



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE EDUCAÇÃO FÍSICA
Letícia Rodrigues Teixeira e Silva

As práticas corporais na Renovação Carismática Católica:
orações, danças e aventura no Projeto Juventude Fiel

BRASÍLIA
2019

Letícia Rodrigues Teixeira e Silva

As práticas corporais na Renovação Carismática Católica: orações, danças e aventura no Projeto Juventude Fiel

Tese de doutorado em Educação Física, linha de estudos socioculturais e pedagógicos da Educação Física, esporte e lazer. Faculdade de Educação Física da Universidade de Brasília como requisito para a obtenção do título de doutora em Educação Física.

Orientadora: Prof.^a Dra. Dulce Filgueira de Almeida

BRASÍLIA

2019

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Sp Silva, Leticia Rodrigues Teixeira e
As práticas corporais na Renovação Carismática Católica:
orações, danças e aventura no Projeto Juventude Fiel / Leticia
Rodrigues Teixeira e Silva; orientador Dulce Filgueira de
Almeida. -- Brasília, 2019.
146 p.

Tese (Doutorado - Doutorado em Educação Física) --
Universidade de Brasília, 2019.

1. corporeidade. 2. técnicas corporais. 3. emoções. I.
Almeida, Dulce Filgueira de , orient. II. Título.

Letícia Rodrigues Teixeira e Silva

As práticas corporais na Renovação Carismática Católica: orações, danças e aventura no Projeto Juventude Fiel

Esta tese de doutorado foi julgada adequada para obtenção do Título de “doutora” e aprovada em sua forma final pelo Curso de Educação Física

Brasília, 16 de agosto de 2019.

Prof. Dr. Pedro Athaíde

Banca Examinadora:

Prof.^a Dra. Dulce Filgueira de Almeida
Orientadora
Universidade de Brasília

Prof.^a Dra. Jaciara Oliveira Leite
Universidade de Brasília

Prof.^a Dra. Ana Márcia Silva
Universidade Federal de Goiás

Prof. Dr. Tadeu João Ribeiro Baptista
Universidade Federal de Goiás

Prof.^a Dra. Ana Carolina Capelini Rigoni
Universidade Federal do Espírito Santo

Este trabalho é dedicado à minha família: pai, mãe e Dudu.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer a Deus, sem a crença das pessoas Nele, esse trabalho jamais seria possível.

Agradecer a minha família inteira, claro, pai, mãe e irmão, mas também vovó, tios, tias, primos e primas. Em especial, Alberto e Sandra que me ampararam no início do doutorado.

A todos da comunidade Pantokrator. Especialmente Nilton Júnior pela paciência e dedicação de tempo.

À Clara, Patrícia, Lucas e Nayara que compreenderam minhas idas e vindas.

Ana Cristina, você foi um achado. Sou grata pela sua presença.

Aos colegas do Necon que me ensinaram um pouco de humanidade. Ana, Reigler, Eugênia, Jéssica e Marcelo, agradeço pela convivência.

Fran, você saiu dos demais lá no Lattes e fez falta em Brasília.

Às pessoas que tive o prazer de conhecer quando estava representando os pós graduandos na UnB, em especial Cíntia e Jeann.

Ao professor David Le Breton pelo convite ao doutorado *sandwich* em Estrasburgo.

Dulce, você é a melhor orientadora que existe. Sou grata pela paciência durante meu turbilhão de emoções, e também grata pela amizade que se fortalece cada vez mais nas nossas aventuras acadêmicas no exterior.

Agradeço também Déia e Luli, a França seria sem graça sem vocês.

Às meninas da república em Brasília. Thu, Rafa, Gê e Val, meus dias ficaram mais suportáveis com vocês.

À Capes que financiou a presente pesquisa.

RESUMO

Esta tese tem como temática central corporeidade de jovens católicos carismáticos em três práticas corporais por eles vivenciadas: orações, danças e aventuras. O objetivo geral foi compreender a corporeidade dos jovens católicos em seus processos de interação social e a eficácia simbólica destas, considerando as práticas e técnicas corporais por eles desenvolvidas no Projeto Juventude Fiel. Especificamente: (a) identificou-se e interpretou-se as práticas e técnicas corporais do grupo, referentes aos momentos de oração, considerando a eficácia simbólica atribuída pelos jovens PJF aos elementos ritualísticos; (b) identificou-se e interpretou-se os significados das práticas e técnicas corporais em situações de danças e aventuras, atividades estas que se voltavam à interação social, atentando para as emoções expressas, que lhes conferiam um sentido e significado e dialogavam com a tradição que as organizara. Para tanto, realizou-se uma pesquisa de inspiração etnográfica junto à Comunidade Católica Pantokrator, que tem sua sede em Campinas-SP, utilizando como técnicas a observação participante e a entrevista semi-padrionizada. Os sujeitos da pesquisa se constituíam por jovens entre 18 e 40 anos de idade, de ambos os sexos, contando-se com aproximadamente 100 participantes. Os resultados, cotejados com base em um quadro teórico configurado por autores dos campos das Ciências Sociais e da Educação Física, apontaram que a corporeidade dos jovens do Projeto Juventude Fiel evidencia uma diversidade de práticas e técnicas corporais que tem por objetivo as transformações nos seus modos de vida. Dentre as práticas corporais, evidenciam-se práticas de oração, dançantes e de aventura. As práticas de oração por sua vez são formadas por técnicas de acolhimento, sinais da cruz, técnicas dançantes realizadas juntamente aos cânticos, de louvor e de efusão. Tais técnicas evidenciam a limiaridade, predisposição e empoderamento que ressaltam a eficácia do contato com o sagrado. As práticas dançantes e de aventura elucidam técnicas específicas que anunciam os esforços emocionais de interação com o outro e com si mesmo, pautando na alegria, amizade, amor e medo, valores trabalhados coletivamente. Concluiu-se que é por meio do corpo que nascem e se propagam significações que fundamentam tanto a vivência individual quanto a coletiva dos participantes do PJF, ensejando-se assim uma corporeidade própria destes jovens. Esta

corporeidade é demarcada por um conjunto de práticas e técnicas configuradas nas situações experienciadas (orações, danças e aventuras) e são capazes de identifica-los tanto com relação à entrega e inserção ao grupo (interação social), quanto consoante o recebimento de dom ou graças (momento de efusão religiosa), que se consubstanciam em transformações nos modos de vida.

Palavras-chave: corporeidade, técnicas corporais, emoções.

ABSTRACT

In that enquiry we are committed to setting out the so-called embodiment due the young charismatic Catholics by means of three built bodily practices they embody: pray, dance and adventure. The most general objective is to understand such a phenomenon reasoning about its validity namely looking at the practitioners of Faithful Youth Project (FYP), how much confidence they bring (alone and together) with respect their processes of social interaction and the symbolic effectiveness they embrace. The commitment to substantive embodiment which Ethnography entails (is able to talk sensibly about) is found in a expanded reading of body, which relies specifically on (a) the practical-technical maneuvers embodied by those practitioners concerning many prayer instances, which are further identified and interpreted, letting alone the symbolic effectiveness they emphasize; by the same rationale we can properly figure out (b) the several meanings including for example the exact ones identified in dance and adventure instances, which is rather settled down social interaction, paying total attention to the emotions revealed; these give them a narrow meaning and a broad one tie to the tradition. To proceed it rightly we outline a typically ethnographic research, which is carried out within the Pantokrator Catholic Community, whose headquarters is in Campinas – SP, by means of “carefully in-observation” as well as a semi-standardized interview. We regard as profitable the usage of qualitative analysis as a methodology, oriented to the perspective of Social Sciences/Physical Education related to young people between 18 and 40 years

old (both genders), about 100 participants. The analysis revealed certain interesting categories such as representativeness, diversity, processes of acceptance, personal empowerment. In fact, among those moves the most significant are prayer, dance and adventure ones. By the way, the act of praying in turn consists of welcoming techniques, cross signs, dancing techniques performed along with songs, praise and outpouring. Such techniques highlight the threshold, predisposition and empowerment that underscore the effectiveness of contact with the sacred. Further dance and adventure moves elucidate specific body techniques that announce the emotional efforts of interaction with each other and with oneself, based on joy, friendship, love and fear, collectively worked values. We conclude that it is rather upon the body that meanings are issued and propagated underling both individual and collective experiences of the FYP participants, thus giving rise to their own corporeal meaning. This corporeal meaning is then demarcated by a set of moves and body techniques further configured in the experienced instances (prayers, dances and adventures), which are able to identify them both with regard commitment and insertion into the group (social interaction), as well as according the gift or graces (religious effusion), which are embodied in changes in the ways of life.

Keywords: embodiment, body techniques, emotions.

RÉSUMÉ

Construire un parcours tout a fait engagé en examinant le soi-disant corporeité lié aux jeunes catholiques charismatiques au moyen de trois pratiques corporelles qu'ils suffisamment incarnent: la prière, la danse et l'aventure, c'est le but de cette recherche. Face à ce constat, l'objectif le plus général est donc de comprendre le phénomène en tant que tel en raisonnant sur sa validité, à savoir en regardant les praticiens du Projet Fidèle Jeunesse (PFJ), quelle confiance ils apportent (seuls et ensemble) dans le respect de leurs processus d'interaction sociale et de l'efficacité symbolique qu'ils embrassent. L'engagement de

l’Ethnographie dans les phénomènes matériels implique (est capable d’en parler raisonnablement) et se trouve dans une lecture assez élargie du corps, c’est-à-dire s’appuie spécifiquement sur (a) les manœuvres technico-pratiques incarnées par ces praticiens concernant de nombreux cas de prière, identifiés et interprétés, prenant en considération l’efficacité symbolique qu’ils soulignent; suivant la même logique, nous pouvons comprendre correctement (b) les différentes significations, y compris par exemple celles qui sont identifiées dans les cas de danse et d’aventure, qui est plutôt une interaction sociale bien établie, faisant attention totale aux émotions révélées; ceux-ci leur donnent un sens étroit et un lien étroit avec la tradition. Pour procéder correctement, nous décrivons une recherche typiquement ethnographique, effectuée au sein de la communauté catholique Pantokrator, dont le siège est à Campinas – SP, au moyen d’une “observation attentive” et d’un entretien semi – normalisé. Nous considérons comme rentable l’utilisation de l’analyse qualitative en tant que méthodologie orientée vers la perspective de la Sciences sociales/Éducation physique et visant les jeunes de 18 à 40 ans (des deux sexes), environ 100 participants. L’analyse a révélée certaines catégories intéressantes la représentativité, la diversité, les processus d’acceptation, l’autonomisation personnelle. En fait, les mouvements les plus significatifs sont ceux de prière, de danse et d’aventure. En passant, l’acte de prier consiste à son tour en des techniques d’accueil, des signes de croix, des techniques de danse accompagnées de chants, de louanges et d’effusions. De telles techniques soulignent le seuil, la prédisposition et l’autonomisation qui soulignent l’efficacité du contact avec le sacré. D’autres mouvements de danse et d’aventure élucident des compétences spécifiques qui annoncent les efforts émotionnels d’interaction les uns avec les autres et avec soi-même, basés sur la joie, l’amitié, l’amour et la peur, des valeurs bien travaillées collectivement. Nous concluons que c’est plutôt sur le corps que les significations sont émises et donc propagées à la base des expériences individuelles et collectives des participants au PFJ, donnant ainsi lieu à leur propre signification corporelle. Cette signification corporelle est ensuite délimitée par un ensemble de mouvements et de compétences davantage configurés dans les instances vécues (prières, danses et aventures), capables de les identifier à la fois en ce qui concerne l’engagement et l’insertion dans le groupe (interaction

sociale), ainsi que selon le don ou les grâces (épanchement religieux), qui s'incarnent dans les changements de mode de vie.

Mots clés: corporeité, techniques du corps, émotions.

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Cronograma das atividades observadas

Quadro 2 – Grupo 1 (Entrevistas com os membros da comunidade)

Quadro 3 – Grupo 2 (Entrevistas com os frequentadores da comunidade)

LISTA DE ABREVIATURAS

Educação Física – EF

Grupo de Oração – GO

Projeto Juventude Fiel – PJF

Renovação Carismática Católica – RCC

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	16
1.1 Mas o que isso tem a ver com a Educação Física?	24
1.2 Por uma apresentação da tese	28
2 O MOVIMENTO METODOLÓGICO	30
2.2 A pegada etnográfica	31
2.3 Entrando em campo: negociando as regras do jogo	36
2.4 Local da pesquisa e interlocutores: a relação parte-todo no Projeto Juventude Fiel	42
3 O RITUAL DO CORPO ENTRE OS CARISMÁTICOS	49
3.1 Os grupos de oração	50
a) Acolhimento social: o primeiro toque corporal	52
b) Sinais da cruz	54
c) Erguei as mãos e dai glórias a Deus: as danças na RCC	56
d) Do Louvor e do Espírito Santo	66
e) Da pregação: a transmissão oral dos costumes	71
f) Da efusão: Liminaridade e empoderamento	73
g) Partilha	81
3.2 Retiro Raio-X	82
3.3 Acessando a corporeidade pelas técnicas corporais	87
4 AS TRANSFORMAÇÕES CARISMÁTICAS	93
4.1 “Gaudium”	95
a) <i>Uma prática corporal dançante</i>	103

<i>b) Alegria</i>	107
4.2 Forró com pizza	108
<i>a) Amizade</i>	109
<i>b) Amor</i>	115
4.3 Adventure: o medo.....	120
4.4. Acessando a corporeidade pelas emoções	127
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	130
REFERÊNCIAS	136
APÊNDICES	145
Apêndice I - Entrevista semipadronizada.....	146

1 INTRODUÇÃO

A presente tese tem como temática central a corporeidade¹ de jovens católicos carismáticos. Trata-se de um tema acerca do qual tenho me dedicado, desde 2013, quando investiguei o Grupo Ágape, localizado na cidade de Goiânia/Goiás, no centro-oeste brasileiro. Naquele momento, as principais conclusões apontaram que a corporeidade dos jovens do Ágape é vivenciada por processos de interação social e a consequente busca pelo sagrado manifestados na e pela dança. Estes resultados me motivaram, posteriormente, a construir um olhar progressivamente elaborado e refinado sobre a temática, razão pela qual optei, desta vez, por estudar o afluente Projeto Juventude Fiel, voltado para os maiores de dezoito anos, localizado na cidade paulista de Campinas, Região Sudeste do Brasil. De partida, esclareço que a dimensão teológico-religiosa, subjacente ao Projeto, não será examinada nesta pesquisa. A Renovação Carismática Católica (doravante RCC) constitui-se o locus da pesquisa, ou seja, o campo no qual pretendo enveredar o estudo propriamente dito sobre a corporeidade, nomeadamente, as práticas corporais e as técnicas empreendidas por jovens católicos carismáticos.

Apesar de alguns aspectos serem por vezes redundantes, creio ser imprescindível, neste momento, salientar que a minha inquietude em problematizar o Movimento Católico Carismático está relacionada ao fato de que, durante muitos anos, antes de ingressar no curso de Licenciatura em Educação Física, da Universidade Estadual de Goiás, participei ativamente desse movimento religioso, juntamente com minha família. Portanto, a primeira ponderação a ser feita, como enfatiza Bourdieu (1994a) sobre a necessidade de enunciar “o lugar de onde se fala” a fim de asseverar a tão pretendida vigilância epistemológica, é que fui durante grande parte da minha adolescência uma jovem católica da Renovação Carismática Católica. Ademais, em razão de diversas questões de natureza pessoal – a tal “dimensão intersubjetiva” nos termos de Berger e Luckmann (2011) – cheguei a cogitar a possibilidade de

¹ Silva *et al.* (2014) usaram a palavra corporalidade. Por questões teórico-metodológicas, eu opto pelo termo corporeidade.

seguir na vida religiosa e me tornar freira, pensamento que persistiu em mim até meus 18 anos, quando, enfim, por uma série de circunstâncias decidi ingressar na universidade para estudar Educação Física.

Durante minha formação em Educação Física, o corpo constantemente se impunha como um incômodo elemento, as problemáticas a ele referentes sempre me saltaram aos olhos. Por estar sempre presente em todos os lugares, contudo, era pouco discutido e por diversas vezes reduzido tão-somente à sua organicidade, assim a minha curiosidade era aguçada paulatinamente.

Por diversas vezes, ao longo da minha formação, colocava-me na discrepante perspectiva, defendida por Velho (1987), da familiaridade e do exotismo, então qualificada pelo fato de que o “corpo”, um elemento aparentemente familiar, passou a ser encarado como algo não necessariamente conhecido, ou o que não tinha sido visto sobre ele apareceu exótico e até certo ponto conhecido. Segundo o autor, tal situação paradoxal é responsável, respectivamente, pelo surgimento do conhecimento ou desconhecimento deste. Para ser mais precisa, por intermédio da sensação de estranhamento perante o “fenômeno corpo” propus-me dar início a uma proposta de pesquisa, ainda no quarto período da graduação, que se reverbera até hoje.

Alternativamente, pude seguir uma política terminológica inspirada em Velho (1987) e reservar os termos “familiaridade” e “estranhamento” para cobrir aquela relação ambígua e controversa que se verifica entre os “distantes” domínios da religião e da Educação Física. Com efeito, ainda no mestrado, propus realizar uma pesquisa com *locus* na RCC em razão de tê-la frequentado durante todo o período da minha adolescência. No entanto, não compreendia, desde a época de mestranda, como universos distintos tais quais a religião e a Educação Física poderiam coexistir no mundo e, em particular, em uma única pessoa, eu. Foi assim que, no mestrado, retornei à RCC para realizar minha pesquisa, agora não mais na condição de religiosa, apesar da referida vivência religiosa.

Ao terminar o mestrado, acreditei que seria oportuno realizar um outro movimento em relação aos jovens da RCC. Desta vez, busquei compreender o

amplo repertório de práticas e técnicas corporais verificáveis nos atos destes sujeitos, enveredando pela “observação participante” defendida por Ingold (2019). Na tese que ora introduzo, enfatizo mais as questões mundanas e menos a questão religiosa (espiritual), muito embora, pela natureza do objeto de estudo, esses dois âmbitos possam eventualmente estar entrelaçados. Nomeadamente, a grande investitura aqui é evidenciar outros espaços de socialização dos jovens carismáticos, que vão além dos convencionais espaços estritamente voltados para a oração.

O debate de fundo aqui proposto sobre a corporeidade no seio da juventude católica trava-se, por conseguinte, em torno de um tronco argumentativo comum, embora com desenvolvimentos opostos: busco compreender alguém que já fui, reconhecendo assim que essa tese é marcadamente apoiada na perspectiva de primeira pessoa, ou seja, não se restringe meramente aos seus aspectos sociais e acadêmicos que a justificam.

Todavia, para que a elucidação da estrutura e propriedades que caracterizam o estudo da corporeidade em termos da perspectiva de primeira pessoa não comprometa essa tese, tornando-a socialmente irrelevante, necessito, com base em Csordas (2008) e Le Breton (2012), introduzir uma qualificação nesta elucidação. Trata-se da distinção entre os valores simbólico (material) e cultural (disposicional) atribuídos ao corpo. A substância dessa distinção é a seguinte: enquanto o valor simbólico do corpo se deixa caracterizar exclusivamente por meio de sua materialidade objetiva; o corpo como produto da cultura deixa-se caracterizar como a base existencial do indivíduo, é nele que a existência do indivíduo se verifica, porém, é nele (e por meio dele) também que o indivíduo mantém vínculos sociais com o mundo externo, com a realidade materialmente objetiva. Portanto, a conjunção desses valores descreve o contexto teórico-explicativo ideal, mas também é relevante para a atribuição da corporeidade em causa à (e na) manifestação religiosa (WEBER, 2001). Em princípio, um dos traços marcantes da religião é precisamente a de esta compor uma importante esfera da vida social.

Estudos precedentes acerca do valor teórico-explicativo do corpo ganharam acuidade já há algum tempo. Com efeito, a tese fundamental de Mauss (2015), escrita já em 1934, é centrada nas técnicas corporais e

interpretada como uma construção social. Lévi-Strauss (2015), ao prefaciar a obra supracitada, enfatiza a importância de estudar o corpo e suas técnicas. Tal linha de pensamento é prosseguida por Elenor Kunz (2004) e Jocimar Daólio (2013), que reproduz no interior do debate acerca do corpo a aproximação entre campos distintos do saber, tais como a Educação Física e as Ciências Sociais em sua variante sociológica e antropológica. Kunz (2004), ao propor uma metodologia crítico-emancipatória do esporte, evidencia a importância do significado das técnicas do corpo em meio a proposta disciplinar da Educação Física. Daólio, por sua vez, é o pioneiro ao referenciar o corpo como culturalmente construído, calçando as bases da Educação Física também com a Antropologia. Portanto, entende-se que os estudos do corpo possibilitam um diálogo entre “campos” distintos, aproveitando-se aqui a clássica definição de Bourdieu (1994b) sobre o assunto, entende-se que um campo é um local simbólico caracterizado por tensões e disputas entre agentes. Essa perspectiva dialógica, conformada entre as Ciências Sociais (Sociologia e Antropologia) e a Educação Física, permitirá uma aproximação a fim de articular ou promover uma costura entre eles, tendo como foco “a corporeidade dos sujeitos”.

A propósito, é na comunicação entre os campos que estudos mais recentes estão sendo gestados, sobretudo entre pesquisadores da Educação Física, como Lazzarotti Filho *et al.* (2010), que igualmente atestam a emergência em aproximar, de maneira inclusiva, áreas do conhecimento científico distintas em matéria das práticas corporais. Esse gênero de práticas vem sendo estudado e discutido por diversos autores a aproximadamente mais de duas décadas (SILVA *et al.*, 2014). Contudo, só mais recentemente a expressão, inicialmente controversa, “práticas corporais” recebeu uma formulação analítica (do dicionário), o que gerou um certo consenso entre os intelectuais da área da Educação Física. Por outras palavras, “práticas corporais” é a expressão de um fenômeno interdisciplinarmente fronteiro e manifestamente social conectado às múltiplas acepções atribuídas ao corpo a partir de um conjunto de técnicas a ele relacionado (SILVA *et al.*, 2014).

Um olhar atento ao corpo suscita um repertório amplo de conhecimentos. Se pensarmos em autores como Mauss (2015), para quem as técnicas corporais são produto incontestemente da relação sociocultural, então fica

fácil concluir que o corpo está sujeito a múltiplas intervenções e utilizações na vida social. Cabe notar, segundo o próprio Mauss (2004), a famosa alegação de que o ser humano é um “fato social total”, sendo que esse gênero de expressão é corretamente especificada pelos aspectos que habitualmente recebe da Psicologia e da Biologia, que alegadamente caracterizariam a natureza humana enquanto tal. Todos os aspectos biológicos e psicológicos, contudo, não são suficientes para dar conta de alguns dos traços mais distintivos desta natureza humana: é preciso acrescentar os aspectos sociais.

Também aqui, e agora com especial relevância, do complexo entendimento acerca do corpo humano é possível estender uma adequada investigação que englobe outras áreas do saber, noutras palavras, a estratégia delineada é marcadamente interdisciplinar. No entanto, em razão de alguns fatores de ordem pessoal, decidimos construir nosso olhar sobre o corpo a partir dos fatores socioculturais. Tal opção se faz pela carência de estudos mais aprofundados para essa temática no campo da Educação Física brasileira, apesar dos avanços públicos em termos de quantidade de produção acadêmica verificada nos últimos anos (GONÇALVES, 1994; OLIVEIRA, 2007; NÓBREGA, 2008; MENDES e NÓBREGA, 2009; QUEIROZ *et al.*, 2016). Onde esse trabalho está situado na linha de “Estudos Socioculturais e Pedagógicos da Educação Física Esporte e Lazer” do Programa de Pós-Graduação em Educação Física da Universidade de Brasília, e é parte do grupo de estudos do Núcleo de Estudos do Corpo e Natureza, que se propõe estudar as práticas corporais (o corpo) em contextos interculturais.

O entendimento do corpo como fato sociocultural, entrelaçado com a religiosidade, já foi objeto da pesquisa de estudiosas da Educação Física. Para verificarmos de modo simples isto, uma rápida consulta do termo “religião” no catálogo de Dissertações e Teses da CAPES, referente aos últimos dez anos, restringindo as áreas de conhecimento e avaliação, além de especificar o programa da Educação Física², são apresentadas três dissertações e uma tese,

² Foram excluídos todos os demais programas que não apresentaram o termo “educação física”, como ciência da motricidade, ciência do movimento humano, entre outras.

todas conferindo centralidade ao estudo da religião e o corpo³, a saber: Rigoni (2013), Silva (2015), Santos (2016) e Holanda (2018). A posição de Rigoni (2013) consiste em descrever as vivências do corpo, no ambiente escolar, decorrente da prática religioso dos evangélicos. A proposta de Silva (2015) reafirma a experiência da corporeidade através de técnicas e danças vivenciadas por católicos frequentadores de um grupo de oração. Santos (2016) disserta sobre o uso do corpo por meio da dança litúrgica entre católicos e evangélicos. Holanda (2018) aborda as práticas corporais de lazer, socialização e saúde entre mórmons de João Pessoa-PB.

Tais obras são seminais, precisamente porque oferecem as noções preparatórias, constituindo por esta razão o preâmbulo habitual das práticas corporais religiosas conectadas à área da Educação Física. Acrescenta-se aos trabalhos de Silva (2015) e Santos (2016) que, genericamente, enfatizam a “religiosidade católica”, a produção precursora de Nazário (2013) que, em termos estritos, aborda a RCC. Em conformidade às demais produções, o autor se dedica aos diferentes usos do corpo durante as manifestações religiosas dos católicos.

A influência da forma renovada de viver a religião católica se faz sentir vivamente, e de forma articulada, na produção acadêmica das áreas da Sociologia e Antropologia. O delineamento das pesquisas tem ampliado o entendimento acerca do universo religioso, compreendendo-o para além de seus aspectos meramente históricos, filosóficos e morais, mas é também visto como estando comprometido com significados atrelados a diversos elementos que se relacionam com a temática da corporeidade, tal qual a “cura religiosa” abordada por Csordas (2008), as técnicas corporais tais quais postuladas por Maués (2007), Sofiati (2009), Pereira (2009), e práticas corporais específicas como as danças (MAUÉS, 2003). Essas pesquisas, em conjunto, aspiram a proporcionar um entendimento mais ampliado acerca do corpo em consonância com os elementos religiosos da RCC.

³ Foram excluídas as dissertações e teses que somente citavam a religião, sem se aprofundar no tema, bem como as que não abordavam o corpo ou corporeidade como tema central.

Csordas (2008), por seu turno, afirma que o pentecostalismo se introduziu em denominações cristãs como a católica romana, levando para seu interior um complexo de práticas. No catolicismo, o movimento é chamado de Renovação Carismática Católica pelo uso ritual dos carismas ou dons do Espírito Santo, entendidos como maneiras de expressar o poder espiritual.

A RCC é filha direta do catolicismo oficial, notabilizada historicamente pelos estudantes e professores da Universidade de Duquesne, em Pittsburg (EUA), por ocasião de uma reunião, na verdade, um retiro de fim de semana. Tais retiros são realizados até hoje pelos seus integrantes, cuja base de sustentação são os grupos de oração. Estes, por sua vez, são comparados a “espaços religiosos”, cuja tarefa própria é a oração, permitindo ao fiel procurar sua satisfação espiritual (SOFIATI, 2009).

Numa análise mais profícua, Csordas (2008), retrospectivamente, delinea os principais traços históricos da RCC: originou-se no período do pós Segunda Guerra Mundial, e durante os anos da década de 1960, num processo de comoção social que tinha como objetivo ampliar o número de fieis jovens, em razão do crescimento do pentecostalismo entre protestantes. Na década de 1970, atingiu seu apogeu de fervor e apelo popular, espalhando-se por diversas partes do mundo. Nos anos da década de 1980 ela se consolida institucionalmente, mantendo relações com a hierarquia da Igreja e organizações tanto nacionais quanto internacionais, ou seja, em um nicho teologicamente entusiástico.

No Brasil, segundo Carranza (1998), a RCC chegou no último ano da década de 1960 com os padres Harold Joseph Rahm (Texas-EUA) e Edward John Dougherty (Lousiana-EUA) e difundiu-se rapidamente por todos os estados. À medida que se expandia, surgiram instâncias de coordenação, sendo a de Campinas-SP a pioneira. No final de 1970, já havia uma presença significativa, suscitando divergências no interior das Igrejas brasileiras. Ao longo da década de 1980, a RCC se espalha pelo território nacional através de programas de televisão, rádio e impressos. Em 1990, são os padres cantores que figuram o principal meio de adesão dos fiéis. No entanto, ela só se consolida

nos anos 2000, quando passa a ter nas associações privadas de fiéis, o seu principal meio de recrutamento.

De acordo com Csordas (2008), o que é notável nas práticas religiosas e que pode ser dito como sagrado é a evocação de algumas disposições que constituem o sentido do ritual. Disposições estas que coexistem na corporeidade, uma vez que “[...] o lócus do sagrado é o corpo, pois o corpo é a base existencial da cultura” (CSORDAS, 2008, p.145). Quando, por meio da dança, se entra em contato com o sagrado, o corpo vive a experiência do sagrado. Desse modo, o corpo se torna um elemento essencial para a realização do sagrado.

A fim de aprofundar os estudos sobre a corporeidade no doutorado, fiz um levantamento exploratório junto à RCC a fim de identificar grupos de oração que pudessem aceitar a pesquisa, a partir dos nossos critérios previamente estabelecidos: (a) grupo voltado para jovens (b) missão iria além de retiros e de grupos de oração (c) adotava em sua ritualística outras práticas corporais que ampliassem possibilidade de interação social entre os participantes, como eventos diversos que abordassem de alguma forma as danças ou a aventura. Diante do universo encontrado, a Comunidade Católica Pantokrator, que tem sua sede em Caminas-SP, enquadrava-se nos nossos propósitos.

Todo esse conjunto de informações reunidas, juntamente com a definição do locus da pesquisa, procurarão dar conta da seguinte pergunta orientadora: como se constitui a corporeidade de jovens católicos em seus processos de interação social e suas buscas pela eficácia simbólica desenvolvidas no Projeto Juventude Fiel (PJF)?.

Tendo-se em conta o problema de pesquisa anunciado, **o objetivo geral** da presente pesquisa foi: compreender a corporeidade dos jovens católicos em seus processos de interação social e a eficácia simbólica destas, considerando as práticas e técnicas corporais por eles desenvolvidas no PJF. Especificamente, pretende-se:

a) Identificar e interpretar as práticas e técnicas corporais do grupo, referentes aos momentos de oração, considerando a eficácia simbólica atribuída pelos jovens PJF aos elementos ritualísticos.

b) Identificar e interpretar os significados das práticas e técnicas corporais identificadas em situações de danças e aventuras, atividades estas que se voltavam à interação social, atentando para as emoções expressas, que lhes conferem um sentido e significado e dialogam com a tradição que as organiza.

Com foco nos objetivos acima expostos, o desenho metodológico da tese compreende uma pesquisa de natureza qualitativa, com orientação etnográfica, em que se realizou uma observação participante junto ao grupo de jovens do Projeto Juventude Fiel em Campinas, São Paulo. Além da observação participante, utilizou-se a entrevista com os sujeitos da pesquisa, que atendeu a um roteiro flexível. No total, a pesquisadora permaneceu em campo por três meses.

A fim de construir a interpretação das informações obtidas em campo, utilizou-se a análise dos diários de campo e entrevistas, que foi cotejada com base em autores como Csordas (2008), Le Breton (2012), Daólio (2013), Bracht (1999), entre outros. Muitos destes autores, anteriormente apresentados nesta introdução, e que a seus modos muito contribuíram para o entendimento de nosso objeto de estudo e para responder ao nosso problema de pesquisa.

1.1 Mas o que isso tem a ver com a Educação Física?

O leitor da tese poderia se questionar sobre a relação entre o objeto de estudo – a corporeidade de jovens católicos – e o campo da Educação Física. Essa pergunta costuma ser dirigida a algumas pesquisas desenvolvidas por integrantes do Núcleo de Estudos do Corpo e Natureza, pela natureza

interdisciplinar assumida nas investigações propostas. E exatamente por ter me causado certo desconforto, atrevo-me a tratá-la na introdução desta tese.

“Interessante”, “estranho”, “diferente” são adjetivações que costumo escutar ao dizer ou tentar explicar o que venho estudando no doutorado em Educação Física. Costumeiramente, tais expressões surgem de pessoas – conhecidos, colegas de outros cursos da Universidade de Brasília, ou mesmo intelectuais de outras áreas – que não estão a par das constantes mudanças porque passou o campo de conhecimento e intervenção pedagógica da Educação Física.

Existem diversas formas de saber, sendo que as imposições derivadas das necessidades práticas da existência humana sempre foram a força que impulsiona o conhecimento (CARVALHO, 1997). Em prol da prática de intervenção social, o campo acadêmico da Educação Física foi sendo construído pela absorção de conhecimentos científicos provenientes de outras disciplinas (BRACHT, 1999).

Entre as discussões epistemológicas da Educação Física, Valter Bracht, em 1999, já anunciava que o casamento da Educação Física (EF) com a ciência não foi um acontecimento plenamente feliz. No texto mencionado, o autor argumenta que a característica central da EF é de ser uma prática de intervenção social imediata que precisa se apoiar no conhecimento científico, mas que não é uma ciência. O autor ainda afirma que não é possível satisfazer os critérios epistemológicos que permitam identificá-la como ciência, especialmente quanto ao método.

Ao construir esse campo, tomou-se emprestado tanto teorias quanto métodos de outras disciplinas que em conjunto conformaram um corpo teórico singular à Educação Física. A Educação Física pode não ter sido construída sobre teorias e métodos próprios claramente definidos, o que não a configura como ciência no sentido tradicional. No entanto, ela é uma área de conhecimento e intervenção que veicula projetos sociais historicamente condicionados. Tais projetos induzem à construção dos objetos da pesquisa científica, que se transformam constantemente no seio da comunidade acadêmica (BETTI, 2005).

A forma como o campo de pesquisa da Educação Física tem se constituído e ganhado corpo permite duas críticas sérias à concepção tradicional de ciência. A primeira é pautada na dificuldade que, segundo Suassuna (2006), a razão moderna tem de aceitar os conhecimentos gerados em situações reais ou não objetivas, onde a dicotomia sujeito-objeto e a neutralidade científica não se aplicam. A EF se volta para a sociedade e se sustenta sem apagar sua estrutura de conhecimento fundada na tradição, ao contrário do que aconteceu no início do período moderno. Em segundo lugar, ela não segue, no entendimento de Fourez (1995), os moldes da ciência tradicional, a saber: teoria e método próprios. Quanto às teorias, aos poucos a Educação Física vem conseguido produzir suas próprias contribuições teóricas, especialmente voltadas para o campo da educação física escolar, mas continuamos a depender de outras disciplinas nesse quesito (BETTI, 2005). Com respeito ao método, esse vem sendo um dos grandes desafios para os pesquisadores da área (BETTI, 2005). O importante é que a Educação Física vem conseguindo se manter, à sua maneira, em meio à incompreensão da racionalidade científica tradicional.

Compreendo, assim como Bracht (1999) e Betti (2005), que o objeto de estudo da EF é a cultura corporal de movimento, entende-se que tal disciplina tem como problemática teórica própria “o movimentar-se humano e suas objetivações culturais na perspectiva de sua participação/contribuição para a educação do homem” (BRACHT, 1999, p. 61). Ou ainda, segundo Betti (2005, p. 187), é uma “parcela da cultura geral que abrange as formas culturais que se vêm historicamente produzindo, nos planos material e simbólico, mediante o exercício da motricidade humana”. Assim como se vê nas explicações dos dois autores, a preocupação dos grandes pesquisadores ao delimitar a problemática ou o objeto da EF se assenta em três pilares a saber: o movimento, a cultura e a contribuição para a humanidade. Pilares estes que, quando separados, não conseguem sustentar ou definir o campo em questão.

Não se pode separar o movimento dos objetos culturais ou do ser que se movimenta. Nessa lógica, o movimento não pode ser entendido somente como a consequência de reações químicas e ações físicas que acontecem no interior de células complexas do corpo humano, nem mesmo somente a trajetória

de um objeto (como a bola, por exemplo). O movimento deve ser sobretudo visto e interpretado de acordo com a cultura. Para muitos o movimento é a manifestação mais característica da evolução das sociedades, da ciência e da tecnologia, sobre as formas de expressão do movimento pelo ser humano (KUNZ, 2004).

A cultura, definida como “sistemas entrelaçados de signos interpretáveis” (GEERTZ, 1989, p.67), intercala não só os significados aos movimentos, mas também a pessoa ao corpo humano. O homem como um todo se transforma na sede de signos sociais. Ele, por meio de seu corpo, assimila, apropria e transmite valores, normas e costumes sociais, num processo que é mais que um aprendizado intelectual, pois se instala no ser humano todo pelo conjunto de suas ações (DAÓLIO, 2013).

A Educação Física surge em resposta às necessidades sociais com a proposta de fornecer um aprendizado a pessoa como um todo. No decorrer da história da humanidade, diversas foram as necessidades humanas que requisitavam práticas corporais específicas como a ginástica ou o esporte. Atualmente, a Educação Física é reconhecida como um campo que trata, pedagogicamente, na escola, da cultura corporal, compreendida pelos seus elementos ou conteúdos, a saber: o jogo, a dança, a luta, a ginástica e o esporte. Tal organização dos elementos do campo implica na compreensão de que os conteúdos devem ser aprendidos pela sociedade escolar (COLETIVO DE AUTORES, 2009).

Visando a relação ensino-aprendizagem escolar, a cultura corporal do movimento humano foi compreendida pelos cinco elementos centrais supracitados. O jogo é constituído de atos intencionais e curiosos que resultam num processo criativo para modificar, imaginariamente, a realidade e o presente. Considera-se o esporte como uma produção histórico-cultural que se subordina aos códigos e significados capitalistas. São esporte o futebol, atletismo, voleibol, basquetebol. Da luta, foca-se na capoeira que é formada por um conjunto de gestos que expressam a emancipação do negro no Brasil escravocrata. A ginástica engloba atividades como corridas, saltos, lançamentos e lutas. Pode-se entendê-la como uma forma particular de exercitação com ou sem uso de

aparelhos. A dança é concebida como uma forma de expressão, ou um tipo de linguagem social que permite a transmissão de sentimentos e emoções relacionados a religiosidade, saúde, guerra, ao trabalho, costumes ou hábitos, entre outros aspectos da vida humana. Todos esses elementos são frutos de construção humana e podem ser utilizados visando a emancipação humana (COLETIVO DE AUTORES, 2009).

Entendo a Educação Física como um campo de conhecimento e intervenção pedagógica, que não se materializa apenas no espaço escolar, mas que se projeta também em ambientes não-escolares em que o repertório da cultura corporal de movimento se manifesta, seja em clubes sociais, academias de ginástica ou de dança, parques ou espaços de lazer, incluindo-se ambientes “naturais”, desde que o corpo encontre-se em movimento, preconizando-se assim uma “educação do corpo” (MAUSS, 2015). Vista assim, como um fenômeno cultural que nasce da experiência, é perfeitamente aceitável que a Educação Física possa igualmente cobrir o estudo de práticas corporais em ambientes religiosos. No caso em particular, que adicionalmente se dedicam à dança ou a esportes de aventura, como o Projeto Juventude Fiel da RCC.

1.2 Por uma apresentação da tese

Procurei organizar a tese em um formato não muito convencional ao campo da Educação Física, a saber: o texto está compreendido em cinco seções, uma contendo a introdução, três capítulos de análise e as considerações finais.

Começo a segunda seção desta tese apresentando a trajetória metodológica, naquilo que denomino de “movimento metodológico”, fazendo uma analogia com a ideia de que o movimentar-se é o foco da cultura corporal de movimento e entendendo que o corpo está em constante movimento. Neste

momento, tanto os aspectos de aproximação ao campo, quanto aos sujeitos da pesquisa e meu estranhamento como pesquisadora vêm à tona.

A terceira seção abordará a identificação e registro das práticas e técnicas corporais do grupo, considerando a eficácia simbólica atribuída pelos jovens do PJF aos elementos ritualísticos. Nela eu apresento o grupo de oração o qual é formado pelo acolhimento social, o sinal da cruz, as danças, o louvor, a pregação, a efusão e a patilha, e o retiro Raio-X.

Identificar e interpretar as práticas e técnicas corporais verificadas em situações de danças e aventuras, atividades estas que se voltavam à interação social, referentes aos momentos de interação social fornecidos pelo PJF atentando para as emoções expressas, que lhe conferem um sentido e significado e dialogam com a tradição que as organiza é o objetivo da quarta seção da tese. Nela aborda-se o início do Projeto Juventude Fiel, sendo que a primeira atividade é a “Gaudium”. Tal atividade dançante é ainda analisada através da expressão da alegria. Aborda-se também o Forró com pizza, delineando aspectos da amizade e do amor neles expressos. Por fim, o Adventure, como uma prática de aventura na sua relação com o medo.

E, por fim, apresenta-se as considerações finais, a título de conclusão, procurando enfatizar as limitações e outras possibilidades de dar continuidade ao estudo realizado.

2 O MOVIMENTO METODOLÓGICO

Como dito anteriormente, a palavra “movimento” está aqui sendo utilizada com um duplo sentido. A ideia aqui é pensar na metodologia em termos de uma construção contínua e que se modifica, ou se movimenta; orientada pela noção segundo a qual o movimentar-se é o grande fim do olhar da Educação Física sobre a cultura corporal do movimento.

Noutras palavras, de modo a atingir mais eficazmente o desiderato da clarificação conceitual subjacente à metodologia, o capítulo se deixa estruturar nos seguintes termos: a relação entre Educação Física e ciência, o entendimento do trabalho etnográfico como um tipo de pesquisa qualitativa, o local da pesquisa e os interlocutores. O movimento realizado na presente etnografia caminha pautado em uma dinâmica dialógica encabeçada por duas áreas distintas do saber, as Ciências Sociais e a Educação Física, configurando-se, por conseguinte, em um estudo manifestamente interdisciplinar.

Os passos da pesquisa se iniciaram com um olhar singular relativamente a Educação Física que, tradicionalmente, não é considerada uma disciplina científica, mas como um campo dialógico, que bebe ou toma emprestado vários aspectos teóricos e metodológicos de outros campos, a despeito de possuir, entretanto, um objeto claramente definido: a cultura corporal de movimento.

Inserida no escopo das pesquisas sociais, no âmbito da Educação Física são realizadas pesquisas dos mais diferentes matizes, desde trabalhos de pesquisa de campo, estudos de caso, pesquisas documentais ou bibliográficas, em alguns casos, como a pesquisa que ora se apresenta, estudos com uma pegada etnográfica.

A escolha da etnografia como proposição metódica está relacionada com o escopo de nosso objeto de estudo – a corporeidade de jovens católicos – que por sua natureza demanda, nos termos de Peirano (2014), uma leitura aprofundada “com” os sujeitos da pesquisa na realidade social investigada (Projeto Juventude Fiel), numa busca constante pela compreensão daquilo que

Ingold (2019) denomina “levar os outros a sério”, no sentido de que os sujeitos da pesquisa devem ter seus pontos de vista considerados, bem como ter-se em conta a experiência vivenciada pelo pesquisador em campo.

O primeiro contato com o campo e com os sujeitos da pesquisa se deu em razão da necessidade de solicitação de autorização para realização do trabalho, o que ocorreu ainda no ano de 2017. Para tanto, foi necessário que a comunidade Pantokrator⁴, que possui um procedimento interno de avaliação de projetos pesquisa, autorizasse a realização da investigação junto ao Projeto Juventude Fiel da RCC. Esse trâmite durou aproximadamente 7 meses, até que obtivéssemos a aprovação. No entanto, acredito que só consegui realizar o trabalho neste local (ou pelo menos o acesso não foi problemático) por ter sido integrante de outro grupo de jovens católicos, como enunciei na Introdução desta tese.

Durante a minha permanência em campo, notei que todos os integrantes da comunidade eram formados (alguns eram professores de nível superior) que se dedicavam à pesquisa e participação em eventos científicos. O que indica maturidade da comunidade quanto à veiculação de sua imagem em variados níveis, inclusive o acadêmico. No trâmite foi esclarecido que é necessário que se mantenha no trabalho final as vozes da pesquisadora, da Pantokrator e dos fiéis que frequentam as atividades pesquisadas. Assim, não é a intenção do pesquisador causar ou sofrer simulação (fraude ou erro), subordinação ou intimidação em relação à comunidade Pantokrator e nem aos fiéis frequentadores.

2.2 A pegada etnográfica

⁴ Pantokrator é o nome que se dá a associação privada de fiéis. Ela é uma instituição religiosa pertencente ao catolicismo e que recebe esse nome por ter sua crença pautada a Deus que faz nova todas as coisas.

Houve um tempo, segundo Ingold (2014), em que os próprios antropólogos diziam que não havia etnografia fora da Antropologia, ou que os que são de outras áreas não teriam a capacidade de fazê-la. No entanto, não só os descontentamentos com algumas produções realizadas por antropólogos, mas também as boas narrativas que surgiram de outras áreas mudaram essa realidade. Essa dificuldade em escrever uma etnografia existe porque os próprios antropólogos reconhecem que não há um único caminho ou modo para sua construção e por tal razão optam por não defini-la plenamente (INGOLD, 2014). Tendo isso em mente, apresento a seguir algumas questões antropológicas que foram necessárias para a construção dessa etnografia.

Início aqui com a discussão da importância do treinamento dos sentidos do pesquisador formulada por Roberto Cardoso de Oliveira (2000) na sua obra *O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir e escrever*, na qual estão destacadas as três etapas de apreensão dos fenômenos sociais característicos do *métier* do antropólogo. Tanto o olhar, quanto o ouvir são compreendidos como os sentidos pelos quais se apreendem os fenômenos sociais, embora também sejam entendidas como ferramentas úteis ao trabalho do pesquisador, desde que calibradas ou empregadas sob o crivo das teorias.

O esquema conceitual apreendido durante o itinerário acadêmico funciona como um prisma por meio do qual a realidade sofre um processo de refração. De forma que somente o olhar não é suficiente, o fato em si não é satisfatório, interessa ao antropólogo os significados dos fatos. O ouvir aponta a necessidade de utilização de mais de um sentido, de forma que todos eles devem passar pela mesma apreciação teórica. O ouvir também requer do pesquisador o conhecimento dos jogos de poderes que atuam no momento de uma entrevista, por exemplo.

Por fim, o escrever remete a uma disciplina também sob o crivo da literatura, mas sobretudo de distanciamento do papel que se encenou em campo. O processo de textualização se difere do trabalho de campo. Contudo, repete o campo de forma singular buscando deixar o conhecimento acessível a outros. Tendo em vista tal apreensão de Cardoso de Oliveira (2000), podemos dizer que

a etnografia não é somente uma maneira de se fazer pesquisa, mas também uma maneira de se escrever que segue uma linhagem teórica própria.

Marisa Peirano (2014) contribui com o entendimento sobre a comunicação. Ela se dá não só por meio de palavras, mas também por tarefas, silêncios, que podem ser apreendidas pelo olfato, tato ou até pelo espaço. Se faz necessário avaliar, analisar basicamente tudo. Pode-se inferir que uma boa etnografia pressupõe que o pesquisador soube apreender a comunicação em campo e comunica muito bem em texto.

Em outra obra, Peirano (1995) discorre que a etnografia deve ser testada por meio e reanálise que podem ser vistas como sinal de densidade das etnografias.

Em geral, a reanálise ocorre quando outro antropólogo descobre um resíduo inexplicado nos dados iniciais que permite vislumbrar uma nova configuração interpretativa. Ou quando um antropólogo aproxima dados alheios de questões novas. Em qualquer dos casos, o que está em jogo é a incompletude ou a abundância etnográfica, que incomodam menos que a análise fechada (PEIRANO, 1995, p.51).

A reanálise é um processo realizado a partir de um corpo etnográfico e não é, como uma apreciação imediata do senso comum poderia indicar, da incapacidade analítica do pesquisador, mas sim a prova da adequação e qualidade da etnografia. A partir desse processo, acredita-se na possibilidade de se construir o novo sobre os ombros dos antecessores, ao se utilizar de teorias ou análises já construídas ou realizadas por autores de referência. Toda etnografia expressa sua qualidade quando consegue apresentar diversas análises dos dados apresentados e, sobretudo, ir além do que já foi produzido. Ao identificar brechas em trabalhos anteriores ou análises não realizadas por outros, a etnografia demonstra a sua densidade.

As tensões fazem parte da pesquisa etnográfica. O resultado da pesquisa é fruto de diálogos e de negociações de pontos de vista. A pesquisa coloca o pesquisador em diferentes tensões que dizem respeito às relações

pesquisador-interlocutor, estudante-teoria e entendedor-modernidade/senso comum. Sendo que cada pesquisador lida de forma diferente com tais tensões. Por isso é importante apontar quais os pontos de tensões ou afinidades encontradas na história de vida do pesquisador, em campo ou na teoria, para evidenciar o caminho metodológico (PEIRANO, 1995).

Fazer etnografia implica na apreensão de camadas de significado que se deixam verificar pela escrita profunda acerca das pessoas. Não obstante, a etnografia não se resume na simples descrição e catalogação de hábitos ou costumes (ou ainda práticas e técnicas corporais). Ela permite que a história e a vida das pessoas se misturem, que o que elas têm a dizer se misture. Ela é uma forma de escrita e de análise que tece as narrativas encontradas em campo, de forma que o que é percebido pelo pesquisador, o que é narrado pelos executores do projeto e o que é narrado pelos participantes deve ser registrado e entrelaçado. Nesse entrelaçamento, registra-se com profundidade a vida social que é composta de camadas e de contradições (GEERTZ, 1989).

A ideia de polifonia apresentada por Cardoso de Oliveira (2000) também foi levada em consideração na presente tese. A presença de múltiplas vozes que se misturam e formam uma única narrativa é algo que reflete a qualidade de uma consistente etnografia. Para tal se faz necessário ouvir diferentes pessoas que se posicionam em diferentes lugares sociais ou culturais. Polifonia também significa levar em consideração as diferenças presentes nas falas. É através da multiplicidade de informantes, de situações e de significados que se capta nas vozes dos interlocutores que se constrói um registro etnográfico.

Uma das condições para se fazer etnografia, que é *vintage*, é a luta contra o etnocentrismo, preconceito e estereótipos. Uma boa etnografia evita os juízos de valores, evita por assim dizer que algo é bom ou ruim para sociedade pesquisada. O objetivo da escrita etnográfica é mostrar as coisas na perspectiva das pessoas investigadas, o que requer um grau mínimo de aproximação com estas pessoas. O etnógrafo tem de conseguir ao máximo perceber como as pessoas sentem, como elas percebem, como e o que elas se tornam em relação ao que se pretende estudar. Conforme dito anteriormente, não há nada de mal

ou errado no que os interlocutores dizem ou percebem, o que deve haver são percepções, narrativas e contextos diferentes que devem ser registrados e analisados (INGOLD, 2014).

O grande desafio dessa narrativa é a de realizar o movimento relativista tal qual proposto por Viveiros de Castro (2002), em seu artigo *Nativo relativo*, ao relacionar o meu discurso com o discurso nativo. Primeiramente, reconheço que todo etnógrafo se insere em um jogo de poderes ou tensões com a finalidade de produzir diálogos. A tensão central surge quando é necessário administrar o que pensa (ou faz) o nativo e o que o antropólogo pensa que (e faz com o que) o nativo pensa, e são esses dois pensamentos (ou fazeres) que se confrontam. Tal confronto deve poder produzir a mútua implicação, a comum alteração dos discursos em jogo, pois não se trata de chegar ao consenso, mas ao conceito ou à análise.

Retomando às tensões mencionadas por Peirano (1995), principio com a “pesquisador-interlocutor”. Em campo, uma pergunta muito enfática dirigida a mim foi “você é católica?”. No início eu respondia afirmativamente. Em uma das conversas antes de aprovarem minha entrada em campo insistiram “você é católica apostólica romana? Você é batizada, fez primeira comunhão e é crismada?” Eu respondi afirmativamente a todas elas e ainda acrescentei que tive o contato com a Renovação Carismática quando eu estava estudando para receber o sacramento do crisma. No entanto, já quando eu estava terminando a minha estadia em campo, quando me perguntaram se eu seria católica eu respondi nas entrelinhas negativamente. Minha fala apontou que no início da pesquisa eu responderia afirmativamente sem pestanejar, mas que ao conhecê-los não poderia mais me intitular com tanta firmeza como católica. Em seguida, a interrogante sorriu e emitiu uma fala exaltando a transformação vivida por mim nesse processo.

Tenho, portanto, um pé no catolicismo carismático e um pé fora dele. Apesar de me afeiçoar com o catolicismo carismático não comungo completamente com suas ideias e valores. Essa informação demanda de mim um relativismo que caminha para os dois lados, de modo que nesse trabalho tento relativizar o religioso e o não religioso. Assim como Viveiros de Castro

(2002) anunciou nas entrelinhas, o pesquisador precisa entender que não existem dois mundos diferentes, mas um mesmo universo cheio de tensões que pretendem realizar um diálogo a fim de gerar mudanças em suas práticas.

Nesse ponto evidencio a noção tensional “entendedor-modernidade/senso” tal qual formulada por Peirano (1995) e acredito que o perspectivismo de Viveiros de Castro (2002) – a ideia segundo a qual cada espécie é um centro de consciência – é uma contribuição que extrapola a ciência e atinge o nível de (meta pessoal para) contribuições para a humanidade.

Adicionalmente, Ingold (2019), em sua obra *Antropologia: pra que serve?*, apresenta que é dever da etnografia a aprendizagem mútua e modificação de vidas. Ao reconhecer a vida humana como social, entende-se que é uma necessidade humana o desvendar da experiência comunitária acerca de como viver. A Antropologia aspira uma relação com o mundo diferente de “outras ciências”, pois há uma imersão nos seus processos e relações, vez que o seu propósito não é a busca pelo conhecimento objetivo. Uma etnografia trata sobretudo de compartilhar presenças, de aprender com as experiências de vida “e de aplicar esse conhecimento às nossas próprias concepções de como a vida humana poderia ser, das suas condições e possibilidades futuras” (INGOLD, 2019, p.10). Assim, um trabalho etnográfico possui finalidades educativas e transformadoras.

Enfim, trata-se de estabelecer diálogos a fim de expor a singularidade do mundo que se forma pelas diferenças. Não se trata de pensar nas diferenças humanas como acréscimos que se dão na experiência. Na prática, todo equipamento utilizado para a vida, incluindo as práticas e técnicas do corpo, é tecido continuamente na experiência das atividades conduzidas com ou junto a outros. O humano só se reconhece assim quando se encontra em contato com outro. É pela diferença que se distingue o “nós” dos “outros” e é assim que se tem algo a oferecer ou modificar (INGOLD, 2019).

2.3 Entrando em campo: negociando as regras do jogo

Tomei conhecimento da comunidade Pantokrator através do contato com outra comunidade, onde tinha a intenção de realizar pesquisa. Era início de junho de 2017, eu estava em Cachoeira Paulista-SP, com a minha dissertação de mestrado em mãos, recebendo uma negativa para a realização de minha pesquisa de doutorado. Uma moça, consagrada a comunidade Canção Nova, bastante simpática pegou minha dissertação, deu uma olhada no sumário e pediu para que eu abrisse meu caderno a fim de anotar números de telefones enquanto ela folheava as páginas. Assim o fiz. Conversamos por mais de duas horas e entre opções que ela me passou, a comunidade do amigo dela, o coordenador do projeto para jovens em Campinas, pareceu-me, a princípio, interessante para realizar a pesquisa por apresentar alguns quesitos que havíamos estabelecido anteriormente para a escolha do grupo.

Iniciei então a conversa com a Comunidade Pantokrator por meio do coordenador do projeto. Primeiramente, por e-mail e depois por longos áudios em aplicativos de mensagens. Foi minha escolha encaminhar minha dissertação juntamente com o projeto por acreditar ser um meio facilitador de entrada. Os longos áudios questionavam os diversos papéis que envolvem o fato de ser pesquisadora. Eles sabiam que havia necessidades humanas de moradia e, sobretudo, acreditam, assim como eu, Merleau-Ponty (2011) e Cardoso de Oliveira (2000), que não há total neutralidade na pesquisa. Foi no final de setembro de 2017 que me comunicaram o aceite.

Fui para Campinas-SP, em outubro de 2017, com o objetivo de realizar observações (registradas por fotos e em diário de campo) e entrevistas (gravadas em áudio). As técnicas referentes aos registros da observação precisaram ser revistas, pois apesar dos saberes serem amplamente partilhados, eles só pareceram fazer sentido no contexto da experiência vivida. Dessa forma, o fato de não vivenciar ou interromper uma experiência a fim de realizar anotações ou fotografar uma pessoa parecia algo sem sentido. Primeiramente, porque durante as práticas corporais eu conseguiria somente notar os fatores superficiais da experiência, ou seja, conseguiria notar se aconteceu ou não (o que não deixa de ser um fator importante, no entanto, é superficial).

Num segundo momento, ao estar imersa nas práticas corporais, eu conseguiria fazer nexos dos acontecimentos com a proposta grupal. Quando apreendi a importância da experiência vivida na compreensão de sentidos e significados a troca de informações se deu de maneira mais fluida. Então, as fotografias foram suprimidas e o caderno de campo foi reduzido a notas de campo realizadas no decorrer das palestras e intervalos, momentos em que as anotações poderiam ser tranquilamente realizadas.

Quanto aos grupos de oração, os cadernos de campo obtiveram ajuda das transmissões dos grupos de orações realizadas através de redes sociais. Após cada grupo de oração, em casa, eu revia integralmente o que havia acontecido na cena principal e retomava a memória dos acontecimentos anotando nos diários. Além disso, com se argumenta, por exemplo, em Ingold (2019, p. 12), a tarefa da observação foi marcada predominantemente com claro viés de participação. Ou seja,

Todo estudo demanda observação, mas, na antropologia, a observação se dá não pela objetificação dos outros, mas prestando atenção a eles, vendo o que fazem e escutando o que dizem. Estudando *com* as pessoas, ao invés de fazer estudos *sobre* elas. Chamamos esse modo de trabalho de “observação participante”.

Dessa forma, a “observação participante”, para além de ser uma maneira de que se vale o pesquisador para coletar dados, transforma-se numa forma de pesquisar *com* as pessoas, ou seja, um procedimento em que o pesquisador se une às pessoas pesquisadas a fim de descobrir juntos as formas de viver. É estabelecer um compromisso com os pesquisados de aprender fazendo e de se permitir ser educado por eles, numa educação que é ao mesmo tempo transformadora. O que implica levá-los a sério, ou seja, abrir-se para as imaginações que emergem na experiência (INGOLD, 2019).

A observação transcorreu no período de três meses: de 07 de outubro de 2017 a 31 de dezembro de 2017 (vide quadro na sequência). Além dos grupos

de oração, eu participei de praticamente todas as atividades para as quais fui convidada.

A depender do dia e do evento, o grupo oscilava 21 e 98 participantes, com idade entre 18 e 40 anos de idade, sendo que destes um pouco mais da metade eram mulheres. O grupo apresenta um nível socioeconômico compatível à classe média. Todos os participantes eram de Campinas/SP ou regiões vizinhas a esta cidade. Os participantes chegaram ao local de carro próprio, de carona ou de ônibus. Quase todos têm nível superior e estão inseridos no mercado de trabalho, não necessariamente atuando na profissão que escolheram.

Fui primeiro ao Forró com pizza, no dia 07 de outubro, tal evento também celebrava o 14º aniversário do PJJ. Fui ao retiro “Raio-X”, nos dias 03, 04 e 05 de novembro. Participei da “Juventude Fiel Adventure”, num domingo, 03 de dezembro, evento marcado por práticas corporais de aventura. Também me fiz presente numa noite dançante denominada “Gaudium”, no dia 30 de dezembro. Também estive presente em outros momentos que não foram tomados como oficiais na pesquisa, mas que certamente a impactaram: frequentei cafés, bares, restaurantes, sorveterias, parques, missas, vésperas e também tive a oportunidade de passar duas tardes na comunidade Pantokrator; uma no dia do meu aniversário (em novembro) e outra no dia de finalizar as entrevistas (em dezembro) de 2017.

Quadro 1 - Cronograma das atividades observadas

Atividade	Dias	Local	Frequência
Grupos de oração	19/10, 26/10, 02/11, 09/11, 16/11, 23/11, 07/12, 14/12	Salão da comunidade, Campinas-SP	8
Forró com pizza	07/10	Chácara, Hortolândia	1
Raio-x	03 a 05/11	Escola pública, Jaguariúna-SP	1
Juventude Fiel Adventure	03/12	Hotel fazenda parque dos sonhos, Socorro-SP	1
Gaudium	30/12	Salão de festas, Campinas-SP	1

Fonte: Autoria própria (2018).

Todas as atividades listadas acima foram observadas e registradas em notas de campo durante o evento e em diário de campo, no momento seguinte ao evento. Também foram realizadas entrevistas com os jovens envolvidos nas atividades do projeto. As entrevistas atenderam a um mesmo roteiro flexível (Apêndice 1), com dois tipos de grupos. O grupo 1 constituiu-se de pessoas pertencentes à comunidade Pantokrator (Quadro 2). O grupo 2 é composto por pessoas que participaram das atividades na qualidade de frequentadores (Quadro 3).

Quadro 2 - Grupo 1 (Entrevistas com os membros da comunidade)

Entrevistado*	Identificação	Mês/ Ano	Sexo	Função/ vínculo	Local	Duração
Elias	L1	21 Nov 2017	M	Produtor e organizador do grupo de oração	Sala de atendimento da comunidade	45 min
Ester	L2	13 Dez 2017	F	Liderança do núcleo do grupo de oração	Padaria e cafeteria Romana	26 min
Filipe	L3	07 Dez 2017	M	Pregador e núcleo do grupo de oração	Sala de catequese	21 min
João	L4	01 Dez 2017	M	Consagrado Aliança	Cantina da comunidade	27 min
Marta	L5	01 Dez 2017	F	Cantora e dançarina do Grupo de Oração	Cantina da comunidade	1h 26min
Mateus	L6	05 Dez 2017	M	Coordenador do projeto	Cantina da comunidade	54 min
Pedro	L7	11 Jan 2018	M	Fundador da comunidade	Sala de reuniões da comunidade	26 min
Priscila	L8	23 Dez 16 Nov 2017	F	Líder do ministério de dança	Starbucks Padaria e restaurante Barinella	1h 5 min 47 min
Sara	L9	11 Dez	F	Núcleo do grupo de oração	Casa da entrevistada	1h 20min
Tiago	L10	12 Dez 2017	M	Padre consagrado a comunidade	Sala de reuniões da comunidade	25 min

Fonte: Autoria própria (2018). * Os nomes são fictícios.

Analogamente ao que Silva (2015) havia observado junto ao Grupo Ágape, existe uma divisão entre os participantes, de acordo com o papel social exercido no contexto do grupo ou da comunidade católica da RCC. Para cada situação de interação há um papel social correspondente, com base no que se espera da pessoa e do seu desempenho realizado (GOFFMAN, 2013). Ou seja, o papel exercido corresponde a uma atividade determinada, em razão disto os sujeitos se dividem em dois grupos, a saber: os servos e frequentadores. Silva (2015) observou que aqueles que realizam o planejamento e executam as atividades são denominados “servos”. Alguns frequentam assiduamente as atividades há tanto tempo que foram convidados a atuar em conjunto, a diferença encontrada aqui é que eles são majoritariamente membros da comunidade. Os frequentadores são menos assíduos, apesar de somente participarem das atividades. Pude notar que muitos deles têm o desejo de um dia se consagrar na comunidade, ou seja, de fazer parte dela.

Quadro 3 - Grupo 2 (Entrevistas com os Frequentadores da Comunidade)

Entrevistado*	Identificação	Mês/Ano	Sexo	Local	Duração
Isabel	E1	23 Dez 2017	F	Padaria e cafeteria Romana	57
Saulo	E2	12 Dez 2017	M	Padaria Barinella	24
José	E3	10 Dez 2017	M	Starbucks	34
Eva	E4	09 Dez 2017	F	Padaria Barinella	21
Lídia	E5	07 Dez 2017	F	Casa da entrevistada	20
Tadeu	E6	04 Nov 2017	M	Escola do Raio-X	13

Fonte: Autoria própria (2018). * Os nomes apresentados são fictícios.

Entre os servos, procurei entrevistar os líderes e, em segunda instância, os que se mostraram manter grandes vínculos com as práticas corporais. Já entre os participantes, busquei os mais frequentes. Características de inclusão que também foram utilizadas por Silva (2015) e Holanda (2018). As entrevistas foram interrompidas quando chegou-se a saturação nas respostas.

2.4 Local da pesquisa e interlocutores: a relação parte-todo no Projeto Juventude Fiel

A comunidade católica Pantokrator é uma Associação Privada de Fiéis⁵ fundada em Campinas/SP, no ano de 1990, onde tem até hoje sua sede. Nela homens e mulheres – casados, celibatários, sacerdotes, seminaristas e solteiros – se consagram a Deus a partir do carisma El Shaddai⁶-Pantokrator, e assim, dedicam suas vidas ao serviço cristão. Por meio dessa obra, a missão da Comunidade se realiza nos diversos serviços, através dos quais seus membros respondem ao apelo do Espírito Santo de evangelizar a fim de formar filhos fiéis para Deus. A comunidade possui seis casas de missões em três países distintos. Uma em Avignon na França, outra em Lima no Peru, e as quatro brasileiras se concentram no estado de São Paulo, nas cidades de Campinas, Jaguariúna, Santos e São José dos Campos. Cada uma delas realiza missões que são pontuais mas que ao mesmo tempo se encontram vinculadas ou em sintonia com as demais casas.

Em meio a tais missões, encontra-se o Projeto Juventude Fiel, pautado no chamado divino para ressignificar o mundo e na forte crença em Deus que pode tudo (El Shaddai) e que faz nova todas as coisas (Pantokrator). O projeto também incentiva a vivência da fidelidade ou do ciúme divino que consiste na busca constante por elementos que são entendidos como bons ao homem todo, que por sua vez é entendido por seu corpo biológico, alma e relações sociais. No projeto há o apelo a pequenez do jovem que se coloca na presença de um Deus que tudo pode que se busca uma experiência constante, portanto fiel, do que a Igreja Católica define como santidade, ou ainda nas palavras dos interlocutores, da busca de um “*estilo de vida saudável*” (*Diário de campo, Jaguariúna, 04 de novembro de 2017*).

Os elementos supracitados constituem o carisma da comunidade. Foi Weber (2001 e 2015) quem construiu o conceito sociológico a respeito do carisma, que pode ser compreendido não somente por um modelo tipológico

⁵ Uma Associação de Fiéis é uma instituição devidamente organizada e reconhecida como pertencente a Igreja Católica Romana.

⁶ El Shaddai se encontra no hebraico e também significa todo poderoso.

weberiano, mas também como um modelo de explicação para as mudanças e transformações que ocorrem na história da sociedade. Nesse ínterim, o carisma é uma força social de característica irracional capaz de pôr ideias em ação e de criar e orientar sentidos. Ele implica em uma vivência a conversão.

O carisma Pantokrator deu ensejo ao PJF, no ano de 2003. No início, alguns jovens membros da comunidade começaram a sentir o apelo divino para o desenvolvimento de atividades voltadas especificamente para eles. Vale mencionar que apesar de o termo “jovem” se referir a uma idade cronológica, juventude(s) é(são) entendida(s) por autores que estudam a sociologia da juventude como um estilo de vida próprio de construções culturais; isso faz com que alguns autores defendam a existência de “culturas juvenis” (PAIS, 2003).

Foi então que houve a primeira noite dançante ou balada denominada Gaudium⁷. Inicialmente, ela aconteceu como uma atividade interna, de servos para servos, sem a presença da comunidade externa. Daí em diante, as necessidades iam surgindo e eram prontamente atendidas, tais como a necessidade de dançar nas noites de forró, o aventura-se nos esportes, a existência dos retiros. Em suma, tudo aquilo que melhor caracteriza (e sempre caracterizou) o Projeto Juventude Fiel, ou continua sendo parte essencial dos membros da Pantokrator em dançar, aventurar-se, conviver ou mesmo de retirar-se em oração. Vale ressaltar que muitas outras atividades surgiram desde então. As atividades em si persistem, no entender de Durham (2004), à medida que se revestem de significados; algumas vão e voltam com nova roupagem, outras são pública e reconhecidamente mais constantes. Posso afirmar, com base nas observações de campo, que é uma das preocupações do PJF introduzir uma roupagem jovem no que diz respeito às atividades de oração e de vivência da fé.

Em meio a tantas casas e missões, de modo similar a Holanda (2018), concentrei-me na sede, que se constituiu o marco para o surgimento da comunidade, localizada na região central da cidade de Campinas, à rua Culto à Ciência, que é originalmente calçada por paralelepípedos e tombada como patrimônio cultural da cidade. A casa pertencente à comunidade também é uma

⁷ Um evento que se assemelha a uma danceteria cristã, bastante conhecida pelo termo “cristoteca”.

construção tombada, bastante antiga e por ter sido construída para ser um grande convento, assim se assemelha. Seu interior é típico dos conventos, a saber, grandes corredores cheios de portas, que jamais se encontram abertas, e nas portas que se pode entrar, pisos de madeiras ou de porcelana antiga, com grandes janelas cerceadas por grades.

Imagem 1 - Sede em Campinas (Casa São José da Divina Providência)



Fonte: Pantokrator (2016).

O local possui três andares. O térreo, onde se encontra a cantina e se circula livremente pelos corredores, até se chegar a uma escada, onde à direita se encontra a capela. Tal escada dá acesso ao andar superior onde se situa a sede administrativa da comunidade e os dormitórios. Da escada, também se tem acesso ao piso inferior, onde se encontram diversas salas de catequese e, do lado de fora, um pequeno galpão. Observa-se que do lado do galpão há um pequeno campo de areia que pode ser utilizado para futebol ou vôlei.

Com suas mesas e cadeiras distribuídas em todo o ambiente, a cantina é o lugar ideal de encontro. Foi lá que nos encontramos para o Raio-X, para a “Gaudium” e onde realizei algumas entrevistas quando a casa se encontrava vazia. A capela é utilizada para diversas orações (dentre as quais se destaca aquela praticada exclusivamente por adultos maiores de quarenta

anos), além de ser evidentemente o local onde, às vésperas⁸ e a missa são realizadas. As salas de catequese no subsolo são adaptadas para os grupos de oração de diversas faixas etárias, desde os infantes aos jovens de até dezoito anos. São realizados no galpão os encontros de oração; também nas noites das quartas-feiras, lá se reúnem os adultos que se denominam jovens. É no galpão que acontece o encontro mais frequentado de todo o Projeto.

Conforme mencionado, o grupo social possui papéis diferenciados que se distinguem claramente entre servos e participantes, sendo que há uma camada entre os participantes que é denominada por engajados.

Os participantes exercem seu papel indo e participando das atividades propostas. Eles habitualmente chegam próximo ao seu início e permanecem acompanhando o que foi planejado para o momento. Geralmente apresentam maior vínculo com os demais participantes, vez que frequentemente vão acompanhados por colegas de trabalhos, namorado(a) ou amigos. No entanto, os mais frequentes estendem seus vínculos aos servos. Quanto ao número de frequentadores nas atividades: no grupo de oração variou de doze, no dia que estava mais vazio, a cinquenta e oito integrantes; no Forró com pizza, éramos em torno de quarenta; no Raio-X, como houve limitações para inscrição, éramos cinquenta e três; no Adventure, seis; na “Gaudium” só eu estava presente como membro externo à comunidade. Tais participantes se dividiam quase que equilibradamente entre homens e mulheres, sendo que na maioria das vezes, as mulheres eram a maioria.

As engajadas são as pessoas que têm interesse em ser acolhidas pela comunidade como membros. O grupo social fornece a elas esse nome, pois é uma parcela que procura se inserir mais em meio às propostas da comunidade e seu papel varia de acordo com a atividade. Agem prioritariamente como participantes, podendo atuar como servos em ocasiões pontuais. Conseqüentemente, são pessoas mais frequentes que buscam maiores laços sociais e que se integram mais ao que está sendo proposto.

⁸ Vésperas é uma oração, dentre muitas outras, proposta pela Igreja Católica em um conjunto de livros denominado por Liturgia das horas.

De modo similar ao que fora observado por Oliveira (2018), em sua pesquisa com os mórmons, as pessoas mais atuantes se organizam internamente de forma mais complexa. Esse fato torna necessário que alguns aspectos devem ser considerados: no que tange às imagens, obedecem respeitosamente a Deus na figura do Papa, contemplam a figura de Jesus – tal qual propagada atualmente pela Igreja Católica – abraçam a ideia de um Deus Pai todo poderoso. A conjunção desses aspectos dita por assim dizer o perfil da comunidade. Tomado em sentido lato, a figura do Espírito Santo⁹ estimula moções ou temáticas sazonais que dão sentido a obra da comunidade no período em questão. Há uma estrutura interna denominada conselho. Dele participam o fundador, chamaremos por Pedro¹⁰, que foi quem recebeu a inspiração de fundar uma comunidade juntamente com outros; o padre Tiago, o coordenador Mateus e outros que formam um grupo que decide em conjunto sobre o andamento da comunidade.

Há também os formadores que podem ou não fazer parte desse importante grupo, por conseguinte existe um grupo de formandos. Observa-se que as temáticas referentes às formações se infiltram das mais variadas formas nos momentos da pesquisa, principalmente nas partilhas. Assim como constatado por Holanda (2018), em sua pesquisa com a Shalom¹¹, as comunidades se estruturam em missões. Entre elas, o Projeto Juventude Fiel que é uma linha de atuação da comunidade Pantokrator, tendo Mateus como fundador e coordenador. Ainda sobre o PJF, existe um grupo que faz parte do núcleo de eventos cuja finalidade é a de organizar as atividades esporádicas como o Adventure, a “Gaudium” e o Forró com pizza. Outro grupo formado por Ester (líder do grupo de oração) que está sempre dirigindo as orações), Felipe (que almeja ser padre e realiza palestras ou pregações no grupo) e Sara (que frequentemente também dirige as orações) que compõem o núcleo do grupo de oração. Quando há um retiro, como houve o Raio-X, a comunidade seleciona as pessoas que deverão atuar para colocá-lo em prática. Em geral, são fixos os

⁹ É por se deixar guiar pelo Espírito Santo que a comunidade possui um perfil carismático, apesar de responderem diretamente ao Papa e não à Renovação Carismática que é uma outra ala criada dentro da Igreja Católica reconhecida pela Igreja e que recebe orientações distintas.

¹⁰ Todos os nomes citados nessa pesquisa são fictícios.

¹¹ Shalom é uma palavra de ordem hebraica que significa paz.

grupos de formadores e de conselho, enquanto os formandos e as missões são mais flexíveis, pois os integrantes da comunidade se revezam por períodos e/ou moções a fim de realizar suas missões; de forma que quem foi núcleo em um ano, no ano seguinte pode estar atuando respondendo a outra pessoa como liderança

O número de servos que fez parte do grupo de oração também variou consideravelmente. Os servos se dividiam em: a) ministério de música, um tecladista que também cantava, um violonista, um percussionista, às vezes havia um ou dois guitarristas; sempre havia duas cantoras que também dançavam, às vezes havia mais um cantor que também dançava, totalizando um mínimo de cinco integrantes e um máximo de oito; b) dança: às vezes havia uma pessoa do sexo feminino só por conta de dançar, houve um dia que foram duas; c) intercessão: sempre uma dupla que se retirava do grupo para interceder; d) cuidava da transmissão: um operador de câmera, um operador de vídeo, uma pessoa responsável por interagir online, mais uma ou duas para controlar o tempo e auxiliar na condução do grupo pelos bastidores; e) sempre havia um(a) pregador(a), às vezes o pregador era também cantor ou da acolhida¹²; f) algumas das pessoas já encarregadas anteriormente também cuidavam da acolhida, o número de pessoas dedicadas somente a acolhida variava de um a quatro. Entre os servos o núcleo é composto de três pessoas, deles, pelo menos dois estavam presentes. Silva (2015) constatou a presença de tais papéis em um grupo de oração, com exceção para as danças e as transmissões. Tal contagem totaliza um mínimo de onze e um máximo de vinte e cinco servos presentes nos grupos.

Em geral, quanto ao número de pessoas presentes nos eventos do PJF, observa-se um equilíbrio na quantidade de participantes e de servos, fato este não evidenciado na pesquisa de Silva (2015). Este equilíbrio é proposital, pois, segundo os interlocutores, busca-se principalmente a qualidade da experiência durante as atividades e quando o número de participantes é muito grande, há o sério risco de comprometer a qualidade. Em todas as atividades, o número total nunca excedeu cem pessoas. No Forró com pizza, havia mais servos que participantes; no Raio-X mais participantes do que servos; na

¹² Denomina-se acolhida o momento em que as pessoas são recepcionadas para participar do grupo.

“Gaudium” só eu era a participante e no grupo de oração o número sempre se manteve equilibrado.

3 O RITUAL DO CORPO ENTRE OS CARISMÁTICOS

Tomo aqui emprestada a definição de ritual apresentada por Peirano (2006) segundo a qual os rituais se entrelaçam com os eventos etnográficos. Noutras palavras, os rituais são eventos mais formalizados, mais estáveis e que estabelecem um sentido de acontecimento, cujo propósito é coletivo. É precisamente esta noção teórica-explicativa que estamos considerando nesta pesquisa para associar os encontros de oração e o retiro a rituais que permeiam o Projeto Juventude Fiel no desenvolvimento de seus trabalhos.

Amparada por Turner (2013), busquei nos ritos uma visão interior dos praticantes, o modo como eles se sentem e pensam. Ocupei-me dos aspectos relativos às crenças que permeiam as técnicas e práticas corporais com foco na interação social dos participantes, no e pelo corpo. Deste modo, credita-se que as expressões são indícios decisivos para a compreensão do pensamento e do sentimento das pessoas sobre as suas relações (TURNER, 2013).

Ademais, Turner (2013) desenvolve o conceito de ritos de passagem, no qual leva em consideração o ritual como um processo constituído de momentos “preliminares, liminares e pós-liminares. Ao tentar analisar a manipulação dos símbolos através das várias ações que puderam ser observadas, salientei o conceito de liminaridade desse autor, ao reconhecer a existência de pessoas transitantes (ou de passagem), de uma condição ou status para outra, considerando-se a posição na estrutura social e no espaço ritualístico. Logo, foi nesse sentido de compreender toda essa ritualística que analisei a mudança na condição de vida dos participantes.

Não se pode deixar de referir que, nesta pesquisa, entendo a religião como algo eminentemente social. Tal é o caso das representações religiosas, cujas representações coletivas exprimem em essência a realidade de um coletivo. É na religião que os ritos, por assim dizer, tornam-se maneiras de agir que surgem unicamente nos seios de grupos reunidos e destinados a suscitar, a manter, ou a refazer certos estados mentais desses grupos. Então, se as categorias são de origem religiosa, devem participar da natureza comum a todos

os fatos religiosos: também elas seriam coisas sociais ou produto do pensamento coletivo (DURKHEIM, 2009).

Apesar de reconhecer a importância de Durkheim para o entendimento da religião como um fato social, a base teórica para esse pressuposto que orienta esta pesquisa é devida a Max Weber (1982, 2001). O modo que Weber apresenta a religião como um elemento último constitutivo de uma pretensa santificação da vida cotidiana, confere validade ao deslocamento, aqui operado, da eficácia das técnicas para os consentimentos sociais atrelados à manipulação da conduta de vida. A defesa dessa posição traz consigo, plausivelmente, a ideia segundo a qual a religião se manifesta em base tradicional (os rituais tradicionais) e transborda para o cotidiano de seus fiéis.

3.1 Os grupos de oração

O ritual carismático ocorre de diversas formas. Csordas (2008) aponta cinco delas, a saber: a reunião nacional ou regional dos participantes dos movimentos; os encontros (ou grupos) de oração, que são semanais e menores; os encontros intensivos, que são realizados nos retiros de um dia ou de final de semana, também podem ser chamados de dias de renovação; as sessões particulares organizadas com um ministro ou com uma equipe. Finalmente, existe a devoção privada. No entanto, é através dos encontros/grupos de oração que a maioria dos católicos carismáticos adere ao movimento (CSORDAS, 2008).

O grupo de oração é a forma mais comum de reunião e ritual entre os católicos carismáticos (MAUÉS, 2005). Ele se caracteriza por ter um local e hora destinados para o encontro de pessoas a fim de alcançarem um objetivo em comum. Sua finalidade pode ser de culto ou louvor e/ou de ensinamento. Ele também ocorre de acordo com as necessidades distintas das pessoas de que dele participam. Os servos se sentem no dever de se submeter a ordem divina

de aproximar as pessoas de Deus, seja ela através de pregações ou ensinamentos, do toque da música, da dança, da acolhida e de fazer com que as pessoas experienciem o encontro com a divindade, através do exercício de profecias por exemplo.

Já os participantes revelam necessidades que vão além do acesso às experiências supracitadas. Pude perceber que muitos vão com o intuito de se integrar à comunidade, um dos participantes me revelou em entrevista (E3) que também frequenta os grupos na busca por um relacionamento, outra pessoa me revelou que é uma forma de fugir do cotidiano de trabalho e da família (E1), outros também vão para fazer amizades quando muito concretizá-las (E4). As diversas necessidades dos frequentadores são conhecidas pelos pensadores do grupo e são trabalhadas na medida do possível no ritual do grupo, em forma de palestra e/ou atividade.

Ao perguntar como se define o que vai acontecer no próximo grupo, a líder do núcleo do grupo de oração que o frequenta há cinco anos e há quatro trabalha na sua organização ela me disse o seguinte:

A gente faz a oração e pede um discernimento mesmo a Deus. Aí clama essa ação do Espírito sempre pra que ele venha trazer aquilo que é a necessidade para nós. A gente clama ao espírito mesmo, pedindo mesmo e colocando a necessidade que é da vontade dEle. Aí diante disso na oração Deus vai colocando e a gente tem essa moção, que a gente chama de moção aquilo que Deus vai suscitando, mas é assim, algo que a gente percebe assim que a comunhão entre nós é essencial, precisa persistir e continuar sempre, porque sempre Deus vem em socorro. Então a gente percebe que a moção que Deus colocou pra mim, aí outro vai lá e confirma, outro vai lá e complementa com outra coisa. Então assim, a metodologia de Deus que ele vai colocando diante de essas situações é algo assim muito assim vontade dele mesmo. É Deus entendeu, não tem outra explicação, porque eu digo assim, por mim mesmo, a Ester né? Que as vezes eu falo assim: "ah Senhor, o Senhor colocou uma moção...", parece que assim, nossa parece que na minha humanidade não tem nada a ver com o que eu estou falando, aí vira o irmão fala assim "eu confirmo" e isso e isso e isso... O senhor fala tá vendo, eu não posso parar em mim, eu preciso colocar porque aquilo que Deus sabe que é socorro pros jovens, o Senhor vai colocar se for da vontade dEle. É algo que Deus assim, ele coloca de complementar mesmo as coisas né? De dar sentido pra tudo, como que acontece assim, de verdade assim,

que é real mesmo! Deus usa muito da nossa humanidade mesmo. Porque a graça vem tudo dEle, tudo pertence a Ele, a graça que a gente vive, tudo pertence a Ele, e o nosso coração está aberto, mas a graça de Deus é que Ele nos alcança mesmo (L2, 29 anos, consagrada a comunidade).

Entende-se que as moções são o pontapé inicial que orienta as ações coletivas e para que haja uma ação esse *start* tem de ser entendido como uma orientação divina que se ganha um significado na interação. Tem-se uma fala ou visualização individual que isolada não tem sentido, porém quando compartilhado ou exposto a interação à junção dos pedaços formam um todo que é entendido como moção divina, assemelhando-se a um quebra-cabeças.

O ritual do grupo de oração do PJF possui um padrão, nomeadamente, apresenta um ritual de acolhida que acontece anteriormente ao grupo. Depois tem um momento que dura cerca de quarenta minutos, dividido em danças, o louvor e o clamor ao Espírito Santo. No entanto, Elias, que na maioria das vezes ficou responsável por levantar a plaquinha para quem está conduzindo, disse-se que *“a gente procura não seguir tanto essa regra de falar assim ‘ah, tem que ser assim’, mas de estar aberto, então tem dia que não vai ter Espírito Santo ali no começo, vai ser depois da pregação” (L1, 29 anos, consagrado à comunidade)*. Na minha observação, pude definir claramente quando se começa e finaliza a dança, mas não consegui definir a separação entre o louvor e o momento voltado ao Espírito Santo, portanto essas duas serão apresentadas de forma conjunta. Em seguida, o pregador tem trinta minutos para fazer a pregação, vinte minutos de experiência de oração e tem seu fim marcado por momentos de partilha.

a) Acolhimento social: o primeiro toque corporal

No meu primeiro dia de observação do grupo de oração obtive a acolhida de maneira mais completa. No dia 19 de outubro de 2017, eu desço do

carro na rua Culto à Ciência e vejo uma família entrando no local, um homem carregando o filho de 5 anos nos braços e uma mulher. Havia duas mulheres paradas em frente ao portal antigo de madeira escurecida, uma de cada lado. Esperei as pessoas entrarem enquanto as observava. Eles trocaram as palavras “*boa noite*” apertaram as mãos e entraram. Em seguida, elas se viraram para mim, disseram “*boa-noite, seja bem-vinda*”, uma delas fez questão de me tocar a fim de me cumprimentar com um beijo de bochecha. Assim fizemos. A mesma me perguntou se eu já conhecia a casa e em seguida fez questão de caminhar junto a mim até o fim das escadas. Passamos por um pequeno corredor que dava acesso a distintas portas, saímos na lanchonete que disponibilizava um amplo espaço repleto de mesas, cadeiras e sofá. À direita entramos em outro corredor, que desembocava em outro cumprido corredor que ao fim dava acesso à escada, descemos e logo nos despedimos com ela apontando “*é por aqui, tenha um bom grupo*”. O que me fez hesitar, pois a porta parecia uma saída e não um tipo de entrada.

Em outros dias, quando havia maior quantidade de servos, pessoas se posicionavam à frente dessa porta a fim de dar continuidade à caminhada para dentro do galpão onde aconteciam os grupos de oração. Assim como na porta principal da comunidade, as pessoas que se posicionavam nesse local e cumprimentavam quem estava a chegar com aperto de mãos, beijos de bochecha e abraços, mas também poderia acontecer das pessoas não se tocarem e o cumprimento ser feito apenas com dizeres de boas-vindas, combinados ou não com o de boa noite. No entanto, ao se chegar no horário normal de início do grupo, era difícil não ser tocado de alguma maneira, pois mesmo após ter passado as portas de entrada onde se dá o momento estruturado para a acolhida, os demais servos que estão andando de um lado para o outro preparando o local, fazem questão de dar continuidade ao momento. Em outros momentos eu estava sentada aguardando o início do grupo e tive que me levantar a fim de ser acolhida por uma das servas através do abraço e dos dizeres já mencionados. Acrescento que, ao iniciar o grupo, a pessoa que se posiciona à frente sempre diz boa noite e espera pela nossa resposta. Às vezes tal dizer é seguido por “*é uma alegria enorme estar com você aqui*” e em outras

vezes pede-se para que os participantes se viem uns para os outros a acolha com dizeres e toques corporais.

Maués (2000) anuncia que o toque corporal pode ocorrer com variações e em diferentes momentos dos rituais da RCC. É comum que aconteça quando a pessoa chega para participar da reunião, ela costuma ser recebida com apertos de mãos e abraços, sendo que o grau de intimidade existente entre as pessoas que se cumprimentam que irá ditar a formalidade desse primeiro toque corporal que frequentemente é acompanhado de dizeres como: “a paz de cristo” ou a “paz do senhor”. Gostaria de acentuar que tais dizeres, conforme expostos por Maués (2000), não foram ouvidos em momento algum na minha pesquisa. No entanto, os apertos de mãos e os abraços persistem.

Quanto ao significado e a importância dados a esse momento, acredito que na comunidade Pantokrator, ele é utilizado mais com o significado de acolhimento social e de pertença ao grupo (FARIA, 2012) do que de uma possível cura ou libertação (SILVA¹³, 2015). Ele é um elemento que exalta a importância da pessoa, nota a presença dele no início do agrupamento social. No entanto, como uma parte do ritual, também agrega valores sobre-humanos, por mais que não ocorra uma manifestação divina significativa nesse momento inicial, acredita-se que ele é importante para que a divindade possa se manifestar na pessoa em outro momento do ritual.

b) Sinais da cruz

Traçar a cruz no próprio corpo com a mão direita é um gesto característico do cotidiano católico. O lado direito, tal qual anunciado por Hertz (1980), evidencia a sacralidade cujas representações são próprias não somente

¹³ Na pesquisa anunciada, tem-se uma parcela de servos que se dedicam na oração, na disposição corporal e confecções de pequenos presentes para o momento inicial de acolhimento ao grupo. No grupo Ágape, investe-se muito nesse momento por acreditarem que nele também acontecem curas e libertações (SILVA, 2015).

no corpo, mas também na lateralidade humana. O sagrado é representado pelo lado direito, ao passo que o profano ou sinistro é representado pelo lado esquerdo. Da mesma forma, os momentos que vêm a ser reconhecidos como sagrados devem ser reverenciados por meio de gestualidade do sinal da cruz.

Tal sinal traçado sob o corpo anuncia, segundo Nazário (2013), respeito, solenidade e valorização dos espaços sagrados. Portanto, são realizados na entrada e na saída, bem como ao passar na frente de tais espaços. No âmbito do PJJ é um gesto que demarca o início e o fim do encontro de oração. Acredita-se que o sinal também anuncia respeito, solenidade e valorização também dos momentos que são considerados sagrados. No grupo de oração eles eram realizados não só com a mão direita, como poderemos observar a seguir.

No dia 26 de agosto, o padre foi oficialmente convocado para o fim do evento a fim de traçar o sinal da cruz sobre os participantes com a relíquia de um papa, no caso conhecido por São João Paulo segundo. O culto às relíquias é tão antigo quanto a própria Igreja Católica. As relíquias são compreendidas mais do que velhos restos vinculados ao corpo, entende-se que elas carregam consigo elementos que foram vividos pelo santo em questão, como a santidade. Por carregar elementos míticos o culto a elas baseia-se na possível transferência da sacralidade do corpo do santo para o corpo do devoto (GÉLIS, 2008). Desse modo, ao traçar o sinal da cruz sobre o devoto com a relíquia acredita-se que, pelo menos, parte da sacralidade possa ser transferida da relíquia ao devoto.

Nesse mesmo sentido de transferência de elementos sagrados, no dia 16 de novembro, ainda sob a regência do padre, houve o sinal da cruz traçado com o próprio corpo de Cristo. O mistério dessa fé celebrada cotidianamente no catolicismo é levado para além do ritual da missa. A religião do Deus encarnado e vívido na forma de pão, que pode ser transportado, comido, visto e adorado seguramente “não deixa de impressionar a imaginação dos fiéis e, conseqüentemente, as devoções se encontram vivificadas” (GÉLIS, 2008, p.46). A Igreja Católica afirma a presença real de Cristo na hóstia que passou pelo ritual da missa, porém não basta comer seu corpo durante tal ritual, é necessário ainda celebrá-lo e honrá-lo.

O culto à eucaristia se mantém nos dias de hoje em face do desejo de uma religião mais pessoal, “uma religião na qual, pela oração mental e pela adoração do Santíssimo Sacramento, os fiéis possam sentir-se participar no combate pela salvação” (GÉLIS, 2008, p.46). Além da transferência da sacralidade que pode ocorrer, quando se confere uma benção do Santíssimo, a presença física do corpo de Cristo, mesmo que em forma de pão, evoca uma celebração própria que faz o fiel se sentir participante de uma religião, junto a tantos outros numa batalha rumo a salvação. Após marcar o início do momento solene que é o grupo de oração, dá-se o prosseguimento às danças.

c) Erguei as mãos e dai glórias a Deus: as danças na RCC

Considera-se a dança uma expressão simbólica de diversos aspectos da vida do homem. Pode ser considerada como linguagem social que permite a transmissão de sentimentos, emoções vividas em esferas como a da religiosidade (COLETIVO DE AUTORES, 2012).

Além de expressão e linguagem, elas podem ser entendidas como pensamentos emitidos através do corpo que significam e ressignificam o homem como um todo. Tais pensamentos, quando concretizados por intermédio do movimento, assumem um poder simbólico e transformador ao menos para aquele que o experiencia (KATZ, 1994).

As danças aqui referidas foram experienciadas em acompanhamento a diversos cânticos religiosos, anteriormente constatadas por Maués (2000, 2007), Bianconi (2008), Nazário (2013) e Silva (2015). Aqui identificamos os seguintes cânticos: a) a santidade eu vou buscar, b) cante em paz, c) conto contigo, d) dança de avivamento, e) derrama o teu amor aqui, f) ele vencerá, g) estrangeiro aqui, h) eu vou gritar, i) medley mar, j) o amor de Deus é tão grande, k) sustenta o fogo, l) tum tum tum de Deus, m) tudo novo e n) vou dançar. Tais canções possui um padrão ritmo musical muito semelhante que apontam para o

pop-rock, as cadências originais são aceleradas, mas muitas vezes são diminuídas quando se transforma a música em uma oração entre uma dança e outra.

Na proposta do grupo de oração não basta que se execute os gestos propostos juntamente com a música. Por isso, muitas vezes a música é pausada ou marcada somente por instrumentos enquanto a pessoa que está à frente introduz propostas de interação com os demais, ou de falas dirigidas à divindade pautadas na história pessoal de cada um e que tenham relação com o que se está cantando. Nota-se que durante a dança se incentiva a integração dos passos com o que se fala, com os demais, com Deus e consigo mesmo. Como se agregasse sentidos distintos a dança na direção da socialização, espiritualização e da individualidade.

As danças são, geralmente, realizadas em pé, entre cadeiras móveis e de plástico, estando os participantes de frente aos cantores e, pelo menos, uma dançarina. Ao entrevistar uma das dançarinas colaboradoras do projeto, Lídia (21 anos), esta me disse que o fundador do Projeto Juventude Fiel (Mateus, 38 anos), que também possui carreira solo no meio católico como cantor, entende que a presença de uma ou duas pessoas à frente só por conta de dançar gera um impacto expressivo de ajudar as pessoas; não somente a realizar os gestos propostos, mas de uma imersão no que está sendo proposto naquele evento como um todo em direção ao sagrado. Ela ainda relata que

Por um tempo assim, a dança foi o que me manteve perto de Deus numa fase da minha vida, é, estar no ministério do Mateus era o momento que eu tinha com Deus, era a oportunidade que eu tinha de me encontrar com ele e fazer alguma coisa assim, parece que de certa forma foi o que me conteve de não fazer nada de muito errado, porque tem uma responsabilidade né? Não só na minha relação com Deus, de eu me aproximar, o fato de eu ir em um show e aí mesmo dançando, a gente ficava o show inteiro, então a gente rezava nos momentos de oração durante o show, ou nas missões ou o que quer que seja. Mas também pela responsabilidade de ser uma pessoa que estava exposta né? as pessoas sabiam quem a gente era né? dentro da visibilidade que a gente tinha, as pessoas reconheciam a gente como as dançarinas do Mateus e isso também exigia um compromisso de postura, de... pra não ser contra testemunho pra pessoas né? Pra que a gente não dançasse no palco uma

coisa que a gente não vive na nossa vida né? Eu acho que isso foi uma coisa que foi um carinho de Deus assim, um privilégio de não permitir que você não fizesse nada de errado assim sabe? De não me levar pra mais longe de Deus assim né? (E5).

Nota-se o prestígio e a eficácia da dança em levar as pessoas em direção ao sagrado. Prestígio, pois ela está vinculada a outra pessoa e de certa forma, ela buscou viver a sua vida com atos que Mateus ordenou, autorizou e provou, atos esses que o cantor transmitia não oralmente, mas também foram aprendidos na relação face-a-face. Eficácia, pois alcançou um sentido que vai além da sua própria realização, sentido esse que está envolto de tradição religiosa, já que não existe eficácia sem tradição. É amparada em Mauss (2015) que defende que, como seres culturais, tudo em nós nos é ensinado e Lídia aprendeu a viver a sua vida fiel aos ensinamentos religiosos, mesmo sendo impulsionada somente pela dança em uma parte dela.

A dança elucida o material simbólico presente nas religiões. Para Geertz (1989), as manifestações religiosas denotam um padrão de significados que é transmitido historicamente por meio dos símbolos. Eles podem ser qualquer incorporação concreta de ideias, atitudes, julgamento ou crença. Eles funcionam para sintetizar um padrão cultural e sua visão de mundo. Assim, as técnicas corporais utilizadas na dança ocorrem a fim de ajustar as ações humanas a uma ordem cósmica imaginada e projeta tais imagens no plano da experiência humana.

Ao analisar uma dança não há como reduzir a técnica ou movimento a apenas sua demonstração, num exercício de racionalidade desincorporada. Da mesma maneira que não se consegue apreender o sentido ou o sensível – no caso da dança – com total precisão quando se realiza a interpretação através das palavras. Uma vez que não dispomos de instrumentos investigativos suficientes que estendem os nossos sentidos para captar todos os significados presentes em um corpo que dança, nos resta afinar com a literatura para confeccionar tramas. Ainda que pretenciosa, a tarefa de esculpir o vivo se apresenta a dançarina, mas sobretudo a pesquisadora (KATZ, 1994).

O corpo que dança traça enredos através de seu se movimentar. Quando o movimento não é precedido dessa teia simbólica, o que acontece são ginásticas, mímicas ou qualquer outra atividade presidida pelo movimento, mas que não é dança. O que não quer dizer que a dança não possua uma bagagem própria de técnicas e movimentos, mas que a característica básica da dança é a ação inteligente do signo em gerar outros signos (KATZ, 1994).

Ela é um resultado de hibridações e toma forma também por suas técnicas. O hip hop e o *street* dance foram usados para compor o repertório de técnicas usadas nas coreografias. Quando eu perguntei a Lídia sobre a complexidade dos movimentos ela me disse que quando a comunidade começou a investir mais na dança, a partir da carreira solo de Mateus eles reuniram algumas pessoas e contrataram profissionais para ajudar com as técnicas. Nas palavras dela:

A partir da nossa entrada a dança passou a seguir mais uma linha de hip hop, de street assim, uma coisa mais assim. Antes era uma coisa muito coreografada conforme a música, então eram aqueles passos muito previsíveis diante da letra da música, muito baseados nisso, coisas mais acessíveis para as pessoas dançarem, mas visualmente no palco, não tão atrativas né? Então depois da nossa entrada a gente até teve aulas de dança, durante algum tempo assim, com dois professores diferentes que os dois coreografaram pra gente, mas na verdade a gente começou a ter aula não para montar a coreografia, mas pra gente se desenvolver, soltar, se fazer mais à vontade no palco pra gente ter os movimentos mais livres mas definidos também, uma coisa sempre mais pra essa coisa do street e do hip hop (E5).

Houve a preocupação de sair de algo muito racional e estritamente vinculado com a letra da música, além de ir ao encontro do sentido de estética e apresentação. O que não anula completamente o sentido de sagrado, mas aponta para uma representação física, de modo a reconstruir esse processo, o contato com danças diferentes é essencial (KATZ, 1994).

Os professores levaram coreografias para aula com o intuito de transmitir desenvoltura, definição de movimento e liberdade para quem estivesse ministrando a dança. Fatos que também aparecem na fala de Lídia, quando ela

me relata como eles fizeram a conversa entre os elementos religiosos e artísticos.

Era uma relação muito profissional assim, ela [a coreógrafa] era uma profissional de dança, sem nenhum vínculo religioso, sem nada, ela vinha, ela sabia das nossas limitações de expressão corporal, então de não ser nada sensual, nada que remetesse muito a isso, mas que ela também exigia da gente como alunos normais dela né? E ela cada dia chegava com uma coreografia diferente, aí depois às vezes a gente pegava dessas coreografias que ela montava como aula e montava as coreografias de show, porque ela usava disso pra gente se soltar como se a gente tivesse em uma aula normal mesmo, e aí às vezes a gente pegava passos e colocava ou às vezes era mais pra desenvoltura e ela era bem exigente também, em termos de finalizar movimento, sabe essas coisas assim, de delimitar o começo de um movimento para o final, tudo muito certinho, tudo muito firme, é... a intenção, ela falava muito dessa coisa de intenção né? De que mais do que o movimento, tinha que ter a postura do que você queria ali né, então ela trabalhou muito isso (E5).

Entende-se que os passos de danças seculares agregam elementos que podem não ser bem aceitos no meio religioso, como a sensualidade. Segundo Weber (1982), a sensualidade é um elemento rejeitado pela maioria das determinações religiosas. Então foram aceitos alguns elementos artísticos como a firmeza, delimitação do movimento, amplitude e intencionalidade, mas quando a técnica insinuava a sensualidade, a proposta não era levada adiante, ou melhor, não eram agregadas as coreografias que elas mesmas montavam.

Ao conversar com a líder no ministério de dança, Priscila de 30 anos, que é consagrada à comunidade, sobre como ela montava as coreografias, ela me relatou o seguinte:

É um negócio difícil né, porque na verdade, eu sempre tive muita dificuldade de fazer coreografia, porque antes quando tinha a banda e tudo mais. O Mateus é cantor [...], a gente tinha uma equipe toda né de banda, beking e dança. E na época, a gente, o Mateus é muito bom de fazer coreografia. E então ele fazia muitas coreografias mas a gente tinha uma coreógrafa profissional que ela fazia a coreografia, então a gente

apresentava a música pra ela e a gente falava “ó isso aqui não dá, isso aqui dá”, porque ela não era católica. E aí, porque existia uma dificuldade muito que eu tinha né, e aí quando a gente deu essa parada né que o Mateus parou e tudo mais, a dança ficou mais pros grupos né e pros retiros, e aí meio que não existiu mais a necessidade de contratar, uma pessoa para fazer a coreografia né, ou as vezes fazia só o refrão, um negócio mais simples e aí, inclusive eu fiz uma coreografia para hoje também, uma música bem velha do Flavinho “novo, tudo novo, renovado”, e aí o Mateus fazia, aí eu falava “acho que é melhor fazer assim”, todo mundo junta né, todo mundo ajuda assim, mas aí é meio engraçado porque não estava saindo e eu falei assim “Jesus, eu preciso fazer essa coreografia, o Mateus me pediu, não vai dar tempo de fazer” né? E a música já está escolhida, já passou para os músicos e, normalmente assim, a gente só vai ajustando né, aí hoje, especialmente a de hoje, eu sentei, fechei os olhos e pedi pra graça do Espírito Santo e aí quando eu levantei, eu comecei a fazer a dança assim, fui muito ação mesmo do Espírito Santo, eu nem ia contar isso pro Mateus, nem ia contar isso pra ninguém, mas porque você me perguntou, mas hoje especialmente, foi bem assim, da graça de Deus né, daquilo que Deus dá, o dom é dado por Deus né, seja de maneira mais instantânea ou seja de pedir mesmo a graça porque eu não estava conseguindo né, então. Não só isso né, eu vejo muita dança, tem coreografia que na verdade é, eu tento só simplificar, por que tem coreografias que, por exemplo, Missionário Slalom, extremamente complexas e aí eu vou lá. Normalmente eu aprendo daí eu vejo aquilo que é fácil e costumo repetir os passos para as pessoas, em vez de fazer toda a coreografia, pego as partes mais fáceis e repito ao invés de fazer muitos movimentos né, então basicamente é isso (L8).

Em sua maioria, as danças usadas no grupo de oração foram extraídas e algumas inventadas para utilização naquele momento. A maioria dos cânticos utilizados foram compostos e coreografados por um ministério de outra associação privada de fiéis denominada Slalom. Tais coreografias montadas também tendem para o estilo do hip hop e do street. Outra parte dos cânticos utilizados no grupo de oração são de composição própria de Mateus e suas coreografias foram construídas conforme relatado acima. No entanto, em grupo de oração, os versos ou os refrãos da música são remanejados de acordo com a condução do que se passa no local; da mesma forma a dança precisa ser remanejada, uma vez que os participantes, majoritariamente não apresentam muita habilidade corporal e/ou rítmica, bem como o espaço limitado para a execução de técnicas. Por isso, partes muito difíceis são suprimidas, pois o objetivo é que todos os presentes dancem à sua maneira e se sintam acolhidos

também pela forma de dançar proposta. Ainda assim, nota-se a presença de elementos dos estilos supracitados em todas as coreografias, até mesmo as compostas por Lídia e Mateus.

Conforme dito anteriormente, há uma proposta e uma intencionalidade. A proposta de se fazer algo que não seja tão simples a ponto de prever toda a música com gestos e de mesclar estilos. A intencionalidade de fazer algo que tenha a divindade na posição central. Além disso, Katz (1994) diz que é necessário extrair a dança, e o processo mental nesse dinamismo enfrentado por Priscila é naturalmente confuso, portanto, difícil.

Identifica-se essa dificuldade de criação não só em Priscila, mas também em diversos participantes. A proposta de haver uma pessoa dançando à frente, para que os demais participantes imitem, pode ser entendida como uma forma de confrontar a inabilidade deles perante a dança. Por outro lado, limita e restringe o processo criativo, o que não é visto como um problema dentro de um grupo de oração já que o intuito é a imersão na proposta do grupo e a socialização. Em muitos momentos, apesar de haver pausas didáticas para ensinar a sequência de passos, as pessoas são incentivadas verbalmente e em raros casos fisicamente a dançar à sua maneira.

Visualmente a dança é realizada mais com a parte de cima do corpo, em detrimento da parte inferior. Os braços ou membros superiores são os mais utilizados das mais variadas formas, mas também são propostos movimentos com a cabeça, ombro e de rotação de tronco. Também se utiliza uma variabilidade de passos com membros inferiores, mas como são utilizados juntamente com algum tipo de deslocamento como saltos, giros ou movimentos complexos dos braços, eles não ficam muito em evidência. Já o quadril, que é a parte que coloca o sexo biológico como evidência, os movimentos são mais contidos e evitados. A dança vista de fora cumpre a proposta de sua intencionalidade e sua proposta, uma vez que, de acordo com Hertz (1980), a parte superior do corpo é vista como sagrada.

Desse conjunto apresentado, vale ressaltar o papel do corpo que apresenta uma paisagem sempre igual e sempre diversa. Por mais que os braços sejam sempre os mais utilizados no instante dos deslocamentos, e ao

que Jeudy (2002) denominou mobilidade imóvel,¹⁴ que acontece no grupo de oração com os membros inferiores, quando o movimento irrompe no corpo, ele se faz presente como único, pois a forma que as danças são conduzidas no meio religioso tem o papel de agregar sempre uma qualidade diferente aquilo que está sendo vivido. Mudança essa que pode ser vista também na parte superior do corpo, nos rostos dos participantes.

Priscila me apresentou a sua percepção acerca da mobilidade que a dança lhe proporciona.

Ao longo desses, nós estamos em 2017, eu acho que tem uns 6 anos, que eu estou assim, ajudando, conduzindo né, eu percebo que a pessoa, ela chega de um jeito, as vezes travada ou preocupado com as coisas que acabaram de acontecer, por exemplo, a pessoa ela chega do trabalho, cansada, preocupada com as coisas, vai no grupo de oração ainda pensando nas coisas, um exemplo, assim né, ou com vergonha e aí conforme vai tendo a dança, a pessoa vai se soltando. Ela vai, primeiro fazendo uma experiência de Deus porque as músicas elas levam a isso né, a música, a dança, o louvor, a animação leva a isso e ao mesmo tempo ela consegue a partir dessa experiência, ela faz uma experiência de também se abrir pra Deus né? Então eu acho que a partir do louvor e principalmente né, não só o louvor, mas de pedir a graça do Espírito Santo, faz com que o grupo de oração tenha um outro sentido né, acho que precisa se abrir pra Deus fazer né. Acho que não adianta você estar lá e tá pensando nas outras coisas, estar fechado e tudo. Eu acho que quando você faz essa experiência do louvor, você pede a graça do Espírito Santo, pede pra que Deus conduza, você faz uma experiência de se abrir também pra Deus né, e assim eu estou falando isso daquilo que eu vejo né, não só do que falaram, eu nem sei se é mesmo isso o sentido, se é aquilo que é, mas é aquilo que eu percebo porque as vezes a pessoa chega de um jeito e quando ela senta pra ouvir a pregação, ela tá com outra fisionomia, outro rosto, você percebe o tanto que a pessoa está aberta pra isso. A gente vê tudo isso (L8).

Na fala acima, é notável a integração no momento inicial do grupo de oração, o qual é pensado para ter seu início com uma miscelânea, assim como

¹⁴ Há movimento produzido pelas pernas o tempo todo e é justamente a repetição estereotipada dos mesmos gestos que dão a impressão de imobilidade “como se o movimento voltasse sobre si mesmo para aproximar a impavidez do qual ele nasceu” (JEUDY, 2002, p. 66).

Elias havia me dito sobre a estruturação do grupo. Quem ministra a dança em um ambiente religioso tem que ter a habilidade de ministrar a música, a dança, o louvor e o pedido da ação do Espírito santo para que seja uma dança eficaz. Como a entrevistada anunciou, os passos de dança se apresentam como uma parte que tem o poder de transportar a pessoa do trabalho, da família, ou de locais extra religiosos, para uma áurea religiosa onde naquele momento a alegria é celebrada. E nota-se a eficácia disso no corpo, nas expressões mais felizes.

Os participantes relatam as mais variadas transformações vividas devidas ao momento de dança. O primeiro relato a ser apresentado a esse respeito é o de Eva, que frequentava o grupo de oração há 10 meses e que repete aspectos já apresentados por Priscila, mas sob um ângulo diferente.

No começo eu tinha bastante vergonha, mas depois eu vi o pessoal dançando, a importância de você se entregar pra tudo aquilo. Não só pra você cantar, pra você participar em tudo, o quanto é importante, então como você sai dali quando você se entrega né? E hoje assim, eu entro lá e saio de lá, eu estou sempre sorrindo né? às vezes até as pessoas falam, como eu sorri, como eu entrei ali, como eu cheguei de uma forma e como eu saio hoje depois de tanto tempo né? Eu estou sempre feliz, eu estou sempre contente, eu estou sempre rindo né? E as pessoas de fora veem né? como eu mudei, como isso me mudou né? E a dança é importante, essa entrega de você fazer tudo direitinho, você quer saber os passos, você quer participar, você quer conhecer a música, é uma entrega mesmo (E4, 30 anos).

A participante tinha dificuldade de expor o seu corpo à experiência do grupo de oração por causa da vergonha. No entanto, ao se integrar através do movimento e se deixar submeter às experiências, ela encontrou novas motivações para estar ali como saber os passos, conhecer a música, além de expressar a sua alegria naquele local.

Tadeu, de 23 anos, também encontrava resistência para se expor durante a dança, segundo ele:

Fui da Opus Dei, né que é uma ala mais conservadora dentro da Igreja e vi que não era isso e estou me voltando pra renovação agora. Aí o que acontece, quando você está dançando ali sozinho, é uma coisa, e eu tenho, né? Tinha esse preconceito até então com a renovação, eu falei assim “eu não vou dançar, eu não gosto! Eu vim aqui pra ouvir a palavra de Deus, pra participar das palestras mas eu não vou dançar”, só que você está no meio aí um dança do seu lado, um dança do seu outro lado, um dança na frente, um dança atrás, a dança te contagia e de repente você vê que você está dançando, então assim, né? Se a gente for reduzir aquilo que é emoção, porque a gente quer focalizar melhor, é meio inquietação, assim, começa a tocar e eu não consigo parar né? (E6).

Não é possível afirmar com certeza absoluta que Tadeu tenha vencido totalmente o seu preconceito com as danças no contexto do grupo, mas se sabe que ele se deixou envolver num processo de comoção social. A dança se apresenta, nesse contexto, como algo que leva ao extravasamento de sensações e a um maior sentimento de pertencimento ao grupo. De acordo com Durkheim (2009), esse fato é habitual, é algo que alimenta as religiões. Noutras palavras, “sob a influência de uma grande comoção coletiva, as interações sociais tornam-se mais frequentes e ativas. As pessoas se procuram, se reúnem mais. Disso resulta uma efervescência geral” (DURKHEIM, 2009, p. 216). Esse poder integrador da dança também foi relatado por Isabel, 32 anos, da seguinte forma:

Eu acho que é uma maneira de você se soltar, ficar uma coisa mais aconchegante do que você chegar ali igual a missa, a missa é mais formal os momentos de dança, de louvor é... te deixa assim, mais à vontade pra você participar. Tanto no grupo de oração quanto no retiro para integrar um com o outro, com as pessoas, interagir (E1).

O relato acima evidencia a dança como potencial modificador das relações sociais. Relações novas são construídas no ambiente religioso e a dança acaba por promover o vínculo com o outro. Por diversas vezes, no grupo de oração, incentiva-se a dançar com o outro por intermédio do toque, como um

abraço. Tal relação pode se estender a outros momentos da vida e a dança é um fator que também impulsiona o estreitamento de laços.

d) Do Louvor e do Espírito Santo

O louvor e o clamor ao Espírito Santo também se encontram imbricados em meio a dança. Todavia, é digno notar que, no dia 7 de dezembro, esse momento não ocorreu de forma completamente separada. Porém, nos demais dias sabia-se que não voltaríamos às danças quando surgia o pedido para *fechar os olhos*.

A transição das danças para o momento de oração aconteceu de uma forma mais integrada em dois momentos. No dia 2 de novembro de 2017, a moça que estava à frente pediu para cantar a música de louvor mais uma vez, mas de forma mais lenta. Na sequência, pediu para que todos fechassem os olhos para que a música se transformasse em oração. Nota-se que a transição ocorreu de forma integrada com a letra da música que se cantava anteriormente. Já no dia 9 de novembro, houve a integração através da continuação de movimentos da dança como pode-se ver a seguir:

Queria convidar você a fechar os seus olhos e se você sentir que você deve continuar dançando como a gente começou, de um lado pro outro, mas eu queria que você fizesse uma experiência com essa graça de Deus, com o amor de Deus, que se derrama sobre nós a cada instante da nossa vida (Diário de campo, 9 de novembro de 2017).

Nesse caso, as técnicas das danças continuaram a ser executadas por alguns participantes, no entanto, o momento de oração mais profundo se iniciou quando foi pronunciado o convite para fechar os olhos. Fechar os olhos é a primeira técnica corporal de oração evocada no grupo de oração.

Chamo de técnica um ato *tradicional e eficaz* (e vejam que, nisto, não difere do ato mágico, religioso, simbólico). É preciso que seja *tradicional e eficaz*. Não há técnica e tampouco transmissão se não há tradição. É nisso que o homem se distingue sobretudo dos animais: pela transmissão de suas técnicas e muito provavelmente por sua transmissão oral. Peço-vos então a permissão de considerar que adotais minhas definições. Mas, qual é a diferença entre o ato tradicional eficaz da religião, o ato tradicional, eficaz, simbólico, jurídico, os atos da vida em comum, os atos morais, por um lado, e o ato tradicional das técnicas, por outro? É que este é sentido pelo autor *como um ato de ordem mecânica, física ou físico-química*, e é efetuado com esse objetivo. Nessas condições, cabe dizer muito simplesmente: devemos lidar com *técnicas do corpo*. O corpo é o primeiro e o mais natural instrumento do homem. O mais exatamente, sem falar de instrumento, o primeiro e mais natural objeto técnico, e ao mesmo tempo meio técnico do homem é seu corpo (MAUSS, 2015, p.407, grifos do autor).

Nota-se que, no desenvolvimento acerca da noção de técnicas corporais, o autor primeiramente põe o corpo em evidência; em seguida, liga as lógicas culturais e sociais ao corpo às ideias expressas pelas palavras “de sociedade por sociedade” e “tradicionalmente”. Observa-se, ainda, que o corpo é capaz de aprender e transmitir conhecimentos que têm sentido e função social no meio que o homem estabelece suas trocas.

O fechamento dos olhos ou as demais técnicas que serão elucidadas aqui também são embebidas de tal conceito elaborado por Mauss (2015). Elas agregam sentidos variados como a transformação da música em oração, fazer uma experiência da graça e/ou com o amor de Deus, gerar um momento de privacidade da oração, perceber a alegria do louvor, olhar para dentro de si mesmo a fim de reconhecer o desejo de Deus e/ou da felicidade que só vem de Deus, reconhecer a vontade de estar cheio do Espírito Santo, reconhecer que Deus transforma o coração, que Deus ouve a oração, ou ainda, a fim de perceber a respiração, as batidas do coração e em todo o corpo a fim de perceber a presença de Deus em tudo isso.

O fato de fechar os olhos é uma técnica muito utilizada, segundo Maués (2003), e pede-se para que seja empregada em diversos momentos em

um culto religioso. No entanto, ela serve para ajudar a receber o Espírito Santo. Segundo Nazário (2013), trata-se de um ato cuja finalidade é a de estabelecer um diálogo íntimo e transcendental com o sagrado.

Dado que o ser humano, nos tempos hodiernos, experiencia o mundo prioritariamente por intermédio da visão (LE BRETON, 2016). O fato de fechar os olhos durante um ritual religioso abre o sujeito aos mais diversos tipos de experiências. O engajamento sensorio passa a ser realizado em conjunto com outras partes do corpo, seja a respiração, batimentos cardíacos, sensações diversas sentidas na pele como o formigamento, frio ou calor. Os fiéis são incentivados a apropriar-se do que Csordas (2008, p.372) define por modos somáticos de atenção, isto é “são maneiras culturalmente elaboradas de estar atento a e com o corpo em ambientes que incluem a presença corporificada de outros”. Assim, amplia-se o campo onde podem ser inseridas significações e manejos simbólicos do ser humano inserido no mundo, uma vez que as maneiras pelas quais damos atenção aos e com os nossos corpos são culturalmente construídas.

No grupo de oração, os momentos de oração se iniciam quase em sua primazia com o fechar dos olhos seguido por outras técnicas sugeridas. A técnica mais utilizada é a de *erguer as mãos para rezar*, como uma atitude que deve ser tomada ao se entregar a oração, como pode-se ver no segmento a seguir:

E se você deseja isso jovem, eu convindo a você, ainda de olhos fechados, a erguer a sua mão lá no alto, ergue o máximo que você puder e vai pedindo derrama o teu amor aqui [tema da última música] com as suas próprias palavras (Diário de campo, 9 de novembro de 2017).

As mãos para o alto são seguramente uma posição corporal que se remete à oração no seio carismático, no sentido de que se está pedindo algo a Cristo; constitui um momento de súplica, clamor. De acordo com Maués (2000), esse é um gesto que os caracterizam como tal. Quando não se sabe o dizer em oração, erguer as mãos parece ser uma ação eficaz, principalmente aos neófitos

frequentadores. Por mais que as falas encorajem a abrir a boca e dão uma direção do que dizer, estar de braços erguidos revela que a pessoa deu mais um passo em direção ao encontro com a divindade.

Durante meu trabalho em campo, notei que o ato era atrelado à entrega (de intenções e dúvidas), inserção ou vivência da pessoa no grupo de oração, expressar desejo na ação de Deus, abertura para a graça, convite a participar da oração, sinal de fé, pedir a vinda do Espírito Santo, um passo a dar para conseguir orar em línguas e deixar o Espírito Santo conduzir. Tais fatos eram citados nas vezes que se pedia para levantar os braços. A fim de compreender melhor esses gestos tão característicos dos carismáticos, perguntei qual seria o seu significado.

Eu acho que entra no sentido do mesmo do da dança, de usar do meu corpo pra poder louvar a Deus. É expressão visível, entendeu? De louvar a Deus, pra mim é isso, erguer as mãos pra louvar a Deus é uma forma de expressar publicamente, não que tenha que ser publicamente entendeu, mas parece que eu sinto bem. Parece... é engraçado, não sei... deve ser engraçado para você porque às vezes quando eu falo pra alguém parece que a pessoa dá risada, mas parece que eu consigo tocar a Deus de alguma forma, entendeu, com as minhas mãos né. É um sentimento que eu não sei explicar, mas é um sentimento de poder tocar a Deus de alguma forma. É engraçado você perguntar, porque nessa quinta-feira, a oração foi muito forte assim do grupo, no final, e quando eu ergui as minhas mãos eu senti uma queimadura, os meus braços queimando, assim, e eu nunca tinha sentido assim, né? E quando eu ergui os braços o Mateus pediu fogo e eu falei "gente, o meu braço está queimando, acho que vai dar certo", mas é uma forma de tocar a Deus entendeu? Mas fisicamente. Eu não posso vê-lo mas eu posso tocar com a minha mão com aquilo que eu creio, então eu acredito que eu posso tocar a Deus assim dessa forma né? É engraçado que quando a minha vida de oração não está boa, parece que eu não consigo tocar e aí quando a minha vida de oração tá boa, aí eu consigo né, sentir isso (L9).

O relato de Sara sugere que é um ato visível ir ao encontro do invisível, sendo a eficácia do contato com o sagrado pode ser sentida pelos que experimentam através do calor.

Já um participante, Saulo de 22 anos, relata que é um gesto que coloca o fiel em uma posição de submissão à divindade. Nas palavras dele “quando você é assaltado, você ergue as mãos, você fica refém. Então quando você está em um momento de oração, você está refém da ação de Deus, você ergue a mão e você já fica na vontade dEle, né?” (E2, participante, 22 anos). A inserção do fiel à vontade divina pode ser considerada como um gesto que se remete à predisposição, à primeira etapa, que Csordas (2008) observou sobre as transformações carismáticas, seguida pela etapa de empoderamento e, por fim, a transformação propriamente dita. Desse modo, para que ocorra de fato a transformação propriamente dita, obrigatoriamente tem de existir uma predisposição do fiel, do suplicante, que deve ser mediada pela crença/fé de que vai alcançar a graça pedida. Trata-se, sem dúvida, de uma entrega. Da entrega do corpo a Cristo, como expressão da corporeidade desses sujeitos.

Similarmente *pôr a mão no coração* também pode ser entendida como um gesto que compreende a etapa da predisposição. Tanto é assim que, no grupo de oração, foi utilizada com o mesmo sentido de erguer as mãos e em algumas vezes foram sugeridas simultaneamente, como podemos observar no dia 16 de novembro, que o ministrante profere o seguinte “Se você quiser colocar a mão no seu coração, se você quiser erguer os seus braços. Faça desse momento um momento que você pode ficar à vontade diante de Deus. Para que você possa livremente pedir a graça do Espírito Santo” (Diário de campo, 16 de novembro de 2017). No entanto, essa técnica também sugere que os fiéis estejam atentos às suas emoções, visto que o coração atende a um simbolismo singular no imaginário social que se remete a amor, sentimento de afeto e carinho.

Outra técnica que toca diretamente às emoções é a do abraço. Ela foi utilizada unicamente no dia 23 de novembro, dia que a ministrante faz uma breve demonstração daquilo que Csordas (2008) descreve como cura das memórias. A ministrante diz:

Dá um abraço em você mesmo. Se abrace nesse momento. Abraça a tua vida agora. Se reconcilia com a tua vida nessa noite. Se reconcilia com a tua juventude nessa noite. Se

reconcilia com os caminhos de Deus para você. Deixa o amor de Deus deixar uma marca aí no teu coração. Deixa o Espírito Santo hoje deixar uma marca de que você é dEle e inteiramente dEle (Diário de campo, 23 de novembro de 2017).

Os ministrantes incentivam constantemente os fiéis a utilizarem as suas histórias de vida durante a oração. Seja algo que aconteceu há muito tempo, ou no mesmo dia do grupo. Nesse sentido, as histórias de vida retomam aspectos da pessoa e tal experiência proposta visa colapsar dicotomias como a de “eu” e “outro”/divindade, no corpo dos fiéis. No entanto, somente o auto-abraço pôde ser notado com uma técnica relacionada a cura de memórias.

Além das histórias de vida, músicas, leituras de versículos, visualizações e profecias são utilizadas como elementos que dão prosseguimento à oração. Entre as falas alternadas e alteradas de quem se posiciona à frente, as falas egocêntricas¹⁵ e os cânticos emotivos dos que participam, percebe-se as faces contraídas, os variados movimentos de mão e os embalos com o corpo que não cessam de se repetir. A impressão que se tem é que o delírio se aproxima. Então a música cessa, os ministros se calam e o silêncio reina, mas os corpos continuam embalados por uma capa de suavidade. Um dos ministros pede para abrir os olhos e anuncia o pregador que se ajoelha à frente. Reza-se em coro uma Ave-Maria e todos se sentam.

e) Da pregação: a transmissão oral dos costumes

Durante a pregação, todos se encontram sentados, de frente ao pregador que tem trinta minutos para falar sobre algo, seja da vida de um santo, da experiência pessoal com Deus, ou sobre alguma passagem bíblica. Trabalharei a seguir aspectos pontuais que tangem a presente pesquisa. Utilizarei pequenos fragmentos tirados do diário de campo do dia 19 de outubro

¹⁵ Maiores detalhes, ver Silva (2015).

que tematizava a vida de Guido Schaffer, e 26 de outubro que versava sobre São João Paulo II.

Ao discursar sobre Guido Schaffer e São João Paulo II, os palestrantes traziam ao nosso conhecimento elementos que, segundo eles, apontavam para uma santidade de carne e osso. O argumento central era o de que a santidade é possível e pode ser entendida como algo humano e não sobrenatural, materializando desse modo a noção já apresentada em Csordas (2008) e Le Breton (2012) segundo a qual o corpo é a base existencial da cultura. Ao argumentar, faziam questão de enfatizar atitudes, gestos e práticas que apontavam mutuamente para a humanidade e a santidade.

A qualificação moral das atividades terrenas foi melhor apresentada por Weber (2001), ao versar sobre a ética protestante e o espírito do capitalismo. Ao observar a concepção do termo vocação, nota-se que ela agrega também o sentido de chamado divino para o trabalho secular. O trabalho (ou vocação) realizado no mundo, qualquer que seja ele, pode ser compreendido como expressão de amor ao próximo, se atrelado ao desenvolvimento religioso. Portanto, não só os trabalhos de oração, mas também o cumprimento de tarefas seculares pode ser entendido como um caminho para satisfazer a Deus.

No grupo, ao apresentar Guido Schaffer, enfatiza-se que era um jovem carioca que morreu enquanto surfava. Conhecido como o surfista santo, estudou medicina e logo entrou para o seminário onde utilizava de sua formação para atender aos necessitados. Além de gostar das ondas grandes, ele curava e servia a Deus. Atualmente se encontra em processo de beatificação. O fato de gostar de surfar e praticar a medicina são elencados como elementos terrenos que qualificam a vida de Guido Schaffer em seu processo de beatificação.

Quanto a São João Paulo II, era uma pessoa que amava realizar práticas corporais. O Santo era visto caminhando em locais diversos, além de ter sua história de vida marcada por práticas diversas como: natação, andar de caiaque, correr e jogar bola.

Nas pregações eram elencados elementos da vida dos santos, que são rotineiros, assim como comer, dormir, tomar banho, sair e divertir. Nota-se a

presença de elementos que caminham rumo ao desencantamento do mundo. Há uma renúncia ao caráter puramente mágico ou sacramental dos meios da graça e se volta para uma decisão sobre a salvação ao êxito de processos que são de uma natureza humana tradicional (WEBER, 1982). No entanto, o desencantamento não acontece de forma completa, assim como ocorre com o capitalismo, são mantidos pequenos laços, com significações religiosas.

Reitera-se na pregação que o ponto central não são os parâmetros seculares, como o de praticar esporte, não é necessário ser fisicamente ativo para ser santo. No entanto, isso pode ser um meio para a santidade, embora não seja um fim. Precisa-se identificar os pontos centrais como o porquê de as práticas corporais terem levado tanto São João Paulo II, quanto Guido Schaffer ao processo de beatificação. Ter amor nas ações, mesmo que nas práticas corporais pode ser um sinal de santidade. Ter um desejo, paixão pela vida é um sinal de santidade. Ambos apreciavam a vida. Viviam com amor no coração, diante daquilo que era a proposta divina. Eles viveram, as coisas seculares de formas simples, no cotidiano da vida. Viveram o amor, a bondade de Deus e reconheceu que Deus era misericordioso em seus atos. As práticas corporais, a música e o lazer precisam alimentar o caminho da santidade. O sentido do que se faz e as consequências são peças importantes na vivência das práticas cotidianas.

Weber (2001) anuncia que para o catolicismo, a intenção é algo muito importante para a ética católica no caminho rumo à salvação. Um ato isolado não determina o seu valor, mas o ato com uma intenção de amor, como reiterado nas pregações a respeito da vida dos santos, certamente é um caminho para a salvação.

f) Da efusão: Liminaridade e empoderamento

A efusão é um momento de oração em que se pede com mais ênfase que o Espírito Santo se manifeste. Maués (2000 e 2003) também relata tais momentos descrevendo algumas técnicas realizadas. Entende-se que ao realizar a efusão, após o momento de pregação, ajuda na eficácia de ambas, como pode-se observar no relato abaixo.

Eu quero te convidar agora a dar uma organizada no seu corpo. Assim, respira fundo, fecha os seus olhos e sente o seu corpo agora. O nosso contato com Deus sempre passa através do nosso corpo. Sente o teu corpo e deixa essa palavra cair no mais profundo da tua alma “vinde a mim todos vós que estais cansados sob o peso do fardo e eu vos darei descanso, vinde a mim” e deixa o Espírito de Deus revelar ao teu coração, quais são os cansaços da tua alma (Diário de campo, 16 de novembro de 2017).

O fato de deixar a palavra cair na alma aponta para o que os sujeitos se encontrem em um “entrelugar”, uma espécie de condição transitória, até mesmo os mais assíduos. Todos necessitam de uma transformação sugerida pela palavra. Todos os presentes assumem uma condição destituída de posição social anterior, ou seja, são sujeitos liminares (TURNER, 2013).

No dia 19 de outubro, o ministrante pediu para realizar a prostração que se remete a essa condição de liminaridade e o ato de se prostrar consiste em se colocar no chão, de joelhos, com a cabeça no chão. Segundo o ministrante, tal ato é uma demonstração de simplicidade e de pequenez diante de Deus. Ao entrevistar Marta, de 35 anos, consagrada à comunidade, eu me lembrei do fato ocorrido durante o grupo e perguntei o que significava isso. Ela me disse o seguinte:

Eu sou muito orgulhosa né? Eu sou orgulhosa. Assim, sou soberba, então tem umas coisas que eu preciso lutar muito. Isso é uma coisa que de verdade eu preciso lutar assim né? Então essa coisa de me prostrar diante de Deus assim, é justamente isso, me prostrar diante de Deus que é todo poderoso, que é o rei do universo, é aquele que governa todas as coisas, é isso. É reconhecer que eu sou nada diante de Deus. Reconhecer o meu nada, a minha pequenez. Por mais que eu queira ser grande,

mesmo que eu tenha uma estrutura pequena, uma estatura baixa, vamos dizer assim, eu queria ter... Se você fosse olhar pra mim, eu queria ter dois, três metros de altura, entendeu? Então é eu reconhecer a minha pequenez, eu baixar diante de Deus e falar eu não sou nada diante de Deus (L5).

O fato da liminaridade ser reconhecida como marca dessa comunidade, mas certamente é necessária para que o Espírito Santo se manifeste. O discurso acerca “não ser nada”, que coloca o homem na relação de polaridade com a divindade, vez que Deus é o tudo, é cotidianamente evocado entre os membros da comunidade. Na concepção dos servos, se todos já fossem santos, ou seja, se já estiverem classificados em uma posição previamente determinada, não haveria espaço para a ação divina. A condição de servidão também agrega esse elemento passageiro, de ser um canal para a graça de Deus.

Tanto a fala do palestrante quanto a de Marta sugerem que o contato, ou o diálogo com Deus, acontece pelo corpo. Para isso é preciso ativar as maneiras distintas de ser e de se sentir.

Ao dar início ao momento de efusão, pede-se uma reorganização dos modos somáticos de atenção. Organizar a atenção, fechar o canal principal por onde geralmente se está atento, os olhos, e abrir a atenção para as demais partes do corpo e também ampliar as significações através dos sentidos. Com o intuito de não fazer com que os sentidos adormeçam, pede-se para que se fique de pé, para que se movimente. Muitas vezes o convite é imperativo. Diz-se *“usa das tuas mãos, usa do teu corpo, usa da sua voz, usa dos seus sentimentos, da tua vontade de ser de Deus, se entrega a Ele e deixa o Espírito mover em você esse canto novo” (Diário de campo, 26 de outubro de 2017).*

Nessa dinâmica, técnicas já utilizadas anteriormente, como a de erguer as mãos e de pôr a mão no coração, são empregadas. No entanto, aqui se utiliza de maiores variações, como erguer as mãos segurando quem está ao lado, rezar abraçando a pessoa ao lado.

As vozes alteradas e alternadas que descrevem as visualizações do campo imaginativo, que repetem as vozes que surgem na consciência, que

confirmam o que foi dito ou que complementam o seu significado dão sequência à efusão. O tom de voz emotivo, que expressa ressentimento, raiva, carinho, mas, principalmente a dor, ajudam a comover todos os presentes. As faces contraídas e as diversas movimentações que se recaem uma sobre a outra também são verificadas. A música que embala os corpos é utilizada em pontos específicos, nesse grupo de oração, diferentemente do *Ágape*¹⁶, são as vozes que ditam o ritmo do momento.

O empoderamento acontece. Parafraseando Csordas (2008), os efeitos do poder espiritual é experienciado. Quando isso acontece, as lágrimas descem, os corpos caem em solo e fala-se em línguas estranhas. “O movimento é chamado de renovação carismática exatamente por causa de seu uso ritual de ‘carismas’, ou de ‘Dons do Espírito Santo’, entendidas como expressão de poder espiritual” (CSORDAS, 2008, p.57). Dois aspectos principais de empoderamento devem ser considerados: a) o papel dos símbolos somáticos e/ou o processo fisiológico; e b) a interpretação da expressão espontânea dos processos endógenos.

A tradicional imposição de mãos elucida com clareza o papel dos símbolos somáticos. A compreensão mais simplista desse gesto é da transferência mágica de poder. No entanto, ele possui uma significação multivocal que aponta mais para o apelo da força da persuasão através do gesto. Depois das técnicas do corpo, a espontaneidade é um aspecto importante no empoderamento. Ela ganha forma concreta quando seus resultados são definidos como frutos dos distintos “dons espirituais” (CSORDAS, 2008). Vejamos um fato concreto dessa junção descrita por Elias.

Até tem uma passagem bíblica, não sei se é no final do evangelho de Mateus, quando Jesus envia né? Os discípulos, os apóstolos. Ele fala que um dos sinais que acompanharão aqueles que creem, tem a oração em línguas né, falarão nova línguas, que daí a oração em línguas tem os dois significados né? De você falar uma outra língua estrangeira, ou você orar na linguagem do Espírito mesmo. Daí alguém que tem o dom de interpretação que vai discernir aquilo que tá sendo falado. E outro sinal é impor as mãos sobre os doentes e eles ficarão

¹⁶ Maiores detalhes, ver Silva (2015).

curados. Assim, nem sempre que eu vou impor a mão em uma pessoa é porque eu acho que ela está doente ou que Deus cure de alguma doença né? Mas muitas vezes no grupo, eu estou ali e eu sinto, tenho um sentimento, uma intuição de que determinada pessoa precisa receber uma oração e eu coloco as minhas mãos nela e eu rezo por ela né? Eu acho que se Deus me der alguma palavra para aquela pessoa eu vou falar, mas não existe uma lei de toda vez que eu rezar Deus tem que me dar uma palavra para falar para aquela pessoa né? Mas eu acho que é muito nesse sentindo né? De que eu sou batizado, eu tenho o Espírito Santo, então eu posso impor as mãos sobre alguém e pedir para que Deus manifeste a graça dele através daquela pessoa que também é batizado ou às vezes não vai ser né? Mas na autoridade do meu batismo daquilo que Deus me conferiu e não é em meu nome que eu estou rezando, que eu estou pedindo. Estou pedindo em nome de Jesus né? Estou pedindo pelo espírito que tá em mim né? Então o ato de impor as mãos eu acho que ele é mais é... ele é mais simbólico assim, porque eu posso rezar por uma pessoa sem impor as mãos e rezar a distância, porque quem faz é o Espírito né? Não é o fato de eu impor as mãos na pessoa, mas eu acho que isso até na... eu acho que é um costume que existe dentro da Renovação né? Eu acho que em outros movimentos isso não é tão comum. De falar assim "ah reza por mim e vai lá e impõe as mãos", mas eu acho que é um gesto mesmo de impor e pedir Espírito Santo vem (L1, 29 anos).

O uso de uma intuição define o momento em que Elias vai impor suas mãos sobre alguém durante o grupo de oração e ao fazer isso também utiliza da espontaneidade na escolha da pessoa que vai receber a oração, no tema que vai orientar a sua oração e na palavra que vai ser dirigida ou não àquela pessoa. Quanto a significação, Elias aponta a obediência a Jesus, a transferência de poder dada já no batismo e a eficácia simbólica do toque.

Elias aponta duas significações para a glossolalia, novamente a obediência a Jesus e também a habilidade de falar outras línguas, reforçando o aspecto multivocal dos símbolos. Csordas (2008) aponta três significados distintos: a) uma linguagem de inspiração divina que capacita o orador a louvar a Deus com um poder inexistente numa língua que é uma competência humana criativa b) sua força provém exatamente da sua falta de sentido c) sua falta de inteligibilidade desafia as forças inteligíveis, afirmado que existe uma lógica cosmológica inabalável e divinamente motivada.

No grupo de oração, a oração em línguas foi utilizada sobretudo pelos servos. Já os participantes entrevistados por mim me relataram que nunca oraram em línguas, fato que se difere drasticamente do que é encontrado nas pesquisas de Silva (2015), Maués (2003) que relatam a presença de tal dom também entre os iniciantes, como também Sofiati (2009), Maués (2000) que dão a entender que tal técnica é empregada largamente entre os presentes. Eva me disse que repetia repetidamente “aleluia” o que reforça os aspectos “a” e “c” enunciados por Csordas (2008), a utilização da criatividade e a existência da lógica cosmológica inabalada. Muitas das vezes os servos utilizavam a glossolalia de diversas formas se amparando na sua característica espontânea, sobretudo quando faziam o gesto de imposição de mãos.

O choro era realizado pelos participantes, especialmente quando eles eram interpelados por alguém, também através da imposição de mãos.

Nessa primeira vez que eu fui lá no grupo, eu estava numa situação bem adversa e assim, ninguém sabia da minha vida. A Diva que é a menina que me levou, embora ela fosse muito minha amiga, pra ela eu não tinha contado “nadica de nada” ... Então ela não sabia o que estava acontecendo comigo. Então assim, ela sabia que estava acontecendo algo comigo mas não sabia o que, mas na verdade ela queria ir, porque ela queria ir no grupo, não por me levar. E aí quando eu cheguei lá no grupo, teve um momento de oração e assim, coincidência ou não, tipo cada um pode associar de alguma forma mas eu associo que era Deus falando comigo. E assim, tudo que eu estava passando, alguém chegou pra mim e falou exatamente o que eu estava passando. E ninguém sabia o que eu estava passando e por mais que possa imaginar, chutar, não iria acertar tão centinho como acertou. Então assim, nossa a hora que falou, por mais, assim ... Homem não tem essa, “pô” eu odeio chorar, é horrível, principalmente na frente de outras pessoas, então é muito ruim, mas assim naquele dia não teve como center, foi algo que me pegou lá no fundo, onde estava totalmente escondido e trancado na situação que eu estava vivendo e pronto. Foi exatamente naquela condição. Mas assim, não foi só aquela vez, foram várias outras vezes (E3, 27 anos).

José me contou em detalhes a significação do choro sintetizada no fragmento “a Deus falando com ele”. Digamos que José não é uma pessoa de muita sorte em seus relacionamentos. Na sua época de curtir baladas de funk e

sertanejo, ele tivera uma namorada. Seu último contato com essa garota terminou em tragédia. Eles estavam em um carro, ele dirigia e sofreram um acidente. A garota veio a óbito, o carro teve perda total, mas ele sobreviveu carregando o peso da culpa. Ao buscar por novos relacionamentos, apaixonou-se por uma menina que participava dos eventos da comunidade, mas que estava apaixonado por um moço consagrado à comunidade. Dado que o consagrado não dava abertura para relações sexuais fora do casamento, José cumpria essa função além de cobrir a moça de agrados como flores. Em seu primeiro dia no grupo de oração, alguém deve ter acertado algum desses pontos de sua vida, mas que o fez reviver todo o processo, por isso o choro. Como foi algo que possuiu um significado para ele, por estar no meio religioso é embebido de insights que se voltam para o divino e também por ter ocorrido de forma espontânea apontam para a experiência de empoderamento.

São raros os autores que analisam a experiência do choro. Entre eles, Silveira (2014) cita como uma experiência de cura. Já Pereira (2009) o identifica como tema de uma conversa em que o choro é usado como uma experiência necessária para uma correspondente eficácia de contato com Deus.

Não só o choro, mas também o fato de repousar no espírito carregam significações peculiares que se remetem à história de vida de cada pessoa. A seguir, apresento a minha conversa com o Filipe.

O meu encontro com Deus foi através do repouso numa night, como se fosse a Gaudium né? Como foi lá atrás, não foi aqui na Gaudium, mas foi na Renovação né? Na Renovação Carismática, então eu participei como se fosse uma Gaudium lá em Guarulhos e lá nesse encontro o pessoal tinha a dança e na igreja lá embaixo do salão tinha o pessoal rezando com o Santíssimo exposto. E quando eu fui lá, eu fui receber oração, então eu vi o pessoal repousando e eu falei “nossa, o que é isso?”. Eu fiquei curioso. Só que dava pra sentir a presença de Deus. Dava pra sentir o calor. O “negócio” era muito forte. Eu queria sentir aquilo, aí eu fui insistindo. Tanto que eu fui nessa “Gaudium” quatro vezes para tentar repousar e eu não consegui. Nossa eu quero sentir isso aí! O que é isso aí meu Deus? Então eu fiquei assim impressionado com aquilo, eu não acreditava sabe? Poxa, Deus existe, Deus toca o homem, Deus pode tocar... Aí eu fiquei assim, nossa eu queria sentir aquilo. Na quinta vez que eu fui, aí eu senti a graça de ter repousado. Foi

bem, bem intenso. Aí aconteceu, depois do repouso assim, aconteceu a metanóia. Já ouviu falar da metanóia? A metanóia é a mudança de mente, uma mudança de mente, a pessoa começa a ... por exemplo, a pessoa viveu a vida inteira é ... perdida, se drogando, viveu a vida inteira desregrado, viveu a vida inteira... depois ela teve um encontro com Deus e ela muda a mente dela, muda os pensamentos, vem a metanóia, ela começa a ter a mente de Cristo, ela começa a mudar os pensamentos, mudar a conduta, é isso, é uma transformação. A mente dela era uma coisa depois ela transformou com uma mente de Cristo, uma mente que busca a Deus. Tem as quedas dela, claro, mas ela mudou. Então aconteceu comigo assim, na hora que eu levantei parece que aconteceu a metanóia. Eu senti uma pessoa nova, um negócio estranho, eu já queria buscar a Deus, eu parei de querer me buscar e saciar nas pessoas. Então depois do repouso, esse tocar de Deus na minha história foi profundo. Assim porque foi um choque de realidade pra mim, o repouso, porque assim “poxa, Deus, Ele existe, Deus, Ele toca, Deus, Ele é capaz”, porque não foi algo forçado, eu não forcei a cair. Eu achava que aquilo lá era coisa que as pessoas estavam imitando e não era. É algo de Deus mesmo. Eu me senti tocado. Eu me senti amado por Deus, isso foi muito importante pra mim (L3, 25 anos).

O repouso foi identificado como um grande elemento empoderador entre os jovens participantes dessa pesquisa. Somente um dos entrevistados não havia repousado e dos que repousaram, sempre havia história diferente. Há os que têm facilidade para repousar e vinculam a técnica a um descanso da alma. Há os que já repousaram e bateram fortemente a cabeça (como em pedras pontiagudas), mas não se machucaram. Por fim, há os que decidiram dar um novo rumo na sua vida depois do repouso, entre eles, temos Filipe que pensa em ser padre e apresentou a experiência de mudança mais radical. O relato de Filipe sugere uma aversão enorme a sua vida sexual antes do repouso, bem como o consumo de tóxicos. Seu relato sugere que houve uma transformação instantânea de seu modo de encarar a realidade assim que ele saiu do estado de repouso.

O repouso normalmente não é algo muito demorado, bem como não resulta em completa inconsciência das pessoas que deitam em solo (MAUÉS, 2007). Ele é uma experiência que o Espírito Santo toma todo o corpo do sujeito, podendo ser interpretado como uma consequência simbólica da entrega de si a Deus (PEREIRA, 2009). Assim como observa Maués *et al.* (2011), muitas das

vezes as pessoas parecem se levantar ainda todos e com os olhos cheios de lágrimas, atribuindo tais fatos ao poder do Espírito Santo.

No grupo de oração, os repousos aconteciam esporadicamente. Entre as técnicas citadas aqui, a mais utilizada era o da imposição de mãos. Em alguns grupos, pedia-se para que rezássemos uns para os outros e em outros pedia-se que quem ainda não tivesse recebido oração, que levantasse a mão a fim de receber.

Completada a efusão, o grupo é finalizado com um momento de partilha, tal qual o nome sugere, trata-se do momento em que as experiências corporalmente vivenciadas são compartilhadas pelos sujeitos, nomeadamente o quão afetadas foram suas corporeidades por intermédio do conjunto de técnicas empregadas.

g) Partilha

A partilha é o momento pós-liminar. As pessoas conversam, tiram foto para postar em redes sociais e trocam experiências. O fiel que eventualmente tenha alguma questão encaminha seu questionamento diretamente a pessoa que impôs às mãos, caso esta não saiba responder, então outras pessoas de conhecimento ou hierarquia superior está apta a respondê-lo.

Para os carismáticos é importante a partilha. Utiliza-se muito do relato de experiências, graças e benefícios recebidos, algo que na linguagem carismática é chamado “testemunho”. Testemunhar traz o sentido de declarar, ter visto ou ouvido algo. Também significa presenciar. Desse modo, a palavra ou termo se reveste de um sentido singular para os sujeitos participantes do ritual. Acredita-se que o testemunho fortalece as pessoas como indivíduos, bem como a crença. Em suma, tem um sentido muito especial na prática da Renovação Carismática (MAUÉS *et al.*, 2011).

Muitas das vezes as pessoas se reúnem em alguma cafeteria para continuar as partilhas. Significações diversas de base religiosa vão sendo na ocasião agregadas às vidas das pessoas nesse diálogo, o que também traz implicações para os seus processos de transformações, de consciência de si, afetando seus corpos e ressignificando suas corporeidades.

3.2 Retiro Raio-X

O retiro é um momento de oração que tem a duração de um final de semana. Geralmente tem seu início em sextas à noite e vão até às tardes de domingo. Nele as pessoas rezam juntas em busca de uma experiência religiosa (PEREIRA, 2009). Eles surgiram concomitantes com a RCC, em 1967 quando um grupo de universitários e docentes se reuniram e viveram a glossolalia, o repouso e demais dons do Espírito Santo (CAMURÇA, 2013).

O Raio-X é voltado para jovens maiores de dezoito anos e aborda as temáticas relativas a afetividade e sexualidade. Sua proposta é a de revelar o essencial da vida de cada participante. Entende-se que Deus criou o homem e que tem um plano original, ou seja, a centralidade do ser humano e de cada pessoa deve ser interpretada segundo a lógica religiosa. Sua finalidade é a de ressignificar a vida da pessoa nos aspectos que tangem a sua sexualidade e afetividade, ao encaminhá-las rumo ao encontro da Trindade Santa.

Sua proposta foi pensada a partir do livro *A Teologia do Corpo*. Nele os saberes sobre o corpo, deixados por São João Paulo II, são trabalhados de maneiras distintas, através de momentos característicos de um grupo de oração, porém mais elaborados, acrescentadas de dinâmicas espirituais. Há momentos voltados às experiências com Deus Criador, outros ao Crucificado, outro ao Espírito Santo, outro ao Eucarístico e ainda outros que apontam para o relacionamento familiar e conjugal.

O retiro é muito disputado e até certo ponto secreto. Não se recomenda falar de partes específicas dele e sempre tem uma fila de espera com mais de cem pessoas na lista. Eu consegui participar, por ser caracterizada como uma pessoa que precisava muito da ação divina na minha vida. Fui para campo fazer minha pesquisa em um momento de instabilidade emocional em que a ansiedade e a depressão me assolavam. Meus contatos em Campinas se restringiam aos meus sujeitos de pesquisa. Apesar de lutar para manter o afastamento entre a minha vida e o campo, um dia durante o grupo de oração em que eu havia decidido me fazer participante, fechei os olhos durante o momento de oração e tentei seguir a lógica colocada pelos ministrantes para ter o que conversar nos momentos de partilha e, assim, conseguir obter mais informações para a pesquisa.

Enquanto estava de olhos fechados e refletindo sobre os aspectos da minha vida causadores momentâneos da instabilidade emocional. Sara colocou uma de suas mãos em meu ombro e eu não consegui conter o choro. Chorei durante o momento de efusão inteiro. Chorar por longos períodos era algo que acontecia frequentemente naqueles meses. Inicialmente, para mim, aquilo pouco tinha de conotação religiosa, eu já estava em terapia e sabia significar aquele fato de outras maneiras e também já sabia que não tinha controle sobre o meu choro. Ao final do grupo, obviamente, aproveitei aquele momento para conversar, ou melhor partilhar, com Sara que encheu a minha vida de significações religiosas e me convidou a participar do retiro. Explicou da lista de espera, mas me passou contatos e disse que poderiam abrir uma exceção para mim.

Como eu disse, o retiro não se diferencia muito dos grupos de oração. Seus pontos principais são as atividades mais elaboradas que conduzem a uma comoção mais intensa. Os momentos ganham uma roupagem mais coletiva, onde as pessoas se agitam mais, rezam com maior entonação, choram com maior expressividade e numericamente repousam mais. Há também momentos de partilha com temas predefinidos. Além disso, todos suprem as suas necessidades biológicas de forma coletiva, comem ao mesmo tempo, vão ao banheiro ao mesmo tempo e dormem no mesmo espaço.

Do retiro, Isabel foi a minha principal informante. Eu cheguei de carro na escola municipal onde se realizaria o retiro. Fui acolhida com um abraço de boas-vindas. Pegaram as minhas coisas a fim de dividir os alojamentos e me encaminharam para o refeitório. Lá fiquei sem saber o que fazer ou o que conversar. As pessoas falavam sobre cantores do mundo católico, pregadores referência e eu não tinha nada para comentar na conversa. Eu fiquei circulando entre as mesas procurando algum assunto ou alguém com quem eu poderia realizar trocas. Até que convidei Isabel, que parecia tão deslocada quanto eu para sentar-se ao meu lado.

Logo em seguida entraram diversas pessoas, que serviriam no retiro, cantando uma música de boas vidas que vinham ao nosso encontro com um abraço. Ao final, soltaram dezenas de fogos de artifício do lado de fora o que gerou um grande alvoroço, com palmas, assobios e gritos de felicidade.

A janta estava liberada, eu e Isabel nos encaminhamos para a fila que se formou para servir a comida. Nela expressamos em baixo tom a nossa aversão a forma pela qual o catolicismo propõe a vivência da sexualidade, bem como o puritanismo pregado por alguns. A partir de então não nos desgradamos.

Ela me disse que assim como eu, tinha “furado a fila” para estar presente ali. Foi um membro da comunidade por quem ela tinha se apaixonado que havia colocado ela lá dentro. Na ocasião, contou das suas dificuldades em se relacionar e que sempre lembrava de seu atual e de seu ex-namorado em todas as experiências.

À medida que o retiro prosseguia, ela soube relatar quais foram os momentos problemáticos na sua vida de relacionamentos, tanto no namoro quanto com a família. Disse que relembrou coisas que havia esquecido e que a parte mais difícil foi a de colocar tudo aquilo nas mãos de Deus. Tem uma dinâmica que incentiva a escrever todos os seus problemas e assinar no final, depois o objeto é lavado numa espécie de sangue que vem da cruz.

Eva também relata que foi um momento transformador para ela. Assim como Isabel, ela tem dificuldades de viver a sexualidade da forma proposta no retiro. Ela colocou a história do relacionamento abusivo que tinha na

camisa para ser lavado, mas colocar toda a sua história de relacionamentos para escrever uma nova na castidade é algo muito difícil.

Já Tadeu conseguiu completar esse momento de transformação. Ele me relatou que estava passando por um momento depressivo e que havia atentado contra a própria vida. Foi a partir dessa experiência de lavar sua história que ele decidiu por não mais levar sua vida a cabo.

As práticas dos carismáticos visam a uma transformação que se concretiza na vida de seus fiéis. Como foi dito anteriormente, elas necessitam passar por etapas, sendo que a primeira é a predisposição (CSORDAS, 2008). Com efeito, dado que Eva e Isabel não estavam predispostas a modificar um dos aspectos de suas vidas, sua transformação não foi concluída.

A ineficácia de alguns ritos não faz cessar o processo ritual que assume o caráter incremental e inconclusivo. Então outro elemento salta aos olhos, que é

A elaboração de alternativas ou negociação de possibilidades que existem dentro do “mundo presumido” da pessoa afligida. Os sistemas de cura podem formular essas alternativas em termos de uma variedade de metáforas e podem utilizar meios rituais ou pragmáticos que encorajem a atividade ou a passividade, mas as possibilidades devem ser percebidas como reais e realísticas (CSORDAS, 2008, p.268).

Mas ainda assim, a realização da mudança, inclusive o que conta como mudança e o grau até o qual essa mudança é considerada significativa pelos participantes pode ocorrer de forma incremental e irrestrita, sem um resultado definitivo.

Ressalta-se que apesar de o ato de lavar sua história no sangue de cristo não foi preconcebido por Isabel como uma das dinâmicas mais importantes do retiro. O fato de já participar da renovação e de já ter se apropriado de algumas de suas técnicas, o momento transformador que ela esperava era o repouso no espírito que também não foi transformador porque ela não estava totalmente predisposta. A disposição refere-se não somente a aspectos

psicológicos, mas principalmente tem a ver com a inserção da pessoa nas redes sociais e recursos simbólicos (CSORDAS, 2008). O fato de aparecer sapos no momento de oração que seria dedicado a experiência com o Espírito Santo constrói uma disposição negativa que acaba por atrapalhar seu contato eficaz com o sagrado.

Aquele momento com o Espírito Santo a noite foi o momento mais aguardado porque era o Repouso no Espírito, porque eu sei que é ali que Deus trabalha. Eu tenho facilidade de repousar no Espírito por ser o momento que eu mais esperei no encontro. E aí nas vésperas de ir eu tinha conversado com o Moisés [o amigo que colocou ela no retiro]. Aí eu falei “nossa, eu tenho muito medo de sapo, sapo me tira o sossego” aí ele falou “mas é um bichinho tão pequenininho, Isabel”. Falei “não, nossa, tenho medo demais disso, eu fico perto de uma cobra mas não fico perto de um sapo”. Aí porque ele estava falando que mora num sítio e tudo. Aí eu falei pra ele “sapo então assim, eu tenho medo”. E aí quando aquele sapo apareceu, veio na minha cabeça. Falei gente, isso é coisa do capeta, pra tirar a minha paz, não pode ser! Aí eu lembrei, mas falei assim, eu falei isso ontem quando a gente estava falando do retiro e do nada falei desse sapo, aí eu fiquei, aí eu fui lá pro fundo e aí que eu consegui chorar de verdade, porque assim, eu estava me sentindo muito fraca na minha fé. Falei meu Deus, como que eu estou aqui, vivendo desse momento lindo daí vem um bichinho desse tamanho pra tirar o meu sossego. Cadê a minha fé? Cadê a minha força e ao mesmo tempo eu falei “mas porque o Senhor deixou isso aparecer aqui?”. Aí foi onde começou o repouso no Espírito e eu olhava assim, eu queria ir mas eu tinha medo. Eu olhei no padre, mas eu não tive confiança em ir no padre, nem no Mateus, nem no padre. Aí eu olhei o Jeremias que era como se fosse o pai da oração, né? Aí nele eu tive a confiança. Eu chorando falei pra ele, eu tenho muito medo do sapo, você faz uma oração, ele falou assim “fica tranquila, não vai acontecer nada” aí eu consegui [repousou], mas ao mesmo tempo assim, na hora que eu estava ali eu não estava entregue (E1).

A partir desse relato, desenrola-se uma sequência de fatos que incrementam sua experiência religiosa. Ela relata que compartilhou com uma intercessora que lhe disse que Deus usou os sapos para mostrá-la que ela é um ser limitado, que sem Deus ela não consegue, que Ele existe para ajudar. Diante de diversos fatos da vida, onde não se consegue agir é necessário assumir um papel de passividade diante da divindade. Depois de sair do retiro ela ainda

participou de demais momentos religiosos, como o próprio grupo de oração em que ela sempre se lembrava desse evento como um momento que Deus queria suscitar nela a entrega e a confiança. Foi a partir desse momento que ela buscou acreditar mais nas questões que ela discordava sobre a sexualidade.

Em geral, o retiro questiona as diversas formas que se assume os papéis de homem e de mulher, bem como a prática do sexo fora do casamento. Segundo a crença católica, os homens têm que fazer uso de sua força e assumir isso em tarefas pontuais que essa habilidade se torna essencial, como carregar coisas. Já a mulher tem que inspirar a beleza, o cuidado e a inteligência. Ambos têm que saber administrar suas habilidades para que o outro não se sinta diminuído, mas reconhecido. Tanto o sexo e a sedução são encarados como tabus e devem ser cuidadosamente administrados, sendo que o sexo é um ato totalmente proibido fora do sacramento matrimonial.

3.3 Acessando a corporeidade pelas técnicas corporais

A corporeidade é construída pelas lógicas sociais e culturais que envolvem a extensão e os movimentos do homem, de forma que o corpo, junto com sua extensão e movimentos, relaciona-se intimamente com o conjunto de sistemas simbólicos. É pelas teias de significados que o homem apreende, por intermédio do corpo, e consegue experienciar o mundo com e no corpo. O homem consegue experienciar o mundo e o corpo, estabelecendo teias de significado e conformando a corporeidade (LE BRETON, 2012).

Nessa lógica, o corpo varia de objeto a sujeito e ao mesmo tempo não fixa sua estadia em nenhum desses polos. Durante sua vida social, o homem tem um corpo ao passo que também é seu corpo. É exatamente nessa via de mão dupla que Le Breton (2012) insiste em chamar de vetor semântico ou de fresta que se encontra a corporeidade. Para se compreender esse tipo de entendimento, é necessário abandonar a forma tradicional do racionalismo

moderno, que insiste em separar e polarizar as explicações; portanto, não é um exercício fácil.

A reflexão sobre a corporeidade humana é antiga e foi realizada desde os primeiros passos das Ciências sociais, ainda no século XIX. Ao recorrer a uma simplificação da história dos estudos sobre o corpo nas Ciências sociais, Le Breton (2012) distingue três fortes momentos, são eles: sociologia implícita do corpo, sociologia em pontilhado e a sociologia do corpo propriamente dita.

Na implícita, a corporeidade é vista por ângulos contraditórios. Se por um lado já se reconhece que a situação social não escapa a condição física, ou seja, o homem é visto como uma emanção do meio social e cultural, por outro, os estudos têm objetivos mais urgentes que o de pensar o corpo de maneira metodológica. Nesse momento, o corpo é antes biológico e, depois, moldado por aspectos sociais ou culturais, como a interação, e a corporeidade aparece, porém, subsumida às condições sociais. Para os sociólogos relacionados a essa categoria, o corpo é implicitamente um fato da cultura (LE BRETON, 2012).

Na passagem do século XIX para o XX, o esboço da sociologia do corpo surge aos poucos, por isso o nome sociologia do pontilhado. A passagem da antropologia física para o entendimento do corpo como socialmente informado é ponto principal para a construção da sociologia do corpo (LE BRETON, 2012). Nessa etapa de estudos sobre o corpo, Robert Hertz e Marcel Mauss figuram como dois importantes cientistas sociais.

Seguindo a lógica cronológica, Hertz (1980), em seu escrito intitulado *A preeminência da mão direita*, é um dos primeiros a observar que as razões fisiológicas são secundárias ao obstáculo cultural construído pela trama social. Dessa forma, o fisiológico se encontra subordinado à simbólica social e não o contrário. Em seu estudo, o autor propõe uma série de constatações próprias que minimizam consideravelmente as pretensões da abordagem biológica. Por exemplo, compreende-se que o ambiente sociocultural da pessoa o impulsiona a tornar-se destro, tendo em vista que, historicamente, o canhoto é visto como sinistro ou do mal.

Mauss (2015) traz contribuições importantes em seus textos que se tornam precursores de pesquisas futuras, em especial o texto sobre as técnicas corporais. Nele, Mauss (2015) proclama uma relação intrínseca entre homem e seu corpo, anunciando que o corpo é o primeiro instrumento ou objeto técnico do homem. Tal afirmação foi muito importante para o desenvolvimento da sociologia do corpo, pois o coloca em evidência diante do homem. Atualmente, com os debates recentes da sociologia, essa afirmação é passível de críticas, pois uma leitura apressada e descontextualizada pode reduzir o corpo a um objeto. Todavia, apesar de todas as críticas que Mauss pode receber, as repercussões de tal afirmação foram essenciais para que chegássemos ao entendimento relativamente consensual atualmente.

Ainda com respeito ao texto de Mauss, outra definição importante foi a de técnica corporal, entendida como “as maneiras pelas quais os homens, de sociedade a sociedade, de uma forma tradicional, sabem servir-se de seu corpo” (MAUSS, 2015, p.211). Adiante, em seu texto, o autor ainda se preocupa em explicar com maior cuidado seu entendimento. Nessa etapa do desenvolvimento da sociologia, os usos do corpo o colocam em evidência e questionam a predominância do biológico sobre o cultural, compreendendo que a corporeidade é socialmente construída com base em análise dos usos sociais do corpo. Essa etapa é um embasamento sólido que permite construir com firmeza o que se entende por sociologia do corpo (LE BRETON, 2012).

Por fim, a sociologia do corpo propriamente dita ainda é um canteiro de obras que compreende a corporeidade envolta por lógicas sociais e culturais. Le Breton (2012) divide o terreno em construção em três. Primeiro, “as lógicas sociais e culturais do corpo”, que foram desbravadas e que compreendem a expressão de sentimentos, técnicas do corpo, gestualidade, técnicas de tratamento, regras de etiqueta, percepções sensoriais, má conduta corporal e as marcas na pele ou na própria carne. Em segundo lugar, os “imaginários sociais do corpo”, que se referem mais às representações e transformam o corpo em um inesgotável reservatório de imaginário social. Aqui, englobam-se as abordagens biológicas da corporeidade, como a neurológica e genética, os estudos de gênero, de etnia, os que compreendem o corpo como suporte de valores, e sobre o corpo do deficiente. Com efeito, “o corpo no espelho social”,

que se preocupa com as aparências, o controle político da corporeidade, classes sociais e relações com o corpo, as modernidades e os estudos que lidam com o risco e aventura. Ao se trabalhar com tais assuntos, atentando para as relações de sujeito e objeto que o corpo se desempenha em seu círculo social e cultural, certamente se pisa dentro da zona da sociologia do corpo (LE BRETON, 2012).

Vale ressaltar que no Brasil, os estudos sobre o corpo vêm sendo realizados por pesquisadores de diversas áreas e entre elas destaca-se a área da Educação Física (QUEIROZ *et al*, 2016). Ou melhor, a Educação Física é a área que mais se debruça em compreender a corporeidade no território brasileiro. A situação ideal de que parte Bracht (1999) para firmar a cultura corporal em termos científicos e matriz de conhecimento implicou, por sua vez, no papel pedagógico desta cultura (BETTI, 2005). Nota-se o corpo, a cultura, o movimento e a relação ensino-aprendizagem são temáticas muito caras a referida área. Tal entendimento também aponta para a interdisciplinaridade e especialmente para a compreensão de que o corpo não é só da Educação Física; a cultura não é propriedade dessa disciplina, nem o esporte. Assim, a Educação Física abre para a possibilidade de se fazer presente em diversos lugares, até mesmo em locais onde transmissão do conhecimento é menos formal que em escolas e clubes esportivos, como a Igreja.

No ambiente religioso, como pudemos observar, os retiros e os grupos de orações comungam dos mesmos elementos rituais. São estruturados pela acolhida, danças, louvores e um pequeno momento voltado ao Espírito Santo; pregações, experiências de empoderamento e partilhas. A diferença básica entre os dois é que os retiros provocam maior comoção entre os participantes, ou segundo a fala nativa, pode-se ver mais nitidamente a ação do Espírito Santo nos eventos.

Na acolhida, o toque corporal se mostra como um elemento largamente difundido entre os carismáticos. Beijos de bochecha, apertos de mãos e abraços são largamente distribuídos logo na chegada. O acolhimento social e a aproximação disponibilizada entre os participantes e os servos logo de início exaltam a importância da pessoa perante o grupo e abre um caminho para a aproximação da divindade.

Os sinais da cruz assentam a tradição católica no grupo. Ao ser realizado pela própria mão da pessoa, ou pela autoridade religiosa local ao portar elementos sagrados como relíquias ou a hóstia, assenta a sacralidade tradicional do catolicismo em meio de um processo que pode-se dizer que caminha para o desencantamento do mundo (através da racionalização) e da construção de religiosidades individuais.

As danças, juntamente com o louvor embebido de histórias de vida e pequenos momentos voltados para o Espírito Santo ajudam a levar as pessoas em direção ao sagrado, num processo de abertura pra proposta grupal. O corpo dançante significa e ressignifica símbolos como letras da música, ou o próprio estilo do hip hop e o street dance. A seleção feita dos movimentos e das partes do corpo mais utilizadas dão um tom de coletividade e assentam na pessoa um sentido de pertença ao grupo.

As palestras individualizam a experiência de ser no mundo. A utilização de passagens bíblicas, relatos de experiência ou exemplos de pessoas santificadas colocam o fiel no mundo e suscitam nele o intuito de buscar individualmente a sua salvação. A sacralidade é distribuída em atos concretos que apontam seu caráter moral que se concentra na intenção do fiel em andar sem desvios no caminho para o céu.

As técnicas empregadas nos momentos de oração ora apontam para a predisposição, ora para o empoderamento, e ambas evidenciam o caráter liminar do ser humano no mundo. Fechar os olhos, erguer as mãos, colocar a mão no coração, impor as mãos e se abraçar tem o intuito de gerar no fiel uma disposição ao momento de oração. A oração em línguas, o repouso no espírito, receber a imposição de mãos, o choro e as variadas sensações percebidas pelos participantes, como o calor nas mãos, são interpretadas como sinais de que o Espírito Santo está agindo ou que a pessoa que participa está se empoderando dEle. Técnicas essas que não são entendidas como um extirpar da transformação, vez que a vida terrena é uma eterna busca por transformações e renovações rumo a Divindade.

As técnicas corporais compõem um repertório amplo de movimentos e significações que transbordam em práticas também corporais. Conforme Silva

et al. (2014), as práticas corporais são elementos de compreensão de pesquisadores e campos de conhecimentos em diversas perspectivas, sendo necessário adjetivá-las. Tais práticas corporais de oração (ou religiosas) se encontram emaranhadas nos ritos analisados. Faz-se necessário enfatizar que em meio aos ritos o corpo se coloca em evidência, uma vez que ora-se com o corpo em busca de sentidos e significados.

4 AS TRANSFORMAÇÕES CARISMÁTICAS

No presente capítulo, pretende-se interpretar os significados das práticas corporais compreendidas pela “Gaudium”, Forró com pizza e juventude fiel *adventure* atentando para as interações sociais que lhe conferem um sentido e significado e dialogam com a tradição que as organiza.

O estudo das práticas corporais anuncia a relevância deste importante campo do saber acerca da cultura enquanto elemento de ordem social (LAZZAROTTI FILHO *et al.*, 2010). Silva *et al.* (2014) fizeram um levantamento de pesquisas, na área da Educação Física, que utilizavam do termo “práticas corporais”. Como dito anteriormente, entende-se que, em geral, práticas corporais são compreendidas como manifestações culturais que se explicitam ao nível corporal. Elas são formadas por técnicas corporais e ao mesmo tempo formam a corporeidade. Os autores ainda elencam um conjunto de oito características, são elas:

- Explicitam-se principalmente no corpo e pelo movimento corporal;
- São constituídas por um conjunto de técnicas disponíveis em determinado tempo histórico e organizadas a partir de um saber, uma lógica específica;
- Foram/são construídas a partir de interações sociais determinadas que lhe conferem um significado coletivo;
- São desenvolvidas com determinadas finalidades e significados subjetivos, os quais dialogam com a tradição que as organiza;
- Pressupõem determinados objetos para sua realização, sejam eles materiais, equipamentos e/ou espaços;
- São sistematizadas principalmente para o tempo livre ou do não trabalho, ainda que possam ter origem no trabalho e possam ser desenvolvidas como trabalho;
- Apresentam um componente lúdico;
- Em geral, implicam num grau de dinamicidade (SILVA *et al.* 2014, p.526).

As práticas corporais são construídas e desenvolvidas com significados que fazem sentido tanto para a pessoa quanto para a sociedade na

qual se encontra inserida. Elas podem demandar, em maior ou menor grau, de algum tipo de objeto e/ou espaço que dê sentido a movimentação. Possuem caráter lúdico e geralmente ocorrem no tempo livre ou disponível. Em suma, são constituintes da corporeidade que podem ser compreendidas também como formas de expressão, que propõem a superação dicotômica do corpo entre sujeito e objeto, e apontam para diversas possibilidades de compreender o corpo (SILVA *et al.*, 2014).

Tanto o corpo quanto as práticas corporais são construções sociais que envolvem representações e simbolismos que emergem de fenômenos sociais. Tanto o corpo quanto as práticas corporais estão longe de ser algo somente físico ou mecânico, uma vez que constituídos por fatores socioculturais. Existem conexões profundas entre o corpo, as práticas corporais e os fatores religiosos.

Uma das propostas da comunidade pesquisada é a ressignificação de elementos segundo a lógica religiosa. Dessa forma, ao apresentar a “Gaudium”, o Forró com pizza e o *adventure*, faz-se necessário compreender que a cultura é híbrida.

O fato de uma noite dançante, um encontro de forró e um domingo de esporte de aventura serem concebidos como elementos religiosos pode suscitar estranhamentos por todos os lados, por não entender que tanto esses eventos quanto o catolicismo possuem padrões diferenciados. Esse entendimento de padrões tradicionais suscita lealdades irracionais, em aberto conflito com as dinâmicas para a qual a sociedade se inclina. Ao sustentar a ideia de padrões tradicionais poder-se-ia pensar que há uma suposta inadequação do uso de tais práticas corporais em face a problemas enfrentados pela religiosidade católica. Assim como Durham (2004), não há intenção negar a existência de padrões. O ponto chave é que a constatação da persistência desses padrões não contribui para compreender os fenômenos sociais a serem apresentados. Tais fenômenos devem ser compreendidos como processos das transformações sociais, visto que os “padrões culturais sobrevivem na medida em que persistem as situações que lhe deram origem, ou alteram o seu significado” (DURHAM, 2004, p.230). O intuito é apresentar os elementos que colaboram na compreensão pela qual as

práticas corporais são realizadas bem como apresentar a heterogeneidade cultural que lhe é própria.

4.1 “Gaudium”

Como já dito, trata-se de uma noite dançante católica, que se constituiu uma das primeiras atividades do Projeto Juventude Fiel. O projeto é um dos meios de atuação da comunidade Pantokrator, seus membros entendem que um dos seus principais chamados é o de ressignificar o mundo, portanto, a “Gaudium” surgiu com essa finalidade, a utilização de elementos seculares com outros significados.

Em conversa com Pedro, o fundador da comunidade, ele me disse que sempre se preocupou com as questões da juventude. Na comunidade sempre houve grupo de oração e retiro em que os jovens participavam, no entanto, ele foi perdendo essa linguagem da juventude, porque até ele próprio foi avançando na idade. Ele já tinha essa inquietação de fazer algo na comunidade especificamente voltado para jovens.

Aí veio o Mateus que entrou na comunidade e ele começou a me provocar, falar “olha, a gente precisa trabalhar melhor com os jovens, nós não temos uma resposta adequada mais pros jovens”. Ele era muito jovem e eu vendo aquilo no coração dele, eu achei que era interessante deixar a “coisa” crescer, rolar, dar asas né? E ele começou a fomentar, ter ideias, moções né? E ele partilhava comigo e eu confirmava, orientava e tal. Então por exemplo, uma ideia assim, dentro do nosso carisma de fidelidade, existe muito essa questão assim de você viver o mundo segundo o projeto de Deus, entende? Então as coisas, nós não somos anjos, nós não somos monges de clausura, entendeu? Eu tenho uma consagração mas vivo no mundo, sou um pai de família, então eu vivo as coisas normais da vida de um homem, e o jovem muito mais, mas como eu vou viver isso dentro do projeto de Deus, sendo fiel a Deus? Essa é a questão. Você tá no mundo, então como é viver? Porque Deus criou o mundo para ser vivido né? Entende? Então como é se divertir no

mundo? como é trabalhar no mundo? como é se divertir a partir do projeto de Deus? como é ser um jovem de Deus? [...] Que viva as coisas, estude, faça faculdade e tal e isso ... então começou a surgir algumas coisas do projeto né? e teve a questão da Gaudium, foi uma coisa que marcou muito o projeto porque a proposta da Gaudium é exatamente essa coisa de você divertir-se ser jovem e dançar (L7).

Os papéis sociais de Pedro e de Mateus me levam a associar suas práticas, de uma certa forma, à ideia de “profeta” na concepção weberiana. “Por ‘profeta’ queremos entender aqui o portador de um carisma puramente pessoal, o qual, em virtude da sua missão, anuncia uma doutrina religiosa ou um mandamento divino” (WEBER, 2015, p.303). O que diferencia o profeta de demais líderes religiosos, como o sacerdote ou um mago, é a sua vocação pessoal. Pedro se inquietava com a forma pela qual as pessoas se empreendiam no serviço a Deus, tal maneira de atuar no ambiente religioso é denominado pela comunidade sob o nome fidelidade. Foi a partir de sua inquietação pessoal, quanto à fidelidade a Deus, que nasceu a comunidade Pantokrator. Já Mateus se inquietava com as questões da juventude, em fazer especificamente os jovens fiéis a Deus e a partir de sua vocação pessoal, dentro da comunidade, fundar o Projeto Juventude Fiel, que passou a ser empregado por praticamente todas as casas de missão da comunidade em questão. Nesse ínterim, tanto o profeta quanto os seus discípulos asseguram a continuidade da revelação e da administração da graça para a fidelidade.

O entendimento de fidelidade está relacionado às ações enquanto ser no mundo (Diário de campo, 23 de novembro de 2017). Como dito anteriormente, há uma renúncia ao caráter puramente mágico ou sacramental dos meios da graça, sendo que é necessário provar-se periodicamente como merecedor da salvação. Com a fidelidade, acredita-se que a vida deve ser vista como um sistema integrado de boas ações, que não são puramente mágicas ou míticas, mas especialmente que se concretizam no mundo. Noutras palavra, há a racionalização da santificação operada através das ações e uma tentativa de cristianização da vida.

A fidelidade é entendida como um elemento que deve estar presente em toda a vida do crente, em especial aos jovens. A divisão ideológica da juventude da velhice é construída a partir de condições internas dos agrupamentos sociais. Tanto a juventude como a velhice são construções sociais, sendo que a relação entre idade biológica e idade social são complexas. Tais classificações dadas pela idade (ou gênero ou classe) são construídas com a finalidade de impor limites e garantir uma ordem segundo a qual cada um deve-se ater (BOURDIEU, 2003).

Geralmente, são pessoas que no dia-a-dia tomam consciência de determinadas características específicas de um período da sua vida. Se essas características afetam um universo considerável de pessoas pertencentes a sua geração, elas são culturalmente incorporadas em determinados modos de vida. Quando tais características se apresentam como expressão de determinados “problemas sociais” atraem a atenção de poderes, como os religiosos, que elaboram maneiras para oferecer uma resolução parcial a esses problemas. Essas medidas interferem, por sua vez, na vida cotidiana das pessoas podendo influenciar as transições para outras fases de vida, como a velhice (PAIS, 2003).

A incorporação da cultura acontece de forma variada, como por classe, gênero, mas principalmente por gerações. O que pode se apresentar de maneira heterogênea e homogênea no caso das gerações. Ela adquire uma certa consistência social a partir do momento em que, “entre a infância e a idade adulta, se começou a verificar o prolongamento – com os consequentes ‘problemas sociais’ daí derivados – dos tempos de passagem que hoje em dia continuam a caracterizar a juventude, quando aparece referida a uma fase de vida” (PAIS, 2003, p.40). A juventude dessa forma é tomada como um conjunto social cujo principal atributo é o de ser construído por pessoas pertencentes a uma dada fase da vida. Geralmente é definida em termos etários, mas também pode ser tomada como um conjunto social cujo principal atributo é o de ser constituído por jovens em situações sociais diferentes entre si, assim, ela aparece socialmente dividida em função de seus interesses (PAIS, 2003).

A problemática central do PJF é a de formar jovens fiéis a Deus. Essa problemática se esbarra na diversidade e nas homogeneidades da juventude.

Como sabemos, ele é composto por grupos de oração e retiros que fazem parte da ritualidade carismática em geral, e também possuem elementos que atentam para um tipo de diversidade presente na camada juvenil.

Apreender as camadas heterogêneas e homogêneas que perpassam a juventude não é uma tarefa muito fácil, no entendimento de Pais (2003), nem para o cientista social, nem para os membros da comunidade que se dedicaram a montar o projeto. Houve diversas ideias que não foram fomentadas, contudo a “Gaudium” foi o pontapé inicial do projeto, que surgiu após diversas conversas e reflexões como nos diz Mateus.

Eu fui conversando muito com o Pedro, como que a gente podia fazer, porque eu sentia que a gente tinha que ter um trabalho com o jovem. E aí ele foi fomentando pra que, eu e outros jovens da comunidade, a gente liderasse pra fazer algumas atividades pra jovens. Que foi quando surgiu a Gaudium, que Gaudium significa alegria em latim, que foi uma primeira atividade do projeto com música, era como se fosse uma cristoteca né? Não sei se você conhece essa realidade, mas como se fosse uma cristoteca, mas de a gente também ter uma possibilidade de usar músicas seculares boas, que tinham letras boas, que a gente traduzia e as letras eram legais que não feriam valores, fé, dignidade, nada disso né? Porque o carisma da comunidade é um carisma de viver a santidade no mundo, né? Então da gente também usar daquilo que é secular para o encontro com Deus (L6).

Entre as diversas práticas de lazer e sociabilidade que permeiam a juventude, foi pensada em uma com a possibilidade da utilização da música. Segundo Sena (2011), nas últimas décadas tanto a música quanto a dança se constituíram uma das mais expressivas manifestações das culturas juvenis em diversos países do mundo, a construção de um tipo de balada contempla a preocupação dos organizadores. Retomando o que foi dito anteriormente, quando há uma hibridação da cultura são selecionados os elementos que serão utilizados.

Nesse caso, há uma nova construção tanto da balada convencional, quanto das cristotecas. As cristotecas têm o costume de tocar músicas que tematizam elementos religiosos (SILVEIRA, 2011). Na “Gaudium” são tocadas

diversas músicas, sem a necessidade de tocar somente músicas religiosas. Como dito por Mateus, há músicas seculares que não ferem a ética religiosa e, portanto, podem ser utilizadas, inclusive para o contato com Deus.

Outro argumento que também justifica a escolha da música secular na “Gaudium” e que aponta para a manutenção da ética religiosa é a possibilidade da formação de casal de namorados. Pedro diz que o objetivo da “Gaudium” é

... estar ali ouvindo música, estar com os amigos e inclusive paquerar né? Buscar lá a pessoa que você vê e tudo mais. Tudo isso é legítimo, bom e necessário, não é errado né? Mas então o que é viver isso dentro do projeto de Deus? Então a Gaudium, foi uma busca nesse sentido né? Só que por exemplo uma coisa que eu sempre achei e isso é um pensamento meu, eu acho que tem gente que discorda mas eu penso assim, eu não sou muito favorável, [porém] respeito. Sabe, a igreja é muito diversa e eu respeito as maneiras diferentes mas o meu pensamento é esse, é... eu não sou muito favorável por exemplo a uma cristoteca. Porque eu não sou favorável? Porque você está usando músicas de Deus, está falando de Deus, embora não seja música litúrgica e tal, mas usando músicas de Deus que falam o nome de Deus e etc... e as pessoas estão vivendo ali coisas profanas no sentido de humanas e às vezes profanando mesmo, então por exemplo tá lá falando de Deus e tem um casal ali vivendo... não sendo casto, vamos dizer assim, então eu acho que isso não é o adequado (L7).

A possibilidade de utilizar as músicas e danças para viver, com restrições, a sexualidade é algo que foi pensado no PJJF. Considerando-se que as pessoas de Deus precisam de um lugar para paquerar a fim de viver a vocação matrimonial, a “Gaudium” é um desses lugares. A sexualidade é uma temática tênue e pode haver exageros que já foram constatados em pesquisas como a de Rumstain (2007) sobre as cristotecas, a fim de não misturar o sagrado com o profano, optam pelo uso de músicas seculares que não são consideradas nem sagradas e nem profanas.

Esse limbo em que se encontram alguns elementos mundanos são frutos da racionalização do mundo e de seu desencantamento. Ao fugir do misticismo e se ancorar na secularidade alguns elementos assumem um caráter

amoral, ou seja, não são sagradas e nem profanas. Ao assumir tal caráter através da racionalização, eles podem ser usados com esse duplo sentido, ora pode ser profano e ora sagrado, o que vai depender da significação da ação num contexto mais geral (WEBER, 2001).

Desse modo, as músicas seculares, que são profanas quando utilizadas com exageros da sexualidade, se tornam sagradas quando utilizadas em uma “Gaudium” na junção de um homem de Deus com uma mulher de Deus.

A Gaudium sacraliza o profano, entendeu? Uma vida do homem uma proposta de santidade pra viver o homem, então sacraliza o profano e é isso que eu acho entendeu? Porque a grande dificuldade é o que é viver o mundo de maneira santa. Você tá entendendo? então dentro da igreja eu sou santo né? Entre aspas né? Mas e fora? Entende? Que é o grande desafio ainda mais no mundo que nós estamos vivendo, então a proposta é essa, mas em todos os campos, do trabalho, da cultura, do lazer, entende? E da família, né? O que é ser uma família de Deus? Tudo isso... e é interessante que isso surgiu e cada vez mais é mais difícil isso, porque o mundo tá tão mundanizado né? Porque é mais difícil viver o mundo na proposta de Deus, mas o nosso desafio é esse, a proposta é essa para a juventude, evangelizar a juventude mas ensinar o jovem a ser um jovem, uma pessoa humana de Deus, o Mateus veio com um monte de coisas, e foi vindo e foi amadurecendo e surgiu o projeto juventude fiel, o que é a proposta? Um jovem que seja fiel a Deus, né? então foi assim que surgiu né o projeto juventude fiel (L7).

É mais fácil em uma religião a mudança das significações do que a modificação de ordenações da cosmologia, como a eliminação total do que é sagrado ou o que passa a ser profano, a não ser que Deus envie um mandamento novo. Assim como o simbolismo tem efeito esteoretipador sobre elementos substanciais da cultura, a religião é estereotipadora em relação a toda a área da ordem das convenções. Há uma tensão íntima entre o postulado religioso e as realidades do mundo (WEBER, 2015).

Por mais que os pensadores do PJJ acreditem que nem tudo se encontra vinculado a Deus ou a seu opositor, que nem tudo possa ser previamente definido como sagrado ou profano. Há ainda a crença que

elementos mundanos são despidos de valorizações, ainda que se ressalte que muitos deles vão contra a salvação das pessoas. Tais elementos podem ser caracterizados por eles como profanos ou ainda de ordem humana, mas que não se encontram ordenados para encaminhar as pessoas rumo a salvação.

A tensão entre os postulados religiosos e sua relação com o mundo constitui um poderoso fator dinâmico de desenvolvimento (WEBER, 2015). Nada é mais estranho ou indiferente às religiões que o homem concreto, inserido na vida cotidiana. O mundo não se transforma no mesmo ritmo das estruturas religiosas, suas disposições e ideologias, sejam elas atuais ou caducas, coexistem na sociedade global e por vezes nas mesmas pessoas. Como se essa sociedade não fosse contemporânea por si própria (BOURDIEU, 1979).

Um novo sistema de disposições não é elaborado no vazio; ele se constitui a partir das disposições costumeiras que sobrevivem ao desaparecimento ou à desagregação de suas bases e que não podem ser adaptadas às exigências da nova situação objetiva senão ao preço de uma transformação criadora (BOURDIEU, 1979). A adaptação da crença no mundo, supõe um conjunto de conhecimentos transmitidos que permitem agir com razoáveis probabilidades de sucesso, como a salvação. Assim, a transformação pretende assegurar elementos ao passo que também transforma.

Mateus nos diz como foi a partir de uma passagem bíblica recebida por Deus que foi marcada a continuidade do projeto.

Tudo isso envolvendo um porque né? Não simplesmente aquilo por aquilo mesmo né, então a gente foi começando a fazer essas atividades internas e ali então a gente teve, vamos dizer assim, a fundação do projeto juventude fiel, que não começou com esse nome, que começou como uma atividade e depois o nome veio. Então veio primeiro uma atividade e depois foi amadurecendo e aí o Senhor me deu uma inspiração desse nome Juventude Fiel e depois uma passagem que confirmava muito isso. Eu pedi muito pra Deus “Senhor, o Senhor quer mesmo que a gente tenha esse trabalho com jovem, então seja muito claro” e veio uma passagem que é de Zacarias 9:17 que é “que beleza, que alegria será sua, o trigo dará vigor aos jovens”, então aquilo foi uma resposta de Deus muito concreta né “eu quero, tá aqui” eu quero então alegria né? Que tem nessa passagem, essa coisa “que alegria”, a beleza “que beleza será sua”, “o trigo dará vigor

aos jovens”: a eucaristia, todo alimento né? O vigor, por isso que a gente trabalha sempre o projeto em cima desses pilares, da alegria, da beleza, daquilo que é belo, da nossa vida que é bela, da nossa dignidade, da nossa afetividade, sexualidade, enfim, tudo vai sendo encima disso né? Do jovem que precisa ter um vigor novo, do jovem que precisa ser um jovem eucarístico, que viva essa realidade de adoração, do amor a Jesus Eucarístico né? Porque tem muito a ver com esses princípios do que a gente trouxe desde lá do início do projeto, então a gente marca como sendo 2003, a partir dessa primeira atividade que foi essa Gaudium, o início do projeto juventude fiel (L6).

O projeto tem portanto o intuito de assegurar elementos tradicionais do catolicismo como a eucaristia, mas também a alegria e a beleza que recaem por diversas vezes no tema da sexualidade. Por mais que a “Gaudium” tenha sido uma de suas primeiras atividades, ela só é plena em seu conjunto com o grupo de oração e também com a devoção particular católica que inclui a frequência às missas.

De acordo com o Catecismo da Igreja Católica (2003), que divulga amplamente os conhecimentos do catolicismo, a alegria é um fruto do Espírito Santo e a beleza é vista como uma das formas de reconhecer a criação divina. Tais elementos quando vistos no cotidiano dos fiéis, apontam para uma interpretação peculiar desses elementos. A alegria é vista como um resultado da transformação realizada pelo Espírito Santo na vida da pessoa. Além disso, ela interfere qualitativamente na interação com os frequentadores das atividades, podendo ser vista como uma facilitadora da interação, indo ao encontro do que Le Breton (2019) anuncia. Já a beleza é uma forma de ver Deus principalmente nas pessoas e nas coisas, não é necessariamente um adjetivo utilizado para dizer que algo nos agrada, no entendimento de Eco (2004), nem uma forma de distinção, para usar a acepção de Bourdieu (2008). Trata-se sobretudo de uma forma na qual Deus se deixa revelar nas suas criações, ou uma das maneiras do ser humano reconhecer que Deus existe. Ambos os termos apontam para formas de reconhecer que Deus se faz presente no aqui e no agora.

Nesse ínterim, a “Gaudium” se propõe a fornecer um ordenamento de valores e crenças que dialogam em uma proposta de prática corporal dançante.

Ela agrega valores religiosos ao que eles entendem ser uma necessidade humana de diversão e de interação social.

a) Uma prática corporal dançante

Era dia 30 de dezembro, eu já havia finalizado todas as minhas entrevistas. A comunidade igualmente havia dado cabo às suas missões e entrara em recesso de final de ano. Eu havia levado todas as minhas coisas de volta ao Centro-Oeste a fim de passar as festividades de Natal junto a minha família, no entanto, retornava para o Sudeste a fim de finalizar as minhas observações junto à comunidade.

Ao me encontrar com os consagrados, uma pessoa veio ao meu encontro, com um sorriso enorme me dizer abertamente que a “Gaudium” só estava acontecendo naquele semestre por conta da minha presença como pesquisadora das práticas corporais no local. Tal fato anuncia que quanto mais se faz etnografias, mais se vê que a objetividade na pesquisa qualitativa não é uma realidade. Pesquisadores são também transformadores do campo em que participam (INGOLD, 2019).

A noite dançante se deu em um salão de festas de um condomínio de apartamentos, onde morava uma das consagradas. O salão era luxuoso, continha lustres, diversos sofás entorno de mesas, cortinas tampando a enorme e extensa parede de vidro, sendo que metade do salão estava vazio e na extremidade mais longínqua havia uma estrutura de metal contendo iluminações de festa.

Era entre dez e onze da noite, nós chegávamos em comboio e organizávamos o local. Era necessário alocar as comidas e bebidas que trazíamos, enquanto alguns se dirigiam à extremidade do salão, logo abaixo da estrutura de metal onde havia uma mesa equalizadora. Levou um tempo até conseguirem ligar o som. Após a organização inicial, nós nos sentamos e

iniciamos uma conversa. Uma consagrada me disse que a noite seria de músicas de anos 80 e não esperava a hora de começar a dançar.

Enquanto conversávamos, a música se iniciara, duas ou três pessoas estavam em pé no espaço vazio também conversando. Então passa uma pessoa chamando “vamos dançar, vamos dançar!”. A maioria se levanta e se posiciona ao redor do espaço vazio. Aos poucos saem os passinhos no estilo das dance dos anos 80. Observa-se o caminhar ritmado que quando interrompido por chutes tomam outra direção, muitas vezes a oposta. Algumas palmas, giros e saltos também se fazem presentes.

A dança que se forma nessa “Gaudium” aponta para aspectos contrários à dança realizada nos momentos de oração. Aqui, as pernas possuem a primazia e os braços se aproximam do que Jeudy (2002) denominou de mobilidade imóvel. A pessoa mais criativa é quem acaba liderando os passos que serão copiados pelos demais. Faz-se necessária também a comunicação para dirigir os demais para o mesmo lado que será realizado o caminhar ou o giro. O olhar se encontra voltado às pernas. Nota-se que os objetivos são deixar se embalar pela música, através do caminhar, e, se possível, interagir através da criação e manutenção dos passos quando possível.

Os grupos que regiam os passos mudavam sempre. Às vezes uma pessoa puxava a liderança que era rapidamente mudada para outra. Outras vezes, pessoas que seguiam, mudavam de grupo por ter maior afinidade com os passos que estavam sendo dirigidos por outras pessoas.

Tal cenário pode ser melhor analisado se tomamos conhecimento do conceito bourdiano de *habitus*, uma vez que lanço o olhar sobre uma prática. “O *habitus* é, com efeito, o princípio gerador de todas as práticas objetivamente classificáveis e, ao mesmo tempo, sistema de classificação (*principium divisionis*) de tais práticas” (BOURDIEU, 2008, p.162). Adicionalmente, ele é formado por estruturas estruturantes e estruturadas que, por sua vez, partem de princípios que organizam as percepções do mundo social e que podem ser também incorporadas, respectivamente. Ele então é uma maneira de explicar atuações planejadas e também inconscientes que são estruturadas e

incorporadas socialmente e que atuam para promover algumas práticas (BOURDIEU, 2008).

Com tal definição, ao observar os passos dos anos 80, entende-se que eles passaram por um processo até aparecerem na noite dançante. Primeiramente, eles são elementos de uma prática corporal estruturada previamente que distingue o estilo de dançar dos anos oitenta. Em segundo lugar, para estarem presentes aqui, eles passaram pelo crivo de análise dos religiosos em questão, uma vez que cada estilo de música se encontra associado a um conjunto de práticas dançantes. Por fim, eles são incorporados e executados pelos dançarinos, dando forma a dança percebida.

Por outro lado, em um momento em que já dançávamos havia muito tempo, percebi uma moça aproximar-se de outra e dizer algo em seu ouvido. A moça que escutou os dizeres diminuiu instantaneamente a amplitude de seus movimentos, sem deixar de dançar. Observa-se aqui que, há a ação de um *habitus* já incorporado que foi utilizado inconscientemente na dança.

Já dissemos, em outro capítulo, que a sensualidade na dança não é uma característica bem-vinda entre os membros da comunidade. Tal aparato, segundo os sujeitos da pesquisa, se encontra amiúde no meio secular. Assim, pode acontecer de durante as danças, realizarem movimentos que não foram submetidos ao crivo da consciência, mas que foram incorporados pelas pessoas.

Tal prática, ao ser corrigida ou suprimida da “Gaudium” nos leva a refletir acerca da existência de um sistema de esquema geradores suscetíveis a serem aplicados. O *habitus* se apresenta como uma configuração sistemática que exprime as diferenças objetivamente inscritas na condição de existência religiosa, que ao ser percebido interpretado e avaliado funciona como um estilo de vida. “Os estilos de vida são assim, os produtos sistemáticos dos *habitus* que, percebidos em suas relações mútuas segundo os esquemas do *habitus*, tornam-se sistemas de sinais socialmente qualificados – como ‘distintos’, ‘vulgares’, etc.” (BOURDIEU, 2008, p. 164). Dessa forma, ao ser um projeto voltado para jovens, nos leva a acreditar que a comunidade procura ofertar um estilo de vida diferenciado aos interessados pela religião.

Uma vez escutei Mateus dizer que “*O Projeto Juventude Fiel não é um conjunto de atividades, é um estilo de vida que eu preciso, pra mim!*” (Diário de campo, Jaguariúna, 5 de novembro de 2017), depois ele complementa dizendo que os demais também podem participar, mas que ele sente a necessidade. Os estilos de vida também necessitam de uma experiência em comum, sendo que todas as práticas, ou até mesmo o que Mateus chamou de atividades precisam estar objetivamente harmonizadas entre si, mesmo sem qualquer busca intencional de coerência. Cada dimensão do estilo de vida propõe uma simbologia com o outro, uma vez que ambos os grupos têm à disposição de todos os elementos do mundo para utilizar, é na prática que eles manifestam sua distinção (BOURDIEU, 2008).

Em entrevista, quando eu perguntei sobre a “Gaudium”, me disseram que gostavam (E5, L1, L4 e L8) ou que foi algo que aprenderam a gostar (L5 e L10). O gosto e noção de necessidade são elementos que fazem com que a “Gaudium” continue existindo dentro do Projeto Juventude Fiel. O gosto é basicamente um esquema de classificação, cujo acesso à consciência é, em geral, bastante parcial, assim como a necessidade da forma como foi apresentada por Mateus (BOURDIEU, 2008). O gosto é construído, sendo originárias no estilo de vida que fornece um conjunto de preferências distintas que exprimem algum simbolismo. Ele é um produto da apropriação de elementos experienciados. Já a necessidade pode ser entendida como uma qualificação do gosto, sendo que ele demanda práticas objetivamente ajustadas para seu fim (BOURDIEU, 2008).

Ao passo que alguns dançavam, outros permaneciam sentados. Poucos se mantiveram o tempo todo sentado e conversando. Ao sondar as conversas, eu escutava as pessoas dizerem como as formações que tiveram na comunidade juntamente com a vida de oração haviam transformado as suas percepções sobre a vida de acordo com aquele tema. Outras pessoas também confirmavam a transformação naquele mesmo sentido e expunha suas peculiaridades. Era necessário ver a vida por outro ângulo e agir de forma diferente, em relação ao passado. Nota-se através da conversa o que foi dito no final do capítulo anterior, que a transformação se estende a todos os aspectos da vida da pessoa e se revela através de meios diferenciados.

b) Alegria

As emoções são pensadas muitas vezes como tendo origem no funcionamento do corpo. Acredita-se que o funcionamento do cérebro, em particular as reações químicas que lá acontecem, é fonte responsável por algumas manifestações emotivas. Acredita-se que o oposto também acontece, ou seja, que os sentimentos produzam reações corporais. Assim, são consideradas fenômenos que acontecem no corpo, tanto em sua origem quanto em suas manifestações (REZENDE, 2010).

Continuamente, admite-se que a sociedade influencie o modo de expressar os sentimentos. Há regras de expressão que afetam a manifestação dos sentimentos não apenas de acordo com os contextos sociais, percebido por Mauss (1979), como também entre sociedades distintas (LE BRETON, 2019). Ainda assim, reitera-se com tais autores que as emoções teriam vários atributos em comum com os fenômenos corporais.

A emoção é a recitação moral do acontecimento, restando clara em sua expressão. Nestas análises, não operaremos uma nítida distinção entre emoção e sentimento, já que ambos se integram e decorrem da mesma impregnação social. Sentimento e emoção nascem de uma relação com um objeto, da definição, pelo sujeito, da situação em que se encontra, ou seja: eles requerem uma avaliação, mesmo que seja intuitiva e provisória. Essa última baseia-se sobre um repertório cultural que distingue as diferentes camadas da afetividade, misturando as relações sociais e os valores culturais ativados pelos sentidos. Ela se exprime numa série de mímicas e gestos, em comportamentos e em discursos cultural e socialmente marcados, sobre os quais também exercem influência os recursos interpretativos e a sensibilidade individual (LE BRETON, 2019, p. 114).

As emoções, embora situadas no corpo, têm com este uma relação que é cultural e socialmente construída. Há de se realizar um exercício de desconstrução da visão naturalizada tanto do corpo quanto dos sentimentos nele expressos. Ambos fixam raízes nas histórias vividas pela pessoa onde a sociedade e a cultura não cessam de atuar.

Como dito anteriormente, “Gaudium” que dizer alegria em latim. O meio que o PJJ proporcionou tal emoção foi através da realização de uma prática corporal dançante. Sendo a manifestação das emoções uma maneira de influenciar os outros (LE BRETON, 2019). A expressão da alegria é uma maneira de atrair fiéis para o PJJ.

Adicionalmente, a dança opera como elemento integrador da comunicação pessoal e coletiva, por ser uma forma de expressão corporal ela manifesta sentimentos e atua como facilitadora das relações sociais (VARGAS, 2007). Como observou-se na seção acima, as pessoas ampliam sua interação ao executar gestos dançantes.

A alegria é anunciada em momentos de dança católica por pesquisadores como Maués (2000), Caldeira (2008), Nazário (2013) e Silva (2015). Maués (2000) e Silva (2015) anunciam que tal sentimento é interpretado como uma ação do Espírito Santo. Já Caldeira (2008) identifica tal elemento na fala de um participante da dança religiosa. Nazário (2013, p.117) enuncia a alegria em relação a outras palavras “alegria, júbilo, gratidão, honradez, benevolência e esperança” o que pode indicar que tal sentimento é um tipo de manifestação do gosto, ou de uma característica positiva, de algo considerado bom.

Fatos que se manifestam de forma conjunta na observação feita por Rabelo (2011). Para a autora os carismáticos que vivenciam a alegria, experimentam também uma espécie de gozo espiritual fruto do encontro do poder transcendental do Espírito Santo, ao passo que gostam de sentir tal poder invadir seus corpos.

4.2 Forró com pizza

O forró é uma prática corporal dançante e um estilo musical tipicamente brasileiro no qual a base instrumental é o acordeom. As músicas são caracteristicamente influenciadas por roupagem nordestinas como xotes,

xaxados e arrasta-pés. Tal gênero foi reconhecido por toda região brasileira no fim da década de 1940 através do nordestino Luiz Gonzaga. Seus passos de dança assumem uma característica mais repetitiva que criativa por ser realizado prioritariamente da cintura para baixo. Demais movimentos foram incorporados a tal prática e são provenientes da dança de salão, lambada, *two-steps* norte-americano e tango (FERNANDES, 2004).

O catolicismo após o Concílio Vaticano II, incentivou composições baseadas em estilos musicais regionais. A Igreja permite o uso de tal estratégia com a finalidade de aumentar a interação entre os membros das comunidades. Este fato fez com que os fiéis executassem um novo repertório, com uma bricolagem entre os estilos musicais e a bagagem cultural religiosa. Soma-se a isso o fato de que, tanto a RCC, quanto da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) incentivam a incursão da brasilidade na composição musical (LOPES, 2016).

Assim como a “Gaudium”, a prática do forró é realizada com músicas seculares, distinguindo-se assim das demais pesquisas que versam sobre ele, como Sena (2011) e Lopes (2016). O Forró com pizza também coloca em evidência as emoções, especificamente dois tipos delas: amizade e o amor. Todas elas podem ser compreendidas como esforços emocionais de interação com o outro.

a) Amizade

Era início de noite do dia sete de outubro, garoava em Campinas e o calor escaldante que fizera durante a tarde se amenizara. Era o meu primeiro dia na cidade de Campinas, contudo já havia combinado todos os detalhes com Mateus a fim de ir ao Forró com pizza. Ele havia combinado uma carona para mim da sede da comunidade até a chácara onde seria realizado o evento com o forró. Ele mesmo estaria na chácara juntamente com outras pessoas do projeto

a fim de preparar o local para o evento. As demais pessoas da comunidade estariam na sede de Campinas realizando um ritual católico denominado vésperas. Cheguei na comunidade às vinte horas, no entanto, as vésperas ainda durariam por mais trinta minutos. A casa estava toda fechada e a pouca luminosidade da rua antiga de paralelepípedos me despertara medo. Felizmente, João, um membro da comunidade e apreciador de forró, abriu a porta pra mim e conversamos sobre o evento até as vésperas acabarem.

Ao cabo, me encontrei com o moço que iria me oferecer a carona. Uma moça muito simpática de cerca de vinte e sete anos, ao ver nosso encontro fez questão de saber quem eu era e ir de carona com o mesmo moço a fim de me fazer companhia. Ela será chamada aqui por Rute.

Ao chegarmos à chácara, ela fez questão de me apresentar a muitas pessoas como se fosse a obrigação dela me fazer sentir confortável naquele ambiente. Tal fato fez diversas pessoas me perguntarem se eu seria amiga de Rute.

A amizade é considerada por Rezende (2010) um sentimento que pode ser analisado sob a clivagem indivíduo-sociedade. Nas ciências sociais, há poucos estudos empreendidos sobre ela por ser considerada um tipo de relação subjetiva, voluntarista e pouco estruturada por regras sociais, contrastando com o parentesco que é um tema consagrado na antropologia. Vista como uma forma de amor, e embora vivida como uma opção subjetiva, a amizade é concebida e praticada com significados, normas e valores culturalmente definidos como experiências emocionais que são a um só tempo subjetivas e sociais (REZENDE, 2010).

Para que exista amizade, se faz necessária a presença de um eu que se relaciona com um outro (REZENDE, 2002). A fim de compreender melhor tal relação, recorreremos a Goffman e suas três obras que mais repercutiram no Brasil a saber, *A Representação do Eu na Vida Cotidiana* (2013), *Manicômios, Prisões e Conventos* (2015), e *Estigma* (2008). Produzidas no início de sua carreira, tais edições são internacionalmente conhecidas como *The Big Three*, os livros que mantiveram Goffman por mais de vinte anos como o autor mais

referido no *Social Citation Index* (LUCCA, 2009). Tal tríade foi selecionada a fim de auxiliar na reflexão a respeito do eu se encontra na presença física de outros.

Em sua obra intitulada *A representação do eu na vida cotidiana*, Goffman (2013) expõe a perspectiva sociológica a partir da qual é possível estudar a vida social, principalmente a organizada dentro de limites físicos, também denominada institucional. Com tal finalidade, o autor se vale da perspectiva da representação teatral e de princípios de caráter dramático. O interesse de Goffman (2013) é nos aspectos do teatro que se insinuam na vida cotidiana mas, especialmente, se vale do teatro para se debruçar sobre a estrutura dos encontros sociais e das entidades da vida social que surgem sempre que as pessoas entram na presença física imediata umas das outras. O eu apresentado na obra é o teatral e que se mostra através dos papéis desenvolvidos e da cena. Nas palavras de Goffman (2013, p.271) “este ‘eu’ não se origina de seu possuidor, mas da cena inteira de sua ação, sendo gerado por aquele atributo dos acontecimentos locais que os torna capazes de serem interpretados pelos observadores”. Assim, o eu de um mesmo ator social não é único, mas múltiplo, podendo variar de acordo com o papel, fachada, cenário, local, equipe, plateia e regiões. O que não impede de que o mesmo eu seja encontrado em disposições cênicas diferentes. Se o eu é produzido na cena, portanto, ele se origina fora de seu possuidor. O possuidor pode se identificar ou não com o eu projetado em uma cena. O que não significa que o eu projetado é falso. Todo o eu projetado é completamente verdadeiro, pois se encontra ligado aos valores sociais requisitados.

Manicômios, prisões e conventos é uma coleção de artigos que versam sobre as instituições totais, abrangendo os hospitais para doentes mentais. São quatro artigos ao total. O primeiro é intitulado “características das instituições totais”, o segundo “a carreira moral do doente mental”, o terceiro “a vida íntima de uma instituição pública” e, por fim, “o modelo médico e a hospitalização de doentes mentais”. O eu dessa obra se apresenta mais estável que o da obra anterior. Ele possui um caráter mais subjetivo, pois se encontra ligado a pessoa pelo corpo, nome, objetos pessoais, personalidade, gostos, rotina, orgulho e privacidade. No entanto, ao se relacionar com uma instituição total o eu passa a ser mutilado, profanado e mortificado, sendo que ele é

acessado por via dos aspectos anteriormente citados que se encontra ligado, como também pelo que Goffman (2015) denomina exposições contaminadoras, pressão psicológica e sentimento de culpa. Nas palavras de Goffman (2015, p.142), ele

Pode ser visto como algo que se insere nas disposições que um sistema social estabelece para seus participantes. Nesse sentido, o eu não é uma propriedade da pessoa a que é atribuído, mas reside no padrão de controle social que é exercido pela pessoa e por aqueles que o cercam. Pode-se dizer que esse tipo disposição social não apenas apoia, mas constitui o eu.

Tal afirmação vem acrescentar que o eu pode ser manipulado por disposições de um sistema social. O autor ainda acrescenta que as instituições totais supõem uma espécie de ausência do eu. Tal sentimento de ausência pode ocorrer pelo fato de se estar inserido em uma unidade social maior e mais forte. O sentimento de ter um eu pode surgir através das pequenas formas de resistência a essa posição institucional.

No livro intitulado *Estigmas*, Goffmann (2008) ocupa-se especificamente com a questão dos contatos mistos, tais contatos ocorrem quando os estigmatizados e o que ele chama de normais estão na mesma situação social, ou seja, na presença física imediata um do outro. A concepção de eu apresentada nessa obra é fruto de questões subjetivas e reflexivas que devem ser experimentadas pelo indivíduo cuja identidade está em jogo. É ainda o resultado do conjunto ou contraste do social com o pessoal, de modo que uma pessoa constrói uma noção de si próprio a partir do mesmo material do qual as outras pessoas já construíram a sua identificação pessoal e social. Uma vez que a pessoa estigmatizada adquire modelos de identidade que aplica a si, a fim de elaborar seu eu, é inevitável que sinta alguma duplicidade, ou ambivalência, em relação a si próprio. Em algumas das vezes pode até haver a formação de vários *selves* frente a variadas audiências. Em outras vezes, a pessoa não reconhece as identidades externas ao eu em si. Em outros ainda acaba por criar um eu completamente externo de si.

Encontra-se então o eu, unidade pela qual a pessoa se identifica e se faz identificar perante os demais. Uma unidade construída na interação, sob demandas sociais e institucionais. Entende-se que em uma relação de amizade, assim como as demais, a mortificação do eu de Goffman (2015) e a fabricação de novos *selves*, segundo o próprio Goffman (2008) ainda continuam a ser empregados.

No Forró com pizza, os *selves* representados se mostravam fiéis à visão de mundo religioso compartilhado. Naquele ambiente, faziam questão de mostrar como seu eu era fabricado e modelado pela visão de mundo que acreditavam, pautados na fé em Cristo. O aspecto distintivo presente nesse local em relação à técnica de forró é que sempre se dançava a um palmo de distância um do outro, revelando na prática o aspecto moral. Toda essa atmosfera revelava o estilo de vida escolhido e vivido naquele meio. Nesse sentido, embebido de aspectos morais que orientam as suas ações, as pessoas se relacionavam. Todos estavam vestidos de suas máscaras religiosas que ressonavam e ditavam valores e regras ao lugar.

Os *selves* que lá estavam fundiam-se à pessoa cristã. Mauss (2015) nos mostra que a pessoa é definida pelo papel escolhido para figurar dentro de uma determinada cultura. Tal papel se relaciona diretamente com a cultura, incluindo seus fatos morais. Foram os cristãos que fizeram da pessoa uma entidade metafísica através do emprego da força religiosa. A Trindade Santa exemplifica bem a questão da pessoa e seus papéis representados de acordo com a cultura. Desse mesmo modo, há uma unidade da pessoa, com a Igreja e o próprio Deus, fundindo-se todas em uma pessoa maior (MAUSS, 2015).

Tal unidade entre as pessoas nesse primeiro momento do evento em que todos conversavam era contagiante. A proximidade que os integrantes de comunidade se mostravam uns aos outros dava a impressão que todos eram uma mesma pessoa. Dava para perceber por aí quem eram os membros da comunidade e quais eram os jovens frequentadores do Projeto. Entre os frequentadores havia conversas, mas eles não interagiam com tamanha afinidade. Também não circulavam pelo lugar, mas as demais pessoas que iam até eles.

Já os membros da comunidade, todos eram amigos e muito amigáveis. No entendimento de Rezende (2002) um elemento essencial para que exista uma relação de amizade é ter afinidade na “maneira de ver a vida”, isto é, ter valores semelhantes. Como já apresentamos antes, a vida é vista segundo a perspectiva religiosa especificamente católica e, especialmente, vista como algo necessário de transformações. Nesse sentido, apresentar suas transformações de vida, bem como sua visão de mundo sob o crivo religioso eram assuntos que mais aproximavam as pessoas, era o que as tornavam amigas e estreitava a relação entre elas.

Entre as conversas também pude observar outros elementos anunciados por Rezende (2002) como elementos típicos de uma relação de amizade, a saber, brincadeiras, abertura, sinceridade e doação. As brincadeiras aconteciam através de pequenas mentiras contadas e, geralmente, pedia-se que terceiras pessoas confirmassem a mentira a fim de confundir a segunda. Contudo, as mentiras só eram proferidas em tons jocosos e sobre assuntos pouco importantes a fim de garantir a sinceridade necessária para o estabelecimento das amizades. Todos se mostravam abertos especialmente para conversar sobre qualquer assunto, e curiosos sobre qualquer aspecto que era apresentado e debatiam sobre o tema, ou faziam brincadeiras sobre o mesmo. Quanto a doação, todos se mostravam sempre prontos para tudo, oferecer caronas, dançar, compartilhar alimentos entre diversos outros aspectos.

Aparentemente entre eles, o amigo mais familiarizado com o ambiente deve cuidar da interação social do menos familiarizado. Ele deve apresentar o novato aos presentes e inseri-lo no desenvolvimento das atividades em comum. Foi isso que Rute fez comigo nesse dia. Ela fazia questão de me apresentar a todos e de me manter conversando com alguém. Quando as pessoas começaram a comer, ela me chamou para pegar a comida. Bem como, na hora de dançar forró, ela encontrou um par para mim. Ao final, Rute ainda encontrou alguém que me deixasse em casa. Eu, que não conhecia ninguém saí de lá conhecendo quase todos do Projeto Juventude Fiel e com diversas indicações para realizar minhas entrevistas. O que faltava era acertar os horários com os membros da comunidade.

Durante a prática do forró, tais elementos ainda se mostraram presentes. Um entrevistado (L4) me disse que um dos objetivos do forró na comunidade era a doação entre as duas pessoas. Como no local havia mais homens que mulheres dispostas para dançar, formava-se uma fila de mulheres na entrada da pista de dança de cerca de três ou quatro, assim que acabava a música as duplas se desfaziam e se formavam outras para dançar a próxima música. A dupla, executando os passos conversavam e também brincavam um com o outro, especialmente quando alguém errava algum passo.

Dessa maneira, o exercício individual realizado pelos *selfs* se dava especialmente através das revelações pessoais que firmavam a afinidade. A aproximação nesse ambiente se dava pelo que havia em comum, e não pelas diferenças. É importante ressaltar que todo o ambiente era formado a partir de uma linha moral que os distingue de outros praticantes de forró, fato que se expressa mais nos atributos das conversas e na distância entre as pessoas que dançam.

b) Amor

Certamente se fosse em outro meio aquela dança poderia se desencadear em paqueras ou até mesmo gerar um espaço propício para a demonstração de sentimentos como a do amor mais íntimo entre duas pessoas. Para Simmel (2016), o amor entre duas pessoas pode se manifestar de diferentes maneiras, assim ele adquire significações próprias incluído a da amizade e do amor erótico.

O amor nesse contexto será considerado da mesma forma que Rezende (2002), como algo maior que a amizade, sendo que para que haja amor, tem que haver primeiro a amizade. Para a autora, nas relações de amizade não se encontra o desejo sexual e nem um empreendimento obstinado na revelação completa do *self* ao passo que há a preocupação com resguardo do

espaço pessoal. De forma que a relação de amor e amizade se forma com uma diferença tênue, o erotismo.

Quanto ao erotismo, nesse Forró com pizza, um casal me chamou atenção pela dúvida que me causou ao dançarem. Não consegui, nesse primeiro momento, diferenciar se os dois já seriam casados ou se seriam apenas amigos. Eles dançaram por muito tempo, talvez foram as pessoas que mais dançaram naquele dia. Sua dança era mais próxima comparada aos demais, quase não havia espaço entre os corpos e quando havia era causado pelo próprio desenrolar da dança que não cessava de se impor através de giros variados. Ora, se não eram casados, certamente eram namorados ou, no mínimo, estavam interessados um no outro.

Ao presenciar uma conversa em que tal rapaz se fazia de interlocutor principal e tentava se explicar que não estaria interessado em mulher alguma, tal fato veio à tona. Ele dizia que por diversas vezes variadas pessoas foram conversar com ele dizendo que ele estava enviando os sinais errados à distintas moças. Ora, se ele não estava interessado pela moça com quem dançava no evento de forró, certamente estava enviando sinais errados. Ele acrescentou que na ocasião não dançou de forma que seu órgão sexual encostasse na moça para não se sentir erotizado. Assim, ele colocou a moça na diagonal de seu corpo e disse que, em segunda instância, utilizava de diversos giros para que não se mantivessem encostados.

Tal fato demonstra a diferença que Simmel (2006) anuncia entre homens e mulheres quanto ao jogo da sedução. As mulheres são acostumadas a aplicar a rejeição, enquanto os homens são acostumados com a aceitação. De forma que quando um homem rejeita, sua masculinidade é questionada. O fato de cortejar diversas mulheres apontada na interação também é outro fato que se inclui no problema da masculinidade.

No entanto, não são essas as manifestações de relação entre homens e mulheres que os pesquisados ovacionam. Como visto, na “Gaudium” tais práticas de cunho sensual ou erótico são previstas para acontecer. Acredita-se que tais ações são difundidas socialmente pelos eventos seculares e que inconsciente e ocasionalmente se manifestam em locais religiosos.

O contato amoroso que os participantes esperam e divulgam como se fosse um conto perfeito da ação divina por intermédio das pessoas vai por outro caminho. Anunciam um amor diferente, um amor que corresponde e se realiza com maior frequência entre os envolvidos.

O amor presente no conto se inicia em outros momentos, com trocas de olhares e de jogos de sedução tais como relatado por Simmel (2006) quando escreve a respeito do coquetismo. A jogatina entre o ter e não ter ocorre nas suas situações precedentes ao forró e são essenciais para a fabricação desse amor. A dúvida que surge nessa relação é essencial para o fortalecimento da interação. Ela faz com que aconteçam novas interações pautadas na mesma problemática, uma vez que nenhuma das partes tem segurança suficiente para propor o fim da jogatina.

Dado que o romance já estava acontecendo, o que faltava a eles era a realização da passagem da questão da conduta amorosa à interrogação sobre o amor (FOUCAULT, 1988). Tal passagem se deu em um Forró com pizza. Disseram-me que o homem chamou a mulher para dançar quando a música intitulada por “um anjo do céu” começara a tocar. Começaram a dança e, no seu decorrer, em meio aos tradicionais “dois pra cá e dois pra lá” do forró, o homem recitou o conteúdo da música inteira no pé do ouvido da mulher. A mulher, sentido-se profundamente galanteada, teve certeza que a outra parte também sentia o mesmo, e então teve a liberdade de transformar o amor anterior, fabricado por jogatinas em algo mais certo.

Contrastemos os dois fatos. Ambos continuam fecundando o amor, mas de maneiras diferentes. Os primeiros estão em um nível mais superficial, onde o homem que insiste em manter a sedução acontecendo, dizendo a outros e não para a mulher que se dispõe a estar presente em sua jogatina que não se interessa intimamente por ninguém. Assim, ele alimenta o amor para si mesmo, enquanto a outra parte dirige a ele o seu amor. Em resumo, esse é um amor egoísta (SIMMEL, 2006). Enquanto os amantes do conto apreciam um amor altruísta. O amor sai do sujeito em direção a seu objeto e não retorna a si mesmo. Nesse último caso, há um desprendimento por ambas as partes.

Tal diferença ocorre por um fato sutil, vivido durante a prática do forró. Enquanto os primeiros não tiveram a coragem de expor verbalmente a sua intencionalidade, sendo que sua disposição corporal naquele ambiente revelava uma abertura à intimidade. Já os segundos aproveitaram de tudo que aquela prática oferecia para legitimar seu amor. Aproveitaram das técnicas para iniciar uma aproximação, da letra da música para anunciar seus sentimentos e, por fim, se abriram com clareza. O que diferencia os dois é basicamente a passagem da questão da conduta amorosa à interrogação sobre o amor, para usar um conceito foucaultiano, que não ocorreu no primeiro.

De acordo com o autor, tal passagem muitas vezes não é feita pois pode causar sofrimento. O amor apresenta uma faixada ilusória da outra pessoa, ou de si mesmo. A pessoa não consegue enxergar o objeto amado da forma como ele se apresenta. São agregadas significações ilusórias expressas pelo galanteador da primeira dança apresentada, no seu entender só estava sendo amigável cabendo a enxergar que os giros estavam pressupondo uma tentativa de afastamento entre os corpos. No entanto, a mulher cega por seu objeto amado, não conseguiria enxergar tal finalidade dos giros. Para o autor, ambos só conseguiriam enxergar o que estava acontecendo se olhassem com mais afinco para o objeto de seu amor e tentasse desvelá-lo de outras maneiras, tentando se afastar das significações amorosas anteriormente empregadas.

Quanto ao outro casal, o amor que se mostra nessa união ovacionada, apresenta pouca sensualidade e baixa esfera erótica. Para Simmel (2006), a única separação que é possível de fazer entre esses elementos é entre o amor e a sensualidade isolada. Nesse caso, o prazer sensual se torna um prazer em si. Em todo caso, o amor agrega algum nível de sensualidade. Nessa direção, para que façam proveito dessa pouca sensualidade permitida pelo catolicismo, seria necessário que dessem seus passos rumo ao casamento.

De uma maneira geral, o amor não tem sido reconhecido como base suficiente para o casamento, e na maior parte das culturas tem sido isento a ele. Tal fato se iniciou na Europa e intimamente relacionado aos valores morais cristãos. O passo inicial era o da devoção divina. A partir dela e dos conhecimentos então desenvolvidos, surgia um processo que unia o homem e a

mulher. Desde suas origens suscita a questão de intimidade, de comunicação psíquica, de encontro de almas e de preenchimento de vazio que a pessoa sequer reconhece. Ele é, portanto, agregado de crenças e ideais que apontam para uma transcendência (GIDDENS, 1993).

Tal crença transcendente, obviamente, é partilhada pelos cristãos pesquisados. Acredita-se que para que haja amor, tenha-se conhecimento divino, sobretudo autoconhecimento e que ambos gerem mais união do que discussão entre o casal. A sensação de comunicação psíquica e de encontro de almas também é um fato ressaltado entre os integrantes. Nota-se que para que se chegue a esse nível, é preciso acontecer interações suficientes que moldem tais tipos de ações e conhecimentos, estando juntos ou separados. Talvez essa interação e produção de crenças possa ser moldada pelo coquetismo, mas especialmente houve uma formação anterior que converge ambos a um mesmo sentimento. O casal do conto também partilhava de tais características.

Quanto a prática do ato sexual, ela aparece em Simmel (2006), Giddens (1993) e Foucault (1988) como decorrente das relações amorosas, ainda que egoístas. No entanto, é no volume terceiro da coletânea de Foucault sobre a história da sexualidade, especificamente na sessão que versa sobre o corpo, que se encontra um detalhado trabalho sobre a regulação e liberação do ato sexual.

Nesse contexto, a medicina exerce um papel central ao ditar as condições em que se deve ser realizado. Uma das condições inclui o papel da alma na regulação dos prazeres corporais. Assim, o corpo se encontra refém das crenças e moralidades e deve agir segundo tal, de modo a resguardar sua saúde não só física, mas também espiritual (FOUCAULT, 2005).

Retomando a contribuição de Bourdieu (1979), muitas das vezes distintas crenças e ideologias coexistem na sociedade global e por vezes nas mesmas pessoas. Seria de responsabilidade da própria pessoa escolher por qual orientação regular ou liberar o ato sexual seguindo as regras médicas ou cristãs apresentadas a ela.

O casal do conto, busca seguir rigorosamente a proposta de viver a sexualidade tal qual defendida pela igreja católica. Regulam misticamente os graus de erotismos presentes em cada etapa de seu romance. Assim, o ato sexual entraria para eles apenas no casamento para fins de procriação e atualmente são permitidos alguns toques e beijos que não estavam presentes no período de conquista.

4.3 Adventure: o medo

A atividade denominada Juventude Fiel Adventure foi desenvolvida em uma reserva ecológica denominada Parque dos Sonhos, localizada no estado de Minas Gerais. Pode-se dizer que ela exalta a interação com o ambiente natural, em face do ambiente produzido pelo homem, como as grandes cidades.

Explicações sobre a distinção entre cultura e natureza são encontradas já no estágio embrionário das ciências sociais e não deve ser desprezada. Quanto a natureza, ela aparenta estar um pouco abandonada nos escritos de antropólogos, como nos de Laraia (2007), Kuper (2002) e Geertz (1989, 1997 e 2001) de forma que eles se preocupam mais em escrever sobre a cultura. Dessa maneira a natureza quando mencionada muitas vezes aparece de forma vaga, ou como uma categoria dada. Ousa-se dizer aqui que nas poucas vezes em que é mencionada a natureza parece ser tudo aquilo que se mostra mais universal, assim sendo, não é peculiar a nenhum grupo particular, que não caracteriza uma tradição social ou o que não pode ser aprendido.

Quanto a cultura, ela possui um significado amplo. Para Lakatos e Marconi (1999), desde o século passado pesquisadores vêm elaborando inúmeros conceitos de cultura. Pode-se encontrar mais de 160 definições para a palavra e não há consenso sobre o significado do termo. Entre uma gama de autores que disponibiliza o conceito de cultura, optou-se por um, Clifford Geertz.

Ao se engajar nas explicações a respeito de questões culturais, Geertz (1989, p.10) define a cultura como:

Sistemas entrelaçados de signos interpretáveis (que eu chamaria de símbolos, ignorando as utilidades provinciais), a cultura não é um poder, algo ao qual podem ser atribuídos casualmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou os processos; ela é um contexto, algo dentro do qual eles podem ser descritos em forma legível - isto é, descritos em densidade.

A afirmação acima considera a cultura como um sistema simbólico. Tal entendimento de cultura parte de uma nova maneira de entender o homem. De acordo com Geertz (1989, p.4), seu entendimento acerca do homem se assemelha ao de Weber, o homem “um animal amarrado por teias de significado que ele mesmo teceu”. Geertz (1989) assume a cultura como sendo essas teias, de maneira que a cultura é construída pelo homem e ele próprio faz uso dela.

Dessa forma, tanto a cultura quanto a natureza, podem ser encontradas em florestas intocadas, bem como nas grandes cidades. Armas e Inácio (2010, p.13) definem as práticas corporais referidas como “todas as atividades permeadas pela aventura e que possuem como local para sua realização, os ambientes naturais pouco ou ainda intocados pelo ser humano”. De tal maneira, os autores colocam o foco na ação da cultura, quanto for menor a intervenção humana no meio, o ambiente pode ser considerado mais natural.

A atração pelo intocado, pelo rústico ou a naturalidade das coisas é crescente na modernidade, o que eleva valores aparentemente arcaicos na sociedade global (MAFFESOLI, 1998). A modernidade tem tendência a uma pulsão comunitária, religiosa ou ecológica. É nesse caminho que a natureza é retomada como um território para novas experiências do homem moderno.

Apesar dos discursos encontrados sobre a ecologia entre os autores que discutem tais práticas e que, como afirmam, foi o que iniciou tais práticas no momento atual, o JF *Adventure* se filia com assertiva de Maffesoli (1998), a saber, o contato do homem com a natureza assume um caráter mais

recreacional que de preservação. Nesse sentido, o local é reduzido a um plano de fundo onde os protagonistas realizam suas atividades de aventura. Assim, a natureza é vista como exterioridade, sendo assumida como paraíso em uma atitude mítica, mesmo para os mais modernos (MAFFESOLI, 1998).

Nesse caminho que o *adventure* é praticado, a exaltação da natureza serve justamente para trabalhar as motivações religiosas dos participantes. De modo que os discursos ecológicos e de proteção ambiental não se fizeram presentes, a não ser pela sua execução em um parque de preservação ambiental. A natureza se torna mais um ambiente da vida dos participantes em que eles aproveitam para ter transformações, insights e agregar significações religiosas às suas vidas. Da mesma forma que ela é um plano de fundo, sua beleza e seus desafios são requisitados para a transformação.

A natureza foi desde os primórdios da história da beleza¹⁷ considerada como algo belo. Ela que em virtude de sua forma, deleita os sentidos, em particular o olhar, foi pintada por diversos artistas. Pensadores como Platão, Kant e Nietzsche faziam questão de afirmar sua beleza ajudando a perpetuar tal pensamento pela história da humanidade, não só pelo deleite, mas também por ser expressão da harmonia do cosmos (ECO, 2004).

Para os participantes, a natureza exalta tanto a religiosidade quanto a beleza porque é criação divina. Do mesmo modo que o contato com as outras pessoas é visto como algo belo, o contato que se realiza em tal prática também segue a mesma significação. Para os participantes, Deus criou formas de vida diversas e tudo que ele faz é belo.

Além disso, o contato com a natureza infla os sentimentos. As emoções ocupam a posição fundamental da experiência nas aventuras. De forma que o que é aventura para um, pode não ser para outros, sendo que tal distinção se encontra no sentimento que se tem ao realizar as práticas. A aventura é uma maneira de experimentar com emoção, quando ela é vivida, explora-se os próprios limites e fronteiras (BRUHNS, 2009).

¹⁷ Maiores detalhes Eco (2004).

“O sentido de aventura vem se concretizar na condição do homem sem nobreza, no errante não domesticável, como também em um eu descentralizado, evidenciando que não existe mais uma essência humana coerente subjacente aos vários papéis sociais” (BRUHNS, 2009, p.96-7). Tal definição se casa com a definição de emoção apresentada por Rezende (2010), que em seu estado mais bruto apresenta eus não domesticados que foge do personagem a ser encenado. Em suma, o descontrole do eu que assume um risco controlado.

As aventuras vividas foram em três tirolezas, arvorismo, rapel e espeleoturismo. A tirolesa consiste no o deslizamento do aventureiro em um cabo aéreo que liga dois pontos afastados em desnível. O arvorismo é um percurso realizado entre a copa das árvores, o caminho é variado e pode ser feito com pontes, pneus, cordas ou cabos de aço. O rapel deriva de técnicas de escalada, consiste na descida do aventureiro de um local predominantemente vertical utilizando cordas. Por fim, o espeleoturismo consiste no deslocamento dentro de cavernas apertadas. Todas as atividades utilizam de procedimentos e equipamentos específicos.

IMAGEM 2 - TIROLEZA



Fonte: autoria própria (2018).

A primeira atividade que experimentamos foi a tirolesa. Foram três distintas, uma tradicional que vai sentado a uma velocidade considerada normal; outra veloz, que atinge até noventa quilômetros por hora; e outra denominada

voadora, na qual a posição é deitada estando com a face voltada para o despenhadeiro. Dividimos os grupos a fim de otimizar o tempo, todos seguiram as orientações dos instrutores e executaram a atividade. No entanto, na voadora, alguns demonstraram medo ao sinalizar que não estava pronto para ser a próxima pessoa a experimentar a sensação de voar. O fato de se colocar em uma posição que não fazia parte do cotidiano era elencado por alguns como justificativa para o medo, bem como a insegurança no equipamento. Alguns tiveram dificuldade para respirar ao se posicionar para ser lançado. No entanto, o instrutor incentivava a execução da respiração e dizia que só ia lançar se o aventureiro estivesse pronto. Ao chegar do outro lado, independente da tirolesa, sempre alguém perguntava como havia sido a experiência. A partir do relato, os presentes significavam a experiência com orientações divinas. Foi muito comum ouvir que a experiência era um presente de Deus, refletindo o gosto em participar, ou que Deus quer que a gente se lance nEle com confiança que ele sempre estará nos protegendo dos perigos, como uma analogia ao fato de se lançar em lugares perigosos.

Finalizadas as tirolezas, nos agrupamos novamente e nos dividimos em dois grupos, um foi para o rapel e o meu para o arborismo. Iniciamos o percurso em cima de uma plataforma que ia direto pro ponto mais alto da copa de uma árvore bem antiga. As instruções foram dadas de um a um, não poderia ter mais de duas pessoas em uma árvore e só um poderia estar atravessando entre elas. Saímos da plataforma, tendo um cabo pendurado sobre as nossas cabeças ligado a nós, a fim de evitar tragédias. A primeira etapa era relativamente fácil, pois dava para andar sobre a corda tendo cada uma das mãos segurando outras na lateral. Do ponto mais alto que havia uma altura de dez metros do chão saía um percurso que havia um cabo para os pés e um acima da cabeça para as mãos, de forma que quando se pisava no cabo de baixo, o peso do corpo distanciava o mesmo do cabo de cima, era preciso se esticar e distribuir o peso tanto nos pés quanto nas mãos. Além disso era preciso controlar o peso no centro, uma vez que era fácil pender tanto para frente, quanto para trás. Era difícil aplicar a estabilidade não estando concentrado no que fazer, ou seja, quando se pensava na queda ou na distância que havia abaixo dos pés. Uma moça do meu grupo não conseguiu dar continuidade, mesmo com os

incentivos de quem estava na plataforma ou até mesmo do instrutor. Os demais pontos do trajeto eram mais estáveis e davam uma sensação maior de segurança por ser apenas de três a cinco metros acima do chão, além de possibilitar formas variadas de deslocamento que poderiam dar uma sensação maior segurança ao praticante. Ao chegarmos no solo, muitos parabenizaram a moça pela tentativa, outros disseram que todo mundo tem limites e que é importante ter consciência deles para deixar Deus agir.

Após o arvorismo, fomos para o rapel. Muitas vezes os instrutores tinham que gritar a fim de instruir os aventureiros que a técnica empregada deveria ser melhorada. Deslocar o peso do corpo a fim de manter a maioria do peso na corda e não nas pernas era essencial. Ter força na mão que segurava a corda também, no entanto, nos foi avisado que se não houvesse força na mão, o instrutor estaria regulando a corda.

Já era meio dia e havíamos completado a maior parte das atividades. Fomos almoçar e conversar um pouco. As pessoas contavam suas experiências que apontavam para o abandono de si e a confiança em Deus.

IMAGEM 3 – ESPELEOTURISMO



Fonte: autoria própria (2018).

Por fim, fomos para a caverna praticar o espeleoturismo. Bruhns (2009) relata que o ambiente proporcionado por essa atividade mexe com a percepção, o local é escuro, úmido, tem que encostar na caverna para se locomover, a audição no local cheio de ecos e que anulam sons como os produzidos pelo vento. Antes de entrar foi nos avisado para fazer exatamente o que o instrutor disser, seguir as instruções seria essencial para passar por lugares inimagináveis, além do mais, era necessário sempre distribuir o peso do corpo entre os pés e as mãos. Entramos na caverna, com a água no tornozelo e logo nos deparamos com uma pedra enorme que continha um pequeno buraco ao chão, o instrutor disse que passaríamos por lá, todos ficamos espantados. Era preciso entrar com a cabeça tendo a face voltada para cima, depois passar os ombros, e uma parte do tronco e realizar um giro para apoiar as mãos e continuar se arrastando até atravessar toda extensão da pedra. Alguns passaram, um rapaz já começou o trajeto dizendo que ele não caberia no espaço, passou a cabeça e na hora de realizar o giro ele ficou paralisado, disse que não conseguia respirar e teve que ser conduzido para fora da caverna. Continuamos o trajeto nos arrastando por cima e por baixo de pedras e encontramos com o rapaz no final do percurso e significaram a experiência dele da mesma forma da moça do arvorismo.

Estudos como o de Silva (2018) e Bruhns (2009) evidenciam a presença do medo em atividades de arvorismo e espeleoturismo, respectivamente. Em resumo, a experiência do medo nas atividades de aventura revela um novo eu dentro de cada participante. Quando a pessoa domina essa parte de si tomada pelo medo ele cumpre seu papel na atividade, tal fato também pode ser entendido como superação de si ou da natureza, o que importa é que houve um auto-controle e o personagem de praticante foi mantida. No entanto, pode acontecer desse novo eu tomar conta da pessoa como um todo e é nesse momento que a emoção chega ao ápice e se mostra como irracional ou fora de controle (REZENDE, 2010).

Nas práticas corporais de aventura na natureza, através da alteridade, também pode-se enxergar a nós mesmos naquilo que não está em nós, incluindo as outras pessoas e a natureza. O descentramento do 'eu' permite perceber os matizes do outro que compõem as suas existências. Nesse raciocínio, a

experiência da prática corporal cria laços que unem as pessoas e elas a natureza (INÁCIO *et al.*, 2005).

O fato de experimentar emoções em grupo afeta a vida social dos participantes, a maioria de origem urbana e hábitos cosmopolitas. Tal conjunto simbólico que ecoa nas demais pessoas atuam para formar amizades e grupos, pois atuam com base na solidariedade e proteção (BRUHNS, 2009).

4.4. Acessando a corporeidade pelas emoções

A crença segundo a qual os sentimentos são uma universalidade invariável faz parte do senso comum ocidental, que os considera um aspecto da natureza humana que emana espontaneamente do interior de cada um. A antropologia tem reconhecido os sentimentos como representações de uma dada sociedade; experiência humana as quais, não se encontram isentas à ação da sociedade e da cultura (REZENDE, 2010).

Embora tal temática se manifeste nos trabalhos de muitos antropólogos e demais cientistas sociais, sua aparição se dá amiúde de forma secundária. A presença dos afetos apesar de ser notada como constituinte da dinâmica da vida social, quase não é reconhecido como objeto autônomo de investigação. Mantinha-se, portanto, assunto predominantemente dentro do campo da psicologia (REZENDE, 2010).

O estudo das emoções ganhou força na antropologia com o desenvolvimento da abordagem interpretativa na década de 1970 nos Estados Unidos. Nessa perspectiva, a noção de cultura como padrões de comportamento habituais e tradicionais foi repensada e redefinida em termos de teias de significados, transmitidas por símbolos e interpretadas de maneira específica de sociedade para sociedade. Essa mudança produziu muitos estudos em torno da construção cultural dos significados nas mais variadas esferas da vida social, em particular os conceitos

de pessoa e self, bem como das emoções (REZENDE, 2010, p.6).

Esses trabalhos realizaram uma costura entre emoção e a noção de pessoa com as esferas da socioculturais. Eles foram propulsores para a formação de uma perspectiva relativista abordando os sentimentos como conceitos culturais advindos da experiência afetiva (REZENDE, 2010).

Adicionalmente, Le Breton (2019) constrói sua obra, denominada antropologia das emoções fornecendo a compreensão de que as pessoas se valem de sinais e gestos para manifestar suas emoções. As inúmeras técnicas corporais empregadas nas interações enraízam-se na afetividade individual. O movimento é adotado como uma figura de ação, que concebe o corpo como um parceiro homogêneo da língua e que permite a circulação de sentido. Tal simbolismo corporal desempenha um sistema de comunicação, gerando vínculos entre um eu e um outro. De forma que o ritualismo da comunicação implica na realização de movimentos do corpo.

Tal movimentação pode ser percebida na interação vivida por meio da dança, tanto na “Gaudium” quanto no forró. Nelas as técnicas corporais se modulam de acordo com uma forma de reciprocidade. O movimento desperta no outro uma tomada de atitude, propondo um processo espelhado que dura toda a interação, pois antecipam ou seguem os comportamentos de seus parceiros (LE BRETON, 2019).

As práticas corporais dançantes quanto a de aventura e natureza proporcionam um repertório de movimentos que simbolizam diferentes camadas de sentimentos como a alegria, amor, amizade e medo, que quando misturados às relações sociais e aos valores culturais veiculados mostram uma querela de recursos interpretativos e também anunciam a sensibilidade individual.

Indicações comportamentais e ritualísticas marcam a forma, duração e intensidade da emoção expressa. Uma vez que nossas sociedades se caracterizam como reguladoras dos sentimentos. Seria estranho demonstrar medo nas práticas dançantes ou amor ao vivenciar quase que individualmente as de aventura. Suas modalidades de expressão não são concebidas fora de um

sistema de significados e de valores que regem as interações no grupo (MAUSS, 2015).

O mundo imaginário se insere entre os movimentos do corpo, proporcionando a corporeidade mais rica (LE BRETON, 2019). O movimento carismático proporciona momentos que fogem das orações que proporcionam o encontro das pessoas com suas emoções por meio das práticas corporais.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente tese teve como objetivo compreender a corporeidade dos jovens católicos em seus processos de interação social e sua eficácia simbólica, tendo como base as práticas e técnicas corporais por eles desenvolvidas no PJF. A bricolagem de elementos religiosos, técnicos e emocionais, que funcionam como gatilhos transformadores, evidencia a corporeidade. Como anunciado no capítulo 1, para Csordas (2008), a corporeidade é um campo definido pela experiência, presença e engajamento no mundo, reconhecendo o corpo como um marco de onde a corporeidade se desdobra. Desse modo, são as práticas corporais de oração, danças e de aventura que colapsam dicotomias como a de “eu” e “outro”, no corpo dos fiéis. Ao entrar em contato com o outro, por exemplo, por intermédio da divindade (nos momentos de oração), as pessoas do grupo (durante as danças) ou o outro “eu” (na aventura) nota-se que é o corpo que sente e experiencia tal encontro.

Como observado, o PJF desempenha práticas corporais que apontam para distintas adjetivações. No capítulo 1 identificou-se e realizou-se uma interpretação das práticas e técnicas corporais do grupo, referentes aos momentos de oração, considerando a eficácia simbólica atribuída pelos jovens PJF aos elementos ritualísticos. Com referência a este objetivo, pode-se afirmar que as práticas corporais de oração, que atendem a um ritualismo próprio do catolicismo carismático e englobam a ritualística do grupo de oração e do retiro Raio-X, se assentam em um momento de transformação que ocorre por meio da efusão coletiva, assim como em estudos realizados por Csordas (2008) com grupos pentecostais.

As práticas de oração são compostas de diferentes técnicas agrupadas em momentos específicos, a saber: acolhida, danças, louvor e efusão, sendo que a pregação e a partilha são momentos vividos diferentemente pois as técnicas não se mostram preponderantes. Tanto na pregação quanto na partilha, nem sempre se enfatiza o movimento corporal, todavia o corpo aparece como elemento principal de onde brota distintas estórias e significações,

apontado para a afirmação de Csordas (2008) e Le Breton (2012) segundo a qual o corpo é a base existencial da cultura.

Na acolhida, as técnicas utilizadas apontam, tal qual identificado por Maués (2000), para o primeiro toque corporal. Os abraços, beijos de bochecha e apertos de mão proporcionam um acolhimento social que exaltam a importância da pessoa perante o grupo.

Os sinais da cruz são realizados de formas distintas e estão de acordo com o objetivo preconizado por Nazário (2013), nomeadamente o respeito por espaços sagrados. Ele foi realizado com mão direita da pessoa, ou pela autoridade religiosa local ao portar a relíquia de São João Paulo II ou a hóstia. Ao serem realizadas ao início e ao fim dos momentos de oração, acredita-se que tais sinais também representam o respeito a temporalidade ou momento sagrado. Eles também assentam a tradição católica no grupo sendo que nas suas variações apontam para a construção de religiosidades individuais.

As danças, que tradicionalmente são experienciadas em acompanhamento aos diversos cânticos religiosos, exaltam a presença física da pessoa na experiência grupal. O corpo desenha símbolos, muitas das vezes relacionados às letras da música e, noutras, repetem o hip-hop e o street, ritmos estes selecionados entre tantos outros a fim de disseminar um estilo que case com a proposta do grupo de oração. A dança transforma relações sociais, comove as pessoas inserindo-as numa experiência coletiva e também transforma os indivíduos, modificando seus gostos através das experiências.

Tanto as danças quanto o louvor são praticadas relembrando as histórias de vida e atuam em conjunto para levar os participantes ao contato com o Espírito Santo. No louvor, fechar os olhos e erguer as mãos para rezar são imperativos. As duas são técnicas essenciais no grupo apresentado. De olhos fechados, pode-se entrar em contato com o sagrado (MAUÉS, 2003 e NAZÁRIO, 2013). Todavia é principalmente um meio em que se atualiza o sentido principal que o homem moderno entra em contato com o mundo, o que implica na abertura dos demais sentidos a fim de modificar os canais de significação e de manejo simbólico. Erguer as mãos para rezar, além de ser um gesto característico de oração entre os carismáticos, no entendimento de Maués (2000), ele se mostra

como um ato eficaz, pois o neófito se encontra predisposto à experiência mística. Pôr a mão no coração e o abraço são técnicas de cunho emocional que quando utilizadas também evidenciam que o participante dá passos ao encontro da divindade, passando pela etapa da predisposição anunciada por Csordas (2008).

As palestras suprimem a ação dos participantes durante o grupo de oração. No entanto, os exemplos das pessoas santificadas apontam para o ato de surfar, nadar, andar de caiaque, correr e jogar bola. Tais exemplos apontam para a qualificação moral das atividades terrenas.

Tudo o que é vivido anteriormente, a efusão pretende induzir o fiel à predisposição, dado ser o momento do derramamento regido pelo empoderamento. É durante a efusão que a divindade se manifesta no corpo das pessoas. Também é nesse momento que a liminaridade das pessoas atinge seu auge. Daí se fazer necessário que as pessoas se reconheçam que Deus é maior, por isso prostram-se ao chão, oram em línguas, choram e repousam. Todas essas técnicas liminares necessitam da bondade de um todo poderoso que toca a humanidade. Já abraçar o outro, erguer as mãos com o outro e receber uma imposição de mãos são elementos persuasivos, pois atuam para que o fiel que ainda não foi tocado faça a passagem da predisposição ao empoderamento da graça. Para que o empoderamento aconteça e a pessoa experiencie a divindade em seu corpo, a busca pela divindade não cesse, são necessárias diversas transformações pessoais que fazem com que o fiel se aprofunde em suas experiências sagradas.

A partilha se constitui como um momento no qual as pessoas compartilham suas experiências vivenciadas corporalmente. Esta se caracteriza como um momento pós-liminar, onde as pessoas recuperam suas hierarquias ao se relacionar um com o outro.

As técnicas corporais anunciadas compõem um repertório amplo de movimentos e significações que se encontram emaranhadas nos ritos analisados, razão pela qual o corpo necessariamente se evidencia, uma vez que ora-se com o corpo em busca de sentidos e significados.

No segundo capítulo, em que buscou-se verificar as práticas e técnicas corporais do grupo, referentes aos momentos de interação social fornecidos pelo PJJ com foco em situações que se diferiam dos momentos de oração, a saber: as danças e práticas de aventura. Atentou-se que as emoções expressas, sobretudo do ponto de vista pessoal (o participante consigo mesmo) conferem a essas práticas um sentido e significado especiais, ao passo que possibilita a transformação do ponto de vista da dimensão intersubjetiva. Ora, uma vez que no mundo vivido, as demais pessoas não são vistas como objetos, mas como outro “eu”, conferindo-lhes a dimensão de seres intersubjetivos. A co-presença implica em uma forma de conduta e de ser-no-mundo, formas estas que são construídas através das maneiras que as pessoas dão atenção “com” e “a” seus corpos (CSORDAS, 2008).

Com efeito, as práticas corporais dançantes compreendidas pela “Gaudium” e o Forró com pizza, bem como as de aventura na natureza, compreendidas pelo “Adventure”, possibilitam momentos de encontro com o outro e/ou consigo mesmo, sendo que o contato com Deus acontece como uma consequência da busca pessoal e é expresso em sentimentos como “natureza” representa “Deus”, constitui-se por uma maravilha e obra de Deus.

Tanto na “Gaudium” quanto no Forró as técnicas vividas suscitam emoções que partem da interação com o outro. Na Gaudium, as técnicas conjuntamente empregadas na dança ampliam a forma de interação, porém, caso alguma seja reprimida isto implica num estilo de vida, nesse caso, religioso. No forró, o amor e a amizade são exaltados, as brincadeiras realizadas entre o par que dança anunciam a amizade. Já a distância difundida através do *habitus* dos participantes visa dissipar o erotismo, assim ampliando a significação da amizade e colocando barreiras ao acontecimento do amor. No entanto, alguns vivenciam o amor egoísta ao quebrar tal distância sendo que os giros são empregados na tentativa não verbal de pedir o distanciamento e ainda de dar continuidade a interação amorosa. Outros vivenciam o amor ao deleitar a presença um do outro, recitar/ouvir a música romântica na presença da pessoa amada ao mesmo tempo que se vale da tradicional técnica do forró, o dois pra lá e dois pra cá. Notadamente, tais práticas corporais dançantes se valem de

esforços emocionais de interação com o outro que são experienciados com e através do corpo.

No *Adventure*, as aventuras foram vivenciadas através da tirolesa, rapel, arvorismo e espeleoturismo, sendo que nas duas últimas que o medo marcou sua presença. Tais atividades fizeram as pessoas experienciarem o corpo de maneiras diferentes, estando em contato com a natureza, em posições incomuns. Em suma, o encontro consigo mesmo se consolidou como marco central. As sensações proporcionaram sentimentos novos, sejam eles de superação ou de medo, sendo o último o fator mais perceptível. A paralisia em uma determinada situação onde não se conseguia empregar técnicas e então a desistência da atividade buscam significar histórias de vida e enfeitar a vida da pessoa, especialmente a religiosa.

As atividades do projeto que apontam para a interação social apontam para o desencantamento do mundo e para a utilização de elementos da cultura juvenil. Nelas há uma renúncia ao caráter puramente mágico dos meios da graça, uma vez que são utilizadas músicas e práticas seculares, ao realizar-se uma prática que se assemelha a uma balada, um evento de forró é uma prática de aventura. As danças e as músicas vêm sendo elementos característicos da juventude e as práticas de aventura têm emergido como uma prática moderna. A propósito, elas foram utilizadas não só como maneiras diferentes de atrair os jovens para o grupo de pessoas religiosas, mas sobretudo, como formas de estender a religiosidade para diversos momentos da vida do fiel.

A experiência da corporeidade é marcada pelos frequentadores do Juventude Fiel pelas transformações, que são requisitadas periodicamente. O corpo realiza técnicas, se insere em práticas e se transforma. Há uma propagação dos acontecimentos vividos no corpo através das múltiplas transformações vivenciadas. Os sentidos das experiências se entrelaçam numa mesma pessoa e por vezes entre as mesmas.

A coletividade se faz sentir nas práticas anunciadas. Por mais que os momentos de oração evidenciem um contato íntimo com Deus e as práticas de aventura um contato consigo mesmo, numa proposta de experiência que é mais individual que coletiva, os sentidos e sentimentos são fortalecidos quando um se

encontra na presença de outros. Como se o poder espiritual fluísse com maior facilidade na presença mútua dos indivíduos.

É do corpo que nascem e se propagam significações que fundamentam tanto a vivência individual quanto a coletiva. É através dele que se sente, que se tem insights, que são propostas transformações nos modos de vida.

Que seja registrada que houve a intenção de realizar uma análise das práticas corporais do ponto de vista do movimento humano, com foco na utilização de técnicas corporais definidas, a fim de propiciar um inventário que pode vir a subsidiar o campo de conhecimento e intervenção pedagógico da Educação Física. No entanto, o PJF não entende que a forma da realização do movimento interfira na sua eficácia simbólica. Assim, tal objetivo apresentou-se como incompatível com o local da pesquisa. No entanto, acredita-se ser possível realizar tal movimento em outros agrupamentos carismáticos como o Ágape, grupo que foi foco de estudo realizado por Silva (2015).

Registra-se ainda a recomendação de futuras pesquisas com foco na realização de análise das técnicas corporais vividas nos momentos de oração, a partir do não dito e/ou da vivência das emoções. Recomenda-se sobretudo que sejam realizadas pesquisas a respeito das emoções que, ao serem entendidas como construções sociais, apontam como um campo a ser desbravado em diferentes contextos.

REFERÊNCIAS

ARMAS, Camila Santos; INÁCIO, Humberto Luís de Deus. Seres humanos e natureza: o lazer como mediação. **Licere**, Belo Horizonte, v.13, n.2, jun, 2010.

BETTI, Mauro. Educação física como prática científica e prática pedagógica: reflexões à luz da filosofia da ciência. **Revista Brasileira de Educação Física e Esporte**, São Paulo, v.19, n.3, p.183-97, jul./set. 2005.

BIANCONI, Jéssica. Proselitismo televisivo e corporeidades em uma expressão do catolicismo. **Motriz**, v.14, n.1, 2008.

BOURDIEU, Pierre. **A distinção: crítica social do julgamento**. Zouk, Porto Alegre, 2008.

_____. **Questões de sociologia**. Fim de século, Lisboa, 2003.

_____. **O desencantamento do mundo: estruturas econômicas e estruturas temporais**. Perspectiva, São Paulo, 1979.

BRACHT, Valter. Educação física e ciência: cenas de um casamento (in) feliz. **Revista Brasileira de Ciências do Esporte**, Campinas, v.22, n.01, p.53-63, 1999.

BRUHNS, Heloisa Turini. **A busca pela natureza: turismo e aventura**. São Paulo, Manole, 2009.

CALDEIRA, Solange Pimentel. A religiosidade na dança: entre o sagrado e o profano. **Revista história em reflexão**. v.2, n.3, 2008.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Memórias e narrativas da Renovação Carismática Católica. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 5, n. 15, p. 161-168, 2013.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. In: _____. **O trabalho do antropólogo**. São Paulo, Editora da UNESP, 2000.

CARVALHO, Maria Cecília. **Construindo o saber: metodologia científica fundamentos e técnicas.** Campinas, Papirus editora, 1997.

COLETIVO DE AUTORES. **Metodologia do ensino da educação física.** São Paulo, Cortez, 2012.

CSORDAS, Thomas. **Corpo, significado e cura.** Porto Alegre, UFRGS, 2008.

DAÓLIO, Jocimar. **Da cultura do corpo.** Campinas, Papirus Editora, 2013.

DURHAM, Eunice. A dinâmica cultural na sociedade moderna. In: _____. **A dinâmica da cultura: ensaios de antropologia.** São Paulo, Cosac Naify, 2004.

DURKHEIM, Emile. **As formas elementares da vida religiosa.** São Paulo, Abril Cultural, 2009.

ECO, Umberto. **História da beleza.** Rio de Janeiro, Record, 2004.

FARIA, Sandra Aparecida. Performances e ritualidades no movimento da Renovação Carismática Católica. 2012. 89f. **Dissertação** (Mestrado em história) - Faculdade de história, Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2012.

FERNANDES, Adriana. Forró: música e dança “de raiz”. In: **V Congresso latino-americano da associação internacional para o estudo da música popular.** Rio de Janeiro, Anais, 2004.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 2: o uso dos prazeres.** Rio de Janeiro, Edições Graal, v.2, 1988.

_____. **História da sexualidade 3: o cuidado de si.** Rio de Janeiro, Edições Graal, v.3, 2005.

FOUREZ, Gerard (Org.). **A construção das ciências.** São Paulo, Unesp, 1995.

GEERTZ, Cliford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro, LTC, 1989.

_____. **O saber local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. Rio de Janeiro, Vozes, 1997.

_____. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro, Zahar, 2001.

GÉLIS, Jacques. O corpo a igreja e o sagrado. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. **História do corpo**: das renascenças as luzes, v.1, Petrópolis, Vozes, 2008.

GIDDENS, Antony. **A transformação da intimidade**: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas. São Paulo, Editora da Universidade Estadual Paulista, 1993.

GOFFMAN, Erving. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro, LTC, 2008.

_____. **A representação do eu na vida cotidiana**. Rio de Janeiro, Vozes, 2012.

_____. **Manicômios, prisões e conventos**. São Paulo, Perspectiva, 2015.

GONÇALVES, Maria Augusta Salim. **Sentir, pensar, agir**: corporeidade e educação. Campinas, Papirus, 1994.

HERTZ, Robert. A preeminência da mão direita. In: **Religião e sociedade**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1980, p.99-128.

HOLANDA, Giselly dos Santos. Religião, saúde e práticas corporais: estudo na igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias. 2018. 99 f. **Dissertação**. (Mestrado em Educação Física) - Universidade de Pernambuco, Recife, 2018.

INÁCIO, Humberto Luís de Deus; ARMAS, Camila dos Santos. Seres humanos e natureza: o lazer como mediação. **Licere**, Belo Horizonte, v.13, n.2, jun/2010.

_____; PERETI, Éden Silva; SILVA, Ana Paula Sales; LIESENFELD, Patrícia Athaydes. Bastidores das práticas de aventura na natureza. In: SILVA, Ana Márcia; DAMIANI, Iara Regina (Orgs.). **Práticas corporais: experiências em educação física para a formação humana**, v.3, Florianópolis, Nauembla Ciência & Arte, 2005.

INGOLD, Tim. **Antropologia: pra que serve?** Petrópolis, Vozes, 2019.

_____. That's enough about ethnography! **Journal of Ethnographic Theory**, n.4, v.1, pp. 383-395, 2014.

JEUDY, Henri Pierre. Entre o repouso e o movimento. In:_____. **O corpo como objeto de arte**. São Paulo, Estação liberdade, 2002.

KATZ, Helena. Um, dois, três: a dança é um pensamento do corpo. 1994. 192f. **Tese** (Doutorado em comunicação) – Faculdade de Comunicação, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1994.

KUNZ, Elenor. **Transformação didático-pedagógica do esporte**. Ijuí, Unijuí, 2004.

KUPER, Adam. **Cultura: a visão dos antropólogos**. São Paulo, EDUSC, 2002.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. **Sociologia geral**. São Paulo, Atlas, 1999.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. Rio de Janeiro, Jorge Zarar, 2007.

LAZZAROTTI FILHO, Ari; SILVA, Ana Márcia; ANTUNES, Priscila; LEITE, Jaciara. O termo práticas corporais na literatura científica brasileira e sua repercussão no campo da Educação Física. **Movimento**, v. 16, n. 1, p. 11-29, 2010.

LE BRETON, David. **A sociologia do corpo**. 4. ed. Rio de Janeiro, Vozes, 2012.

_____. **Antropologia dos sentidos**. Rio de Janeiro, Vozes. 2016.

_____. **Antropologia das emoções**. Petrópolis, Vozes. 2019.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução a obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo, EPU/Edusp, 2015.

LOPES, Artur Costa. O forró como gênero transversal entre umbanda, catolicismo e pentecostalismo. **Anais do SIMPOM**, v. 4, n. 4, 2016, p. 607-616.

LUCCA, Daniel de. Apresentação: Goffman e as mortes da vida social. **Plural (São Paulo. Online)**, v. 16, n. 1, p. 189-194, 2009.

MAFFESOLI, Michel. **O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa**. Rio de Janeiro, Forense universitária, 1998.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Algumas técnicas corporais na renovação carismática católica. **Ciências Sociais e Religião**, v. 2, n. 2, p. 119-151, 2000.

_____. Bailando com o Senhor: técnicas corporais de culto e louvor (o êxtase e o transe como técnicas corporais). **Revista de antropologia**. n.1, v.46, 2003.

_____. Técnicas corporais de cura espiritual: semelhanças, diferenças, significados. **Revista de Ciências Sociais**, v. 36, n. 1/2, 2005.

_____. Catolicismo e Xamanismo: reflexões sobre pajelança amazônica, renovação carismática e outros movimentos eclesiais. **Revista Pós Ciências Sociais**, v. 4, n. 8, 2007.

_____; SANTOS, Kátia Bárbara; SANTOS, Marinéa Carvalho. Em busca da cura: ministros e “doentes” na Renovação Carismática Católica. **Revista Antropológicas**, v. 13, n. 1, 2011.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo, EPU/Edusp, 2015.

_____. A expressão obrigatória dos sentimentos. In: OLIVEIRA, Roberto Cardoso de (Org). **Marcel Mauss**: Antropologia. São Paulo, Ática, 1979.

MENDES, Maria Isabel Brandão de Souza; NÓBREGA, Terezinha Petrucia. Cultura de movimento: reflexões a partir da relação entre corpo, natureza e cultura. **Pensar a prática**. v. 12, n. 2, 2009.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 4.ed. São Paulo, Martins fontes, 2011.

NAZARIO, Murilo Eduardo dos Santos. A constituição de corporeidades na cosmologia católica: um estudo em Brumal, MG. 2013, 145f. **Dissertação** (Mestrado em Ciências da Motricidade) - Instituto de Biociências, Universidade Estadual Paulista, São Paulo, 2013.

NÓBREGA, Terezinha Petrúcia. Produção do conhecimento em corporeidade. In: GAIO, Roberta (Org.). **Metodologia da pesquisa e produção do conhecimento**. Petrópolis, Vozes, 2008.

OLIVEIRA, Marcus Aurélio Taborda. Renovação historiográfica na educação física brasileira. In: SOARES, Carmen Lúcia. **Pesquisa sobre o corpo**: ciências humanas e educação. São Paulo, Autores Associados, 2007.

PAIS, José Machado. **Culturas juvenis**. Imprensa Nacional – Casa da moeda, Lisboa, 2003.

PANTOKRATOR. **Casa São José da divina providência**. jan. 2016. Disponível em: <<https://pantokrator.org.br/po/geral/sede-campinas/>>. Acesso em: 25 ago. 2004.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. **Horizontes antropológicos**, v. 20, n. 42, p. 377-391, 2014.

_____. Temas ou Teorias? O estatuto das noções de ritual e de performance. **Caderno Campos**. v. 7, n. 2, p. 9-16, 2006.

_____. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

PEREIRA, Edilson. O espírito da oração ou como carismáticos entram em contato com Deus. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v.29, n.2, 2009.

QUEIROZ, Thais; ALMEIDA, Dulce Filgueira de; WIGGERS, Ingrid Dittrich Wiggers; Andrews, David L. Andrews; SILVA, Letícia R. Teixeira Silva. Existe uma sociologia do corpo no Brasil? **Movimento** (ESEFID/UFRGS), v. 22, n. 4, p. 1249-1264, 2016.

RABELO, Miriam. Estudar religião a partir do corpo: algumas questões teórico-metodológicas. **Caderno CRH**, Salvador, v.24, n.61, janeiro/abril, 2011.

REZENDE, Claudia Barcellos. **Os significados da amizade**: duas visões de pessoa e sociedade. Rio de Janeiro, FGV, 2002.

_____. **Antropologia das emoções**. Rio de Janeiro, Editora FGV; 2010.

RIGONI, Ana Carolina Capellini. Corpos na escola: (des)compassos entre educação física e religião. 2013. 175 f. **Tese** (Doutorado em Educação Física) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2013.

RUMSTAIN, Ariana. A balada do Senhor. In: MAGNANI, José Guilherme Cantor Magnani; SOUZA, Bruna Mantese (Orgs.). **Jovens na metrópole**: etnografias de circuitos de lazer, encontro e sociabilidade. São Paulo, Terceiro Nome, 2007.

SANTOS, Bertyza Carvalho Falcão dos. A presença da dança litúrgica nos cultos cristãos contemporâneos. 2016; 160 f. **Dissertação**. Mestrado em Educação Física - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2016.

SENA, Luzia Maria de Oliveira. Dançando para Deus: música e dança a serviço da fé nas cristotecas católicas. 2011. 248 f. **Dissertação** (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.

SILVA, Ana Márcia; LAZZAROTTI FILHO, Ari; ANTUNES, Priscilla de César. Práticas corporais. In: GONZÁLEZ, Fernando Jaime;

FENSTERSEIFER, Paulo Evaldo (Orgs). **Dicionário crítico de educação física**. 3.ed, Ijuí, Unijuí, 2014, p.522-528.

SILVA, Letícia Rodrigues Teixeira. A corporeidade de jovens católicos pertencentes à Renovação Carismática. 2015, 117f. **Dissertação** (Mestrado em Educação Física) – Faculdade de Educação Física, Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

SILVA, Dayselene Sousa da. A superação do medo na atividade de arvorismo. 2018, 26f. **Trabalho de conclusão de curso** (Licenciatura em Educação Física) – Faculdade de Educação Física, Universidade Federal do Pará, Castanhal, 2018.

SILVEIRA, Emerson Sena. Corpo e juventude nas “cristotecas” católico-carismáticas. In: **Revista Brasileira de História das Religiões**. v.3, n.9, janeiro, 2011.

SIMMEL, Georg. **Questões fundamentais da sociologia: indivíduo e sociedade**. Rio de Janeiro: Zarar, 2006.

SOFIATI, Flávio Munhoz. Elementos sócio-históricos da renovação carismática católica. **Estudos de religião**, v.23, n.37, julho/dezembro, 2009.

SUASSUNA, Dulce Figueira de Almeida. Do objetivismo a intersubjetividade. **Revista Pós**. Brasília, Departamento de Sociologia, 2006.

TURNER, Victor. **O processo ritual**. Petrópolis, Vozes, 2013.

VARGAS, Lisete Arnizaut Machado de. **Escola em dança: movimento, expressão e arte**. Porto Alegre, Mediação, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. **Mana**, v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002.

WEBER, Max. **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro, Guanabara Koogan, 1982.

_____. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paul, Pioneira Thomson, 2001.

_____. Economia e sociedade: fundamentos de uma sociologia
compreensiva volume 1. Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 2015.

APÊNDICES

Apêndice I - Entrevista semipadronizada

1. Considerando sua condição de participante de um evento vinculado à RCC, qual é o significado do corpo para você?

2. Tendo esse mesmo contexto, o que representa a dança (ou qualquer outra técnica ou prática corporal)? O que é a dança (ou qualquer outra técnica ou prática corporal) para você?

3. Para você quais são os momentos do evento que mais promovem interação social ou a troca/diálogo com os demais participantes?

4. Como você reconhece a relação do sagrado e do profano (na dança ou outra técnica/prática corporal)?

5. A partir de sua participação no grupo, sua noção de sagrado e a vinculação com a dança foi alterada/modificada?

6. Como você percebe seu corpo durante a dança (ou outra técnica/prática corporal)?