepção idolátrica do Papa aureolado como Vice-Deus¹⁶ que reforça o não questionamento das grandes linhas do seu pontificado (“Cristo obedeceu, Maria obedeceu mesmo quando não percebia os desígnios divinos”).

Tudo parece conduzir ao que Jöel Morlet chamou *totalização católica*, um sistema simbólico autónomo que, à semelhança do movimento operário, unifica as percepções do real e os esquemas de percepção/acção¹⁷.

Neste contexto, ninguém adere a um “novo movimento” por razões políticas ou, sequer, morais, mas, sim, por razões espirituais/religiosas (v. capítulo 1). Ninguém adere a um “novo grupo” para instaurar um governo democrático na Igreja mas, sim, para concretizar o anseio espiritual e integrar-se.

Conforme vimos nos capítulos 4, 5 e 6 todos os movimentos se reclamam interclassistas e negam qualquer tipo de discriminação no seu interior. Pela análise dos questionários, a distribuição de classes pelos movimentos, em termos globais, segue um certo padrão. Os neocatecumenais surgem como os mais populares, com 2/3 dos membros da classe popular, decrescendo daí em diante os valores (1/5 de classe média e 1/8 de alta). Os carismáticos são um paradigma de distribuição igual, com mais ou menos um terço para cada classe. Por sua vez, os focolares são um modelo de “centrismo”: a classe média absorve metade dos efectivos e os restantes dividem-se quase equitativamente pelos dois extremos.

No entanto, se passarmos para os grupos como unidade de análise, vemos que este padrão de distribuição perde muito do seu possível significado pois esconde grandes diferenças no interior de cada movimento. Estatisticamente, no que respeita à agregatividade por classes, a capacidade explicativa dos movimentos é menor do que a

¹⁶ Não recordo o nome do autor da expressão “Vice-Deus”. Sociologicamente, ela remete para a noção de que o contacto íntimo com a divindade empresta ao seu protagonista algumas características sobrenaturais (v. Davis e Moore, 1976: 121).

¹⁷ 1990: 169, 170. Morlet recorre a este conceito no âmbito duma série de regularidades estatísticas de teor sociográfico que estão fora da natureza deste estudo.

dos grupos¹⁸ — é como se a sociabilidade dos indivíduos fosse determinante na sua associação em grupos, havendo-os homogêneos e heterogêneos.

Por exemplo, o grupo neocatecumenal de Stº Adrião está mais próximo, em composição de classe, dos focolares “Famílias Novas” (com algum equilíbrio equitativo entre as três classes) do que do outro grupo neocatecumenal, de S. Vítor (100% popular).

Também os carismáticos exibem notórias diferenças: o grupo de S. Lázaro tem 50% de populares/médios e 50% de altos; o do Patronato tem, respectivamente, 90% e 10%.

Nos focolares, os “voluntários” têm 100% de médios/altos enquanto os “empenhados” têm 100% de populares/médios. O grupo “Famílias Novas” é, já o vimos, mais equitativo (30%, 40%, 30%). Portanto, não se pode dizer que a proeminência dos grupos advém de os movimentos segregarem os seus membros em bantustões de classe homogêneos.

A gênese dos grupos coloca-me dificuldades particulares visto eu não ter vocacionado a investigação para a sua reconstituição histórica. Ainda assim são detectáveis alguns aspectos de realce para a matéria em apreço.

A comunidade de S. Vítor foi a primeira experiência neocatecumenal em Braga, muito localizada numa paróquia, mobilizando indivíduos ligados por laços pessoais e de vizinhança que foram passando palavra uns aos outros acerca do novo movimento que havia surgido¹⁹. O outro grupo recrutou num meio mais amplo e heterogêneo, tendo contado também com a base já estabelecida para divulgar o movimento. A homogeneidade social da primeira comunidade, oposta à diversidade da segunda, não deve ser estranha a estas circunstâncias.

Os focolares têm um sistema de recrutamento muito diferente. A regra da cooptação, de índole selectiva, implica que a adesão só ocorra a partir de conhecimentos prévios, seguidos dum convite ou duma socialização progressiva conducente à integração plena. Torna-se, assim, inviável, o método de porta aberta (muito comum nos

¹⁸ O valor de qui quadrado para a relação classe/movimento é de 10.437 (g. lib.: 4) e para a relação classe/grupo é de 30.238 (g. lib.: 12).

¹⁹ Em rigor, este grupo viria a integrar um segundo, formado a seguir na mesma paróquia-base e em moldes parecidos. No total, 10 em 12 dos membros têm residência na “paróquia-base”, proporção que, no outro grupo, passa para 7 em 14.

carismáticos) em que um estranho se torna membro do movimento por aparecer a um grupo e declarar a sua vontade de filiação. Neste âmbito, dois dos grupos correspondem ao que seria de esperar tendo como ponto de partida as redes pessoais (familiares, profissionais e de amizade) — refiro-me aos *empenhados* (100% populares/médios) e aos *voluntários* (100% médios/altos), dotados de considerável homogeneidade social. O grupo do ramo *Familias Novas*, por seu turno, é mais heterogéneo, embora formado do mesmo modo que os outros, isto é, envolvendo todos os membros numa rede de conexões prévias, em volta do casal articulador, ele mesmo dotado de alguma heterogeneidade interna (“médio/alto”, digamos), que mobilizou relacionamentos, alguns antigos (amizades de escola ou de actividades religiosas na adolescência) e outros mais recentes (profissionais) e outros, ainda, de parentesco²⁰.

A formação dos grupos carismáticos passou, em todos os casos, por recomendação pessoal, na maioria das vezes como resposta a situações de crise. Do ponto de vista da composição social, os dois grupos diferem, como vimos, na medida em que um é nitidamente popular/médio enquanto o outro inclui cerca de 50% de “altos” e 33% de populares. Este último caso mostra a permeabilidade das fronteiras de classe às redes de recomendação, sendo incontornável o facto de em oito membros directamente interrogados sobre o assunto, sete terem reconhecido que aderiram em circunstâncias de grave crise das suas vidas (no outro grupo, mais homogéneo, a proporção foi de três em sete). No entanto, as redes de recomendação, que são redes de interconhecimento, não são exactamente redes de amizade, o que se reflectia no interior dos grupos, onde as relações extra-religiosas, de amizade, tendiam a estabelecer-se entre iguais (elementos com pertenças de classe extremadas não se visitavam, por exemplo), homogeneidade também observada na composição dos núcleos duros em torno das líderes (v. capítulo posterior). Além disso, nem sempre a pessoa recomendante pertencia ao grupo.

Ao longo de meses de trabalho de campo, foram diversas as oportunidades que tive para, a este nível, registar observações oportunas e encetar conversas relevantes. Na

²⁰ Um indicador da proeminência das redes prévias nos focolares é a grande incidência de membros seus com familiares no grupo ou no movimento. Apesar de os laços de parentesco não esgotarem os vínculos possíveis nas redes, é interessante constatar a “lei” revelada pelos questionários: qualquer grupo focolar tem uma percentagem de membros com familiares no movimento superior à de qualquer grupo de outro movimento. Os grupos neocatecumenais estão na posição inversa, com as mais baixas percentagens de todas. Aos carismáticos cabe, logicamente, a posição intermédia.

sua maioria, os crentes negaram a existência de discriminação de classe no grupo e no movimento, asserção apresentada como corolário necessário da sua espiritualidade. Mesmo assim, houve denúncias de práticas discriminatórias, segundo um padrão com várias modulações:

- i) nunca foram espontâneas; antes responderam a uma interrogação directa, por vezes insistente, da minha parte, dada a notória relutância em aflorar um defeito percebido como vergonhoso;
- ii) foram feitas sempre por militantes de base e nunca por dirigentes dos grupos e dos movimentos (que, de resto, negaram sempre com veemência haver discriminação);
- iii) quando relatadas pelas vítimas partiram de membros dos grupos mais heterogéneos dos respectivos movimentos;
- iv) mesmo as mais cruas foram matizadas com a introdução de distinções entre os grupos e o movimento (existiam no grupo como uma excepção ou, então, e ainda como excepção, a nível regional mas não no grupo nem noutras regiões).

Mas passemos às denúncias em concreto. O primeiro conjunto provém da comunidade neocatecumenal de Stº Adrião, a única heterogénea das duas de Braga. Uma das denunciante, colocada perante a questão, é frontal e cortante: “Há diferenças de classe na comunidade, sim senhor!”. Por estar na base da escala social assume-se como alvo da discriminação; terá sido esse o motivo, aliás, por que o marido saiu do grupo logo no seu início. Hoje, ela convive mais com uns do que com outros baseada nessa clivagem.

Da mesma comunidade, duas outras mulheres, também *populares*, em entrevista separada da primeira, fazem o mesmo diagnóstico mas com alguma relutância, como se fosse a confissão de algo ignominioso, e com um encolher de ombros, conformadas perante uma fraqueza da condição humana só ultrapassável com esforço e ajuda divina. Uma quarta, ainda popular, embora evitasse sempre aferir a questão em termos de classe, expôs um quadro de conflitos pessoais centrado na divisão “com estudos”/ “sem estudos”, ou seja, precisamente aquela que me pareceu a matriz primeira e mais intuitiva de classificação social detectada em todos os grupos.

Em comparação com a outra comunidade, esta é mais problemática no que respeita a relacionamento interno, e é assim percebida por uns e por outros: “têm/temos muitas divisões”, “não se tratam/não nos tratamos por tu”, etc. (o tuteamento é uma prática generalizada no Caminho)²¹. Foi dali que veio o desabafo duma dissidente (classe média): nunca se sentira recompensada face ao muito que tinha investido, com sacrifícios pessoais, entre os quais o facto de, durante anos, ter passado muito tempo (nas reuniões) em casas “que não tinham nada a ver comigo”, numa alusão ao pouco conforto e ao mau gosto de muitas residências dos outros membros.

Também nos carismáticos registei uma denúncia semelhante às anteriores, igualmente proveniente do grupo mais heterogéneo. Aqui a queixosa, de classe média, recriminou a uma “vice-líder”, em trajetória de ascensão social, a “preferência por quem tem um curso superior” — a mesma proeminente responsável que, aquando dos meus primeiros contactos com o movimento, me indicou, para entrevistas, os “mais instruídos” porque “os outros pouco terão a dizer”. Este tipo de *lapsus linguae* ocorreu no outro grupo: “São boas pessoas, coitadas, mas umas ignorantes”, sentenciou-me uma senhora de “pequena classe média tradicional” (5º ano, funcionária pública) a propósito duma família popular bastante assídua às sessões de oração.

De natureza diferente foi o depoimento dum focolar (classe média). Não se apresentou como alvo de discriminação nem a localizou no seu grupo (o mais heterogéneo) — ela existe mas generalizada a nível regional. “Basta olhar para quem são os dirigentes do movimento em Braga, os seus membros mais influentes”, disse. E acrescentou: embora não costume haver ostensividade, “Já assisti a atitudes lamentáveis”. Este testemunho articula-se com o duma neocatecumenal ex-focolar (popular) interrogada por mim sobre as razões da mudança de movimento: respeita o ideal de Chiara mas não gostou da vivência nos focolares, atravessada por distinções sociais, sentidas sobretudo na exposição, em grupo, das experiências de cada um, onde viu que as suas “eram muito pobres” comparadas com as dos outros; “fui educada pelos meus pais no respeito pelas hierarquias sociais, admirando os que realmente por razões sociais ou de inteligência têm uma posição acima da minha, mas...”. Confrontado com

²¹ Um membro da outra comunidade explicava-me que “eles têm muitos problemas porque não se tratam por tu”, o que me surge como um exemplo de tomar os sintomas como causas.

este depoimento, sobre factos ocorridos mais de duas décadas antes, o crítico focolar afirmou compreendê-lo perfeitamente, tanto mais que o problema, diz, nessa época era mais agudo do que à data das entrevistas.

Esta clivagem foi negada pela opinião da generalidade dos focolares estudados, em particular no grupo mais popular (Empenhados Paroquiais), em que sobressai um tom gratificante de integração numa estrutura mais ampla e selectiva. Recordo os comentários satisfeitos de dois dos membros ao saberem que eu me tinha encontrado com vários dos mais notáveis focolares regionais: “O sr. dr. esteve a falar com o «top» do movimento em Braga”. Outro elemento, operário, provou-me não haver discriminação no movimento ao declarar tratar por tu certas figuras importantes, “algumas de cabelos brancos”.

Esta última personagem acabou por assumir o papel de revelador acerca dum conflito ocorrido no grupo, interpretado pelos protagonistas (todos) nos proverbiais parâmetros *de paróquia* (invejas, busca de protagonismo, etc.) mas eivado de lógicas sociais com força de irrupção suficiente para emergirem nos interstícios de práticas e discursos. Trata-se dum operário com intensa actividade religiosa, a qual inclui a função de Ministro Extraordinário da Comunhão. Na minha ronda pelo grupo entrevistei um semi-dissidente, agastado com “desconsiderações e hipocrisias”, a ponto de se ter distanciado por uns tempos até ver. Com perfil de “pequena classe média clássica” (antigo 5º ano, bancário), afiança que não faz distinções mas olha-me e diz “Não posso tratá-lo como um operário qualquer”; logo adiante esclarece: “Um Ministro Extraordinário da Comunhão deve ser limpo, ter unhas limpas; é preciso muito cuidado e não pôr as hóstias nas mãos dum tipo de facto macaco”.

Tinha sido referido, a acabar o capítulo 2, um inquérito nacional conclusivo quanto à importância e à transversalidade do associativismo religioso em Portugal — abrange praticamente todo o leque das classes, com notável vitalidade, asserção confirmada nos dados desta secção, acabados de expor. Sob tal ponto de vista ganha sentido, e é verdadeira, a tese oficial dos movimentos que os define como interclassistas, reunindo fiéis de “todas as classes”, “todas as condições sociais”, etc.

É verdadeiro também o juízo de Blázquez acerca da “comunidade” como “amostra sociológica do mundo”, na qual se encontram “amo” e “escravo”, e esse outro de Tardif e Flores atestando que *todos* se sentem “bem recebidos” (1994: 103). Mas a

verdade encontra-se igualmente em Vicente Mata, muito claro ao colocar “cada um no seu lugar” (1999: 49) — no seu lugar social, entenda-se, definido na micro-sociedade que é o grupo religioso a partir das propriedades trazidas da outra sociedade, e todas as propriedades dum ser completo, conjuntivas umas, disjuntivas outras, que formam a matriz primeira donde se faz a heterotopia dos grupos, matriz a que se regressa sempre posto que os crentes continuam a pertencer a dois mundos. Por isso é impossível, mais do que falso, que a tal “amostra sociológica do mundo” quebre “todas as barreiras de idade, sexo, cultura, dinheiro”, como assegura Blázquez num assomo visionário (1988: 37).

Pelo contrário, a amostra reflecte, de maneira transformada, a estrutura social portuguesa, retratada no capítulo anterior: complexa, com redes de solidariedade e identidade transclassistas e ambíguas mas, ao mesmo tempo, estabelecidas com marcos atentos às distâncias simbólicas entre as classes, visíveis nas redes primárias de sociabilidade e amizade, criando um *efeito de classe* poderoso e separador reflectido na bipartição popular/não popular e no papel das classes médias (a “pretensão” que erige fronteiras nítidas com o “popular”, sim, mas também a articulação de ponte nas relações heterófilas entre camadas mais distantes).

Capítulo 9

Foi dito no capítulo anterior que os focolares, pela amostra obtida em Braga, são o movimento com maior incidência de relações de parentesco entre os seus membros — três em cada quatro têm familiares também focolares¹. Detêm também a máxima taxa de naturais do concelho de Braga — dois em cada três².

Além disso, como vimos, o movimento não recruta estranhos; a adesão de um novo membro é sempre a adesão de alguém conhecido de alguém que o propôs, o que significa a existência de uma rede prévia de interconhecimento que fornece novos elementos. A regra é também observada nas transferências internas aquando de mudanças de cidade ou país por motivos profissionais ou de estudos: a teia de contactos promove a inserção num novo grupo do mesmo ramo no local de destino, a menos que tal grupo não exista; ainda assim, neste caso, procurar-se-á alternativa compatível. Temos portanto uma rede completa que vai propiciando vastas redes pessoais, num conjunto integrado onde, apesar de tudo, são importantes os articuladores privilegiados, ou seja, aqueles indivíduos que asseguram a comunicação entre os nós sem prévio conhecimento pessoal. Para o focolar o mundo torna-se realmente pequeno³. As ocorrências foram surgindo com naturalidade nos grupos bracarenses, relatadas pelos seus membros, a comprovar o funcionamento da integração focolar: na deslocação para o Porto a fim de prosseguir estudos ou para os Açores onde efectuar estágio; reciprocamente, na hospitalidade a um macaense recém-chegado. A obrigação de solidariedade estende-se a outros níveis, na base da entreajuda (obtenção de emprego ou empréstimo de habitação em circunstâncias de crise, por exemplo, como constatei).

¹ Nos carismáticos a incidência é de 50% e nos neocatecumenais de 40% (valores fornecidos pelos questionários; v. a secção “Reparos aos questionários”, adiante).

² Os outros dois movimentos apresentam valores de 40% (fonte: questionários).

³ Sobre os tipos de rede e os papéis dos articuladores, v. Degenne e Forsé, 1994, “Introdução”. Sobre a percepção de “como o mundo é pequeno!”, v. *op. cit.*, cap. 1. As experiências em torno do “mundo pequeno” mostram como é em média espantosamente reduzido o número de passos a dar para que, a partir de contactos pessoais encadeados uns a seguir aos outros, uma pessoa qualquer consiga, por exemplo, entregar uma mensagem a outra qualquer, não importa onde residam à escala do globo.

Esta dinâmica recebe, certamente, o contributo de articuladores privilegiados, como sejam alguns notáveis locais e, sobretudo, os focolarinos dos *focolares* do Porto. No entanto, o elevado grau de integração do movimento, com boa circulação da informação interna sustentada numa grande agilidade das comunicações (inclusive electrónicas), assegura por si só, quase por inércia, uma boa densidade de contactos interindividuais e intergrupais nos níveis local e global.

Aqui, surge incontornável o vórtice centrípeto de Itália, a *Meca do centro* de que falava José Comblin (1983: 248), o autêntico *lugar sagrado* onde se vai em peregrinação ao menos uma vez na vida. E os focolares querem ir muitas vezes; alguns vão mesmo todos os anos, onde encontram e reencontram gente do mundo inteiro em estadas relativamente prolongadas que integram trabalho, cursos, colóquios e lazer. No caso dos focolarinos, esta é uma etapa necessária, que pode demorar anos, da sua formação.

Nenhum focolar deve ser privado desta experiência ou, pretendendo ser focolarino, desta necessidade, por falta de recursos económicos, de modo que o movimento encarrega-se de os prover quando em falta. Nas nossas conversas sobre o tema das “obras” era frequente eu ouvir o argumento de que estas não eram descuradas de modo algum: nenhum jovem deixava de prosseguir a sua vocação progressiva na Obra por não poder custear as deslocações a Lupiano, por exemplo; do mesmo modo que internamente se recolhe fundos para a Cidadela também se os recolhe para constituir uma espécie de bolsa de estudos, o que configura a orientação da caridade para a reprodução do próprio movimento. De todos os focolares bracarenses com quem falei no assunto, mesmo exteriores à amostra estudada, só quatro indivíduos, todos do grupo “Famílias Novas” (um caso particular a analisar adiante), ainda não tinham ido a Itália. De resto, dos três grupos, dois iam todos os anos, outros dois já tinham ido cinco vezes, vários mais de uma vez. Houve quem me dissesse que essa era uma boa maneira de passar as férias.

O papel de Itália é múltiplo. Funciona como fonte de informação, de formação, de sentimento identitário (quase um ritual de confirmação) e, enquanto grande centro cosmopolita, como propiciador de um acervo de conhecimentos pessoais, permitindo a formação de uma autêntica rede à escala global, aquela rede que torna possível “a um focolar em viagem nunca estar sozinho” (v. cap. 4), ou, idealmente, a nunca estar sozinho

seja em que circunstância for mas, sobretudo, quando precisar de ajuda, e isso porque pode contar com o apoio certo de uma rede permanente que, de facto, funciona, desde o nível de proximidade quotidiana ao do grande mundo exterior.

Tal caldo de cultura, associado ao carácter afinitário dos grupos, torna verosímil o destaque do “valor grupo” nos textos livres do questionário: são o único movimento em que este valor (com 48% de ocorrências) quase iguala o “piedoso” (52%), distanciando-se largamente de carismáticos e neocatecumenais (ocorrências de 12% e 15% respectivamente). As entrevistas, entretanto, confirmaram esta tendência. Interrogados sobre o que consideravam ser a característica mais vincada do seu movimento, mais de metade dos inquiridos focolares deu respostas apontadas à proeminência grupal: partilha de experiências, apoio, entreajuda, disponibilidade, relacionamento fraterno. Dos outros movimentos, só um carismático respondeu do mesmo modo.

As entrevistas revelaram também dois padrões simétricos no que toca a capacidade crítica em relação aos movimentos e grupos. De um lado temos carismáticos e neocatecumenais, por vezes extremamente corrosivos na avaliação dos seus próprios grupos mas incapazes de apontar um defeito notório ao movimento em geral; do outro, temos focolares frequentemente desagradados com certos aspectos do movimento (sejam regionais, sejam globais) mas adeptos incondicionais dos seus grupos, isentos de qualquer denúncia crítica. A única exceção a este modelo veio do “semi-dissidente” referido no capítulo 8, ressabiado do conflito ocorrido no grupo de Empenhados Paroquiais, já a florado atrás, e bastante desaforado na qualificação dos outros membros (“bando de hipócritas”, “invejosos”, etc.). Os restantes entrevistados, pelo contrário, sempre manifestaram admiração incondicional pelos respectivos grupos, vistos como imunes a deficiências extra-grupais que iam sendo desveladas aos poucos. Em termos gerais, sete⁴ em doze entrevistados desfiaram as suas críticas: o elitismo social de cariz regional (v. capítulo 8), o culto de Chiara, o exibicionismo das boas acções, a obsessão das viagens a Itália, a incapacidade de muitos focolarinos se desprenderem dos interesses materiais.

Alguns entrevistados acumularam duas ou mais críticas. Um deles, do grupo Famílias Novas, desfiou as quatro primeiras acima, num tom muito ácido. Porém, mesmo

⁴ Dos sete, quatro pertencem ao mesmo grupo (Famílias Novas).

assim, não hesitou em considerar que os focolares em geral, incluindo aqueles que são alvo das suas críticas, constituem um exemplo ético no relacionamento quotidiano: afáveis, educados, disponíveis, fiáveis. Esta opinião não tem excepções — é de todos, com maior ou menor intensidade, e reflecte alguns princípios da espiritualidade focolar enunciados no capítulo 4. Insistir em que Cristo está na Eucaristia mas também em cada irmão obriga a assumir a ética pessoal como prioridade. Considerar que a evangelização se faz pelo exemplo conduz dum modo ou doutro à cortesia no tacto. Não ter ética pessoal e ser grosseiro equivale a uma atitude profanadora.

A insistência nestes pontos é visível logo aos primeiros contactos com o movimento e emerge, recorrente, nas conversas. Embora com zonas de défice (por exemplo, ninguém abordou o tema aplicado ao desempenho profissional competitivo), assume a primazia na composição do “uniforme” focolar⁵, até porque é “ecuménico” por natureza. Radicado na visibilidade dos comportamentos, presta-se à prova dos factos quotidianos, à contabilidade das boas acções como vitórias de auto-aperfeiçoamento e daí, talvez, o sentimento de auto-satisfação estranho ao neocatecumenal mas inerente ao focolar — sê-lo é proceder de uma certa maneira, sempre, ao ponto de isso se tornar evidente para os outros. Diversas vezes ouvi relatar este espanto dos outros, quer em conversas pessoais quer em depoimentos de grandes encontros⁶, dando o exemplo de como se pode dar o exemplo. Reside aqui o fundamento da crítica exposta acima, sobre “o exibicionismo das boas acções”⁷ que, não raro, deixa transparecer um tom de superioridade moral.

O centramento na ética pessoal, na exemplaridade dos comportamentos, assume um lugar fundamental não só na espiritualidade do movimento mas, igualmente, na sua identidade, sobretudo num país em que o volume de *aderentes* é desproporcionadamente grande em relação aos *internos* (v. capítulo 4). A importância desta marca identitária será ainda maior se tivermos em conta que, a julgar pelos grupos estudados, este será o “menos religioso” dos três movimentos. Se excluirmos o casal de focolarinos responsável

⁵ “O sorriso é o uniforme do focolarino” (v. capítulo 4).

⁶ Por exemplo, no encontro de grupos do Norte, efectuado no Porto, em 9. Maio. 1999, uma jovem dos “Gen” contava que, após ter ajudado generosamente uma amiga, esta telefonou perguntando-lhe se por acaso era comunista porque ouvira dizer que os comunistas é que ajudam assim.

⁷ Estes testemunhos foram classificados pelo crítico focolar como “tontices” e “faltas de pudor”, “coisas ridículas”: “Se eu ajudo uma velhinha a atravessar a rua não tenho nada que ir contar isso aos outros numa reunião”.

por um dos grupos, nenhum dos entrevistados lê regularmente a Bíblia e a maioria não a lê de todo (lêem mais Chiara). A questão dos hábitos de oração não foi sistematizada nas entrevistas (descuido meu) mas, ainda assim, prevaleceu em mim a impressão de estar pouco nos hábitos de cada um: “Sem ofensa para ninguém, nós não somos a «Opus Dei»”, respondeu-me um *voluntário* de longa data quando lhe transmiti precisamente aquela impressão. Para os não focolarinos, e ao contrário do que ocorre com a “ética pessoal”, as práticas devocionais são deixadas ao cuidado de cada focolar, em consciência. Dá-se até o caso de, no grupo “Famílias Novas”, haver três membros que com frequência não cumprem o preceito católico da missa dominical.

A última observação não nos deve induzir em erro. Os focolares, em geral, vão à missa tanto como os carismáticos e os neocatecumenais. Dizem-se católicos, mais praticantes ou menos. Dez em doze acreditam que os episódios fundacionais de Chiara foram inspirados pelo Espírito Santo. E, tal como nos outros movimentos, nenhum se entusiasma com o *catholicus bracarenis*.

Todavia, e ao invés dos outros, todos os focolares consideram o seu movimento bem recebido ou, pelo menos, não hostilizado, pelo clero bracarense, tendo consciência da influência que, nesse aspecto, advém da formação focolar do actual Arcebispo de Braga (um dos muitos *bispos amigos*). Esta percepção, associada à ausência de um modelo devocional muito específico, talvez tenha a ver com o facto de, aqui, lidarmos com o menos anti-clerical dos movimentos — é baixa, em termos comparativos, a incidência de concepções malévolas ou corrosivas acerca do carácter dos padres, vistos como entraves a espiritualidades não tradicionais. A renovação da Igreja é vista como uma necessidade tranquila (menos cinzento, mais amor, padres mais dinâmicos, etc.) por quase todos (uma só excepção)⁸.

A própria representação da pertença ao movimento como quadro de vida difere dos carismáticos e neocatecumenais. Só um entrevistado (em treze) reconheceu que a sua adesão ocorreu em circunstâncias de crise pessoal. E, se excluirmos os focolarinos e um “pré-focolarino”⁹, nenhum dos restantes interpretou a filiação no movimento como um

⁸ Sobre a renovação da Igreja local é notória alguma antipatia pelo Cónego Melo, figura da velha guarda, associado ao anterior arcebispo, visto como demasiado influente no aparelho do Paço Arquiepiscopal e resistente a reformas.

⁹ Candidato confesso ao estado de focolarino (expressão minha).

episódio de conversão. A maioria, no máximo, considerou a pertença como correspondendo a uma mudança de vida, no sentido de que, não fora o contacto com uma certa forma de espiritualidade, hoje teria um carácter diferente, menos bom, e uma noção menos esclarecida de cristianismo.

Estamos perante o mais jovem dos três movimentos, quero dizer, é o que tem a mais baixa média global de idades (39 anos) e, ao mesmo tempo, o menor desvio-padrão relativamente a essa variável (9.02)¹⁰. Se desagregarmos os dados globais verificamos que qualquer grupo focolar tem uma média de idades inferior à de qualquer grupo carismático ou neocatecumenal.

Este é também o movimento mais escolarizado. É o único em que a escolaridade modal supera o escalão “≤ 4ª classe” (onde tem uma só ocorrência) e atinge o do “5º-9º ano”; possui igualmente a maior proporção (1/3) de casos de, pelo menos, frequência de ensino superior, a qual é mesmo modal num dos grupos¹¹.

Em traços muito gerais parece esboçado um perfil sócio-cultural reflectido, por exemplo, nos conteúdos da revista *Cidade Nova* (v. capítulo 4), muito diversos dos da publicação carismática equivalente (a *Pneuma*) que é um típico produto da literatura piedosa popular (v. capítulo adiante). São dois títulos ajustados a públicos com competências médias diferentes, ao menos na amostra bracarense. Recordo-me de uma vez ter confidenciado a um padre, bom conhecedor destes meios, que havia detectado em vários focolares uma genuína antipatia por Frei Bento Domingues. Respondeu-me que isso não o surpreendia: entre os três movimentos, e em termos de militante típico, o focolar é o único que conhece a figura do Frei Bento e, portanto, é o único que pode detestá-lo. Personalidade mediática, assume um cariz peculiar: teólogo e não orador nem “animador”, ensaísta/investigador e não escritor de literatura apologética, presença televisiva não regular e de horas tardias, colunista num “jornal de referência”. Além

¹⁰ Carismáticos: 47 anos e 14.92; neocatecumenais: 59 anos e 13.36.

¹¹ Proporção que nos carismáticos é de 1/4 e nos neocatecumenais de 1/5. Uma das comunidades neocatecumenais apresenta também o escalão “superior/frequência” como modal, embora com grande dispersão interna, enquanto na outra comunidade a escolaridade mais observada é a da “≤ 4ª classe”.

disto, conotado com o campo progressista da Igreja, tem queda para os assuntos que desassossegam a “unidade” — sexualidade, situação da mulher, opções políticas, liberdade dos teólogos, relações entre o Vaticano e as igrejas locais. O des-gosto que detectei é um corolário destes factores.

A ideia de movimento relativamente bem informado confirma-se a propósito da realização do Sínodo dos Bispos da Europa, já introduzida no capítulo anterior. A “meia dúzia”, escrevi, de pessoas que sabiam do Sínodo é, na verdade, uma dúzia e, desta, oito são focolares¹². A mesma impressão fica-nos sobre o conhecimento acerca da organização do próprio movimento: embora precário, nomeadamente no que respeita a mecanismos de poder e financeiros (v. capítulo 4) (onde é quase nulo), ele é razoável quando se trata de divisões territoriais, coordenação regional, mobilização de meios com vista à realização de grandes encontros, de um modo que não se repete nos outros dois movimentos, em particular nos carismáticos.

No conjunto, o perfil sócio-cultural de que falei acima parece consolidado, funcionando por si, nas suas lógicas fundamentais, ao correr das circunstâncias. Por exemplo, a *atitude comunicacional de base*, na “leveza” que pressupõe, anseia, em matéria de renovação da Igreja, por menos cinzentismo e permite juízos que, à partida, inconcebíveis nos neocatecumenais, se podem confundir com os dos carismáticos (“As homilias chatas que duram horas”). Todavia, em paralelo, produzem-se distâncias simbólicas que re-equacionam os problemas: enquanto 100% dos carismáticos confessam-se admiradores do Padre Marcelo Rossi e do seu modelo de animação de massas, nenhum focolar os aprecia, num leque que vai da tolerância condescendente (afinal “aquilo” vem do folclórico Brasil) à rejeição completa (vulgarização profanadora)¹³.

Uma sociologia das aparências seria útil neste domínio. Recordo-me de que ao chegar à Fundação Cupertino de Miranda, no Porto, para assistir ao Colóquio sobre Economia de Comunhão (4.11.1999) organizado pelo Movimento dos Focolares e pela

¹² É leviano eu adiantar uma proporção para estes doze registados nos meus apontamentos. Como disse na nota (3) do capítulo anterior, foram muitos aqueles a quem foi perscrutada a informação ou desinformação sobre o assunto, fora do âmbito restrito da entrevistas.

¹³ Os neocatecumenais mostraram uma atitude global intermédia: aceitam relativamente bem o fenómeno Padre Rossi porque retira membros às “seitas” embora não apreciem muito o tom de facilidade que lhe subjaz.

Universidade Católica, senti-me a entrar num fórum académico-empresarial inverosímil relativamente aos grupos dos outros dois movimentos. Tive a mesma sensação aquando dos grandes encontros, numa perspectiva total, isto é, englobando uma série de manifestações exteriores unificadas no seu sentido de classificação social — postura corporal, fâcies, vestuário, tom de voz, parque automóvel, temas abordados, etc., etc. —, resistentes, muitas delas, à régua da medida mas nem por isso pobres de informação. Em termos comparativos, o ambiente do grande encontro focolar afigurou-se-me menos severo do que o neocatecumenal e menos devoto do que o carismático. Mas, passando para a análise, mostrou outras diferenças.

A Mariápolis de Verão de 1999, realizada no Sameiro em Braga de 24 a 29 de Julho organizou, para além das partes comuns, uma série de actividades autónomas à escolha dos frequentadores, algumas das quais de cariz recreativo (passeio, “pedipaper”) ao lado de outras que funcionavam como “workshops” (“Economia de Comunhão”) ou como projectos de trabalho (“Jornal da Mariápolis”), num sistema inédito em relação aos outros dois movimentos pelo que contém de mundanidade e descontração e, também, por seguir o modelo “de ponta” dos “eventos” culturais ou científicos subdivididos numa simultaneidade de painéis/grupos de trabalho/debates que obrigam a fazer opções num ambiente de ubiquidade permanente.

Uma das actividades oferecidas era a participação num colóquio sobre “Movimento dos Focolares — dimensão económica, social e política”. Ocorreu aqui o que eu já havia detectado sobre o tema genericamente: apesar de constar do discurso oficial (na revista, por exemplo) é omitido do discurso focolar quotidiano e da sua lista de prioridades. Na Mariápolis, em cinco dias que por lá andei, nem uma só vez surpreendi alguma conversa sobre o assunto *lato sensu*, enunciado fosse como fosse (“justiça social”, “responsabilidade social cristã”, etc.). Aliás, esta foi das actividades menos procuradas (só o “Jornal” teve menos inscritos). Às minhas perguntas esclareciam-me que “dimensão económica, social e política” quer dizer “Economia de Comunhão”, expressão do vocabulário corrente do movimento mas cujo significado em pormenor ninguém me soube explicar (isso é assunto mais para focolarinos”, responderam-me uma vez).

De facto, o colóquio começou com um vídeo sobre a Economia de Comunhão onde se expunham empresas, cooperativas e cidadelas associadas no projecto, devidamente enquadradas pelas aparições de Chiara Lubich. O modelo repetiu-se no segundo dia do painel, pouco coloquial como o anterior, dominado por um vídeo, agora dedicado à dimensão “política”, que exibia um simpósio na O.N.U. com Chiara, sobre Chiara, na sequência de um prémio atribuído a Chiara pela UNESCO no ano de 1996 — sucederam-se elogios oficiais, discursos, convidados exóticos (budistas, muçulmanos) que entravam em debate colocando questões a Chiara sobre ingentes problemas políticos (como promover o diálogo entre comunidades no Líbano, por exemplo) irresolúveis sem uma nova espiritualidade.

O debate que se seguiu no “workshop” evoca-me sem remédio uma imagem *borgeana*: algures, um grupo de pessoas num cenáculo simula um debate sobre um debate simulado. Entendamo-nos: o simulacro é objectivo mas involuntário; releva da ordem *natural* das coisas. Num lado como noutro, na O.N.U. como no Sameiro, o fito não é debater mas, sim, comemorar. Aí, o grupo celebra-se, “canta-se”, promulga-se. O tom geral das intervenções foi uniforme, encomiástico, de confirmação redundante do vídeo. Foi-me perguntado o que achava, enquanto observador externo, de tal coroação no grande areópago mundial e de aí tanta gente colocar a Chiara os seus anseios. Respondi honestamente, com uma pequena provocação: a sessão transmitida era mais uma cerimónia de consagração do que um debate; numa discussão aberta, vocacionada para o confronto de ideias, tudo seria diferente, sobretudo se interviessem pessoas com perfis diversos, por exemplo Frei Bento Domingues. A lógica da resposta foi aceite como boa. Ainda assim ouvi “Mas ela tinha resposta para ele!”.

Reentramos no incontornável culto de Chiara Lubich. Omnipresente no movimento, já foi explanado o suficiente no capítulo 4 quanto aos seus grandes contornos. Resta acrescentar, nestas notas sobre as minhas deambulações pelo meio dos crentes, que o paroxismo do fenómeno parece atingir as fronteiras do delírio: os economistas apercebem-se de que a economia de comunhão dominará o mundo e elegem-na tema privilegiado de investigação, os teólogos alargam os seus horizontes estudando Chiara, a perdida Colômbia vê nos focolares a sua grande esperança, o Papa consulta Chiara antes de tomar as grandes decisões, o movimento ecuménico avança a reboque

dos focolares. A própria concepção de ecumenismo é exótica (“Na Índia, no Japão...”), confusa (hindus, budistas, etc., são apresentados quase indistintamente)¹⁴, mais próxima do diálogo inter-religioso do que do movimento ecuménico em específico (do qual ignora os escolhos), além de, obviamente, “chiarocêntrica”.

Encontrei alguns focolares, cinco em números precisos, com atitude crítica em relação ao culto de personalidade da fundadora. Três manifestaram-na com moderação, um dos quais reconhece até “ter passado por essa fase”. O quarto confessou ter-se sentido chocado no início da adesão por ver “colocar a *Palavra de Vida* ao lado da Bíblia” (coisa para ele não muito católica) mas considera ultrapassado esse período de ambientação e hoje convive com a adoração de Chiara sem a ela aderir (admira a senhora, apenas). O último foi quase violento: “É um disparate, é ridículo. Parece que lhes dão uma lavagem ao cérebro em Lupiano”¹⁵.

Lupiano, o grande centro internacional de formação do movimento, assume dimensões míticas no imaginário focolar. É o lugar onde, de facto, a ordem sonhada se realiza, mostrando a cada passo que o impossível é possível. É lá, no Éden apartado, que se encontram as gentes do mundo, tuteando-se, estudando, trabalhando de manhã em carpintaria, à tarde em apicultura¹⁶, sem serem estudantes, carpinteiros ou apicultores. Assim se cumpre a profecia — “caçar pela manhã, pescar depois do almoço e praticar a pecuária de tarde (...) fazer crítica depois do jantar (...) sem nunca me tornar caçador, pescador, crítico...”¹⁷.

Os três grupos, sendo todos focolares, não deixam de apresentar propriedades que os diferenciam entre si.

O grupo de “voluntários” corresponde ao que chamo um vínculo forte ao movimento. Com efeito, é composto por indivíduos desde a infância ligados aos

¹⁴ Versão extrema de confusão que me foi exposta por um focolar: “É um movimento de amor que atrai todos: muçulmanos, protestantes, maoistas...”. Fora desta *gaffe*, a predisposição “ecuménica” focolar pareceu-me mais aberta a religiões diferentes do que a outros movimentos católicos.

¹⁵ Quatro dos cinco pertencem a um mesmo grupo (v. adiante).

¹⁶ Descrição da vida em Lupiano feita por um focolar.

¹⁷ Karl Marx e Friedrich Engels, *L'Idéologie Allemande*, Paris, Éditions Sociales, 1962, cit. Aron, 1987. Prefiro esta tradução à versão da Presença (Lisboa, 1975, vol. I, p. 41).

foculares, através de pais ou amigos, alguns tendo mesmo pertencido aos ramos juvenis (os “gen”)¹⁸. Tipicamente electivo, é coeso na homogeneidade do sentimento de pertença e reúne-se todas as semanas num esquema rotativo de casa para casa. É homogéneo também nos estatutos sociais, com 100% de médios/altos. A escolaridade modal é de, pelo menos, frequência do ensino superior. A auto-classificação social do grupo por mim solicitada mostra que os seus membros têm consciência dum perfil definido (“classe média” e “média/alta” foram as qualificações usadas).

Bastante diverso é o grupo de “Empenhados Paroquiais” de Ferreiros, ligado ao ramo vocacionado para o trabalho nas paróquias em colaboração com os párcos (especificidade que não existe nos outros dois movimentos). Este carácter trouxe-lhe duas diferenças em relação aos restantes dois grupos foculares. Em primeiro lugar, e apesar de cumpridas as regras comuns de recrutamento, a busca de membros, condicionada pelas suas disponibilidades de tempo, não era alheia a uma certa lógica *ad hoc*, orientada para as necessidades concretas da paróquia com os seus picos circunstanciais e para as carências deixadas por suprir pelos outros colaboradores do párcoco.

E entramos na segunda diferença: o grupo não pode funcionar em circuito fechado, sendo antes obrigado a relacionar-se com o conjunto dos outros católicos não foculares que também oferecem os seus serviços activos como catequistas, ministros extraordinários da comunhão, cantores, motoristas, assistentes de 3ª idade, etc. Em poucas palavras, o envolvimento directo na vida paroquial implicou o envolvimento em questiúnculas *paroquiais*, tanto interna como externamente. Houve tensões com outros paroquianos que se queixaram de o grupo se insinuar junto do párcoco (também do movimento) para obter tratamento de favor. E houve tensões que traduziram a nível interno este tipo de quezílias, com um caso de conflito declarado (o único que detectei nos foculares estudados) explicado em termos de “invejas”, “desconsiderações”, “hipocrisias”, “exibicionismo”, “vontade de mandar” (um exemplo de luta entre

¹⁸ Conforme já explicado em “Reparos ao questionário”, a confusão entre adesão ao movimento e adesão ao grupo levou à anulação de metade das respostas sobre a antiguidade no grupo. O erro é significativo, pois mostra a ligação precoce, inclusive infantil, ao movimento.

“compensadores” e “recompensas” no interior de uma organização religiosa, como diriam Stark e Bainbridge, 1980 — v. cap. 2)¹⁹.

Em termos de perfil sociográfico, os *empenhados* têm uma composição de classe 100% médio/popular, com a escolaridade modal no escalão 5º-9º ano (e a única ocorrência de ≤ 4ª classe no movimento) e a mais alta média de idades dos focolares²⁰; têm também a mais elevada incidência de nascidos fora do concelho de Braga, sendo o único grupo em que os “forasteiros” estão em maioria absoluta (5/7, contra 1/6 e 2/10 nos outros dois). Além disso, no texto livre, divergiram dos seus congéneres revelando-se “piedosos” como os carismáticos e “pouco grupais” como carismáticos e neocatecumenais. Em síntese, são os mais idosos, mais piedosos, mais populares e menos escolarizados do movimento. Não admira que duas vezes os *empenhados* me tenham sido apontados por outros como grupo-alibi que desmente o alegado elitismo social dos focolares: “Também temos «gente modesta» — veja os *empenhados*”. Contudo, a auto-classificação social do grupo foi diferente e fixou-se na heterogeneidade da fórmula “temos de tudo”, segundo a expressão de um membro, o que representa uma certa sobreavaliação.

Por fim, temos o grupo mais recente, do ramo “Famílias Novas”, formado por seis casais. Com excepção do casal responsável (focolarino), trata-se de pessoas com um vínculo focolar em formação. Alguns conheceram o movimento na adolescência embora sem se filiarem. Outros culminaram neste grupo um processo de aproximação gradual em que passaram pelo estatuto de *aderente*, por convites para as Mariápolis, pela leitura da revista, etc. A média de anos de adesão era inferior a cinco anos, muito pouco dispersa. A prática regular de reuniões é mais recente em dois anos.

¹⁹ O conflito foi exposto, em linhas gerais, no capítulo anterior. Como já expliquei atrás, a natureza da pesquisa não me permitiu reconstruir fielmente o percurso dos grupos e, neste âmbito, os seus conflitos. Ouvidas as partes envolvidas, creio que se misturaram as “tricas conventuais” com lógicas sociais mais amplas, isto é, as motivações da afectividade humana e da satisfação do ego com os distanciamentos sociais simbólicos inseparáveis da incontornável referência ao “operário de unhas sujas” que se atreve a ministrar a comunhão. Não me repugna esta mistura de grelhas de leitura, talvez até adequada a boa parte das nossas acções sociais. Repito o que escrevi há anos, sobre “um curioso texto de Manfred de Vries, «A inveja, grande esquecida dos factores de motivação em gestão», colocando em perspectiva “estrutural” um dos mais íntimos sentimentos que, sendo intensamente individual, só existe no homem enquanto social” (Costa, 1998, 223; o artigo de de Vries faz parte de Jean-François Chanlat (coord.), *O indivíduo na organização: dimensões esquecidas*, São Paulo, Ed. Atlas: 67-82).

²⁰ 44 anos, contra 34 dos *voluntários* e 38 dos *famílias novas* (são ainda o grupo com maior dispersão etária).

De certa maneira, os seus membros ainda não abandonaram totalmente o perfil de *aderentes*. São vários os indícios desta semi-pertença narrados pelo responsável masculino do grupo: quando em viagem pelo estrangeiro não sentem necessidade de procurar outros focolares, “nem que seja para um cumprimento”; além disso, não frequentam os encontros gerais de focolares de Braga nos primeiros sábados de cada mês, nem estão familiarizados com a “semiótica” do movimento (por exemplo, a presença de personagens exóticos nos vídeos com grande circulação interna como símbolo do ecumenismo).

Mas as entrevistas e os questionários forneceram-me mais informação no mesmo sentido. De facto, foi neste grupo e só neste que encontrei focolares para quem a fundação do movimento não foi inspirada pelo Espírito Santo (dois casos), que desconhecem o significado da expressão “Economia de Comunhão” (dois casos) ou que nunca peregrinaram a Itália (quatro casos pelo menos). Daqui veio também a maioria (4/5) dos críticos ao culto de personalidade de Chiara Lubich, conforme vimos, bem como o único caso de denúncia frontal de discriminação classista nos focolares bracarenses.

O espaço de texto livre nos questionários, por seu turno, revelou-nos a maior incidência absoluta de valores grupais (7/10), plenamente confirmada nas entrevistas onde apenas o casal responsável nomeou traços religiosos na identificação da característica mais marcante do movimento (os outros apontaram o apoio recíproco e a solidariedade). Em paralelo, a frequência de valores piedosos foi muito pobre (3/10 — a menor entre os focolares e a segunda mais baixa entre todos os grupos). Se a isto juntarmos o facto de, quer antes quer depois da adesão, serem os membros *famílias novas* os que menos propensão têm para a prática da missa²¹, então compreende-se por que classifico este como o “menos religioso” dos grupos estudados. Tudo nele parece privilegiar a função integrativa, um pouco à semelhança do que acontece nas associações de entre-ajuda, solidarizando indivíduos com notórias similitudes e problemas: pertencem ao escalão etário 35-45 anos, são casados e, segundo confidências feitas, vários

²¹ A medida anterior à adesão é igual à posterior: três indivíduos não cumprem regularmente a prática dominical; se excluirmos os dois focolarinos responsáveis, nenhum dos membros excede a frequência dominical nem mesmo pós-adesão, o que é inédito no resto da amostra observada.

enfrenavam, aquando da adesão, preocupantes dificuldades conjugais²². No entanto, o grupo não rejeita a filiação religiosa e os seus membros confessam-se católicos. Inclusive, já aconteceu em algumas reuniões haver oração colectiva intercedendo por um ou outro casal em situação difícil.

A composição de classe mostrou-se equitativa (30%, 40%, 30%), e foi correspondida na auto-avaliação que percorreu um leque desde “classe média baixa” até “classe média” passando por “heterogéneo”. Devo, aliás, dizer que foi aqui, no meio destes focolares, que se me insinuou com particular pertinência o conceito bourdieusiano de “capital social”, feito de uma teia de conhecimentos e incorporações, inapreensível nas pré-categorizações dos questionários comuns mas quase palpável no trato quotidiano e na reconstrução das ligações que os actores nos vão proporcionando quando falam da génese das coisas: de si próprios, das famílias, do grupo enquanto cruzamento das velhas amizades e das relações de parentesco que se acumulam para além de episódios como um abandono escolar precoce.

Entre si, *voluntários*, *empenhados* e *famílias* mostraram um bom relacionamento, estimulados por uma prática não observada em carismáticos e neocatecumenais — a realização de reuniões regulares com membros de todos os grupos da cidade, unificados por uma filiação supra-grupal forte. Aliás, os focolares são, dos três movimentos, o único com uma boa auto-estima local, isenta de constantes comparações depreciativas em relação a congéneres de outras paragens. Para isso contam, até, com um “mito da fundação local”, dotado de fundadores e referências espaço-temporais, condensado nos tempos em que o Padre Jorge Ortiga (actual Arcebispo de Braga) animava a Igreja dos Congregados (v. cap. 4), hoje referidos com saudosismo por inúmeros focolares.

Uma nota ainda, antes de passar ao fecho do capítulo. Por lidar com grupos pequenos, fechados²³ e intimistas, não pude assistir a qualquer das suas reuniões regulares, o que é uma limitação ao trabalho de observação.

²² “Foi bom saber que outros passam pelos mesmos problemas que nós” — assim me sintetizou um membro do grupo um dos aspectos mais gratificantes da sua militância.

²³ Entendo por fechados os grupos opostos a alguns do Renascimento Carismático que conheci, que reúnem para oração e intercessão de portas abertas e, por isso, acabam muitas vezes por incluir estranhos no seu funcionamento normal.

Na sequência do retrato esboçado no capítulo anterior acerca dos três movimentos em Braga, acabei de expor as particularidades locais dos focolares que complementam ou concretizam singularmente um perfil de âmbito mais geral, sem contradições.

Há, no entanto, três ou quatro observações a fazer, respeitantes ao que me pareceu ser o carácter mitigado de traços do modelo comum. Refiro-me à pouca informação, ao desinteresse mesmo, acerca das estruturas do próprio movimento e de acontecimentos da Igreja (Sínodo dos Bispos da Europa, por exemplo), que surgiram amenizados nos focolares. A mesma consideração me merece a convicção de que o movimento enfrenta inimigos no clero regional.

Sobre a clareza da linha divisória entre fiéis e não fiéis, julgo também dever introduzir aqui alguns reparos. É verdade que este movimento admite a possibilidade de incluir não católicos e não cristãos “de boa vontade”. Em Braga, todavia, isso não tinha passado, até à altura da observação, de mera virtualidade teórica. Mesmo assim, admitindo a fusão ecuménica, a lógica de fronteira existe, e de forma muito patente, na clássica distinção entre virtuosos e massas, aspecto já ilustrado atrás a propósito do que chamo o modelo da superioridade moral focolar.

Capítulo 10

Cerca de dois anos após a sua fundação em 1977 houve uma expulsão na comunidade neocatecumenal de S. Vítor. A decisão dos catequistas deveu-se ao facto de a expulsa não poder cumprir o preceito dos *convívios* (retiros comunitários) mensais, considerados indispensáveis no movimento. Tratava-se de uma senhora com comércio familiar aberto ao fim-de-semana, ou seja, na altura em que se efectuam os *convívios*. Por solidariedade, cinco outros membros decidiram também abandonar o grupo. Seria uma simples deserção entre outras não fosse algo mais. Convencidos da bondade do que tinham aprendido no Caminho, continuaram a fazer “exactamente” o mesmo que aí faziam — celebração da Palavra e sua preparação pelas mesmas fontes e métodos, “missa dos catecúmenos”, “ressonâncias”, cânticos, vigílias — até onde a ausência de presbítero o permitisse. Por outras palavras, estava consumada uma dissidência, uma aberrante usurpação profanadora considerada imperdoável pelos responsáveis do neocatecumenado quando se aperceberam do que se passava. Severamente chamados à atenção, os dissidentes reconsideraram e alguns voltaram mesmo ao redil da comunidade.

Este episódio, em que várias pessoas são asperamente criticadas por fazerem o que os críticos lhes haviam ensinado, é significativo a múltiplos níveis. Desde logo porque esclarece a natureza do Caminho em relação às dos outros dois movimentos, onde seria impossível ele ocorrer naqueles exactos contornos. Nos carismáticos, em termos de grupos de oração, a dissidência é um fenómeno corrente, uma solução vulgar para os conflitos que vão acontecendo e que escapa ao restrito controlo dos organismos formais do movimento. Por sua vez, nos focolares aquele tipo de fuga cismática em frente é inconcebível porque neles nenhum grupo faz sentido fora da rede organizacional, de contactos e de recrutamento que o consubstancia.

Além disso, a aventura é reveladora de uma profunda penetração na lógica da religião institucionalizada, nos termos em que a define Bourdieu. Aos carismáticos de S. Vítor faltava certamente a caução do dom de graça institucional, que forma, certifica e homogeneiza um corpo de funcionários intercambiáveis mas insubstituíveis (os

catequistas do Caminho são indispensáveis mas qualquer deles vale o mesmo que qualquer outro). A supressão da falha, feita com impostura, só pode resultar herética, isto é, baseada na substituição de uma ordem por outra, nem que seja por simples decalque e auto-gestão. Tal comportamento, em si mesmo, constitui objectivamente “uma contestação mais ou menos radical da hierarquia sacerdotal” ou da “casta sacerdotal” (Bourdieu, 1987: 64), fenómeno dissensivo tantas vezes observado na história da Igreja. O catequista neocatecumenal não fala nem age a título pessoal; pelo contrário, opera como instituído, como porta-voz e delegado garantido de uma instituição que lhe entrega o *skeptron*, quer dizer, a autoridade e as condições de reconhecimento e reprodução dessa autoridade. O discurso e, numa concepção mais ampla, a liturgia, devem ser produzidos/recebidos nas condições certas: pela pessoa legítima, portadora do *ceptro* e conhecida e reconhecida como tal, em situação legítima, para as pessoas legítimas, nas formas legítimas (1993: 111). A figura do usurpador vem revelar as limitações das concepções *performativas* das linguagens: ele falha (quando falha) não por lhe faltarem as palavras mas, sim, por lhe faltar a força que só pode chegar às palavras vinda de fora excedendo sem apelo o conteúdo “informativo” da mensagem (1993: 105).

O Caminho Neocatecumenal, de certo modo, duplica esta lógica, o que tem levado à acusação de ser uma igreja dentro da Igreja. Já atrás (capítulo 5) eu tinha listado um conjunto de tópicos nesse sentido. A adesão, que assinala a mudança de vida¹, representa a entrada numa ordem iniciática muito marcada por uma série de ritos e símbolos que balizam a ideia de “vida de perfeição”: morre-se para o mundo (o dinheiro, os afectos, a carne) e vota-se obediência aos superiores, *maxime* ao fundador e ao seu carisma originário, promete-se respeitar o arcano; em paralelo, no percurso, periodicamente, a comunidade retirar-se-á em clausura. Sabendo que o movimento proporciona aos seus membros os sacramentos “correntes” (eucaristia e penitência)

¹ Este foi o único movimento em que 100% dos entrevistados afirmaram que a adesão significou sem qualquer dúvida uma grande mudança nas suas vidas (13/13). Nos focolares os valores foram bastante mais baixos (5/10). Nos carismáticos a proporção foi também elevadíssima (12/13) mas sem o tom extremamente convicto notado nas respostas neocatecumenais. A ocorrência do valor “mudança” nos textos livres, logo sem pergunta directa sobre a “mudança de vida”, foi pobre em todos os grupos. Quanto à ideia de a adesão ter representado uma conversão, as diferenças nas entrevistas são mais claras – respectivamente temos 14/17, 2/9 e 7/11; entre os neocatecumenais que interpretam o encontro com o Caminho como uma conversão está uma ex-freira católica. Nos textos livres, a ocorrência espontânea do valor “conversão” foi paupérrima no neocatecumenado (3/21) e nula nos outros.

expômo-lo à crítica de José Comblin pois aproxima-se da noção de “igreja auto-suficiente” (v. capítulo 5).

No caso do neocatecumenado, o que sobressai é o carácter contundente e programado do processo. Na sua jurisdição interna, o *skeptron*, em última instância, é conferido pelo movimento e só pelo movimento. Ser padre, por exemplo, não é condição necessária nem suficiente para ser *catequista* — as equipas itinerantes têm, de facto, um presbítero mas, também, dois leigos. Em qualquer dos estados, só um trajecto internamente certificado habilita alguém à nomeação para o cargo. Em relação aos ministros ordenados, o Caminho Neocatecumenal munuiu-se de uma peculiaridade valiosa: tem os “seus” seminários e, portanto, não se limita a re-formar padres — está a formá-los desde o berço.

Parece-me delineado um quadro de análise que permite explicar um dado à primeira vista estranho. É que os grupos neocatecumenais, apesar do carácter rigorista das suas disposições (incluindo-se aqui a aceitação disciplinada das injunções católicas) não são os que mais frequentam a missa. Apenas 42% a frequentam mais do que uma vez por semana, valor ultrapassado largamente pelos carismáticos (77%) e à tangente pelos focolares (43%). Para a missa diária, as taxas mantêm as mesmas disparidades, com 19%, 37% e 22% respectivamente. Foram ainda os neocatecumenais os que menos propensão manifestaram para aumentar, com a adesão, em algum grau a ida à missa: 31% dos seus membros aumentaram-na, mas esse valor foi de 44% nos carismáticos e de 45% nos focolares. É certo que antes da adesão tinham as mais elevadas proporções de cumprimento mínimo (dominical), com 92%, mas os carismáticos, um pouco abaixo (81%) ultrapassavam-nos na frequência mais do que dominical (41%, contra 23% dos neocatecumenais); ou seja, tendo aparentemente maior margem de aumento, os grupos do Caminho mostraram mais fixação nos valores anteriores. Este movimento é até o único a ter um caso de diminuição de prática da missa, em que um membro declara no questionário ter deixado de cumprir regularmente o que antes cumpria, a saber, a obrigação dominical.

A explicação para o fenómeno residirá, por paradoxal que pareça, no facto de o neocatecumenado oferecer aos seus filiados uma missa exclusiva, normalmente aos sábados. É a periodicidade semanal dessa missa, de características muito peculiares (v.

capítulo 5), identificada pelos neocatecumenais como *a sua* missa que os leva a uma certa subvalorização das *outras* missas e, por via disso, a uma menor propensão para frequências diárias, por exemplo. Entramos num tema polémico no interior dos próprios grupos, onde se dirimem duas posições. A primeira considera que a missa neocatecumenal ainda não é valorizada o suficiente, devendo a sua prática ser vista com a mesma obrigatoriedade dos convívios — se se move montanhas para os frequentar, igual procedimento deve ter-se em relação à missa². A outra posição, sem ser exactamente oposta, concorda com o valor da eucaristia do movimento, incita à sua observância comunitária mas condena a atitude de sobrevalorização que conduz à ausência das missas paroquiais nos outros dias da semana. Em paralelo, alguns dos restantes paroquianos não escondem a antipatia pelo que classificam de privilégio descabido (uma missa exclusiva).

Não são, portanto, de todo disparatadas as acusações de que o Caminho Neocatecumenal funciona com uma lógica de ordem religiosa ou, inclusive, com uma mentalidade de fechamento sectário envolta num “ethos de gueto” (v. capítulo 3). Se é verdade que não existe *um* modelo neocatecumenal, único e fielmente replicado em infinitas cópias, é verdade, também, que qualquer neocatecumenal, querendo, tem condições para viver no gueto, muitas mais do que teria se pertencesse a um dos outros dois movimentos, nas modalidades de adesão observadas. Aí, na sua “micro-sociedade fechada”, teria tudo de que necessitaria para suprir as suas necessidades religiosas³.

A decisão de aderir ao Caminho não é tomada de ânimo leve. Ou, se o é, depressa se corrige ao longo dos primeiros meses, no fim dos quais pode não restar ninguém⁴. A propósito dizia-me um neocatecumenal: “Nos carismáticos entramos, saímos, voltamos a entrar sem problemas; aqui não”. É verdade que ocorrem afastamentos temporários, voluntários ou compulsivos (para “reflexão” ou para “correção de vida”); ocorrem também saídas definitivas após anos de caminhada. Mas são inviáveis as frequências

² Como nem toda agente tem as tardes de sábado sempre disponíveis, e havendo faltas à missa da comunidade, o pároco de Stº Adrião estipulou um número mínimo de 12 participantes para officiar a eucaristia neocatecumenal. Esta comunidade é a mais “problemática” (v. capítulo 8 e adiante).

³ Noutras cidades do país, que não em Braga, existem missas carismáticas, officiadas e animadas por membros do Renovamento, mas essas missas são abertas ao público em geral, como outras (“missas de jovens”, por exemplo).

⁴ Foi o que aconteceu, de 1995 para 1996, na paróquia de Lomar, Braga, em que o grupo inicial superior a vinte pessoas se desarticulou por completo. Na interpretação do pároco, que colaborou na tentativa, a comunidade extinguiu-se devido à disponibilidade incondicional que o movimento exige.

pendulares, auto-geridas como nos grupos de oração carismáticos. E os abandonos em fase adiantada são dolorosos, pelo sentimento de deserção que os acompanha, pela crença de que a adesão terá sido parte do plano de Deus, pelo enorme investimento de anos quebrado subitamente, pela aspereza com que os catequistas tratam os que levantam essa possibilidade⁵.

O autor da comparação entre a exigência neocatecumenal e a facilidade carismática tem uma história de adesão muito sugestiva quanto à seriedade da sua militância e à ideia de que subscreveu um contrato para toda a vida. Brasileiros, ele e a mulher vieram de férias a Portugal em 1991, gozando a prosperidade dos seus negócios. Convidados por um casal amigo, e movidos por alguma curiosidade ociosa, foram a uma catequese neocatecumenal. O resultado é o que se adivinha: tornaram-se neocatecumenais, deixaram o Brasil, fixaram-se em Braga onde têm uma vida mais modesta e onde os conduziram os planos divinos. A sua comunidade está cá, a sua vida também — uma vida nova, entenda-se, mais pobre mas melhor (“Antes eu me achava um cara espectacular; agora não”). Compreende-se sem dificuldade que todos os entrevistados tenham identificado a adesão como uma autêntica mudança de vida, independentemente das respectivas histórias pessoais. É interessante notar que este juízo pode significar simplesmente uma mudança de atitude perante a vida que de facto se tem ou, em linguagem típica do movimento, a aceitação da “cruz de cada um”, cuja descoberta exige discernimento. Retenho daqui o notável depoimento de uma mulher em desespero na frequência das primeiras catequeses: “Quando me disseram que a minha vida ia mudar, pensei que ia finalmente ter mais conforto e mais dinheiro. Mas não foi assim (...). Hoje aceito a vida que tenho, a profissão que tenho, a casa que tenho, o marido que tenho e sou feliz”.

A convicção de que a pertença ao neocatecumenado assume as proporções de um contrato para a vida e para todos os aspectos da vida é visível na prática do dízimo (v. capítulo 5). A partir de certa altura, o envolvimento no Caminho é de tal ordem que sorte colectiva e sorte individual são solidárias, não fazendo sentido separar dessa unidade o destino material e des-responsabilizar os indivíduos da sustentabilidade do seu

⁵ “Sois livres de recusar, de desistir, mas o que vos espera depois é pior! Não esqueceis que recusar isto é recusar Jesus!” — palavras de um catequista das comunidades bracarenses quando confrontado com a hipótese de haver saídas numa delas, segundo testemunho recolhido em entrevista.

movimento. Recordo que o dízimo envolve 10% de todos os rendimentos e acréscimos de património a partir do momento em que vigorar — salários, subsídios de férias e Natal, lucros, pensões, rendimentos extraordinários, heranças —, o que representa um enorme esforço para muita gente e que é cumprido por quem permanece nas comunidades. Quem não cumpre sai, e isso não é muito raro, tanto mais que o dízimo costuma ser aplicado pouco depois dos segundos escrutínios, que são outro momento sensível do neocatecumenado⁶.

A firmeza deste tipo de vínculo, fortalecido ao longo de sucessivas provações, favorece a delimitação da comunidade através de fronteiras muito claras. Uma delas é temporal e divide cada biografia entre um *antes* e um *depois*, quero dizer, a verdadeira vida só terá existido depois da adesão, a qual marca o momento em que o indivíduo passa a existir para a comunidade e a comunidade para o indivíduo.

Outro género de fronteira é físico. O grupo tem os seus espaços privados onde se reúne, celebra missa e efectua escrutínios, penitência, vigílias, ágapes e “convívios” — todo um conjunto de práticas protegidas pelo arcano, pelo segredo que cria uma nova fronteira, simbólica, com o exterior dos “gentios”. A tensão entre virtuosos e massas, já abordada atrás, é aqui muito nítida; são comuns, em jeito de apresentação, frases como “nós somos o que resta” (do grande grupo que iniciou as primeiras catequeses) ou “muitos foram os chamados e poucos os eleitos”. Os outros, no grande ambiente do *catholicus bracarensis*, são indistintamente identificados com o que os neocatecumenais chamam de “religiosidade natural”, uma falsa religião feita de crenças infantis, medos, comércio fútil com o divino, rezas e superstições pagãs. Ir a Fátima é fácil; amar o inimigo e pedir-lhe perdão (nem que seja por uns segundos de raiva) é difícil. Fazer promessas e desesperar é fácil; discernir o sentido da vida, aceitar a cruz e entregar-se a Deus é difícil. Desfiar o rosário é fácil; aceder à intimidade divina é difícil. “O Caminho dá muito trabalho”, disseram-me diversos neocatecumenais, característica que concluem não agradar à maioria, nem mesmo aos padres. Além disso, não é para multidões (a vida comunitária, a necessidade de recolhimento, o segredo, a missa participada em torno de

⁶ Numa das comunidades, este momento deu-se no período de observação, tendo ocorrido duas saídas. Uma, “até ver”, deveu-se à dureza dos escrutínios. A outra, “irreversível”, deveu-se ao dízimo (a gota de água de desentendimentos acumulados), “um a coisa dos homens e não de Deus”, que até poderia ter sido aceite não fora a “brutalidade” com que foi anunciada.

uma mesa com a comunhão em dupla espécie são os argumentos mais comuns para justificar o carácter selectivo e restrito das comunidades).

A coesão erigida em volta desta cultura é visível numa série de unanimidades bem cimentadas nos dois grupos observados. De facto, em nenhum dos outros movimentos constatei tais blocos de opinião a cem por cento. Todos os neocatecumenais inquiridos concordam com a necessidade premente de renovação da Igreja, discordam da ordenação de mulheres, interpretam a sua adesão como parte do plano que Deus tem para cada um de nós e sentem-na como um ponto de viragem profunda nas suas vidas, apreciam ou toleram o P. Marcelo Rossi por estancar a fuga para as “seitas”, avaliam ter contra si as elites sociais e clericais de Braga, reconhecem a existência de “grupinhos” no interior das suas comunidades criticando-as por isso mas não endereçando qualquer crítica ao movimento em geral.

O último item, dos “grupinhos”, merece atenção particular. Embora aparente ser contraditório com a imagem de “coesão em bloco”, ele é parte integrante da pedagogia neocatecumenal aplicada à construção das comunidades, consoante vimos no capítulo quinto: remoção das “máscaras” e das barreiras do ódio através da verbalização/explicitação dos conflitos. É normal, portanto, que na interacção surjam coligações, pólos, etc., uns mais duradouros, outros menos, e que isso seja visto com alguma naturalidade. No entanto, esta “cultura do contraditório” é muito parcial pois só existe na dimensão horizontal, de proximidade — em relação à “Igreja” e ao “Caminho”, não; aí, prevalece o voto de obediência face à hierarquia clerical (com alguma ambivalência, como veremos) e, sobretudo, aos catequistas e ao longínquo Kiko. O movimento é laico mas eclesial, centralizado e hierarquizado⁷.

A dimensão do “contraditório” é igual à do conhecimento das “estruturas”: não ultrapassa o horizonte da comunidade. O neocatecumenal bracarense sabe muito bem o que é preciso para organizar e custear um convívio mensal mas desconhece em absoluto os mecanismos de organização e financiamento do neocatecumenado à escala internacional e, até, nacional. Em Portugal “é o Padre Angel” e no mundo “é o Kiko”. Quanto à sede, localizada em Itália, vários dizem ser em Espanha (porque o líder é

⁷ “Se então [antes da adesão] me dissessem que eu ia fazer o que faço hoje e obedecer o que hoje obedeço eu responderia que nunca” — declaração de um membro da comunidade de S. Vítor, em entrevista.

espanhol). Ou seja, neste aspecto o desconhecimento é quase completo, a uma distância considerável (não enorme) do observado nos focolares. Não há, aliás, da parte da hierarquia, qualquer incentivo que inverta o cenário e a atitude de base que lhe subjaz, o que, a acontecer, teria consequências: cultivar o conhecimento das estruturas é cultivar a vontade de as conhecer e querer conhecê-las é querer discuti-las.

A mesma falta de informação é constatada a respeito da vida da Igreja mais em geral. Ninguém identificou o nome de Ratzinger (no máximo, não era “estranho”) nem o movimento “Nós Somos Igreja”; só dois tinham “ouvido falar” do Sínodo dos Bispos da Europa. Sobre o Vaticano II pode-se repetir o que foi dito no capítulo 8, isto é, sobre-representado no discurso oficial resvala, contudo, para a omissão no discurso das bases, embora seja notório que o tema não soa a completamente inédito — já foi ouvido (logo nas catequeses iniciais, por exemplo) mas não suscita curiosidade especial nem a menção a qualquer documento em particular. Esta atitude decorre de uma outra, mais ampla, de desinteresse pelos temas polémicos, a coberto — vimo-lo no capítulo 5 — de um anti-intelectualismo e uma anti-exegese activos, como parte do combate ao pior da modernidade.

No capítulo 5 escrevi que “O tom neocatecumenal é oscilatório, tristemente alegre e alegremente triste, quase sempre apreensivo, por vezes arrebatado”. É uma avaliação minha, muito influenciada pela cultura de severidade que observei. O neocatecumenal é severo consigo próprio, à imagem de Deus que o olha com severidade pois instruiu-o no Caminho certo e, portanto, não admite alibis. Entre danação e salvação, está empenhado no aperfeiçoamento mas é consciente da miserável matéria humana, que não hesita em apontar. Se o lema focolar é o “Jesus no meio” (no meio de nós, nos nossos corações), o neocatecumenal bem poderia ser aquele grito outrora ecoante nos nossos campos, por alturas da Páscoa, “Alerta, alerta, que a vida é curta e a morte é certa!”. Isto acompanha-se de uma certa impiedade, ou de falta de comiseração nos juízos sobre si e os outros. É proverbial no movimento a rudeza de trato dos catequistas, a um tempo temida e

apreciada⁸. Mesmo a obediência pode ser áspera e vincar uma posição, a exemplo de um rumor que circula nos grupos estudados sobre os primórdios do Caminho em Braga: um dos catequistas itinerantes solicitou ao pároco da Sé autorização para catequizar e, se possível, fundar uma comunidade; a recusa foi obedecida mas acompanhada do gesto de sacudir o pó dos sapatos à saída (Mt 10,14; Mc 6,11; Lc 10,11). Verdade ou não, a história é paradigmática de um modelo.

Cada comunidade aprecia-se e deprecia-se: “O padre x [catequista] diz que esta é uma das piores comunidades que tem; aponta para nós e diz que parecemos mortos e que somos um nojo”. Na ideia de que “Ainda não somos cristãos a sério”, a auto-estima dos grupos é modesta, particularmente num deles.

Embora sejam visíveis muitos traços de cultura piedosa — por exemplo, na hagiografia e na convocação de figuras exemplares (St^a Teresinha de Jesus, Madre Teresa, e nunca Hélder Câmara ou Oscar Romero) — eles são temperados pelo filtro rigorista, menos propenso à comiseração e à ligeireza em algumas avaliações. Nunca ouvi a um neocatecumenal o que ouvi a carismáticos e focolares acerca do carácter “chato”, “pouco atraente” de certas missas e dos padres que as oficiam — a eucaristia nunca é “chata” e a tarefa da salvação não é agradável; quem procura coisas agradáveis e rápidas não se dirija ao neocatecumenado.

Em relação às práticas culturais do *catholicus bracarenensis*, já vimos também as reservas com que são avaliadas visto poderem expressar mera “religiosidade”. Tudo funciona como se resultasse da inculcação de um *habitus* específico, de *mâtrises pratiques* feitas de repetições de um acervo limitado de verdades, fórmulas, rituais e, sobretudo, de uma adesão fundamental consubstanciada numa crença que é predisposição — muito do acervo não é explicitado mas incorporado e pressentido, nada perdendo (pelo contrário, diria Bourdieu) em eficácia por isso; é como uma língua que se domina mais do que se enuncia. Durante décadas o movimento não teve estatutos nem precisou deles para se regulamentar e para falar a sua língua com desenvoltura.

O conceito de *habitus* é ainda útil pelo que pressupõe quanto ao carácter cumulativo de um processo. Diversas entrevistas revelaram formas de compromisso entre

⁸ Eis um diálogo com um catequista relatado pela interlocutora: “És casada ou solteira?”. “Sou divorciada”. “Então não és nada”. “Claro que sou alguém, pelo menos para Jesus”. “Pode ser. Mas para a Igreja não és nada”.

maîtrises pratiques ancestrais e novas, num *efeito de histeresis* que perpetua o produto da aquisição para além do período de aquisição, podendo tornar ostensivas algumas incongruências quando as condições de aquisição e de aplicação forem discordantes (Bourdieu, 1992: 122ss). Assim, surgiram declarações como “Promessas, promessas, não; peço apenas” e “sou muito apegado a Stº António mas só como advogado”.

A sensação de compromisso permanece, ao nível dos questionários, nos valores detectados pela análise do texto livre. Se o valor “piedoso” obtém a primazia, fá-lo, todavia, com uma modesta taxa de 32% (os focolares têm 52% e os carismáticos 78%). Para mais, numa das comunidades (a mais jovem, mais escolarizada e menos popular), esse valor fica em segundo lugar, ultrapassado pelo da “mudança” (21% contra 36%). É como se houvesse um jogo de equilíbrio entre uma matriz piedosa e um contra-peso de austeridade disciplinada.

Aliás, a imagem de exercício funâmbulo já atrás tinha sido sugerida: a bipolaridade salvação/danação, a indecisão entre alegria e apreensão, a filiação eclesial contraposta à exibição de inimigos na hierarquia e à reivindicação de desenquadramento das categorias do direito canónico (nem congregação, nem associação, nem tão-pouco movimento, nem...), a apresentação como uma novidade que já é antiga (da Igreja primitiva). Na mesma linha, temos a obrigação de obediência ao clero diocesano paralela a um mordaz anti-clericalismo dirigido ao carácter dos padres em geral. O movimento, que em 24 anos só conseguiu fundar duas comunidades na católica Braga, não tem dúvidas, através dos seus membros, em apontar o dedo também ao clero, um sub-género do *catholicus bracaraensis*, acomodado, preguiçoso, burocratizado, contente de si mesmo. Não é raro esta concepção ser contida por uma camada de pudor, sobretudo perante estranhos ou pessoas que podem não pertencer à Igreja; no entanto, uma vez desvelada e deixada em roda livre, é de um tom azedo não vislumbrado nos focolares e só equiparado ao de alguns carismáticos. Padres, bispos e cardeais, afinal, são homens como os outros, feitos da mesma massa miserável. Em simultâneo, a ordenação ministerial é sagrada e ter um presbítero como membro é “uma benção para uma comunidade” (frase de uma entrevista). Além disso, receber a visita do bispo é uma honra que gera genuíno contentamento nos grupos.

Em questões de hierarquização, à parte está Kiko Argüello, o fundador, figura tutelar e líder vitalício do neocatecumenado, acolitado por outra personagem fundacional, Carmen. Sem as dimensões delirantes de Chiara nos focolares, como vimos (capítulos 4 e 9), não está isento de culto de personalidade nem de uma relação de proeminência face ao alto clero. Aqui e ali ouvem-se histórias de severas admoestações que dirige a bispos e arcebispos. Dele se disse, quando veio a Portugal, que “recebeu o clero” ou que acedeu ao “pedido do Papa” no sentido de redigir os estatutos que o movimento sempre dispensara (o Papa não é exactamente o clero — é o “sucessor de Pedro”, humano, sim, mas agraciado com uma aura única).

O Caminho Neocatecumenal divulga-se e promove novas comunidades anunciando publicamente a realização de sessões de catequese, abertas a todos. Escolhida uma paróquia-base, o próprio pároco, uma vez aceite o projecto, divulga-o no fim das missas e, também, subscrevendo e autorizando a distribuição de uma pagela porta a porta pelo seu território. O carácter público do processo reflecte-se nos percursos de adesão: mais de metade dos membros entrevistados (56%)⁹ teve conhecimento do Caminho através daquela forma de anúncio, o que é irrepetível em carismáticos e focolares. Talvez por isso, os dois grupos neocatecumenais apresentam as mais baixas taxas de membros com familiares no mesmo movimento (inferiores às de qualquer grupo dos outros movimentos).

Apesar de não atingirem as proporções dos carismáticos, as adesões em situação de crise pessoal constituem já um valor considerável, de 39%, expressas num leque de frases que vão de “estava em baixo” até “estava desesperada”. As descrições feitas desta fase revelam um traço que permanece na memória: a sensação de que o anunciante se dirigia a cada um, individualmente. “Quem daqui quer ser feliz?” é a pergunta que, anos passados, ecoa na interessante reconstituição de uma adesão: “Foi Deus que me chamou hoje aqui”, continua o relato retrospectivo. O anúncio menciona, por costume, os que sofrem, os que estão saturados, os que padecem de crise aguda ou, simplesmente, de

⁹ Com grande diferença entre as duas comunidades (v. adiante).

desencanto crónico. A pagela segue o tom — “Tens medo da morte, do sofrimento, do futuro?”¹⁰ — que, a seguir, é mantido nas catequeses de iniciação onde se combina a interpelação directa da audiência com a invocação tipológica mais sugestiva (a toxicoddependência, o cancro, o divórcio, etc., mas também o insuportável deserto interior dos estabelecidos na vida confortável da classe média). O modelo transita ainda para os grandes encontros, numa casuística garrida atirada à assistência com o estilo dos pregadores evangélicos, por entre canções acompanhadas à viola e alguns momentos de recolhimento.

No entanto, a maioria (61%) das adesões não ocorreu em contexto de crise pessoal. E, apesar de minoritários, são frequentes os casos em que o conhecimento do neocatecumenado se faz sob recomendação *ad hoc* de alguém (44%), sobretudo em situação de normalidade, num meio católico e entre gente com perfil prévio de “praticante” (já o vimos no capítulo 8) — a sugestão é aceite por vivo interesse, por curiosidade, por educação ou, então, nos menos crédulos, por desafio que, providencialmente, faz efeito *boomerang* e fulmina o desafiador¹¹. É interessante constatar que das sete adesões sob intensa crise apenas uma correspondeu a convite pessoal (situação em que é mais provável a indicação do Renovamento Carismático).

No conjunto, fica um quadro composto de *catholicus bracarensis* já devotos (“praticantes”), de pessoas em busca de solução para intenso sofrimento pessoal e, ainda, de incrédulos subitamente convertidos. A formação das comunidades edifica-se sobre este “anseio espiritual” e não para fazer política ou “obras”. Disse-o no capítulo oitavo e mantenho-o aqui: dos 18 entrevistados nenhum tomou a iniciativa de abordar o tema; quando questionados por mim, só três reconheceram um défice da atenção no movimento em relação à solidariedade, enquanto outros dois vacilaram e responderam “talvez”. No entanto, a nível interno, ocorre o mesmo mecanismo observado nos focos orientado para a reprodução corrente do movimento, agora à escala de cada comunidade — ninguém deixa de frequentar os “convívios” por falta de dinheiro; em caso de carência, um saco percorre os irmãos numa qualquer reunião ordinária, recolhendo o contributo

¹⁰ Pergunta contida na pagela distribuída em princípios de Janeiro de 2001, na paróquia de Stº Adrião, preparando o curso de catequese a que assisti.

¹¹ A imagem do caçador caçado é comum nos depoimentos de adesão “antes/depois”, inclusive por parte de catequistas: “Fui só com a ideia de desmascarar ‘aquilo’ e afinal...”.

sigiloso de cada um até perfazer a quantia necessária, aliás bem mais modesta do que se fosse destinada a custear uma deslocação a Itália¹². Há outra modalidade de entre-ajuda interna, referida por mais de uma vez com alguma discrição, que consiste em oferecer anonimamente ajuda em géneros (por exemplo, como me foi explicado, deixar à porta do necessitado “um saco de mercearia” ou “um tacho de rancho”).

Em termos gerais entre os movimentos, os neocatecumenais são os menos escolarizados, os mais idosos e os mais populares, quase parecendo a antítese sociográfica dos foculares. Mais de metade dos seus membros tem escolaridade “≤ 4ª classe”, enquanto a idade média é de 59 anos e a pertença de classe é 2/3 popular (1/5 média e 1/8 alta). Tal como em relação ao movimento anterior, parece esboçado um perfil sócio-cultural genérico.

Há que ter em conta, porém, as notáveis diferenças detectadas entre as duas comunidades. Seguindo a mesma ordem de variáveis, o grupo de S. Vítor apresenta como escolaridade modal o escalão “≤ 4ª classe”, com 100% dos membros a não ultrapassarem o patamar “5º - 9º ano”¹³, ao passo que o grupo de Stº Adrião sobe, em termos modais, à frequência, pelo menos, do ensino superior. Estes valores, contudo, têm dimensões muito diversas, já que enquanto a primeira instrução modal (S. Vítor) agrega 83% dos indivíduos, a segunda abrange apenas 36% e aponta no sentido de grande heterogeneidade (os dois escalões mais baixos juntos atingem os 57%).

Também na idade as duas comunidades divergem. É verdade que qualquer delas é mais velha do que qualquer outra de outro movimento mas não se pode esquecer que 15 anos separam as respectivas idades médias: 67 anos para S. Vítor e 52 para Stº Adrião.

Por fim, olhando para a composição social, vemos que o primeiro grupo é impressionantemente homogéneo, ou seja, 100% popular. Por sua vez, o segundo faz

¹² Por enquanto, o neocatecumenado não tem uma “Meca do Centro”. Julgo que virá a tê-la, na Terra Santa, com o *Domus Galilaeae* (v. capítulo 5).

¹³ Os dados referem-se aos respondentes do questionário que, como é natural, não esgotaram a totalidade dos membros do grupo. Mesmo assim, o perfil da amostra não é enviesador, pois, de fora terá ficado um único caso destoante — o de uma professora (aliás, apontada com algum orgulho pelo grupo).

lembrar o grupo focolar “Famílias Novas”, equilibrado, embora inclinado para o pólo popular: 38.5%, 38.5% e 23%.

A sensação de contraste aumenta se considerarmos outros itens. Assim, o grupo mais idoso, mais popular e menos escolarizado, com 50% de viúvos, é também o mais piedoso, o mais propenso à missa (já antes da adesão o era), o menos aberto ao casamento dos padres (nenhum dos seus membros o admite, contra 80% dos do outro grupo). E não deixa de ser curioso, além de significativo, constatar que é esta comunidade, com um perfil muito específico em parte devido a efeitos geracionais, que localmente é percebida como a menos má das duas: a mais pacífica, a menos conflituosa, a mais fraterna (onde todos se tuteiam, não importa a idade que tenham), a que melhor tem progredido na qualidade de ente colectivo. É a comunidade pioneira de Braga, a primeira, formada a partir de uma rede de conhecimentos em parte vicinais (3/4 das adesões deveram-se a recomendações, contra 1/5 na outra comunidade) de gente residente numa área que se confunde com a da paróquia (só um membro mora fora dessa área restrita) — um grupo intrinsecamente homogéneo, portanto. A sua grande clivagem acaba por ser a que resultou da agregação de duas subcomunidades. Após a catequização inicial, e ocorrida a “depuração” normal através do fluxo de saídas, foi feita uma segunda catequização, na mesma zona, que permitiu redimensionar a comunidade primitiva obrigando-a a “marcar passo” (expressão dos próprios) enquanto esperava pela progressão dos neófitos. As entrevistas revelaram consenso no reconhecimento desta divisão, encarada, de resto, com certa naturalidade — não deveria ser assim mas é — e tendo alguma influência na socialidade interna (nos “grupinhos”, para usar o vocabulário comum das duas comunidades), facto que, aliás, é debatido nas reuniões do grupo.

A outra comunidade teve uma origem diversa, mais ampla e heterogénea, muito dependente do anúncio público, com gente de diferentes localidades e origens sociais transmitindo a sensação de nunca ter conseguido conciliar de modo integrativo o método da frontalidade neocatecumenal com a gestão de todo este caleidoscópio, facto imediatamente apreensível logo nas primeiras entrevistas¹⁴. Recordo que os únicos depoimentos do Caminho a denunciar discriminação de classe vieram daqui, da

¹⁴ Com considerável volume de queixas: uma irmã que “sabe muito mais que os outros”, outra que “pede dinheiro emprestado e depois não paga”, etc.

comunidade de Stº Adrião, o que parecerá natural visto a de S. Vítor ser homogénea e popular¹⁵; remeto, contudo, para o caso do movimento anterior, dos focolares, em que as denúncias seguiram um modelo muito diferente: eram produzidas ou reveladas por membros não populares, enquanto as imputadas vítimas as negavam com veemência, revelando uma integração subjectiva gratificante, precisamente aquilo que não terá ocorrido na comunidade neocatecumenal de Stº Adrião, onde prevalece a ideia de que a diversidade manteve um teor dissensivo acentuado ao nível da socialidade.

A reprovação nos segundos escrutínios mais alimentou uma imagem já antes deficiente junto do meio neocatecumenal local.

Antes de terminar quero deixar duas ou três observações. A primeira pode parecer estranha num movimento tão bem delimitado nas suas fronteiras de pertença: não me foi possível determinar o número exacto de membros de cada comunidade, o qual variava consoante o informador. Isso deve-se a dois motivos correlacionados. Por um lado, o movimento hesita entre dar baixa ou manter formalmente nas suas fileiras aqueles que, já numa fase adiantada do percurso, se afastam. Em qualquer altura podem voltar, desde que entretanto não tenham decorrido anos e, com eles, etapas fundamentais (de facto, alguns voltam).

O outro motivo é parecido e refere-se às chamadas “missões domésticas”, em que, também numa fase adiantada, um neocatecumenal casado¹⁶ cujo cônjuge não pertença ao movimento se retira para o grupo doméstico deixando de frequentar assiduamente as reuniões da sua comunidade, a fim de, por exemplo, evitar conflitos insanáveis na família, embora procure no resto manter as práticas do neocatecumenado, ao qual continua formalmente a pertencer (oração, leitura da Bíblia, missa, penitência, jejum). Se esta é a leitura, digamos, oficial, acontece haver por vezes outra, diferente, nas bases, e que dá como baixas as “missões domésticas” prolongadas, de anos, por corresponderem

¹⁵ Todos os filiados nesta comunidade classificaram-na de “popular” ou “todos pobres”; na outra, as expressões, com uma só excepção (provinda de membro de classe média que a apontou como “popular”), foram de heterogeneidade (“de todas as classes”, “interclassista”).

¹⁶ Em geral, uma neocatecumenal casada, visto os grupos terem uma taxa de feminização de 80%.

de facto a um afastamento, ainda que involuntário, da dimensão comunitária inerente ao Caminho. Assim, tanto ouvia dezasseis como vinte ou vinte e dois quando perguntava o número de membros de cada grupo. Presumo não cometer erros grosseiros ao estimar em dezoito e em dezasseis os números de membros efectivos das cumonidades de S. Vítor e de Stº Adrião, respectivamente, à altura da observação.

Uma segunda ordem de considerações retoma um problema já abordado na Introdução, referente à inevitável estereotipização de qualquer esforço tipificador, afinal uma operação que visa domar o “caos” à partida inapreensível de que falava Max Weber (1989: 646), onde se ganha em clareza o que se perde em riqueza informativa. Neste sentido, o neocatecumenal existe e não existe. Sendo uma questão comum aos três movimentos, surge-me neste à consciência com particular acutilância, em jeito de balanço, talvez por aparentar ser menos “caótico” do que o Renovamento Carismático ou mais impositivo em regras devocionais do que os Focolares e, por isso, mais apto a fazer esquecer as irredutibilidades individuais, aplanadas num “tipo”.

Um dos “indivíduos” que retive na memória é o de um neocatecumenal firme na fé, na vivência comunitária e no rigoroso cumprimento das grandes injunções do movimento mas afastado da linha mediana observada. Com formação universitária, reconhece o fechamento organizacional e mental de muitos irmãos, não só em Braga mas no resto do mundo, algumas vezes conducente a uma certa presunção de elite cristã geradora de anti-corpos no interior da Igreja. Aliás, considera que a pertença à Igreja é uma das vias possíveis de salvação, admitindo haver outras que resultam de buscas de fé, mesmo em pessoas que nunca tenham recebido evangelização. Sobre os “exorcismos” entende-os como um voto comunitário no sentido de afastar o mal, mais do que como uma protecção contra o diabo, no qual não acredita enquanto entidade autónoma — é, antes, uma tendência para não praticar o bem.

Outro “indivíduo” assaz singular, nas franjas da excentricidade iconoclasta, revelou-se a neocatecumenal mais anti-clerical que conheci, para quem a hierarquia da Igreja se tornou na “prostituta do Apocalipse”, chefiada por um Papa que aboliu as chamas do inferno porque se sente velho e a dois passos da danação, abastardada por bispos que são “só cargos e mais nada”, impostora que fabrica santos e aparições idiotas, pouco a pouco tomada de dentro numa estratégia inteligente de Kiko que nela se infiltrou

para finalmente a reformar. Saiu do Caminho pouco depois do período de observação, após anos de militância nem sempre pacífica.

Recordo também o caso de uma neocatecumenal de meia idade que diz ter encontrado no movimento o equilíbrio mental após anos de perturbações psiquiátricas, com internamento, provocadas, disse, pelo “medo do comunismo”. Teve o seu *tempo sabático* de afastamento, magoada pela dureza dos segundos escrutínios, mas regressou.

Curiosamente, estes três personagens provêm todos da comunidade de Stº Adrião.

Capítulo 11

De 5 a 7 de Maio de 2000 decorreu no Seminário de Fraião, em Braga, o “Retiro de Orientação Carismática”, promovido pela Comunidade Pneumavita de Lisboa, e supervisionado pelo P^e José da Lapa. No primeiro dia, após o jantar em comum, foram feitas as apresentações dos participantes (entre cinco e seis dezenas, consoante as sessões). Para além do nome, profissão, etc., era dada alguma informação sobre o tipo de vínculo ou de ligação ao movimento.

Este último tópico foi para mim o mais interessante porquanto revelou uma considerável diversidade de referências de pertença ao Carismatismo católico. Houve pessoas que se apresentaram como pertencendo a um determinado grupo, que identificavam (foi o caso da líder de um dos grupos que estudei), outras afirmavam frequentar de vez em quando certo grupo, outras ainda diziam estar momentaneamente sem grupo embora antes tivessem tido um ou mais, duas pertenciam a dois grupos em simultâneo (a um que eu estudei e a outro da sua área de residência nos arredores da cidade), uma adolescente disse estar nessa altura a formar o seu grupo carismático de jovens e, finalmente, um casal nunca tinha estado ligado a qualquer grupo particular embora gostasse de frequentar formação do movimento e praticasse em casa o que ia aprendendo. Ou seja, temos de tudo: pertença e semi-pertença, pertença simples e pertença dupla, pertença militante e pertença diletante, incluindo-se no leque ex-pertencas que pelo seu empenho são afirmações de pertença ou promessas de futura pertença.

Em princípio, todos eram carismáticos e, no decurso do retiro, quase todos (eu não) se confirmaram como carismáticos – ser carismático é comportar-se como se comporta um carismático, é declarar a fidelidade somatizada a um conjunto de regras em acção: principalmente cantar “em línguas”, participar na imposição de mãos, ter recebido ou querer um dia receber a “Efusão do Espírito” e, mais em geral, propiciar de modo adequado a intercessão divina.

A mesma lei aplica-se aos grupos mencionados nas apresentações – todos eram carismáticos, mesmo que nunca tivessem constado dos registos da Conferência

Interdiocesana ou da Arquidiocese de Braga; ninguém, de resto, procurou indagar esse pormenor, nem mesmo junto da rapariga que então dava o primeiro impulso a um grupo juvenil.

Por sua vez, a filiação de cada carismático ao seu grupo é definida pela adesão àquelas “regras em acção” quando comparece às reuniões e não por qualquer outro critério. Pode ser assíduo, intermitente, sazonal ou, até, ocasional; a frequência com que comparece é determinante no seu estatuto dentro do grupo mas não interfere na sua qualificação de carismático *daquele* grupo. Por isso ele pode pertencer a mais do que grupo ao mesmo tempo – basta aparecer e *ser* carismático.

Além disto, os grupos de oração costumam reunir-se sob o sistema de porta aberta, facto que, sobretudo naqueles instalados em edifícios à beira da via pública, atrai de vez em quando simples curiosos intrigados por sons de cantos em línguas, palmas, gemidos, etc. Alguns acabam por aderir mas a grande maioria desaparece sem rasto.

Nenhum dos dois outros movimentos permite tamanha liberalidade na relação de pertença. Claro que isto tem implicações na (pouco) estabilidade dos grupos. Logo numa primeira abordagem é perceptível a impossibilidade de determinar o número exacto dos seus membros em qualquer momento. Trata-se de um problema clássico nos estudos sobre o carismatismo, já adiantado por mim no capítulo 6, e constantemente vivido no trabalho de terreno. O que, na verdade, confere um mínimo de estabilidade à composição (e à identidade específica) dos grupos estudados é a permanência dos seus núcleos duros, formados por quatro ou cinco pessoas mobilizadas em volta das líderes/fundadoras. No restante, temos os efeitos da grande porosidade de fronteiras, com membros de curta permanência, entrando e saindo, e outros mais ou menos estabilizados mas longe da fidelidade neocatecumenal e focolar (veremos adiante algumas razões para o fenómeno ligadas ao tipo de liderança local). Como consequência, os dois grupos carismáticos, que ocupam uma posição intercalada em termos de idade média (mais novos do que qualquer grupo neocatecumenal e mais velhos do que qualquer grupo focolar), estão em último lugar no que respeita a longevidade de adesão.¹ Inclusive, o grupo do Patronato

¹ Idades médias: Focolares: 38.9 anos; carismáticos: 47; neocatecumenais 59.3. Médias de anos de adesão: 8; 2.7; 13, respectivamente.

funcionou durante algum tempo, no início, apenas com quatro pessoas (a fundadora, o marido e duas incondicionais do núcleo duro), que permanecem activas.

Não surpreende, assim, que a informalidade típica do movimento, associada à efemeridade e irregularidade de muitas adesões, se traduza numa convivialidade própria, ao arrepio do que, à partida, se suporia num ambiente de religiosidade emocional: boa parte das relações tem características *ad hoc*, heterotópicas, convocadas para local e circunstâncias específicos, desfeitas logo depois, convocadas para a semana seguinte, etc. Fora dos núcleos duros, o relacionamento extra-religioso é praticamente nulo, a não ser que já existisse antes da adesão². Foi nestes grupos, e só nestes, que encontrei pessoas desconhecendo os nomes de outras. Ora, estes traços são particularmente interessantes em grupos com uma boa componente de entre-ajuda, muito recomendados para circunstâncias difíceis, sobretudo de cura, também psicológica. Recordo o depoimento de uma entrevistada queixando-se dos “corações de pedra”, “ainda muito fechados”, que encontrou no que esperava ser uma verdadeira comunidade a que tinha aderido num período tormentoso da sua vida. No fundo, a lógica prevalecente é muito instrumental, centrada nos processos rituais propiciatórios, quase mágicos, após o que se suspende a existência dos grupos até à sessão ritual seguinte. Por isso, o potencial de “viscosidade” carismático observado é modesto: nos que procuram o Renovamento em pura busca espiritual, mas também nos que a ele acorrem de urgência uma vez ultrapassado o período mais agudo³. Em ambas as situações está comprometida a integração numa comunidade acolhedora e estável.

A porosidade de fronteiras e o impacto mediático envolvem este movimento num fluxo centrípeto e centrífugo de religiosidades muito heterogéneas que aqui encontram, sob certas condições, liberdade de expressão. Não é necessário um período de observação muito longo para vermos desfilar uma diversidade de perfis que configuram um espaço alternativo. Uma senhora fala directamente com Deus de quem recebe instruções muito precisas (por exemplo: “hoje não podes beber café”), outra alterca com o demónio à noite e só adormece com um sonífero, outra ainda vê o demónio à esquerda do padre na missa

² Uma proeminente senhora de um dos grupos, parte do seu núcleo duro, aconselha os restantes membros a não misturarem a vida religiosa, no grupo, com as vidas pessoais e profissionais.

³ No já referido Retiro Carismático encontrei quatro mulheres que recentemente haviam abandonado um dos grupos, todas após militância entre um e dois anos, o que é significativo num grupo que costumava contar com cerca de uma dúzia de membros mais ou menos regulares.

e intercede por este, e outra sente que às vezes é um *medium* do Espírito que por ela fala para defender a Igreja de difamações anti-clericais. Noutra segmento, uma senhora frequenta o grupo porque tem fé mas não gosta de “fórmulas” (orações convencionais), nem de obrigações sacramentais, nem muito de padres, e aqui permite-se dispensar isso tudo. Uma rapariga encontra aqui a alegria que as igrejas sombrias lhe proibem, um pai de família vem porque gosta de rezar e louvar e só isso; um “místico” solitário aparece de vez em quando porque aprecia a liberdade de vir quando quer, louvar e ir embora apesar de não se sentir à vontade com as coreografias e a glossolalia. Em todas as alturas encontramos gente despedaçada com sofrimento (doença, morte) que ali desagua sem mais do que o fito de encontrar algum alívio. Nas sessões de oração e louvor qualquer destes indivíduos pode usar da palavra, solicitar a intercessão do grupo, pedir a companhia dos outros numa oração, cantar – mas também pode ficar calado; se quiser e puder, ninguém o impedirá de formar o “seu” grupo carismático⁴ que, mais tarde ou mais cedo, inscreverá, se o entender, nos cadastros do movimento e da diocese.

Acaba por prevalecer no conjunto a ideia de uma certa indisciplina, no sentido em que é possível a existência carismática livre da sujeição a regras disciplinares rígidas. Por vezes parece que um grupo pode nascer por geração espontânea e albergar no seu seio alguns indivíduos sem qualquer obrigação (para além da de “serem” carismáticos) nem mesmo a de respeitarem uma assiduidade mínima pré-estabelecida. O facto de, conforme disse acima, ter encontrado quem não conhecesse os nomes de companheiros do grupo é significativo. No entanto, isto diz respeito a membros situados, de alguma maneira, nas margens dos grupos, quer dizer, afastados dos seus centros.

Ao longo de meses e meses de observação e contacto directo fui-me apercebendo, sem presunção, de que conhecia melhor certos meandros dos grupos do que alguns dos seus filiados – aqueles, intermitentes ou não, que compareciam exclusivamente concentrados nas sessões e que, no fim, iam embora sem outra ligação ao movimento até à sessão seguinte (no grupo ou num retiro, por exemplo). E, entre estes, os silenciosos, tanto havia os que de nada se apercebiam como os que, intuindo jogos de bastidores, de nada queriam saber. O fenómeno é extensivo ao exterior: também havia quem ignorasse a

⁴ No período de observação directa assisti a esforços de duas jovens para fundarem grupos carismáticos – uma na sua área de residência (afastada do centro da cidade) e outra na localidade onde for a colocada como professora. Desconheço a sorte de ambas.

existência dos outros grupos carismáticos na cidade, além do seu, ou, então, apenas soubesse que existiam sem qualquer informação concreta acerca deles (aqui está incluída uma comunidade de residentes consagrados, nos arredores da cidade de Braga).

Passando das margens para os centros dos grupos, as diferenças iam-se sucedendo. Aos poucos tornava-se visível o reduto formado pelos regulares, por aqueles que quase nunca faltam, que rodeiam a líder e incondicionalmente a apoiam, que formam um grupo dentro do grupo e se reúnem em privado ora para sessões de intercessão próprias ora para discutirem sobre qualquer evento (ida a um encontro nacional, por exemplo), que vendem publicações das Edições Pneuma. Mas, em paralelo, estes redutos revelavam a sua imersão em lógicas conflituais e de coerção.

Lembro-me da declaração de uma entrevistada ao explicar o afastamento em relação à carismática que lhe receitara o movimento numa época de intensa crise pessoal: “As pessoas dos dois grupos não podem dar-se muito e ela é do grupo da Dona X”. Apercebi-me também de que existem trânsfugas entre os grupos (dois num sentido e um no outro, para além de número indeterminado que saiu do movimento em Braga) num fluxo que acirra as rivalidades⁵

A separação física entre os lugares de reunião facilita a minimização de contactos; mesmo assim, o “não relacionamento” exige algum esforço: evitar deslocações no mesmo autocarro a um encontro nacional ou a participação simultânea das duas líderes num retiro.

As acusações feitas pelos indivíduos mais envolvidos no conflito são recíprocas. Falta de carisma(s), ignorância do que é o verdadeiro Renovamento, prepotência das líderes, prevalência de vaidades pessoais, manipulação de pessoas vulneráveis saturam o “corpus” de recriminações cruzadas. Junto das líderes, em conversas separadas, tornou-se patente uma “lógica de fundação” comum, na linha do que a bibliografia já me havia indicado: o “mito da não fundação” do movimento dá lugar aos “mitos fundacionais locais” através de fundadores carismáticos que, sob mandato divino, disseminam o Espírito por uma infinidade de grupos sujeitos à “prova da existência” (v. capítulo 6) — se o grupo foi fundado e se mantém vivo, então não é coisa só de homens mas de Deus.

⁵ Os problemas envolvem ainda o terceiro grupo da cidade, excluído, como expliquei deste estudo (conheci um caso de circulação triangular até à fixação final) e a comunidade consagrada já referida acima (cuja líder recusa reconhecer carácter carismático aos três grupos de oração).

De certa maneira, o fundador segue esta lógica e obedece mais a Deus do que aos homens, o que está a meio passo de considerar o grupo como seu património (nenhum dos dois grupos é conhecido pelo nome oficial constante dos registos diocesanos mas, sim, pelo nome da respectiva líder/fundadora).

Mas as afinidades vão mais longe, nomeadamente nos percursos das duas senhoras. Ambas foram emigrantes no Brasil, onde conheceram o Renovamento, e voltaram a Portugal determinadas a formarem os seus grupos de oração carismática. Uma confessou mesmo que essa convicção de missão religiosa foi o que mais pesou na decisão de retornar ao seu país acompanhada da família. A outra, sem chegar a este ponto, uma vez regressada, confirmou o que sabia de antemão, isto é, o esgotamento do modelo de Igreja tradicional implantado em Braga e a necessidade de o ultrapassar – fundou esse grupo “como um padre escolhe o sacerdócio, porque é a sua vocação” (palavras suas).

A primeira, por volta de 1990, dirigiu-se a um grupo já existente na cidade, fundado por uma licenciada em teologia e por uma sua companheira, ligadas à já referida comunidade carismática contemplativa de residentes consagrados, instalada perto de Braga. Confrontada com um modelo diverso do que conhecera no Brasil, e sob o comando de uma missão inelutável (confirmada por um *medium* carismático brasileiro) iniciou o processo conflitual que culminaria na saída das fundadoras originais e na refundação, a *legítima*, do grupo. “Fomos praticamente expulsas”, acusa a primitiva líder; “Eu é que fundei o grupo”, reivindica a ex-emigrante; “Na prática, foi praticamente ela [actual líder] que o fundou”, afirma o pároco da igreja onde se reúne a assembleia de oração.

A segunda criou, pela mesma época, o seu grupo de raiz numa paróquia contígua mas tendo de lutar contra a pouca colaboração do pároco⁶. Depressa se instalou um clima de competição entre as líderes, a vários níveis: representação na Equipa de Serviço Diocesano e na Conferência Interdiocesana, precedência perante a mais conhecida tutela espiritual nacional (do P^c. José da Lapa) e a actividade editorial da *Pneuma*, organização

⁶ “Porque não aderis à Legião de Maria”, terá perguntado, na versão da fundadora. Na conversa que com ele mantive sobre o movimento, ressaltou no pároco um tom de desapego face a um grupo que tolera mas a que não dá muita importância.

de deslocções a encontros nacionais, modelo do que deve ser uma assembleia carismática, etc.⁷.

Mais tarde ou mais cedo esta envolvência acaba por extravasar dos núcleos duros dos grupos para as margens. De fora ficam só os intermitentes, aqueles cujo compromisso não muito assíduo se resume à oração e que usam essa prerrogativa efectiva propiciada pelo movimento. Os membros do anel intermédio, por sua vez, têm de usar uma certa flexibilidade de esquivas para evitarem uma implicação não desejada nas tensões descritas. Foi deste segmento que ouvi as mais ásperas críticas às líderes: “decide tudo sozinha”, “é uma obcecada”, “é um bocado desequilibrada”, “perde a calma se alguém a contraria”, “só canta as canções brasileiras” (as entrevistas por vezes foram uma ocasião de desabafo). Foi também aqui que ocorreram as deserções que conheci nos grupos – são deserções silenciosas, em que simplesmente se deixa de aparecer, sob uma vontade evasiva de evitar confrontações com o “carisma” de lideranças impulsivas.

Quanto aos núcleos duros, compostos de fervorosas devotas e/ou de mulheres sobre quem a líder exerce notório ascendente pessoal, revelam homogeneidade social (“popular”/ “médio”)⁸ e, acima de tudo, apoiam incondicionalmente as lideranças respectivas.

No outro extremo, os menos comprometidos nestas dinâmicas grupais falaram como se estivessem à parte – ou não as conhecem ou, então, é como se as não conhecessem. Ainda assim, ouvi-lhes uma ou outra crítica – por exemplo: “gostaria que se discutisse mais a Bíblia” e “podiam cantar outras canções”.

Com uma única excepção⁹ todos os carismáticos que entrevistei (dezoito) tinham aderido ao movimento por recomendação pessoal de alguém conhecido. Em 2/3 dos

⁷ Conforme disse acima, a investigação não se orientou para a reconstituição histórica dos grupos envolvidos. Por isso, esta descrição é necessariamente breve e fragmentária, deixando à margem o terceiro grupo, também envolvido nas quezílias.

⁸ Uma das desertoras que conheci, da “classe superior”, saiu em fuga aos esforços da líder visando recrutá-la para o seu núcleo duro.

⁹ É um caso de *conversão intelectual*, na terminologia de Lofland e Skonovd (1981): culminou uma procura individual, com forte componente cognitiva, através sobretudo de leituras. Mesmo com este perfil, esta jovem licenciada não mostrou mais apetência por problematizações exegéticas ou por informação

casos (12/18), a recomendação ficou a dever-se a situações de profunda crise pessoal (doença, luto, divórcio, etc.), com diferenças entre grupos (80% e 50%). Se recordarmos que este último valor nos neocatecúmenos era inferior a 50% e nos focolares era residual, então confirmamos a tese sugerida no capítulo sexto aproximando o carismatismo de uma modalidade de evangelismo católico particularmente apta a lidar com situações de crise.

Todo um perfil de religiosidade assente em formas somatizadas de intimidade com o divino encontra aqui circunstâncias que a conduzem muitas vezes ao paroxismo. Considerando que a noção de cura, central no carismatismo, percorre um espectro que vai da simples “cura interior” até a cura *tout court*, compreende-se bem a omnipresença de testemunhos que a atestam (“cura”, “graças”, “maravilhas”), ora vividos pelos depoentes, ora observados em outrem. Do rol de depoimentos retenho alguns exemplos ilustrativos: “Sinto-me muito melhor, em paz – já consigo dormir”, “Preciso disto depois de uma semana no trabalho”, “Se não fosse o Espírito eu tinha morrido no acidente”, “Eu estava quase cega de uma vista e agora já consigo ver”, “Eu vi o P^e Tardif em Fátima curar um senhor meu conhecido que estava inválido de um braço”. Mesmo os mais sóbrios partilham em algum grau esta mundividência.

Como é de prever, em tal caldo de cultura o sistema de auto-gestão provoca o mesmo efeito já identificado a propósito dos “carismas”: as práticas de intercessão banalizam-se até caírem na mais prosaica rotina. Uma dor de cabeça à chegada a uma reunião é pretexto para a imposição de mãos no paciente acompanhada de um pedido explícito e de um zunido de fundo “em línguas”. Uma dor de dentes pode ter a mesma solução¹⁰. No limite atingem-se dimensões bizarras quando não anedóticas, de que invoco um exemplo ocorrido no hospital de Braga, numa visita de três carismáticas a uma outra, internada — como a enfermaria estivesse cheia, aproveitaram a ida da paciente ao quarto-de-banho para aí fazerem intercessão por ela, o que resultou num quadro confrangedor, reconhecido, aliás, pela narradora do episódio, com a intercedida sentada na sanita enquanto as restantes lhe impunham as mãos e entoavam cantos “em línguas”.

histórica do que a generalidade dos outros carismáticos – o seu anseio era, pode dizer-se, puramente de feição espiritual. Acabou por sair do grupo já após o período de observação directa.

¹⁰ Aconteceu-me em entrevista a três carismáticas, numa mesa de café, dizer que estava com uma dor de dentes. Daí em diante, a conversa foi acompanhada de uma ladainha de intercessão pronunciada entre dentes pela até então principal interlocutora (líder de um dos grupos); quando cheguei a casa tomei um analgésico.

E, por vezes, a banalização dá lugar ao abuso; no mesmo grupo, e segundo a mesma narradora, em certa época foi usado começar a cantar abruptamente “em línguas” para calar uma senhora alcoólica propensa à loquacidade.

A dimensão encantatória e milagreira da religião não ocorre com igual intensidade em todos os indivíduos observados. No entanto, dos três movimentos, o Renovamento é o mais propício para acolher catolicamente este tipo de religiosidade, incluindo aqueles indivíduos com percursos errantes por bruxaria, espiritismo, esoterismo, etc. De modo confesso três entrevistadas afirmaram ter andado por aí mas o número de casos parecidos é maior conforme pude concluir de depoimentos cruzados, referências a biografias do grupo sem identificação pessoal e insinuações com meias palavras. Dois desses três casos tiveram um itinerário de transição directa para o Renovamento e de um deles retive um desabafo de alívio: “Ainda bem que encontrei na Igreja um grupo assim”.

Estes dois casos são dos mais sugestivos. Ambas as senhoras, do núcleo duro de um dos grupos, continuam em contacto com o *outro lado*, vêem ou ouvem o demónio, lutam com ele. Uma diz que se continua viva é por estar no Renovamento, ao que acrescenta: “Agora, depois de velha [≈ 50 anos] é que estou viva”. A outra aponta para si: “Eu sou a prova de que existem milagres”; descobriu que, afinal, sabe cantar e fazer poemas (lêmos, confiante, enquanto espera que a *Pneuma* os publique).

Não custa compreender que, quando questionados sobre a característica mais marcante do movimento, 60% dos entrevistados me tivessem apontado a alegria e a liberdade (por vezes acompanhadas de outro elemento; por exemplo, “o amor de Jesus”). Trata-se de uma componente terapêutica do carismatismo, referida na literatura, que Brian Wilson, num conhecido artigo, colou à cultura *pop* na partilha de quatro traços: espontaneidade, imediatismo, egocratificação e desconfiança dos processos intelectuais (1975: 542). Não estamos distantes dos métodos assumidos oficialmente no grande encontro em que o orador, um padre brasileiro, clama que Jesus hoje converte depressa e não como antigamente, devagar, porque a vida hoje é mais rápida. “É essa a metodologia usada por Cristo hoje” e é bom que os padres a percebam¹¹. Por entre vivas a Cristo e a

¹¹ Declarações do padre Jonas Abib na assembleia do XXIV aniversário do Renovamento em Portugal, 1998, disponíveis em vídeo editado pela *Pneuma*.

Maria, palmas e acenos, este orador, tal como outros, não se cansa de dizer que “hoje estamos cheios de alegria”, no que é secundado pela assistência em uníssono.

Logicamente, na vida ordinária dos grupos o paroxismo cede com frequência o lugar à rotina. Não é incomum nas reuniões semanais surpreender alguém que cabeceia, boceja ou olha furtivamente o relógio. Aliás, a percepção da acção do Espírito no “quotidiano” dos grupos reflecte a consciência de que também em “mística religiosa” existe distinção de tempos, entre o extraordinário e o vulgar. É verdade que todos sentem a intervenção divina nas assembleias dos seus grupos mas com variações: no mais “místico” só 50% A sentem “muito”, no outro, todos A sentem “mais ou menos” — no mínimo, “alguma coisa”¹² (ou seja, ninguém A sente “muito”). Em qualquer dos grupos se encontra exemplares de cada tipo: há quem diga “Até a lavar as mãos penso em Deus” e, também, quem diga “É preciso louvar a Deus e aqui eu louvo à vontade”. À semelhança dos neocatecumenais, são muitos os que interpretam as adesões como correspondendo a mudança de vida (92%) e a conversão (70%)¹³.

Mesmo os diferentes perfis das líderes acabam por encontrar-se em algum ponto. Uma, enquadrável na categoria de mística popular, recebe ordens directas de Deus a propósito de tudo (a designação do grupo, a dieta a seguir em dia de jejum, o prato de bacalhau a confeccionar para um carismático brasileiro que a visita) e prossegue a sua caminhada com uma obstinação imparável (chegou a “reunir”, nos primeiros tempos, assembleias de oração em que era a única pessoa presente). Todavia, a sua homóloga não se limita a dirigir as sessões no sossego da sala: andou em cruzada pelo hospital a exercer os carismas de cura e evangelização junto de enfermos e moribundos até ser detectada e expulsa pelo capelão (que acompanhou, alega a senhora, a ordem verbal de um sinal de *vade retro*) e, em vésperas de algum familiar seu viajar de avião de ou para o Brasil, enche o seu grupo de comovidias e nervosas intercessões de boa viagem. Em ambos os grupos se faz a intercessão por terceiros que, tal como no “sistema Pigi” (v. capítulo 6), ignoram essa acção benéfica.

¹² Opiniões em relação aos grupos de pertença. Os trãsfigas nada sentiram nos primitivos grupos.

¹³ Inclui-se nestes valores uma freira para quem o Renovamento veio interromper décadas de vida não religiosa no convento, onde era assoberbada por tarefas profanas (horta, jardim, cozinha, limpezas) e nem tempo tinha para ler a Bíblia. Encontrei um caso parecido nos neocatecumenais onde uma ex-freira se queixava do mesmo, com a diferença de o afastamento da Bíblia ser, disse-me, intencional por parte da hierarquia conventual.

Conforme era provável, encontrei interpretações pouco abonatórias desta religiosidade, algumas de clérigos, outras de gente que se reclama carismática, na linha de Cartaxo Rolim quando sugere o foro do psicólogo ou psiquiatra para parte do comportamento observado nas assembleias carismáticas (1994: 376). É essa a opinião quer do já mencionado capelão do hospital quer da responsável pela comunidade carismática residente em ruptura com os grupos da cidade (lapidar na sua avaliação: “São grupos de consolação para pessoas desequilibradas e incultas”)¹⁴.

Em geral os membros do movimento não desconhecem as acusações mais comuns de que são alvo, apontadas ao âmbito das perturbações mentais e, também, ao sectarismo alienante. Os dirigentes têm consciência da complexidade do problema e acabam por dividir o discurso entre um registo defensivo e outro ofensivo. O primeiro, já abordado no capítulo sexto, incide no reconhecimento dos *desvios*, coisa inevitável em qualquer empresa humana, corrigível na obediência dócil aos ditames da Igreja. O segundo afirma o carácter eclesialmente genuíno do Renascimento, apontado como grande força reformadora da Igreja, prenúncio de nova era, chegando a invectivar os que o maldizem porque ao fazê-lo maldizem o Espírito; por exemplo, quem afirma que “rezar em línguas é blá-blá-blá-blá” e que “as assembleias carismáticas são histeria” está a pecar e a induzir os outros em pecado¹⁵.

O cenário não é muito diferente a nível local. Já descrevi algumas práticas, protagonizadas sobretudo pelos círculos próximos das líderes, claramente a resvalar para o âmbito dos *desvios*, alvo da desconfiança do clero bracarense¹⁶, por sua vez alvo de alguma desconfiança recíproca daqueles círculos que os acusam de pouco abertos, acomodados, etc. No entanto, as mesmas líderes por diversas vezes tiveram de reafirmar a matriz católica do movimento e lembrar a algum recém-chegado que o carismatismo não é bruxaria nem serve para falar com os defuntos. Neste contexto, é de enorme importância para os grupos a obtenção de alguma forma de caução institucional por parte

¹⁴ Embora com um conhecimento precário desta comunidade, fiquei com uma impressão que converge com a opinião de Martine Cohen sobre o carismatismo católico em França: em geral, as comunidades estão “mais bem equipadas culturalmente” do que os grupos de oração (1990: 143). Nesta e noutras páginas a autora remete-nos para a “santificação das práticas psicológicas”.

¹⁵ Tese proclamada na assembleia comemorativa do XXIII aniversário do Renascimento em Portugal, 1997, por um padre brasileiro, numa sessão que contou com a presença do padre José da Lapa e de D. Maurílio de Gouveia (disponível em cassete vídeo editada pela Pneuma).

¹⁶ Confirmei-o numa ronda que fiz pelos párcos e por outros clérigos da cidade.

da Igreja, o que ambos obtiveram com a autorização de utilização de instalações eclesiais para as reuniões. Um deles reúne mesmo numa sala de igreja paroquial enquanto o outro o faz em acomodações que não sendo de qualquer templo pertencem a uma paróquia. Estas últimas, que dão directamente para a rua, em tempos eram visitadas por gente que vinha de um centro espírita próximo e que, a caminho de casa, julgava poder passar sem mais dos espíritos para o Espírito; por causa disso, a respectiva líder decidiu instituir o terço, rezado alto e bom som, antes das sessões carismáticas, de modo a ficar claro que ali se juntavam fiéis da Igreja e não de outras paragens.

Subentende-se aqui um padrão ambíguo de relacionamento com a Igreja, misturando clericalismo e anti-clericalismo, com busca da tutela clerical paralela a uma forte propensão auto-gestionária. Por um lado andamos no registo já observado a propósito dos outros movimentos, sobretudo dos neocatecumenais. O pior do clero vem pujante à superfície no ambiente do *catholicus bracarensis*, o que garante ao Renovamento um notável contingente de inimigos no clero e no aparelho da diocese (no mundo também), facto por si só visto como um *quartier de noblesse* carismático¹⁷.

Por outro lado, a tutela clerical é indispensável. Vimo-la na procura de instalações mas podemos vê-la em múltiplos outros aspectos. Por exemplo, um grupo aprecia gratificado a breve visita que uma vez por outra recebe de um velho padre reformado, no início das sessões, presidindo com bonomia a um curto período em que lê ou dá a ler certas passagens bíblicas, comenta-as, abençoa os presentes e sai. Aliás, a presença física do clero é em si mesma importante ou imprescindível em certos contextos. Nos grandes encontros nacionais o palco costuma estar repleto de padres e bispos, e isso parece ser a ordem natural das coisas uma vez saídos da restrita intimidade dos grupos e sub-grupos. Um padre com grandes responsabilidades diocesanas no acompanhamento dos carismáticos queixava-se-me de que os grupos bracarenses (e também os barcelenses), para além da pouca tendência a frequentarem acções de formação “exigiam”, entre os formadores, a presença de pelo menos um padre, sem o que pairaria uma sensação de

¹⁷ À semelhança dos neocatecumenais, os carismáticos vêem o seu movimento como profundo e exigente, muito mais do que a religiosidade rotineira do *catholicus bracarensis*, o que provoca resistência no clero instalado dado que os desafios reformadores obrigam a trabalho reforçado.

amputação. De resto, também este movimento tem o “seu clero”, o “terceiro clero” de que fala José Comblin (v. capítulo 3)¹⁸ e que passa a ser “carismático”.

No capítulo dos valores relevados no texto livre dos questionários, o Renovamento reforçou as tendências anteriores: ausência completa de referências “progressistas” e paroxismo dos valores piedosos (78% de ocorrências, contra 52% nos focolares e 32% nos neocatecumenais) distribuídos equilibradamente pelos dois grupos, ou seja, sem a associação notada nos outros dois movimentos que fazia sobressair a piedade nos grupos mais populares; aqui, este tipo de mundividência é, acima de tudo, carismático, independentemente de variáveis como a classe social.

Ao nível das entrevistas os registos prosseguem com congruência. Os padres Tardif e Marcelo Rossi têm graus de notoriedade de 100% ao passo que o cardeal Ratzinger só rara e vagamente (“de nome”) é identificado e o N.S.I. nunca. Sobre o Vaticano II e a doutrina social da Igreja o quadro não difere dos dos outros movimentos. O mesmo se verifica nas respostas à necessidade, ou não, de renovação da Igreja. Com uma só exceção todos a afirmam, e nos mesmos termos já vistos (mudança interior de cada um, sobretudo, mas também padres mais exemplares, etc.)¹⁹. Já quanto ao casamento dos padres, a adesão situa-se ao nível da dos focolares (5/11; neocatecumenais: 8/10); é acerca da ordenação feminina que os carismáticos tomam a vanguarda progressista, com 5/11 (focolares: 3/11; neocatecumenais: zero), não sei se por a maior exuberância de carismas ser de ocorrência feminina.

Aquilo que anteriormente chamei de incapacidade de abordagem “estrutural”, relacionada com tudo o que exigisse uma perspectiva distanciada face à Igreja e ao movimento, é aqui repetida e, até, fortalecida, tendo em conta a completa irrelevância da história do carismatismo para a religiosidade e para a competência dos membros destes grupos. Tínhamos visto que os focolares conhecem muito bem certos episódios da sua história (personagens, datas, lugares), facto extensivo, em menor grau, aos

¹⁸ Num retiro ocorrido em Maio de 2000, em Braga, o padre José da Lapa, talvez o mais notório padre carismático do país, criticou os membros da sua ordem (Missionários do Espírito Santo) por não se abrirem como deviam ao Renovamento. Podia ter feito a crítica inversa (os membros do Renovamento não se abrirem aos Missionários do Espírito Santo) mas não fez e, segundo José Comblin, dificilmente o faria pois a sua identidade é agora carismática.

¹⁹ A fórmula “Todos nós somos a Igreja e esta só mudará quando nós mudarmos” encontra expressão plena na resposta de uma carismática, membro do núcleo duro de um dos grupos: “A Igreja não tem que mudar; nós é que temos”.

neocatecumenais (sabem de Kiko e Carmen, do bairro fundacional de Madrid, da aprovação dos Estatutos); ora, nos carismáticos estes aspectos não interessam, o que é facilitado pelas suas peculiaridades fundacionais. Foi, de resto, interessante encontrar quatro membros que desconheciam de todo as origens protestantes do Renovamento, tendo permanecido uma senhora irredutível na sua recusa em aceitar tal pormenor²⁰. Mas, mesmo nos outros, esse conhecimento é, em metade das pessoas, muito vago, inclusive na líder de um dos grupos²¹, o que vem confirmar a minha tese (v. capítulo 6) sobre a inutilidade de muitos dos alertas feitos a propósito de “desvios” que o movimento protagonizou em décadas passadas (correntes divergentes, polémicas sobre sacramentos, alinhamentos políticos).

A realidade presente é a dos momentos que correm, com polémicas muito localizadas, de que já vimos exemplos. Se passarmos a outros níveis, as questões ou não se colocam ou são resolvidas sem grandes polémicas. É o que acontece com uma antiga discussão, em redor do valor a atribuir à oração convencional — há uma única pessoa que a rejeita, ao passo que todas as outras acumulam salomonicamente as duas modalidades (a carismática e a “outra”, desde uma simples Avé Maria ao terço diário).

Ocorre o mesmo em relação a outros itens (por exemplo, “santos, sim, mas só para intercessão, não para adoração”), repetindo-se o que havia descoberto nos neocatecumenais, a sugerir a coexistência negociada de *habitus* diferentes mas compatibilizados²².

A inserção local torna incontornável a referência ao *catholicus bracarenensis* em moldes parecidos aos dos outros movimentos, em particular ao do Caminho Neocatecumenal. Ressurge então a linha de clivagem entre virtuosos e massas, com a tensão que lhe está associada — os carismáticos vêem-se diferentes e vêem-se vistos como diferentes, leitura que lhes fornece a explicação para a falta de boa vontade que crêem defrontar. Quando um padre brasileiro, destacado carismático, na festa do XXIII aniversário do Renovamento em Portugal sentencia que no Brasil “só há 10% de

²⁰ Não só não acreditou como ficou convencida de que eu lhe queria pregar uma partida.

²¹ “Sim, eles eram protestantes mas depois foram ter com o Santo Padre o Papa — Pio II, não era? — e pediram para ser católicos”.

²² O padre José da Lapa promove esta coexistência. No já referido retiro em Braga dirigiu o terço após o que encaminhou os fiéis para a capela cantando o “hino de Fátima”. Outros traços revelam soluções de coexistência; por exemplo, o providencialismo é uma forma de *do ut des* diferido.

católicos autênticos” rodeados de pagãos, etc., está a municiar este tipo de virtuosidade. A escassez do movimento em Braga deve-se ao terreno minado pela falta de colaboração do clero e pela matéria prima onde recruta (mais uma vez temos a parábola dos chamados e dos eleitos invocada pelos núcleos duros e por aqueles que persistem nos grupos durante mais tempo).

À imagem do neocatecumenado local, também os carismáticos mostram pouca auto-estima, não havendo ninguém que se mostrasse orgulhoso do carisma bracarense (Brasil, Lisboa, Porto, Póvoa de Varzim formam o roteiro exemplar). Em Braga nem existe uma missa carismática, por exemplo.

Uma observação ainda, antes de passar à secção seguinte. Estes dois grupos são muito feminizados, com 78% de mulheres no total, valor parecido ao dos neocatecumenais (81%), embora com diferenças internas: enquanto um deles regista normalmente a presença de quatro ou cinco homens, o outro tem apenas um (o marido da líder, por ela despertado quando cai na modorra)²³. Mas a feminização não é só numérica, facto visível na composição 100% feminina dos núcleos duros (se deles excluirmos os maridos das duas líderes que me pareceram aí pertencer quase por inerência). E quem assistir às reuniões ordinárias de oração constata a proeminência das mulheres na dinâmica dos grupos bem como cumprimento muito corporal do que é ser carismático. “Elas têm menos vergonha”, explicou-me um membro masculino do grupo do Patronato referindo-se às faculdades histriónicas e coreográficas das companheiras.

A fotografia sociográfica dos carismáticos tende a encaixá-los num posicionamento intermédio. Já o tínhamos visto a nível etário e constatamos a mesma propensão a propósito da taxa de membros com familiares no movimento: inferior à de qualquer grupo focolar e superior à de qualquer grupo neocatecumenal (50% em S. Lázaro e na Sé), reflexo do método de recrutamento diverso da cooptação e do anúncio público.

²³ Também o retiro carismático e o Seminário da Efusão, já referidos, apresentavam grande predomínio feminino. De relance, os homens nunca me deram a impressão de ultrapassarem os 10% de participantes.

A propensão mantém-se quanto à escolaridade. Se bem que o escalão modal seja o mesmo do neocatecumenado (o mais baixo), o padrão carismático exhibe notáveis diferenças: naquele movimento a categoria $\leq 4^{\text{a}}$ classe obtém maioria absoluta e é superior ao dobro de qualquer outra; neste, a maioria é relativa e muito próxima da registada pela categoria seguinte (36% contra 32%). E as categorias superiores têm sempre valores acima das dos homólogos neocatecumenais (e abaixo dos dos focolares). Além disso, há distinções se compararmos os dois grupos — o do Patronato tem como escolaridade modal o patamar 5^o-9^o ano mas, em contrapartida, tem metade dos casos (e das percentagens) de frequência ou diploma no ensino superior em relação ao grupo de S. Lázaro, mais heterogéneo.

Esta dupla sensação de movimento “intermédio” dividido internamente por uma linha de homogeneidade/heterogeneidade é complementada passando à composição de classe. Na sua totalidade é o único movimento com distribuição equitativa das classes (um terço para cada uma). Mas a análise por grupos mostra o de S. Lázaro com 50% de populares/médios e 50% de altos e o do Patronato com 90% e 10% respectivamente. Mais uma vez a percepção dos próprios actores foi de encontro à minha: todos os interrogados sobre o assunto no primeiro grupo classificaram-no como tendo “de tudo” e todos os do segundo classificaram-no de “popular” ou “humilde”²⁴.

De acordo com o capítulo 8, as denúncias de vítimas de discriminação classista surgiram no grupo mais heterogéneo. No entanto, notei um padrão partilhado de sociabilidade: indivíduos com pertenças de classe extremadas não se relacionam na vida extra-religiosa, regra visível na composição dos dois núcleos duros, homogéneos, com 100% de populares/médios, envolvendo indivíduos com um convívio regular, cúmplice e quase íntimo. É como se as fronteiras de classe fossem relativamente permeáveis nas redes de recomendação e permitissem a criação de grupos interclassistas mas isolantes na sociabilidade comum. Num grupo como noutro ocorreram *lapsus linguae* discriminatórios nos depoimentos (v. capítulo 8), o que mostra a persistência de lógicas sociais dissociativas em comunidades onde a fraternidade, em princípio, transcenderia quaisquer barreiras não espirituais. Neste aspecto foi significativo o depoimento de duas senhoras, mãe e filha, da classe superior: o seu grupo, que tem “de tudo”, estava a

²⁴ Por lapso meu a questão não foi colocada a todos os entrevistados mas apenas a quatro de cada grupo.

ensinar-lhes a “não dar muita importância à classe social de cada um”, coisa que não faziam no passado e que chegava a causar-lhes remorsos por algumas atitudes então tomadas. Neste e noutros casos ficou-me a impressão (a necessitar de verificação mais apurada) de que os membros de classe média funcionam como pontes de contacto entre os dois extremos.

À beira de terminar o capítulo regresso ao tema da “tipificação do caos”, abordado já no fim do capítulo anterior, onde me referi ao carácter “caótico” do Renovamento Carismático. Se na altura tinha em mente sobretudo uma perspectiva metodológica, agora estendo-a àquela outra, de teor mais substantivo, e que sugere mesmo a ideia de indisciplina. De facto o carismatismo é indisciplinado se a compararmos com as rigorosas prescrições neocatecumenais ou com a eficiência organizacional e a autoridade da fundadora nos foculares. É também indisciplinado se considerarmos que é possível pertencer a um grupo sem obrigações específicas de assiduidade, formas de oração (quem quiser fica calado), participação em encontros mais amplos, etc.

Se passarmos para as lideranças locais entramos na ambiguidade quanto a esta questão. Apesar de haver um modelo de *ser* carismático, cada líder concretiza-o como muito bem entende — com ou sem terço, com este ou aquele manual de canções, com esta ou aquela interpretação “teológica”. Porém, a indisciplina consentida a cada membro acaba na fronteira das prerrogativas da líder, quero dizer, é garantida até ao momento em que a ouse enfrentar. Aí surgem os mecanismos de correcção disciplinadora, quase sempre eficazes ao nível da dissuasão já que, consoante vimos, a discordância acentuada dá lugar à deserção pura e simples.

Em relação à tutela da Igreja, ela exerce-se até certo ponto. Existe um registo diocesano de grupos, responsáveis, locais de reunião, contactos, etc. Mas, em vários domínios, essa tutela releva da ordem burocrática e, no resto, pouco penetra na vida corrente dos grupos — por exemplo, um dos grupos que estudei consta, na lista da diocese, com uma líder formal, filha da líder de facto, que, por ter apenas a antiga 3ª

classe, não surge oficialmente como responsável do grupo nem o representa em reuniões da estrutura diocesana.

Quando reflecto neste assunto lembro-me sempre da frase de um dos maiores responsáveis pela tutela diocesana sobre o movimento: “Elas é que mandam nisto. Eu pouco mando; quando me chamam para pedir qualquer coisa já têm tudo decidido”. Por *elas* referia-se às líderes e suas aliadas mas também à grande maioria de mulheres na composição sexual Renascimento.

CONCLUSÃO

Paradoxalmente é neste ponto do trabalho que defronto a angústia da página em branco. Se ao longo do texto fui apresentando as “conclusões” a que chegava pergunto-me como posso agora concluir algo de inédito, qualquer coisa que não seja a enfadonha repetição compacta do que já está escrito.

A solução mais atraente seria a redacção de uma síntese ensaística, uma especulação final livre das peias do doutoramento, o que não faz sentido num doutoramento.

A alternativa mais sensata, e a mais comum, julgo, é a que tenta resolver a grande interrogação no culminar de uma pesquisa: afinal que concluí eu? É a mesma pergunta que algumas pessoas (na maioria externas ao meio académico) me têm feito e a que só consigo responder por fragmentos. Por um lado, é compreensível algum desnorte à saída do labirinto da investigação onde se cruzam milhares de páginas e de notas, teses contraditórias, abordagens genéricas seguidas de outras especializadas, erros detectados e outros que se adivinham, além da sucessão de estados de espírito, ora fluentes, ora penosos, de quem investiga, escreve, rasura, rasga, re-escreve, etc. Mas, por outro lado, é justa a perplexidade daquelas algumas pessoas a quem fui dando fragmentos evasivos: tantos anos para isso? Nessas alturas não consigo evitar um embaraço envergonhado a que quero aqui pôr um fim.

A presente conclusão tenta ser esse fim. Representará um progresso se substituir com vantagem a leitura obrigatória de todo o relatório anterior por parte de quem me perguntar o que concluí. O que está para trás é um roteiro por vezes tortuoso do percurso que segui para chegar aqui. E o primeiro esclarecimento substantivo a dar é acerca do tipo de trabalho que fiz. “Sociologia da religião” é a resposta mais cómoda mas não creio ser a mais fiel. Cada vez mais me convenço de que fiz sociologia geral aplicada a um objecto particular que, neste caso, é composto de sete grupos religiosos. Quanto à grande questão de partida situo-a num tipo específico de religiosidade que também os crentes católicos desenvolvem nas nossas sociedades secularizadas; não é a única religiosidade existente mas é a que mais me interessou, quer porque tem sido muito referida na

bibliografia quer porque pessoalmente me fascina a capacidade de indivíduos crentes dividirem a existência numa metade religiosa e noutra metade a-religiosa.

Comecemos por dar um sentido às palavras. A minha ideia de secularização inspira-se em Marcel Gauchet: é um processo pelo qual os indivíduos podem permanecer crentes numa sociedade agnóstica quanto às suas regras fundamentais, tornando-se a fé “uma opção sem influência nem alcance na definição da organização colectiva”(Gauchet, 1997: 235). Numa glosa a Yves Congar falei de um mundo sem religião e de uma religião sem mundo.

Ao mesmo tempo, na esteira de Pierre Bourdieu, referi o efeito avassalador, ao nível das consciências, da opacização dos mecanismos sociais, mediatizados por uma série de factores de desconhecimento, tais como a lei, a burocracia, o mercado, o sistema de ensino, a globalização, para que são enviados os equacionamentos da vida social, as responsabilidades e as irresponsabilidades individuais, com o vigor das coisas a que não se escapa e das implicações do que ignoramos. A este propósito usei a ilustração da aplicação de poupanças: se canalizadas para um fundo de investimento, a opacidade dos mecanismos financeiros não permite grande controlo sobre os fins a que se destinam, alguns possivelmente atentatórios de valores morais e religiosos do aforrador, o qual possivelmente nem se aperceberá de todas as implicações contidas no acto de poupar. Mas, até quando as evidências são esclarecedoras, a noção de inevitabilidade segue o seu caminho: na privatização de uma empresa pública um trabalhador sabe que provavelmente irá ser despedido e, ainda assim, compra acções a preço preferencial destinadas aos trabalhadores, tornando-se desse modo financiador do seu despedimento. O aforrador cristão, ao participar do fundo de investimento, move-se na metade a-religiosa do mundo, na sociedade agnóstica e opaca em que vive e que nada tem a ver com o seu outro mundo da fé, da oração, da caridade. É um crente secularizado a viver no *século*.

Imaginemo-lo na sua vida religiosa. Move-se em alguma instituição religiosa heterotópica, um lugar de ruptura com “a sociedade” mas ao seu lado, com as suas normas exclusivas, precisas, válidas no seu interior e só no seu interior, funcionando como “uma espécie de utopias efectivamente realizadas”, à parte (Foucault, 1984: 755/6/7). Esta é a religião *autêntica, purificada*, preservada da contaminação mundana (horrorizada com a promiscuidade do arraial e da eucaristia ou da política e da religião), paralela à retracção das grandes visões unitárias da vida que ligavam sagrado e profano, de que os progressismos religiosos são um caso particular.

A sociedade laica e secularizada desalojou da esfera pública a questão espiritual do sentido último da existência mas não o resolveu. Pelo contrário, ao ter tornado abertas todas as questões, sob o impulso da modernidade (Gauchet, 1985 a)), agravou-o mesmo descarregando-o nas vidas privadas e mantendo os “motivos da salvação”, com ou sem salvador, num nível de problematização não resolúvel por qualquer sistema moral (Comte-Sponville e Ferry, 2000). Gauchet resume esta fatalidade ao dizer que “o religioso, desde que vá, volta sempre” (1985b): 13), pelo que se vão repetindo na História moderna os “regressos do religioso”. Não surpreende, portanto, que as respostas religiosas heterotópicas vinquem vigorosamente o seu carácter “espiritual” e ofereçam soluções individuais de salvação, isto é, orientadas para a dimensão individual da espiritualidade, desvinculada da ordem colectiva e conformada com a impossibilidade de uma nova cristandade, como diz Comblin (1983: 239, 240). Se somarmos a isto a opacidade de um mundo que é “só estrutura”, temos então uma atitude religiosa sem propensão ao questionamento do significado social e político da sua prática, facto hoje tão corrente em ofertas evangelizadoras de conversão piedosa, secularizadoras por definição.

A “abertura” da modernidade, vista acima, tem um efeito exponencial: torna abertas todas as questões mas, também, todas as respostas. Esta espécie de semente nihilista acaba por minar todo o princípio de autoridade, toda a definição da realidade sensível e suprasensível a partir de argumentos de autoridade, desfeitos pelo racionalismo, pelo *sapere aude* iluminista, pelo individualismo moral, pelo direito democrático à palavra, pela diferenciação/societalização que estilhaçou uma certa uniformidade moral e o controlo social de proximidade. A abertura de exegéticas

religiosas é um reflexo de tal quadro de “modernismo culto”, ameaçador, segundo Poulat, da integridade da doutrina, combinado com o “modernismo social”, ameaçador da integridade da competência (1997: 499).

Entramos na problemática a que Zoll (1999) chamou “crise de normalidade”, que é crise dos significados adquiridos, dos elementos axiomáticos e suas normas, da transmissão das experiências *seguras*, da pré-confiança — numa palavra, da *comunidade* pré-existente e agora remetida à contingência da sua reconstrução sob o olhar da reflexividade crítica. Para os actores fica a “situação de constrangimento”: construir identidades normais em condições que não o são, num vai-vem entre as balizas comunitárias e o re-envio para as esferas individuais e os micro-círculos adstritos aos valores modernos da realização pessoal e da autonomia moral.

É o mesmo autor a propor-nos a solução perante esta crise de confiança: ou a indiferença civil goffmaniana ou a exigência de confiança total, a qual, se não existe à partida, implica *comunicação*, cria a hipostasia da comunicação, a crença ingénuo no poder das palavras em si mesmas tornando-as abundantes onde poderiam ser escassas. O culto da comunicação daí resultante transporta uma profunda ambivalência. Por um lado dota-se de racionalidade crítica, reivindica o direito de todos à palavra e, por aí, é corrosivo das definições de autoridade, quero dizer, das que se legitimam na ocupação de um estatuto — ora, essa legitimação só é aceite se passar pela ordem discursiva, argumentativa, *comunicacional* (pais, professores e Deus sujeitam-se-lhe). Por outro lado, denota uma constrangedora ingenuidade no seu “ideal de comunicação livre de dominação”, míope para as relações de força objectivas pulverizadas nas opacidades sociais. Ninguém deveria estar contra ninguém, o que só é concebível se todos comunicassem autenticamente. Patrões e empregados, sim, como na comunicativa “gestão japonesa” das relações humanas, mas também colegas em competição feroz entre quem se perecem desenhar às consciências os quotidianos conflitos laborais perturbadores da realização pessoal, da “vocação” e da expressividade (do sindicato para o clube de motociclistas, eis o percurso do simbólico trabalhador entrevistado por Zoll (1992)).

A associação deste tipo de sensibilidade à extrema densidade da opacidade social e à “ideologia das classes médias” gerou o que Boltanski e Chiapello (1999) apresentam

em trilogia: uma forma de percepção confinada ao espectáculo do sofrimento, um padrão de avaliação reduzido à indignação em estado bruto e um projecto de acção mobilizado para o trabalho humanitário. É assim que o *excluído* substitui o *explorado* na leitura crítica do mundo — é assim que uma pragmática humanitária substitui uma teoria como mola de acção empenhada. Neste plano, o percurso simbólico vai das organizações de extrema esquerda para as O.N.G. humanitárias, da *política* para a *solidariedade*.

Se tomarmos como fidedigno o cenário aqui traçado podemos inferir que as actuais instituições religiosas são sustentadas na base de crenças individuais que, podendo ser fortíssimas, não evitam, por parte das igrejas estabelecidas, o desassossego ante a des-regulação dos tradicionais padrões de funcionamento.

Basicamente desenvolvi a tese de que em relação às religiosidades estudadas há dois percursos espirituais relevantes, distintos do ponto de vista conceptual mas às vezes amalgamados nas crenças em prática.

O primeiro é o da constelação integrista entrincheirado na rejeição global da modernidade e da abertura aos tempos, num aturado esforço de restabelecer a convicção retirada de um “mundo de escolha múltipla” (Giddens, 1994: 185/6).

A caracterização desta mundividência foi feita no capítulo 2: utopia retrogressiva projectada num passado mítico, recusa da tradição viva e “invenção de novas tradições”, fixação no rigorismo moral contra a dissolução de costumes, anti-intelectualismo activo como travão ao orgulho exegético, submissão ao Livro e temor a Deus preventivos da autonomia moral, proeminência do grupo sobre as consciências individuais. Trata-se de um ímpeto heterotópico com nitidez de fronteiras entre interior e exterior das organizações religiosas, numa espécie de compromisso de co-existência com a sociedade.

O segundo percurso é o da “atitude comunicacional de base”, de tom evangélico, orientado para a expressividade e a autenticidade, discursivo, fracturado entre a atitude questionadora e a puerilidade, envolto numa concepção muito afectiva da relação com Deus e as suas criaturas, onde todos são irmãos e, portanto, devem amar-se como irmãos.

Se procurarmos uma figura simbólica paralela, neste âmbito, ao motociclista de Zoll ou ao trabalhador humanitário de Boltanski e Chiapello talvez a encontremos no ex-militante da Acção Católica hoje desaguado nas “missas aeróbicas” do Padre Marcelo

Rossi, para quem “a” Igreja é insuportavelmente pesada, burocrática, cinzenta ou, em alternativa, alienada na actividade dos Centros Sociais Paroquiais¹.

Finalmente desenvolvi a tese síntese destas tendências. Aquilo a que se chama Novos Movimentos Eclesiais é uma justaposição, por vezes inverosímil, de integrismo e de atitude comunicacional de base; na prática, os movimentos oscilam entre um pólo e outro, ora mais “integristas”, ora mais “expressivos”, numa hibridação que chega a parecer um “excesso de realidade” se partirmos de um esquema baseado na clareza conceptual.

Na sua natureza heterotópica, proporcionam o que chamei de espiritualidade pura e mundana em simultâneo, localizada entre três vértices: o comunicacional — reflexivo, questionador e expressivo —, o opaco — ingénuo e pueril —, o integrista — austero, injuntivo e retrogressivo. A ambiguidade deste modelo desdobra-se noutras ambiguidades: entre a reivindicação e o défice de cultura crítica, entre o individualismo e a submissão à comunidade, entre a flexibilidade “psi” e a rigidez do Livro, entre o direito da realização pessoal e o dever sagrado, entre o acossamento de minorias e o triunfalismo sectário.

Os Novos Movimentos Eclesiais não estão sozinhos no mercado da oferta espiritual. Além de competirem entre si enfrentam concorrências diversas — umas católicas, outras das igrejas cristãs clássicas, outras de religiões orientais, outras ainda de novas religiões dificilmente definíveis (pós-cristãs, sincréticas, “new age”, etc.). Neste supermercado de fés, os Novos Movimentos têm de lidar com o facto de serem novos e, portanto, não poderem contar apenas com a inércia das grandes organizações já estabelecidas. Num contexto mediático e globalizado, fazem proselitismo em busca de recrutamento no exterior, o que resultará em alguma instabilidade, em pertenças efémeras culminadas em deserções, em resistências do próprio campo católico — nada a que não se adaptem.

Na cultura secularizada, o estatuto religioso, além de se tornar supérfluo para a definição do estatuto social de cada um, é potencialmente invadido por uma ambiguidade fundamental em si mesmo. Não só pode ser irrelevante como, ao imergir num

¹ Esta figura simbólica é construída expressamente como uma ficção sugestiva que dê conta de um tipo religioso. Devo dizer, contudo, que encontrei três trajectos reais parecidos: da Acção Católica para cada um dos três movimentos estudados.

caleidoscópio de crenças (com ou sem pertença) pode ser ilegível, isto é, diluir-se num contexto em que a divisão entre fiéis (de um credo) e não fiéis é confusa. Ora, a filiação num Novo Movimento vem negar essa indefinição, restabelecendo as fronteiras da crença e, mais do que isso, da distinção entre virtuosos e massas. Os que ficam não são simples crentes; são “escolhidos”, “eleitos” e, quando o movimento é reconhecido e aceite pela Igreja, ganham um novo peso na comunidade eclesial e na divisão do trabalho religioso.

As comunidades instaladas pelos novos movimentos têm, já o disse, carácter heterotópico, funcionando como espaços semi-alternativos feitos por crentes fervorosos mas também secularizados, o que significa a permeabilidade da vida religiosa às tensões que os seus protagonistas regularmente trazem do exterior.

Mesmo as perspectivas mais móveis — das “culturas de desvio à situação”, da volatilização dos costumes, das participações simultâneas, dos “estilos de vida”, etc. — reconhecem a recorrência dos fenómenos classificatórios, distintivos, dissociativos e de reprodução. Se nos focarmos nos meios de construção da identidade e no individualismo expressivo — caso de Klaus Eder (1995) —, ainda assim defrontamo-nos com os mecanismos da estrutura social de oportunidades e com as competências do paradigma comunicacional, ambos inigualitários e penalizadores da “classe popular”. Tanto para França (Degene e Forsé, 1994) como para Portugal (Estanque e Mendes, 1998) recorri a estudos empíricos que confirmam esta tese ao atestarem a persistência da homofilia e da homogamia no meio das heterogeneidades modernas, com o eixo segregador, porém, a deslocar-se da origem social ou, até, da propriedade, para o reduto das qualificações escolares e das competências culturais. O fim das sociedades de ordens, de que fala Bourdieu (1987: 20), liga-se ao *snobismo* pela institucionalização da emulação em volta de práticas identitárias deixadas à iniciativa de grupos e actores, numa gramática expressiva que conduz a uma estilização volátil da vida social em que a relação com a cultura assume importância significativa.

Neste âmbito a situação portuguesa possui as suas especificidades, a merecerem as qualificações de “laboratório fascinante”, segundo Sousa Santos (1993: 19), e de

“incongruência”, segundo Estanque e Mendes (1998). Mistura de primeiro e terceiro mundos, de relações sociais tradicionais e de géneros de vida urbanos, de padrões de consumo cosmopolitas e de competências produtivas arcaizantes, de pertenças de classe urbanas e rurais, de comportamentos ora burgueses ora pequeno burgueses ora camponeses — eis o retrato de Sousa Santos. Mas o dos segundos autores não destoa na hibridez: estrutura social diferenciada mas não polarizada, redes de solidariedade e identidade transclassistas, atitudes políticas centristas, elevado peso das pequenas burguesias e do auto-emprego, trabalhadores com consciência de classe ambígua e pequenos empresários mais paternalistas do que pró ou anti-capitalistas, uma ampla classe popular com alguma consistência nos modos de vida e nas representações sociais, confirmando a existência de distâncias simbólicas entre as classes nas relações de sociabilidade e de amizade.

A situação portuguesa envolve ainda o que no capítulo 2 caracterizei como sobreposição de *habitus* salazaristas e libertários, aliás uma expressão nacional de um fenómeno mais amplo que faz coexistirem nos mesmos indivíduos *habitus* pré-modernos de renúncia de si com outros, tardo-modernos, de auto-realização, num mosaico constrangedor e ao mesmo tempo libertador (Zoll, 1992: 173/4). Trata-se, penso, usando as palavras de Madureira Pinto, das “identidades retraídas e envergonhadas” (1991) que um dia ganham condições para voltar a ter voz, naquele jeito muito moderno de reagir à modernidade cobrando-lhe as promessas não cumpridas.

Digamos que a minha grande hipótese de partida, ou a minha convicção sociológica, foi a de que todos estes enredos cruzados se projectam, ainda que de forma transfigurada, nas vivências dos grupos por mim observados — com fenómenos conjuntivos e integrativos, é certo, mas também com choques dissociativos e desintegrativos, com “disfunções” apreensíveis quer sob a forma de desdém quer sob a camuflagem do paternalismo em associações assentes no compromisso das semi-alternativas.

Algumas características dos novos movimentos eclesiais vulgarmente apontadas pela generalidade da bibliografia têm relação directa com o cenário até aqui construído. Refiro-me em primeiro lugar ao seu carácter “espiritual”, que é uma reacção específica à bipartição aberta pela secularização — a sua resposta ao sentido da vida cria um mundo

paralelo ao mundo, do qual se separa sem que, contudo, os crentes o façam, ou melhor, sem que o façam a tempo inteiro, pois que nele vivem de ordinário e dele se evadem periodicamente refugiando-se nos novos movimentos onde procuram a salvação individual e não o sentido unitário do mundo, o que exclui do âmbito religioso as interrogações acerca da organização social e das responsabilidades de cada um para o seu funcionamento. Daí a sua aversão à “acção”. Daí a sua aversão à “política”.

Como seria de esperar, esta religiosidade é de natureza laica, correspondente aos anseios espirituais da esmagadora maioria dos crentes, leigos. Trata-se de uma formatação muito vincada de modo que, consoante José Comblin, os leigos dos *movimentos* “são muito mais eles próprios” do que o eram, por exemplo, na Acção Católica onde se sujeitavam à doutrinação dos “assistentes”-padres (1983: 243-246); aqui, pelo contrário, flutuam nos limites da sua consciência espontânea em versão leiga e semi-mundana da vida de perfeição, recebendo padres que os procuram porque têm as mesmas necessidades religiosas e que são procurados porque ao mesmo tempo dispõem de oferta religiosa-ritual indispensável — são o *terceiro clero* (Comblin, 1993: 254), quer dizer, “clero do movimento”, nem secular nem regular, envolvido numa trama de clericalismo (manutenção de um monopólio específico dos clérigos), anti-clericalismo (prevalência activa de hegemonia laica) e neo-clericalismo (laicização dos clérigos — uns entre tantos — e clericalização dos laicos — dignificados pelo “sacerdócio comum” (Moreira das Neves, 1984: 139)). Além disso, o fundador, figura carismática, em geral é laico.

A fixação obsessiva no carisma originário é outro traço dos *movimentos* (Ratzinger, 1999: 90/1; Borges de Pinho, 1991: 51). Mesmo aqueles que não têm exactamente um fundador cumprem esse preceito — caso dos carismáticos, imersos no que é considerado o essencial da experiência fundacional, isto é, a efusão prodigiosa dos *carismas*. Não raro ocorre o culto do fundador, envolto num círculo de *companheiros* primordiais. Por isso são correntes as acusações de que assim se criam “micro-sociedades fechadas, retrogressivas”, com “ethos de gueto (Rouleau, 1984:179) ou, pelo menos, “igrejas auto-suficientes”, dotadas do seu próprio clero, quase prelaturas pessoais, com a mesma filiação nominal católica embora mutuamente indiferentes. Comblin denuncia-o

com rudeza (1983:257-260) mas também o fazem de outra maneira Antunes (1991:8), Pinto (1991:52) e o cardeal Ratzinger (1999).

Não surpreende, pois, que o carácter de eclesialidade tenha passado, nos movimentos, por um processo de romanização em que o reconhecimento de facto e de direito, por parte da Santa Sé, exigiu sempre a docilidade em relação às grandes directrizes da Igreja, por vezes num certo contorcionismo entre a autonomia desterritorializada de que gozam e a sujeição à tutela territorial dos bispos diocesanos indispensável para a actuação, por exemplo, nas paróquias. São organizações transnacionais, também elas hierarquizadas, centralizadas e dotadas de consideráveis meios materiais, financeiros e humanos, formando no todo redes complexas e bastante ágeis, aptas a competir no supermercado de fés global e mediatizado em busca de crentes movidos por aquela qualquer forma de indigência espiritual de que falava Weber, hoje muito psicologizada, muito reflexiva.

Todos estes elementos, conforme documentado nos capítulos anteriores, estão presentes nos movimentos estudados. Mas o mesmo acontece com muitos outros traços, igualmente documentados, quer a partir dos discursos oficiais/oficiosos, quer a partir da prática dos crentes. Cinjamo-nos por ora ao discurso oficial enquanto veículo representativo da doutrinação de cada movimento.

Se começarmos pela atitude comunicacional de base, encontramos-a profusa, umas vezes implícita, outras explícita, aqui e ali, por vezes até à exaustão, em todas as instâncias enunciativas e nos pressupostos doutrinários dos três movimentos: Vejamos os foculares: a obsessão da unidade e a fobia à discordância, a comunhão com e na Igreja sob o mando de “Pedro”, a omissão do discrepante mesmo nos artigos mais abertos da revista *Cidade Nova*, o ecumenismo como expressão do diálogo diplomático inter-religioso e alternativo ao confronto (nem que seja de ideias), um posicionamento ideológico de compromisso neutral “nem guerras nem greves” porque umas e outras significam o fracasso do diálogo, a “economia de comunhão” enquanto projecto social “a-político” que negue e ultrapasse a luta de classes (esta, tal como as “ideologias”, divide e hostiliza), a enunciação da Palavra inseparável da feitura da Palavra pelo exemplo da cortesia e da ética pessoal (conjuntivas e, assim, evangelizadoras).

Passando aos carismáticos encontramos o paroxismo expressivo da atitude comunicacional. Estes “católicos do New Age” que me sugeriram a metáfora do “clube de motociclistas”, com a sua religiosidade encantatória, parecem conduzir ao extremo a experiência psicológica da comunicação pessoal com Deus, derramada directamente no corpo crente e na somatização dos carismas, na circulação pelas assembleias dos dons de *medium* pelos quais Deus fala directamente aos filhos reunidos em Seu nome (“Meus filhos, Eu amo-vos”; “Confirmo”), na espectacularidade dos acontecimentos (de cura, por exemplo), no estilo às vezes ribombante-evangélico, na firmeza com que se crê que Deus quer a nossa felicidade (a nossa realização pessoal), na alegria de “unir ricos e pobres” ou “pessoas de todas as condições”.

Mesmo os neocatecumenais, menos propensos a estas expressividades, pagam o seu tributo ao “paradigma comunicacional”. Todo o seu programa parte de um pressuposto: “Se nos amássemos como os primeiros cristãos em vez de nos distrairmos com política e ideologias que separam...”; se o fizéssemos, então “amo e escravo viveriam como irmãos na mesma comunidade e tendo como único senhor a Jesus Cristo, quebradas as barreiras sociais”. Além disso, a sua iniciação à oração é um processo que visa a progressiva intimidade com Deus, como nos carismáticos, se bem que com mais recolhimento.

A aversão à política foi um tópico recorrente nos últimos parágrafos, sendo vista ou pressentida como antítese da atitude cristã e como símbolo dos pecados que trouxeram dor e divisão ao mundo. Para os focolares, a luta de classes e as ideologias dividem. A política, assumpção dos conflitos de interesses organizada para o confronto, exibiu os seus limites ao dar-nos a sociedade que temos; só a mudança interior, de cada um, pode mudar o mundo feito em primeira e última instância de indivíduos.

Os neocatecumenais vão mais longe e são mais ferozes na denúncia da política: o “homem socialista” é um demónio, J.O.C. e J.U.C. são excrescências desse homem, o Movimento dos Sem Terra congrega apóstatas e pega em armas, as homilias devem atrair pela sua profundidade e não por terem atraentes conotações sociais ou políticas, é preciso amar em lugar de politizar; é preciso “renunciar aos bens económicos, políticos e ideológicos”.

O registo carismático é parecido. Contra J.E.C. e J.U.C., contra o “cristão empenhado nas questões sociais” que faz “análise marxista” mas só sabe arrastar-se penosamente no chão (ao contrário do verdadeiro cristão, devoto e alegre) — porque “o Reino de Deus não tem política” e congrega todos os humanos, ricos e pobres, afinal irmãos.

Qualquer dos movimentos exhibe, pujante, os efeitos da opacidade social. Todo o esforço de intervenção focalar — cidadelas, economia de comunhão, campanhas de solidariedade — traduz a trilogia de Boltanski e Chiapello: espectáculo do sofrimento, indignação em estado bruto e trabalho humanitário em prol dos *excluídos* e *marginalizados*. Os neocatecumenais, por sua vez, alertam para o que significa amar o próximo: não o inimigo anónimo, distante, mas sim aquele que tem rosto, é vizinho ou colega; a lista de pecados a combater centra-se nesta perspectiva de visibilidade (matar, roubar, prostituir, etc.) e os enganos a evitar são claros quando o fundador vocifera contra a “Igreja dos centros de dia e contra os que acham que dinheiro e conforto trazem felicidade ao homem. Quanto aos carismáticos, intercedem, e bastante, pelos *injustiçados*, que correspondem aos *excluídos* de Boltanski e Chiapello e à expulsão do *explorado* enquanto figura que tem por trás de si uma teoria política da exploração.

Está configurado um niverso, uma *totalização católica* (Jöel Morlet, 1990) afirmada pela presença e pela ausência, nos alvos das intercessões, nas homilias, que passo a tipificar: roga-se pelos que sofrem, pelos que estão sós, pelos injustiçados — nunca pelos que são explorados; ora-se para que as autoridades governem com sabedoria e justiça — nunca com democracia e liberdade; lamenta-se as vítimas do comunismo (muitas das quais cristãs) — nunca as do fascismo (muitas também cristãs); sente-se escândalo com episódios violentos dos Sem Terra mas esquece-se sinceramente a situação dos Sem Terra².

Penso que os limites da totalização acompanham os da despolitização. Se é possível “despolitizar” (e é: na linguagem, na percepção, no equacionamento dos problemas), não é, contudo, possível fazer desaparecer a política. Tal como a religião, ela volta sempre. É assim que à negação (da política) sucede a negação da negação; se se

² A situação, entenda-se, de não acesso à terra. Se houver crianças com fome a reacção será condoída mas isso não preenche as imagens dos telejornais, feitas de marchas e ocupações de terras.

chega a rejeitar qualquer pertinência à divisão esquerda/direita, mais tarde ou mais cedo assiste-se à rejeição enérgica da esquerda — conotada com o discurso politizado, com a luta das luzes contra as trevas, com os ateísmos de Estado, com o combate à propriedade privada, com o anti-clericalismo programático, com a liberalização de costumes alternativa à moral católica mais conservadora; noutras palavras: identificada com uma certa representação do mundo social legítimo. É quase um corolário a asserção de que os “movimentos”, desabrida ou veladamente, acabam por conotar-se com as posições políticas de direita, por vezes a resvalar para a extrema-direita. A lógica negadora da política consuma-se num passo sequencial que conduz à auto-representação dos movimentos como isentos de política. Quem ler e ouvir o discurso oficial de cada um deles poderá concluir que se trata de organizações sem poder e sem dinheiro tamanha é a ausência de tais categorias no modo como se apresentam. Ocorreu-me, a este propósito, falar de duplicação da heterotopia, pois é como se, também dentro do movimento, houvesse uma bipartição que constituísse um mundo à parte, com as suas regras suspensivas das contingências comuns, que são um outro “sub-movimento”, desinteressante, entregue vagamente aos cuidados dos dirigentes superiores.

Este círculo de mundividência completa-se no perfil moral comum, conservador, quando não rigorista. Inclusive, os movimentos à partida mais flexíveis a tal respeito seguem a mesma direcção geral. Os focolares, no estilo relativamente aberto e mundano que cultivam, não se afastam da linha recta em matéria de moral sexual e de modelo familiar — orgulham-se dos votos de castidade da fundadora, recomendam a abstinência até ao casamento, evitam referências à homossexualidade, promovem a reconciliação de casais desavindos porque tal é um dever perante o carácter sacramental do matrimónio, lamentam as “aberrações modernas”, etc.

Os carismáticos movem-se no mesmo pano de fundo. Aqui merece registo o facto de a reabilitação do corpo como parte da criação excluir a sexualidade, potencialmente desregulada e, nessa condição, enfileirada ao lado da prostituição, das drogas, do jogo e do crime na lista dos vícios degradantes.

A peculiaridade neocatecumenal consiste em envolver este perfil numa cultura tremendista, perceptível logo nas catequeses iniciais do seu programa de formação: conversão, pecado, miséria do mundo, renúncia ao dinheiro e à carne, penitência,

aceitação da cruz, etc. Tudo lembra o temor a Deus e à Sua lei, próprio dos integristas. É certo que focolares e carismáticos também exibem, aqui e ali, ancoragens da mesma filiação, menores naqueles e intermédias nestes. Chiara Lubich afirma com firmeza a matriz cristã do seu movimento e considera a ética pessoal evangelizadora em si, conforme os preceitos do Evangelho (a ponto de permitir, se necessário fosse, re-escrevê-lo) e recrutadora, pelo exemplo, de filiados convertidos ou em processo de conversão. E, nos carismáticos, o literalismo bíblico convida à retrogressividade fundamental, à mímica da idade de ouro de carismas, curas, milagres, exorcismos, glossolalia, etc. Mas é no neocatecumenado que se atinge com maior inteireza a fronteira integrista com o literalismo do Livro (o criacionismo é afirmado) e, sobretudo, o decalque obsessivo do modelo do cristianismo primitivo, no vocabulário, nos rituais, na organização (missa dos catecúmenos, ágape, arcano, pão ázimo, sal, temor iniciático, celebração penitencial, comunidade como célula-base), tudo apontado à conversão do mundo dos nossos dias, reencarnação da Roma pagã.

É também nos neocatecumenais que se verifica o cume da atitude anti-moderna. A modernidade não se limitou a prometer em vão a felicidade às pessoas; pior do que isso: levou-as à perdição do orgulho. A auto-realização, em si, não desmerece, mas torna-se via de pecado quando erigida em princípio maior de vidas emancipadas de Deus, com a auto-confiança do “sociologismo” e do “psicologismo”, rebeldes à vontade divina, ao “plano” e à “cruz” de cada um. A profunda aversão às correntes histórico-críticas em matéria de exegese entronca aqui, no desmesurado atrevimento de relativizar Deus nos contextos “sócio” e “psi” à medida dos nossos desejos. Por extensão, surge um anti-intelectualismo activo e programático: o cristão não se define por ter ideias, o Caminho não quer produzir teólogos pois a fé, ao invés de “intelectual-especulativa”, é “sapientiorante”; além do mais, o intelectualismo separa como o racismo separa. A cultura de oralidade acaba por ser uma medida profilática no movimento.

Os outros dois movimentos acabam por apresentar versões amenizadas deste complexo cultural. Ambos apontam o dedo ao orgulho moderno de ousar a felicidade esquecida de Deus, de modo que uma promessa imensa cedeu lugar à frustração, ao descontrolo das paixões, às “aberrações modernas”. Nem o “materialismo”, nem o

“consumismo nem as “ideologias” realizam o homem; o escândalo da frustração é, em si, uma perplexidade moderna.

Se, no âmbito específico do anti-intelectualismo activo, os focolares são omissos, o mesmo não ocorre com os carismáticos, situados em posição intermédia: veja-se o elogio da fé dos simples, a admiração face às perambulações das promessas populares, as descrições das lições que semi-analfabetos agraciados com carismas dão a estudiosos de ciências religiosas (presentes na bibliografia do movimento).

Num movimento, noutro e noutro encontramos a mesma ambição distintiva: o desejo heterotópico, essa utopia exequível, apartada, de fazer a cristandade por sobre as cinzas do *catholicus bracarensis* planetário, exaurido na usura do tempo. Ostensiva ou discreta, depara-se-nos a fractura entre virtuosos e massas, entre os sobressaltados e os contentes de si. Em todos sobressai a recusa de identificação com a imensidão humana que estagnou o *statu quo* da “cristandade”. Até nos seus mega-encontros, os oradores carismáticos brasileiros denunciam que no “católico” Brasil “só há 10% de católicos autênticos” — os restantes são de crendices, são pagãos, etc.³ Dos focolares já se conhece a sua recusa do recrutamento massificado e o extremo cuidado posto no proselitismo selectivo, devendo seguir-se a injunção da fundadora: do focolar deve poder dizer-se, olhando, que ali vai um cristão. Mais uma vez os neocatecumenais registam o paroxismo da tendência, que chega a atingir um tom de azedo menosprezo — as comunidades não são compatíveis com ajuntamentos de massas, insistentemente é invocada a distinção entre chamados e eleitos, a conversão de Constantino é recordada por ter trazido para a Igreja “toda a maralha”, aos neófitos lembra-se que quem procura uma via fácil deve procurar outra coisa que não o Caminho e aos padres recomenda-se que não exultem por terem os templos cheios.

A observação dos crentes em acto bem como em questionamento directo (entrevistas e questionário) destacou um *tipo* compatibilizado com o desenho construído

³ Na assembleia do XXIII aniversário do Renovamento em Portugal, Fátima, 1997, disponível em vídeo da Pneuma, distribuído pelo movimento.

até aqui. Numa primeira abordagem, a apresentação do eu desvela percepções que nesta fase quase se poderiam deduzir. Ou seja, a trajetória individual é vista como um conjunto de circunstâncias particulares que, por si só, explica a adesão a um movimento de pura espiritualidade, muitas vezes através de “acazos” que Alguém provocou.

A reconstituição-tipo das circunstâncias da filiação é de índole, digamos, puramente espiritual, nos termos do que defini no capítulo 1. Quer na componente desesperada (doença, luto, divórcio, insolvência) quer na deprimida (solidão, naufrágio na rotina, melancolia, perda de sentido de uma vida de rectidão moral, sensação de estranheza perante os filhos), o que se me deparou foi tão simplesmente a busca de uma justificação para a vida, problema que a reflexividade moderna não resolveu, antes abriu e, até, requintou. É como se houvesse um festim de saturação do mundo: pessoas saturadas de mundo encontram o seu recanto em movimentos também saturados de mundo, umas e outros continuando a viver no mundo e do mundo, capazes de falar a sua língua, às vezes com desenvoltura mas incapazes de enunciar a sua gramática, não sei se com des-vontade de saber se com vontade de não saber.

Esta lógica heterotópica — volto a insistir na palavra — demonstra uma poderosa capacidade de replicação. O movimento é apreendido e apresentado como espiritualidade, um *carisma* eclesial, um acontecimento fundacional inspirado, e só. Nada do seu aspecto *mundano* nos é exposto pelo focolar, pelo neocatecumenal e pelo carismático: os jogos de influência ao longo do percurso de reconhecimento pela hierarquia, a romanização, as resistências vaticanas, as tensões teológicas e políticas em certas fases, os meios financeiros, os mecanismos de representatividade das bases nos órgãos de poder, a autocracia dirigente etc. É como se os *movimentos* também se tivessem secularizado, cindidos em duas metades, a religiosa e a *outra*, ficando *a outra* ao cuidado providencial de alguns, com a vantagem de ser dispensável, evitável, isto é, de se poder viver sem ela, ao contrário do mundo, que é inevitável.

A replicação projecta-se também nas relações com *a Igreja*: um “instituto da graça” (Max Weber), uma dádiva divina regida pelo sucessor de Pedro, perfeita na metade dos sacramentos, imperfeita na outra metade — esta outra metade também esquecida excepto na maledicência do mais comum anti-clericalismo; quanto ao resto, temos o mesmo desconhecimento, o mesmo défice de informação, o mesmo desinteresse

pelos temas mais “fracturantes”, a mesma dificuldade em penetrar na opacidade de estruturas complexas. O diagnóstico é extensivo aos líderes locais dos grupos, só mobilizáveis para esta “metade” no restrito âmbito precisamente local e das rivalidades pessoais.

Aliás, é significativo o teor das críticas espontâneas aos movimentos ou grupos que recolhi, em jeito de desabafos sentidos: tendencialmente horizontais, interpessoais, afectivas e locais, o que volta a revelar uma escala de percepção dos problemas. A escala é idêntica à usada para a leitura do vasto mundo exterior: consumismo, materialismo e egoísmo formam uma incontornável trilogia de avaliação — nada, afinal, que não se resolvesse se nos amássemos como verdadeiros cristãos (as guerras, por exemplo, alvo de intercessão nas preces, são formuladas como problemas “morais” e nunca comportam qualquer esboço de dimensão política). É por isso que as ocasionais mas furibundas incursões “políticas” em alguns discursos oficiais (bibliografia, cursos) são totalmente supérfluas para estes crentes — resultado de outros contextos históricos e geográficos, não fazem parte da memória viva que me ofereceram, feita de curas, orações comoventes, encontros com a fundadora, lições dos catequistas, apaziguamento de angústias.

A dimensão da escala é vivida no quotidiano dos grupos. Nos vários conflitos por que passaram nunca, que me tenha sido relatado, houve recurso para as instâncias formais dos movimentos, nem nos casos mais agudos. Os neocatecumenos existiram sem Estatutos durante três décadas, é certo, mas não os outros dois movimentos, dotados de regulamentação que simplesmente foi esquecida nos episódios mais conflituosos, quero dizer, os protagonistas nem chegaram a considerar essa hipótese de dirimir desentendimentos.

A caracterização que tenho vindo a fazer complementa-se com alguns dados fornecidos pelo questionário. Um dos mais importantes confirmou o que já antes, por meio de simples conversas, havia detectado: a piedade. De facto, os valores piedosos, encontrados no espaço de discurso livre dos questionários, foram os de maior incidência em todos os movimentos. Embora com variações (por exemplo, atingem a expressão máxima no Renovamento Carismático), acabam por ser os mais observados e uma expressão de mundividência comum em que, por contraste, há ausência absoluta de valores progressistas.

Além disso, todos os grupos recrutam no meio católico praticante, sendo as taxas de prática dominical à altura da adesão sistematicamente superiores à alta média regional. Ou seja, por ironia, os movimentos recrutam sobretudo no tão vilipendiado *catholicus bracarenensis*, a cuja rejeição eu chamei “rejeição da própria genética” — rejeição que não anula uma matriz de origem, um universo mental revelador dos limites dos *movimentos* enquanto propostas radicalmente alternativas. De resto ocorre aqui a afirmação distintiva de uma identidade virtuosa construída por oposição ao Outro, ou à imagem que a nossa imagem do Outro faz de nós: os membros dos movimentos crêem-se diferentes do católico comum e crêem-se por ele vistos como diferentes.

Esta espécie de fronteira com o exterior atinge incontornavelmente os movimentos entre si, envolvidos numa indiferença recíproca, por vezes tensa. Eles são mutuamente exclusivos, o que não acontece com outras pertenças (escuteiros, L.I.A.M., Cursos de Crisandade, etc.), percebidas como secundárias na afirmação identitária (ninguém se apresentou dizendo-se, por exemplo, “focolar e escuteiro” mesmo sendo-o). É isto a “auto-suficiência dos movimentos”, uma provisão total de sentido para a vida que garante serviços religiosos, rituais, sacramentos, clero “próprio”, formação, respostas adequadas ao que de bom e mau acontece, acolhimento assegurado a qualquer condição — tudo amparado em *habitus* específicos dificilmente conciliáveis. Pertencer a um *movimento*, portanto, nada tem a ver com a multipertença diletante a uma pluralidade de associações culturais ou recreativas, onde seria despropositado apresentar um balanço da vida em termos de “antes/depois” (da adesão).

No fundo, os movimentos exercitam uma espécie de negação do mundo, escudada atrás da desejada impermeabilidade das fronteiras heterotópicas. Mas a negação depara-se com os seus limites pois os crentes, ao transporem as fronteiras, transportam consigo as propriedades sociais de que também são feitos (só nessa condição se pode fazer a sua sociologia, digamos, não heterotópica). Um desses limites diz respeito à dinâmica das classes sociais. Todos os movimentos se reclamam interclassistas, quer dizer, não negadores das classes, que existem (sob a designação vulgar de “condições sociais”) da mesma maneira que existem as diferenças biológicas de sexo e idade, mas que são “irrelevantes” nas comunidades religiosas, nas quais não existe, porque não pode existir, qualquer racismo de classe, até porque cada um sabe colocar-se no seu lugar e todos têm,

na usual analogia organicista, um contributo a dar no âmbito das suas competências ou dos seus “carismas” — há-os de “d direcção”, há-os de “canto”, de tudo.

Nenhum dos movimentos acantona os filiados em bantustões de classe, já que cada um deles possui grupos socialmente ora mais homogéneos ora mais heterogéneos. Mas em todos registei denúncias de discriminação classista, a par de práticas discursivas claramente discriminadoras. As denúncias (nunca espontâneas, antes provocadas por questionamento directo da minha parte) foram sempre produzidas por militantes de base e negadas pelos líderes dos grupos e dos movimentos; ademais, quando relatadas pelas vítimas, partiram sempre de membros dos grupos mais heterogéneos; finalmente, foram sempre matizadas com distinções entre o grupo e o movimento (existe no grupo mas não no movimento ou, então, existe em geral na região mas não no grupo nem noutras regiões). Paralelamente confrontei-me com sentenças depreciativas, em jeito de *lapsus linguae*, reveladoras de cortante discriminação na avaliação de méritos e deméritos nos grupos, tipicamente produzidas por membros de classe média-baixa a respeito de irmãos da classe popular — “são boas pessoas, coitadas, mas umas ignorantes”, “não se deve pôr a hóstia nas mãos de um tipo de fato-macaco e unhas sujas”, por exemplo.

No todo parece verosímil a sugestão de que estes grupos formam uma amostra sociológica do mundo, pelo menos do mundo português, tal como o apreendi nos capítulos 2 e 7, transformada, é certo, mas ainda assim reconhecível no atravessamento transversal do associativismo religioso a quase todo o leque de classes, nas redes de solidariedade transclassistas ambíguas, diversas dos círculos de amizade e convivialidade muito marcados por distâncias simbólicas inseparáveis das qualificações e das competências culturais (discriminadoras do pólo popular). Nos movimentos, as diferenças sociais co-existem mas com linhas de fractura nítidas.

Quem procura estes movimentos procura-os assim, por ser assim e por serem assim, proporcionando o “acordo milagroso” entre oferta e procura. Quem ciranda no afã de entender o mundo (e não a sua vida) procura outros movimentos, outras ofertas, sejam *contra* o neo-liberalismo, sejam *contra* a globalização⁴.

⁴ Sejam contra qualquer outra coisa de ordem geral ou, então, a favor de qualquer causa específica (direitos de uma minoria, ou dos animais) mas dificilmente a favor de uma proposta de ordem geral que não seja em abstracto aceite por todos (a paz, por exemplo) — a grande mobilização ideológica ocidental parece mais reactiva do que afirmativa (sobre isto, v. Helena Matos, “Fobia do Mundo”, *Público*, 9. Abril. 2004.

O exercício de tipificação comum não me impede de vislumbrar a individualidade de cada movimento e de cada universo de membros.

Começemos pelos focolares estudados. Três quartos dos seus membros têm familiares no movimento, dois terços são naturais do concelho de Braga, todos foram recrutados por convite pessoal para uma rede de solidariedade estável, ágil, globalizada e que funciona a tempo inteiro — tal como os grupos, também estáveis, de génese electiva, a ponto de proporcionarem um grau de satisfação superior ao do movimento no seu todo, constituindo um ponto de apoio constante, com gente considerada exemplar no trato, evangelizadora pelo exemplo ou, no mínimo, gratificante pela rectidão. Nas diversas modalidades de pertença fica aberto o leque de vínculos, desde os focolarinos consagrados aos aderentes simpatizantes, passando pelos “Famílias Novas”, “semi-aderentes” no caso da amostra seleccionada, agregados mais por estímulo integrativo do que religioso, claros como os restantes no apreço com que referem o “valor grupo” quando se lhes pede uma marca forte ao movimento em que militam. Chamei-lhe “o menos religioso dos três movimentos” em algumas das suas vertentes não focolarinas, não porque congreguem pessoas não católicas ou que não vão à missa mas porque dotado de maleabilidade suficiente para integrar membros sem os sobrecarregar de injunções culturais católicas — inclusive, poderá admitir não católicos. Mesmo os mais devotos estão longe de identificar a sua adesão como um acto de conversão. Chamei-lhe também o movimento menos secularizador por ser o único a abordar, timidamente, é verdade, algumas questões sócio-económicas e, portanto, a colocar limites à separação entre vida religiosa e vida mundana. Por outro lado, a remissão, em vários ramos, das obrigações culturais para o domínio das opções pessoais de cada membro, sem alcance na definição do seu estatuto no grupo, acaba por enfileirar na contra-corrente secularizadora. Por sua vez, esta “laicidade”, marcada por princípios cristãos, representaria a prevalência da “cristandade” no dia-a-dia, reconhecível no comportamento das pessoas. Por fim, a “cristandade”, de tão moralizada, seria esvaziada de todo o seu conteúdo de fé e, assim,

plenamente secularizada, flutuando na “atitude comunicacional de base”. Ou seja, subsiste nesta matéria uma ambiguidade fundamental em relação aos focolares.

Dos neocatecumenais prevaleceu em mim a imagem da dissidência ocorrida numa das comunidades bracarenses, inconcebível nos restantes movimentos pelo que revelou da sua lógica de religião institucionalizada, de produção de heresia através da usurpação do *skeptron* numa “igreja dentro da Igreja” alicerçada em contratos para a vida a tempo inteiro, com pagamento de dízimo e onde são impossíveis os compromissos de semi-pertença. Em nenhum outro contexto me defrontei tão vivamente com a sugestão de “ethos de gueto”, desenhado com fronteiras físicas e simbólicas muito claras, a começar pela ideia de a adesão representar mudança de vida e conversão, com continuidade nos blocos de opinião unânimes reveladores de um sólido trabalho de doutrinação e de ascendente da comunidade sobre as consciências individuais. Trata-se de uma cultura de severidade, que prega “a aceitação da cruz de cada um” (e muitos tornaram-se neocatecumenais em situação de crise pessoal) como parte do plano que Deus nos faz, num estilo a fazer lembrar o registo integrista e o retorno à idade de ouro evangélica. Mais uma vez encontro o padrão de ambiguidade no mecanismo de relações entre um movimento religioso e a mundividência secularizada. De um lado temos a profunda convicção de que nenhum átomo das nossas vidas está fora da leitura religiosa — em tudo há lugar para o amor, o ódio, a caridade, o egoísmo, a submissão a Deus; do outro, temos a circunscrição destas nossas vidas ao âmbito da interação individual, orientada para a “solução individual de salvação”, estranha ao que a ultrapassa na opacidade global — deliberadamente estranha, pois são invectivados o “intelectualismo”, o “sociologismo”, o “homem socialista”, as homilias com “conotações sociais ou políticas”. O mundo de Deus exclui o de César; quando não, faz incursões pelo discurso de extrema direita, ou quase.

Por fim, chegamos aos carismáticos, que associo espontaneamente ao clube de motociclistas soltos no supermercado de fés psicologizadas, com todo o tipo de vínculos admissíveis: pertença plena ou, então, semi-pertença, simples ou dupla, militante ou diletante, mas também ex-pertenças que são futuras pertenças. Basta aparecer e *ser* carismático. Além disso, quem for carismático pode fundar um grupo carismático — basta encontrar outros que *sejam* carismáticos e queiram ter o seu grupo. E os grupos

formam-se, contando com religiosidades heterogêneas que ali desaguam e encontram espaço de expressão. Alguém lhes chamou os “católicos New Age”, dado o universo encantatório e milagreiro em que imergem, feito de egogratisação, expressividade, curas e, no caso investigado, valores piedosos bem vincados. A grande propensão de adesões em situação de crise pessoal, como resultado de recomendações *ad hoc*, vai de encontro à ideia de que o carisma constitui amiúde a versão católica das igrejas evangélicas, no estilo e nos motivos de adesão (também frequentemente vista como mudança de vida e conversão). Mais do que em qualquer outro movimento destacaram-se-me as teses da secularização e da heterotopia. À duplicação da heterotopia observada em focolares e neocatecumenais (para o interior dos movimentos, que têm também a sua vida religiosa, pura, à parte das contingências mundanas de poder e dinheiro — aqui não ocorrem as tradicionais e eternas quezílias em confrarias e comissões fabriqueiras por causa das “contas”), juntam os carismáticos uma outra: também o grupo corta a sua existência por sessões *ad hoc*, com regras próprias apenas no tempo de reunião (que são as regras “religiosas”), suspensas até à sessão seguinte, numa lógica muito instrumental de apoio que, por isso, enferma de limites poderosos, visíveis na instabilidade dos grupos bem como em críticas de vários dos seus membros. Fora dos escassos núcleos duros impera esta espécie de intermitência que afasta o carismático comum da vivência grupal ou comunitária permanente encontrada nos focolares e nos neocatecumenais. O mundo de César é tudo o que não existe nas reuniões.

Em conjunto, todos fazem parte da multidão que o meu viajante do capítulo 1 observava nas ruas da nossa cidade, a tal cidade que, depois de consultar as estatísticas, ele descobriu tão devota.

ANEXO

O Questionário

O formato adoptado foi o de uma folha A3 desdobrável dividida em duas partes: uma primeira, de caracterização sociológica geral, e uma segunda especificamente religiosa. Certas questões, de índole retrospectiva, sobretudo as ligadas aos pais, tiveram um considerável número de não respostas, o que já era esperado - a sua utilidade prende-se com informação destinada a auxiliar a determinação da classe do respondente, determinação essa que nem sempre foi possível (oito casos): uma situação de doméstica, sem indicação de profissão ou escolaridade de familiares que podem transmitir posição social é um exemplo típico.

Algumas observações particulares:

i) as questões 14 e 15, dirigidas às domésticas casadas ou viúvas, pedindo indicação da profissão do marido ou ex-marido, não esgotam as possibilidades: falta, obviamente, contemplar as divorciadas ou separadas (só um caso caía nessa possibilidade, pelo que esta lacuna acabou por ser a opção mais feliz, já que a acumulação de opções de resposta poderia confundir os respondentes) e completar, na questão 14, "a actual profissão" [de marido ou ex-marido] para "a actual ou a última profissão".

ii) As questões 22 a 25, terminadas em "Se sim diga qual ou quais" ou em "Se sim, indique os graus de parentesco", pressupunham resposta "não" ou "sim" e, nesta última hipótese, seguida de relação discriminada. Simplesmente, este tipo de formulação leva a que

se possa confundir o "não" com o "não sabe/não responde" por alguns respondentes considerarem que a não especificação de qualquer resposta concreta implicitamente significa "não".

Este problema não se colocou com acuidade no pré-teste (aplicado a 12 pessoas do grupo bíblico de S.Vítor, na cidade), talvez porque a atitude bastante cooperante do grupo (que sabia qual a função que desempenhava) tenha inibido as não-respostas por desinteresse e não propiciado os casos realmente ambíguos de espaços deixados em branco. Penso que uma maior experiência com a técnica do questionário teria evitado esta deficiência.

No entanto, nem todos os casos são irresolúvelmente ambíguos. Foram consideradas "não" as seguintes situações:

a) oposição de um ou vários traços no espaço destinado à discriminação das actividades ou dos graus de parentesco (anulação do espaço) nas quatro questões ou, então, em alguma(s) tendo sido respondida(s) a(s) outra(s);

b) espaço em branco nalguma(s) das quatro questões tendo sido respondidas a(s) outra(s) (estas duas situações a) e b) formam a grande maioria das não-respostas transformadas em "não");

c) espaços em branco nas quatro questões mas tendo sido respondidas todas as outras questões do questionário pertinentes para o inquirido.

Ainda assim, sobraram três questionários (nº 7, 45 e 72) - um por cada movimento - ambíguos, que foram considerados "não sabe/não responde".

iii) O grupo "voluntários", dos focolares, confundiu sem margem para dúvidas, na questão nº 20, a adesão ao grupo com a adesão ao movimento a ponto de termos adesões aos 8 ou 9 anos. As entrevistas entretanto realizadas revelaram que se trata dum grupo cujos membros desde a infância mantiveram um contacto próximo com o movimento através de familiares ou amigos e, inclusive, integraram a estrutura focolar juvenil (os "Gen"); daí a confusão gerada, impossível de prever no pré-teste, que levou a serem anulados os três casos mais evidentes de resposta incorrecta (isto num grupo de seis membros).

iv) Como em todos os levantamentos deste tipo, existem respostas que levantam problemas de fidedignidade e, inclusive, algumas são anuladas (não só as da alínea anterior mas outras, como por exemplo a do jovem que afirma não possuir qualquer diploma escolar e, adiante, diz frequentar um curso que exige qualificações escolares prévias).

De natureza diferente são as respostas (ou não-respostas) que, sem levantarem dificuldades de coerência interna ou de manifesto desleixo, se revelam duvidosas ou falsas a partir de informação externa ao questionário. Por exemplo, no grupo "Famílias Novas", composto de seis casais, todos deveriam indicar a existência de familiares no grupo; ora, não acontece assim (dois anulam o espaço de resposta e dois deixam-no em branco, num total de dez inquiridos). Isto coloca em causa a pertinência dos procedimentos explicados na alínea ii). No entanto, noutros grupos ou movimentos foram detectados casos análogos, embora por outra via: tratando-se de grupos pequenos que conheci pouco a pouco, a certa altura o anonimato do questionário não é assegurado porque se identifica facilmente em vários casos quem está a responder. O critério adoptado foi o de, ao não se vislumbrar nenhum indício sólido de que estes erros se repartem diferentemente pelos grupos/movimentos, se considerar que ocorrem de maneira equilibrada em todos eles (a excepção foi a da alínea iii)). É verdade que os foculares agregam muitas pessoas ligadas por laços familiares mas permanece por saber se em algum grau diferem dos outros nestas incorrecções ou omissões.

v) Os discursos produzidos no pequeno espaço livre dedicado a esse fim foram sujeitos a uma sumária análise de conteúdo visando relevar os seus traços mais marcantes.

Escolhi quatro categorias tendo em conta a experiência que já tinha acumulado de contactos anteriores com os discursos dos membros dos movimentos. Pode-se dizer, portanto, que parti de uma hipótese na categorização das respostas.

A categoria "piedade" corresponde ao grande denominador comum nos discursos dos três movimentos, detectada na ocorrência de expressões como "amor", "alegria", "oração", "Jesus", "fé madura", "Palavra".

A categoria “grupo”, surgida sobretudo pelos focolares, ocorre com a menção ao *grupo em si* (“apoio”, “partilha de experiências”, “solidariedade”,...).

A categoria “mudança” surgiu-me nas conversas tidas com os carismáticos (e, menos, com os neocatecumenais), em que era corrente a ideia de que a adesão representou uma autêntica mudança de vida, muitas vezes a começar pela saúde. “A minha vida mudou” (ou, em versão carismática, “recebi muitas curas”) será uma ocorrência típica desta categoria”.

Por fim, a categoria “conversão”, que me parecera muito viva nos diálogos com os neocatecumenais, refere-se à experiência da adesão como uma conversão religiosa e não como um simples aprofundamento de fé anterior. Ao contrário do que esperava, revelou-se praticamente ausente dos questionários.

Com o reparo de não ter investido muito neste aspecto do estudo, a categorização feita acabou por parecer-me razoavelmente exaustiva, sem que da leitura dos textos tenha ressaltado qualquer outra categoria pertinente. Tal como previra, em nenhum questionário sobressairam valores “progressistas”. As surpresas aconteceram na categoria “mudança”, ocorrida de facto sobretudo nos carismáticos mas com cifras modestas e, acima de todas, na categoria “conversão”, com ocorrência só neocatecumenal mas residual (três casos).

No total foram recolhidos 76 questionários assim distribuídos:

Carismáticos:	S. Lázaro: _____	13
	Patronato: _____	14
Neocatecumenais:	S. Vítor: _____	12
	Stº Adrião: _____	14
Focolares:	Empenhados paroquiais: ____	7
	Voluntários: _____	6
	Famílias Novas: _____	10

Como explicado noutro local, é difícil determinar o número exacto de membros dos grupos carismáticos e, em menor escala, dos neocatecumenais. Estimo que no total dos três movimentos mais de 80% dos membros responderam ao questionário.

Observação e entrevistas

Tecnicamente só consigo classificar este trabalho como eclético. De facto procurei aproveitar de todas as fontes e de todos os instrumentos qualquer informação pertinente, por ínfima que fosse. Uma simples troca de palavras num encontro de rua poder-me-ia ser tão útil quanto uma entrevista formal. Do ponto de vista académico resulta difícil qualificar com precisão tal procedimento dada a promiscuidade de fronteiras que sucessivamente se vai estabelecendo no terreno.

Vejamos o domínio da “observação”. Em rigor, a observação directa, salvo uma ou outra excepção, foi limitada a alguns níveis: cursos, seminários, encontros regionais. Todavia, numa acepção menos restrita, ela acabou por ocorrer noutros acontecimentos, tal seja numa entrevista colectiva combinada com várias pessoas de um grupo em que, a certa altura, o “entrevistador” se eclipsa e remete ao papel de registar a interacção entretanto gerada, que corre por si mesma; aí, é de facto a vida do grupo, ou de parte dele, que passa diante do observador directo. Além destes casos, foram os carismáticos que mais me proporcionaram esse acesso não intermediado, devido ao carácter aberto e público de muitos dos seus encontros. Nos neocatecumenais as oportunidades de restrita observação directa foram menores (uma “missa dos catecúmenos” e dois inícios de reunião comum semanal) enquanto nos focolares foram nulas.

As fronteiras também se esbatem em relação ao carácter “participante”, ou não, da observação. É verdade que nunca cantei “em línguas” mas é igualmente verdade que num encontro de carácter não local nada me distinguiu, a maior parte das vezes, do comum membro dos movimentos.

Quanto às entrevistas, já falei das muitas que mantive dentro e fora dos movimentos, umas inesperadas e outras programadas mas com uma preparação *ad hoc*. Falta, porém, referir outro tipo de entrevistas, vulgarmente chamadas “semi-estruturadas”, com um guião de temas a colocar aos entrevistados, embora sem ordenação obrigatória e quase sempre dando origem a novos temas, por vezes a diálogos vívidos e, em alguns casos, a desabafos comoventes na minha presença. Ao todo foram feitas 47 entrevistas

deste tipo no decurso de um ano (de Fevereiro de 1999 a Fevereiro de 2000). Também aqui abri o flanco a críticas puristas já que tendo sido maioritariamente individuais, algumas entrevistas foram realizadas aos pares ou a três pois havia quem insistisse em trazer companhia (do grupo). Inclusive, cheguei a entrevistar uma família de cinco pessoas, de duas gerações, todas de uma comunidade neocatecumenal, à volta de uma mesa com acepipes e bebidas, em que, a certas alturas, me limitava a observar o autêntico debate instalado, voltando de seguida ao papel de entrevistador ou, talvez melhor, de moderador — foi das “entrevistas” mais ricas que obtive.

Guião das Entrevistas

O início de cada entrevista era sempre imprevisível; muitas vezes consistia numa troca de impressões aproveitando qualquer circunstância oportuna que propiciasse à vontade de entrevistador e entrevistado(s). À falta de melhor ocorria-me perguntar qual a característica mais marcante do movimento.

A ordenação dos tópicos abaixo não tem qualquer relação com a ordem pela qual iam aparecendo nas conversas, ditada pelo desenrolar dos temas, muitos dos quais surgiam espontaneamente. Nunca interrompi um diálogo pertinente a pretexto de seguir o guião. A seu tempo as questões iam sendo colocadas. As notações escritas feitas em plena entrevista eram abreviadas ao extremo, a fim de não romperem a fluidez dos depoimentos. Logo a seguir, no local adequado mais próximo, procedia então a um registo desenvolvido. Foi a mesma opção de privilegiar a espontaneidade dos discursos que me fez abdicar do registo em gravador de som.

Tópicos comuns aos três movimentos

Circunstâncias de adesão

A adesão representou conversão e/ou mudança de vida?

Hábitos de leitura da Bíblia (antes e depois da adesão)

Hábitos de oração

Necessidade, ou não, de renovação da Igreja

Opinião sobre casamento de padres e ordenação de mulheres

Informação sobre o Concílio Vaticano II

Conhecimento do Sínodo dos Bispos da Europa
 Conhecimento do movimento Nós Somos Igreja (N.S.I.)
 Conhecimento do nome Ratzinger
 Conhecimento do nome P. Marcelo Rossi e apreço, ou não, pelas suas actividades
 Informação sobre organização e estruturas do próprio movimento
 Hábitos de leitura de bibliografia do ou sobre o movimento
 Opinião sobre a atenção do movimento às “obras sociais”
 Opinião genérica sobre o “mundo moderno”
 Opinião sobre a inserção do movimento em Braga
 Existência, ou não, de divisões no interior do grupo
 Existência, ou não, de discriminação de classe no grupo
 Pedido para que o entrevistado classifique socialmente o seu grupo.

Tópicos específicos das entrevistas aos focolares

Opinião sobre o comportamento típico dos focolares no quotidiano
 Frequência habitual, ou não, de Mariápolis e outros encontros.
 Viagens a Itália
 Informação sobre Economia de Comunhão
 Hábitos de leitura de textos de Chiara.

Tópicos específicos das entrevistas aos neocatecumenais

Crença no “Plano de Deus”
 Porquê a inadequação das comunidades neocatecumenais a multidões?
 A adesão de elites sociais e do clero incrementaria a implantação bracarense do movimento?

Tópicos específicos das entrevistas aos carismáticos

Conhecimento das origens do Renovamento Carismático Católico
 Conhecimento do P. Tardif e do seu “carisma”
 Conhecimento da existência de uma comunidade de consagrados carismáticos nos arredores de Braga.

Bibliografia

- AAVV, 1993, **Famílias para um mundo unido**, Cidade Nova, Parede.
- AAVV, 1984, **Les mouvements dans l'Église**, Éditions Lethielleux, Paris.
- ALDAY, Salvador C., 1994, **Carismáticos - a presença jubilosa do Espírito Santo no mundo actual**, Editorial Missões, Cucujães.
- ANTUNES, Marinho, 1991, "Movimentos no pós-Concílio. Anotações sociológicas", **Communio** (1): 5-11.
- ARCIPRESTADO DE PONDE DE LIMA, 1956, **Regulamento especial do Arciprestado de Ponte de Lima para uso nas festividades e classificações de discos**, Ponte de Lima.
- BAFFOY, T. *et al*, 1996, **Les Naufragés de l'Esprit - des sectes dans l'Église catholique**, Seuil, Paris.
- BAFFOY, Thierry e DELESTRE, Antoine, 1996, "Introduction", in BAFFOY, T. *et al*, **Les Naufragés de l'Esprit - des sectes dans l'Église catholique**, Seuil, Paris: 9-23.
- BAFFOY, Thierry, 1996, "La communication sous 'double contrainte'", id BAFFOY, T. *et al*, **Les Naufragés de l'Esprit - des sectes dans l'Église catholique**, Seuil, Paris: 267-290.
- BAFFOY, Thierry, 1996a), "Une méthode d'évangélisation automatique: le système Pigi", *et al*, **Les Naufragés de l'Esprit - des sectes dans l'Église catholique**, Seuil, Paris: 229-253.
- BARKER, Eileen e MAYER, Jean-François, 1995, "Introduction", **Social Compass**, nº42 (2): 147-163.
- BARREYERRE, Jean-Yves, 1993, "le complexe de Néron", in **Sociétés; revue des sciences humaines et sociales**, nº 42, 327-333.
- BARTHES, Roland, 1981, **O grau zero da escrita seguido de Elementos de semiologia**, Lisboa, Edições 70.
- BELLAH, Robert N., 1964, "Religious evolution", **American Sociological Review**, 29(3), June, 358-374.

BERTRAND, Michèle, 1993, "La prière et le corps", *id* (dir.), **Pratiques de la prière dans la France contemporaine**, Cerf, Paris: 77-89.

BLÁZQUEZ, Ricardo, 1988, **Comunidades neocatecumenais**, Porto, Editorial Perpétuo Socorro.

BLOCH, Maurice, 1989, **Ritual, history and power**, Londres, The Athlone Press.

BOLTANSKI, Luc e CHIAPELLO, Ève, 1999, **Le nouvel esprit du capitalisme**, Paris, Gallimard.

BOURDIEU, Emmanuel, 1998, **Savoir faire - contribution à une théorie dispositionnelle de l'action**, Seuil, Paris.

BOURDIEU, Pierre, 1988, "Quelques propriétés des champs", *id*, **Questions de sociologie**, Les Éditions de Minuit, Paris: 113-120.

BOURDIEU, Pierre, 1972, **Esquisse d'une théorie de la pratique**, Genebra, Droz.

BOURDIEU, Pierre, 1976, "Le champ scientifique", *in* **Actes de la Recherche en Sciences Sociales**, n° 2/3, juin, 88-104.

BOURDIEU, Pierre, 1977, "La production de la croyance; contribution à une économie des biens symboliques", **Actes de la Recherche en Sciences Sociales**, n° 13, février: 3-43.

BOURDIEU, Pierre, 1980, **Le sens pratique**, Paris, Les Éditions de Minuit.

BOURDIEU, Pierre, 1983 (1976), "Gostos de classe e estilos de vida", *in* ORTIZ, Renato (org.), **Pierre Bourdieu**, São Paulo, Editora Ática, 82-121.

BOURDIEU, Pierre, 1983, "O poder simbólico", *in* GRÁCIO, Sérgio e STOER, Stephen, **Sociologia da educação II**, Lisboa, Livros Horizonte, 101-110.

BOURDIEU, Pierre, 1984, **Homo academicus**, Paris, Les Éditions de Minuit.

BOURDIEU, Pierre, 1985, **La distinction; critique sociale du jugement**, Paris, Les Éditions de Minuit.

BOURDIEU, Pierre, 1987 (1966), "Condição de classe e posição de classe", *in* BOURDIEU, P., **A economia das trocas simbólicas**, São Paulo, Editora Perspectiva.

BOURDIEU, Pierre, 1987, “Apêndice I: uma interpretação da teoria da religião de Max Weber”, ”, *id*, **A economia das trocas simbólicas**, Editora Perspectiva, São Paulo: 79-98.

BOURDIEU, Pierre, 1987, “Gênese e estrutura do campo religioso”, *in id*, **A economia das trocas simbólicas**, São Paulo, Editora Perspectiva, 27- 78.

BOURDIEU, Pierre, 1988 (1980), "Une science qui dérange", *in* BOURDIEU, P., **Questions de Sociologie**, Paris, Les éditions de Minuit, 19-36.

BOURDIEU, Pierre, 1988, "La «jeunesse» n'est qu'un mot", *in* **Questions de sociologie**, Paris, Les Éditions de Minuit, 143-154.

BOURDIEU, Pierre, 1992, **La distinction – critique sociale du jugement**, Paris, Les Éditions de Minuit.

BOURDIEU, Pierre, 1993, **Ce que parler veut dire – l’économie des échanges linguistiques**, s/l, Fayard.

BOURDIEU, Pierre, CHAMBOREDON, Jean-claude e PASSERON, Jean-Claude, 1983 (1968), **Le métier de sociologue**, La Haye, Mouton.

BOUVERESSE, Jacques, 1995, "Règles, dispositions et habitus", **Critique**, 579/580, 573-494.

BRIAND,--, CHAPOULIE, 1986, **Les classes sociales**,

CAILLOIS, Roger, 1979 (1950), **O homem e o sagrado**, Lisboa, Edições 70.

CARVALHO FERREIRA, J. M. *et al*, 1995, **Sociologia**, Alfragide, McGraw-Hill de Portugal.

CLARK, Terry N. *et al*, 1993, "The declining political significance of social class", *in* **International Sociology**, vol. 8, n° 3, september, 293-316.

COHEN, Martine, 1990, "Les renouveaux catholique et juïf en France; l'individu et ses émotions", *in* CHAMPION, Françoise e HERVIEU-LÉGER, Danièle, **De l’émotion en religion**, Paris, Centurion, 121-167.

COHEN, Martine, 1993, “Ethique charismatique et esprit du capitalisme avancé: essai sur le mouvement charismatique catholique français”, **Social Compass**, 40(1): 55-63.

COMBLIN, José, 1983, "Os «movimentos» e a pastoral latino-americana" in **Revista Eclesiástica Brasileira**, nº 170, 227-262.

COMTE-SPONVILLE, André e FERRY, Luc, 2000 (1998), **A sabedoria dos modernos; dez questões para o nosso tempo**, Lisboa, Instituto Piaget.

CORDES, Mgr. P. J., 1987, "Nouveaux mouvements spirituels dans l'Église", **Nouvelle Revue Théologique**, nº109: 49 – 65.

CORECCO, Eugenio, 1984, "Sacerdoce commun, sacerdoce ministeriel et charisme - pour un statut juridique des Mouvements", in AAVV, **Les Mouvements dans l'Église**, Éditions Lethielleux, Paris: 181-208.

COSTA, António Firmino da, 1987, "Novos contributos para velhas questões da teoria das classes sociais", **Análise Social**, nº 98: 635-686.

COSTA, António Firmino da, 1999, **Sociedade de bairro**, Oeiras, Celta Editora.

COSTA, António Joaquim, 1998, "A violência legítima, a autoridade científica e a teoria dos campos em Pierre Bourdieu", in **Cadernos do Noroeste**, vol. 11(1), 201-226.

COSTA, Joaquim, 1996, **Religiões de classe: ensaio sobre liberdade e segregação religiosas** (P.A.P.C.C. - Universidade do Minho)(policopiado).

COSTA, Joaquim, 2002, "Classe média", in **Dicionário de sociologia**, Porto, Porto Editora.

DAVIS, Kingsley e MOORE, Wilbert E., 1976, "Alguns princípios de estratificação", in VELHO, O. *et al*, **Estrutura de classes e estratificação social**, Rio de Janeiro, Zahar:114-132.

DECHAMPS, 1990, "La doctrine sociale de l'Église catholique et le concept de 'lute de classes'", **Social Compass**, 37 (3): 367-390.

DEGENNE, Alain e FORSÉ, Michel, 1994, **Les réseaux sociaux**, Paris, Arman Colin.

DEGRANDIS, Robert, 1993, **Ministério de cura para leigos**, Pneuma, Lisboa.

DOMINGUES, Bento, 1988, **A religião dos portugueses**, Porto/Lisboa, Figueirinhas.

DOMINGUES, Bento, 1999, "Crença, descrença e fé cristã", **Cadernos ISTA**, 7, 5-17.

DUFFY, Regis A., 1991, "Penance", in Schüssler FIORENZA e John P. GALVIN (eds.), **Systematic Theology; roman catholic perspectives** (vol. II), Fortress Press, Minneapolis: 233-249.

DUFLOS-PRIOT, Marie-Thérèse, 1981, "L'apparence individuelle et la représentation de la réalité et des classes sociales", in **Cahiers Internationaux de Sociologie**, vol. LXX, 63-84.

DUFOUR, Stéphane, FORTIN, Dominic e HAMEL, Jacques, 1994, **L'enquête de terrain en sciences sociales**, Montreal, Éditions Saint-Martin.

DURKHEIM, Emile, 1915, **The elementary forms of the religious life**, George Allen & Unwin.

EDER, Klaus, 1995, "Does social class matter in the study of social movements? A theory of middle-class radicalism", in MAHEU, Louis (ed.), **Social movements and social classes; the future of collective action**, Londres, SAGE: 21-54.

EISENSTADT, Shmuel Noah, 1997, **Fundamentalismo e modernidade**, Oeiras, Celta.

ESPING-ANDERSEN, Gosta, 1993, "Post-industrial class structures: an analytical framework", in ESPING-ANDERSEN, G. (ed.), **Changing classes, stratification and mobility in post-industrial societies**, Londres, SAGE, 7-31.

ESTANQUE, Elísio e MENDES, José Manuel, 1998, **Classes e desigualdades sociais em Portugal**, Porto, Afrontamento.

FAVALE, Agostino *et al*, 1991, **Movimenti ecclesiali contemporanei – dimensioni storiche, teologico-spirituali ed apostoliche**, LAS, Roma.

FAVALE, Agostino, 1991, "I gruppi del Rinnovamento nello Spirito", in FAVALE, A. *et al*, **Movimenti ecclesiali contemporanei - dimensioni storiche teologico-spirituali ed apostoliche**, LAS, Roma: 279-344.

FEINER, Johannes e LÖHRER, Magnus (dir.), 1984, **Mysterium Salutis - Manual de teologia como historia de la salvación** (tomo V), Ediciones Cristiandad, Madrid.

FERREIRA, J. M. Carvalho *et al*, 1995, **Sociologia**, Alfragide, McGraw-Hill.

FERREIRA, Virgínia, 1990, "O inquérito por questionário na construção de dados sociológicos", in SILVA, Augusto Santos e PINTO, José Madureira, **Metodologia das ciências sociais**, Porto, Afrontamento: 165-196.

FOUCAULT, Michel, 2001, "Des espaces autres", **Dits et écrits**, Paris, Gallimard, vol. 4, 752-762.

FREUND, Julien, 1983, **Sociologie de Max Weber**, Paris, P.U.F.

FUENTES, A., 1985, "Camino neocatecumenal. Experiencia de un párroco", Revista Católica Internacional **Communio** (7): 185-188.

GAUCHET, Marcel, 1985a), "Un credo démocratique?", **Autrement**, 75, décembre:191-194.

GAUCHET, Marcel, 1985b), "La religion de la sortie de la religion", **Autrement**, 75, décembre, 12-17.

GAUCHET, Marcel, 1997 (1985), **Le désenchantement du monde; une histoire politique de la religion**, s/l, Gallimard.

GEROSA, L., 1990, "Le 'charisme originaire' – pour une justification théologique du droit des associations dans l'Église", **Nouvelle Revue Théologique**, n° 112: 224-235.

GIDDENS, Anthony, 1992, **As consequências da modernidade**, Oeiras, Celta Editora.

GIDDENS, Anthony, 1994, **Modernidade e identidade pessoal**, Oeiras, Celta.

GIGANTE, José António Martins, 1950, **Legislação extra-sinodal bracarense**, Braga.

GLOCK, Charles Y., 1971 (1959), "Y a-t-il un réveil religieux aux États-Unis?", in BOUDON, Raymond e LAZARSFELD, Paul (dir.), **Le Vocabulaire des Sciences Sociales**, La Haye/Paris, Mouton, 49-68.

GONÇALVES, Albertino, 1996, **Imagens e clivagens – os residentes face aos emigrantes**, Porto, Afrontamento.

GONÇALVES, Albertino, 2000, "Discursos de identidade, reificação e poder. Alguns apontamentos", in **Sociedade e cultura**, n°1 (Cadernos do Noroeste, série sociologia), 337-340.

GOULDNER, Alvin, 1985, **El futuro de los intelectuales y el ascenso de la nueva clase**, Madrid, Alianza Editorial.

GRIGNON, Claude, 1977, "Sur les relations entre les transformations du champ religieux et les transformations de l'espace politique", *in Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 16, septembre, 3-34.

GUTTWIRTH, Jacques, 1991, "Pencôtisme national et audiovisuel a Porto Alegre - Brésil", **Archives des Sciences Sociales des Religions**, 73, janvier-mars, 99-114.

HERVIEU-LÉGER, Danièle e CHAMPION, Françoise, 1986, **Vers un nouveau christianisme?**, Paris, CERF.

HERVIEU-LÉGER, Danièle, 1996, "La religion des européens: modernité, religion, sécularisation", *in* DAVIE, Grace e HERVIEU-LÉGER, D. (dir.), **Identités religieuses en Europe**, Paris, La Découverte, .

HERVIEU-LÉGER, Danièle, 1997, "La transmission religieuse en modernité: éléments pour la construction d'un objet de recherche", *in Social Compass*, n° 44(1), 131-143.

ISAMBERT, F. A., 1962, "Christianisme et stratification sociale", *in Social Compass*, n° 9/5-6, 495-513.

JORGE, João C., 1991, "Aspectos psicológicos dos novos movimentos religiosos", **Communio** (4): 348-361.

JUAN, Salvador, 1991, **Sociologie des genres de vie; morphologie culturelle et dynamique des positions sociales**, Paris, P.U.F.

KELLEY, Dean M., 1990, "Religious innovation and government regulation: the zone of perpetual turbulence", *in Social Compass*, n° 37(1), 137-143.

KERLINGER, Fred N., 1980, **Metodologia da pesquisa em ciências sociais – um tratamento conceitual**, São Paulo, E.P.U./EDUSP.

LALIVE D'EPINAY, Christian, 1991, "Les fondements mythiques de l'ethos du travail - contribution à une théorie du mythe dans la société moderne", **Archives de Sciences Sociales des Religions**, 75, 153-168.

LE VALLOIS, Philippe, 1996, “Les communautés charismatiques et l’Église”, *in* BAFFOY, Thierry *et al*, **Les naufragés de l’Esprit - des sectes dans l’Église catholique**, Seuil, Paris : 327-332.

LÉON-DUFOUR, X., _____, **Vocabulário de teologia bíblica**, Editora Vozes, Petrópolis.

LESSARD-HÉBERT, Michelle, GOYETTE, Gabriel e BOUTIN, Gérald, s/d, **Investigação qualitativa – fundamentos e práticas**, Lisboa, Instituto Piaget.

LÉVI-STRAUSS, Claude (dir.), 1983, **L’identité**, Paris, P.U.F.

LÉVI-STRAUSS, Claude, “O feiticeiro e sua magia”, 1975, *id*, **Antropologia estrutural**, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.

LEWIS, Gilbert, 1980, **The day of shining red; an essay on understanding ritual**, Cambridge University Press, Cambridge.

LIMA, Pedro *et al*, 1991, “Classificações de profissões nos Censos 91”, **Sociologia — problemas e práticas**, nº 10: 43-66.

LIPSET, Seymour Martin, 1992, **Consenso e conflito**, Lisboa, Gradiva.

LOFLAND, John e SKONOVD, Norman, 1981, “Conversion motifs”, **Journal for the Scientific Study of Religion**, 20 (4), 373-385.

LUBICH, Chiara, 1991, **A aventura da unidade** (entrevista), Edições Paulistas, Lisboa.

MADUREIRA PINTO, José, 1991, "Considerações sobre a produção social de identidade", *in* **Revista Crítica de Ciências Sociais**, nº 32, Junho, 217-231.

MADUREIRA PINTO; José, 2000, "Flexibilidade, segurança e identidades sócio-profissionais", *in* **Cadernos de Ciências Sociais**, nº 19/20, Janeiro, 5-37.

MAFFESOLI, Michel, 1990, **El tiempo de las tribus**, Barcelona, Icaria Editorial.

MAIGHT, Roger, 1991, “Sin and grace”, *in* Schüssler FIORENZA e John P. GALVIN (eds.), **Systematic Theology; roman catholic perspectives** (vol. II), Fortress Press, Minneapolis: 75-141.

MALLIMACI, Fortunato, 1998, "La diversité religieuse dans la cité globale: hétérogénéité institutionnelle et individualisation du croire", *in* **Social Compass**, nº 45(1), 57-63.

MAROY, Christian *et al*, 1996, "La foi et le métier: transactions symboliques dans les institutions chrétiennes", in **Cahiers Internationaux de Sociologie**, nº 100, 91-124.

MARTIN, David, 1996, "Remise en question de la théorie de la sécularisation", in DAVIE, Grace e HERVIEU-LÉGER, Danièle (dir.), **Identités religieuses en Europe**, Paris, La Découverte, 25-42.

MARTINS, Moisés, 1999, "O regime discursivo da crença", **Cadernos ISPA**, 7, 19-28.

MATA, Vicente Borragán, 1999, **Como um vendaval... o Renovamento Carismático**, Edições Pneuma, Lisboa.

MAUSS, Marcel, 1974, **Sociologia e antropologia**, E.P.U./E.D.U.S.P., São Paulo.

MELLOR, Philip A. e SHILLING, Chris, 1998, "Lorsque l'on jette de l'huile sur le feu ardent: sécularisation, *homo duplex* et retour du sacré", **Social Compass**, 45(2), 297-320.

MENDRAS, Henri, 1978, **Princípios de sociologia; uma iniciação à análise sociológica**, Rio de Janeiro, Zahar.

MENDRAS, Henri, 1986 (1967), **Éléments de sociologie**, Paris, Armand Collin.

MONTEIRO, Maria Benedicta *et al*, 1991, "Identidade social - um conceito chave ou uma panacea universal", in **Sociologia - problemas e práticas**, 107-120.

MONTMOLLIN, Germaine de, 1988 (1984), "Le changement d'attitude", in MOSCOVICI, Serge (dir.), **Psychologie sociale**, Paris, P.U.F., 91-138.

MORLET, Joël, 1990, "Anciennes et nouvelles pratiques religieuses des ruraux" in **Archives de Sciences Sociales des Religions**, nº 72, 167-185.

MORLET, Joël, 1990, "Anciennes et nouvelles pratiques religieuses des ruraux", **Archives de sciences sociales des religions**, nº 72: 167-185.

NEVES, Lucas Moreira, 1984, "Les mouvements dans l'Église d'aujourd'hui", in AAVV, **Les mouvements dans l'Église**, Éditions Lethielleux, Paris: 134-142.

ORTEGA Y GASSET, 1989, **A rebelião das massas**, Lisboa, Relógio d'Água.

PAIS, José Machado et al., 2001, **Atitudes sociais dos portugueses. 2: Religião e bioética**, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.

PIERRARD, Pierre, 1982 (1978), **História da Igreja**, São Paulo, Edições Paulinas.

PINHEIRO, Carlos Francisco Martins, 1975, **Legislação bracarense sobre festas religiosas**, Braga.

PINHO, Borges de, 1991, "Força e fraqueza dos movimentos na Igreja", **Communio** (1): 46-55.

POUILLON, J., 1975, **Fétiches sans fétichisme**, Maspero, Paris.

POULAT, Emile, 1997, "La science de la vérité et l'art de la distinction. Intransigeance et compromis dans le catholicisme contemporain", in **Social Compass**, 44(4), 497-506.

QUESNEL, Michel, 1985, **Baptisés dans l'Esprit**, Cerf, Paris.

RATZINGER, Joseph, 1999, "Les mouvements d'Eglise et leur lieu théologique", **La Documentation Catholique**, n° 2196 (17. Janeiro): 81-92.

RICOEUR, Paul, 1987 (1976), **Teoria da interpretação**, Lisboa, Edições 70.

RODRIGUEZ, Pedro Fernandez, 1998, "Cuestiones teológico-pastorales sobre la iniciación cristiana", **Ciencia Tomista**, tomo 125, Septiembre-Diciembre (3).

ROLIM, Francisco Cartaxo, 1994, "Em torno da Renovação Carismática", in **Revista Eclesiástica Brasileira**, n° 218, 365-384.

ROULEAU, Jean-Paul, 1984, "Mouvements et ordres religieux aujourd'hui", in Rouleau, Jean-Paul e Zylberberg, Jacques (dir.), **Les mouvements religieux aujourd'hui – théories et pratiques**, Les Éditions Bellarmin (col. "Les cahiers de recherche en sciences de la religions"), Montréal: 175-205.

SANCHIS, Pierre, 1983, **Arraial: festa de um povo - as romarias portuguesas**, Lisboa, D. Quixote.

SANTOS, Boaventura de Sousa, 1993, "O Estado, as relações salariais e o bem-estar social na semiperiferia: o caso português", in SANTOS, B. de S. (org.), **Portugal: um retrato singular**, Porto, Afrontamento, 15-56.

SAUZET, Jean-Paul, 1996, "Le syndrome de la radicalité: 'charisme oblige!'", in BAFFOY, Thierry *et al*, **Les naufragés de l'Esprit - des sectes dans l'Église catholique**, Seuil, Paris: 291-326.

SCHMITT, Jean-Claude, 1976, "'Religion populaire' et culture folklorique", **Annales**, 5, sep-out, 941-953.

SCHOENFELD, Eugen, 1993, "Religion, class conflict and social justice", in SWATOS Jr. e WILLIAM, H. (ed.), **A future for religion? New paradigms for social analysis**, Londres, SAGE, 37-54.

SECRETARIADO ARQUIDIOCESANO DE PASTORAL, 1971, **Normas para uma pastoral das festas**, Braga.

SEDAS NUNES, A., 1980, **Questões preliminares sobre as ciências sociais**, Presença, Lisboa.

SICKING, Thom, 1998, "Globalisation de religions particulières et particularisation de religions globales", in **Social Compass**, n° 45(1), 99-105.

SILVANO, Filomena, 1997, **Territórios da identidade; representações do espaço em Guimarães, Vizela e Santa Eulália**, Oeiras, Celta.

SIRONNEAU, Jean-Pierre, 1982, **Sécularisation et religions politiques**, Mouton Éditeur/La Haye, Paris/Nova Iorque.

STARK, Rodney e BAINBRIDGE, William Sims, 1980, "Towards a theory of religion: religious commitment", in **Journal for the Scientific Study of Religion**, n° 19(2), june, 114-128.

SUENENS, Cardeal *et al*, 1999, **O Renovamento Carismático Católico - orientações teológicas e pastorais (documento de Malines 1)**, Edições Pneuma, Lisboa.

SUENENS, Cardinal e CÂMARA, D. Helder, 1979, **Renouveau dans l'Esprit et service de l'homme (document de Malines 3)**, Lumen Vitae, Bruxelas.

TAGLIAFERRI, Don Antonio *et al*, _____, "Los movimientos en la actualidad de la Iglesia: contribuciones de Comunión y Liberación, Focolares, Renovación Carismática, Neocatecumenales" (entrevistas), _____, _____ : 438-446.

TARDIF, Emiliano e FLORES, José H. Prado, 1994, **No fogo do Espírito; volta ao mundo sem bagagem**, Edições Emanuel, Coimbra.

TAYLOR, Charles, 1995, "Suivre une règle", **Critique**, 579/580, 554-572.

TOSTI, P. O. (coment.), s/d, **Didaké**, Edições Paulistas, s/l.

VATTIMO, Gianni, 1992, **A sociedade transparente**, Lisboa, Relógio d'Água.

VERBRAKEN, Pierre-Patrick, 1984, **Les premiers siècles chrétiens - du collège apostolique a l'empire carolingien**, Paris, Cerf.

VICENTE, Andrés Fuentes, 1998, **O Caminho Neocatecumenal**, Editorial Perpétuo Socorro, Porto.

VOYÉ; Liliane, 1996, "Belgique: crise de la civilisation paroissiale et recompositions du croire", in DAVIE, G. e HERVIEU-LÈGER, D. (dir), **Identités religieuses en Europe**, Paris, La Decouverte, 195-213.

WALLIS, Roy e BRUCE, Steve, 1992, "Secularization: the orthodox model", in BRUCE, Steve (ed.), **Religion and Modernization: sociologists and historians debate the secularization thesis**, Oxford, Clarendon Press, 8-30.

WEBER, Max, 1979, **O político e o cientista**, Lisboa, Presença.

WEBER, Max, 1983, **Economia y sociedad**, México, Fondo de Cultura Económica.

WEBER, Max, 1983a), **A ética protestante e o espírito do capitalismo**, Lisboa, Presença.

WILSON, Brian, 1975, "The debate over 'secularization': religion, society & faith", **Encounter**, XLV (4), October, 77-84.

XIBERRAS, Martine, 1993, "Questions de méthode", in **Sociétés; revue des sciences humaines et sociales**, n° 42, 357-365.

ZEVINI, Georgio, 1983, "As comunidades neocatecumenais", **Laikos**, Outubro-Dezembro (4).

ZEVINI, Giorgio, 1991, "Il Cammino Neocatecumenale ; itinerario di maturazione nella fede", in FAVALE, Agostino *et al*, **Movimenti ecclesiale contemporanei - dimensioni storiche, teologico-spirituali ed apostoliche**, LAS, Roma: 239-278.

ZOLL, Rainer, 1992, **Nouvel individualisme et solidarité quotidienne; essai sur les mutations socio-culturelles**, Paris, Éditions Kimé.