

O Autor parte do fato da fragmentação da nossa identidade na sociedade moderna, e procura responder à pergunta: haveria ainda, no Brasil de hoje, uma “identidade católica”? O artigo procura desenvolver a perspectiva da construção do imaginário social dos católicos, e a luta pela hegemonia cultural entre os diversos grupos que compõem o complexo campo religioso católico brasileiro nos últimos cinquenta anos. A reflexão começa aprofundando os conceitos de “imaginário social, hegemonia cultural, e identidade”. Procura detectar a hegemonia e a contra-hegemonia no catolicismo brasileiro. Num terceiro momento, descreve o novo imaginário e as novas identidades, oferecendo uma proposta tipológica, na qual detecta cinco grupos principais no panorama católico do nosso país.

História recente do catolicismo no Brasil: identidades em confronto*

*Sérgio Ricardo Coutinho***

* Texto apresentado na Mesa-redonda 19: “Deus é Brasileiro? Religião e identidade social” no I Simpósio Internacional de História, Goiânia (GO), 22 a 26/09/2003.

** Mestre em História pela UnB, professor assistente de Ciência da Religião e pesquisador do Programa de Pesquisa e Documentação das CEBs “Memória e Caminhada” na Universidade Católica de Brasília (UCB). Professor de História da Igreja no Instituto de Teologia dos Franciscanos Conventuais São Boaventura (Brasília-DF) e membro da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR) e do Centro de Estudos de História da Igreja na América Latina (CEHILA-Brasil).



Introdução

O que salta aos nossos olhos ao observarmos a sociedade moderna é a intensidade da fragmentação da “própria identidade”. Onde existem seres humanos, eles desempenham vários papéis sociais e se movimentam necessária ou livremente dentro de redes sociais diversas que freqüentemente apresentam exigências contraditórias; eles vivem dentro de uma sociedade complexa, dinâmica, de constantes mutações, e muitas vezes querem eles próprios também viver dinamicamente. Como podem então constituir ainda uma unidade, ser pessoas de uma peça só?

O ponto de partida de nossa reflexão passa pela compreensão do que seria hoje “ser católico” no Brasil. Ou seja, ainda existiria **uma identidade católica**? Este texto procurará desenvolver-se na perspectiva de compreensão da construção do imaginário social dos católicos e a luta pela hegemonia cultural entre os diversos grupos que compõem o atual e complexo campo religioso católico brasileiro, nos últimos 50 anos.

Imaginário social, hegemonia cultural e identidade.

O imaginário social é composto por um conjunto de relações imagéticas que atuam como memória afetivo-social de uma cultura, um substrato ideológico mantido pela comunidade. Trata-se de uma produção coletiva e, nessa dimensão, podemos identificar as diferentes percepções dos atores em relação a si mesmos e de uns em relação aos outros, ou seja, como eles se visualizam como partes de uma coletividade. Em outras palavras, estamos nos referindo à construção da *identidade*.

Os acontecimentos da vida de cada pessoa geram sobre ela a formação de uma lenta imagem de si mesma, uma viva imagem que aos poucos se constrói ao longo de experiências de trocas com outros: a mãe, os pais, a família, a parentela, os amigos de infância e as sucessivas ampliações de outros círculos: outros sujeitos investidos de seus sentimentos, outras pessoas investidas de seus nomes, posições e regras sociais de atuação. O sujeito se forma no jogo das relações sociais; a *identidade* é um fenômeno que emerge da dialética entre indivíduo e sociedade ou grupo social, sendo, portanto, bidimensional: contém a dimensão pessoal (subjetiva) e a social (intersubjetiva). O conceito de identidade pessoal e social possui um conteúdo marcadamente reflexivo ou comunicativo, posto que supõe relações, tanto quanto um código destinado a orientar estas relações.



Bronislaw Baczko assinala que é por meio do imaginário que se podem atingir as aspirações, os medos e as esperanças de um povo. É nele que as sociedades esboçam suas identidades e objetivos, detectam seus inimigos e, ainda, organizam seu passado, presente e futuro. O imaginário social expressa-se por ideologias e utopias, e também por símbolos, alegorias, rituais e mitos. Tais elementos plasmam visões de mundo e modelam condutas e estilos de vida, em movimentos contínuos ou descontínuos de preservação da ordem vigente ou de introdução de mudanças.

A rede imaginária possibilita-nos observar a vitalidade histórica das criações dos sujeitos. Os símbolos revelam o que está por trás da organização da sociedade e da própria compreensão da história humana. A sua eficácia política vai depender da existência daquilo que Baczko chama de *comunidade de imaginação* ou *comunidade de sentido*.¹

É o símbolo que permite ao sentido engendrar limites, diferenças, tornando possível a mediação social, consagrando-o como ordem irredutível a qualquer outra. O símbolo, por conseguinte, refere-se a um sentido, não a um objeto sensível. O itinerário simbólico para a construção do imaginário social depende, portanto, do fluxo comunicacional entre o emissor (que irradia uma concepção de mundo integrada a seus objetivos estratégicos) e o receptor (que a decodifica ou não). São pólos inseparáveis do circuito estruturador dos sentidos.

As instituições não se reduzem à dimensão simbólica, mas só existem no simbólico, pois são legitimadas por significações que encarnam sentidos reconhecidos pelas comunidades. Enfim, os sistemas simbólicos emergem para unificar o imaginário social.

Quando abordamos uma *comunidade de sentido* como a Igreja, precisamos também levar em conta alguns outros elementos que ajudam a compreender melhor o seu sistema simbólico. Para isso, optamos pela já clássica reflexão de Scott Mainwaring. Segundo ele, a noção de *identidade institucional*, quando aplicada à Igreja Católica, precisa levar em conta a alternância de diferentes modelos de *Igreja*, ou a concepção que a Igreja tem da própria missão. A noção de modelos de Igreja sugere que o ponto de partida para a compreensão de sua ação na sociedade deva ser a compreensão de sua missão. A forma como ela intervém na sociedade depende fundamentalmente da maneira pela qual se percebe

¹ BACZKO, Bronislaw. "Imaginação social" in *Enciclopédia Einaudi*, s. 1, Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, Editora Portuguesa, 1985, p. 403.



sua missão religiosa. Essa abordagem enfatiza os objetivos da instituição, tal como são compreendidos pelos seus membros, e conseqüentemente enfatiza a doutrina e a teologia.

As análises da Igreja ou de um movimento eclesial não deveriam considerar suas transformações como resultados diretos e inevitáveis de mudanças históricas mais amplas, nem negligenciar o impacto das mesmas. Precisamos compreender a *auto-identificação* da instituição, como ela se expressa através de seu discurso e de suas práticas, assim como as mudanças sociais que possam alterar essa *identidade*.² Desta forma, as necessidades e os valores de uma agremiação determinam orientações, identidades e ideologias.

No entanto, a Igreja não é um bloco homogêneo, porque abriga diferentes grupos com diferentes concepções-modelos de *Igreja*, produzindo, assim, diferentes imaginários sociais e, conseqüentemente, diferentes identidades.

Ao examinar as tensões entre as forças sociais, ou mesmo entre os vários grupos, no interior da Igreja Católica, estaremos penetrando no campo de batalhas ideológicas pela conquista da *hegemonia cultural*.

Segundo a construção teórica de Gramsci, o conceito de *hegemonia* caracteriza a liderança cultural-ideológica de uma classe sobre as outras. A constituição de uma hegemonia é um processo historicamente longo, que ocupa os diversos espaços da superestrutura. Ele distingue duas esferas no interior das superestruturas. Uma delas é representada pela *sociedade política*, conjunto de mecanismos através dos quais a classe dominante detém o monopólio legal da repressão e da violência, e que se identifica com os aparelhos de coerção sob o controle dos grupos burocráticos ligados às forças armadas e policiais e à aplicação das leis. A outra é a *sociedade civil*, que designa o conjunto das instituições responsáveis pela elaboração e/ou difusão de valores simbólicos e de ideologias, compreendendo o sistema escolar, os partidos políticos, as corporações profissionais, os sindicatos, os meios de comunicação, as igrejas etc.

Sociedade civil e sociedade política diferenciam-se pelas funções que exercem na organização da vida cotidiana e, mais especificamente, na articulação e na reprodução das relações de poder. Em conjunto, formam

² MAIWARING, Scott. *Igreja Católica e Política no Brasil (1916-1985)*, SP: Brasiliense, 1989, p. 26.



o Estado em sentido mais amplo: “sociedade política + sociedade civil, isto é, hegemonia revestida de coerção”. Na sociedade civil, as classes procuram ganhar aliados para os seus projetos através da *direção* e do *consenso* (dirigente). Já na sociedade política as classes impõem uma “ditadura”, ou por outra, uma dominação fundada na *coerção* (dominante).³

Indo mais além no conceito de Gramsci, Raymond Williams define *hegemonia* como todo um conjunto de práticas e expectativas sobre a totalidade da vida; nosso senso e alocação de energia, nossa percepção de nós mesmos e nosso mundo. É um sistema vivido – constituído e constituidor – de significados e valores que, ao serem experimentados como práticas, parecem confirmar-se reciprocamente. Constitui assim um senso da realidade para a maioria das pessoas na sociedade: um senso de realidade absoluta, porque experimentada e além da qual é muito difícil para a maioria dos membros da sociedade movimentar-se, na maioria das áreas de sua vida. Em outras palavras, hegemonia é no seu sentido mais forte uma *cultura*, mas uma cultura que tem também de ser considerada como o domínio e a subordinação vividos de determinadas classes. Neste sentido, podemos falar então que uma cultura hegemônica produz uma *identidade hegemônica*.

Ainda segundo Williams, uma hegemonia vivida é sempre processo. É um complexo realizado de experiências, relações e atividades, com pressões e limites específicos e mutáveis. Isto é, na prática a hegemonia não pode nunca ser singular. Suas estruturas internas são altamente complexas. Além disso, ela não existe apenas passivamente como forma de dominação. A hegemonia tem que ser continuamente renovada, recriada, defendida e modificada. Também é continuamente resistida, limitada, alterada e desafiada por pressões que não são as suas próprias pressões. Temos então que acrescentar ao conceito de hegemonia o conceito de *contra-hegemonia* e de *hegemonia alternativa* que são elementos reais e persistentes da prática.

Uma hegemonia estática, do tipo indicado pelas definições abstratas totalizadoras de uma ideologia dominante, ou de uma visão de mundo, pode ignorar ou isolar essas alternativas e oposição, mas, na medida em que são significativas, a função hegemônica decisiva é controlá-las,

³ COUTINHO, Carlos Nelson. *A Dualidade de Poderes: introdução à teoria marxista do Estado e da Revolução*, São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 61.



transformá-las ou mesmo incorporá-las. Nesse processo ativo, o hegemônico tem de ser visto como mais do que a simples transmissão de um domínio (inalterável). Pelo contrário, qualquer processo hegemônico deve ser especialmente alerta e sensível às alternativas e oposição que lhe questionam ou ameaçam o domínio. A realidade do processo cultural deve, portanto, incluir sempre os esforços e contribuições daqueles que estão, de uma forma ou de outra, fora, ou nas margens, dos termos da hegemonia específica. Ou seja, neste processo de oposição/alternativa constitui-se também uma identidade *contra-hegemônica e alternativa*.⁴

Hegemonia e contra-hegemonia no Catolicismo Brasileiro

Aplicando a reflexão acima para o estudo do catolicismo brasileiro, poderíamos identificar as seguintes identidades católicas na década de 1950: uma identidade hegemônico-política do *catolicismo tradicional romanizado*, uma identidade contra-hegemônica alternativa, do *catolicismo social* e uma outra identidade contra-hegemônica, mas de caráter *residual*, sem possibilidades de tomada e controle do “aparelho hegemônico político”, do *catolicismo popular tradicional*.

A *identidade católica romanizada*, processo hegemônico iniciado no Brasil em meados do séc. XIX, foi marcada pela ênfase nos sacramentos, um catolicismo onde a figura central é o padre, ministro dos sacramentos e detentor do poder de falar em nome de Deus para toda a comunidade religiosa. Na verdade, a chamada “romanização” do catolicismo brasileiro, significou um processo de dessincretização, de racionalidade sob a orientação da hierarquia. Esta racionalização foi também canalizada para romanizar as elites e os setores médios urbanos. A Igreja privilegiou, como estratégia para sua restauração e posterior desenvolvimento, a formação de lideranças intelectuais católicas, voltada preferencialmente para as camadas médias urbanas em formação e ascensão. O projeto de sociedade é o da formação de uma civilização cristã que conserve do período medieval o elemento relativo ao real poder de governo da Igreja sobre as pessoas que dirigem as instituições. Em outras palavras, uma concepção de Igreja como *neocristandade*. Apostolado da Oração, Congregados Marianos, Filhas de Maria, Cruzada Eucarística, Congressos Eucarísticos, Universidades Católicas e a Ação

⁴ WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e literatura*, Rio de Janeiro: Zahar, 1979, p.115.



Católica estão entre os instrumentos mais importantes de consolidação desta identidade. Podemos afirmar, ainda, que além de hegemônica, esta identidade era *dominante* porque era “revestida de coerção”, difundida e controlada por todas as unidades organizacionais da Igreja e de seus respectivos “funcionários”: paróquia (clero), diocese (bispo) e Igreja universal (Papa e Cúria Romana). Podemos resumir o imaginário social desta concepção de Igreja nas palavras do cardeal jesuíta Roberto Belarmino, canonizado e declarado “doutor da Igreja” em 1930, que num pequeno catecismo respondeu à pergunta “Quem é cristão?”, “Aquele que obedece ao papa e ao pastor por ele nomeado”.

Nesta época também foi se desenvolvendo uma identidade católica contra-hegemônica alternativa. Inspirados no pensamento de Emanuel Mounier, rompiam com a concepção anterior pondo “fogo na Cristandade”. Além disso, os textos e as conferências do Pe. Louis Joseph Lebret dão um colorido novo a corrente “desenvolvimentista” então em vigor no Brasil. Dão um colorido muito mais social, insistindo no problema da pobreza e nas condições infra-humanas de vida da população das favelas do Rio e de São Paulo. O texto “Economia e Humanismo” teve impacto durável sobre o pensamento de Dom Helder Câmara, então bispo-auxiliar do Rio de Janeiro. Dom Helder considerava Lebret como um verdadeiro profeta. Além dele, Mounier causa grande impacto junto à juventude católica, pois desenvolve forte crítica do capitalismo como sistema fundado sobre o anonimato do mercado, e nega o “imperialismo do dinheiro”. Uma crítica ética e religiosa que leva à busca de uma alternativa, o socialismo personalista, que reconhece que “tem muito a tomar do marxismo”. Para o jesuíta Henrique de Lima Vaz, no começo dos anos 1960 Emmanuel Mounier era “o mestre mais seguido pela juventude católica”. Do ponto de vista da concepção de Igreja, este grupo entendia o catolicismo dentro da “dimensão social do dogma” (Henri de Lubac) e também na compreensão que o leigo é chamado a dar à missão da Igreja, e que é especificada “por seu empenho nas estruturas do mundo e na ordem temporal” (Yves Congar). Operários, camponeses, estudantes, intelectuais, bispos, padres e religiosos se incorporam neste projeto de uma nova identidade católica.

A identidade *contra-hegemônica residual* estava no catolicismo popular tradicional. O catolicismo popular assume função totalizante, em que o indivíduo e sociedade estão plenamente inseridos numa ordem em que a matriz natureza predomina. O religioso penetra todas as esferas da existência. O sagrado mistura-se à vida dos homens e da natureza.



Esta identidade revela a *tradição laical do catolicismo do povo*. O modelo de “Igreja” é a capela, e a capela é o lugar dos leigos. As capelas materializam sentimentos e promessas dos seus idealizadores. Lugar para orações diárias, ladainhas, novenas e festas devocionais, as capelas eram também espaço para a celebração de alguns sacramentos. O precário controle exercido pela estrutura eclesiástica sobre os núcleos de vida religiosa marcadas pelas capelas, abriu um espaço para a intervenção dos leigos na administração do sagrado. Ermitães, beatos, beatas e irmãos, por sua condição de leigos (os “intelectuais orgânicos” deste catolicismo) estavam mais preocupados em assegurar a proteção divina no seu cotidiano do que em cumprir determinações canônicas ou seguir a ortodoxia de dogmas estabelecidos. Decisões como a escolha do padroeiro e das devoções, a organização das festas e das celebrações religiosas terminava por responder às necessidades dos leigos, e não às normas da hierarquia. Chamamos de *residual* porque foi efetivamente formada no passado, mas ainda está ativa no processo cultural, não só como elemento do passado, mas como elemento efetivo do presente. O residual pode ter uma relação alternativa ou mesmo oposta com a identidade cultural hegemônica, podendo até mesmo a manifestação ativa do residual ser incorporada, em grande parte ou totalmente, pela hegemônica.⁵ De fato, as sínteses das práticas romanizadas com as populares geraram o chamado *catolicismo privatizado* e o *catolicismo de massa*.

Após o Vaticano II, até meados da década de 1980, as identidades católicas são reelaboradas. O Concílio Vaticano II (1962-1965) deu um grande passo no sentido da renovação da identidade católica, principalmente ao passar da noção de Igreja como estrutura hierárquica e piramidal para a noção de “Povo de Deus”. Nesta Igreja, todos os fiéis possuem direitos iguais. Além disso, não se trata de uma “sociedade perfeita” supraterrana e totalmente independente das realidades terrestres, sobretudo da sociedade perfeita do Estado. A Igreja é Igreja no mundo e para o mundo, a serviço do “Reino de Deus”.

Pois bem, na América Latina, após a reunião episcopal em Medellín (1968) e, principalmente, em Puebla (1979), a identidade contra-hegemônica do catolicismo social é reelaborada, a partir da eclesiologia “Povo de Deus” e de uma maior aproximação com as diversas comunidades pobres das periferias das grandes cidades e do campo. De modo que também tiveram que estabelecer um diálogo com a identidade

⁵ Id. *Ibid.*, pp. 125-126.



católica popular. O resultado foi a construção de uma nova identidade que alcançou a hegemonia e em alguns lugares (paróquias, ordens/congregações religiosas e dioceses) tornou-se dominante ao conquistar o aparelho político⁶. Ficará conhecida por *Cristianismo da Libertação* (Löwy), ou *Igreja da Libertação* (Boff, Libânio) ou, ainda, *Igreja Popular* (Mainwaring). Os princípios fundamentais da identidade católica da *libertação* passam pela vinculação da reflexão teológica com a práxis (Teologia da Libertação); a opção e a libertação dos pobres; o horizonte social para além do sistema capitalista vigente; uma leitura militante da Bíblia na metodologia dos círculos bíblicos; um tipo diferente de ser povo, isto é, o povo como sujeito histórico; um tipo de ser Igreja, isto é, Igreja dos pobres em comunidades de base; e o diálogo e o respeito com as culturas e práticas religiosas de indígenas, negros e do próprio catolicismo popular. O “anel de tucum” (comumente utilizado pelos militantes da Igreja da Libertação), nas palavras de D. Pedro Casaldáliga, é o “sinal da aliança com as causas indígenas, e as causas populares em geral. Quem usa esse anel significa que assumiu estas causas e as suas conseqüências”. Estabeleceu-se aqui, segundo Michael Löwy, uma reapropriação moderna da tradição. Essa configuração hegemônica cultural da Igreja da Libertação tanto preserva como nega a tradição e a modernidade, em um processo de síntese “dialética”. Sua opção preferencial pelos pobres é o critério segundo o qual julga e avalia a doutrina tradicional da Igreja e também a sociedade ocidental moderna.⁷

Por outro lado, a identidade católica romanizada nunca deixou de existir e passou a exercer o papel contra-hegemônico, aqui entendido como oposição pura, pois seu projeto não é uma alternativa, mas a perpetuação de uma concepção de Igreja moldada na Reforma Gregoriana do séc. XI, consolidada no Concílio de Trento (séc. XVI) e reafirmada no concílio Vaticano I (séc. XIX).

Contudo, na década de 1980, novos fatos irão possibilitar a retomada do controle hegemônico por parte do catolicismo romanizado, porém com um imaginário social que também aproxima tradição e (pós) modernidade, porém com comportamento muito contraditório: rejeita e acolhe simultaneamente os elementos do mundo pós-moderno.

⁶ Inclusive sua instituição principal, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB).

⁷ LÖWY, Michael. *A Guerra dos Deuses: religião e política na América Latina*, Petrópolis: Vozes, 2000, p. 109.



Os fatos foram a eleição do papa João Paulo II e o Sínodo Extraordinário dos Bispos em comemoração aos 20 anos do encerramento do Concílio Vaticano II. Tanto o Papa como boa parte dos bispos presentes naquele sínodo, concluíram que a Igreja encontrava-se numa crise que só poderia ser superada por um reforço do centralismo. O subjetivismo invadira a liturgia com conseqüente perda do seu espírito, invadira a interpretação da Palavra de Deus sem a devida atenção à autêntica autoridade do magistério, deixaram-se de lado os aspectos institucionais e hierárquicos da Igreja. Constatou-se o crescimento, nesse período de secularização, do ateísmo, do materialismo, da indiferença, da injustiça no mundo, produzindo efeitos negativos no interior da Igreja, sobretudo na incorreta maneira de compreender-lhe a missão espiritual e a ação temporal.

Por isso, a Cúria Romana e o próprio João Paulo II conclamaram os católicos a retomarem sua verdadeira identidade que, de certa forma, o concílio Vaticano II ajudou a enfraquecer. Assim surge o projeto de *Nova Evangelização*. O projeto proposto pelas forças contra-hegemônicas das décadas de 1980 e 1990 não visa uma “reevangelização, mas sim uma evangelização nova. “*Nova em seu ardor, em seus métodos, em sua expressão*”. Essa nova fase da Igreja caracteriza-se pela percepção do esfacelamento de uma identidade católica clara e firme, e pelo projeto de recriá-la em novos moldes. Reconhece-se a perda da identidade anterior, mas sabe-se que nenhuma restauração, enquanto volta pura e simples ao passado, seria possível.⁸

Um elemento simbólico central da identidade católica romanizada “do passado”, se mantém firme neste projeto: a obediência ao papa. João Paulo II, na sua primeira radiomensagem *Urbi et Orbi*, insistia muito na fidelidade que “significa ainda observância da grande disciplina da Igreja”, que tende a “garantir a justa ordem própria do Corpo Místico” e “regular a fisiológica articulação entre todos os membros que o formam”.

Somados ao anterior, outros dois elementos simbólicos tradicionais também serão reforçados: o culto mariano e o culto eucarístico. Desta forma, a “nova” identidade estaria estruturada no núcleo dogmático forte da infalibilidade papal, da Imaculada e da Assunção da “Mãe de Deus” e da transubstanciação eucarística. Estão aí as chamadas “devoções

⁸ LIBÂNIO, João Batista. *Igreja contemporânea: encontro com a modernidade*, São Paulo: Loyola, 2000, p.159.



brancas”: o Papa, Nossa Senhora e a Eucaristia. Aqui reside o reforço da *virtude da obediência*.

Deste modo, o projeto de Nova Evangelização atua como um reelaborador e difusor daqueles valores simbólicos e ideológicos que, de certa forma, foram questionados pela corrente da Igreja da Libertação no Brasil. Na linha de Gramsci, o projeto se empenhou em obter um novo consenso como condição indispensável à dominação. Desenvolveu-se a estratégia da “guerra de posições”, ou seja, uma ocupação progressiva (ou mesmo processual) de espaços na esfera do “aparelho de hegemonia”. A incorporação de consensos importa a desagregação eventual da rede de consensos estabelecidos. A “guerra de posições” vai provocando fissuras nos consensos sobre os quais se apóia a dominação.

Mas as fissuras foram abertas primeiramente pelo grupo burocrático da Igreja (particularmente a Cúria Romana, na figura do Cardeal Joseph Ratzinger, e da sua representação diplomática: a Nunciatura Apostólica) que se utilizou também daqueles aparelhos de coerção típicos dos que controlam a “sociedade política”. Como exemplo disso poderíamos elencar os seguintes fatos: a condenação da Teologia da Libertação, a imposição de silêncio para os seus principais “intelectuais orgânicos” e intervenção em Institutos Teológicos e Congregações Religiosas.

Ao longo da década de 1990, a Igreja da Libertação foi cada vez mais sendo golpeada perdendo sua condição de hegemonia na Igreja no Brasil. Para isso, foi necessário o enfraquecimento dos três elementos básicos da estrutura eclesial que vinha sendo gestada: a CNBB, as “Pastorais Sociais” e as CEBs.

Além da coerção acima citada, usou-se da estratégia da nomeação de novos bispos sintonizados com o projeto reformador. Estes, por sua vez, vêm atuando em três frentes: desvalorização das ações colegiadas, especialmente das orientações vindas da CNBB; investimento em um “novo” clero diocesano; e proliferação dos “movimentos de espiritualidade” na diocese. O novo episcopado só atua em conjunto se os interesses forem em consonância com as orientações e normas da Cúria Romana. Fora disso, seguem exatamente o que determina o Código de Direito Canônico, ou seja, que o bispo é o “pastor” da Igreja-local e que deve zelar pelas suas “ovelhas”. Além disso, vêm revalorizando a instituição-padrão do seminário, local ideal para a formação de um “novo” clero, cuja virtude maior será sempre a disciplina eclesiástica. Os padres diocesanos, assumindo uma postura mais clerical, vão olhar com



desconfiança a ministerialidade dos leigos, o modelo eclesial das CEBs (por isso defenderão sempre a “paróquia” como a mais “canônica” instituição da Igreja) e as próprias pastorais sociais, pois estas se “politizaram” em demasia.

Novo imaginário e novas identidades: uma proposta tipológica

Simultaneamente, foi-se desenvolvendo o processo de construção de um novo imaginário social. Havia que conciliar as “devoções brancas”, isto é, a virtude da obediência, com a complexidade e pluralidade que se tornou o mundo na contemporaneidade. A Igreja cederá amplos espaços para a organização de diversos *movimentos* católicos que pudessem estabelecer algum diálogo com este mundo, mesmo correndo o risco de perda de controle.

Vendo a impossibilidade de manter todos os grupos pela via da coação, sob controle rígido, optou-se pela legitimação de uma pluralidade de formas, pois a fragmentação impossibilita muito o desenvolvimento de uma identidade do tipo *contra-hegemônica alternativa*. Segundo a concepção de hegemonia, a compreensão que as “classes subalternas”, no dizer de Gramsci, dentro da Igreja, possuem desta realidade, é totalmente fragmentada, o que cria uma barreira entre o imaginário social e a ação real, constituindo-se assim em um dos fatores de alienação, que implica dominação política pelos grupos hegemônicos.

O consenso foi estabelecido por meio do reconhecimento oficial destes movimentos, que expressavam o novo despertar religioso católico, diante de um mundo cada vez mais secularizado.

A consequência visível de todo este processo foi a produção de uma multiplicidade de identidades católicas. Cada grupo construiu sua própria concepção *de ser cristão*, como de ser *Igreja*. Ser membro da Renovação Carismática Católica (RCC) nada, ou pouco, tem a ver com pertencer ao movimento Neocatecumenal. O mínimo de reconhecimento identitário passa pelas “devoções brancas”, mas cada uma delas responderá de modo diferente à pós-modernidade.

O pós-moderno caracteriza-se não por ter levado o processo moderno à sua superação, mas a uma maior reflexividade, tornando-o capaz de voltar-se sobre si mesmo, de se autocriticar e avançar.



Deste modo, cada grupo se posiciona da seguinte forma:

- a) *Posição de identificação*. Assume-se diretamente o sistema neoliberal. Torna-se sua coluna vertebral, sua religião;
- b) *Posição de adaptação cultural*. Assimila-se a cultura pós-moderna sem tomar nenhuma posição explícita diante do sistema econômico, nem aceitação, nem rejeição. Simplesmente conforma-se à nova cultura. Restringe-se a alimentar e alimentar-se do clima religioso reinante. Termina-se favorecendo indiretamente o sistema neoliberal;
- c) *Posição de gueto*. Fecha-se diante da cultura moderna e pós-moderna numa atitude defensiva. Rejeitam-se-lhe os valores que corroem o sistema religioso;
- d) *Posição de cruzada, de fundamentalismo agressivo*. Não só se cerra diante da cultura moderna e pós-moderna, mas também numa atitude agressiva contra ela;
- e) *Posição de restauração*. Enfrenta-se o sistema neoliberal, a cultura moderna e pós-moderna. Ao fazê-lo, numa posição de restauração, reforça-se a sua identidade institucional e a partir dela discerne-se a realidade exterior, ora rejeitando, ora aceitando⁹;

Propomos, agora, uma tipologia das identidades católicas no Brasil, a partir destes posicionamentos.

Encontramos elementos da *primeira* e da *segunda* posição naqueles movimentos vinculados ao “pentecostalismo católico”, entre os quais destacam-se a *RCC* e a *TV Canção Nova*. O triunfo do neoliberalismo encontra, não só nas igrejas pentecostais e neopentecostais, mas em frações carismáticas católicas a sua sustentação. O individualismo neoliberal fomenta a concorrência e competição em que vencem os mais fortes, os mais preparados e competentes. É necessário encontrar uma religião que reforce a vitória, a prosperidade dos melhores. Desenvolve-se assim a Teologia da Prosperidade. Esta corresponde muito bem ao clima dominante da cultura pós-moderna a serviço do neoliberalismo.

Além disso, a Igreja administra o culto dos santos que vem se tornando os mais populares em época de neoliberalismo, como São Judas

⁹ Estas tipologias seguem a sugestão de Libânio. Cf. Id. *A Religião no Início do Milênio*, São Paulo: Loyola, 2002, p. 152.



Tadeu, o santo das causas impossíveis, Santa Rita de Cássia, a santa das causas desesperadas, Santa Hedwiges, padroeira dos endividados, Santo Expedito e Nossa Senhora Desatadora-de-nós. Estes santos ajudam o fiel a se reinserir no mercado. Desta forma, favorece-se o pluralismo religioso e, de certa forma, reforça-se a noção de mercado religioso do qual a Igreja controla boa fatia.

Outro elemento é o mergulho na mídia, seguindo o modelo das igrejas eletrônicas norte-americanas, como instrumento de sugestão. Terão grande destaque as conversões e as curas, independente das modalidades. Além do que, é por meio da mídia que são transmitidas os “show-missas” do Pe. Marcelo Rossi, a oração do “Terço Bizantino”, programas de auditório com as principais bandas da *Gospel Music* católico e a venda de produtos (livros, terços, imagens, cd’s, vídeos, camisetas...) no sistema tele-marketing.

Em relação à *terceira* posição, percebemos o desenvolvimento de movimentos católicos que optaram pela vida comunitária, com vinculação até jurídica, como forma de rejeição do mundo pós-moderno. Provoca-se uma identidade dos membros com o movimento. Nesses casos, a figura de um líder ou guia espiritual congrega em torno de si os participantes, favorecendo a realização de verdadeiras experiências espirituais. No Brasil, destacam-se dois movimentos de vida comunitária: *Comunidade Shalom* e *Neo-catecumenato*.

Mais que teologia, eles cultivam uma espiritualidade e um planejamento de ação. Às vezes desconfiam da teologia, sobretudo moderna (européia e da libertação), que são para o seu gosto “secularizantes”, “politizantes” e “pouco espirituais”. Temem as reflexões críticas sobre o movimento, sua natureza e suas motivações de adesão. Sua força vem da organização, centralização, uniformidade de comandos. Alimentam vocações próprias entre bispos, padres e leigos.

O *quarto* grupo forma o “fundamentalismo” católico. Chama a atenção o grupo da *Frente Universitária Lepanto*, um braço jovem da famosa *Tradição, Família e Propriedade* (TFP). De acordo com o boletim que publicam (curiosamente se intitula *Post-modernidade*), afirmam e proclamam “a certeza de que a Pós-modernidade não será a era do caos e da anarquia, mas, pelo contrário, será o tempo da restauração da Civilização Cristã, sem a qual o mundo soçobrará”.¹⁰ Para isso acontecer,

¹⁰ Na home-page da Frente Universitária Lepanto (www.lepanto.org.br), o visitante poderá ouvir o Hino Pontifício, como também perceberá uma ilustração que evidencia bem a concepção deste grupo: um cavaleiro medieval de armaduras, carregando uma bandeira com a inscrição “Post-modernidade”, e pisotinando a palavra “Modernidade”.



é necessária a volta da Monarquia absoluta sendo o catolicismo a religião oficial do Estado.

O quinto e último grupo podemos identificar pelo *Opus Dei* e pelos *Legionários de Cristo*. O tema da *reforma do mundo* ocupa um lugar estratégico. Trata-se de movimentos relativamente novos que, no entanto, resgatam motivos e temas clássicos ou do integrismo católico ou do catolicismo social, surgidos respectivamente na segunda metade do séc. XIX. As *ações* são vistas como investimentos políticos e econômicos visando recrutar, selecionar e determinar os grupos dirigentes (dos níveis intermediários até a cúpula do comando político), em todas as sociedades onde encontram espaço e reconhecimento. Além disso, funciona uma lógica organizacional que foi denominada por Enzo Pace de: *religião como empreendimento sócio-político* de reconquista católica do mundo secularizado.¹¹

Juntamente com estes posicionamentos diante do mundo pós-moderno, estas identidades serão forjadas também por uma percepção própria do que é a *Igreja* e qual deve ser a sua *missão* no mundo.

Podemos dizer que o *primeiro* e *segundo* grupos afirmam que a *Igreja é Espírito*. Têm a pretensão de colocar no horizonte de seus objetivos informar toda a *Igreja* com novo espírito. Toda a *Igreja* deverá ser carismática. A convicção se tornará cada vez mais arraigada à medida que os frutos de tal transformação forem manifestando-se: curas, conversões e prosperidade. A *Igreja* carismática será da celebração, da emoção, da experiência com o sagrado.

Para o *terceiro* grupo, a *Igreja* é, primeiramente, o *Espírito*, depois *Palavra* e *Instituição*. É um modelo espiritual centrado na conversão e na refundação da comunidade dos fiéis cristãos. Predomina uma liderança leiga, com o conseqüente desenvolvimento de modelos de organização que, ao lado das liturgias canônicas, favorecem formas de participação e *performances* litúrgicas, que tornem transparente a “comunidade dos santos” a caminho para o novo nascimento espiritual do cristianismo das origens. A tensão espiritual para o *mundo moderno*, visto como um mundo onde se deve proclamar o Evangelho, mundo que se deve reconquistar para o espírito evangélico, acima de tudo e antes de tudo, nas consciências

¹¹ PACE, Enzo. “Crescei e multiplicai-vos – Do organicismo à pluralidade dos modelos no catolicismo contemporâneo” in *Concilium*: revista internacional de Teologia, Petrópolis: Vozes, n. 301 (Movimentos na Igreja), 2003/3, p. 73.



e não tanto nas instituições mundanas. A autoridade religiosa, que acolheu oficialmente estes movimentos, pouco ou nada interfere no governo dos grupos. Os grupos também não se indispõem com ela, mas tão pouco se deixa orientar por ela: trabalham juntos porque (e enquanto) têm os mesmos pontos de vista. Em suma, estes grupos poderiam ser definidos como *ecclesiola in ecclesia*.

O *quarto* grupo defende o modelo da volta da Cristandade Medieval, ou seja, concebem o Cristianismo católico como um projeto histórico, com tendência totalizadora e vivida como expressão autêntica e cabal do evangelho. Nessa perspectiva, o Cristianismo deve revestir-se não só de “matérias mistas”, mas também das profanas. Isso exige que os cristãos se empenhem na conquista, conservação e defesa do poder político, particularmente do modelo monárquico, que é o instrumento indispensável para a realização de um projeto histórico.

A concepção do *quinto* grupo é de que a Igreja é, primeiramente, a *Instituição* e, depois, a *Palavra*. Caracteriza-se pela valorização do aspecto estritamente institucional da Igreja. Atribuir-se-á maior relevância ao Direito canônico, à lei, às normas, às regras, aos ritos, às rubricas. Predominará a tradição garantida pela autoridade (papa, bispo e clero). Palavra liga-se ao aspecto doutrinal, ao conhecimento, à pregação, ao ensino. Nessa concepção a catequese, a evangelização, o anúncio missionário ocuparão papel central. Buscar-se-á para o fiel um aprofundamento de sua fé pela via do saber. Para os de fora, anunciar-se-á a revelação de Deus. Para os que abandonaram a Igreja, pensar-se-á numa nova maneira de evangelizá-los.¹²

Conclusão

Deste modo, podemos dizer que o catolicismo brasileiro (e porque não mundial) vem passando por fortes mutações. Se o projeto de controle hegemônico da “Nova Evangelização” tinha o objetivo de recuperar a identidade católica e, conseqüentemente, recuperar parte de seu rebanho que “migrou” para outras denominações cristãs (ou não), não surtiu o efeito esperado.

Além de fragmentar em demasia esta identidade, ela vem favorecendo também a forte resistência por parte da Igreja da Libertação.

¹² Sobre as concepções de Igreja, cf. LIBÂNIO, João Batista. *Cenários da Igreja*, São Paulo: Loyola, 1999.



Podemos considerar esta identidade católica como a força efetivamente *contra-hegemônica alternativa* ao modelo proposto pela Cúria Romana. Não é de estranhar que os locais onde o catolicismo resiste às transformações em curso no campo religioso seja em boa parte a grande maioria dos estados do Nordeste, em quase todo o estado de Minas Gerais, a parte central de Santa Catarina, sul do Paraná e norte do Rio Grande do Sul. O Nordeste foi o local onde melhor verificou-se a síntese entre o tradicional e o moderno, entre o catolicismo popular e o catolicismo da libertação proposto pelas CEBs. Conseguiu-se estabelecer um consenso, sem romper de forma drástica com o passado, com o tradicional. Em Minas Gerais, algo semelhante aconteceu, pois a resistência contra a romanização sempre foi muito forte e ali também se desenvolveram as CEBs. Já o catolicismo no sul do país só se compreende pela preservação das identidades étnicas locais (italianos, poloneses e alemães).¹³

A implantação do projeto de “nova evangelização” foi direcionada para os grandes centros urbanos. Ali, de fato, a luta por espaços e controle do chamado “mercado religioso” segue de perto as normas de qualquer mercado: precisa estar bem adaptado ao sistema e só vencem os “melhores”, os que apresentam os “melhores produtos”. É justamente nestes grandes centros que a recessão de católicos se faz sentir.

Por isso, não é sem sentido, que o uso contínuo da coerção é a principal estratégia de ação dos “restauradores”, visto que alcançar o consentimento dos setores contra-hegemônicos é praticamente impossível de acontecer.

¹³ Cf. o excelente trabalho de JACOB, César Romero et alli. *Atlas da Filiação Religiosa e Indicadores Sociais no Brasil*, Rio de Janeiro/São Paulo: Ed. PUC-Rio/Loyola, 2003, p. 130.