

A (re)construção do conceito de comunidade como um desafio à sociologia da religião

*Carolina Teles Lemos**

Resumo

Nos tempos atuais, em que a globalização colocou em xeque as fronteiras culturais tradicionais, não mais se encontram em nossa sociedade concepções tão complexas, como a de comunidade formada por uma única vertente cultural. Visamos, neste texto, levantar alguns desafios que o enfrentamento desse conceito traz à sociologia da religião neste contexto. Para realizarmos esta tarefa, partimos das seguintes questões: com qual conceito de comunidade as pessoas operacionalizam o seu cotidiano? É possível perceber nessas concepções alguma referência a crenças e práticas religiosas? Que desafios o conceito de comunidade utilizado pelas pessoas coloca à sociologia da religião no momento atual?

Palavras-chave: comunidade; sociologia da religião; religião; identidade; aperfeiçoamento espiritual

The construction of community concept as a challenge to the sociology of religion

Abstract

In the current times, when globalization placed in check the traditional cultural borders, there is no more complex conceptions in our society than the concept of community formed by a unique cultural source. In this text we want to find out some challenges that the confrontation of this concept brings to the sociology of religion in that context. To realize this task, our starting point are the following questions: with which concept of community are people operating their daily life? Is it possible to perceive in these conceptions some reference to religious practices and beliefs? What challenges the concept of community used by people places to the sociology of religion at the current moment?

Keywords: community; sociology of the religion; religion; identity; spiritual perfection.

* Doutora em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Professora no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Goiás. Atua na área da Sociologia da Religião.

La construcción del concepto de comunidad como desafío a la sociología de la religión

Resumen

En los tiempos actuales, donde la globalización ha colocado la necesidad de averiguación de las fronteras culturales tradicionales, no más se encuentran en nuestra sociedad, conceptos tan complejos como el de comunidad formada por una única fuente cultural. Nosotros tenemos como objetivo, en este texto, levantar algunos desafíos que la confrontación de este concepto trae a la sociología de la religión en este contexto. Para esta tarea, partimos de las preguntas siguientes: ¿Con qué concepto de comunidad la gente opera su vida cotidiana? ¿Es posible percibir en estos conceptos una cierta referencia a la creencia y a las prácticas religiosas? ¿Qué desafíos el concepto de comunidad usado por la gente pone a la sociología de la religión en el momento actual?

Palabras-clave: comunidad; sociología de la religión; religión; identidad; perfeccionamiento espiritual.

É indiscutível a importância do conceito de comunidade em diversos setores intelectuais, científicos ou mesmo religiosos. Um dos espaços em que esse conceito é aplicado é o campo religioso. Neste espaço, falar da comunidade é, na maioria das vezes, falar dos próprios fiéis de uma igreja, quando esta indica que seus membros se compõem numa comunidade de fiéis. Dessa forma o estudo sobre o termo comunidade, tanto no campo das ciências sociais como no pensamento religioso, é pertinente e importante. Ele nos permite perceber como a sociedade e, nela, as várias religiões, entendem ser a formação e o sentido dos agrupamentos humanos. No entanto, ao nos propormos a tarefa de definir comunidade, deparamo-nos com várias dificuldades de tipo teórico. Isto porque o conceito de comunidade é um dos conceitos mais vagos e evasivos nas ciências sociais.

Portanto, a ideia de comunidade continua a desafiar uma definição precisa. Parte do problema tem origem na diversidade de sentidos atribuídos à palavra e às conotações emotivas que ela geralmente evoca. Comunidade tornou-se uma palavra-chave usada para descrever unidades sociais que variam de aldeias, conjuntos habitacionais e vizinhanças até grupos étnicos, nações e organizações internacionais. No mínimo, comunidade geralmente indica um grupo de pessoas dentro de uma área geográfica limitada, que interagem dentro de instituições comuns e que possuem um senso comum de interdependência e integração (BOTTOMORE, 1996:115).

Se focarmos diretamente os laços sociais e sistemas informais de troca de recursos entre as pessoas, em vez de focarmos as pessoas vivendo em vizinhanças e pequenas cidades, teremos uma imagem das relações inter-

personais bem diferente daquela com a qual nos habituamos. Isso nos remete a uma transmutação do conceito de “comunidade”. Se solidariedade, vizinhança e parentesco eram aspectos predominantes quando se procurava definir uma comunidade, hoje eles são apenas alguns dentre os muitos padrões possíveis das configurações sociais.

Para adentrarmos no enfrentamento da tarefa de pensar um conceito de comunidade útil à compreensão da sociedade atual, colocamo-nos as seguintes questões: com qual conceito de comunidade as pessoas operacionalizam o seu cotidiano? É possível perceber nessas concepções alguma referência a crenças e práticas religiosas? Que desafios o conceito de comunidade utilizado pelas pessoas coloca à sociologia da religião no momento atual?

Para responder a essas questões, realizamos uma breve pesquisa de campo entre pessoas encontradas nas imediações da Universidade Católica de Goiás, em diferentes horários dos dias 15 a 20 de maio de 2008. Entrevistaram-se 17 pessoas de ambos os sexos, faixa etária acima de 20 anos¹. O texto que se segue apresenta o resultado e a análise dessa pesquisa.

1. O conceito de comunidade: um desafio

Para o sociólogo Tönnies (1979), comunidade significa “vida real e orgânica”. Há um pressuposto que rege a comunidade: a perfeita unidade das vontades humanas como estado originário ou natural. As relações que compõem a comunidade são, para o autor, relações de sangue, de lugar e de espírito, derivadas do parentesco (casa), da vizinhança (convivência na aldeia) e da amizade (identidade e semelhança nas profissões). Na comunidade é muito importante a “compreensão” (consenso), que é um modo associativo de sentir comum e recíproco. Esta compreensão implica a posse e o desfrute de bens comuns, amigos e inimigos comuns, e também a vontade de proteção e defesa recíproca.

Um outro aspecto do conceito de comunidade é o destacado por Cohen (1985:20). O referido autor vê comunidade como um mecanismo simbólico

¹ A maioria dos entrevistados (12 deles) possui curso superior, dois estão cursando graduação e três estão cursando o ensino médio. A profissão predominante das pessoas entrevistadas (11 delas) está relacionada com atividades acadêmicas: são professores ou funcionários em instituições acadêmicas; havendo também uma costureira, uma comerciante e quatro entrevistadas que só estão estudando. Quanto à religião que frequentam, houve bastante variação, sendo: quatro espíritas, um que frequenta o Universalismo Crístico, três católicos, um evangélico (sem especificar qual igreja), dois que declararam frequentar duas expressões religiosas diferentes ao mesmo tempo (Católica e Seicho-no-iê e Católica e Adventista do Sétimo Dia), uma que afirmou frequentar o espiritualismo universalista e outra a Igreja Evangélica Assembléia de Deus. Houve também três pessoas que declararam não participar de nenhuma religião e uma delas não declarou nada.

que permite uma reflexão sobre a diferença cultural de seus membros. Nessa perspectiva, a comunidade é “uma forma de pensar, sentir e acreditar”. É ela um fenômeno cultural que é construído em termos do seu significado, por pessoas, através de recursos simbólicos. A comunidade é, portanto, um símbolo que expressa as suas próprias fronteiras. Enquanto símbolo, é apropriada coletivamente pelos seus membros, mas os seus significados variam conforme as perspectivas pessoais.

Para Cohen (1985:17), quando da elaboração dos significados que irão compor a comunidade ocorre a construção de um simbolismo muito particular. Este simbolismo se torna particularmente explícito durante e através de rituais que representam um importante meio de experimentação da comunidade. Neste sentido, o ritual confirma e reforça a identidade social e o sentimento de pertença social a um coletivo. Simultaneamente a esse sentimento de pertença ocorre um aumento da conscientização da diferença entre os grupos, através da evocação dos símbolos coletivamente partilhados (COHEN, 1985:54).

Um outro autor que se ocupou com a complexidade do conceito de comunidade foi Bauman (2003). Afirma o autor que uma pré-concepção acrítica desse conceito nos remete sempre à idéia de uma “coisa boa”. Essa definição positiva a priori, sempre reafirmada e raras vezes questionada, é também expressa, segundo Bauman, na definição de Rosenberg, para quem a expressão comunidade se refere a um “círculo aconchegante”, e trata-se de um agrupamento “distinto, pequeno e auto-suficiente”. No entanto, afirma Bauman, existe uma tensão entre a utópica e almejada segurança da comunidade e a idéia de liberdade. Isto porque, na medida em que a vivência em comunidade significa a perda da liberdade, acaba gerando-se um dos dilemas mais significativos para a compreensão das dinâmicas sociais da contemporaneidade. Paradoxalmente, almejamos e resistimos à segurança coletiva, em prol da liberdade individual.

Sobre a concepção atual de comunidade, segundo Bauman, estão presentes duas tendências que acompanham o capitalismo moderno: por um lado, “o esforço de substituir o ‘entendimento natural’ da comunidade de outrora, o ritmo, regulado pela natureza, da lavoura, e a rotina, regulada pela tradição, da vida do artesão, por uma outra rotina artificialmente projetada e coercitivamente imposta e monitorada” (BAUMAN, 2003:36). Por outro lado, a tendência de criar do nada um sentido de comunidade dentro do quadro de uma nova estrutura de poder, ou seja, a busca pela naturalização dos padrões de conduta impostos pelo processo de racionalização, “abstratamente projetados e ostensivamente artificiais” (BAUMAN, 2003:39). Nessa conjuntura a idéia de comunitarismo, entendida como “pertencer a” continua uma demanda em nossa sociedade. Essa demanda estaria orientada nas duas formas de autoridade pos-

síveis no mundo contemporâneo: a primeira seria a autoridade dos especialistas, geralmente a classe que tem acesso aos bens culturais; a segunda seria a autoridade numérica, em que o conceito de identidade como categoria “mental” procura estabelecer marcos explicativos que deem conta da multiplicidade dos entes sociais. Quais características desses conceitos de comunidade podemos perceber no universo das pessoas entrevistadas?

2. Concepções de comunidade para as pessoas entrevistadas

A concepção de comunidade para as pessoas entrevistadas apresenta duas características predominantes: a de ser um espaço de identidade e de partilha de interesses comuns e a de ser um espaço de autoaperfeiçoamento.

2.1. Comunidade: espaço de identidades e interesses comuns

Uma das primeiras intuições, ao ler as respostas das pessoas entrevistadas sobre o que significa para elas a palavra “comunidade”, é de que, para elas, a comunidade representa o espaço de afirmação de identidades e de manutenção de interesses comuns. Afirmam elas que comunidade:

É um construto humano, que encarna o anseio de vida em comum (2); Representa um lugar onde me sinto bem e onde tenho referências de pessoas que, semelhantes a mim, passam por dificuldades diversas (3); Representa o meio em que vivo, que é o meu laboratório (4); É um grupo de indivíduos que vivem num dado lugar ou região, ligados por interesses comuns (5); É um conjunto de pessoas vivendo no mesmo lugar, ou cidade (14); Representa uma vida em conjunto, em que as pessoas convivem em um mesmo local, em que elas precisam se ajudar pra viver melhor (16).

Esse primeiro aspecto destacado pelas pessoas entrevistadas pode ser entendido à luz do pensamento de Cohen (1985:12), para quem, por definição, a fronteira simbólica marca o início e o fim da comunidade. Para o referido autor, as fronteiras são fundamentais na construção da comunidade enquanto delimitações mentais construídas pelos indivíduos que, de diferentes formas, interagem uns com os outros. Assim sendo, a comunidade existe por meio de um processo de construção simbólica da semelhança entre os seus membros e da acentuação da diferença relativa a outras comunidades. A manutenção desta dialética é concretizada pela manutenção simbólica das fronteiras da comunidade, levada a cabo, individualmente, pelos seus membros. Acrescenta-se ainda que a fluidez das fronteiras depende da subjetividade individual, crucial na fluidez da conceitualização da própria comunidade, alterando-se com as diferentes percepções e significados que cada um lhe confere.

Essas respostas se aproximam ainda daquilo que Cohen denomina “mitos da comunidade”. Segundo o autor, os mitos da comunidade seriam: o mito da simplicidade ou do face-a-face, o mito da igualdade (homogeneidade interna), o mito da inevitável conformidade (conservacionismo). Estes mitos estão baseados na suposição de que a “comunidade” é algo assim como uma estrutura formal abstrata. Teria ela a qualidade de obrigar os seus membros a atuarem de uma determinada maneira, sempre prescrita, independentemente das interpretações e do significado que as pessoas dão ao seu comportamento.

Esses mitos da comunidade podem ser percebidos ainda nas seguintes afirmações das pessoas entrevistadas, ao afirmarem que comunidade é:

um grupo de pessoas unidas a um propósito, que luta pelos seus direitos na busca do bem (6); parceria e troca. As comunidades de primeiro trabalhavam assim pro bem comum de todos. Relações de troca de consenso (7); o que é bem comum a todos nos direitos e deveres (8 e 9); um conjunto de pessoas que convivem e que precisam respeitar limites e deveres (10).

No entanto, afirma Cohen, enquanto conceito subjetivo, as fronteiras simbólicas da comunidade estão imbuídas de um significado diferente conforme as expectativas e interpretações individuais dos seus membros. Por esse motivo se destaca o aspecto simbólico das fronteiras na construção da comunidade. Em face desta variabilidade de significados e da fluidez implícita na percepção dos limites, a consciência da comunidade é mantida pela manipulação dos seus símbolos (COHEN, 1985:15). As categorias sociais construídas são, por isso, marcas simbólicas dessa comunidade.

Cohen sugere ainda que “comunidade” representa uma estrutura intrincada de relações e modos de pertença social. Significa isto que está diretamente relacionada com a consciência individual e coletiva de pertença a um grupo, que, por sua vez, implica um processo de conceitualização e consciencialização da própria comunidade. Por isso, os indivíduos constroem, simbolicamente, uma comunidade, transformando-a num recurso e num repositório de significados e num referente para a sua identidade (COHEN, 1985:13). Vejamos como aparece esta concepção de comunidade para as pessoas entrevistadas. Afirmam elas que comunidade significa:

Comuna. Comum, são bens comuns. Comunidade coisas partilhadas com as pessoas. Uma egrégora² que vibra numa mesma sintonia que pensa e fala numa

² Egrégora, termo grego significando envolvimento, clima envolvente, estado de espírito resultante de fatores externos e internos. Música, odor, misticismo, em suma, a conjugação de diversos fatores, criando no indivíduo um estado emocional próprio, de fé, de contemplação.

mesma forma (12); uma reunião de indivíduos, muitas vezes numerosíssima, e, no entanto, pode ser considerada em si mesma como um só indivíduo, como um ser uno e, não obstante, composto. É também um conjunto de serviço, gerando a riqueza de experiência (13); união de pessoas que compartilham um mesmo ideal (15); lembra pessoas vivendo em conjunto, compartilhando da mesma cultura (17).

Deste modo, a comunidade, enquanto símbolo de uma identidade coletiva, permite comunicar as diferenças e semelhanças em relação a outras entidades coletivas. Em relação à participação individual dos seus membros, permite comunicar as experiências individuais de cada sujeito dentro do grupo e na sua dinâmica com o mundo, mediado pela sua ligação com a “comunidade”. Ambos os processos permitem ao indivíduo construir e experimentar as fronteiras sociais (COHEN, 1985:54).

Oitenta por cento das pessoas entrevistadas participam de alguma forma de comunidade. Este dado nos permite afirmar que, mesmo nos grandes centros urbanos, as pessoas estão buscando inserir-se em alguma forma de comunidade. Isto ocorre ainda que os laços duradouros entre as pessoas não possam ser garantidos, e que a diversidade nas tradições culturais de seus membros possam representar sérios desafios à concepção de comunidade “ninho aconchegante”. A consciência crítica dos limites da comunidade em oferecer conforto e acolhimento fica evidente quando as pessoas entrevistadas elencam quais os fatores que lhes causam descontentamento nas comunidades que frequentam. Segundo elas, o que menos gostam em suas comunidades é:

a desunião de alguns de seus membros (13); o que menos gosto é que nem todos nós nos entendemos bem, pois nem todos são ‘iguais’, nem todos têm as mesmas idéias (14); desliguei-me do Lions porque os ‘dirigentes máximos’ usavam a ONG para construir seu patrimônio pessoal, e não para proveito da comunidade (5); nessas comunidades as quais citei, quando percebo que têm valores distorcidos, que não estão na construção do bem comum (9).

Essas críticas apresentadas pelas pessoas entrevistadas em relação às suas experiências comunitárias podem ser entendidas à luz do pensamento de Bauman (2003: 69-81). Segundo o referido autor, se a modernidade em seu estado “sólido” tinha como característica primordial a certeza de uma “sociedade justa e estável”, a atual modernidade “líquida” prima pela ausência de assertivas e pelo estímulo a que as pessoas encontrem seus próprios destinos. Na modernidade, segundo Bauman, o centro das discussões migra da busca da “justiça social” para a luta pelos “direitos humanos”. As batalhas atuais são

em busca do reconhecimento e resultam num constante retraçar de fronteiras. A nova elite global, de poder extraterritorial, desiste de impor uma nova ordem: na decadência do modernismo, sobram as diferenças e as fronteiras entre elas erigidas. E é da natureza dos direitos humanos um interessante paradoxo: tais direitos visam possibilitar a garantia de ser diferente e manter-se assim e, no entanto, só podem ser assegurados perante a sociedade por meio de uma luta coletiva. Isto é, para tornar-se um direito que respeite a individualidade, a diferença tem que ser compartilhada por um grupo.

Essas demandas pelo mero reconhecimento da diferença, ou seja, para simplesmente reforçar a distinção cultural, acabam estimulando uma divisão e uma separação, em vez de fortalecer laços que possam resultar numa comunidade. No entanto, essa demanda por reconhecimento deveria ser um momento para um diálogo em que fossem discutidos os méritos e os deméritos das diferenças. A postura de diálogo proposta por Bauman representaria um diferencial em relação ao fundamentalismo universalista, que se recusa a reconhecer a pluralidade de formas que a humanidade pode abarcar; Distinguir-se-ia também da tolerância promovida por “certas variedades de uma política dita ‘multiculturalista’, que supõe a natureza essencialista das diferenças e, portanto, também a futilidade da negociação entre diferentes modos de vida” (BAUMAN, 2003:75).

Além dos aspectos do diálogo necessário entre as distintas culturas que compõem as comunidades, afirma ainda Bauman que o conceito de “lugar”, onde se espera estar seguro e passar toda a vida, também sofre mudanças. No “lugar”, nada se mantém igual por muito tempo a ponto de que se crie a sensação de familiaridade e este local se transforme em algo digno do que se espera de uma comunidade: deixam de existir os marcos do nosso cotidiano, dos mercadinhos de esquina aos bancos locais e aos carteiros... Na família e em casa, as coisas vão igualmente de mal a pior. Enfim, a maioria dos pontos firmes e sólidos que sugeriam uma situação social duradoura se foi. E, com eles, vai-se também o sentimento de comunidade, ou a “experiência de comunidade”. Não há mais relações bem tecidas entre pessoas, que caracterizariam a comunidade. E “a decadência da comunidade nesse sentido se perpetua; uma vez instalada, há cada vez menos estímulos para deter a desintegração dos laços humanos e para procurar meios de unir de novo o que foi rompido” (BAUMAN, 2003:48).

2.2. Comunidade – lugar de aperfeiçoamento espiritual

Creio que os limites acima destacados por Bauman nos ajudam a entender um dos significados mais destacados pelas pessoas entrevistadas quanto ao seu entendimento do que seja comunidade: que a comunidade é um espaço de autoaperfeiçoamento, de serviços e de aprendizados.

Além dos limites acima descritos, afirma ainda Bauman que, hoje, comunidade e liberdade são conceitos em conflito: há um preço a pagar pelo privilégio de ‘viver em comunidade’. O preço é pago em forma de liberdade, também chamada ‘autonomia’, ‘direito à autoafirmação’ e à ‘identidade’. Qualquer que seja a escolha, ganha-se alguma coisa e perde-se outra. Não ter comunidade significa não ter proteção; alcançar a comunidade, se isto ocorrer, poderá em breve significar perder a liberdade (BAUMAN, 2003:10).

Seria por esse motivo que a comunidade se apresenta às pessoas entrevistadas como um espaço de autoaperfeiçoamento? Para elas:

A minha comunidade visa abrir as portas para uma nova era de realizações espirituais, portanto ela não é uma religião. Eu não sei explicar exatamente o que é, mas é algo que ajuda as pessoas a esclarecer melhor a mente e o espírito, algo assim (15);

O convívio e o contato direto com elas que, no dia a dia, ensinam umas para as outras, passando experiências (16);

Na Seicho-no-iê sinto-me totalmente integrada, uma vez que lá aprendo a viver como verdadeiro Filho de Deus, principalmente no nosso lar. Na comunidade Católica, emociono-me com os rituais, com a serenidade das pessoas, esforçando-se para evangelizar segundo o exemplo de Jesus Cristo. No entanto, quando repete que o homem é pecador, limita-o. Nesta insistência, estão esquecendo que Deus declarou o “Eu sou” (1);

Admiro pela simplicidade dos ensinamentos e especialmente pelo que ela é capaz de proporcionar aos seus frequentadores, especialmente a mim (3);

Uma entidade que valoriza o ser humano. Gosto das atividades internas de estudo e oração e externas de auxílio, mas quero que as atividades sejam ampliadas e os estudos mais aprofundados (4);

Já participei de dois clubes de Lions, filiados ao Lions Internacional, cujo lema é “nós servimos”. Ajudávamos comunidades pobres, especialmente com roupas usadas, mas em bom estado. Numa escola estadual – a maioria dos alunos era constituída de alunos de pais solteiros –, entramos com assistência psicológica. Evitamos, com assistência e palestras semanais (dadas por professores de psicologia e por seus estagiários), perseguições de alunos a professores, revoltas, quebraadeiras, enfim, houve um aperfeiçoamento espiritual nessa comunidade (5); O que mais gosto nela é que mexe com ideias divergentes. Eu gosto de conhecer as coisas mais diferentes, me faz gostar. Isso é que gera conflito e muitos não entendem essas diferenças e isso é um “locus” de discussão que faz chegar num objetivo comum: levar o conhecimento das coisas (7).

Essa perspectiva nos desafiou a visitar a concepção de salvação apresentada por Weber. Isto porque, para o referido autor, a busca da “salvação está em íntima conexão com as várias concepções de Deus e de pecado” e a “substância” desta salvação pode mostrar tendências diferentes “dependendo das circunstâncias *de que* e *para que* se deseja ser salvo”. Assim, as promessas de salvação podem variar de religião para religião chegando, muitas vezes, a “esperanças extremamente utilitaristas”, em lugar daquilo que se costuma entender por *salvação* (WEBER, 1999:356).

Afirma o referido autor que entre os vários tipos de promessas de salvação encontramos, por exemplo, o de vida longa, de riqueza, de prestígio social, de honra, de domínio do mundo e também da vida “eterna” (depois da morte). Para muitas religiões, inclusive o judaísmo, a riqueza representa bênção de Deus. A salvação, neste caso, é da pobreza, da miséria. Entretanto, o Deus de Israel é um Deus salvador, em primeiro lugar, porque os salvou do cativeiro no Egito. A salvação pode ser também da opressão, do sofrimento, dos males em geral, do medo dos seres maléficis ou demônios (WEBER, 1999:356).

O crente busca a salvação. Para isso ele segue um *caminho de salvação* oferecido por determinada religião. Segundo Weber são dois os caminhos básicos de salvação: 1) A salvação é alcançada por obra pessoal do salvado, a ser alcançada sem qualquer ajuda de poderes sobrenaturais e 2) A salvação pode ser alcançada não pelas próprias obras – as quais neste caso são consideradas totalmente insuficientes para este fim –, mas pelas obras realizadas por um herói agraciado ou até por um deus encarnado e que reverte em favor de seus adeptos como graça. (WEBER, 1999:358 e 373).

Ao seguir o *caminho* de salvação escolhido, o crente usa *métodos de salvação* que o ajudarão a realizar suas expectativas espirituais, sendo que esses métodos são frequentemente de ordem prática. O autor destaca para o caminho de salvação por obra pessoal do salvado os seguintes métodos: 1) Atos de culto e cerimônias puramente rituais, 2) Obras sociais, 3) Autoaperfeiçoamento. Sendo que o autoaperfeiçoamento pode ser obtido de duas maneiras: 1) por práticas ascéticas ou 2) pela contemplação. As práticas ascéticas podem acontecer também de duas maneiras: 1) ascetismo intramundano e 2) ascetismo extramundano. (WEBER, 1999:358-362).

Penso que, no caso das pessoas entrevistadas, a concepção de salvação adjacente à sua concepção de comunidade insere-se no caminho de salvação por obra pessoal do salvado, no método de salvação de tipo autoaperfeiçoamento, e a maneira de obter a salvação é através daquilo que Weber denomina como ascetismo intramundano.

A leitura da concepção de comunidade como espaço de autoaperfeiçoamento aliada à leitura da concepção weberiana de salvação nos levou a fazer uma pergunta pela aproximação dessas concepções com as crenças e práticas oriundas do Oriente. Ou seja: a concepção de comunidade como espaço de autoaperfeiçoamento não estaria vinculada a uma aliança entre as ofertas de salvação próprias ao universo cristão ocidental e as crenças e práticas oriundas do universo religioso oriental, mais propriamente ao budismo?

Um dos eixos que permitirão fazer essa comparação entre a idéia de salvação oriunda do cristianismo ocidental e as do universo religioso oriental é o que Harpham (1987) denomina “imperativo ascético”. Harpham afirma que o espírito do ascetismo pode ser encontrado mesmo em práticas e instituições completamente secularizadas.

Essa forma de ascetismo em práticas e instituições secularizadas, denominadas pelas pessoas entrevistadas como comunidade, pode ser percebida no universo das mesmas, quando estas descrevem o tipo de comunidade de que participam. Entre as pessoas entrevistadas que afirmaram participar de comunidades, apenas 45% por cento afirmaram que participam de comunidade de tipo Igreja e 55% afirmaram participar de comunidades como o colégio, a casa, os lugares a que vão com os amigos, a família, e comunidade de bairro.

A opção dos entrevistados por comunidades de tipo secularizado e também a explicitação do que mais gostam na comunidade de que participam nos levou a concluir que a predominância das escolhas recai sobre o tipo de comunidade que Bauman denominou como “comunidade ética”. Segundo o referido autor, a comunidade “ética” é entendida como aquela que tem um compartilhamento fraterno e oferece segurança a todos seus integrantes. É uma “comunidade: tecida de compromissos de longo prazo, de direitos inalienáveis e obrigações inabaláveis (...) E os compromissos que tornariam ética a comunidade seriam do tipo ‘compartilhamento fraterno’, reafirmando o direito de todos a um seguro comunitário contra os erros e desventuras que são os riscos inseparáveis da vida individual” (BAUMAN, 2003:57).

Pelo que estamos analisando, no caso das pessoas entrevistadas, se percebe a confluência de duas idéias fortes quanto à concepção de comunidade: a de indivíduos que buscam segurança, autoaperfeiçoamento e, ao mesmo tempo, buscam compartilhar seus saberes e servir outros membros da comunidade, ou extracomunidade, ou seja, a perspectiva de efetivação de uma comunidade ética, como propõe a concepção de Bauman.

Mas como se articulam nessa concepção de comunidade as duas dimensões da individualidade? A do indivíduo que busca um espaço de aconchego e a do indivíduo que assume um compromisso ético e, dessa forma, busca seu autoaperfeiçoamento?

Na perspectiva de Harpham (1987) essas duas perspectivas, embora tenham origem e trajetórias diferentes enquanto processo de elaboração para o indivíduo, não são excludentes. O ascetismo seria a forma de encontro entre as duas perspectivas. Segundo o referido autor, no sentido amplo o ascetismo refere-se a qualquer ato de negação do eu experimentado como uma estratégia de adquirir poderes e gratificação. Para o referido autor, essa conexão é mais visível entre as práticas ascéticas mais antigas, oriundas das linhagens ascéticas indianas. Ela nos permite perceber a imbricação entre a construção da categoria do eu e o ascetismo nos primórdios da antiguidade indiana.

Assumindo a perspectiva de Harpham, afirma Barros (2002:14-15) que, no pensamento indiano, antes de se tornar uma categoria conceitual, o eu foi construído através das milenares práticas do *Yoga*, por uma “identificação mística”, como uma “categoria sagrada do espírito humano”. Vê-se no “eu budista” um legítimo representante dessas linhagens ascéticas mais antigas, de origem autóctone e pré-ariana, do pensamento indiano. No entanto, com o budismo há uma espécie de descentramento dessa sacralização do eu, quando a esfera do sagrado é estendida a todo o cosmo. Por isso as práticas de meditação budista sintonizam com todos os seres, com todos os animais, com todo o cosmo, para eliminar as causas de sofrimento de todos os seres, sem discriminação de sexos, raças, credos, castas e classes sociais. O budismo coloca-se então como Holismo, em vez de Humanismo, pois não privilegia o ser humano como centro de seu sistema ético, mas busca sintonizar com todo o Universo.

Sob essa perspectiva, o Dalai Lama fala de sua crença na possibilidade de mudança do mundo. Só que ele percebe essa mudança vinda através de uma transformação individual – e esse é um longo caminho. O budismo vai ao encontro, intelectualmente falando, de certos avanços da física quântica, que confirmam a correlação dos conceitos budistas de interdependência. De acordo com essa visão, para ter mais paz e mais felicidade é preciso desenvolver um senso de responsabilidade global.

Na tentativa de analisar a sociedade moderna, Dumont (1985) define dois tipos de sociedade: quando o indivíduo constitui o valor supremo, fala de individualismo; no caso oposto, em que o valor se encontra na sociedade como um todo, fala de holismo. Ele se formula, então, a seguinte questão: “Como foi possível essa transição, como podemos conceber uma transição entre esses dois universos antitéticos, essas duas ideologias inconciliáveis?” (DUMONT, 1985:36-37).

Assumimos com Dumont essa questão, ao tentarmos entender a concepção de comunidade explicitada pelas pessoas entrevistadas. Foi a comparação com a Índia que sugeriu a Dumont a seguinte hipótese: “Há mais de 2 mil anos, a sociedade indiana caracteriza-se por dois traços complementares: a

sociedade impõe a cada um uma interdependência estreita, a qual substitui as relações constrangedoras para o indivíduo, tal como o conhecemos; mas, por outro lado, a instituição da renúncia ao mundo permite a plena independência de quem quer que escolha esse caminho” (DUMONT, 1985:37). Como se articulou a construção dessa concepção holística do eu com a concepção individualista do eu em nossa cultura ocidental atual?

Ao perguntar-se pelas aproximações e diferenças entre as relações eu (indivíduo) e comunidade entre as culturas ocidental e oriental, Dumont afirma que “algo do individualismo moderno está presente nos primeiros cristãos e no mundo que os cerca, mas não se trata exatamente do individualismo que nos é familiar. Na realidade, a antiga forma e a nova estão separadas por uma transformação tão radical e tão complexa que foi preciso nada menos que 17 séculos de história cristã para completá-la, e talvez prossiga ainda em nossos dias. A religião foi o fermento essencial, primeiro, na generalização da fórmula e, em seguida, na sua evolução. Nos nossos limites cronológicos, o pedigree do individualismo moderno é, por assim dizer, duplo: uma origem ou aceitação de uma certa espécie, e uma lenta transformação numa outra espécie” (DUMONT, 1985:36).

Pode-se fazer a hipótese de que a sociedade holística indiana tenha dado origem a dois tipos de individualismo: o primeiro, configurado pelo que Dumont denomina “indivíduo-fora-do-mundo”. Esse indivíduo seria o renunciante indiano, o *Sannyāssin*, que é preferível denominar de “indivíduo-extraordinário”, “único”. Este é o indivíduo que renuncia para pregar uma “revolução espiritual” aos homens no mundo. Sua prática de ascese pela automortificação transforma-se, com o budismo, na prática de meditação, a “prática contemplativa” do Budismo primitivo, tal como denomina Weber. O segundo tipo de individualismo caracteriza-se, segundo Dumont, como “indivíduo-em-relação-com-Deus”, o renunciante cristão. Para este “o valor infinito do indivíduo é, ao mesmo tempo, o aviltamento, a desvalorização do mundo tal como existe. Neste caso é postulado um dualismo, estabelece-se uma tensão que é constitutiva do cristianismo e atravessará toda a história” (DUMONT, 1985:43). O resultado do segundo tipo de individualismo é o indivíduo que, após 17 séculos de tradição judaico-cristã e de individualismo, transformou-se no utilitarista do Ocidente contemporâneo.

Após 17 séculos de história cristã, o individualismo dos primeiros renunciantes cristãos transforma-se na ideologia individualista utilitária de uma sociedade ocidental pós-moderna secularizada. Nesta sociedade o indivíduo passa a ocupar um lugar de valor supremo, e as práticas de ascese intramundana desembocam nas práticas contemporâneas da bioascese. Já o eu budista conseguiu se manter como expressão do individualismo indiano, oriundo de uma

sociedade holística e hierárquica, sem ter sofrido, pelo menos até o momento, transformações que alterassem radicalmente seu caráter originário. Foi essa característica que percebemos como predominante nas concepções de comunidade apresentadas pelas pessoas entrevistadas, quando estas afirmaram ser a comunidade um espaço de autoaperfeiçoamento e de serviços.

3. Desafios ou ideias conclusivas

A este estágio de nossa análise, fizemos algumas constatações. A concepção de comunidade para as pessoas entrevistadas apresenta duas características predominantes: ser um espaço de partilha de interesses comuns e ser um espaço de autoaperfeiçoamento. Os tipos de comunidade escolhidos por elas foram predominantemente as denominadas comunidades secularizadas. Então, colocamo-nos agora a seguinte pergunta: Que relações há entre o conceito de comunidade por elas apresentado e a religião?

Entendemos que pelo menos duas importantes idéias religiosas são elementos constituintes do conceito de comunidade apresentado pelas pessoas entrevistadas: a idéia de paraíso e a idéia de salvação, via autoaperfeiçoamento e serviço comunitário em comunidades de tipo “ético”.

Para Bauman a percepção a priori positiva e positivada do conceito de comunidade é oriunda tanto da mitologia grega como da tradição bíblica, em que a idéia de paraíso está ligada à idéia de inocência, de pertencimento a um grupo sem interesses individualistas. Para o autor, a perda desse paraíso está guardada em nossa memória; temos uma memória da felicidade que tínhamos e a que não é mais passível aceder e que se transformou em utopia. Existe em nós, portanto, um saudosismo atávico que reproduz e reinventa, no conceito de comunidade, a idéia do paraíso perdido, em que o senso de pertencimento nos fazia sentir “dentro do ninho”, confortáveis e seguros.

No entanto, pelo que pudemos perceber, se esse sonho permanece no imaginário das pessoas entrevistadas, ele está bem escondido. As pessoas manifestaram ter consciência dos limites da comunidade em oferecer aconchego e segurança. Ao contrário, as comunidades apresentaram-se a elas muito mais como um espaço que exige atenção e dedicação, onde as diferenças individuais e culturais aparecem, de tal forma que em vez de “círculo aconchegante” a comunidade a elas se apresenta como um espaço de autoaperfeiçoamento, de serviços exigentes, de ascese. Essa perspectiva do autor nos desafia a atentarmos para a incidência sim das idéias religiosas na elaboração, na manutenção e nas ressignificações do conceito de comunidade. Mas, quais idéias religiosas?

Afirma Geertz (1989:103-105) que, situando-se no universo das representações, como parte da cultura, a religião intervém ao mesmo tempo na definição

do sentido e na orientação das práticas. Ela pode tanto fornecer a explicação e a justificação das relações sociais como construir o sistema das práticas destinadas a reproduzi-las. Sendo assim, qual é o sentido e quais são as práticas em relação à comunidade que a religião está explicando e justificando?

Afirma ainda o autor que uma religião é

“um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas”. E, para ele (Geertz), os símbolos são “formulações tangíveis de noções, abstrações da experiência fixada em formas perceptíveis, incorporações concretas de idéias, atitudes, julgamentos, saudades ou crenças Geertz (1989:104-105).

Que desafios, então, estariam sendo colocados ao sistema de símbolos oriundos da tradição cristã, tradição esta que se autoapresenta como a principal definidora dos valores que ordenam a sociedade ocidental?

Entendemos que nos tempos atuais, em que a globalização colocou em xeque as fronteiras culturais tradicionais, não mais se encontram em nossa sociedade concepções tão complexas como a de comunidade formada por uma única vertente cultural. Sendo assim, não nos admiramos de perceber no conceito de comunidade pelo menos duas vertentes ou duas tradições culturais: a tradição cristã ocidental, marcada pelas idéias tanto de paraíso, que, embora tenha perdido muito de sua intensidade, permanece povoando o imaginário das pessoas, como de salvação pelas obras, e entre essas obras estão a prática da caridade, dos serviços aos outros, ou seja, os diferentes meios de obter a salvação pelo autoaperfeiçoamento. A outra fonte ou matriz cultural que se juntou a essa é a concepção de ascetismo aos moldes da tradição oriental, mais explicitamente presente no budismo. Ambas as tradições colocam em diálogo duas perspectivas do indivíduo, aparentemente antagônicas: a do indivíduo individualista, preocupado consigo mesmo e com seu autoaperfeiçoamento, e a do indivíduo comunitário, holístico, preocupado com o bem-estar e com o aperfeiçoamento das outras pessoas. Essas dimensões se encontram, via tradição cristã, através das chamadas comunidades éticas; via tradição ocidental, através do holismo. Sendo assim, o desafio que se põe à sociologia da religião, ao enfrentar o conceito de comunidade, é ser capaz de perceber os vários intrincamentos e as várias conexões que se vão fazendo quando das configurações e reconfigurações das relações sociais e das formas desta dizer de si mesma.

Referências bibliográficas

- ARENSBERG, Conrad M. & KIMBALL, Sólón T. O método do estudo de comunidade. *Comunidade e sociedade*. (1973). Ano 5, N. 4:168-200.
- BARROS, M. T. C. *O despertar do budismo no Ocidente no séc. XXI*, 2002. Tese - Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. Disponível no site: www.pepas.org/teses/despertar_budismo.pdf
- BAUMAN, Z. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- BELL, Colin; Howard NEWBY. *Community studies: an introduction to the sociology of the local community*. London: George Allen, 1971.
- BOTTOMORE, T. *Dicionário do pensamento social do século XX*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.
- COHEN, A. P. *The symbolic construction of community*. London: Routledge, 2007.
- COHEN, A.P. *The symbolic construction of community*. London: Tavistock, 1985.
- DUMONT, L. *Homo hierarchicus: O sistema de castas e suas implicações*. Tradução de Carlos Alberto da Fonseca. 2. ed. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1997.
- DUMONT, L. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- HARPHAM, Geoffrey. *The ascetic imperative in culture and criticism*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- IANNI, Otávio. Estudo de comunidade e conhecimento científico. *Revista de Antropologia*, vol.9, n. 1-2, p. 109-119, 1961.
- MACIVER, R. *Community: a sociological study*. London: Macmillan, 1917.
- TÖNNIES, F. *Comunidad y asociación*. Barcelona: Península, 1979.