



Revista Inter-Legere

NOVAS COMUNIDADES: A ORDEM E A DESORDEM NO CATHOLICISMO

THE NEW CATHOLICAL FACES

José Roberto Oliveira dos Santos¹

1. INTRODUÇÃO

A Igreja Católica Apostólica Romana desde o século XX, principalmente meados deste, até o presente vem passando por transformações em vários aspectos, dentre outros: litúrgico, concepção eclesiológica ou de igreja, e participação do laicato. Estas mudanças têm como contexto um mundo marcado por grandes transformações ocorridas nas esferas política, econômica, social, cultural, etc. Apreender alguns aspectos desse contexto em metamorfose nos servirá de pano de fundo para discutirmos sobre novas configurações que nas últimas décadas vêm emergindo na Igreja, em particular, as novas comunidades.

Antes de iniciar nosso trabalho, comentando sobre as novas comunidades, é essencial conhecermos o contexto religioso desse surgimento. Uma importante referência das transformações que ocorreram no catolicismo no século XX foi o Concílio Vaticano II (1962-1965). Pode-se dizer que houve uma Igreja antes e uma depois deste Concílio. Anterior a esse marco, a Igreja se apresentou totalizadora, unívoca e medievalista. Ela se fechou diante das mudanças sociais, científicas, enfim, do mundo moderno. Nesse período hermético, os leigos não eram reconhecidos como agentes e membros efetivos da Igreja: “a eclesiologia tradicional a definia pela sua estrutura hierárquica” (COMBLIN, 2005: p. 18). Isso resultou na noção de que ela se resumia somente ao clero, enquanto os leigos ficavam à margem de sua estrutura e atividades eclesiais.

¹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais

Devido ao isolamento, alguns aspectos da modernidade – que apresentaremos mais adiante – e outros fatores resultaram na perda da hegemonia e do monopólio religioso da Igreja Católica em muitos lugares, principalmente no continente europeu. Nessa situação, reformas, mudanças e saída do isolamento pareciam ser uma solução. O próprio João XXIII, papa que convocou o Concílio, reconheceu a indispensabilidade da Igreja de abrir suas janelas para um vento novo entrar e renovar o ar viciado.

Após o Vaticano II, apesar de não haver ocorrido transformações peremptórias, por exemplo, a questão do celibato ou da participação feminina na hierarquia eclesiástica, como ansiava a ala progressista, a Igreja se abriu para algumas mudanças significativas, entre elas, a concepção de Igreja como povo de Deus. Esta concepção incluiu os fiéis leigos na qualidade de parte integrante da instituição. Segundo Comblin (2005), a expressão povo de Deus utilizada pelos padres conciliares ratificou o papel ativo de todos os batizados, em especial os leigos, e desfez (de direito e não totalmente de fato) a percepção eclesiológica tradicional da Igreja, que os excluía.

O Concílio Vaticano II teve forte influência nas alterações que ocorreram na Igreja no Brasil. A abertura para o laicato em conjunto com a ênfase na missão social, outra mudança significativa do Vaticano II, proporcionaram espaços para novos modelos de Igreja. O que denominamos de modelos têm por base a classificação feita por Scott Mainwaring (2004): neocristandade, reformista, modernizadora (neoconservadora) e popular².

Estes modelos, nas últimas cinco décadas do século XX, destacaram-se por períodos de crises, conflitos e modificações dentro da própria Igreja. Conforme Mainwaring (2004), esses conflitos são resultados das mudanças na sociedade e política brasileira, como também da Igreja Internacional, isto é, a cúpula da Igreja no Vaticano. Assim, tanto o golpe militar de 1964 quanto as nomeações episcopais influenciadas pelo Vaticano são fatores que corroboraram as metamorfoses na Igreja brasileira.

Com as portas abertas para acessibilidade da participação laical, observa-se na Igreja o surgimento de diversos movimentos. Todavia, vale ressaltar que antes do Vaticano II havia movimentos leigos, como a Ação Católica, mas eram poucos. O surpreendente no período pós-conciliar consiste na quantidade e diversidade de expressões de novos movimentos eclesiais, como também a intensa formação de associações de fiéis participando e assumindo diversas atividades na vida da Igreja. Exemplos desses

² Esses modelos serão mais desenvolvidos nos capítulos da dissertação.

movimentos são as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), os Focolares, e a Renovação Carismática Católica (RCC).

Paralelo aos novos movimentos eclesiais, verifica-se também o surgimento das novas comunidades. Geralmente, as novas comunidades são oriundas ou receberam influências de grupos de oração da RCC. Por isso, a sua maioria tem uma espiritualidade pentecostal³. Normalmente, elas se diferem dos novos movimentos eclesiais basicamente pela união de três peculiaridades: a vivência comunitária, a utilização em comum de símbolos ou vestimentas, e o fato de o processo de consagração de seus membros ser semelhante aos das congregações e ordens religiosas, tal como a franciscana e a beneditina, tendo: vocacionado, aspirantado, postulante, noviciado, consagração com votos simples e votos perpétuos.

Após a sucinta contextualização da emergência do objeto de estudo - as novas comunidades – apresentaremos nosso problema inicial. Este se baseia em duas organizações: a paróquia e a nova comunidade. Elas convivem no mesmo espaço, ora em disputas e conflitos, ora em acordo e harmonia. Conflitos devido à nova comunidade não se adequar aos projetos da paróquia ou os projetos paroquiais não se adequarem aos da comunidade; também por causa da questão do dízimo e doações: quem recebe mais ou deixa de receber, a paróquia ou a nova comunidade? Em acordo ou harmonia, quando a comunidade se insere nas atividades pastorais da paróquia e contribui com a agremiação de fiéis nas celebrações litúrgicas. Diante das situações, nosso principal problema se refere tanto à convergência/divergência quanto à conservação/mudança das práticas religiosas na Igreja Católica, ou seja, como se constitui atualmente a relação das novas comunidades com a Igreja?

A Arquidiocese de Natal será nosso campo de pesquisa. Ela é constituída de 19 paróquias na capital e 23 no interior do estado. Limitar-nos-emos a um trabalho intenso em duas paróquias na capital. Paróquia, segundo o Código de Direito Canônico (1983), é uma comunidade estável de fiéis confiada aos cuidados de um pároco, e sob a autoridade de um bispo diocesano. Restringe-se a um território delimitado, e sua finalidade, conforme o Catecismo da Igreja Católica (2000), consiste

³ Entende-se pentecostal, uma espiritualidade que dar ênfase a ação do Espírito Santo, baseada na vivência do pentecoste cristão da igreja primitiva: o momento de efusão do Espírito Santo e a manifestação de dons como a glossolalia, cura, profecia, e outros, tal como descrito pelo apóstolo Paulo no capítulo 2 do livro bíblico Atos dos Apóstolos. Semelhante aos movimentos pentecostais protestantes do início do século XX. A RCC é um movimento muito próximo do pentecostalismo protestante, pois nos seus grupos de oração e celebrações são perceptíveis a evocação do Espírito Santo e as manifestações dos dons e carismas espirituais.

em congregar os fiéis para a celebração litúrgica, o ensino da doutrina, e desenvolvimentos de atividades de evangelização e obras de caridades. Ela é estruturada em pastorais, que podemos resumir na qualidade de grupos de serviços e atividades paroquiais. Exemplos: pastoral do dízimo, pastoral da comunicação, pastoral da juventude, pastoral da criança, entre outras.

Sobre as novas comunidades, elas são associações de fiéis que agregam pessoas casadas, solteiras, diáconos, presbíteros e religiosos, com o objetivo de viver um carisma – a identidade da comunidade relacionada à missão que assume. A convivência é regida por estatuto, e pode ser de vida ou aliança. Sendo de vida, quando os fiéis deixam sua “vida secular” (emprego, família, etc.) para viver inteiramente uma “vida religiosa” (dedicação exclusiva para a comunidade). De aliança, quando os fiéis assumem um compromisso com a comunidade de viver o carisma e seguir o estatuto, mantendo a “vida secular”. Todos que fazem parte da comunidade seguem um processo formativo visando à consagração a Deus por meio da vivência comunitária. Geralmente, as novas comunidades estruturam suas atividades em ministérios, que parecem ser o equivalente às pastorais da paróquia, só que seguem outro dinamismo. Exemplos: ministério de evangelização, de dança, de música, entre outros.

Pesquisas anteriores, Oliveira (1996) e Aguiar (2000), mencionam a existência de três comunidades (Comunidade de Casais Vida Nova, Comunidade *Shalom* e *Maria Mater*) institucionalmente ligadas à RCC. Contudo, concebemos as novas comunidades como uma organização independente e diversa da RCC, não obstante dever sua origem a ela. As pesquisas anteriormente citadas nos ajudaram na delimitação espaço/tempo de nossa pesquisa. Espacialmente recortamos duas áreas paroquiais da Arquidiocese de Natal. Temporalmente, nos restringimos ao período pós-Vaticano II até a contemporaneidade. Apesar dos recortes, pretendemos realizar um mapeamento das novas comunidades existentes na Arquidiocese.

O surgimento de novas comunidades na Arquidiocese de Natal data do início da década de 1990, com a Comunidade de Casais Vida Nova. Até o momento, encontramos onze comunidades. A maioria sediada em Natal, com algumas “filiais” ou missões no interior. Enquanto umas têm sua fundação em Natal (Comunidade de Casais Vida Nova, Comunidade *Maria Mater*, Fraternidade *Éfeso*, Comunidade *Veni Creator Spiritus*, Comunidade Via Espírito Santo, Fraternidade Deus de Israel,

Fraternidade Discípulo da Mãe de Deus e Comunidade *Fanuel*), outras são missões ou “filiais” de comunidades fundadas em outros estados (Comunidade Nova Aliança, Comunidade Canção Nova, Comunidade *Shalom*, e Fraternidade dos Filhos e Filhas da Pobreza do Santíssimo Sacramento, mais conhecida por “Toca de Assis”).

Nosso objetivo primeiro é compreender como ocorre atualmente a conservação e mudança na Igreja Católica, através da interação entre a paróquia e a nova comunidade. Interação de duas organizações, e por que não dizer dois universos simbólicos. O segundo é perceber as disputas e os conflitos existentes na área paroquial resultante dessa relação. Para alcançar nossos objetivos, escolhemos como área específica de pesquisa a Fraternidade *Éfeso* e a Comunidade Católica *Veni Creator Spiritus*, que estão inseridas, respectivamente, na Paróquia de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro e Paróquia de Nossa Senhora da Apresentação.

Nossa hipótese inicial conjectura que as novas comunidades no seio da Igreja Católica têm resultado num novo catolicismo, dentre outros, conservador e renovador, que, por um lado atrai e mantém fiéis na Igreja, e, por outro, preocupa a hierarquia eclesial, desde o enquadramento desse novo na estrutura existente, até na sua orientação.

O referencial teórico e metodológico de nossa pesquisa se estrutura na busca de evitar a distinção sujeito e objeto numa abordagem polarizada no objetivismo ou subjetivismo. Assim, optamos pela proposta metodológica do pensamento hermenêutico de Hans-Georg Gadamer, juntamente com a etnografia pontuada por Geertz e Roberto Cardoso de Oliveira. Também escolhemos alguns conceitos para orientar nossa reflexão sobre o contexto moderno e a religião, conceitos esses que não serão concebidos como modelos fixos explicativos da realidade a ser pesquisada, mas modelos plásticos e flexíveis, que podem ser remodelados conforme o andamento da pesquisa. Eles são: a concepção de religião, segundo a visão de Peter Berger e Clifford Geertz; a noção de campo religioso segundo Pierre Bourdieu; aspectos ou processos da modernidade, seguindo em parte a perspectiva de David Lyon: diferenciação, racionalização, secularização, urbanização, globalização e ambivalência.

Pensando numa possível estrutura para dissertar os resultados da pesquisa bibliográfica e de campo, intitulamos, provisoriamente, o conjunto da pesquisa de “Novas Comunidades: a ordem e a desordem no Catolicismo”. O primeiro capítulo terá como temática “Cosmos: a modernidade e o catolicismo”. A proposta é promover a

análise da modernidade a partir da discussão de David Lyon, incluindo o catolicismo romano no Brasil, do Vaticano II até meados dos anos 1980. Em seguida, abordaremos “Caos: a nova etapa da modernidade e o catolicismo”. Nesta seção se continuará a discutir a modernidade e religião católica brasileira, numa perspectiva de possível mudança epistemológica e sócio-cultural e as novas comunidades, a partir de 1985 até a atualidade, para então, chegarmos ao cerne da pesquisa em “A ordem e a desordem: o conflito intra-religioso no catolicismo”, que focará a relação das novas comunidades em Natal com as paróquias, tendo por base a pesquisa de campo, os dados coletados e analisados. Por fim, nossas últimas palavras e considerações em “O Universo: a unidade e a pluralidade”.

Tendo consciência de que o exposto até momento são apenas planos e, por isso, não constituem uma estrutura rígida a ser seguida, mas orientações ou intuições que podem dar certo ou não, estamos abertos para possíveis mudanças, que certamente ocorrerão na construção de toda a pesquisa. Enfim, esperamos ter introduzido o leitor nos problemas e discussões referentes à temática dessa pesquisa, e mostrado, pelo menos, a silhueta dos encaminhamentos escolhidos para compreender o problema proposto.

2. REFERENCIAL TEÓRICO

A seleção dos conceitos, aqui apresentados, lembra as colchas de retalhos que muitas mulheres faziam, antigamente, elas sentadas em frente à máquina de costura e de lado um saco cheio de retalhos coloridos. Aos poucos juntavam os pedaços, e, no final, tínhamos um belo cobertor formando um mosaico de tecido. Tentamos de certa maneira, nesta pesquisa, construir um referencial teórico, como as colchas de retalho. Claro que com o cuidado de evitar formar um *Frankenstein* teórico. Para isso, definimos como critério a afinidade entre os autores, com a concepção metodológica e com o nosso interesse específico, neste caso, para percebermos certos aspectos que não são abordados pelos conceitos que são afins entre os autores.

Outra questão importante a ser lembrada é com relação à utilização dos conceitos como modelo fixo ou flexível/plástico. Denominamos de modelo fixo a situação em que os conceitos são encaixados na realidade dos fenômenos, sem levar em consideração sua peculiaridade e diversidade. Já o modelo plástico ou flexível se refere à maneira

como os conceitos se moldam ou são redefinidos na sua relação com os fenômenos, levando em consideração suas especificidades. Neste particular, o conceito é mais orientador e ponto de reflexão do que definidor. Por exemplo, o conceito de secularização formulado por Max Weber no seu contexto espaço temporal, e o utilizado por Peter Berger na sociedade norte-americana, não podem ser concebidos tal qual para compreender a religiosidade da sociedade brasileira. Porém, eles são referências para se iniciar uma reflexão dessa realidade. Assim, optamos pela utilização dos conceitos como modelos plásticos.

Primeiro, mostraremos o que compreendemos por religião. Em seguida, a noção de campo religioso. Por fim, apresentaremos alguns processos da modernidade que proporcionaram mudanças socioeconômicas, culturais e religiosas no século XX. Tais processos foram definidos conceitualmente por pensadores clássicos e contemporâneos das Ciências Sociais. Contudo, as definições apresentadas serão de forma sucinta, pois o conteúdo aqui exposto será retomado e melhor desenvolvido posteriormente no primeiro capítulo da dissertação.

2.1 A Religião

Nossa proposta é pesquisar as novas comunidades na sua relação com a Igreja Católica Romana. Atentando para o primeiro objetivo – compreender a conservação e mudanças decorrentes da interação entre a nova comunidade e a paróquia –, deixaremos claro o que entendemos por religião. Nossa compreensão se fundamenta nas concepções de Peter Berger e Clifford Geertz. Respectivamente, a religião é concebida enquanto cosmos sagrado e sistema simbólico.

Berger (1995), a partir do processo dialético de construção do mundo ou realidade social (exteriorização, objetivação e interiorização), definiu a religião como ordenadora da experiência no mundo, isto é, a promotora de sentidos/significados comuns para as experiências humanas. Pensando assim, a religião é um empreendimento humano formador de uma ordem existencial, um cosmos sagrado. Ele entende por sagrado, consoante a perspectiva de Rudolfo Otto: poder misterioso e temeroso distinto do homem e relacionado a ele. Portanto, um dos pressupostos da concepção de religião nesta pesquisa se refere à construção de uma ordenação existencial baseada num

poder tremendo e misterioso, que impõe significados/sentidos às experiências humanas.

Geertz (1989) com base na noção semiótica de cultura, concebe religião como um sistema simbólico que estabelece motivações e disposições por meio de conceitos, e uma ordem existencial revestida de veracidade. A religião, assim, constitui um conjunto de símbolos produtores de padrões culturais ou modelos que dão significado à realidade. Essa significância se dá e é ratificada pelo ritual. Neste, a religião estabelece a relação entre um *ethos* (disposições e motivações morais/estéticas) e uma visão de mundo (ordem cósmica, existencial), de modo que um confirma o outro, resultando no significado da ação humana e da ordem existencial.

Logo, fundamentando-se nessas concepções de religião – enquanto cosmos sagrado e sistema simbólico –, olharemos para os rituais e a vida cotidiana das novas comunidades, para perceber as mutações, conservações e novas configurações dos significados e símbolos que resultam da interação dessas comunidades com a igreja instituída, representada pela paróquia.

2.2. O Campo religioso

Na intenção de compreender as disputas e os conflitos situados na relação paróquia e nova comunidade – que ocorrem às vezes devido à agremiação de fiéis, à dessintonia de projetos e métodos de evangelização, arrecadação de donativos e outros – evocamos a noção de campo religioso utilizada por Bourdieu (1987). Esta noção se refere à formação de posições, que são ocupadas ou definidas conforme a distribuição do capital religioso entre grupos ou instituições, de modo a ocorrer relações de forças ou disputas entre os ocupantes das posições, com o intuito de domínio do campo, isto é, de obter e manter o monopólio.

O campo, para Bourdieu (1983), é um espaço de luta entre o novo que surge e o dominante que busca manter o monopólio. A sua estrutura se baseia nessa luta, que visa à distribuição e acumulação do capital específico. Geralmente, os que possuem o monopólio tendem à conservação da estrutura. Já os que têm menos capital constituem estratégias de subversão da estrutura. Quando Bourdieu (1983) se refere ao campo religioso, essa subversão estrutural é direcionada à pretensão de um retorno às origens se opondo à banalização ou degradação da estrutura conservada.

Essa noção de campo tem origem nos escritos de Max Weber sobre as esferas sociais e os especialistas advindos da modernidade. Daí a semelhança de Weber e Bourdieu sobre os três especialistas do sagrado ou grupos que disputam no campo religioso: o sacerdote, o profeta e o mago. Segundo Bourdieu (1987), o primeiro é caracterizado pela conservação da estrutura, do monopólio religioso e sua burocratização, além da rotinização do carisma e a continuidade ordinária e repetitiva do sagrado. O profeta, ao contrário, anunciando um novo, caracteriza-se pela subversão da estrutura, a descontinuidade extraordinária do sagrado e a vivência ímpar do carisma. Já o mago, situa-se numa posição marginal, pela vivência descontínua e mágica do sagrado. Com base nas concepções acima, principalmente da relação entre o profeta e o sacerdote, pretendemos compreender as disputas e conflitos entre paróquia e nova comunidade, ressaltando que as categorias profeta e sacerdote não são *ipsis litteris* a nova comunidade e a paróquia. Contudo, lembrando o modelo flexível, essas categorias já servem de ponto de partida para compreensão dessa relação agonística.

2.3. A Modernidade

Apresentaremos agora alguns aspectos da modernidade. Eles de certa forma influíram nas mutações que as religiões sofreram no século XX, e são definidos até certo ponto pela nossa interpretação da leitura de David Lyon (1998). Até certo ponto porque excluímos e acrescentamos alguns conceitos e pensadores, consoante a nossa afinidade e temática central. Sendo assim, neste trabalho desenvolveremos sobre fenômenos modernos sistematizados por diversos pensadores clássicos e contemporâneos.

Centralizamos a sociedade moderna sobre três aspectos: plural, secular e global. Para tanto, apresentaremos alguns processos constituintes desses aspectos: diferenciação, racionalização, urbanismo, disciplina, secularidade, globalização e ambivalência. Estes não serão analisados extensivamente, pois nosso objetivo não é discuti-los, mas perceber o que são e como eles corroboram as transformações religiosas.

Por diferenciação entendemos, segundo a ótica de Émile Durkheim (1978). Este pensador contrapôs sociedade tradicional à sociedade moderna, tendo como referencial a integração e relação entre as pessoas, com o conceito de solidariedade social: mecânica e orgânica. Destarte, nas sociedades tradicionais os indivíduos se

diferem pouco uns dos outros, numa homogeneidade em que há uma partilha de sentimentos e valores comuns, sendo caracterizada pela solidariedade mecânica, ou seja, a relação e integração entre os indivíduos se fundamentam na homogeneidade e pouca diferenciação social. Já as sociedades modernas, devido à crescente divisão do trabalho social, apresentam uma diferenciação considerável entre os indivíduos, numa heterogeneidade de sentimentos e valores, formando uma sociedade complexa, em que vigora a solidariedade orgânica, isto é, a relação e integração entre indivíduos com sentimentos e valores diversos. Apesar de serem solidariedades opostas, para Durkheim, as duas estão presentes tanto na sociedade tradicional quanto na moderna; o que difere é a ênfase que uma tem sobre a outra. Assim, a diferenciação é marca registrada da sociedade moderna.

A religião pode ser pensada dentro dessas categorias de solidariedade orgânica e mecânica, visto que na sociedade tradicional (mecânica) constata-se uma homogeneidade religiosa entre seus membros, diverso do que ocorre na sociedade moderna (orgânica), onde se percebe uma pluralidade religiosa.

Racionalização é conceito chave de Max Weber, principalmente na sua compreensão de modernidade. Conforme Conh (1979), Weber elaborou este conceito na análise das mudanças estruturais das instituições, atitudes e mentalidades das pessoas, decorrentes da modernização. Desse modo, a modernidade é caracterizada pelo processo de racionalização. Como pontua Pierucci (1998), Weber mostrou a racionalização sob duas faces que se implicam ou supõem: a racionalização religiosa e a racionalização legal/jurídica, que resultariam respectivamente no desencantamento do mundo e do direito. O que nos interessa é abordar a primeira racionalização. Esta consiste na mudança da mentalidade mágica ou mítica das sociedades arcaicas e antigas para uma mentalidade racional, calculista e sistematizadora perante a vida. Algo que se inicia com a formação de um corpo de sacerdote, ilustrado por Weber (1996) na religião judaica. Todavia, é na modernidade, com o puritanismo calvinista, que Weber (2005) demonstra o ápice dessa racionalização, que encerra os indivíduos numa jaula de ferro.

Relacionado à racionalização, temos a secularidade ou o processo de secularização. Vários autores vão desenvolver sobre o tema, como o próprio Weber. Contudo, limitaremos nossa discussão à formulação de Peter Berger (1985), que retoma o já mencionado Weber. Berger analisa a secularização na compreensão do seu efeito: a

crise de credibilidade, particularmente a credibilidade religiosa. Propondo uma síntese teórica entre o idealismo e o materialismo, Berger percebeu a relação dialética da religião com a infra-estrutura social. Assim, a secularização é um processo tanto em nível de consciência quanto socioestrutural, cujo palco foi a sociedade moderna capitalista e industrial.

Sobre o nível socioestrutural, a racionalização moderna engendrou o estabelecimento de burocracias altamente racionais na indústria capitalista e no Estado moderno. Como também permitiu ideologicamente a manutenção de legitimações adequadas a essas burocracias racionais. Desse modo, o espaço público – a esfera econômica (o Mercado) e a política (o Estado) – se secularizou, espaço que anteriormente era dominado e legitimado pela religião. Logo, fora do espaço público, na modernidade, a religião se restringe à esfera privada, ou seja, ao âmbito familiar.

A secularização polarizou a religião na esfera privada. Ela pôs fim ao monopólio religioso e abriu as portas para o fenômeno do pluralismo. Num contexto pluralista, segundo Berger, as instituições religiosas se encontram numa situação que segue a lógica da economia de mercado, isto é, as instituições religiosas se tornam agências de mercado, de modo a colocarem sua tradição à venda – num mercado competitivo – para os consumidores fiéis.

Sobre o nível de consciência, Berger lembra que a secularização promoveu a situação pluralista. Destarte, mergulhou-a numa crise de credibilidade, pois o conteúdo religioso, tornado produto, já não é mais verdade fundamental imutável compartilhada por todos os membros da sociedade, isso devido à diversidade e mutabilidade dos conteúdos. Assim, os conteúdos sagrados não se referem mais à objetividade do cosmos, mas às subjetividades da existência individual. A religião perde sua função de legitimação do todo social, para exercer uma função moral e terapêutica para os indivíduos na vida privada, sendo uma questão de escolha pessoal ou familiar.

Além do processo de racionalização e secularização, há outro processo que interfere nas mudanças religiosas: a urbanização, que resultou na formação da cidade moderna. O próprio Weber (1996) percebeu a diferença da prática religiosa na cidade e no campo. No meio urbano, as práticas religiosas tendem a uma racionalização e moralização, em que os seus conteúdos são sistematizados e tornados claros racionalmente. Já no meio rural, elas se referem à realidade plástica da natureza e à obscuridade do mistério.

Além dessa distinção de prática religiosa, para compreendermos a vida na cidade moderna, em específico as relações entre as pessoas, nos fundamentaremos também no pensamento de Georg Simmel (1967). A vida metropolitana, para o referido autor, é marcada pelo ritmo acelerado de mudanças sensoriais, em contraposição ao fluido lento da vida rural. Naquela há um desenvolvimento maior da intelectualidade que, relacionada dialeticamente à economia monetária, resultou no que ele denominou de atitude *blasé*. Esta é caracterizada pelo posicionamento prosaico em relação ao outro, a negação da individualidade do outro, e a relação estritamente racional entre os indivíduos, sendo impessoal, sem emoção, fria e calculista. O resultado dessa relação é o isolamento, a fragmentação, segregação e exclusão social.

Essa fluidez e a individualidade vivida pelo homem moderno, destacada por Simmel, levam-nos a pensar na prática religiosa contemporânea e das novas comunidades, pois, esse contexto vazio, frio, racional e solitário em que o homem religioso está inserido, pode conduzi-lo a buscar com mais ênfase uma vivência comunitária, emocional e sensível com o sagrado.

Pensando em mais um aspecto da modernidade e de suas instituições, evocamos a disciplina, em específico, o poder disciplinar exposto por Foucault (1977). Essa disciplina moderna é distinta da escravidão, domesticidade, vassalagem e do asceticismo monástico de outras épocas, pois ela é uma nova forma de dominação que torna o corpo cada vez mais obediente, politicamente e economicamente e útil. Por meio do controle minucioso do corpo, na distribuição dos indivíduos no espaço e a monitoração da atividade, a disciplina moderna fabricou corpos dóceis e submissos. As escolas, os hospitais, as organizações militares e as indústrias modernas foram instituições analisadas por Foucault para apresentar a racionalização utilitária do detalhe: o poder disciplinar. Esta racionalização esquadrinha o tempo, o espaço e o movimento, para ordenar a dispersão, a multidão, a multiplicidade, visando obter uma economia positiva, isto é, negar a ociosidade do encontro para ratificar a utilidade na busca do produzir mais. Dessa forma, o poder disciplinar se constitui nas instituições modernas, incluindo a religiosa.

A ambivalência (condição daquilo que possui dois sentidos ou valores opostos ou não) é uma característica proposta por Zygmunt Bauman (1999) para refletir a modernidade. A ambivalência é experimentada como desordem, no sentido de confundir a ordem ou classificação estabelecida. Sua origem é um paradoxo, pois está

no próprio ato de classificar ou ordenar, isto é, ao classificar algo, ocorre a inclusão deste e a exclusão de outros em relação a este, visto que esses outros não se encaixam no que foi classificado. Assim, algo é ordenado e outros não, ficando à margem e na desordem.

A modernidade, na perspectiva de Bauman, é uma época de constante guerra contra a ambivalência, no sentido de estabelecer a ordem e excluir a desordem, bem ilustrada, neste texto, pela disciplina foucaultiana. Todavia, o ato de ordenar implica em desordenar; dessa maneira, a modernidade é uma espada de dois gumes, pois ordena desordenando. Realiza soluções que causam problemas, promete o que não pode alcançar e busca o progresso à custa da decadência de muitos. Portanto, esse aspecto ambivalente da modernidade torna-a uma moeda de duas faces. A religião entra nesse processo de ordenação e desordem, vivendo essa ambivalência. No catolicismo, as práticas religiosas populares são modelos dessa ambivalência. A devoção popular ou pessoal, geralmente, não se enquadra nos esquemas racionais da hierarquia e teologia católica, por exemplo, no Juazeiro/CE, a devoção ao Padre Cícero é ambivalente, pois ele é venerado pelo povo como um santo católico, apesar de ser excomungado pela instituição.

A globalização é outro processo marcante do século XX e da modernidade. Nós a concebemos sob a ótica de Boaventura Souza Santos (1997), enquanto um conjunto diferenciado de relações sociais, conflituosas, resultando em vencidos e vencedores, em que uma determinada condição local se expande e influi em nível mundial. Assim, Boaventura caracteriza esse processo em quatro formas: localismo globalizado, globalismo localizado, cosmopolitismo, e patrimônio comum da humanidade. Os dois primeiros se referem a uma globalização hegemônica, em que condições locais – dos países centrais – se estendem pelo mundo, de modo a influir, em outras localidades – os países periféricos – condições que têm um caráter regulatório. As outras remetem a globalização contra-hegemônica, que consiste na conexão de diversos grupos locais em nível global, buscando lutar por interesses comuns da humanidade, assumindo um caráter emancipatório. A religião nesse sentido, a nosso ver, pode ser incluída na globalização hegemônica, quando se fecha num fundamentalismo, legitimando o aspecto regulatório e dominador; ou contra-hegemônica, quando vive uma perspectiva ecumênica ou de diálogo inter-religioso, visando a uma emancipação.

A modernidade se estabeleceu sob a crença no progresso e no poder da razão, objetivando proporcionar a liberdade, a certeza e a ordem, tanto em nível cultural epistemológico quanto socioeconômico. Porém, no seu desenvolvimento, ocorreram diversas crises que transformaram os aspectos culturais, sociais e econômicos da sociedade moderna. Por exemplo, David Lyon (1998) nos apresenta a crise da razão endeusada pelo Iluminismo, introduzindo a incerteza e desordem no campo epistemológico na constituição de uma ciência antifundacional; as crises econômicas de 1930 e do *Welfare State* na década de 1970, resultando em novas estratégias do Capitalismo. O resultado dessas crises do século XX implicou num novo contexto que diversos pensadores denominaram de pós-modernidade, caracterizado pelo niilismo.

Alguns autores fazem distinção entre pós-modernidade e pós-modernismo, referindo-se respectivamente ao social e ao cultural. David Lyon (1998) pontua que esse social está no sentido de apresentar um novo estágio do capitalismo, fundado na tecnologia da informação e comunicação, como também no consumo, em vez da indústria taylorista e da produção em massa; e o cultural é referente à questão epistemológica, pelo abandono do fundacionalismo, de uma ciência construída sob o discurso de verdade absoluta e última sobre o mundo; e a ênfase na imagem no lugar da palavra, isto é, o iconocentrismo em vez do logocentrismo moderno.

Esse pós-moderno cultural e social, pensando na ambivalência de Bauman (1999) e das proposições de Lyon (1998), nos parece nascer juntamente com o próprio processo moderno. É a outra face da moeda. O niilismo pós-moderno se engendra desde o fim do século XIX e início do XX pelas palavras de Nietzsche: com suas análises e críticas aos fundamentos metafísicos, “Deus está morto”, ou do conhecimento apolíneo. Portanto, pensar atualmente pós-modernidade sem se referir à modernidade, ou o inverso, é desconectar realidades intimamente ligadas.

É nesse contexto, perpassado por todos os processos já apresentados, que tentaremos compreender na cidade do Natal a relação das novas comunidades com a Igreja Católica instituída. Essa compreensão tentará evitar a transferência automática de processos oriundos da realidade europeia e norte-americana para a natalense. Visto que o contexto religioso brasileiro tem uma constituição muito diversa do europeu, apesar de sofrer influência deste. Por isso, buscaremos perceber na pesquisa de campo e em leituras posteriores as peculiaridades da religiosidade brasileira e a influência dos processos já citados em nosso contexto sócio-cultural.

Para assim, compreender melhor a vida religiosa brasileira, e em específico o nosso objeto de estudo, as novas comunidades em Natal.

3. METODOLOGIA

Seguindo a orientação de uma pesquisa qualitativa, voltada para compreensão e interpretação dos dados pesquisados, além de evitar uma percepção dicotômica entre o subjetivismo e o objetivismo, apoiar-nos-emos metodologicamente na perspectiva hermenêutica de Hans-Georg Gadamer (2004) – apesar deste não considerar sua proposta um método específico das Ciências Humanas. Para a construção dos dados, seguiremos o método etnográfico, visando realizar uma “descrição densa”, segundo a concepção de Clifford Geertz (1989), e da proposta do “olhar, ouvir, escrever” de Roberto Cardoso de Oliveira (2000). Dessa forma, sob esses pilares, hermenêutica e etnografia, construiremos a maneira como pretendemos apreender e analisar os dados da pesquisa.

A compreensão hermenêutica de Gadamer, inspirada nas obras de Heidegger, vai além de um método para as Ciências Humanas. Compreender para ele, mais do que metodológico, é ontológico, visto que constitui “a forma originária de realização da presença, que é ser-no-mundo” (GADAMER, 2004: p. 347). Todavia, alguns conceitos formulados por ele são fundamentais na orientação metodológica de nossa pesquisa.

O primeiro é o “preconceito”; e o outro a “fusão de horizontes”. Sobre a noção de “preconceito”, Gadamer (2004) a retoma em oposição à negação por parte das concepções iluministas, que pretendia obter uma verdade isenta, neutra e absoluta, excluindo qualquer resquício dos ídolos baconianos, isto é, dos preconceitos. Gadamer não nega o preconceito; vê nele o ponto de partida para a possibilidade de uma compreensão mais adequada, visto que o reconhecimento e revisão deles por parte do intérprete diante do que o texto tem a dizer são essenciais para essa compreensão mais adequada.

Tendo por base o “círculo hermenêutico” heideggeriano, Gadamer concebe que essa constante revisão do intérprete diante do texto, situado historicamente, pode resultar na elaboração de uma unidade de sentido entre o horizonte do intérprete e o do texto, ou seja, a “fusão de horizontes”. Desse modo, é consciente da existência desse

conhecimento prévio e na busca de estabelecer essa “fusão de horizontes”, que desenvolveremos nossa interpretação nesta pesquisa.

A etnografia pretendida está pautada na proposta de Geertz (1989), que orienta a observar, registrar e analisar o discurso social no fenômeno pesquisado. Esses três momentos visam essencialmente o discurso social, que é constituído de uma complexa estrutura conceptual ou significativa. Destarte, o trabalho etnográfico é justamente inscrever esse discurso e descobrir essa complexa estrutura, que informa sobre e orienta as ações sociais. Nesse sentido nossa tarefa etnográfica objetiva interpretar o discurso social que permeia as relações entre as novas comunidades e a paróquia.

Complementando a perspectiva etnográfica definida nesta pesquisa, evocamos a reflexão de Oliveira (2000) sobre o trabalho etnográfico. Ele divide este em três etapas: olhar, ouvir e escrever. O olhar e o ouvir do etnógrafo, referentes à pesquisa de campo e à coleta de dados, estão impregnados da teoria, para evitar ou amenizar uma perspectiva unilateral, levando em consideração apenas o que o etnógrafo ver e ouve. Faz-se necessário, na vivência de campo, conjugar o olhar e o ouvir do pesquisador e pesquisado, na busca de realizar uma relação dialógica no “encontro etnográfico” ou a fusão de horizontes para os hermeneutas. Já o escrever se caracteriza pela análise dos dados e processo de textualização. Este terceiro momento não ocorre somente na solidão do refletir ou escrever, mas se constitui de uma relação dialógica entre o visto e ouvido no ambiente acadêmico: da orientação docente, na leitura em bibliotecas, na partilha de experiências com outras pessoas em congressos, disciplinas, corredores etc.

Com base nas perspectivas já expostas, as técnicas para obtenção de dados consiste na observação participante dos rituais (missa, oração da liturgia das horas, oração comunitária, individual etc.) e o cotidiano de duas novas comunidades e paróquias a elas relacionadas, em particular, a Fraternidade *Éfeso*/Paróquia de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro e a Comunidade Católica *Veni Creator Spiritus*/Paróquia Nossa Senhora da Apresentação e Catedral Metropolitana; realização de entrevistas abertas com fundadores das Comunidades, membros e padres envolvidos com elas; e na pesquisa bibliográfica de textos sobre novas comunidades, oriundos das próprias, como os estatutos, de pesquisadores, da Igreja instituída, como subsídios doutrinários publicados pela CNBB.

Enfim, para analisar os dados, faremos uma análise de discurso, compreendendo este como uma prática social construída e construtora, interpretando e identificando as relações, dimensões, categorias ou padrões e seu significado, referidos ao modo de interação entre a estrutura paroquial e das novas comunidades.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, Eunisia Segunda de. **A renovação carismática católica: mudanças e conseqüências**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – UFRN, Natal, 2000.

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

BERGER, Peter Ludwig. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. Organização Luiz Roberto Benedetti; Tradução José Carlos Barcellos. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In.: _____. **A economia das trocas simbólicas**. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 1987.

_____. **Questões de sociologia**. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero Limitada, 1983.

COMBLIN, José. As sete palavras-chave do concílio vaticano II. In.: **Vida pastoral: revista bimestral para sacerdotes e agentes de pastoral**. São Paulo: Paulus, Ano XLVI, n. 243, julho/agosto de 2005.

CONH, Gabriel (Org.). **Weber: sociologia**. São Paulo: Ática, 1979.

DURKHEIM, Émile. **Divisão do trabalho social; As regras do método sociológico; As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, 1978.

FOUCAULT, Michel. Os corpos dóceis. In.: _____. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 1977.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2004.

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

HEKMAN, Susan J. **Hermenêutica e sociologia do conhecimento**. Lisboa: Edições 70, 1986.

LYON, David. **Pós-modernidade**. São Paulo: Paulus, 1998.

MAINWARING, Scott. **Igreja Católica e política no Brasil (1916-1985)**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

OLIVEIRA, Josineide Silveira de. **Carismáticos: a mestiçagem dos ritos**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – UFRN, Natal, 1996.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo**. 2. ed. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP, 2000.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Uma concepção multicultural de direitos humanos**. São Paulo: Lua Nova 39, 1997.

SIMMEL, Georg. A metrópole e a vida mental. In.: VELHO, Otávio Guilherme (Org.). **O Fenômeno Urbano**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.

WEBER, Max. Sociologia de la comunidad religiosa (sociologia de la religión). In.:____. **Economia y sociedad: esbozo de sociologia comprensiva**. 2 ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

_____. **A ética protestante e o espírito capitalista**. São Paulo: Companhia da Letras, 2005.