
“IRMÃOS EM CRISTO”, “MÃE NA FÉ” E “PAI ESPIRITUAL”: FILIAÇÃO A DEUS E PARENTESCO HUMANO

Ypuan Garcia

Universidade Federal do Paraná

Curitiba – PR – Brasil

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6495-4140>

Introdução¹

O objetivo deste artigo é problematizar o modo como as relações de parentesco são modificadas pelo reconhecimento de Deus como “Pai”. A discussão se baseia em pesquisa etnográfica realizada entre os anos de 2013 e 2016 com um coletivo de católicos na capital paulista (Costa 2017). Ao propor um esboço de possíveis imbricações entre religião e parentesco, argumentarei que as operações de parentesco oriundas da aliança com Deus envolvem, além da descoberta de “irmãos” e “irmãs”, o estabelecimento de novas “maternidades” e “paternidades” e abrangem um tema igualmente importante: a “libertação”.

Os apontamentos que farei advêm da pesquisa com o Grupo de Oração São Pio (Grupo de Oração ou Grupo) e a Missão Eucarística Clamor dos Pobres (Missão ou comunidade), fundada por Luís, sobrinho da iniciadora do Grupo, Ester.² O Grupo se reúne semanalmente na edificação onde Ester vive com os pais e outros parentes, sendo o principal resquício da passagem de sua iniciadora pela Renovação Carismática Católica (RCC ou Renovação).³ A Missão é uma comunidade católica cujo início remonta a uma inspiração divina concedida a Ester e a outros parentes maternos de Luís. A “ida” da tia para o Catolicismo foi decisiva para que Luís, com quem perma-

necerei com mais vagar ao longo do texto, posteriormente fizesse o mesmo, levando-o a chamá-la de “mãe na fé”. Ester, por sua vez, da mesma maneira que outros parentes, passou a chamá-lo de “pai espiritual” desde a fundação da comunidade. Ainda assim, eles são também, e primeiramente, “irmãos”.

Para os católicos com quem estive, os quais se tornaram meus amigos, a relação com Deus tem o caráter de aliança. Esse pacto em sentido bíblico remete ao próprio “Código da Aliança” (Êxodo, 19-20, 24) e abrange as questões relativas à “fuga ao cativeiro” (Velho 2007:120) e, conseqüentemente, à liberdade. A relação entre aliança e libertação consiste em um dos aspectos centrais do mundo dessas pessoas. A libertação é definida por elas como algo que provém necessariamente de Deus, uma vez que é por meio d’Ele que a liberdade é conquistada, distanciando-se da noção de autonomia com a qual ela é associada frequentemente na literatura.

Subsumir a libertação aos desdobramentos da individuação é o que torna possível uma imagem recorrente e contestável da “conversão”: o Cristianismo exigiria de seus adeptos uma “ruptura com o passado” (Meyer 1998:317) na qual ficaria marcado “o antes e o depois”, algo que realça noções análogas de controle de si e o equacionamento entre religião cristã e individualismo (Robbins 2011:12). Em geral, essas ponderações seguem o que Michael W. Scott (2012:3) denomina de “modelo atomístico”, indicando a preeminência analítica do Protestantismo nos estudos das formas de vida cristãs. Esse ramo do Cristianismo instauraria valores associados à globalização, à modernidade e ao individualismo que solapariam, por exemplo, laços de parentesco fixados na ancestralidade (Uría 2013:31-33).

É das implicações da Reforma Protestante subjacentes ao já desgastado conceito moderno de religião como fé racional, ética e subjetiva (Asad 2010:269; Houtman e Meyer 2012:9-10) que desejo me afastar. Ao relegar a vida religiosa à “crença”, às convicções interiores, ao eminentemente espiritual ou imaterial, à responsabilidade moral de seus adeptos – ou seja, contra qualquer indício da idolatria católica –, aquele conceito obscurecia, paradoxalmente, a própria dimensão religiosa das noções modernas de emancipação e de domínio de si. Essas noções estariam às voltas com o esvaziamento das mediações, em favor de maneiras imediatas de se relacionar com Deus, e também alcançariam o caráter presumivelmente emancipatório das relações de parentesco no que tange, por exemplo, ao estabelecimento de um novo “núcleo familiar” (Fortes 1974:17).

A premissa de que o estudo do parentesco dizia respeito ao modo como as relações fundadas na biologia eram construídas socialmente foi amplamente criticada desde os anos de 1980 (Carsten 2000:3). Em recente coletânea acerca do “parentesco espiritual” nas religiões abraâmicas (Judaísmo, Cristianismo e Islamismo), Todne Thomas et al. (2017:viii) notam que as novas direções investigativas acerca do parentesco tornaram possível abordá-lo por meio de outras substâncias (por exemplo, comida, terra etc.) que não as biológicas, e como algo que se faz (cuidado, alimentação etc.), em lugar de ser definido como um aspecto dado, natural. Entretanto,

os(as) autores(as) assinalam igualmente que a ênfase nas ocorrências do parentesco espiritual como “epifenômeno” (como um reforço das estruturas sociais, no caso do culto aos ancestrais) e como algo “fictício” (em relação aos aspectos reais da biologia) permaneceu amplamente negligenciada ao longo daquelas mudanças analíticas (Thomas et al. 2017:viii).

Fenella Cannell repara, a partir de seu estudo entre mórmons norte-americanos, que a relação entre religião e parentesco é uma das áreas “(...) menos claramente especificadas das narrativas da modernização, seja nas práticas políticas ou na teoria acadêmica. Da perspectiva da ciência material e da medicina (...), a religião é (...) subordinada ao parentesco, na medida em que o parentesco é tratado como uma realidade física e a religião, não” (2013:237).

O ofuscamento reverbera na maneira como a religião e o parentesco geralmente são justapostos em “nosso” mundo pelo aspecto duplamente negativo (ou pouco “explicativo”) da subjetividade, ou da escolha individual, atribuída tanto à vida espiritual (o interior/imaterial) quanto aos arranjos matrimoniais (o doméstico/o privado). Em suma, são subjugados às pressuposições, há algum tempo contestadas, de que a religião e o parentesco definem-se respectivamente como “crença” particular e aspecto “individuante” em oposição ao mundo público, social, da economia, da política, do direito etc.

Meu propósito é debater os desafios teóricos subjacentes à proposição de que a presença de Deus na vida dos meus amigos católicos, enquanto um “terceiro espiritual” (Sahlins 2011a:3) ou “terceiro termo” (Cannell 2013:230, 238) que se desvia das polarizações entre substância e direito, interior e exterior, é a condição de possibilidade da existência e do parentesco humanos. O aspecto decisivo da presença divina é o elemento central para a feitura de novas germanidades, maternidades e paternidades que dependem do suposto de que a divindade mantém a posição de “oniparente” – termo que emprego para designar que ela é de tudo a criadora. Em suma, as relações primeiras com o Pai precedem os termos (Lévi-Strauss 2008:64-65) e as próprias relações entre as pessoas humanas.

Dito isso, é preciso ressaltar que as remissões à família, no decurso da pesquisa, eram constantemente associadas aos desígnios de Deus, os quais ficavam acentuados na ligação parental entre o Grupo e a Missão. Considerando que a persistência d’Ele na vida desses católicos está na ordem da fatualidade, tornou-se incontornável levar adiante a pretensão de “(...) verdadeiramente dar crédito àquilo que nossos informantes nos dizem ser fato” (Toren 2006:449). Por esse motivo, a argumentação busca permitir que o material etnográfico, oriundo da convivência, observações e conversas no trabalho de campo, ganhe vulto o suficiente para que não “(...) acabe[mos] caracterizando como *crença* aquilo que nossos informantes *sabem*” (2006:449). O peso que atribuí ao saber dos meus amigos se mostrou decisivo para o cultivo da intimidade com eles, o que me facultou aprender “o pouco” (como faziam questão de dizer) que sei a respeito do Cristianismo e de suas variações.⁵

O artigo é dividido em quatro seções. A primeira desfia rapidamente, de início, como a família é descortinada quando Ester, a fundadora do Grupo de Oração São Pio, relata sua ida para a Igreja Católica. Vai-se, em seguida, em direção a seu sobrinho Luís que, como fundador da Missão Eucarística Clamor dos Pobres, é o pai espiritual de Ester – a qual, por sua vez, é sua mãe na fé. A segunda seção é uma tentativa de exibir como a intimidade de Ester e Luís com Deus leva a algumas ponderações acerca da germanidade. A terceira problematiza em que medida a “paternidade espiritual” de Luís pode ser equacionada com a paternidade humana. A quarta seção, que corresponde às considerações finais, estende a discussão até o ponto em que é possível reparar que as noções de “descoberta” (dado) e de “invenção” (feito), revisitas nos estudos recentes do parentesco, estão, como já lembrava David M. Schneider, “(...) inscrita[s] na teologia cristã” (1995:222).

Ester e Luís: “mãe na fé” e “pai espiritual”

Luís, assim que o conheci, em 2013, tinha trinta e nove anos.⁶ Ele é o primeiro filho do casal Luísa (irmã de Ester) e Artur. A pele, tal como a de Ester, é branca. Luís exercia o ofício de serralheiro que o pai lhe ensinara. Estava casado há vinte anos com Débora, que conheceu no Grupo de Oração São Pio, na sala da casa de seus parentes maternos. Os três filhos provinham dessa união – o mais velho, adulto e prestes a se casar, e a caçula ainda criança.

Durante a adolescência, Luís frequentava igrejas protestantes. As bandas musicais e a afluência de jovens o atraíam, não havendo na época equivalente na Igreja Católica. Passou pela Congregação Cristã do Brasil; em seguida, foi para as Testemunhas de Jeová; quase se tornou membro da Igreja da Unificação, do reverendo Moon; por fim, começou a frequentar a Renascer em Cristo.

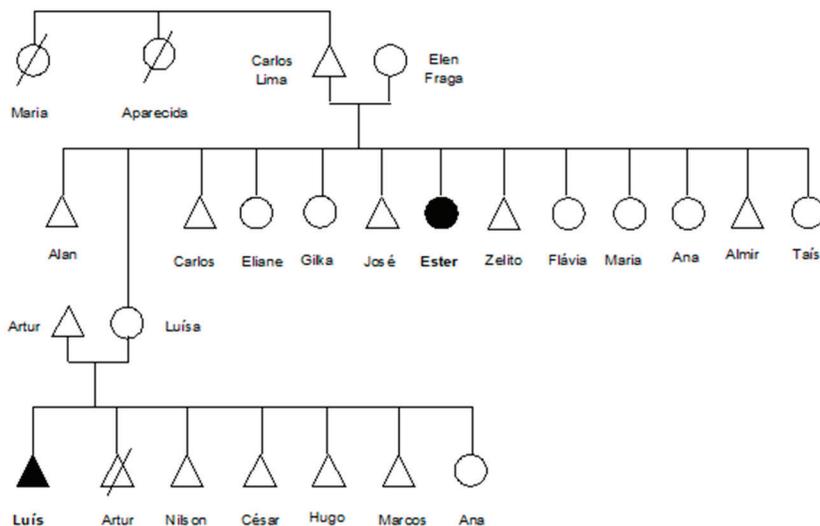
Ester, “corintiana roxa”, era quem o levava aos jogos de futebol do Sport Club Corinthians Paulista, uma de suas paixões. Quando a tia “começou a ir” para a igreja católica, o sobrinho inquietou-se, uma vez que rejeitava a literalidade do sacrifício eucarístico, a ingestão do corpo e do sangue de Deus:

A tia Ester que foi me explicando, porque eu sempre confiei muito nela, sempre... É a tia que eu mais gosto, sempre fui muito apegado a ela. Então ela, para mim, foi uma mãe na fé. Ela me gerou para a Igreja. Ela me ensinou tudo o que eu precisava saber de forma simples, do jeito que eu ia entender.

Fui apresentado a Ester também em 2013. A ex-professora de ginástica aeróbica trabalhava como auxiliar de cozinha. Ela é a sétima filha do casal Elen e Carlos Lima, que teve ao todo doze filhos(as) consanguíneos e uma filha por adoção, a caçula Taís. Na época, já havia completado 51 anos. Era divorciada. Dessa união desfeita provi-

nham os(as) seis filhos(as), todos(as) já adultos(as), dos quais três moravam com ela, além dos seis netos. Durante o período da pesquisa, três de seus filhos (dois rapazes e uma moça) estiveram presos devido à comercialização de entorpecentes ilícitos.

Figura 1: A família Lima⁷



A “caminhada” de Ester na Igreja levou à criação do Grupo de Oração São Pio, que se reunia semanalmente na sala da edificação onde mora com os pais e diversos outros familiares. Tal como acontece em outros grupos de oração, os participantes rezam o terço e convidados “pregam” e/ou “testemunham”. O ápice das reuniões é a “adoração”, a exposição de Jesus Sacramentado no ostensório, na pequena capela contígua à sala.

Um grupo de oração carismático – ou seja, inspirado pelo Espírito Santo – é uma instância destinada à proliferação dos carismas, dos dons da Terceira Pessoa divina. A criação do Grupo ocorreu no ano de 1986. Durante uma década, integrou a RCC, desvinculando-se dela posteriormente.⁸ A passagem de Ester pela Renovação trouxe a espiritualidade carismática para o seio da família Lima. Depois, já em 2009, esse impulso deu origem à Missão.

O Grupo reaproximou boa parte dos Lima, pois, conforme Ester, a “família era muito dispersa. Era meio por muitos caminhos. A gente não ia muito à missa. Você vê como Deus mudou toda a história? Mudou tudo, porque agora a gente [a família] se reúne para servir a Deus, não mais ao Corinthians”. Na Missão, ela era a pessoa que tinha a “unção⁹ forte” e que levou a família, consanguíneos e afins, para o Catolicis-

mo, sendo muito requisitada quando uma pessoa precisava de oração. Ester sempre ficava muito satisfeita com as idas de Luís ao Grupo. Anunciava com semanas de antecedência o dia em que o sobrinho pregaria.

Desde criança, Ester não se sentia confortável no centro espírita dirigido por Maria e Aparecida, suas tias paternas, aonde era levada para que se acalmasse devido às “visões” que tinha com espíritos e animais peçonhentos: “A pessoa ia [ao centro] para ser curada: ‘Ah, eu quero fazer um trabalho para curar minha perna’. E ao mesmo tempo em que eu ficava lá, às vezes, com o meu pai e com a minha avó, chegava alguém e queria tirar o marido de alguém”.

Mais tarde, Ester foi levada para o Catolicismo por meio de sua irmã Eliane, que lhe emprestou um livro acerca dos dons carismáticos que tinha conseguido com a irmã de seu marido, um católico. Ela ficou a par de que, além de espíritas, católicos também podiam ter “visões¹⁰”, ainda que divinamente orientadas. Não cansava de afirmar: “Antes de descobrir o Jesus vivo, eu conhecia o Jesus histórico! E também tinha Ele parado ali na cruz”. Ou, como ela diria repetidamente: “Jesus, para mim, era um filme que passava na Sexta-Feira da Paixão e que tinha morrido ali na cruz e não sabia que tinha ressuscitado”. Ester fazia referência ao “Deus vivo” na Eucaristia¹¹, cujo corpo e sangue eram tratados com enorme reverência, enquanto outrora era apenas um “pãozinho que o padre colocava no vinho”.

O início da década de 1990 fixou, como definia Luís, o “fato místico” que prefigurou a fundação da comunidade, uma revelação divina:

Teve uma oração, sabe? Aí estava a Ester [tia materna], estava eu, estava o Almir [tio materno], estava a Ana [tia materna], aí também a outra tia [provavelmente outra tia materna], fazendo uma oração, pedindo uma palavra de Deus na casa da vó Elen [na sala onde o Grupo de Oração se reúne]. Eu não lembro qual das minhas tias teve uma visualização [uma “visão”] na hora e escreveu num caderno, isso em 1991 [Luís tinha dezessete anos], por aí. Nessa visualização, ela via um corpo articulado e via que esse era um corpo de Cristo. Era uma obra de Cristo. Cada uma das pessoas que estavam ali era uma parte desse corpo. Nessa visão, eu era o coração desse corpo... A Ester falou, eles falaram assim: “Sempre que você estiver próximo de Deus, você arrasta as pessoas para Deus. Se acaso você se afastar de Deus, você vai arrastar as pessoas também”. Isso é o que o coração é no corpo: depende dele para o corpo funcionar. Foi bem no começo. Esse momento, essa visão, é o coração da nossa comunidade. Ali parece que nasce. O negócio ficou organizado a partir desse momento.

Em outra ocasião, comentei com Ester acerca dessas palavras de Luís. A tia designou a “visualização” como uma “profecia linda”. Por ordem de nascimento, os

irmãos e irmãs consanguíneos eram as seguintes partes do corpo: o “cérebro” era Alan; Ester, os “pés, a caminhada”; Luísa, as “mãos”; Maria, a “boca”; Ana, “os ouvidos”; Almir, os “olhos”. Não custa apontar que essa corporificação reverbera, de certa maneira, o modo como São Paulo (1 Coríntios, 12) se remete à diversidade dos dons carismáticos em um único Espírito, relacionando a unidade da comunidade de Corinto aos membros do corpo de Cristo: pés, ouvidos, olhos.

Scott, a partir de seu trabalho entre cristãos anglicanos nas Ilhas Salomão, na Melanésia, cita a epístola paulina (2012:16-17). Ele afirma oportunamente que os cristãos são um em Cristo, logo participam d’Ele, do seu corpo. No entanto, essas considerações vão em direção a uma conclusão de que desejo me distanciar: a disposição dos cristãos em

(...) *membros* [corporais] hierarquicamente ordenados (...) converge para o holismo hierárquico da sucessão apostólica (...) através de séries de oposições adicionais e de reforço: Cristo está para a Igreja; como a cabeça está para o corpo; como os apóstolos – isto é, bispos e sacerdotes – estão para os leigos; como o homem está para a mulher (2012:17).

Parece-me relevante sublinhar como o corpo de Cristo, na revelação que deu origem à Missão, destaca-se especialmente em duas instâncias: a da família e a neotestamentária, a de São Paulo.

No que tange às relações entre os Lima, a disposição profética e revelatória do corpo não segue um arranjo baseado em relações de subordinação no qual os seus membros e órgãos, considerados desde a cabeça até os pés, corresponderiam, por exemplo, à ordem de nascimento ou ao gênero. O cérebro, Alan, irmão primogênito de Ester e tio materno de Luís, depende do que “Deus coloca no coração” do sobrinho, o próprio “coração da comunidade”, uma das várias maneiras de expor o seu relacionamento com Deus. Ester é a caminhada, os pés (o movimento) que levaram a família para a Igreja – o aspecto bíblico central da libertação em contraposição ao cativo e à escravidão em mundos cristãos baseados quer no Antigo quer no Novo Testamento. Almir, o irmão caçula de Ester e Alan, corresponde aos olhos. Estes enxergam com o coração.

A menção a São Paulo (1 Coríntios, 12) realça que a distribuição dos dons esboça a Missão como um corpo, tornando saliente, em primeiro lugar, o aspecto recursivo em que originalmente a Igreja é o corpo de Cristo. Em segundo lugar, delimita que a relação primeira com Ele, oniparente, impede que abordemos seus membros e órgãos (os parentes naquela visão) como se estivessem a princípio isolados (indivíduos) ou então coordenados por meio do “holismo hierárquico”.

Apesar do caráter decisivo do fundador para uma comunidade, isso não demarca uma preeminência do coração, Luís, com relação ao pé, Ester, que poderia ter sido a fundadora, mas rejeitou o desejo de um sacerdote de sua paróquia e perma-

neceu apenas com o Grupo. O último deu origem à Missão, mas passou a integrá-la quando a tia seguiu aquele fato místico que delineou o modo como o vínculo do sobrinho com Deus também viria a ser fundamental para a família Lima.

A comunidade foi fundada somente no ano de 2009.¹² A matriz espiritual carismática que a entrelaça ao Grupo sobressai na experiência em comum com os dons do Espírito Santo. Não por acaso, “(...) a dinâmica de criação das comunidades não difere (...) daquela dos grupos de oração da RCC nos quais uma pessoa se sente chamada [por Deus] (...)” (Carranza e Mariz 2009:149). O aprofundamento da vivência com Ele, que geralmente é intensificada nos grupos de oração, pode ocasionar outras inspirações divinas que se revelam por meio da doação de carismas novos e específicos, fomentando a organização de um coletivo com regras singulares, tal como a Missão.

Em termos eclesiais, ela pode ser alcunhada de “nova comunidade” (Carranza e Mariz 2009) ou de “Associação Privada de Fiéis”, isto é, seu início baseia-se em um pacto cujos protagonistas são os leigos, em vez de pessoas eclesiasticamente estabelecidas.¹³ Dessa maneira, a Missão não pode ser encarada como as ordens ou congregações religiosas. Preferencialmente, seus integrantes – casais, solteiros e celibatários – eram leigos que se consagravam ao carisma. Não havia nela religiosos consagrados e tampouco abrigava padres em suas casas ou os formava.

A vida comunitária em termos associativos organizava-se ao redor de dois conjuntos de membros com igual importância: de “vida” e de “aliança”. No primeiro, estavam pessoas que faziam “votos de castidade, pobreza e obediência”. Ainda que fossem leigas, eram chamadas de “celibatárias” ou “religiosas”, viviam em lares exclusivamente masculinos ou femininos – onde coabitavam com pessoas que se permanecessem em “situação de rua” iriam a óbito, os(as) “irmãos(ãs) acolhidos(as)” – e recebiam os títulos de frei e freira. Na segunda, estavam os solteiros ou casados que continuavam em suas residências de origem. Eram chamados simplesmente de “leigos”.

A Missão assumia-se como um ramo do franciscanismo e congregava aproximadamente 400 missionários(as) no período da pesquisa.¹⁴ Esses católicos afirmavam que “ser missionário” concernia a um “chamado” para “estar com Jesus nos irmãos de rua [nos “pobres”] e nos doentes”. Faziam isso guiados pelos carismas fundacionais da Missão, dados por Deus inicialmente a Luís: a “adoração eucarística” (o cuidado com Jesus Eucarístico, a hóstia já transubstanciada) e a “caridade” (devotar ao pobre o mesmo cuidado que se reservava a Jesus Eucarístico).¹⁵ Além disso, insistiam que a presença divina “está em tudo”, enquanto que a “razão”, em sua versão negativa – isto é, afastada da divindade –, “tira Deus das coisas”.

A partir da fundação da comunidade, Luís tornou-se o “pastor”, o pai espiritual, de sua mãe na fé e de alguns dos tios e tias maternos visualizados no corpo (cf. acima), além de outros consanguíneos e afins. Conjuntamente, todos se tornaram “filhos(as) de Deus”, “filhos(as) da comunidade”, “irmãos(ãs) de comunidade”, “irmão(ãs) em Cristo”. Afastar-se da “paternidade divina” e do parentesco fundado no princípio de que Deus é oniparente obscurece as especificidades da paternidade

espiritual de Luís, incluindo o caráter decisivo da germanidade entre todos os que se vinculam a Ele. Esse é o tema da próxima seção.

Algumas notas acerca da germanidade

Até aqui, estivemos com Ester e Luís. Como vimos, a ida de ambos para o Catolicismo é uma sucessão em que os parentes são os nodos de formas díspares de relacionar. Desde o Coríntios, passa-se pelo Espiritismo e pelo Protestantismo, alcançando, enfim, a Igreja Católica. Esta última precipita a forma pela qual, desde então, começa a se modificar a maneira como se “pertence” (Edwards e Strathern 2000:150) à família. Nas próximas páginas, proporei que a germanidade – enquanto condição comum a todos os seres humanos, como filhos(as) de Deus – seja tomada como o aspecto que subjaz à maternidade da tia e à paternidade do sobrinho. Essa realidade, advinda do vínculo com Deus, não desfaz a realidade da consanguinidade para os meus amigos. O principal, a meu ver, é que eles “discernem¹⁶” as qualidades específicas de cada uma delas.

Em sua análise do parentesco, Janet Carsten assinala que relações que, à primeira vista, não se baseiam na substância, podem ser estabelecidas por meio do “(...) idioma dos laços “naturais” – por exemplo, os laços adotivos, o parentesco “fictício” e o parentesco *gay*” (Carsten 2004:136). Ao propor que não é suficiente apenas reiterar o “(...) potencial combinatório da substância e do código como o âmago do que constituía um parente de sangue nas ideias americanas” (Schneider *apud* Carsten 2004:136), a autora distancia-se de Schneider, para quem a substancialidade da consanguinidade é indissolúvel, ao contrário da acidentalidade da afinidade: esta pode ser desintegrada; aquela, não. Um afim pode deixar de ser parente, assim como um amigo pode se tornar um ex-amigo (Schneider 1968:24, 46).

Carsten parece afirmar que “fazer” parentes não se opõe ao “processo de naturalização”, porque não implica “falsidade” ou “invenção”, mas sim um ato de “modelar” (Lambek *apud* Carsten 2004:141 n. 1). A abordagem é prolífica mas, retomando o comentário realizado na Introdução, não dá conta do modo como Deus, na vida dos meus amigos, enquanto “terceiro termo” (Cannell 2013:230, 238), é a condição de possibilidade da existência e do parentesco humanos. Cannell sugere que tal abordagem reproduz as “(...) suposições de que o parentesco é delimitado pela secularidade. À medida que esses estudos tomam a direção do desenvolvimento ou de uma crítica de Schneider, reforçam o foco nos eixos biológico-social ou sangue-direito como o espaço do parentesco (...)” (2013:230).

Reside aqui a maneira como a religião é reduzida, em “linguagem protestante” (Bateson 1996:61-62), a uma metáfora do que a Eucaristia estabelece: o parentesco por meio de Deus. Esse parentesco, concordariam os meus amigos, é tão real quanto o consanguíneo, não tanto pela equivalência de suas realidades, mas pela distinção de ambas por meio do discernimento. Em suma, discernir essas realidades conduz a

reconhecer a procriação como um fator da Criação. Não menos importante, o “sangue” da divindade era tomado pelas pessoas com quem convivi como algo “preciosíssimo” para a vida eterna, tendo também uma qualidade purificatória nas orações. Pedia-se que tal sangue “lavasse” as pessoas. É possível afirmar que, neste caso, é a materialidade da Eucaristia – a partir da transformação do pão e do vinho no corpo e no sangue de Jesus Cristo e da ingestão dos mesmos – que cria a aliança: a filiação a Deus e a germanidade universal.

O modo pelo qual se conhece o Pai a partir da Eucaristia – além de não ser metafórico ou fictício ou cognoscível (o Jesus histórico), mas sim salvífico (o Jesus vivo) –, é o que permite “enxergar” os(as) irmãos(ãs). Impressiona, como bem lembra a medievalista Caroline W. Bynum, que ao longo do desenvolvimento do Cristianismo “(...) os alimentos vieram a ser o lugar mais intenso e literalmente “verdadeiro” de encontro com o divino” (2015:71). Isso destaca que a presença de Deus na Eucaristia é algo que também se realizaria por meio do ato de ingerir-Lo (Ingham 1986:91; Feeley-Harnik *apud* Wagner 1986:91-98; Merleau-Ponty 1999:286). A centralidade da comida não pode ser desentranhada daquilo que concerne à reprodução da germanidade, pois a naturalidade do parentesco é deslocada pela substancialidade da “Comunhão”, do Sacramento.

Para além dos laços estabelecidos por meio da consanguinidade e do casamento, na vida dos meus amigos toda pessoa é um irmão ou uma irmã: parente, amigo(a), desconhecido, rival, filho(a), pai, mãe etc. Por mais distante que se esteja, ninguém deixa de ser irmão(ã). Um(a) agressor(a) é um(a) irmão(ã) que deve ser perdoado(a), pois a raiva rompe com a germanidade. Cai-se, dessa forma, em uma cilada do Diabo, uma vez que enxergar o(a) irmão(ã) por meio do cultivo da intimidade com Deus provoca uma reação violenta do maligno. Ver o(a) irmão(ã) é um aspecto central da libertação, pois ela não tem a ver com se afastar, se separar, se emancipar, mas sim se vincular, se aproximar e se comprometer cada vez mais fortemente com a divindade.

A partir do Grupo de Oração e da Missão, os consanguíneos e os afins são contados pela proximidade ou pela distância com relação à “caminhada” com Deus. Jeanette Edwards e Marilyn Strathern pontuam que a remissão ao “pertencimento” por meio da “(...) ‘proximidade’ familiar não é (...) necessariamente falar de biologia (...). [P]arentes próximos podem se tornar distantes” (2000:160-161), a ponto de serem “esquecidos”. Na vida dos meus amigos, parentes são contiguados ou afastados à medida que “caminham junto” ou não com Deus. Dos que não caminhavam junto, diriam que foram para outro “caminho”. Se comesçassem a frequentar a Igreja, afirmariam que estavam “começando a caminhada”.

A questão se torna mais explícita caso seja referida à edificação que abriga o Grupo. Os(As) filhos(as) de Ester que moravam com ela não eram missionários(as). Dessa forma, raramente eram mencionados(as) pelos primos de primeiro grau: Ricardo e Adrian (filhos de Flávia) e Robson (filho de Ana). O último, inclusive, habitava a mesma construção que a família de Ester. Quanto aos que permaneceram no centro

espírita (as famílias das irmãs de Carlos Lima), eram chamados de “parentes do vô”, em lugar de “família toda”, como eles preferiam dizer a respeito de si mesmos. Eloá (filha de Ester), ao me encontrar certa vez perto de sua casa, não escondia o desejo de se mudar da localidade: “Tem muito parente aqui [na vizinhança]. Isso me incomoda. Me sinto presa”. Ney (filho de Alan), que era missionário, não deixava de ponderar que muitos dos parentes que “agora bancam os santos, fizeram muita besteira”. Essas objeções e menções parcas a alguns parentes são, por assim dizer, um fator do “caminho” que se seguiu. Alguns se moveram para mais longe de Deus; outros, para mais perto d’Ele.

Apesar de serem primos(as), tios(as), sobrinhos(as), filhos(as) de Deus, ainda não eram irmãos(ãs) de comunidade e filhos(as) da comunidade, da Missão. “Família”, nesse caso, não é a soma de todos os parentes, mas aqueles que estão próximos. Estes são os que se mantêm ao alcance das ressonâncias centrífugas da sala da casa de Carlos e Elen, onde o Grupo e, posteriormente, a Missão se originaram. É improvável lidar com a família Lima suprimindo a presença de Deus.

Ao “pertencerem” à comunidade, os membros da família não deixam de enfatizar uma “forma de associação”, que poderia se desdobrar como segue: “(...) as pessoas pertencem umas às outras através do que pertence a elas (...). [E]sses mediadores podem ser outras pessoas, posses, características individuais – em resumo, coisas materiais ou imateriais, humanas ou não-humanas” (Edwards e Strathern 2000:153).¹⁷ A proposição, todavia, pode ser ligeiramente modificada: as pessoas pertencem à comunidade por intermédio daqu’Ele a quem elas pertencem: a Deus. Esse pertencimento é “revelado” por meio de um encontro no qual se “descobre” que Ele sempre esteve lá. Em geral, é por meio do termo irmão(ã) que se reconhece o pertencimento e se impede igualmente a desconsideração total de alguns parentes. O termo é o coeficiente mínimo da proximidade.¹⁸

Recordo-me que no início da pesquisa fui chamado de “irmão”. Francisco, um membro da Missão que na época detinha o título de frei e não era oriundo da família Lima, sem qualquer dificuldade destrinchou as variações da germanidade a partir da vivência na Missão: em primeiro lugar, “irmão é por causa da paternidade de Deus... Mesmo não sendo cristãos ou católicos, somos filhos do mesmo Deus”. Em segundo, “temos nossos irmãos em Cristo, Deus Filho”. Conforme destacou Francisco: “A Eucaristia nos vincula porque nós comungamos o corpo e o sangue de Cristo: o sangue que corre na sua veia e na minha é o mesmo... Então, nós somos irmãos nesse sentido”.

Em terceiro lugar, é-se irmão(ã) por causa da vida religiosa, como uma espécie de “título”. Ele lembrava que o termo “irmão” não se diferencia do termo “frei”, no latim “*frater*” e no italiano “*fratello*”. Em quarto, no “interior da comunidade, irmão serve tanto para leigos [casados(as) e solteiros(as)] quanto para religiosos [freis e freiras]”. Neste ponto, Francisco realçou que Luís era o “pai” da Missão: “Se temos um pai, somos irmãos”. Em quinto, chamar um morador de rua de “irmão” tinha a ver com fazê-lo se “sentir um de nós... É igual à gente para nós. Jesus está ali”. Em sexto, havia os(as) irmãos(ãs) acolhidos(as) que viviam nas casas da Missão. Em sétimo lugar, Fran-

cisco sublinhava: “Até dentro da nossa casa, na vida religiosa masculina e feminina, a gente fala que somos irmãos fraternos porque a gente vive uma vida de fraternidade”.

Além dessas variações, é possível notar que a germanidade desdobra-se em outros termos igualmente vinculativos: mãe e pai. A seguir, volto-me especificamente ao último, não obstante inicie as páginas adiante com alguns apontamentos mais gerais.

“A paternidade espiritual é um vínculo sagrado...”

Luiz Fernando D. Duarte aponta, com correção, que “(...) a cosmologia cristã é fortemente marcada por uma disposição familista original” (Duarte 2006:70), a qual se avulta na maternidade da Virgem Maria, na paternidade de Deus e na condição filial de Jesus. Mantendo-me atento às proposições metodológicas defendidas neste artigo, é preciso enfrentar essa disposição como um fato irreduzível a ideias corriqueiras a respeito da família que levam, por exemplo, à inferência weberiana de que “(...) ao propor a fraternidade universal, a tradição cristã adota uma terminologia familiar para nomear a experiência religiosa. Deus é pai e todos os seres humanos, irmãos” (Weber *apud* Mariz 2006:283).

As qualidades específicas dos laços parentais derivados d’Ele são opacificadas, pois se presume que, de certo modo, eles reproduzem metaforicamente os sentidos gerais atribuídos em nosso mundo aos “termos básicos” (Schneider 1968:21-22) e substancializados do parentesco: pai, mãe, filho(a), irmão(ã). Em face da “realidade física” (Cannell 2013:237) de tais termos, a realidade do parentesco provindo de Deus é reduzida a uma construção (ficção) humana, de forma que algo central é negligenciado caso continuemos com meus amigos: trata-se de instâncias (divina e humana) reais que, no entanto, possuem ordens de existência diferentes.

Como veremos adiante, o problema envolve, por um lado, a conceptualização da “origem” no Cristianismo e a análise daquelas qualidades específicas. Por outro, requer, com o objetivo de vislumbrar seu alcance, que esboçemos imediatamente mais alguns aspectos que tornam a paternidade divina um tema comumente empalidecido e/ou inexpressivo.

O primeiro aspecto é atinente à preeminência da “escolha individual” (estritamente humana e autônoma) como fundamento da aliança matrimonial e da vida religiosa no “mundo moderno”. O segundo é a importância residual atribuída à consanguinidade entre irmãos e irmãs, tida como um dado quase incontroverso, pois “irmão não se escolhe”.¹⁹ O terceiro é o obstáculo imposto pelos dois anteriores: perceber que, no caso dos meus amigos, prolifera a descoberta da germanidade por meio da Comunhão eucarística com Deus.

O quarto é a própria atribuição de “fluidez” à bilateralidade que, por esse caráter impreciso, seria analiticamente dispensável (Stafford *apud* Carsten 2000:15). A fluidez é também um termo analítico amplamente extraído da ação indeterminada do Espírito Santo (Portella 2009:173; Abreu 2012:321; Bonfim 2012:33; Kirsch

2014:34-36). A presumida ausência de limite, quer na escolha individual do cônjuge, quer na ação pneumática, parece sustentar uma posição em que o fluxo (em sentido negativo e inverso ao público e ao material [cf. Introdução]) é um correlato da imaterialidade da vida interior, e da presunção de que o Espírito é um ente imaterial.²⁰ Não surpreende que as expressões “parentesco espiritual” ou “parentesco ritual²¹” metaforizem (simbolizem) algo que os católicos com quem convivi afirmam ser real. Por esse motivo, evito lançar mão das duas expressões.

O quinto aspecto diz respeito à subsunção do parentesco advindo de Deus ao nexo do individualismo e de suas “crises”: a crise da família em um mundo de “incertezas líquidas” (Bauman *apud* Carranza e Mariz 2009:146). O sexto, já mencionado, é a subordinação da religião ao parentesco. O parentesco é tomado como algo real, ao passo que a religião, não. Consequentemente, restringe-se o que é chamado de parentesco espiritual ao imaterial, ao irreal, ao simbólico, ao metafórico. O sétimo aspecto, a ser esmiuçado abaixo, é a junção entre paternidade divina e paternidade masculina.

Em uma conversa que tivemos em 2016, Luís apontou que a comunidade não diluía o parentesco, isto é, a consanguinidade e a afinidade. No entanto, seus pais, tios(as), primos(as) e demais parentes “viram filhos(as) na comunidade”, da qual ele é, conforme suas palavras, o “pai espiritual”: “O meu próprio pai [biológico e também a mãe biológica] me chama, às vezes, de pai [espiritual]. Ele já me chamou algumas vezes de pai, assim, como pai da comunidade, porque a paternidade espiritual é um vínculo sagrado dado por Deus, independente da idade, do laço sanguíneo”.

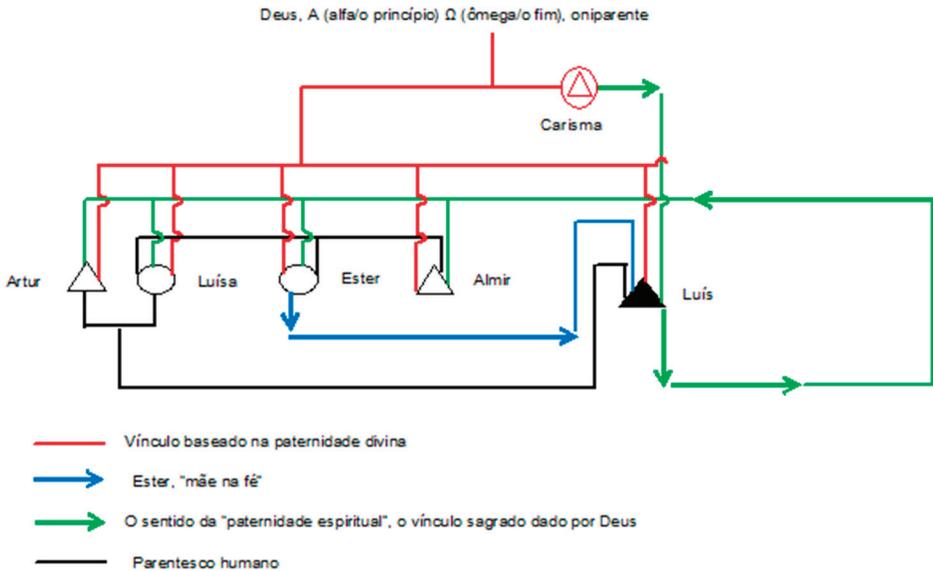
Luís identificou sua condição “paternal” da seguinte maneira:

Tem essa visão maternal de Deus incluído, na maternidade e na paternidade de uma comunidade. Na verdade, a gente está falando não da minha pessoa fisicamente [biologicamente], mas daquilo do meu chamado: o carisma que eu recebi é pai e mãe da comunidade... Então, na verdade, eu me sinto irmão de todo mundo [pela condição comum a todos(as) de filhos(as) de Deus], como um irmão numa função de pai. Sou sobrinho, filho, primo, irmão, tio. É igual o Almir [o irmão mais novo de sua mãe]. O Almir, para mim, sempre foi um irmão mais velho, porque a gente foi criado junto. Ele me defendia na escola. É o meu tio. E hoje, assim, na comunidade, é um filho da comunidade.

Introduz-se aqui a possibilidade de conferir atribuições inesperadas aos parentes. Realço, então, três posições de Luís (ver Diagrama 2 a seguir): uma é a obviedade de seu *status* filial em relação a Luísa e Artur. A deferência de Luís para com a mãe e o pai era, sem dúvida, a mesma obediência instituída no Decálogo (Êxodo, 20, 12). Outra posição é a ascendência de sua paternidade espiritual sobre os pais biológicos, que detêm a particularidade da maternidade e da paternidade simultâneas do carisma que recebeu: a “visão maternal de Deus incluído”. A última posição é que Luís

e os pais são irmãos, pois foram feitos à imagem e semelhança do Pai, o Criador. A doação divina do carisma é o que o torna um “irmão numa função de pai” e dissolve diferenças geracionais. Não se atribui a Luís uma essência divina, mas uma relação específica com Deus.

Figura 2: A “paternidade espiritual”²²ⁿ



A partir das considerações de Luís, introduzo outras. A paternidade espiritual não é metafórica e muito menos uma “(...) duplicação das relações familiares (...)” (Duarte 2006:86 n. 32), mas sim o advento de uma maneira de “vincular com” e a “partir de” Deus. Concerne à descoberta, à revelação de uma realidade, a da Criação, que não exclui a realidade da procriação. O familismo cristão coloca os parentes na condição de irmãos(ãs), sendo esta o elemento-chave do problema, porque desobscurece o terceiro, Deus, e também faz novas maternidades e paternidades.

Os(As) filhos(as) da comunidade não surgem de sua fundação por Luís, mas do encontro do fundador com Deus, oniparente, que comporta em si a paternidade e a maternidade. A preeminência inclusiva da divindade escapa do “regime normal do sentido” (Cassin 2010:17) no qual prevaleceria a normalidade da não contradição (o suposto de que proposições contraditórias são falsas) e do terceiro excluído (a presunção de que só há duas possibilidades: as certas e as erradas) como princípios. Esse desvio é exibido pela condição de que Luís desfruta na família Lima desde a fundação da Missão: tornou-se o “pai espiritual” dos que o seguem. A origem de sua paternidade é literalmente divina e sua qualidade específica diz respeito a ações divinas ainda

mais distantes daquele regime: Deus Pai engravidou por meios não naturais a Virgem Maria, sua filha, de quem se tornou Filho. José, esposo de Maria e também filho de Deus, tornou-se o pai adotivo do Filho, a encarnação do próprio Deus.

Não é nem um pouco trivial e tampouco exótico reparar que Luís se tornou o pai espiritual de sua mãe na fé e que o Grupo que deu origem à Missão converteu-se em uma de suas instâncias. Ester e o Grupo são respectivamente mãe e motor de Luís e da Missão, transformando-se posteriormente em filha (Ester) do filho (Luís) e consequência (Grupo) da própria causa (Missão). Pode-se ser um irmão em Cristo em uma função de pai espiritual, assim como uma irmã em Cristo em uma função de mãe espiritual.

Retorno agora ao sétimo aspecto, mencionado acima. A qualidade do “vínculo sagrado” me conduz a assinalar algo fundamental: é improvável pensar Deus a partir das diferenças humanas de gênero, uma operação intelectual que O reduz aos desdobramentos ominosos da dominação masculina em nosso mundo.²³ Pensá-Lo como “homem” corresponde a tratá-Lo indevidamente como uma abstração e/ou como uma projeção do humano, com ceticismo, promovendo a identificação entre as paternidades humana/masculina e divina.

Sustentar a identificação provém de uma crítica que, ao tomar a individuação como motor fundamental da Criação e da procriação, estabelece que a equivalência entre aquelas paternidades resulta na dessemelhança entre paternidade e maternidade (Delaney 1986).²⁴ A partir de tal crítica se assinala o envolvimento diferencialmente estabelecido da mãe e do pai na procriação: a concepção espiritual do Filho, um ato criador de Deus, foi a ação individual que engravidou Maria, o próprio objeto da ação.

É conveniente desfazer um mal-entendido provocado pela possibilidade de tratar a paternidade masculina como metaforização da paternidade divina e vice-versa. Faculto-me fazer uma pergunta: o que é um pai? Delaney conclui, em poucas palavras, que é a própria premissa teológica do monoteísmo que define a paternidade como monogenética: “(...) implica um filho *originado* de uma única fonte” (Delaney 1986:496). Assim, a paternidade não teria equivalência com a maternidade (1986:495). A diferenciação entre homem e mulher na procriação corresponderia à condição progenitiva/ativa do pai e à condição gestativa/passiva da mãe – neste caso, de Maria. Não obstante o Pai seja divino e Maria seja única entre as mulheres, a paternidade divina seria a mesma de um “pai humano” e Maria “(...) resume a maternidade” (1986:496), igualmente humana.

Marilyn Strathern (1995:332) concorda com Delaney ao sublinhar que a definição do pai enquanto “originador e criador”, independentemente de ser “humano ou divino”, acarreta a presunção de que a paternidade humana na perspectiva cristã é definida pela importância destinada a uma única origem e a um ser individuado. Também não passou despercebido a Strathern, em um artigo cujo tema eram as novas tecnologias reprodutivas que, embora os pais (o pai e a mãe) sejam “construídos”, ocorre uma transformação no par pai/mãe. A mãe é “criada” quando dá à luz; o pai, não (2011:254). O pai/convenção social está para a “construção”, tal como a mãe/

natureza está para o “reconhecimento” quando a ela é “acrescido” o filho. O pai “assume”; a mãe não se desvincula daquilo que é “assumido”. Enfim, ser um pai, nas concepções modernas de parentesco, é um ato de “construção” e de “singularização” (Strathern 2011:254-256). Aqui parece se localizar o âmago da problemática que a paternidade espiritual de Luís faz aparecer. Ela não é construída e tampouco é um resultado da individuação.

Se o princípio da Criação, tal como postulam Delaney e Strathern, é que Deus, individuado, fez o mundo sozinho (sem uma parceira), a paternidade espiritual e a paternidade masculina seriam também individuações. Encontra-se aqui a persistência de uma forma de vida cristã específica: a protestante. Esta fomenta, por exemplo, a ênfase de Meyer Fortes na “emancipação jurídica” (1974:17) e na individuação do filho. Ainda mais importante, faz a crítica à teoria da descendência obscurecer o que de algum modo tal teoria reverbera: o “(...) grande valor que a conversão protestante coloca nos poderes humanos de autotransformação [interiores], o que contribui para ou compartilha de uma característica definidora das visões euro-americanas de modernidade” (Keane 2007:179). Cannell salienta que a influência protestante “(...) na construção das ideias de interioridade [, autonomia e escolha] (...) transforma e objetifica o parentesco e a religião (...)” (2013:222). Não devemos negligenciar que estamos lidando com gente católica.

O problema me conduz a tecer outra pergunta: o que é um pai espiritual? A atribuição da Criação a Deus resvala na paternidade e na origem: Deus é Pai. Ao avançar, no entanto, é fácil notar que não é factível situar Deus em uma classe “pai”, como atributo masculino, sem ter de ofuscar o seguinte: “Ele”, como diriam os meus amigos, é “tudo”, emanando de si tudo o que existe. Se Ester, em lugar de Luís, tivesse fundado a comunidade, sua maternidade espiritual resultaria igualmente do fato de o carisma, a doação divina, ser pai e mãe da comunidade. A tia materna seria uma irmã em Cristo numa função de mãe espiritual. A resposta à pergunta parece estar contida, portanto, na especificidade do conhecimento estabelecido quando a paternidade divina e a paternidade espiritual estão implicadas. A primeira não equivale à segunda e nem à paternidade humana/masculina. Assinalo, então, que é decisivo diferenciar e saber se o pai é divino ou espiritual ou humano, uma vez que isso desinfla a importância da individuação na discussão.

Em síntese, para o que nos interessa, assinalo que as argumentações que implicam a religião e o parentesco geralmente levam à redução das relações parentais originadas em Deus, oniparente, porque repercutem o postulado, já criticado, de que a “conversão” (Asad 1996:265-266), assim como a libertação, é um evento da individuação. Esta última, por outras vias, é reificada como componente dado do parentesco cognático no “nosso” mundo.

Só se pode criar equivalência entre as paternidades divina, espiritual e biológica desde que se parta, também, de um modo de existência em que prevalece um “secularismo protestante” (Cannell 2013:222) e em que “(...) todos os concei-

tos religiosos e as instituições sociais sejam consideradas externalizações humanas” (Bialecki 2014:33). Seria impróprio desprezar que a paternidade espiritual de Luís é uma consequência da própria flexão que o terceiro termo, a divindade, permite. O terceiro termo introduz uma posição de Pai que é irreduzível a qualquer paternidade humana e repercute na impossibilidade de suprimir Deus da análise.

Considerações finais: o dado e o feito

Encaminhando-nos para o fim do artigo, notemos então que o reconhecimento do Pai, de Deus, se dá por meio de termos como “descoberta”, “revelação”, que acentuam a paternidade divina como o primeiro motor da germanidade. É precisamente assim que Luís posicionava a comunidade:

A comunidade é um monte de irmãos juntos sob a influência, a inspiração de um carisma específico que Deus deu para essa comunidade. Nasceram [os(as) irmãos(ãs)] com esse carisma e num certo momento da vida descobriram, em si, esse carisma. É como se alguém que foi criado longe dos pais, mas quando viu se identificou com algumas coisas dos pais; depois foi fazer o DNA e era filho deles... Então: “Eu pertencço a isso aí...”.

O desafio é não negligenciar que se reunir como irmãos(ãs) é uma questão de “descoberta”, de “revelação”, em lugar de invenção enquanto um manancial de metáforas. Torna-se mais irmão(ã) à proporção que se pertence a Deus. Há, em acréscimo, outra forma de abordar o “reconhecimento” (filho) e a “construção” (pais), distinta da exposta acima a partir de Strathern.

No caso dos católicos com quem estive, os(as) filhos(as) vêm à tona quando o Pai é “reconhecido”. As paternidades divina e espiritual são uma matéria de reconhecimento que ocorre por meio do discernimento. Os(As) filhos(as) de uma comunidade destinam-se a “descobrir” o carisma que nasceu com eles(as), porém a descoberta, o dado, merece alguma atenção porque o termo se oporia, costumeiramente, à invenção, o feito. Deus, entretanto, não é o Pai construído, mas o Pai descoberto, revelado, que sempre esteve lá, cuidando de seus(uas) filhos(as). Afasta-se da dupla construção da paternidade humana: assumir e cuidar. A menção ao DNA é também uma referência à origem, a despeito das qualidades serem diferentes. Luís não ignora a ciência como fonte de produção de “origens” tal como ocorre, por exemplo, na reprodução, mas sim discerne.

Desse modo, a libertação pode ser encarada, no que tange também ao parentesco, não como a promoção da autonomia, mas sim como aproximação e aliança com Deus. Isso me conduz a recuperar algo que Cannell realça: ao falar do parentesco americano, Schneider teria reforçado um viés secularista pois teria negligenciado

que “(...) a ideia de que o parentesco “natural” deveria ser vivido através do exercício da razão (...) é inseparável do desenvolvimento (...) do pensamento protestante (...) [de] ideias sobre natureza-combinada-com-razão (...)”, o que não daria conta do parentesco “revelado” dos mórmons norte-americanos (Cannell 2013:224-225). Ela se interroga: “(...) a interação estabelecida entre o “dado” e o “feito” no parentesco americano deriva em parte da forte influência dos modelos cristãos (e judaicos) na história da cultura?” (2013:235). Entretanto, não traz à baila algo que o próprio Schneider afirmaria algumas décadas depois da publicação de *American Kinship*:

Tampouco eu notei até quase tudo isso ter sido concluído [seus trabalhos sobre o parentesco desde o final da década de 1940] o quanto a noção euro-americana de conhecimento dependia da proposição de que o conhecimento é *descoberto*, não inventado, e que o conhecimento surge quando os “fatos” da natureza, ocultos para nós em sua maior parte, são finalmente revelados. Assim, por exemplo, o parentesco era pensado como o reconhecimento social dos fatos reais da relacionalidade biológica, com um ou outro erro. Essa visão está claramente inscrita na teologia cristã mas, por não ser um cristão, eu não sabia disso (Schneider 1995:222).

A teologia cristã a que Schneider se refere, seguido por Delaney e Strathern, é a protestante. Meus amigos são católicos, o que me possibilita aventar outras consequências. Eles aludem à relação com a divindade, que pode ser “conhecida” (o Jesus histórico) e também “descoberta” (o Jesus vivo). Ester e Luís são cristãos, porém isso não introduz a postulação de um Deus cada vez mais interior em face de uma realidade material exterior. Por esse motivo, a “descoberta” não é dos fatos da natureza ou das “explicações” da ciência – ambos não são subtraídos, mas discernidos da realidade de Deus.

É relevante salientar que Roy Wagner define a Eucaristia como o “símbolo cardinal” do Ocidente, podendo ser pensada em conjunto com o parentesco americano estudado por Schneider. Ele sublinha que a conjugação entre direito (invenção) e natureza (descoberta), que diz respeito ao parentesco euro-americano, mantém uma preocupação ainda cristã: a “(...) mediação de dualidades básicas (...) com a transformação do sangue e da substância” (1986:96). O próprio Schneider, acima, evidenciava tal preocupação. A transformação da substância, a relação entre dado e feito, possui uma trajetória que tomou parte considerável nos modos ocidentais de pensar desde o advento do Cristianismo.

A Reforma e sua ênfase na “(...) natureza figurativa da Eucaristia cristã” (Wagner 1986:96) criou a possibilidade de que, posteriormente, Deus estivesse na consciência do fiel por intermédio da fé. Confinou à mente e à alma uma relação que se dava “em tudo”. A supressão do terceiro termo, o divino, corresponderia à sua pre-

sença menor e opaca. Ou seja, elidiu Deus do divisor entre dado (biólogo) e feito ou construído (social), de maneira que a análise do parentesco se tornou uma emanção secular das potencialidades dessa divisão, que entre nós está centrada também na interioridade. Em suma, o construído é interno (as relações de parentesco e religiosas), o dado é externo.

Meus amigos diriam, no entanto, que a divindade “criou tudo” e “está em tudo”. Embora sejam cristãos, diferenciam-se da “secularidade protestante”: seu mundo não é construído de dentro para fora. A descoberta é um encontro com Deus, oniparente. Ester é mãe na fé de Luís, e ele é o seu pai espiritual, o seu pastor, porque são irmãos na função de mãe e pai, além de tia e sobrinho. A libertação, em tais circunstâncias, não pode ser confundida com a naturalização da autonomia, mas com a feitura da aliança por meio de novos(as) irmãos(ãs), filhos(as), mães e pais. Essas são consequências gerais de um conhecimento que se amplia como “comunhão”, como vínculo.

Referências Bibliográficas

- ABREU, Maria José A. de. (2012), “The FedEx saints: patrons of mobility and speed in a neoliberal city”. In: D. Houtman e B. Meyer (eds.). *Things: religion and the question of materiality*. New York: Fordham University Press.
- ALFANI, Guido. (2009), *Fathers and godfathers: spiritual kinship in Early-Modern Italy. Catholic Christendom, 1300–1700*. Farnham: Ashgate Publishing Limited.
- _____. (2017), “Spiritual kinship between formal norms and actual practice: a comparative analysis in the long run (from the Early Middle Ages until today)”. In: T. Thomas et al. (eds.). *New directions in spiritual kinship: sacred ties across the Abrahamic religions*. New York: Palgrave Macmillan.
- ASAD, Talal. (1996), “Comments on conversion”. In: P. Van Der Veer (ed.). *Conversion to modernities: the globalization of Christianity*. New York and London: Routledge.
- _____. (2003), *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford, California: Stanford University Press.
- _____. (2010), “A construção da religião como uma categoria antropológica”. *Cadernos de Campo*, vol. 19, nº19: 263-284.
- BATESON, Gregory. (1996), *Metadiálogos*. Lisboa: Gradiva.
- BIALECKI, Jon. (2014), Does God exist in methodological atheism? On Tanya Luhrmann’s *When God Talks Back* and Bruno Latour. *Anthropology of Consciousness*, vol. 25, nº 1: 32–52.
- BÍBLIA. *Bíblia Sagrada Ave Maria: edição de estudos* (2011), São Paulo: Editora Ave-Maria.
- BONFIM, Evandro de S.. (2012), *A Canção Nova: circulação de dons, mensagens e pessoas espirituais em uma comunidade carismática*. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado em Antropologia Social, UFRJ.
- BYNUM, Caroline W.. (2015), “The animation and agency of Holy Food: bread and wine as material divine in the European Middle Ages”. In: B. Pongratz-Leisten e K. Sonik (eds.). *The materiality of divine agency in cross-cultural perspective*. Berlin: de Gruyter.
- CANNELL, Fenella. (2006), “The anthropology of Christianity”. In: _____. (ed.). *The anthropology of Christianity*. Durham and London: Duke University Press.
- _____. (2013), “The re-enchantment of kinship”. In: F. Cannell e S. McKinnon (eds.). *Vital relations: modernity and the persistent life of kinship*. Santa Fe, New Mexico: School for Advanced Research Press.
- CARRANZA, Brenda. (1998), *Renovação Carismática: Origens, Mudanças, Tendências*. Campinas: Dis-

- sertação de Mestrado em Sociologia, UNICAMP.
- CARRANZA, Brenda e MARIZ, Cecília L.. (2009), “Novas comunidades católicas: por que crescem?”. In: B. Carranza et al. (eds.). *Novas comunidades católicas: em busca do espaço pós-moderno*. Aparecida, SP: Ideias e Letras.
- CARSTEN, Janet. (2000), “Introduction: cultures of relatedness”. In: _____. (ed.). *Cultures of relatedness: new approaches to the study of kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (2004), *After kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CASSIN, Barbara. (2010), “A performance antes do performativo, ou a terceira dimensão da linguagem”. *Revista Letras*, vol. 82: 11-46.
- COSTA, Ypuan G. (2017), “Abertura para Deus” e “brecha” para o demônio: a “libertação” entre católicos na cidade de São Paulo. São Paulo: Tese de Doutorado em Antropologia Social, USP.
- CSORDAS, Thomas J.. (1997), *Language, charisma, and creativity: the ritual life of a religious movement*. Berkeley: University of California Press.
- DELANEY, Carol. (1986), “The meaning of paternity and the Virgin Birth debate”. *Man*, vol. 21, nº 3: 494-513.
- D'ONOFRIO, Salvatore. (1991), “L'Atome de parenté spirituelle”. *L'Homme*, vol. 31, nº 118: 79-110.
- DUARTE, Luiz Fernando D.. (2006), “Ethos privado e modernidade: os desafios das religiões entre indivíduo, família e congregação”. In: L. F. D. Duarte et al. (eds.). *Família e religião*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.
- DUARTE, Luiz Fernando D. e GOMES, Edlaine de Campos. (2008), *Três famílias: identidades e trajetórias transgeracionais nas classes populares*. Rio de Janeiro: Editora FGV.
- EDWARDS, Jeanette e STRATHERN, Marilyn. (2000), “Including our own”. In: J. Carsten (ed.). *Cultures of relatedness: new approaches to the study of kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ESPÍRITO SANTO, Diana. (2015), “Liquid sight, thing-like words, and the precipitation of knowledge substances in Cuban espiritismo”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 21, nº 3: 579-596.
- FORTES, Meyer. (1974), “O ciclo de desenvolvimento do grupo doméstico”, *Cadernos de Antropologia*, vol. 6. Brasília: Editora Universidade de Brasília: 1-32.
- HOUTMAN, Dick e MEYER, Birgit. (2012), “Introduction: material religion – how things matter”. In: _____. (eds.). *Things: religion and the question of materiality*. New York: Fordham University Press.
- INGHAM, John M.. (1986), *Mary, Michael, and Lucifer: folk Catholicism in Central Mexico*. Austin: University of Texas Press.
- KEANE, Webb. (2007), *Christian moderns: freedom and fetish in the mission encounter*. Berkeley: University of California Press.
- KIRSCH, Thomas G.. (2014), “Intangible motion: notes on the morphology and mobility of the Holy Spirit”. In: R. L. Blanes e D. Espírito Santo (eds.). *The social life of spirits*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- LEACH, Edmund R.. (1983), “Nascimento virgem”. In: R. Da Matta (ed.). *Edmund R. Leach: antropologia*. São Paulo: Ática.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (2008), “A análise estrutural em linguística e antropologia”. In: _____. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.
- LINDHARDT, Martin. (2010). “If you are saved you cannot forget your parents’: Agency, power, and social repositioning in Tanzanian born-again Christianity”. *Journal of Religion in Africa*, vol. 40, nº 3: 240-272.
- MARIZ, Cecília L.. (2003), “A Renovação Carismática Católica: uma igreja dentro da Igreja?”. *Civitas*, vol. 3, nº 1: 169-186.
- _____. (2006), “Comunidades de vida no Espírito Santo: um novo modelo de família?”. In: L. F. D. Duarte et al. (eds.). *Família e religião*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.
- MCCALLUM, Cecilia e BUSTAMANTE, Vania. (2012), “Parentesco, gênero e individualização no cotidiano da casa em um bairro popular de Salvador da Bahia”. *Etnográfica*, vol. 16, nº 2: 221-246.

- MERLEAU-PONTY, Maurice. (1999), *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 2ª ed.
- MEYER, Birgit. (1998), Make a complete break with the past: Memory and post-colonial modernity in Ghanaian Pentecostalist discourse. *Journal of Religion in Africa*, Leiden, vol. 28, n° 3: 316-349.
- PORTELLA, Rodrigo. (2009), *Em busca do Dossel Sagrado: a Toca de Assis e as novas sensibilidades religiosas*. Juiz de Fora: Tese de Doutorado em Ciência da Religião, UFJF
- ROBBINS, Joel. (2011), “Transcendência e Antropologia do Cristianismo: linguagem, mudança e individualismo”. *Religião e Sociedade*, vol. 31, n° 1: 11-31.
- SAHLINS, Marshall. (2011a), “What kinship is (part one)”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 17, n° 1: 2-19.
- _____. (2011b), “What kinship is (part two)”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 17, n° 2: 227-242.
- SCHNEIDER, David M.. (1968), *American kinship: a cultural account*. New Jersey: Prentice-Hall.
- _____. (1995), *Schneider on Schneider: the conversion of the Jews and other anthropological stories*. David M. Schneider as told to Richard Handler. Edited, transcribed, and with an introduction by Richard Handler. Durham and London: Duke University Press.
- SCOTT, Michael. W.. (2012), ““When people have a vision they are very disobedient”: a Solomon Islands case study for the anthropology of Christian ontologies”. Paper presented at the Conference Individualization through Christian Missionary Activity. Mimeo.
- SEEMAN, Don. (2017), “Kinship as ethical relation: a critique of the spiritual kinship paradigm”. In: T. Thomas et al. (eds.). *New directions in spiritual kinship: sacred ties across the Abrahamic religions*. New York: Palgrave Macmillan.
- STRATHERN, Marilyn. (1995), “Necessidades de pais e necessidade de mães”. *Estudos Feministas*, vol. 3, n° 2: 303-329.
- _____. (2011), “What is a parent?”. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 1, n° 1: 245–278.
- THOMAS, Todne et al.. (2017), “Preface”. In: _____ (eds.). *New directions in spiritual kinship: sacred ties across the Abrahamic religions*. New York: Palgrave Macmillan.
- THOMAS, Todne et al.. (2017), “Introduction: re-sacralizing the social: spiritual kinship at the crossroads of the Abrahamic religions”. In: _____ (eds.). *New directions in spiritual kinship: sacred ties across the Abrahamic religions*. New York: Palgrave Macmillan.
- TOREN, Christina. (2006), “Como sabemos o que é verdade? O caso do *mana em Fiji*”. *Mana*, vol. 12, n° 2: 449-477.
- URÍA, Sitna Quiroz. (2013), *Ruptures and continuities in kinship among Pentecostal Christians in the South-East of the Republic of Benin*. London: PhD Thesis in Anthropology, LSE.
- VELHO, Otávio. (2007), “O cativo da Besta-Fera”. In: _____. *Mais realistas do que o rei: ocidentalismo, religião e modernidades alternativas*. Rio de Janeiro: Topbooks.
- WAGNER, Roy. (1986), *Symbols that stand for themselves*. Chicago: The University of Chicago Press.

Notas

- 1 Agradeço a Ciméa B. Bevilaqua pelos estimulantes comentários durante a elaboração do texto. Sou grato também à leitura cuidadosa realizada pelos(as) pareceristas.
- 2 Os nomes usados aqui são em sua maioria pseudônimos. A discussão mais prolongada das relações entre Ester e Luís e de suas várias implicações encontra-se em minha tese de doutorado (Costa 2017:139-211).
- 3 A “grande novidade” da RCC consiste em incorporar práticas pentecostais ao Catolicismo, realimentando a “experiência de Pentecostes” (Mariz 2006:266 n. 4) – o evento em que o Espírito Santo desceu sobre os apóstolos e a Virgem Maria (Atos, 2, 1-4). O Grupo e a comunidade conservam, segundo esses católicos, uma “espiritualidade carismática”, a qual se caracteriza pela ênfase no “encontro pessoal com Deus”, baseado vigorosamente no Sacramento da Eucaristia, e nos “frutos” de tal encontro: o recebimento dos “carismas” ou “dons carismáticos ou do Espírito Santo” (cura, palavra de ciência, variedade de línguas (glossolalia), milagres, discernimento dos espíritos

- etc. (1 Coríntios, 12)). Quando me remeter ao substantivo carisma, estarei sublinhando que as inspirações divinas são essenciais para a vida das pessoas com quem convivi. Não me voltarei a indivíduos específicos, portadores de uma liderança pessoal e carismática. Acerca de reconstituições da história da RCC no exterior e no Brasil, consultar respectivamente Thomas J. Csordas (1997) e Brenda Carranza (1998).
- 4 O pronome “nosso” deve ter uma ressonância específica, pois indica que a persistência de uma antropologia inspirada em uma episteme ocidental secular, que inventa o sujeito autônomo (Asad 2003:1, 24-25, 191-192), é um dos motores principais dos exercícios analíticos recentes acerca, especificamente, da libertação.
 - 5 Esse comentário enseja, em acréscimo, um esclarecimento acerca de minha inserção no Grupo e, logo depois, na Missão. Quando iniciei o doutorado, pretendia estudar a “libertação de demônios” na RCC, a partir de seus grupos de oração. Entretanto, meu desejo malogrou quando tentei me comunicar com a coordenação estadual do Ministério de Cura e Libertação da Renovação do estado de São Paulo/SP. Em meio a essa situação, uma antropóloga que havia trabalhado com outra comunidade católica na capital paulista me levou a uma das reuniões do Grupo. Ester não opôs qualquer resistência ao pedido subsequente que fiz para realizar a pesquisa. A amizade que estabeleci paulatinamente com ela, Luís e outros católicos originou-se da situação etnográfica em que me encontrava.
 - 6 As idades e acontecimentos dispostos no artigo correspondem ao período da pesquisa.
 - 7 Os dois diagramas dispostos ao longo do texto não pressupõem uma recriação congelada da vida dos meus amigos. Não indicam qualquer negligência aos estudos mais recentes dos “aspectos processuais do parentesco” (Carsten 2000:14), cuja crítica ao esquematismo das reconstruções genealógicas não nos obriga, todavia, a abandonar totalmente as mesmas. Os diagramas dão conta apenas das pessoas que são mencionadas quando as vidas de Ester e Luís são o foco de nossa atenção. Aliás, a ida de ambos para o Catolicismo aconteceu por meio de parentes consanguíneos e afins.
 - 8 Quando Ester participava da RCC, foi coordenadora dos grupos de oração da localidade onde vivia. O afastamento da RCC derivou de duas circunstâncias que a desagradaram nas reuniões do Grupo: a primeira teve a ver, segundo ela, com os pedidos da “casa-mãe da Renovação” para que os frequentadores fizessem em uma determinada ocasião doações em dinheiro. A segunda decorreu de uma solicitação para que ela distribuisse os “santinhos” de um deputado católico apoiado pela RCC (Costa 2017:162-163). Luís afirmava frequentemente que a Renovação “tentou colocar cabresto no Espírito Santo”. Defendia que o Carismatismo Católico era um “mover do Espírito Santo na Igreja”, em lugar de um “movimento” em termos organizacionais, burocráticos. Mesmo que fizessem comentários desfavoráveis a respeito da RCC, Ester e Luís não abdicavam dos dons carismáticos em suas práticas devocionais. A respeito de questões teóricas relevantes trazidas à baila pelas tensões entre a “burocratização” da Renovação e a persistência da conclusão de que ela é exclusivamente a moção do Espírito Santo na Igreja – algo que define a singularidade de sua espiritualidade –, ver Csordas (1997:3, 46, 51-53, 56), Carranza (1998:30-32) e Cecília L. Mariz (2003:172-176).
 - 9 A unção é a ação do Espírito Santo na pessoa, que consegue em ocasiões específicas escutar de Deus o que precisa ser falado, agindo em nome d’Ele.
 - 10 Enquanto um dos dons do Espírito Santo, a “palavra de ciência”, chamada geralmente de “visão”, é definida por essas pessoas como segue: “Deus te dá ciência de alguma coisa que você não teria como saber se não fosse uma palavra direta d’Ele”. Para maiores considerações relativas a esse dom, ver Costa (2017).
 - 11 Na próxima seção, retomarei o assunto.
 - 12 Cabe ressaltar que Ester e Luís, entre os anos de 1997 e 2009, foram membros de outra comunidade católica, a Irmandade Franciscana, para a qual o sobrinho levou a tia. Luís deixou a Irmandade e fundou pouco depois a Missão. Ester novamente o acompanhou. Para mais informações acerca desse acontecimento igualmente decisivo para a existência da comunidade, consultar Costa (2017).
 - 13 A aprovação institucional da Missão ocorreu *a posteriori*, o que a tornou “diocesana”. Ou seja, submetia-se a uma Região Episcopal da Arquidiocese de São Paulo. Contava com o apoio do bispo e de alguns dos sacerdotes das paróquias da Região onde se localizava.
 - 14 Do número total de integrantes, considerando apenas as pessoas adultas, trinta e cinco eram das famílias de Alan (a esposa, um de seus filhos e a nora), Luísa (o marido, mais dois de seus filhos - além de Luís -, duas noras e um neto), Flávia (quatro de seus[uas] filhos[as], uma nora e um genro), Ester (uma de suas filhas, o genro e uma neta), Ana (o esposo, seis de seus[uas] filhos[as], uma nora e um genro), Almir (a esposa e a cunhada) e Luís (a esposa e um de seus filhos) – ver Diagrama 1; para mais detalhes, consultar Costa (2017:188-189).
 - 15 O vocábulo missão, entre essas pessoas, é um nome próprio que retém a importância da definição do Cristianismo como uma religião em que os(as) discípulos(as) são “chamados” a irem onde quer que seja em nome de Deus. Concerne também à finalidade do trabalho pastoral da comunidade devido às incumbências originadas das singularidades dos carismas recebidos pelo fundador.

- 16 O “discernimento” é um dom divino que possibilita distinguir ações que provêm de Deus, das pessoas humanas e, em algumas circunstâncias, do Diabo. No caso aqui apresentado, meus amigos discerniam a fatalidade da “Criação” e da procriação, ainda que a última fosse um resultado da primeira. Adiante, retornarei à questão.
- 17 Acerca da definição do parentesco como “mutualidade do ser”, ver Marshall Sahlins (2011a, 2011b). Além de citar o artigo de Edwards e Strathern, o autor faz as seguintes considerações: “(...) parentes são pessoas que pertencem umas às outras, que são membras umas das outras, que são copresentes em cada uma, cujas vidas são ligadas e interdependentes” (Sahlins 2011a:11). Sobre algumas críticas à formulação de Sahlins, consultar Don Seeman (2017:101-102).
- 18 Luiz Fernando D. Duarte e Edlaine de Campos Gomes apontam que “(...) [e]ntre os evangélicos, o termo “irmão” articula e nivela os membros da “congregação”, o que a coloca em oposição à família. Na verdade, ela se apresenta como uma alternativa à família, “uma hiperfamília dotada de um senso de comunhão e reverência capaz de produzir uma redobrada intensidade”. As relações de aliança assumem uma dimensão que extrapola as da família de “sangue”” (Duarte e Gomes 2008:183). Temos reparado que, no caso dos meus amigos, essa “oposição” ou “alternativa” não é tão fundamental, porque o termo irmão possui uma abrangência englobante, em vez de cismática. Para uma descrição em que a “conversão” ao pentecostalismo leva à mitigação de problemas de ordem parental em um mundo marcadamente gerontocrático, consultar o trabalho de Martin Lindhardt (2010) entre cristãos tanzanianos.
- 19 O problema repercute em outra situação etnográfica. Cecilia McCallum e Vania Bustamante, em sua pesquisa com famílias na periferia de Salvador/BA, lembram, a partir de Claudia Fonseca, que os estudos de parentesco realizados no Brasil entre grupos menos abastados baseiam-se na conjugalidade e na matrifocalidade. Haveria ainda uma atenção a ser destinada aos laços de sangue entre irmãos (McCallum e Bustamante 2012:243).
- 20 Os vocábulos “fluidez” e “fluido” estendem-se por uma vasta literatura acerca do Espiritismo, segundo Diana Espírito Santo (2015:584). O argumento da autora escapa, diga-se de passagem, da pressuposição de que espíritos sejam seres desmaterializados. Ainda assim, chama a atenção que a fluidez enquanto “dispositivo descritivo” (Espírito Santo 2015:585) tenha uma persistência na análise da Terceira Pessoa divina em coletivos de cristãos carismáticos. Sou levado a pensar que há uma justaposição irrefletida entre espiritualidade e fluidez, embora não seja possível deixar de reparar que, simultaneamente, os cristãos rechaçam os espíritos e o Espiritismo.
- 21 Não é incomum que o parentesco espiritual ou ritual seja analisado por meio do compadrio (D’Onofrio 1991; Alfani 2009, 2017) entre cristãos de várias regiões do mundo. Há uma vasta literatura acerca do tema, porém a devida atenção a ela está além do escopo de nossa discussão. Em todo caso, algumas reflexões atuais destacam que as limitações referentes ao emprego analítico do sintagma parentesco espiritual, oriundo da teologia cristã, provêm da sobreposição desta a formas de vida não cristãs em que o parentesco “sagrado” ou “divino” não se diferenciaria da consanguinidade (Thomas et. al. 2017:4; Seeman 2017:85-86).
- 22 A rigor, as setas nas cores verde e azul deveriam estar na cor vermelha, pois esses vínculos são baseados na paternidade divina. Diferencio-os com o intuito de facilitar a leitura do diagrama.
- 23 Muitos dos meus amigos consideravam que as mulheres recebiam um “tratamento desigual nos assuntos da Igreja”.
- 24 Carol Delaney (1986), a partir de seu trabalho com muçulmanos em uma aldeia da Anatólia Central, na Turquia, sugeriu que o primado monogenético cristão da paternidade em oposição à maternidade é que deveria ser considerado no caso da Virgem Maria. A autora vai de encontro às considerações de Edmund R. Leach (1983:135) segundo as quais o dogma do “Nascimento Virgem” seria um assunto relativo à diferenciação entre as paternidades física e “metafísica”.

Submetido em: 06/01/2018

Aceito em: 08/03/2019

Ypuan Garcia* (ypuangarcia@gmail.com)

* Pesquisador associado do Núcleo de Antropologia da Política, do Estado e das Relações de Mercado (NAPER) da Universidade Federal do Paraná (UFPR), Curitiba, Paraná, Brasil. Doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, São Paulo, Brasil.

Resumo:

“Irmãos em Cristo”, “mãe na fé” e “pai espiritual”: filiação a Deus e parentesco humano

Este artigo discute o caráter decisivo da presença divina para a criação de novas germanidades, maternidades e paternidades em um coletivo de cristãos na cidade de São Paulo/SP. A descrição da aliança que se constitui com Deus é o fio condutor da análise, que problematiza suas reverberações no parentesco humano. Isso me levará a expor como a religião e o parentesco costumam ser justapostos analiticamente, ou seja, por meio da escolha individual, autônoma, tida como aspecto geral tanto da “vida espiritual” quanto das relações de parentesco em nosso mundo. Argumentarei em contrapartida que a aliança, além de impulsionar outros vínculos, é o motor principal do que se alcunha geralmente de “libertação”.

Palavras-chave: religião, parentesco, libertação, autonomia, aliança.

Abstract:

“Brothers in Christ”, “mother in faith”, and “spiritual father”: God’s paternity and human kinship

This article discusses the decisive character of the divine presence for the creation of new brotherhoods, motherhoods and fatherhoods in a group of Christians in the city of São Paulo, Brazil. The description of the covenant constituted with God, Creator of everything, is the guiding thread of analysis, which problematizes its reverberations in human kinship. This leads to discuss how religion and kinship are usually analytically juxtaposed, that is, through individual, autonomous choice, taken as a general aspect of both “spiritual life” and kinship relations in our world. I will argue, in contrast, that the covenant, in addition to fostering other bonds, is the prime mover of what is generally termed “deliverance”.

Keywords: religion, kinship, deliverance, autonomy, covenant.