



Revista Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral

ISSN: 1984-3755

pistis.praxis@pucpr.br

Pontifícia Universidade Católica do
Paraná
Brasil

Portella, Rodrigo

Só o passado salva: reflexões sobre identidades católicas alicerçadas em elementos pré-conciliares

Revista Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral, vol. 6, núm. 3, septiembre-diciembre, 2014,
pp. 1035-1056

Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Curitiba-PR, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=449748254015>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto



Só o passado salva: reflexões sobre identidades católicas alicerçadas em elementos pré-conciliares

*Only the past saves: reflections on catholic identity
elements fixed in phase prior to council*

Rodrigo Portella

Doutor em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), estágio doutoral na Universidade do Minho, Portugal, mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (Umesp), professor adjunto II da UFJF, Juiz de Fora, MG - Brasil, e-mail: rodrigo@portella.com.br

Resumo

O artigo apresenta discussão sobre a sensibilidade manifestada por grupos que, na Igreja Católica, identificam elementos litúrgicos, devocionais e teológicos preponderantemente anteriores ao Concílio Vaticano II — e que, a partir da década de 1970, conheceram momentos de esquecimento ou descarte — como de maior identidade e fidelidade em relação à tradição da Igreja Católica e que, por isso, devem ser recuperados ou privilegiados. A pergunta que norteia o artigo é se um modelo de Igreja que foi suplantado pelas reformas do Concílio Vaticano II, uma vez recuperado por alguns, não deixa de ser um simulacro de uma Igreja que não existe mais. Como questão de fundo se coloca o argumento de que a tradição não necessita ser identificada com a

imobilidade de determinada identidade. O ponto de partida para a argumentação do artigo é o retorno, cada vez mais enfático, da missa tridentina, em latim.

Palavras-chave: Igreja Católica. Missa tridentina. Tradição.

Abstract

The present discussions on the sensitivity expressed by groups in the Catholic Church, identify liturgical elements, devotional and theological predominantly pre-Vatican II — and that from the 1970s known moments of forgetting or discarding — as the most identity and loyalty over the tradition of the Catholic Church and that therefore must be recovered or privileged. The question that guides the article, is a model of Church which was supplanted by the reforms of Vatican II, once recovered by some, it is still a semblance of a church that no longer exists. As a matter of background arises the argument that tradition need not be identified with the immobility of certain identity. The starting point for the argument of the article is the return increasingly emphatic, the tridentine liturgy in Latin.

Keywords: Catholic Church. Tridentine liturgy. Tradition.

Introdução

Após o Concílio Vaticano II, a Igreja Católica passou por significativas mudanças no campo da liturgia, devoção, moral e teologia como um todo. Conforme João XXIII (Papa entre 1958 e 1963), que convocou o referido Concílio, a Igreja precisava abrir as janelas para que o ar fresco dos novos tempos pudesse renovar seu ambiente. Esse Concílio, de fato, renovou o ambiente católico, e essa renovação, ou, mais especificamente, as “perdas” causadas por ela, é o assunto deste artigo. Ou melhor, como, ao se querer recuperar o que foi supostamente — ou de fato — esquecido após o Concílio, aqueles que pretendem tal recuperação criariam um tipo de simulacro, ou uma realidade que se quer contínua com o passado, mas que já não pode ser o mesmo passado, como argumentaremos adiante.

A modernidade reflexiva e a secularização levaram tempo para atingir internamente a Igreja Católica, cuja estrutura religiosa, ao contrário da do protestantismo, é mais afeita — e assim se sustenta — ao universo “encantado” de santos, anjos, aparições, milagres, intercessões, incensações. Já no século XIX, e na segunda metade do XX, as Igrejas protestantes históricas conheceram os influxos da sociedade moderna, dialogando e cedendo a ela, por meio da teologia liberal e das teologias do processo, ou seculares (vide análise em BERGER, 2004, p. 168-177). A Igreja Católica, entretanto, só veio a conhecer parecido processo interno de secularização — guardadas as devidas e grandes diferenças em relação ao processo protestante — após o Concílio Vaticano II. Mas conheceu.

Um mundo sagrado caiu, cedendo a um sagrado adaptado ao moderno. O clero já não necessitava mais de tonsuras, batinas, colarinhos eclesiásticos. O latim foi banido da missa. A própria missa foi amputada em sua estrutura tradicional, ficando mais simples, mais prática, com menos mistérios e incensos, numa palavra, mais moderna, racional. O padre, que antes falava seu latinório incompreensível, baixo e contrito, de costas para o povo, agora fala a língua nativa, de frente para o povo, em alto e bom som. A racionalização da missa. Eliminam-se a bênção do santíssimo e as procissões, ou pelo menos há drástica redução dessas práticas (ANTONIAZZI, 1989, p. 22). O confessionário cede à “psicologia pastoral”. As construções modernas de igrejas veem seu adro adornado com o mínimo de santos possíveis. Anjos — cuja existência uma teologia mais racionalizada passou a contestar, ainda que à boca miúda — passaram a ter pouca ênfase devocional por parte do clero. Ordens religiosas tiveram efeitos laxantes, frades e freiras ganharam liberdades dantes cerceadas. Nomes onomásticos deram lugar aos antigos nomes civis. A Igreja passou a ser vista não só como a santa hierarquia, magistério, mas como “povo de Deus”, colegiada.

A secularização, *ad intra* catolicismo, levou a Igreja Católica pós-conciliar a apresentar sua mensagem mais em termos éticos (paz, justiça, direitos) que em termos estritamente teológicos ou transcendentalizados. Aí também Pace (1999, p. 33) vê um vetor de secularização interna da Igreja, que cede ao discurso moderno. Os anjos foram exilados. Inclusive

os do “mal”, já que o demônio foi reduzido à metáfora, tendo sido substituído pela figura genérica do mal (GOPEGUI, 1997, p. 327-339).

A lista de concessões à modernidade, à democracia e ao *zeitgeist* é longa. A Igreja teria abandonado uma teologia e compreensão de mundo e de si supostamente coesa, do passado, para adaptar-se à lógica plural moderna. E isso é tão mais evidente quanto o esclarece um “papável” das décadas de 70 e 80, o eminente cardeal Lorscheider, ao afirmar que a visão medieval do cristianismo e a antiga teologia escolástica são inadequadas ao mundo moderno, e assim se justifica a pluralidade teológica e a autonomia das Igrejas locais (LORCHEIDER, 1996). Ou seja, o mundo moderno ditan-do quem deve ser a Igreja, como ela deve pensar e agir. *Ecclesia ancila orbis*.

Os saudosistas das características pré-conciliares da Igreja, que foram olvidadas ou menos enfatizadas a partir da década de 70 — inclusive as novas gerações de católicos imbuídas da orfandade de uma Igreja de capitais simbólicos desvalorizados na Igreja subsequente à reunião conciliar —, viram, em tal perda ou arrefecimento de um capital simbólico litúrgico e teológico esquecido nos tempos pós-conciliares, um perigoso namoro, senão casamento, da Igreja com o “mundo”, ou mais, com a modernidade e seus valores (SCHLEGEL, 2009), tantas vezes condenados por Papas anteriores, como Pio IX (1846-1878), com o *Syllabus* de condenação ao racionalismo e às tendências modernas *intra* e *extra* Igreja, e Pio X (1903-1914), condenando o laicismo, o modernismo e os estudos bíblicos histórico-críticos.

Apresentado tal quadro, o objetivo deste artigo é partir da verificação de que grupos e pessoas na Igreja, em número cada vez maior, têm aderido a práticas litúrgicas e devocionais que foram desvalorizadas nos anos pós-conciliares, e que têm retornado a um modelo de Igreja, teologia, liturgia e devoção de antanho, para usar a expressão de Delumeau, ao colocar o “antigamente” da Igreja no período pré-conciliar — “antigamente” que durou até o Concílio Vaticano II (DELUMEAU, 1991, p. 69) —, refletir sobre a questão da tradição, quando “recuperada” ou resgatada.

Partimos mais especificamente (apenas como um exemplo polêmico entre alguns) da questão da missa em latim. A missa de liturgia tridentina (aprova-da no Concílio de Trento, realizado entre 1545 e 1563) perdurou por cerca de 400 anos na Igreja, e em latim (desde quase a origem

da Igreja Católica), tendo sido substituída por uma liturgia menos solene e em língua vernácula, após o Concílio Vaticano II (pelo Papa Paulo VI, em 1970). Pressionados, a partir da década de 80, por movimentos tradicionalistas na Igreja, os Papas João Paulo II e Bento XVI foram cedendo gradativamente aos apelos de grupos que queriam poder celebrar, de forma livre, a missa de liturgia tridentina, que, embora nunca abolida oficialmente, não se via autorizada para celebração após a reforma litúrgica. Após várias negociações, Bento XVI, na Carta Apostólica em forma de *Motu Proprio* “*Summorum Pontificum*”, de 2007, regulamentou a prática litúrgica da missa tridentina, ratificando-a como também *lex orandi* da Igreja e classificando-a (ou ratificando sua classificação) como expressão extraordinária da mesma *lex orandi*. Assim, permitiu que a missa tridentina voltasse ao cenário da Igreja Católica¹.

A questão de fundo, neste artigo, não é tanto teológica, mas socioantropológica. Interessam-nos não tanto as justificativas teológicas daqueles grupos *vintage* que reivindicavam e aderem à missa tridentina e a outros aspectos do capital simbólico católico antigo, como na definição de Delumeau, mas perceber que o discurso de fundo de tais grupos, isto é, de que a tradição da Igreja precisa ser preservada e resgatada após seu arrefecimento e esquecimento pós-conciliar — algumas vezes, inclusive, reivindicando para antigas tradições o *status* de maior legitimidade, em oposição às reformas litúrgicas e outras introduzidas após o Concílio —, lida com um conceito — o de tradição — que pressupõe certo imobilismo, conquanto tradição não necessariamente pressupõe tal conceito². Assim,

¹ Em algumas — cada vez mais numerosas — paróquias, conforme a diocese permite, a missa tridentina tem sido reintroduzida como expressão extraordinária (e alternativa) da liturgia da missa. Em algumas paróquias de determinadas dioceses, inclusive, tal expressão litúrgica é semanal e em algumas pode acontecer, conforme as circunstâncias, de ser exclusiva.

² Não queremos fazer supor que não deva haver uma pluralidade de liturgias na Igreja. Concordamos com Delumeau (1991, p. 142), quando diz que é necessário no interior do catolicismo “uma Igreja plural; admitir a diversidade de liturgias, de sensibilidades coletivas”. Portanto, o problema, identificado neste artigo, não é a existência da missa tridentina nos dias atuais pós-conciliares. Sua existência refletiria a pluralidade de sensibilidades litúrgicas no interior do catolicismo, o que consideramos salutar. A questão, assim nos parece, é que algumas pessoas ou grupos têm a inclinação a considerar, com o argumento da perenidade, tradição e fidelidade ortodoxa, a missa tridentina como mais legítima e fiel, ou mesmo a única legítima (no caso da Fraternidade Sacerdotal São Pio X) à tradição ortodoxa da Igreja.

ao se querer resgatar práticas e formas que não são mais comuns e ordinárias à Igreja, mas excepcionais, e sustentarem que as tais corresponderiam a um capital simbólico de maior legitimidade, perene ou imutável, esses grupos “tradicionalistas” — chamemo-los assim, apesar da provisoriidade do termo e das diferentes nuances dos grupos — estariam construindo um simulacro, produzindo algo novo (embora com aspecto antigo). Essa é a argumentação do artigo, a partir de um viés da interpretação das ciências sociais, frise-se. Mas, para situar a questão, é preciso antes se perguntar por crise e busca de identidades na (pós) modernidade.

Identidade: a musa das buscas (pós) modernas

Falar do retorno das sensibilidades teológicas e litúrgicas católicas identificadas com um rosto eclesial pré-conciliar é, forçosamente, falar de identidades. Sabe-se que a construção da identidade é prática social que está dentro da lógica da prática de poder (WOODWARD, 2000, p. 18ss), do poder classificar, diferenciar, identificar, do dizer quem eu sou e quem são os outros. Dentro do universo pluricultural, fragmentado e sem rumos unitários que apresenta a pós-modernidade, a Igreja e, principalmente, as novas gerações católicas, teriam uma demanda natural de (re)configuração de um rosto claro que, no intuito de ser claro diante do pluralismo moderno, quer-se fazer, também, um rosto de oposições bem demarcadas. Segundo Castells (2000, p. 23), a identidade pode ser construída na diferença, nas oposições binárias, dualismos éticos e religiosos.

Geertz (2001, p. 158) afirma que o pluralismo, o contato com o diferente, com mundos díspares, pode, em certos indivíduos, gerar desconfiância, repúdio, confusão, o que faz com que pessoas retornem a valores e crenças mais familiares e tradicionais. A racionalidade e o pluralismo modernos, ao desintegrar a religião como força de coesão e segurança, provocam um vazio que é preenchido pela volta às referências simbólicas perdidas (LIBÂNIO, 2002, p. 69). Conforme Hobsbawm (apud BAUMAN, 2003, p. 20), “homens e mulheres procuram por grupos a que poderiam pertencer, com certeza e para sempre, num mundo em que tudo se move, em que nada é certo”. Assim, “algumas identidades gravitam ao redor da

chamada Tradição, tentando recuperar sua pureza anterior e recobrir as unidades e certezas que são sentidas como tendo sido perdidas” (HALL, 1997, p. 94). E esse movimento de reconstituição de identidades nasce justamente diante do hibridismo e da diversidade, chão necessário para que tal movimento tenha razão de ser e ecloda.

Ser alguém é sempre não ser o outro e, muitas vezes, ser contra o outro. Elementos como recuperação do fervor pela eucaristia, obsessão por um “purismo” católico e retorno à liturgia e a práticas devocionais mais arcaicas são elementos de maior destaque entre aqueles que buscam um catolicismo integral e puro, como que identificado com certo “passado” da Igreja, porque justamente são elementos de maior diferenciação — de um modelo de Igreja que não mais os manifestaria como dantes — e de maior identidade singular. Daí que um retorno ao que era antes — ainda que ressignificado — oferece a sensação de resposta, ou melhor, da resposta que havia antes e que, agora, foi invadida — na sociedade e na Igreja — por uma miríade de respostas concorrentes. Enfim, é nos ensinamentos tradicionais, formalizados, fechados, que se (re)estabelecem a ordem cósmica e a “confiança nas formas prescritas de compreender e de adaptar-se a essa ordem” (LIENHARDT, 1973, p. 146).

Como se percebe, a questão da identidade de uma pessoa ou grupo, a colocação da pergunta pela identidade e certas respostas a essa pergunta se dão em situações de crise ou de luta e competição, ou onde, no interior de uma organização, produzem-se disputas pelo predomínio de certa visão de mundo (MONTERO, 1987, p. 12), ou de validação e alargamento de um determinado capital simbólico como sendo o verdadeiro e para todos. É em meio à crise, aos “sobressaltos da vida” (MENDONÇA, 2004, p. 40), da instituição, que se reivindicam identidades que voltam à efervescência original, reformadoras e distintivas. Assim, há dois *fronts* nessa luta em que o retorno a uma identidade católica identificada com o passado se dá: um é o externo, pois, num mundo fragmentado, é preciso (re)definir o que é ser católico; e o outro, interno, isto é, internamente numa Igreja também fragmentada e plural, é necessário definir qual é o verdadeiro rosto da “tradição católica” (MONTERO, 1987, p. 13). Ora, identidade significa a construção de um conceito que seja capaz de definir a coesão, e não o caos de um grupo (MONTERO, 1987, p. 15). Daí que

sublinhar uma identidade coletiva e conforme o que era — ainda que de forma nova — é ter um rosto, um rosto que se quer claro, para a sociedade e para a Igreja.

Enfim, se falamos de busca por identidade, modelamento de identidade, então falamos de modernidade, pois escolher uma identidade, optar por certo modelo de ser, faz parte das estruturas subjetivas só possíveis num mundo e em atitudes da modernidade (SANTOS, 1993, p. 13).

A reinvenção do catolicismo: tradição ou pós-tradição?

Esse “passado tradicional”, cada vez mais recuperado no catolicismo hodierno, é altamente contemporâneo e redefinido pelo “novo” que vêm construindo novos rostos e sensibilidades católicas. Que paradoxo é esse? Sinais dos tempos! Sinais de uma “modernidade avançada” a invadir e moldar a Igreja Católica contemporânea.

“Jesus Cristo é o mesmo, ontem, hoje e sempre” (Hb 13,8). Assim se expressa a Bíblia a respeito de Jesus. E a Igreja Católica, por sua vez — ou, ao menos, importantes setores nela —, não fica atrás em semelhante desejo sobre si própria, pois pretende ser a mesma, ontem, hoje e amanhã. Contudo, a partir do processo de secularização na modernidade e dos espectros da pós-modernidade, a Igreja Católica já não mais se configura como a religião atávica e compulsória da sociedade. Na modernidade a Igreja perde o controle sobre os sistemas de socialização primários, emergindo uma crise entre os valores institucionais — a tradição que se desfaz, enquanto a Igreja se torna não mais um agente natural de socialização, orientação e plausibilidade — e os valores ou subjetividades que regem as realizações pessoais (CARRANZA, 2004, p. 425). Isso significa que, se a Igreja tem, em seus membros e organizações, o poder de trazer de volta e estabelecer para as pessoas novamente aquilo que dantes era natural, tradição inquestionada ou impensada; ela, na verdade, não o tem por si, mas através das pessoas, em uma reflexividade moderna que seleciona e opta pelos elementos daquela tradição que melhor lhes toquem os sentidos e experiências subjetivas, inclusive transformando aspectos desses

elementos retornados em seletivas escolhas, a partir, principalmente, de uma sensibilidade pós-moderna marcada pela experiência e emoção.

Poderíamos dizer que a tradição (no sentido da recuperação de elementos e capitais simbólicos pré-conciliares e, até recentemente, pouco acessados), na Igreja Católica contemporânea, é preservada de forma moderna? Ou seja, não como força atávica, mas subjetivada pela escolha? Dizer que a tradição é recuperada por vias modernas e, nelas, ressignificada é, porém, falar da mesma tradição que se quer recuperar? Penso que temos que ir com calma nesta análise. Talvez seja mais adequado falar em traços da tradição recuperados, ou numa tradição seletivizada e reinterpretada.

Por outro lado, poderíamos compor uma ideia de sociedade dentro da sociedade. Já que a tradição não mais define a sociedade em geral — inclusive a sociedade eclesial, em sua pluralidade de estilos —, então certos grupos criariam uma morfologia particular, um sistema fechado e contradistinto a outros, um meio cultural próprio (CARRANZA, 2004, p. 426), como em uma ilha de “tradição eterna” cercada pelos oceanos de pluralidade por todos os lados. Nesse sentido, quero aqui destacar o discurso em favor da tradição e sua performance de vivência como um meio moderno e pós-moderno de ser o que já não é mais e, sendo o que não é, ser algo novo.

Seja como for, há uma verdadeira atitude de volta ao “esquecido”, no intuito de recuperar um modelo de Igreja que “sempre foi”. A memória, no catolicismo, está vinculada a um passado que é aceito como um todo imutável e “fora do tempo”, que pode ser assumido em qualquer momento histórico, delineando uma autodefinição ao grupo do tipo “descendência de fé” (HERVIEU-LÉGER, 2005, p. 87).

Quero salientar, em princípio, a estreita relação entre “volta à tradição” e modernidade. A escolha de um passado, a adesão por vontade própria (livre arbítrio reflexivo) a um estilo de vida dentre outros, é uma forma de internalização da religião que por si só já rompe com o passado (MONTERO, 1999, p. 353). O catolicismo a que se pretende voltar não é mais uma herança identitária herdada, coletiva, mas uma escolha, identidade adquirida, uma opção de ser (MARIZ, 1994, p. 32). É escolha que se dá pela racionalidade moderna e pela subjetividade emocional pós-moderna.

A tradição que se quer rediviva não é mais aquela vivida sob a forma compulsiva. Vive-se numa sociedade plural e a tradição, seja ela qual for, só pode vir a ser através de uma escolha pessoal, através de experiências subjetivas (CAMURÇA, 2001, p. 49). E, evidentemente, uma tradição que é “escolhida” e justificada já não é mais tão tradição como antes. Aliás, numa sociedade pluralista, a tradição não existe. Sociedade pluralista e tradição se autoexcluem. Toda tradição “retomada”, escolhida, é um novo com verniz de sempre.

Em uma sociedade global, pluralista, os elos e sentidos sociais, inclusive os religiosos, têm que ser construídos, pois não são mais herdados do passado, de uma continuidade tradicional (GIDDENS, 2001, p. 94). Por isso, uma tradição que não se herda naturalmente, mas que se (re) constrói e pela qual se opta, é já uma descontinuidade com o que deveria ser uma tradição, verdade formular que se recebe naturalmente, sem opção. É porque se conhece o outro, as pluralidades, porque se experimenta uma sociedade global, que se faz o retorno à tradição (GIDDENS, 2001, p. 84), a qual, nesse retorno, já não é mais pura, mas fruto de escolha e, por isso, não tradição. Embora o discurso de grupos tradicionalistas e tridentinos na Igreja, seja o de que ela sempre foi assim, de que os elementos vivenciados por eles estão em continuidade à tradição da Igreja, o discurso se torna falacioso ao verificarmos, por um lado, que a Igreja Católica, ontem e, principalmente, hoje, tem uma pluralidade interna demasiadamente grande para abrigar apenas uma tradição. Ora, não se precisa optar ou recuperar tradições quando elas ainda se conservam (HOBSBAWM, 1990, p. 16). A opção pela tradição, ou pela recuperação ou reinvenção dela se dá justamente pela sua carência, pela sua ausência. Por outro lado, as tradições que “sempre foram” não são eternas, mas vieram a lume em épocas diferentes na história da Igreja, foram construídas aos poucos. E, ainda, é preciso evidenciar que as tradições que sempre foram já não são como dantes, por força de uma nova maneira de “usá-las” na contemporaneidade católica.

Por ora, quero enfatizar, porém, que tais “novas” tradições não podem ter, no atual pluralismo da sociedade moderna e, ainda mais, em seus aspectos pós-modernos, a definição de uma verdade formular, isto é, o de sempre, de certo passado como critério de vida, pois a verdade

formular se impõe por si, é, não depende de que se a recrie, retome ou se opte por ela. Ora, justamente a reflexividade é a pior inimiga da tradição (GIDDENS, 2001, p. 75).

“Na emergência de um mundo plural, cresce a presença de grupos e indivíduos cuja adesão religiosa resulta [...] na reinvenção das tradições” (NOVAES, 2006, p. 136). A tentativa de se reestruturar tradições está simetricamente em relação à necessidade de dar respostas a novos desafios, situações novas que se apresentam a uma organização ou pessoa. Uma das formas de responder ao novo é a tentativa de reestruturar o que já foi, ou criar uma tradição de similitude com o passado, tentando estruturar de maneira imutável e invariável certos aspectos da vida (HOBSBAWM, 1990, p. 10). A invariabilidade na qual se quer basear uma tradição dá a sensação de verdade, eternidade, certeza e segurança quando a regra não é mais a permanência, mas justamente a mudança constante, a instabilidade, a fluidez, a falta de convenções bem demarcadas.

É no desuso, no abandono de certas práticas e estilos de vida, que surge a invenção da tradição, como na tradição das perucas dos togados, citada por Hobsbawm (1990, p. 12). Quando não se usa mais a tonsura eclesíastica, e na ânsia de reconstruir um passado ideal, então é preciso inventar uma tradição que diz fazer parte, quase que “indelével”, do estado religioso de consagração: o uso da tonsura³. E assim com outros símbolos. A história, o passado é usado como legitimador da tradição que se reinventa ou constrói (HOBSBAWM, 1990, p. 21), como no recorrer ao discurso de que sempre houve tonsura na história eclesíastica e que mesmo o Concílio Vaticano II não a aboliu. Por outro lado, “a referência ao passado tende a assumir um caráter imaginário. Toda memória é uma reinvenção e não uma reconstituição do passado” (HERVIEU-LÉGER, 2005a, p. 99). O reconhecimento de que, no catolicismo, a tradição está formalizada, e o reconhecimento de que o magistério/hierarquia tem o poder legítimo de controlar e regular as questões de vida e fé, e de dizer sobre fidelidades a estas observâncias ou não, como descreve Hervieu-Léger (2005, p. 92) sobre a preservação da memória no catolicismo, é já uma atitude que se pode inscrever como pós-moderna, pois

³ Vide o caso do instituto religioso Toca de Assis.

a modernidade, justamente, rompe com tais reconhecimentos absolutistas de legitimidade total e inquestionável. Na contemporaneidade, a submissão total a uma instituição religiosa (ou qualquer outra) é uma atitude pós-moderna no sentido de se estar na contramão da modernidade e de seus postulados de racionalidade e liberdade de escolha.

Mais que a modernidade, o espírito pós-moderno faz o sujeito se arrogar o direito subjetivo de viver a própria religião da forma como entende ser melhor (BENEDETTI, 1994, p. 20). E, dentro do variegado leque católico, isso se torna tanto mais verdade como evidente. Se, como afirma Hervieu-Léger (1993, p. 246s), a tradição, para o indivíduo contemporâneo, constitui-se numa arca de signos à disposição do crente, então é possível dizer esses símbolos da arca católica são selecionados conforme aquilo que interessa a grupos ou pessoas, na clara esteira do indivíduo que monta sua própria religião, autonomamente. Portanto, um movimento de autonomia, ainda que dentro da tradição. Os recursos às narrativas do grande baú católico se dão de forma moderna, pela seleção pragmática daquilo que, nessas narrativas, convém (CAMURÇA, 2003, p. 263).

Se, por um lado, a *world-religion* — conforme expressa Pace (1999) —, as tendências religiosas atuais e globais, tendem a fazer seu *self service* religioso sem ter que prestar contas às instituições tradicionais das quais escolhem, sem pudores, elementos que engrossam as saladas mistas das religiosidades atuais, por outro lado, essa mesma lógica pode, em um sentido de adesão a uma tradição exclusiva, reinventar uma tradição, reinterpretar símbolos de um patrimônio simbólico, “para dotar-se de uma identidade que só aparentemente se coloca em continuidade com o passado: o passado é um pretexto mítico na realidade para produzir uma nova, moderna, sociabilidade religiosamente marcada” (PACE, 1999, p. 35).

A partir dessa argumentação, então, destaco que a reexistência ou reinvenção de uma comunidade que se quer parecer e se convencer como comunidade religiosa ideal do passado é já um sintoma da quebra desse passado, de sua inexistência e de sua impossibilidade. Como asseverou Young (apud BAUMAN, 2003, p. 20), “[p]recisamente quando a comunidade entra em colapso, a identidade é inventada”. Identidade ou

comunidade, aqui entendida como a tentativa de um refazer o que já foi, um rejeitar cacos do passado, o que dará sempre em algo novo, e não no passado, e, portanto, uma construção identitária mais que moderna, pois que na esteira mais que racional, mas em muito emocional/subjetiva, de dar novas formas — ainda que com a retórica de não serem novas — a fragmentos vários do passado.

Tradição reinventada: reforço da Igreja tradicional ou renovação para um novo modelo de Igreja?

Poderíamos encaixar tais novas tendências de resgate de uma Igreja identificada com um capital simbólico pré-conciliar no modelo sugerido por Libânio (2002, p. 77), da religião que se cerra perante a cultura moderna e pós-moderna com atitudes agressivas contra ela, numa posição de cruzada neoconservadora?

A retomada de uma “Igreja verdadeira”, que sempre foi, está no ideário de muitos. O que talvez não se perceba é que esta Igreja que sempre foi, rediviva, já não é mais a mesma, por mais que pareça assim ser. Contudo, concordo com Carranza (2004, p. 439 e 441) quando diz que a virada de uma discussão social e liberal do cristianismo para um cristianismo cujo acento é o resgate da moralidade, liturgias e devoções antigas e da unidade doutrinária não deixa de ser uma forma de recristianização, a partir de dentro da Igreja. Porém, tais grupos e pessoas aderem à disciplina doutrinal ou moral por uma opção livre, e não porque a doutrina tenha uma força atávica ou a moralidade de cunho mais conservador tenha uma interpelação irresistível. E quando se opta por algo, também, na mesma liberdade desta opção, pode-se optar por aderir a esse algo (doutrina, liturgia, devoções e moralidade) de formas diversas, em interpretações múltiplas. Ademais, no caso de muitos, assolados por uma sociedade de muitas opções e estilos, a opção por uma determinada forma de ser identificada com certa idealização do passado não deixa de ser uma contestação à secularização, às maneiras contemporâneas, aos descompromissos pós-modernos.

Enfim, se uns optam por certa rigidez católica, outros optam por outras formas conservadoras ou não, religiosas ou não, de contestar

valores — ou a falta deles — contemporâneos. Portanto, nessa lógica, não é exatamente a disciplina moral e doutrinária mais conservadora no catolicismo que teria a força de atração, mas a contestação de um mundo contemporâneo pouco plausível, fragmentado e sem rumos. Seria, então, a contestação e a busca, a partir da subjetividade e escolha, de um mundo ordenado, que leva pessoas a aderirem a este ou aquele mundo estilizado e rígido, às doutrinas e morais, e não a “beleza em si” que tais doutrinas, liturgias ou morais possam ter. A própria socióloga Carranza o admite (2004, p. 443), ao dizer que as ofertas espirituais hoje são o que eram as ofertas de mobilização política nos anos 70 e 80, isto é, ofertas alternativas ao modelo de sociedade oficial.

Carranza, no entanto, argumenta que, em um mundo desordenado, em que se tem que tomar decisões a todo momento a partir de uma pluralidade caótica, optar por um mundo ordenado, rígido, com imperativos “eternos” que dão conforto e segurança, é optar por não ter que optar a todo momento e, assim, “a disciplina e normatividade substituem a sua capacidade de risco e reflexibilidade” (CARRANZA, 2004, p. 444). Ou seja, optar por tais grupos rígidos da Igreja seria negar a modernidade, a reflexibilidade, fugir delas. Contudo, optar por segurança ontológica talvez seja a maior das modernidades, para não dizer, o que é provável ser mais exato, pós-modernidades.

A apologia da tradição

O fato de muitos grupos e pessoas católicas terem um discurso e uma prática apologéticos em relação à tradição já desfigura a tradição enquanto se a interpreta com suposta essência de verdade formular. Pois quando a verdade, o de sempre, a tradição passa a ser questionada e, portanto, defendida e propagandeada, a tradição passa a ser discurso, ou narrativa discursiva que se repõe como verdade. Assim, a tradição precisa continuamente ser justificada, razões precisam ser apresentadas. Já não há o relacionamento natural, atávico, mas tudo deve ser justificado. É o contrário de uma tradição, que paira soberana e inconsciente sobre a vida de uma sociedade ou grupo/instituição. No caso a tradição católica “de

sempre” é, ao mesmo tempo, defendida em seus próprios termos mas, principalmente, defendida em contraposição a um contexto plural, numa dialogia que implica convencimento (GIDDENS, 2001, p. 85). E como assevera Giddens (2001, p. 92), as tradições só persistem — no atual mundo global — se tornam-se passíveis de justificação discursiva e se estabelecem diálogo com outros modos alternativos de vida. Nem que seja um “diálogo” apologético. O fato, porém, é que o esforço por retraditionalização não pode ignorar o outro e só se reforça como “tradição” na medida em que se contrapõe ou reconhece e dialoga com o diferente. Justamente por uma tradição contrastar com outros *modus vivendi*, é que precisa ela dialogar, dizendo por que existe e por que deve continuar existindo. E se isso está na lógica plural da alta modernidade, como o quer Giddens, então não é possível sustentar uma tradição — ou a ilusão dela — sem um diálogo plural, que lide com a reflexividade moderna e com as subjetividades pós-modernas.

Quando se opta por uma tradição que se quer una, atemporal e universal, ou seja, por um universo não pluralista em princípio, que condena tudo o que não é explicitamente católico segundo certa acepção de catolicismo — principalmente no campo da fé, liturgia e moralidade —, opta-se por uma postura neoconservadora (CAMURÇA, 2001, p. 50). “A tradição [...] é uma autojustificação, uma autoclassificação que classifica os outros, uma discriminação” (COSTA, 2006, p. 108), em sua interpretação petrificada de tempo e lugar, em sua não dinamicidade.

O resgate de capitais simbólicos identificados com o passado (que teria sido corrompido no presente da Igreja, ou por parte da Igreja) está muito próximo de um sentido de reforma. Reforma que é trazer de volta uma Igreja esquecida, mas, indubitavelmente, uma Igreja ou tradição retraduzida e imersa em novas sensibilidades religiosas. Ou, como o quer Miranda (1999, p. 53), uma ressimbolização do cristianismo por meio do antigo e do novo. Assim, a identidade católica se dá por meio de negociações entre tradição e reflexividade, ou seja, negociações entre a percepção individual e a instituição (STEIL, 2004, p. 12). Essa negociação, porém, reforça a tradicionalização e a institucionalização no seio do catolicismo. Isto é, é uma negociação que gera novos modos de se enquadrar em antigos modelos institucionais.

Por outro lado, uma das funções da recuperação de “materiais antigos” para fins de estruturação de vida e *ethos* de uma organização é justamente dar legitimidade para tal organização que os adota (GIDDENS, 2001, p. 75), ou seja, para, na referência ao passado, à tradição, mostrar o grupo como legítimo, verdadeiro, puro. Essa necessidade de se mostrar como legítimo, autenticamente católico, por sua vez, configura-se em um campo de batalha simbólico com outras formulações de catolicidade presentes na Igreja. E, nessa frente, visa-se afirmar um modelo de catolicidade legítima diante de dois “inimigos”: o primeiro, a própria Igreja Católica, enquanto desviante de um modelo tipo ideal, pois o resgate de símbolos antigos da Igreja também tem a função de divisor de águas, pois faz com que grupos se diferenciem de outros no interior da Igreja (MIRANDA, 1999, p. 51), oferecendo paradigmas de reconhecimento interno e consequente fortalecimento identitário do grupo, em contraste com os demais; o segundo, a pluralidade cristã extramuros católicos-romanos, ou seja, as igrejas não católicas.

Ainda me detendo nesse último ponto, quero ponderar que, se a secularização significou a perda de monopólio da Igreja Católica na gestão da verdade e das interpretações legítimas, tendo, adiante, que competir em discurso e legitimidade com outras agências religiosas (SUNG, 2005, p. 20), então, o retorno rígido, enfático, à defesa veemente de capitais simbólicos que perfaziam a Igreja em antanho (e que conheceram uma realidade laxante após o Concílio Vaticano II) é o tema necessário de maior (re)afirmação da centralidade e verdade católicas diante da pluralidade de agências religiosas atual, principalmente na contrastividade com as igrejas evangélicas, que careceriam da verdadeira doutrina de uma Igreja milenar, cuja história litúrgica e doutrinária mais antiga é recuperada, justamente, para mostrar seu caráter milenar e supostamente eterno. Conforme Houtart (apud SUNG, 2005, p. 21), faz parte da tentativa de reencantamento (pós)moderna a redescoberta, e reinvenção, da força do símbolo. Nesse sentido, capitais simbólicos até então em desuso ou com pouco uso no catolicismo atual são resgatados como símbolos poderosos para a reafirmação católica.

Conclusão

É característica de certa cultura *pop* pós-moderna o mimetismo de grupos com determinado passado, ambientes e festas *vintage*, hábitos e modas (em várias frentes) *retrô*. Em um mundo cada vez mais carente de utopias, esperanças e projetos para o futuro — e de desânimo pessimista para com ele — é comum que muitas pessoas, geralmente jovens, tentem “retornar” a um mundo, ou produzir seu ambiente, que não viveram, mas de que sentem saudades por identificarem nele cenários mais idílicos ou mais sólidos. Guardadas as proporções com a cultura *pop* e pós-moderna secular — serão grandes as diferenças? —, o saudosismo por uma Igreja idealizada no passado, por uma tradição perene, também contagia novas gerações católicas.

Quando digo “novas gerações”, é porque aqueles que frequentam missas tridentinas ou aderem a usos e costumes antigos da Igreja são, majoritariamente, jovens. Ou seja, é a geração que nasceu após o Concílio Vaticano II e que não viveu a experiência da Igreja pré-conciliar, como a missa tridentina, que, em bom número, adere a práticas católicas mais antigas ou em desuso nas últimas décadas.

Tais jovens acessam esse passado por vias modernas, como *sites*⁴, e por outros meios de se visualizar e de se inteirar sobre o catolicismo de corte mais antigo, ou preponderantemente pré-conciliar. Essa busca pela imagem, pela estética do que seria mais santo, mais pio, mais tradicional, é mesmo citada, até com preocupação, por padres que, também frequentadores e sustentadores desses *sites*, mostram-se apreensivos. Ouvi, em homilia em missa tridentina, o padre dizer que não bastaria, aos seus fiéis, a contemplação nos *sites* de elementos tradicionais da Igreja, como vestes talares, “rendas do altar”, liturgia, arte barroca e gótica, procissões triunfantes etc., sem que houvesse um desejo piedoso e verdadeira adesão

⁴ São muitos os *sites*, redes sociais e mídias correlatas que apresentam, na Internet, fotos, documentos, argumentos e defesas por vezes apaixonadas e intransigentes de um universo católico claramente referenciado por um modelo católico pré-conciliar, ou que exponha teologias, piedades e liturgias pré-conciliares como sendo de maior legitimidade ou de maior piedade e fidelidade à tradição perene da Igreja.

a Jesus, mesmo naquelas igrejas desprovidas dos traços de elementos tradicionais. Também se mostrou preocupado com aqueles que iam à missa tridentina “em busca de sensações” ou de opô-la às missas do rito ordinário. A homilia do padre nesta determinada missa foi reveladora, no sentido de que os próprios aderentes às sensibilidades teológicas e litúrgicas pré-conciliares admitem, ainda que combatendo, de que a adesão a tradições pré-conciliares pode ser — e é, muitas vezes — motivada por um desejo de se reviver um passado perdido, criando um simulacro de tradição (“sensações”), mas sem, entretanto, estar na tradição. O retorno à tradição seria uma sede por “sensações” de um mundo (Igreja) que já não existe?⁵

É preciso se perguntar se os elementos da tradição que querem ser revividos por certos grupos e pessoas não se assemelhariam a relíquias, elementos que significam e levam a vivenciar um passado que já não mais existe (GIDDENS, 2001, p. 88). Elementos que já não têm mais correspondência com o presente, que estão fora de lugar e tempo, mas que se constituem como vestígios de memória, de conexão com o passado e participação autêntica com experiências do sagrado de antanho. Quando se faz a remoção de um estilo religioso de antanho, colocando-o no presente, realiza-se um transplante artificial, no qual hábitos, costumes, doutrinas e visibilidade estética desligam-se de seus contextos específicos e culturais de origem, o que implica uma re-apropriação e consequente transformação do material que se recupera (SILVEIRA, 2003, p. 141).

Nesse sentido, Lipovetsky (1989, p. 144) faz uma crítica à moda contemporânea que resgata antigos usos e símbolos (retrô) para o meio atual. Sua argumentação gira em torno de que os signos são desligados de sua significação original, da gênese cultural original que os legitima

⁵ Aqui é interessante lembrar dessa recriação de um ambiente que não existe mais, como nas festas *ploc, pin up*, e outras que remetem a um mundo ou geração que já não existe. Notei, por um descuido da jovem e por força do hábito antropológico de observar detalhes, que uma moça de talvez 25 anos usava anáguas por debaixo das saias, por ocasião de uma missa tridentina. Ora, isso é muito mais do que assentir liturgicamente ao reconhecimento de que a missa tridentina, por exemplo, seria mais fiel à tradição católica. Isso, parece-me, é a busca de uma identidade total ancorada em determinado passado referenciado como ideal em seu todo, inclusive na estética. É de se perguntar se tais jovens também abririam mão da Internet e adotariam novamente a máquina de escrever, posto que, nas décadas anteriores que buscam recriar para si, não havia computadores.

e os faz ser, de sua função e pertença. Isso significa que tais signos, usados hoje como ontem, acabam por constituírem-se paródias mesmo não respeitosas do que foram em seu contexto e fonte cultural específicos. Portanto, “entrar” numa tradição, “optar” por uma tradição, parece-me já um gesto antitradicional ou destradicionalizante, pois é criar, por opção, um mundo que não pertenceu à sua tradição de vida, portanto, é um construir tradição para si e construir-se, um ato de racionalidade daqueles que, mais do que se reconhecerem naturalmente em uma linhagem, optam, por desejo, em inserir-se em algo exógeno, não seu de origem, um constructo que se planeja e se elabora (CAMURÇA, 2003, p. 254).

É de se questionar se o passado recuperado — e nunca recuperado de fato — não é um sentimento de nostalgia que se expressa por meio de relíquias, relíquias essas também resignificadas em moldes contemporâneos modernos ou pós-modernos. Assim, tais grupos e pessoas recusariam o princípio da evolução e interpretação da tradição, a maleabilidade das tradições (EISENSTADT, 1997, p. 53). Afinal, “o papel da tradição não é o de se submeter ao crivo da história; em certo modo, é o oposto: o de fazer história” (COSTA, 2006, p. 109). Paradoxo, pois “tradicionais na aparência, de forma paradoxal são fortemente antitradicionais no sentido em que negam a tradição viva, com a sua complexidade e heterogeneidade, perfilhando, pelo contrário, uma concepção altamente ideológica da tradição” (EISENSTADT, 1997, p. 52).

Referências

- ANTONIAZZI, A. O catolicismo no Brasil. **Cadernos do ISER**, Rio de Janeiro, n. 22, p. 13-35, 1989.
- BAUMAN, Z. **Comunidade**: a busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2003.
- BENEDETTI, L. R. Propostas teóricas para entender o trânsito religioso. **Comunicações do ISER**, Rio de Janeiro, ano 13, n. 45, p. 18-23, 1994.

BERGER, P. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 2004.

CAMURÇA, M. A. Renovação carismática católica: entre a tradição e a modernidade. **Rhema**, v. 7, n. 25, p. 45-56, 2001.

CAMURÇA, M. A. A sociologia da religião de Danièle Hervieu-Léger: entre a memória e a emoção. In: TEIXEIRA, F. (Org.). **Sociologia da religião**: enfoques teóricos. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 249-270.

CARRANZA, B. **Movimentos do catolicismo brasileiro**: cultura, mídia, instituição. 2004. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

CASTELLS, M. **A era da informação**: economia, sociedade e cultura. Lisboa: Colouste Gulbenkian, 2003. v. 2: O poder da identidade.

COSTA, J. **Sociologia dos novos movimentos eclesiais**: focolares, carismáticos e neocatecumenais em Braga. Porto: Afrontamento, 2006.

DELUMEAU, J. **As razões de minha fé**. São Paulo: Loyola, 1991.

EISENSTADT, S. **Fundamentalismo e modernidade**: heterodoxia, utopismo e jacobinismo na constituição dos movimentos fundamentalistas. Oeiras: Celta, 1997.

GEERTZ, C. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2001.

GIDDENS, A. **Em defesa da sociologia**: ensaios, interpretações e tréplicas. São Paulo: Ed. da Unesp, 2001.

GOPEGUI, J. As figuras bíblicas do diabo e dos demônios em face da cultura moderna. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 29n. 79, set./dez. 1997.

HALL, S. **Identidades culturais na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 1997.

HERVIEU-LÉGER, D. **La religion pour memoire**. Paris: Cerf, 1993.

HERVIEU-LÉGER, D. Catolicismo: a configuração da memória. **Rever**, São Paulo, n. 2, p. 87-107, 2005.

HOBSBAWM, E.; RANGER, T. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

LIBÂNIO, J. B. O paradoxo do fenômeno religioso no início do milênio. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 34, n. 92, jan./abr. 2002.

LIENHARDT, G. **Antropologia Social**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1973.

LIPOVETSKY, G. **A era do vazio**: ensaio sobre o individualismo contemporâneo. Lisboa: Relógio D'água, 1989.

LORSCHIEDER, A. Algumas tendências atuais da teologia. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 28, n. 75, 1996.

MARIZ, C. L.; MACHADO, M. D. Sincretismo e trânsito religioso: comparando carismáticos e pentecostais. **Comunicações do ISER**, Rio de Janeiro, ano 13, n. 45, p. 24-34, 1994.

MENDONÇA, A. G. A experiência religiosa e a institucionalização da religião. **Estudos Avançados**, v. 18, n. 52, p. 29-46, 2004.

MIRANDA, J. As linguagens da renovação. In: MIRANDA, J. **Carisma, sociedade e política**: novas linguagens do religioso e do político. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

MONTERO, P. Considerações a respeito da noção de identidade. **Comunicações do ISER**, Rio de Janeiro, n. 26, p. 11-16, 1987.

MONTERO, P. Religiões e dilema da sociedade brasileira. In: MICELI, S. **O que ler na Ciência Social brasileira (1970-1995)**. Brasília: Sumaré; Anpocs; Capes, 1999. v. 1: Antropologia. p. 327-367.

NOVAES, R. Os jovens, os ventos secularizantes e o espírito do tempo. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (Org.). **As religiões no Brasil**: continuidades e rupturas. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 135-160.

PACE, E. Religião e globalização. In: ORO, A. P.; STEIL, C. A. (Org.). **Globalização e religião**. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 25-42.

SANTOS, B. S. Modernidade, identidade e a cultura de fronteira. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, São Paulo, n. 38, p. 11-39, dez. 1993.

SCHLEGEL, J-L. **A lei de Deus contra a liberdade dos homens**. São Paulo: M. Fontes, 2009.

SILVEIRA, E. J. S. da. Pluralidade católica: um esboço de novos e antigos estilos de crença e pertencimento. **Sacrilegens**, n. 1, p. 139-158, 2003.

STEIL, C. A. Renovação carismática católica: porta de entrada ou de saída do catolicismo? Uma etnografia do Grupo São José, Porto Alegre (RS). **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, p. 11-36, 2004.

SUNG, J. M. Reencantamento e transformação social. **Estudos de Religião**, ano 9, n. 29, p. 12-36, 2005.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. da (Org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.

Recebido: 22/01/2014

Received: 01/22/2014

Aprovado: 13/03/2014

Approved: 03/13/2014