
ESTARIA O CATOLICISMO NA FRANÇA DO SÉCULO XXI CAMINHANDO EM DIREÇÃO A UM PERFIL COMUNITÁRIO?

Marcelo Ayres Camurça

Introdução

Num período em que os estudos sociológicos e antropológicos do fenômeno religioso têm apontado para um movimento de desinstitucionalização e desregulação religiosa, perda de influência social e crise nas grandes religiões, seria ainda possível falar da importância das coletividades religiosas no âmbito das sociedades ocidentais modernas? Seria ainda válida a ideia de comunidade (no sentido da clássica formulação de *Gemeinschaft*, cunhada por F. Tönnies 1974) como polarizadora de corações e mentes para a vivência religiosa?

Em números anteriores, *Religião e Sociedade* recolocou a questão da comunidade, problematizada agora por dinâmicas da modernidade. Num artigo de Danièle Hervieu-Léger (1997:31-47), as “comunidades emocionais” são definidas como uma formação em torno de “grupos voluntários”, marcados por um “compromisso pessoal” e uma adesão de tipo “afetiva”. Esses “reagrupamentos flexíveis” em forma de “redes” permitem a seus membros ficar em contato com essas comunidades, sem, contudo, estabelecer “nenhum laço permanente formal”. Para a autora:

comunidades emocionais dão um peso particular ao engajamento do corpo na oração, à manifestação física da proximidade comunitária e da

intensidade afetiva das relações entre os membros (beijam-se, abraçam-se, tomam-se pelas mãos, pelo ombro, etc.). (...) As ideias de obrigação e de permanência estão (...) ausentes na religião das comunidades emocionais; a participação só se funda (...) sobre o desejo do interessado (...) [no seu] desabrochar pessoal (Hervieu-Léger 1997:33-34).

A consequência disso, “é uma desconfiança, explícita ou implícita, em relação à formalização doutrinal e teológica” e uma posição de que “a intelectualização das crenças é inútil” em relação a experiência direta do sujeito religioso, tanto de modo individual, quanto quando partilhada na comunidade. Para Hervieu-Léger, essa ferramenta teórica permite “detectar determinadas tendências atestadas com vigor em comunidades carismáticas, mas também (...) presentes em instituições religiosas (paróquias, movimentos, faculdades de teologia, mosteiros etc.)” (Hervieu-Léger 1997:34).

Em outro artigo também publicado em *Religião e Sociedade*, Carlos Steil (a partir das formulações de Ernest Troeltsch) afirma que uma articulação entre comunidade e mística vem ganhando espaço no catolicismo contemporâneo (Steil 1998:61-76). Essas comunidades de novo tipo estariam marcadas pela dinâmica da “dessubstancialização”¹, cujo “princípio de conexão não está fundado sobre o pertencimento a algum coletivo espacial e substantivo, mas sobre uma solidariedade que vai se construindo no mundo” (Steil 1998:69). Como exemplos ilustrativos dessa tendência comunitária mística “dessubstancializada” que se expande no catolicismo, Steil aponta as aparições de Nossa Senhora e a Renovação Carismática Católica (Steil 1998:70). No que tange às aparições, seu aspecto místico dessubstancializado se expressa:

na extensa rede de devotos que se reconhecem conectados num amplo movimento no mundo, não por laços interpessoais, mas na medida em que se sentem tocados pela mensagem direta dos céus que lhes chega através das profecias da Virgem (Steil 1998:70).

E no que diz respeito à Renovação Carismática, a mística dessubstancializada se fundaria na ideia de que “cada membro é visto como agraciado por um dom espiritual, ou um carisma, que contribui para a vida coletiva da comunidade” (Steil 1998:73) onde:

este princípio é que permite que muitas pessoas se envolvam ativamente com os ‘grupos de oração’ da Renovação Carismática Católica e se reúnem semanalmente para orar de forma coletiva, sem, no entanto, manter qualquer compromisso intenso com a instituição, participando muitas vezes grupos simultânea ou alternadamente (Steil 1998:73).

No seio do catolicismo, o ideal comunitário é algo que compõe sua configuração desde a época remota de suas origens. Ela se articula com outras instâncias mais hierárquicas da Igreja, compondo a grande constelação católica. A modalidade pela qual as comunidades se constituíram no seio da Igreja Católica aponta para uma pluralidade de ordens e congregações religiosas masculinas e femininas, por grupos profissionais e segmentos sociais, umas intramundanas e outras extramundanas, dos monacatos e abadias, todas baseadas na busca de uma *vera vita apostolica*, a fim de viver de acordo com os preceitos dos apóstolos numa disciplina de santidade e ascetismo.

Embora a ideia de comunidade esteja associada à tradição perene da Igreja Católica, um novo fenômeno parece eclodir nessa instituição religiosa no período da alta modernidade. Trata-se do aparecimento das chamadas “novas comunidades católicas”, que surgem em conformidade com o que os artigos de Hervieu-Léger e Steil apontaram acima. Esses grupos combinam de forma original o ideal ascético e de santidade (que marcaram as comunidades clássicas) com a subjetividade moderna e os estilos e tecnologias contemporâneas (como a mídia, a internet, o lazer e o consumo). Os estudos sobre esse recente fenômeno começam a despontar no Brasil, como demonstra o livro que, em 2009, eu e as colegas Brenda Carranza e Cecília Mariz organizamos com ensaios de vários pesquisadores sobre a diversidade de novas comunidades católicas. Deve-se dizer que anteriormente na França já haviam sido publicados estudos dando conta do fenômeno (Lenoir 1988; Pingault 1989; Trapet 1987), dentre os quais vale destacar, por seu perfil panorâmico, o livro *Les Communautés Nouvelles: nouveaux visages du catholicisme français*, de Olivier Landron (2004).

A reflexão que procurarei desenvolver em seguida é um recorte de uma pesquisa bibliográfica mais ampla sobre o estado atual da literatura sociológica e antropológica do catolicismo contemporâneo na França que realizei nos marcos de meu estágio pós-doutoral entre 2009 e 2010². Dentro dessa pesquisa, que contemplou uma abordagem comparativa entre uma literatura acadêmica no Brasil e na França sobre o catolicismo contemporâneo, deparei-me com interessantes e instigantes análises de autores franceses, dando conta da problemática da comunidade no catolicismo francês atual. A articulação e a busca de comensurabilidade entre essas formulações em uma proposição e hipótese são de minha inteira responsabilidade.

O princípio de comunidade na Igreja Católica na França

A partir do Código de Direito Canônico, de 1983 (apud Rigal 1999), uma nova acepção da categoria de comunidade vem se estabelecendo nas paróquias da Igreja Católica, na Europa, substituindo a antiga concepção baseada no território que imperava desde a versão anterior do Código, de 1917³. Essa nova concepção, ao substituir o princípio territorial fundador da cultura paroquial católica pelo princípio comunitário favorece a participação dos leigos paroquianos nesse espaço renovado, conferindo a eles uma legitimidade (Bobineau 2003:76). No lugar do fiel (morador

da circunscrição relacionada a uma paróquia, que se dirige a esse espaço para solicitar um serviço espiritual, sacramento ou rito de passagem, sob a direção do pároco local) tem-se uma nova forma de participação, na qual o engajamento, a iniciativa dos leigos e a constância de sua participação são as marcas do princípio comunitário e definem uma nova forma de organização paroquial.

Para Olivier Bobineau, essa transformação, herança do Concílio Vaticano II constitui “uma verdadeira revolução, mudando as articulações e relações entre padres e leigos” (Bobineau 2003:76). No entanto, no novo Código preserva-se o princípio hierárquico da autoridade do pároco e, acima deste, da autoridade do bispo. Em relação a essa combinação atual de poderes e competências, Bobineau lembra a conhecida formulação do bispo de Poitiers, Albert Rouet, de que “antigamente se podia dizer que a comunidade girava em torno do padre, e hoje é o padre que gira em torno da comunidade” (Bobineau 2003:76).

Também analisando os “modos institucionais de gestão do crer” na Igreja Católica na França, Jacques Palard (2001:549-555) fala de um novo tipo institucional, o “modelo de governança” que se segue cronologicamente aos dois anteriores, a saber, o “modelo do unanimismo” e o “modelo do pluralismo”. Enquanto, no primeiro, sobressaía o princípio da hierarquia, da concentração de poder e da manutenção da tradição e, no segundo, na esteira do Concílio Vaticano II, a autonomia religiosa e organizacional dos fiéis, o modelo de governança repousa seu acento na maneira negociada (entre leigos e hierarquia/clero) na formulação do projeto pastoral e nas estratégias para sua consecução. Através dessa negociação entre os atores implicados (clero e leigos) a resultante é que o terceiro modelo retém do primeiro o modo vertical e hierárquico e, do segundo, o modo comunitário e segmentado.

Bobineau, por sua vez, situa o projeto pastoral-paroquial da Igreja Católica francesa em dois níveis: o que chama de “armadura institucional oficial” e o que chama de “satélites da paróquia” (Bobineau 2003:77), ressaltando que ambos estão comprometidos com um novo formato comunitário e participativo de modelo de Igreja.

O termo armadura institucional oficial expressa a constituição institucional da paróquia, composta de três órgãos principais: o Conselho Pastoral, o Conselho Econômico e a Equipe Pastoral. Enquanto o primeiro funciona como uma espécie de órgão legislativo, definindo orientações e prioridades pastorais, o segundo faz a gestão dos recursos da paróquia e o terceiro é um órgão executivo que leva a cabo as decisões (Bobineau 2003:77).

Satélites da paróquia são associações, grupos e movimentos que envolvem leigos, diáconos, padres e constituem a interface da paróquia (enquanto instituição religiosa) com a sociedade civil. Esses satélites envolvem um amplo campo pastoral de ações humanitárias, atuando em atividades para jovens, deficientes, terceira idade, famílias, dinamizando o tecido paroquial local e estabelecendo laços entre os crentes e os cidadãos comuns (Bobineau 2003:77).

Para Bobineau, ambas as dimensões do projeto pastoral-paroquial expressam uma mesma lógica de governança, qual seja, a de tornar seus membros corresponsáveis na Igreja, engajá-los na “atividade democrática” e desenvolver uma “sinergia pastoral” (Bobineau 2003:77). Em outro texto, o autor vai definir o que chama de “sociabilidade paroquial” como “o desenvolvimento de relações sociais de interconhecimento e de interreconhecimento engendrados no seio do dispositivo paroquial” (Bobineau 2006:94).

No entanto, em ambas suas reflexões encontramos também a constatação de um movimento de relativização do sentido comunitário (seja de fraternidade ou de unanimismo) em prol de tendências ora hierarquizantes, ora diferenciadoras. Essas tendências agem no sentido contrário, terminando por gerar tensões e conflitos abertos mesmo quando se busca a fórmula comunitária de um “governo democrático” da paróquia. Por exemplo: o processo de desclericalização do trabalho religioso, que originou, contraditoriamente, o surgimento de uma clericalização de leigos (Bobineau 2003:77), ou seja, a aquisição por parte de alguns leigos de um *savoir-faire* religioso que os tornam superlaicos ou subpadres em relação a outros leigos, criando novamente uma hierarquia (Bobineau 2003:77). Notamos também na análise a menção a “desacordos, jogos de poder e busca de reconhecimento social emergente” (Bobineau 2006:101) como ingredientes que se articulam ao jogo comunitário.

Para o autor, portanto, a sociabilidade paroquial se tece e permanece como “resposta localizada e multiforme no seio da instituição católica” (Bobineau 2006:103, grifo meu) ou ainda no outro texto, como “sociabilidade religiosa original e *multiforme*” (Bobineau 2003:75, grifo meu). Depreendo, dessas afirmações, a ênfase pelo autor do caráter plural da experiência paroquial francesa, mesmo que enraizada num locus específico e singular.

Nessa perspectiva, da pluralidade de formas comunitárias paroquiais, Bobineau realiza estudos comparativos entre estruturas paroquiais da França e da Alemanha reunidas em seu livro *Dieu change en Paroisse: une comparaison franco-allemande* (2005); mas também nos artigos acima citados.

Desse modo, pode-se ver que em relação ao processo alemão, classificado como *communautarisation*, o processo francês de estruturação paroquial é constituído pelo que é chamado *personnalisation* (Bobineau 2006: 94). Ou seja, se visto comparativamente com a Alemanha, bastante mais comunitária, a experiência francesa engendra uma composição entre subjetividade e comunitarismo.

Para o caso francês, o eixo da sociabilidade paroquial católica observado por Bobineau se encontra centrado na esfera subjetiva de uma fé pessoal: “verdadeiro sentimento”, “razão de viver”, mas também “questionamento”, fé que produz “convicções e dúvidas” (Bobineau 2006:104). A dimensão da fé pessoal forja um papel crucial em cada indivíduo, funcionando como “chave de releitura de [seu] percurso de vida [que] revela suas interrogações, seus tormentos mas também seus projetos” (Bobineau 2006:104, grifo meu). Ela é por isso “reveladora do vivido, uma

maneira de sentir e de ver fundada intimamente” (2006:104). A ideia e prática de comunidade só é viável enquanto “lugar caloroso de proximidade que mobiliza as energias individuais” (Bobineau 2006:104, grifo meu). Ainda em outra passagem, ele remarca a construção da comunidade centrada em “grupos voluntários” que repousam “sob a implicação forte de subjetividades individuais (que) colocam em comum (...) concepções de ação coletiva” (Bobineau 2006:99).

De uma forma geral, Bobineau conclui sua análise comparativa dos dois modelos paroquiais católicos dizendo que, no caso francês, a dinâmica se dá a partir da fé pessoal em direção à comunidade, ao passo que, no caso alemão, é o inverso, partindo da comunidade à fé pessoal. No modelo holista alemão, “a comunidade paroquial acompanha o fiel desde sua tenra infância, durante sua escolaridade e sua vida familiar de adulto até o pensionato de idosos”⁴. Para o caso alemão, será dentro do enquadramento comunitário que o indivíduo tem a possibilidade de estruturar sua formação pessoal, “o ideal da *Bildung*” (Dumont 1991).

O modelo francês de personalização formulado por Bobineau, a partir de Mauss e Mounier, é baseado em três dimensões: uma dimensão do “eu”, que marca as intenções de cada ator social; uma dimensão do “nós”, que se estrutura na comunidade; e uma dimensão referente à ultrapassagem e ao descentramento em direção a uma alteridade radical (Bobineau 2006:109). Aplicado ao caso comunitário francês, o “eu” diz respeito aos diferentes paroquianos singulares, o “nós”, à comunidade paroquial e a alteridade radical é representado na alteridade divina.

Portanto, a sociabilização que se dá no modelo paroquial francês é a de construção de uma comunidade constituída pelo desejo subjetivo dos seus participantes. Nessa sociabilização paroquial “o fiel assume e descobre primeiro sua fé, e, em um segundo momento, se associa à comunidade” (Bobineau 2006:105).

A face comunitária e cultural da presença do catolicismo e de outras religiões no Estado e no espaço público francês

Outro indicador que aponta para um crescimento da ideia de comunidade no catolicismo e demais religiões na França, segundo Philippe Portier, está ligado às recentes transformações pelas quais passa o seu regime de laicidade⁵. Para esse autor, a laicidade clássica na França (referente à III República) foi constituída a partir de formação de um Estado central ao qual se atribuía a função de potência normativa. Cabia a tal Estado extrair os indivíduos do círculo de suas pertenças primeiras (origens étnicas, regionais e religiosas) para fazer deles cidadãos nacionais (Portier 2003:10-19). Compreendidas por esse Estado, enquanto situadas na esfera da particularidade, as comunidades de pertença são afastadas de toda participação na elaboração da regra coletiva. Na visão de Portier, é o princípio de preeminência do Estado que se acha questionado na atualidade e que faz com que os últimos governos “repudiem (tendencialmente) esta universalidade” a que ele, Estado, investiu-se a promover

(Portier 2003:19). O autor expressa ainda que a suposição de que o espaço público deve “reunir apenas indivíduos portadores de razão (...) afastados de suas comunidades de origem (...) se acha profundamente questionada no curso dos últimos anos” (Portier 2003:11). Para ele, dois fatores contribuíram para que se esteja forjando na França “um sistema inédito de regulação das crenças” (Portier 2003:16). De um lado, há o surgimento de uma “reinvidicação identitária” por parte de populações imigradas árabes de origem magrebina (orgulhosos de seu pertencimento ao Islã, reivindicam aos poderes públicos que considerem sua singularidade cultural e religiosa) (Portier 2003:12). De outro lado, há a crítica intelectual dos anos 70, veiculada por filósofos como Foucault, Deleuze e Lyotard, e que na busca da “desconstrução do discurso racionalista” dirigida a um Iluminismo que impôs sua norma universal a todas as sociedades, propõe uma resistência à “uniformidade moderna” e pretende “refundar as existências sobre a marca da diferença e da territorialidade” (Portier 2003:12, grifos do autor).

A questão que se coloca para Portier, é se o modelo universalista compatível com sociedades homogêneas pode dar conta de uma sociedade multicultural, como é a França contemporânea. Nesse sentido, a nação francesa estaria colocando em perigo sua própria coesão ao permanecer fixada numa “normatividade assimiladora” recusando admitir a diferença das diversas comunidades de imigrantes que a compõe (Portier 2003:13). Na busca (pragmática) então de articular diferença e democracia, para o autor, verifica-se uma abertura gradual da esfera pública à atuação das instituições religiosas (Portier 2003:17)⁶. Essa tendência, que pouco a pouco se consolida, traduz-se em “medidas pontuais e relativamente indolores” (Portier 2003:17) adotadas por governos de esquerda e direita a partir notadamente dos anos 70.

Quanto a sua reconfiguração interna, o Estado francês, do ponto de vista da regra jurídica e de sua aplicação, vem convocando os representantes de coletividades territoriais, étnicas e religiosas implicadas para, ao lado de *experts* e membros da administração pública, contribuir para a formulação da nova legislação. Esse procedimento de descentralização estatal do sistema de decisão, que se dá em diversas arenas e foruns constituídos por iniciativa dele mesmo, significativamente toma o nome de “comunidades de políticas públicas” (Portier 2003:10).

Esse processo, que Jean-Loup Amselle chama de “particularização” ou “etnização” do espaço público, tem revelado uma participação renovada das religiões no âmbito da deliberação democrática (Amselle 1996). Exemplos nessa direção se multiplicam nos últimos anos. Em 1988, o Estado francês designou uma delegação de líderes religiosos (um imã, um pastor e um padre) para uma “missão de mediação”, na Nova Caledônia, em apoio às autoridades locais, visando ao apaziguamento de conflitos étnicos e religiosos na região. Em 1983 e 1989, lideranças religiosas são convidadas a integrar os “conselhos de sábios” (Conselho Nacional da Ética e Ciências da Vida e Conselho Nacional de AIDS) para fornecer às instâncias governamentais

uma opinião especializada em determinados temas. Também no Parlamento francês, tem se registrado a presença de representantes das comunidades de crenças em audiências públicas nas comissões e grupos de trabalho (Portier 2003).

O sistema escolar público e laico (base da laicidade francesa⁷ antes inflexível ao uso de símbolos religiosos no seu ambiente) vem se dirigindo, a partir do governo Jospin, para um “acomodamento razoável”. Isso significa que o aluno tem o direito de exprimir e manifestar suas crenças no interior da escola, assim como de “se ornar sem que isso signifique proselitismo nem ostentação de símbolos religiosos” (Portier 2003:19). Também o Relatório Debray, de 2002, a pedido do Ministério da Educação sugere a implantação da temática religiosa nos cursos oficiais e a criação de módulos de ciências da religião nos institutos de formação de professores, baseado na ideia de que a formação não pode ser realizada na “ignorância dos enraizamentos espirituais” (Portier 2003). Portier chama também atenção para o fato de que o reconhecimento da realidade religiosa no meio escolar laico vem acompanhado da reabilitação dos cursos de línguas regionais ou étnicas (basco, bretão e corso) relegadas há muito à esfera privada e familiar, enfim comunitária (Portier 2003:20). Segundo o autor, esse programa do ensino público, que tomou o nome de “Ensino de Línguas e Culturas de Origem” (ELCO), sancionado por lei desde 1975 e intensificado na circular governamental de 1983, “permitiu aos alunos saídos da imigração manter, apesar de sua ligação com o conjunto nacional, um laço significativo com suas pertencas primeiras” (Portier 2003:20). No que concerne aos direitos cívicos marcadamente voltados para o indivíduo, aparece agora uma nova categoria de prerrogativa jurídica: são os direitos culturais, atribuídos a qualquer grupo definido como comunidade de origem, de cultura, de língua ou de crença. Por fim, até na política de empregos para funções públicas, regida pela regra republicana do concurso neutro e igualitário, parecem grassar novas ideias, como a que, em 1999, expressou o então Ministro do Interior, Jean-Pierre Chevènement, ao afirmar que se deveriam recrutar para os serviços de polícia, jovens oriundos da imigração, a fim de adequar a polícia nacional à imagem da população.

Nessa mesma linha de análise, Denis Pelletier, chama atenção para a “dimensão identitária”, na qual “o movimento ou a associação da qual se participa, joga, então, um papel de mediação entre o indivíduo e o corpo social” (Pelletier 2007:48). Prosseguindo, Pelletier diz que esse fenômeno está:

na origem de todo um tecido comunitário de fundamento religioso, que vai do Islã associativo da periferia, às comunidades judaicas regradas, passando pela missão evangélica intinerante. O catolicismo não escapa a isso, testemunha a renovação carismática (Pelletier 2007:48, grifos meus).

A feição comunitária da Renovação Carismática Católica na França

De fato, a prática comunitária que surge hoje em dia na Igreja Católica francesa tem suas origens no movimento da Renovação Carismática. Ao lado dos chamados grupos de oração “onde o engajamento é sempre muito local, centrado sobre uma reunião semanal de prece”, estão as comunidades “que supõem um seguimento e uma constância no engajamento pessoal” (Cohen 1990:122). É interessante destacar que:

dentre as grandes comunidades da Renovação, aquelas que têm uma expressão internacional e contam com centenas de milhares de membros, pode-se citar: L’Emmanuel, le Chemin Neuf, La Fondation, Le Lion de Juda et l’Agneau immolé, Le Pain de Vie (Cohen 1990:122).

Segundo Martine Cohen, esses agrupamentos respondem a uma “demanda de comunidade” compreendida no processo de renovação e continuidade que articula indivíduo moderno e tradição religiosa. Essa demanda é calcada sobre “uma sociabilidade que procura por sua vez reconforto e prazeres no aqui e agora, e referências pessoais de identificação, de expressão de pertença a uma coletividade histórica” (Cohen 1990:123, grifo do autor).

Para as comunidades carismáticas lograrem êxito nessa combinação entre expressão individual da fé e identificação dessa experiência nos marcos de uma tradição religiosa, elas, no entender de Cohen, recorrem aos seguintes expedientes: 1) eclosão de uma experiência direta de contato com o divino, seguida de uma exteriorização dessa experiência por palavras e movimentos corporais, logo interpretadas pelos membros autorizados dentro dos cânones da tradição católica; 2) acompanhamento e aconselhamento por um “irmão” mais experiente; e 3) ensino e formação religiosa (Cohen 1990:133-134).

Através desse complexo de práticas, a relação individual com Deus “é pensada e vivida com referência a uma tradição e a uma coletividade” (Cohen 1990:135). A expansividade emocional é praticada dentro das formas coletivas estabelecidas nos moldes das tradições cristãs. O acompanhamento espiritual ao encargo de um “irmão” segue o modelo histórico praticado nas ordens e congregações religiosas visando estimular valores de partilha e de apoio fraterno que tenham como consequência o desenvolvimento de um sentimento de coletividade. Finalmente, o ensino e a formação teológica buscam fornecer uma elaboração reflexiva que dê sequência à experiência emocional no sentido de uma adesão mais estável à comunidade. Tudo pode ser resumido na ideia de “caminho espiritual”, pela qual a improvisação inicial vai cedendo lugar a um engajamento religioso balisado pelas fórmulas consagradas na tradição (re)constituída pelo grupo. Segundo a autora, “as comunidades conservam então, traços carismáticos, mas integrando-os em um projeto e dentro de uma prática que tempera suas características de imediatividade” (Cohen 1990:135).

Ainda de acordo com Martine Cohen, o percurso dos carismáticos na Igreja Católica parte de um começo centrado na experiência espiritual pessoal e se dirige à valorização de sua pertença à coletividade eclesial. As referências e símbolos católicos se encontram a serviço de uma “reaculturação à tradição católica” no que a autora chama de “ressocialização católica de suas emoções” (Cohen 1990:151).

A prática de “falar em línguas” deu lugar àquela de “cantar em línguas”, quando no segundo caso se alcança um significado: “o valor da coletividade ela mesma” (Cohen 1990:152). Dito de outro modo, “o canto harmonioso tem um sentido apesar da ausência de palavras: ele exprime o louvo endereçado a Deus pela assembléia” (Cohen 1990:152). Essa transformação tem como consequência, a conversão da expressão oral difusa da glossolalia em conteúdo “elaborado e significativo”, onde “a coletividade se impõe ao indivíduo como ‘parceira’ desta experiência”, e o canto em línguas “deve servir a ‘edificação da assembléia’” (Cohen 1990:152).

Da mesma forma, a prática do “batismo no Espírito” também cede lugar à “efusão no Espírito”. Dessa experiência de “carisma selvagem” segue a outra, resultante de um percurso de preparação balizada por estudos teológicos e conhecimento bíblico do significado da experiência. Por esse mecanismo, a autora diz estar sendo “eufemizado” o sentido inicial do “batismo no Espírito Santo” próprio aos grupos de tipo “seita”, no sentido weberiano, para seu enquadramento em uma estrutura de tipo “Igreja” (Cohen 1990:153). O carisma deixa de ser considerado como “dom excepcional conferido pelo Espírito”, para designar “banalmente, uma qualidade (‘graça’)” (Cohen 1990:153) a serviço da Igreja. Daí a crescente integração dos grupos carismáticos na estrutura da Igreja, servindo como animadores da vida paroquial, tanto no campo litúrgico, quanto nas suas outras atividades. No bojo dessa adaptação se encontra uma incrementação de um estilo comunitário promovido pela Renovação Carismática, aquela que atrai e organiza para a Igreja segmentos desejosos de participar mais ativamente da vida eclesial. Dessa forma verifica-se que assim:

dezenas de comunidades locais, nos moldes de organização os mais diversos, são constituídas; e as grandes comunidades da Renovação Carismática são levadas a responder à demanda de um laicato desejoso de se engajar, da maneira como eles são, a suprir e multiplicar formas de pertença para seu estilo (criação de ‘sociedades de amigos’, de ‘fraternidades’ para casais, médicos ou jovens) (Cohen 1990:154).

A presença da Renovação Carismática é assim revelada “como signo de comunhão do grupo com o conjunto dos cristãos no seio da Igreja” e não mais como “comunhão entre os engajados presentes, aqueles que partilhavam uma mesma experiência” (Cohen 1990:155). No que diz respeito a seu posicionamento em relação à modernidade, existe uma “demanda contraditória”, pois, enquanto de um lado, dá-se a atuação de “um sentimento de continuidade histórica, laço social vivido como

um dado anterior a si” e “traços próprios à comunidade tradicional (*Gemeinschaft*) que traduzem uma contestação (...) à concepção voluntarista do laço social próprio à sociedade moderna”, de outro lado, ocorre uma afirmação de seu lugar “no seio mesmo da sociedade moderna, utilizando suas possibilidades” (Cohen 1990:162-63). Ao que podemos dizer: pertença à comunidade, sim! Mas que haja o direito de escolha por aderi-la ou deixá-la!

Enfim, para Martine Cohen, a noção de comunidade que está em jogo para a Renovação Carismática, é um “termo que designa para eles tanto o grupo reunido aqui e agora, quanto a coletividade histórica e transnacional através da qual o grupo proclama sua pertença” (Cohen 1990:158, grifo do autor).

Conclusão

Danièle Hervieu-Léger avalia que “a reivindicação do direito de cada um a sua própria realização” por sobre qualquer tipo de constrangimento institucional/social é a marca imperante da sociabilidade contemporânea (Hervieu-Léger 2003:86-132). A repercussão dessa tendência na esfera das religiões não implica necessariamente num “fim das crenças”. Ao contrário, assiste-se cada vez mais, nas sociedades modernas, a uma “proliferação do crer”, de modo que, no entanto, essas crenças eclodem por fora das instituições religiosas.

No entendimento de Hervieu-Léger, todo esse processo coloca em cheque, para o caso francês, a reprodução social de um catolicismo como uma instituição burocratizada que busca disseminar “de cima para baixo” suas pregações e orientações para uma sociedade na qual os indivíduos reivindicam cada vez mais “o direito a sua própria realização” (Hervieu-Léger 2003:86). Como consequência disso, ocorre uma “defasagem irremediável entre o universo normativo católico e a cultura contemporânea da autonomia individual” (Hervieu-Léger 2003:137). A isso a autora chama de exculturação do catolicismo da sociedade francesa (2003:90-98). Dessa forma, apenas dentro do formato de um “catolicismo frágil”, única opção realista ao “movimento irreversível de exculturação” (Hervieu-Léger 2003:332), o catolicismo pode sobreviver na sociedade francesa contemporânea. Estilo frágil deve ser entendido aqui como reconhecimento pela Igreja Católica da autonomia da crença dos indivíduos, assim como da diversidade e da individualidade na forma de ser católico. Trata-se portanto de uma aceitação realista desse novo curso de institucionalidade marcada mais pelo “propor” do que pelo “impor” (Hervieu-Léger 2003:329).

Confrontando as análises dos três autores (Bobineau, Portier e Cohen) com que trabalhei ao longo deste texto a respeito da pertinência da “comunidade” (entendida como coletividade de atores sociais que dá visibilidade e realidade ao catolicismo na França) com as posições expressas acima do “fim de um mundo católico” (Hervieu-Léger 2003:325) ou do “fim da civilização paroquial” (Lambert 1985), esboçamos algumas ideias à guisa de conclusão.

No caso de Bobineau, embora ele ressalte a atualidade das realidades da comunidade e da paróquia na França (Bobineau 2003:75; Bobineau 2006:93), é fato que o autor não se afasta totalmente da posição de Hervieu-Léger sobre um catolicismo erodido pelo “imperativo da realização de si” (Hervieu-Léger 2003:86) dos novos crentes franceses. Isso se dá quando diagnostica o movimento do catolicismo francês dentro do quadro de uma “personalização da fé” (Bobineau 2006:104-105). Para ele, a comunidade paroquial não é reconhecida no seu entorno social, como uma instituição mas como uma iniciativa de indivíduos católicos que se investem num mesmo movimento na vida política e social (Bobineau 2006:105). Não há relações oficializadas entre a comunidade da paróquia e o espaço público (aqui um contraste com o modelo alemão), mas “afinidades interpessoais entre os diferentes atores locais” (Bobineau 2006:105). É importante dizer que, no seu estudo, isso não significa um quadro de dissolução de formas comunitárias a favor de um hiperindividualismo que só obedece “ao direito a sua própria realização” (Hervieu-Léger 2003:86,132). Para Bobineau, paradoxalmente será pela via dessa fé subjetivada que, em revanche, são construídas coletividades e comunidades e forjadas sociabilidades paroquiais. Segundo ele, será pelo “processo de *personalização* [que se] articula o percurso individual da fé do fiel a uma comunidade, na qual ele se investe eventualmente segundo seus ‘desejos’ e aspirações” (Bobineau 2006:112, grifo meu)⁸. Em suma, o que se verifica é uma acomodação e uma articulação entre os campos individual e comunitário.

No que tange à análise de Portier, sua formulação de “laicidade benevolente” (Portier 2003:17) busca dar conta desse “sistema inédito de regulação das crenças” na França, que segundo ele, nos últimos anos vem “abrindo na esfera pública a presença do religioso, readequando segundo a lógica da sinergia e não mais da exclusão a relação entre unidade e pluralidade, igualdade e alteridade e público e privado” (Bobineau 2003:17). Observamos desse modo mais uma articulação, agora entre a dimensão universal do Estado (com suas características de pluralidade, igualdade e espaço público) e a dimensão singular da comunidade religiosa (com suas características de unidade, alteridade e espaço privado). E no que concerne a uma provável pulverização e fragilização do catolicismo enquanto coletividade na modernidade do “imperativo de realização de si” (Hervieu-Léger 2003:86), Portier na introdução do livro *Le mouvement catholique français à l'épreuve de la pluralité* afirma que:

se a Igreja não reúne mais hoje tantos fiéis como nos anos 1930-1960, ela ainda é capaz, mais que todas as outras organizações sociais, de suscitar investimentos numerosos, intensos e duráveis (...) em torno de movimentos [como] grupos carismáticos (...) onde se nota com evidência (...) um sobressalto sensível de engajamento (Portier 2002:14-15).

Também Martine Cohen (em publicação alguns anos anterior ao livro de Hervieu-Léger (2003) no qual se preconiza “o fim do mundo católico”) já apontava

para uma tendência de crescente visibilidade de uma “identidade católica”, ao contrário da postura mais recolhida dos anos 60 e 70 da “secularização” e da “privatização do religioso”. Diz Cohen:

os católicos se vêem cada vez mais incitados a manifestar *publicamente sua identidade*. A mídia tem amplificado a visibilidade destes ajuntamentos (...) Se passou dos últimos quinze anos de *anonimato* a uma reivindicação e uma afirmação *públicas da “identidade católica”* (Cohen 1990:160, grifos meus).

Em relação à questão da preeminência (seja da iniciativa do indivíduo, seja da pressão da comunidade) parece-me que reside na articulação entre duas vias antagônicas, a interpretação escolhida pela autora, pois para ela, essas renovações carismáticas contemporâneas são a expressão de “um arranjo da sociedade moderna criando grupos voluntários onde são reatualizados certos traços da comunidade tradicional” (Cohen 1990:164).

Por fim, penso que os principais autores aqui referidos (Bobineau, Portier e Cohen), ao colocarem em evidência um modo comunitário da religião católica se estruturar na contemporaneidade das sociedades ocidentais, interpõem uma alternativa teórica ao primado das análises que repousam sobre a crise irremediável das formas religiosas coletivas e institucionais nessa mesma modernidade. Pode-se ainda pensar que, mesmo Hervieu-Léger, à sua maneira, não se furtou de reconhecer a existência de “comunidades emocionais” como mencionamos acima. Para reforçar esse meu argumento, trago aqui a apreciação de Denis Pelletier, que chama atenção ao fato de que ao lado dos que defendem a radical perda de influência do catolicismo na sociedade francesa, como Hervieu-Léger, existem:

outros autores que colocam em evidência a capacidade mantenedora das religiões, o catolicismo incluído, de contribuir para a reconstrução de identidades coletivas, frequentemente feridas pelas fraturas da globalização (Pelletier 2007:44).

Referências Bibliográficas:

- AMSELLE, J. L. (1996), *Vers un multiculturalisme français*. Paris: Aubier.
- BAUBÉROT, Jean. (2006), *L'intégrisme républicain contre la laïcité*. La Tour d'Aigues: Éditions de l'Aube.
- BOBINEAU, Olivier. (2003), “Religion catholique et paroisse: une comparaison franco-allemande”. In: O. Bobineau. *Les mutations contemporaines du religieux*. Paris: Brépols.
- _____. (2006), “Sociabilité et socialisation paroissiales: une comparaison franco-allemande”. *Archives des Sciences Sociales des Religions*, nº 133: 93-114.
- CARRANZA, Brenda; CAMURÇA, Marcelo & MARIZ, Cecília. (2009), *Novas Comunidades Católicas: busca de espaços na pós-modernidade*. São Paulo: Editora Ideias & Letras.
- COHEN, Martine. (1990), “Les Renouveaux Catholique et Juif en France: l'individu et ses émotions”.

- In: F. Champion & D. Hervieu-Léger (eds.). *De L'émotion en religion – Nouveaux et traditions*. Paris: Centurion.
- DUMONT, Louis. (1991), *Homo Aequalis II: L'idéologie allemande. France-Allemagne et retour*. Paris: Gallimard.
- GAUCHET, Marcel. (1998), *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*. Paris: Gallimard.
- HEYER, Kristin E. (2008), "Catholics in the arena : how faith should inform catholic voters and politicians". In: K. Heyer; M. Rozell & M. Genovese (eds.). *Catholics and Politics: the dynamic tension between faith and power*. Washington: Georgetown University Press.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. (1997), "Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião?". *Religião e Sociedade*, vol. 18, nº 1: 31-47.
- _____. (2003), *Catholicisme, la fin d'un monde*. Paris: Fayard.
- LAMBERT, Yves. (1985), *Dieu change en Bretagne*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- LENOIR, Frédéric. (1988), *Les Communautés nouvelles*. Paris: Fayard.
- LANDRON, Olivier. (2004), *Les Communautés nouvelles: nouveaux visages du catholicisme français*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- PALARD, Jacques. (2001), "Modèles institutionnels de la gestion du croire dans la sphère catholique". *Social Compass*, nº 48: 549-555.
- PELLETIER, Denis. (2007), "1905-2005: un siècle d'engagements catholiques". In: B. Duriez; E. Fouilloux; D. Pelletier & N. Viet-Depaule (eds.). *Les catholiques dans la république: 1905-2005*. Paris: L'Édition d'Atelier.
- PINGAULT, Pascal. (1989), *Renouveau de l'Église: les communautés nouvelles*. Paris: Fayard.
- PORTIER, Philippe. (2002), "Introduction – Une Église Mosaïque". In: P. Portier & J. Baudoin (eds.). *Le mouvement catholique français à l'épreuve de la pluralité. Enquêtes autour d'une militance éclatée*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- _____. (2003), "De la séparation à la reconnaissance. L'évolution du régime français de laïcité". In: P. Portier et al. (eds.). *Les mutations contemporaines du religieux*. Paris: Brépols.
- RIGAL, Jean. (1999), *Horizons nouveaux pour l'Église*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- STEIL, Carlos. (1998), "A Igreja dos Pobres. Da Secularização à Mística". *Religião e Sociedade*, nº 19/2: 61-76.
- TÖNNIES, Ferdinand. (1974), *Community and association*. London: Routledge Kegan.
- TRAPET, Marie-Aleth. (1987), *Pour l'avenir des nouvelles communautés dans l'Église*. Paris: DDB.

Notas

- ¹ Steil (1998:68) afirma que deve a ideia de "dessubstancialização" a Leila Amaral. A autora em seu artigo "As implicações éticas dos sentidos Nova Era de comunidade" desenvolve o conceito para efetuar uma abordagem dos grupos *new age*. Apropriando-se da ideia, Steil conjuga-a com a concepção de "mística" para o exame dessas comunidades de novo tipo no seio do catolicismo.
- ² O estágio pós-doutoral foi realizado com o apoio da bolsa CAPES, junto ao *Groupe Société, Religions et Laïcité* (GSRL) do CNRS e da *Séssion de Sciences Religieuses* da *École Pratique des Hautes Études* (Sorbonne). Gostaria de deixar aqui, endereçado à pessoa do seu diretor, o professor Philippe Portier, um agradecimento por toda a colaboração por mim recebida.
- ³ O artigo 515 do Código de Direito Canônico afirma: "A paróquia é a comunidade precisa de fiéis, que é constituída de maneira estável na Igreja particular, na qual a tarefa pastoral é confiada ao pároco, como seu pastor, sob a autoridade do bispo diocesano".
- ⁴ "A criança é escolarizada em uma escola onde ela recebe uma instrução religiosa; na adolescência, ela participa de movimentos e associações católicas muito ativas na Baviera, quando de seus estudos ou de sua formação profissional, ela pode se inscrever em um estabelecimento católico (universidade, escola profissional), adulta, ela pode ser assalariada da diocese (a de Augsburg)

emprega 1300 pessoas). Ao mesmo tempo seus filhos são escolarizados em uma escola gerida por uma paróquia e seus pais podem estar sob os cuidados dos pensionatos ou asilos católicos” (Bobineau 2006:107, tradução minha).

- ⁵ Apresento aqui, uma definição de “regime de laicidade” por Marcel Gauchet: “dans le système laïque, l’ordre institutionnel est le résultat de la délibération et la volonté des citoyens (...). Il n’est pas soumis à des fins religieuses. Il est conçu au contraire, de manière à autoriser la coexistence d’une pluralité de fins légitimes” (Gauchet 1998:15).
- ⁶ Sobre o debate da integração de grupos étnico-religiosos na sociedade francesa, a posição de Jean Baubérot, catedrático de História e Sociologia da Laicidade, na École Pratique e colega de Portier, Bobineau, Cohen e Pelletier no GSRL, pode acrescentar mais clareza a todo esse processo. Diz Baubérot que muitas vezes o foco de uma pretensa inadaptação ao regime laico francês foi posto nos grupos étnico-religiosos e não no que chama de “integrismo republicano”, o qual, confundindo universalismo com recusa da diversidade, quer impor aos que julgam diferente (particularmente o Islã) regras coercitivas. Baubérot defende ainda uma “laicidade inclusiva” que descole a prática islâmica que se desenvolve na França de sua rígida imagem e dinâmica dos países muçulmanos (árabes e asiáticos) e que enfim se reconheça esse “Islã da diáspora” nas suas interações com a sociedade francesa, produzindo “contextualizações” e “reinterpretações” a partir de sua experiência (como o fizeram antes correntes migratórias católicas de espanhóis e poloneses). Para o autor “a integração não deve ser compreendida como assimilação de novos imigrantes a um país que seria estranho a eles e que lhes fosse indiferente, mas como um acomodamento recíproco, em uma dinâmica de mudança e de projeção em direção a um futuro comum” (Baubérot 2006:90).
- ⁷ É importante dizer que para muitos autores foi a separação entre Igreja e escola, empreendida no período entre 1881 e 1886, que precedeu e consolidou a separação entre Igreja e Estado, em 1905, e que estabeleceu o regime de laicidade francês (Pelletier 2007).
- ⁸ Observo aqui uma interessante afinidade com a análise de Kristin Heyer (2008), em sua formulação de “catholic communitarian personalist” para o catolicismo nos Estados Unidos da América. Como na análise de Bobineau, a autora articula os termos “personalista” com “comunitário” na experiência católica nos EUA: “‘Personalismo’ afirma a dignidade de cada ser humano feito à imagem e semelhança de Deus (...), portador de direitos e deveres. O Personalismo é ‘comunitário’ quando reconhece cada indivíduo como uma ‘pessoa em relação’(...). Finalmente, o Personalismo comunitário é católico quando a motivação e o caráter (...) são informados pela imaginação sacramental que é gerada por uma ativa participação na vida da Igreja (Heyer 2008:63).

Recebido em abril de 2010
Aprovado em junho de 2010

Marcelo Ayres Camurça (mcamurca@terra.com.br)

Antropólogo e professor do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora. Autor dos livros: *Ciências Sociais e Ciências da Religião: polêmicas e interlocuções* (2008); *Novas Comunidades Católicas: busca de espaços na pós-modernidade* (2009), em parceria com Brenda Carranza e Cecília Mariz; e *Ser jovem em Minas Gerais: religião, cultura e política* (2009), em parceria com Léa Perez e Fátima Tavares. Recentemente, concluiu seu estágio pós-doutoral no *Groupe Sociétés, Religions et Laïcité* (GSRL), da *Session des Sciences Religieuses* da *École Pratique des Hautes Etudes* (Sorbonne).

Resumo:

Este artigo busca discutir, a partir do exame de uma literatura sociológica e antropológica produzida atualmente na França, a experiência comunitária no catolicismo francês contemporâneo. Partindo da ideia de crise das grandes religiões institucionalizadas com o conseqüente advento de uma religião do *self*, que cada vez mais se consagra como chave de análise de uma sociologia da religião moderna, pergunta-se qual a pertinência das coletividades e comunidades religiosas no cenário francês. Observando as situações do quadro paroquial, das recentes tensões e mudanças no regime de laicidade francesa (cujo aspecto universalista se direcionasse uma acomodação com o comunitarismo), e da Renovação Carismática, pretende-se expor os arranjos e compromissos que, no seio do catolicismo francês atual, permitem articular individualismo e coletivismo, modernidade e tradição.

Palavras-chave: catolicismo, França, comunidade.

Abstract:

This article discusses, from an examination of sociological and anthropological literature currently produced in France, the communal experience in contemporary french catholicism. Originating in an idea gaining increasing acceptance as key to the analysis of a sociology of modern religion, namely the crisis of large institutionalized religions, with the consequent emergence of a religion of self, the question arises as to the relevance of collectivities and communities in the religious and Catholic setting of France. By examining three situations analyzed by this literature: the parochial scenario, the recent tensions and changes in the French policy of laicity (secularism) in its universalistic aspect toward communitarianism, and finally, that of Charismatic Renewal, the aim is to show the arrangements and compromises that allow for the articulation of individualism with collectivism, and modernity with tradition, in the heart of French Catholicism today.

Keywords: catholicism, France, community.