

Em busca do dossel sagrado

(In search of the holy canopy)

Rodrigo Portella*

RESUMO

O objetivo deste artigo é apresentar algumas teorias de base sociológica que possam explicar o surgimento, em nossa época, de movimentos eclesiais católicos de cunho tradicional, que resgatam estilos de vida religiosa identificados com o passado, ou melhor, com características de uma igreja anterior ao Concílio Vaticano II. A tese central, ainda que como conclusão provisória, é que, num mundo fragmentado e secularizado, pessoas, especialmente jovens, buscam orientação de vida e fé em formas religiosas identificadas com o passado, pois estas ofereceriam segurança e proteção diante de uma sociedade e igreja cada vez mais secularizadas e sem um dossel sagrado a determiná-las. Assim, analisamos a tendência pós-moderna de se voltar a costumes, liturgias e doutrinas mais rígidas ou conservadoras, justa e paradoxalmente no intuito de resistir à pós-modernidade ou à racionalidade moderna. Nosso estudo tem como pano de fundo o movimento da Toca de Assis e, até certo ponto, as teorias sociológicas de Peter Berger. Assim, a metodologia deste estudo é a sociológica.

Palavras-chave: Igreja Católica; Jovens; Movimentos eclesiais.

ATUALMENTE CRESCEM NA IGREJA Católica do Brasil movimentos religiosos internos de tendência conservadora e que resgatam antigas práticas, costumes e estilos de vida do catolicismo, assim como fazem uma leitura bastante tradicional da doutrina católica. Alguns desses movimentos, como a Toca de Assis e os Arautos do Evangelho, resgatam e introduzem nos dias de hoje símbolos e costumes até mesmo medievais. Outros movimentos são ligados à Renovação Carismática Católica, constituindo-se como comunidades de vida ou de aliança, e tendo também uma

* Texto recebido em março/2006 e aprovado para publicação em maio/2006.

* Mestre em Ciências da Religião (Umesp/SP) e doutorando em Ciência da Religião pela UFJF; e-mail: rodrigo@portella.com.br.

postura doutrinária e de costumes bastante tradicionalizada. Movimentos como esses, nacionais ou internacionais como a Opus Dei, surgem a partir de líderes carismáticos ou de visões de alguns, mas todos com o objetivo de constituírem comunidades de exercício de santidade e de vivência de um catolicismo que, após o Concílio Vaticano II, foi bastante alterado liturgicamente e em estilos de vivências e interpretações teológicas. O que surpreende, no entanto, é que tais movimentos têm arrebanhado grande número de jovens e tido um crescimento significativo. Adiante queremos refletir um pouco sobre os porquês do surgimento e força de tais movimentos. Nossa análise tem como horizonte paradigmático, de forma especial, a Toca de Assis e os Arautos do Evangelho, enquanto movimentos que nos ocupam em nossas pesquisas.

SOBRE UMA CERTA TENDÊNCIA NO CATOLICISMO CONTEMPORÂNEO

O que ocorre com o catolicismo contemporâneo? Essa é uma pergunta de muitas respostas, tantas quantas os moldes que o catolicismo, em sua riqueza de configurações, acentua aqui e ali na sociedade. Neste momento, entretanto, proponho esclarecer algumas questões relativas a uma nova¹ postura religiosa no seio da Igreja Católica Romana (Icar, adiante), que vem se manifestando amiúde também no Brasil. Tal postura aponta para um “engessamento” religioso e teológico – em contraponto ao *aggiornamento* proposto pelo Concílio Vaticano II –, uma volta ao modelo de Igreja altamente hierárquico, dogmático e de resgate de antigas espiritualidades e práticas rituais e de costumes, assim como de uma visão restritiva nas áreas de diálogo com o mundo moderno, como nos campos da bioética, sexualidade, política etc.

Ao mesmo tempo em que se retorna a uma Igreja identificada com o passado – ou ao menos com os costumes e formas doutrinárias, litúrgicas e morais pré-conciliares –, esse “novo modelo” eclesial que ressurgiu se adapta à modernidade e à pós-modernidade, às demandas específicas da sociedade atual. Mas se engana aquele que buscar ver nessa “adaptação” o “novo” dentro da Icar. Sim, novo em sentido performático e mesmo litúrgico, de certa forma, mas de conteúdo antigo. Ao contrário da inovação

¹ Nova, mas não desconhecida na Igreja. Ao contrário, são posturas bastante conhecidas da Igreja Católica, que voltam a ser resgatadas.

trazida nas décadas de 1960 a 1980 por movimentos teológicos à esquerda, liberais ou políticos, que dialogavam e – mesmo assimilavam – a sociedade moderna, o “novo” que surge em muitos movimentos e posturas católicas atualmente só faz jus à chance de novo enquanto nova forma de expressão performática da fé, mas sem diálogos e concessões ao “mundo”. Braga (2004) comenta a Canção Nova:² “É aberta às novas formas de expressão (promove a mudança), mas é muito cautelosa em relação ao conteúdo (procura conservar)” (p. 120). Este é o movimento pendular de novos movimentos e posturas religiosas na Icar: vão à sociedade moderna, incorporam alguns de seus elementos, mas tão-somente em nível estético ou estratégico (caso do *marketing* aplicado à evangelização) e amoldam o novo a conteúdo cada vez mais pré-conciliar.

² Comunidade de vida e aliança ligada à RCC e que possui uma emissora de TV.

Tal movimento se pode analisar a partir de algumas frestas. Uma é a de reação ao pós-modernismo e à modernidade, às quais a Icar teria feito – segundo alguns de seus próprios analistas internos – demasiadas concessões nos últimos 40 anos. Assim, haveria um movimento de “purificação” da Igreja, cujos elementos “estranhos” à “reta” fé e costumes católicos seriam, aos poucos, expurgados. Outra fresta que se abre é a de um reencantamento interno da Icar em resposta aos elementos de secularização e racionalização que modificaram internamente a Igreja no último quadriênio. A terceira conjetura, por sua vez, diz respeito ao tradicional sincretismo no catolicismo brasileiro. Seria uma resposta “ortodoxante” ao lastro sincrético do catolicismo tupiniquim, que, em seu viés popular, sempre transitou sem maiores problemas pelas mais diferentes crenças. Se o catolicismo, no Brasil, sempre foi amplo em sua semântica sincrética, grupos religiosos atuais, no seio do catolicismo, têm feito o movimento contrário, de volta a fidelidades institucionais/doutrinárias que não só não fazem concessões a sincretismos ou a um catolicismo “banalizado”, como combatem “impurezas” doutrinárias, numa cruzada espiritual purificadora.

Mas o que levou o catolicismo a esse retorno à tradição? Como se justifica tal guinada? Se para toda ação há uma reação, na dinâmica religiosa não é diferente. Portanto, proponho cruzar tal reação a partir de dois processos, um moderno e outro contemporâneo, que, a meu ver, são as ações que incidem no catolicismo hodierno e causam a reação a eles, surgidas do seio de movimentos tradicionalistas da Icar.

A PÓS-MODERNIDADE COMO AGENTE ATIVO NA SECULARIZAÇÃO CONTEMPORÂNEA ENQUANTO “DESTRADICIONALIZAÇÃO” E REINVENÇÃO RELIGIOSA

Teorizar a pós-modernidade talvez seja um contra-senso, já que, ambíguo e anti-referencial por si, o termo “pós-modernidade” se recusa a referências globalizantes (BENEDETTI, 2003, p. 53 *et seq.*).

A modernidade se caracteriza por conceitos unitários e racionais, como ordem, razão, verdade, objetividade, grandes narrativas, fundamentos definitivos de leitura e explicação do mundo, fronteiras definidas, hierarquias reconhecidas, instituições sólidas, éticas definidas, certezas e estabilidades. Enfim, um mundo dado e bem construído, em que há abrigo e segurança. Segundo os teóricos da pós-modernidade, esse mundo entrou em colapso e declínio, mostrando-se um gigante de pés de barro. Após essa gama de características de um mundo aparentemente sólido, veio a se revelar, como consequência de seu desmoronamento, uma realidade existencial bem diferente.

Assim, a pós-modernidade se caracterizaria pela perda dos nortes modernos e por atitudes existenciais como (re)flexibilidade, fluidez, relativização, pequenos relatos e histórias, fragmentação, rupturas de fronteiras, fusões, descentralização, imprevisibilidade, diversidade, anonimato, informações justapostas, instabilidade, desunificação, subjetividade, ceticismo em relação às objetividades e verdades. Assim, já não existiriam, no contexto influenciado pela pós-modernidade, critérios morais universais, valores absolutos. A ética teria sido substituída pela estética e pelas emoções e imediatismos. As opções teriam se tornado questões privadas, isentas de prestar contas a qualquer critério ou coerência preestabelecida. Bem e mal ou sentimentos de culpa não teriam lugar nesse contexto. Terminam-se as certezas. O espírito pós-moderno diz: “A verdade sou eu”, num emaranhado de signos, significados e escolhas pessoais. Trata-se do que Bauman (2001) traduz por modernidade líquida, em contraposição à solidez da modernidade e seus poderes centrais, hierarquias, regras, barreiras e grandes relatos. A pós-modernidade é fluida, lisa, coloca em xeque o conceito de sociedade como espelho de um todo integrado e lógico (BENEDETTI, 2003, p. 57).

Enfim, a pós-modernidade, que permeia boa parte da sociedade urbana atual, coloca na ordem do dia o risco. Pois, se a

modernidade tinha na religião e tradições um de seus portos seguros de sentido e pertença, de segurança para os anseios humanos, a pós-modernidade joga com o risco que advém da falta de referências universais e de solidez. Se a tradição, como quer Giddens, apóia-se no conceito de temporalidade da repetição de um ato que traz conforto para quem o pratica, por lhe dar significados claros, o mesmo não ocorre com a fluidez do pós-moderno. Assim, a confiança e certeza dão lugar ao risco e à dúvida. Conforme Benedetti (2003), “o provisório, o efêmero, o fútil e o temporário são mais expressivos que o eterno, o imutável, o integrado, o harmônico e o sublime. A mistura é melhor que a pureza” (p. 69). Mais, o pós-moderno proclama, em brados de comportamentos e recusas, que o rei da modernidade, isto é, pureza, lógica, razão, verdade, está nu: demolição de uma concepção de verdade.

Conforme Velho (2001, p. 24 *et seq.*), a pós-modernidade exige um indivíduo autônomo, que exerce sua individualidade. Para quem se confronta com esse tipo de perspectiva e se sente órfão de um mundo coeso e bem traçado, seguro, a religião (principalmente os movimentos religiosos fundamentalistas) permanece como alternativa de “desindividualização”, enquanto faz a pessoa pertencer a um grupo homogêneo e de normas claras. A um tempo, uma reação/resposta contrária à pós-modernidade, uma luta contra a ordem pós-moderna, destituída de sentidos unitários e, ainda assim, respostas que se inscrevem no bojo da pós-modernidade, em sua lógica, sem a qual dificilmente surgiriam movimentos de tais tipos. Os novos movimentos religiosos católicos tradicionalistas se inserem aqui, pois reagem à secularização e à pós-modernidade, ao banimento do sagrado, dos portos seguros. Reação à verdade desabrigada de sua autoridade normativa, do Cristo jogado na “vala comum” do relativismo religioso, das misturas pessoais pluralizadas ou da falta de paixão e fé. Mas como realizam essa reação? Voltando à tradição. Mais. Redecorando a tradição na inspiração da arquitetura religiosa de um profeta, “São Francisco redivivo”. Voltar atrás, buscando reconstruir um passado ideal, a partir de um grupo de pessoas, é já um movimento pós-moderno. Um movimento de reconstrução subjetiva numa sociedade que, objetivamente, não reflete em nada – ou pouco – esse outro mundo buscado e incrustado como ilha, enclave num mundo hostil ou despreocupado com a ilha.

A secularização levou a sociedade (instituições políticas, jurídicas, médicas, sociais etc.) e os indivíduos a não mais terem a

vida regulada por um dossel sagrado que, dantes, a religião (igreja) definia e fazia valer, subjetivado nas mentes pessoais e sociais como realidade objetiva comum a todos e cuja ausência geraria inevitável anomia e ostracismo. Com a “queda” desse “muro”, isto é, com a decadência de uma plausibilidade cristã que encompassava a sociedade, as instituições e principalmente as pessoas se viram livres, mas ao mesmo tempo órfãs de sentidos unitários, o que gerou modelos pós-modernos ou pós-tradicionais de indivíduo. A sociedade pós-moderna abriu mão da referência ao passado fundador, aos mitos de origem, à memória da tradição unívoca (RIVERA, 2003, p. 460). Mas órfãos nem todos têm a vocação de ser.

IGREJA CATÓLICA E SECULARIZAÇÃO: SOBRE UM NAMORO E SUAS CONSEQÜÊNCIAS

A racionalização e secularização levaram tempo para atingir internamente a Icar, cuja estrutura religiosa, ao contrário da do protestantismo, é mais afeita – e assim se sustenta – ao universo “mágico” e “encantado” de santos, anjos, aparições, milagres, intercessões, incensações. Já no século XIX, e segunda metade do XX, as igrejas protestantes históricas conheceram os influxos da sociedade moderna, dialogando e cedendo a ela através da teologia liberal e das teologias do processo ou seculares (BERGER, 2004, p. 168-177). A Icar, 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.³ 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. É a racionalização da missa. A Igreja começou a comungar com o “inimigo” de antes, o socialismo, o marxismo. A política se redimensiona. A Igreja, de legitimadora sagrada do *status quo* econômico e social, passa a contestá-lo. O confessionário cede à “psicologia pas-

³ A análise a seguir refere-se sobretudo – mas não somente – à Icar latino-americana.

toral”. As construções modernas de igrejas vêm seu adro adornado com o mínimo de santos possíveis, às vezes somente aqueles intrinsecamente necessários (Maria e o padroeiro da paróquia). Anjos – cuja existência uma teologia racionalizante passou a contestar, ainda que à boca miúda – e santos “suspeitos” de inexistência ou demasiado sincretismo (São Cristóvão, Jorge, Cosme e Damião etc.) passaram a ter pouca ênfase devocional por parte do clero. Ordens religiosas tiveram efeitos laxantes, frades e freiras ganharam liberdades dantes cerceadas. A igreja passou a ser vista não só como a santa hierarquia, mas como “povo de Deus”, colegiada.

Sanchis (1988, p. 9) identifica o mundo desencantado e racional como típico, por exemplo, da Teologia da Libertação (TL) e das CEBs, onde não é o mundo sobrenatural que, em última instância, dirige e define o mundo natural, mas o próprio ser humano, através de suas construções sociais, lutas políticas etc. A secularização, *ad intra* catolicismo, levou a Icar pós-conciliar a apresentar, sobretudo na América Latina, sua mensagem mais em termos éticos (paz, justiça, direitos etc.) que em termos espiritualmente teológicos ou transcendentalizados. Pace (1999, p. 33) vê aí também um vetor de secularização interna da Igreja, que cede ao discurso moderno. Os anjos foram exilados.

Enfim, a lista de concessões à modernidade, à democracia e ao *zeitgeist* é longa. Aqui nos vale dizer que, se hoje a Igreja se volta ao passado, talvez seja porque não só tenha perdido o poder do dossel sagrado em relação à sociedade e a indivíduos, como também tenha introduzido a perda de tal dossel em seu ambiente interno, estrutural. Numa palavra, tenha cedido internamente à modernidade racionalizante e secularizante e, assim, conforme o olhar dos críticos internos a esse processo, tenha cedido ao “mundo”. Fato reconhecido mesmo por autoridades exponenciais da Igreja, a Icar abandona uma teologia e compreensão do mundo e de si supostamente coesa, do passado, para adaptar-se à lógica plural moderna. E isso se evidencia quando um “papável” da década de 1970-80, o eminente cardeal Lorscheider, afirma que a visão medieval do cristianismo e a antiga teologia escolástica são inadequadas ao mundo moderno, e assim se justificam a pluralidade teológica e a autonomia das Igrejas locais (LORSCHIEDER, 1996). É o mundo moderno ditando quem deve ser a Igreja, como ela deve pensar e agir. *Ecclesia ancila orbis*.

UMA ANÁLISE A PARTIR DE P. BERGER

Peter Berger (2004, p. 134), em seu clássico **O dossel sagrado**, fazendo um contraponto entre a estrutura protestante, propícia à secularização, e a católica, resistente a ela devido ao seu universo encantado, afirma que o universo católico, povoado de anjos, santos e Marias, é um lugar seguro, em termos de plausibilidade, para seus “habitantes”, abrigados nessa abóboda celeste. Mas justamente essa abóboda ruiu ou teve graves rachaduras após o Concílio Vaticano II e os influxos da sociedade moderna para dentro da Icar nos últimos 40 anos. Não que os elementos desse universo encantado tenham desaparecido. Apenas foram relegados a segundo plano por muitos dos representantes da Igreja e seqüestrados da vida cotidiana das igrejas.

Para a secularização que veio permear a Igreja a partir da década de 1960, pode-se usar a bela imagem de Berger (1973, p. 22-23), para quem os teólogos – leia-se “a Igreja” –, após o naufrágio causado pela nova ordem científico-técnica e o pensamento moderno, aportaram nas terras dos “positivistas lógicos” e que, aos poucos, querendo ou não, foram exorcizados por seus antagonistas e influenciados por eles. Assim como ocorrera com o protestantismo liberal, o catolicismo foi conhecendo tal influência secular e sendo regido por seus pressupostos e regras, causando uma “profunda erosão dos conteúdos religiosos tradicionais” (p. 24). A erudição histórico-crítica e secular que influenciou a Igreja pós-conciliar fez, em alguns lugares, uma política de terra arrasada. As ciências retiram do mundo a aura sagrada, e a “vida cotidiana fica privada da legitimação sagrada e do tipo de inteligibilidade teórica que a ligaria com o universo simbólico em sua pretendida totalidade” (BERGER, 1976, p. 152). A Icar, em boa medida e boa parte de seus representantes oficiais, após décadas de resistência e oposição, apostou no namoro com a sociedade moderna, com as ciências, com o mundo “lá fora”. E, como em todo namoro e casamento, um dos enamorados, tantas vezes, tem de abrir mão de certos hábitos, pensamentos, maneiras de ser. A Icar teve de recrudescer em muito quanto a certos axiomas e hábitos que a sociedade moderna não admitia para o enlace matrimonial.

Na América Latina, a Igreja, que se articulava intimamente com o *zeitgeist*, teve de reorientar seus paradigmas. Sim, pois o vácuo, a anomia não é habitável e, se algo definidor de sentido e

ação morre, outro elemento deve ser pensado para preencher a catedral, agora mais vazia de seus símbolos antigos. E, como o namoro com seu tempo – décadas de 1960 a 1980 – estava bom, a Igreja latino-americana assumiu um rosto emergente da época, da militância social e política – de viés à esquerda –, vindo a reinterpretar a Bíblia a partir e a serviço desse paradigma. O reino de Deus passa do céu à terra; a abóbada celeste encantada, em seus mistérios e sua pompa, esvazia-se para dar lugar à concretude de uma ação secular e histórica. A própria religião cristã é interpretada, agora, para dar sustentação a esse giro copernicano, do céu à terra. E isso influi em todos os ambientes da Igreja: na liturgia, na moral, na oração, enfim, em seu jeito de ser e estar no mundo. E como se não bastasse, bricolagens, sincretismos, pluralidade religiosa, discurso da Igreja que se une a ideologias não religiosas ou que varre o universo encantado para adaptar-se a certa secularização, tudo isso constitui “não somente uma ameaça teórica para o universo simbólico, mas uma ameaça prática para a ordem institucional legitimada pelo universo simbólico em questão” (BERGER, 1976, p. 145).

Se uma das saídas para a sustentação plausível do catolicismo – já carente de seu mundo encantado de antes – foi a opção pela atuação política, o compromisso libertário para com os pobres, essa faceta, para muitos o que sobrou do edifício católico de outrora, não dá conta do problema cognitivo fundamental (BERGER, 1973, p. 27), do poder de aconchegar o ego e definir uma identidade diante da pluralidade a partir de um universo simbólico estável e normativo. Afinal, uma ação em favor da justiça social, por exemplo, pode ser oferecida com rótulos não religiosos e talvez até mesmo com mais eficiência. Os refúgios seculares aos quais a Igreja e a teologia aportaram (interpretação histórico-crítica da Bíblia, psicologia pastoral, métodos sociológicos para planejamento pastoral, ação político-social como mote principal do evangelho, organização comunitária de base etc.) tinham seus correspondentes seculares. Mas, por trás de tanta novidade que a “cidade secular” já oferecia a seu jeito, ficou, na organização existencial de muitos, um vazio de mistérios, de um mundo oculto do “povo do invisível”, de adorações místicas e sofrimentos vicários. Não que boa parte das pessoas não mais tenha se ligado, em práticas e opções pessoais de fé, a esse universo outrora tão estável e alienado – no sentido de Berger –, impossível de não ser, “objetivamente” real. Mas o fato é que a

própria Igreja tinha, em muito, se desligado desse mundo. É claro que sempre houve bolsões – de vários tamanhos, dependendo do lugar – de resistência e fidelidade à tradição. Porém, com a pós-modernidade, que veio derrubar as grandes narrativas seculares, incluindo aquelas em que a Igreja embarcou, o mundo de muitos, entre os quais os ex-adeptos de uma Igreja enamorada da sociedade e de suas narrativas, vê-se sem os referenciais que antes o ancoravam em portos ou em utopias. Sobrou a resistência nas antigas trincheiras, agora enfraquecidas, ou a volta ao passado, reassumido após a decepção do namoro moderno.

Para esses últimos não é nada engraçado, como aponta Berger (1973, p. 48) com seu fino humor, estar despojado de um sentido cósmico, totalizante e refém de um “desalmado” Darwin. Diante desse quadro de insistente namoro com a modernidade ou de anomia geral do jogo pós-moderno, cada vez mais pessoas e setores na Icar optam por “manter (ou possivelmente reconstruir) uma posição sobrenaturalista diante de um mundo cognitivamente antagônico. Isso exige uma sobranceira, uma recusa firme de ‘virar nativo’” (p. 33). E cada vez mais há pessoas sobranceiras para tal resistência que se desenha nos contornos da tradição mais aguerrida de contraposição ao mundo. Sim, quando o universo simbólico bem conversado de antes entra em colapso é que surge a necessidade mais forte de mecanismos de manutenção daquele universo (BERGER, 1976, p. 143-144). Nesse sentido, “a negação do nosso universo [pelos outros] transmuta-se sutilmente na afirmação dele [por nós]” (BERGER, 1976, p. 156).

Conforme o padre Lettieri, fundador da Toca de Assis, “a Igreja de Cristo está passando provação, o maligno está atacando... Nossa Igreja já passou heresia, comunismo...” (CARRANZA, 2000, p. 187). Para os adeptos do retorno à tradição encantada e rigorista da Igreja, o namoro dela com o mundo foi, na verdade, o namoro com uma prostituta. Os influxos modernos que a permearam – e ainda permeiam em grande parte – são armadilhas demoníacas que destronaram o reino encantado de Cristo e de sua Igreja neste mundo. Mas, se certas batalhas foram vencidas pelo diabo, a guerra não o foi.

Seguindo a intuição de Weber, Berger (1973) “profetiza”:

Áreas significativas de sobrenaturalismo continuarão a se encravar na cultura secularizada. Algumas poderão ser remanescentes do

tradicionalismo (...) outras podem ser novos agrupamentos. As grandes organizações religiosas continuarão provavelmente sua infrutífera busca de um meio-termo entre o tradicionalismo e o ajornamento, tendo pelas pontas o sectarismo e a dissolução secularizante sempre importunando. (p. 44)

Tal sectarismo vem se fortalecendo e encontrando, em novos grupos, cada vez mais espaço na Igreja. E Berger (1973) arre-mata:

Com respeito a alguns elementos da tradição, posso ver uma forte reafirmação de suas formulações clássicas, uma reafirmação *ad-versus* modernos, “contra os modernos” diante dos olhos da consciência secularizada (p. 117).

Essa é a nova cruzada santa. O inimigo está na própria Igreja, tomou alguns de seus postos. É preciso reconquistar as áreas da influência malévola, que deixou a tantos sem o teto de seu céu estrelado de mistérios e plausibilidades existenciais, para, exorcizando tais fantasmas, retornar ao lugar de onde a Igreja nunca deveria ter saído: o passado – idealizado ou não – que se opõe ao espírito do mundo e busca construir a cristandade baseada no mistério, na autoridade divina exercida através da Igreja, em seus ritos e universo simbólico, e este, o quanto mais povoado, melhor.

Se é verdade que o catolicismo sempre lutou – embora também tenha cedido à modernidade – contra a secularização, o procedimento mais freqüente para tal batalha foi seu entrincheiramento em subculturas dentro da sociedade maior, “fortalezas a serem defendidas contra um mundo secular que não se pode mais querer submeter a uma reconquista” (BERGER, 2004, p. 178), embora tais fortalezas, através de movimentos como o da Toca, visem, sim, a uma reconquista. Que o diga a espiritualidade militante de reconquista espiritual que a Toca exerce. Pois a via não é a do diálogo – que poderia ser interpretada como um ceder ao jogo secular do “mundo” – mas da afirmação de que há apenas uma realidade verdadeira, sendo as outras falsas e passíveis de denúncia. É, também, uma questão de poder, ou seja, de, na visibilidade do diferente e confronto com ele, saber qual a definição de realidade mais legítima (BERGER, 1976, p. 148).

Sim, a “cidade antiga”, os modelos do passado parecem mais bem aparelhados para produzir certezas e mundos de sentido do que “nossas organizações sociais” modernas (BERGER, 1973, p. 63) e do que uma Igreja secularizada. Se no passado os indi-

víduos viviam em instituições sociais e religiosas que lhes davam um sentido geral e coeso do mundo, o indivíduo moderno se encontra numa pluralidade de plausibilidades que leva ao relativismo ou anomia (BERGER, 1973, p. 64-65). Nesse sentido, movimentos religiosos que buscam identidades fortes, tantas vezes tendo-as de buscar no passado, são respostas a um vazio de rumos e rostos na sociedade ou na própria Igreja, pois “todo *nomos* é uma área de sentido esculpida de uma vasta massa de carência de significado” (BERGER, 2004, p. 36). E somente numa “contracomunidade” é que minorias cognitivas podem sustentar-se, pois ela oferece constante terapia contra a dúvida e o “mundo” lá fora, através da solidariedade afetiva entre os membros e da oposição ao mundo externo ameaçador (BERGER, 1973, p. 34). Daí o surgimento de novos movimentos “terapêuticos” que visam, através da via pós-moderna – sim, querendo ou não, eles também são pós-modernos – da comunidade emotiva e seletiva do passado, a encontrar veios de sustentação de um mundo que já não existe, mas é reconstruído diante de um mundo que parece à deriva e que não diz a que veio.

Berger (1973, p. 19) analisa tais grupos como comunidades de minorias cognitivas. Mas, na contemporaneidade, tais minorias são, para usar a expressão de Hélder Câmara, abraâmicas, isto é, embora possam ser cognitivas enquanto grupos distintos com distintas concepções espirituais e de encantamento, cada vez mais se tornam maioria numa sociedade cuja secularização leva pessoas à construção ou reconstrução de universos religiosos, ainda que particulares, que dêem alguma plausibilidade cósmica em meio a efeitos anômicos da sociedade. O diferencial da Toca é que não é uma minoria cognitiva independente e *bricoleuse*, tipo “livre atirador”, como tantas que surgem,⁴ mas fortemente vinculada a uma grande narrativa que lhe dá sustentação.

⁴ É *bricoleuse* somente a partir do interior da tradição católica do passado.

ARES ENCANTADOS: A VOLTA DE UM ESTREPITOSO RUMOR DE ANJOS

Num processo dialético, portanto, a Icar volta a conhecer a reafirmação daquilo que perdera, ou fora obnubilado, com a dinâmica pós-conciliar. Num movimento de rejeição ao espírito de época que teria contaminado a Igreja em sua estrutura (liturgia, devoções, teologia, comportamentos), verifica-se cada vez

mais um retorno ao baú de lembranças religiosas pré-conciliares. E isso não vale somente para o catolicismo e o Brasil:

Na cena religiosa internacional, são os movimentos conservadores, ortodoxos ou tradicionalistas que estão crescendo em quase toda parte. Esses movimentos são justamente aqueles que rejeitaram o *aggiornamento* à modernidade tal como é definida pelos intelectuais progressistas. (BERGER, 2001, p. 13)

Berger (2001) aponta para uma “contra-secularização”, uma resposta ao processo que também invadiu as estruturas internas de Igrejas e religiões. Caracterizam tal “revanche” a forte paixão religiosa, a resistência aos costumes modernos e um retorno às fontes da tradição e da autoridade religiosa. Ora, isso ocorre, *ipse litteram*, com a Toca de Assis, cujos membros professam um vigor apaixonado por uma vida religiosa expressa em radicalidade: pobreza absoluta e entrega total a Deus, aos pobres e a Cristo, adoração perpétua da eucaristia, forte sentido de obediência e devoção à Icar (entendida hierarquicamente), rejeição a tudo que possa ser “profano” (não explicitamente religioso) e reabilitação de antigos costumes e devoções da tradição da Igreja. No mar bravio e sem rumo da pós-modernidade secularizante, a âncora é jogada para trás, ao ancoradouro do passado, do que “sempre foi” e nunca deveria ter mudado. A bússola é reinventada ou reabilitada no norte da tradição, conforme um modelo já costurado outrora.

Se o cristianismo católico reconhece a perda de influência matricial no modelamento da cultura e dos indivíduos, sua reação implica iniciativas para retomar seu papel de referência totalizante, ao menos para os que se encontram sob a égide católica. “Surge assim o catolicismo intransigente, que se propôs a alimentar uma utopia reinstitucionalizadora” (CARRANZA, 2004, p. 124 *et seq.*). Carranza fala de utopia e mito da velha cristandade. Infere-se daí que tal projeto quer recolocar na ordem do dia social e individual a força católica de antanho, reerguendo a utopia católica da religião perfeita e ideal a toda sociedade e a seus fiéis. Nesse sentido a Toca aparece bem adequada ao mote de utopia católica, ao reativar utopias franciscanas medievais, ao menos teoricamente, e catolicíssimas, da nostalgia de um tempo católico “por natureza”, em que a Igreja defende o ideal franciscano de modelar-se completamente a Cristo⁵ e resgatar o mundo banido do social – os pobres – a um universo cristão católico.

⁵ O mote franciscano assim reza: “Despi Francisco e vereis Cristo; vesti Cristo e vereis Francisco”, numa referência à íntima identificação de Francisco com Cristo.

Enfim, a racionalização do mundo e sua conseqüente secularização provocaram “problemas de anomia e de busca de sentido, tanto em nível institucional como individual; nem mesmo soteriologias secularizadas (a ciência, o marxismo) parecem estar em grau de construir equivalentes funcionais satisfatórios da religião, na sociedade moderna” (MARTELLI, 1995, p. 300).

Como o mundo moderno fracassou em dar sentido à vida e oferecer às pessoas um sobrenatural – ou natural social substitutivo, como queria o marxismo – eficiente, o espectro da falta de rumos impele à volta dos mundos dantes construídos, num *revival* saudosista e idealista. Os *revivals* emocionais são interpretados como protestos implícitos contra uma excessiva racionalização da religião (SANCHIS, 1988, p. 15).

O crescimento de práticas e filosofias de esoterismo, a partir de 1960, não deixa de ser uma crítica ao catolicismo, que perdeu seu lado misterioso, iniciático, enfim, que se secularizou (CARVALHO, 1999, p. 140). Muitos aderiram a movimentos esotéricos justamente nessa busca pelo mistério, pelos fundamentos últimos que a Igreja relegou ao segundo plano ou não mais enfatizou. Se, porém, a Toca e outros movimentos congêneres não podem ser classificados como esotéricos, ao menos na compreensão contemporânea do termo, que o liga a elementos orientais e não ortodoxamente eclesiásticos, a Toca, a seu modo, recupera e reconfigura toda a magia e mistério de um lado misterioso, “esotérico”, por que não, do cristianismo, um lado iniciático. A *Passio Domini*⁶ da Toca de Assis, entre outros elementos, é testemunho disso.

Porém, se os anjos voltam, não o fazem impunemente. Há uma luta a travar. Um mundo que os expulsou resiste a eles, e eles devem lutar contra esse mundo. Assim, para uma Igreja – ou movimento – que quer zelar pelo patrimônio de sua tradição, identificando-a com formas do passado, idealizado ou não, a cultura moderna é lida como potencialmente ameaçadora (CARRANZA, 2004, p. 125). Portanto, precisa ser negada. E negada mais do que com palavras, mas de forma performática, visível, apoteótica se possível, com hábitos, tonsuras, incensamento da eucaristia e triunfos eucarísticos. Enfim, os anjos que voltam precisam ser expostos triunfalmente. O discurso da Toca de Assis se sustenta, em muito, no contraponto, no ser diferente de, original, fiel, em contraposição a. Há um mundo – e Igreja – degenerado a ser recuperado. A Toca quer velar – intercessoria-

⁶ Momento de oração e vigília feito às quintas-feiras à noite e sextas-feiras, em que os adeptos da Toca oram e meditam ajoelhados, por cerca de três horas, refletindo sobre a Paixão de Jesus e intercedendo pelos sacerdotes.

mente, numa batalha miguelina – pelos sacerdotes caídos. Pela Igreja distante do sagrado. Pelos que “não oram, não adoram, não crêm” (trecho de oração da Sublime Hora, da Toca de Assis). Pelos “profanadores” de Jesus sacramentado. Pelos *bricoleurs* da religião católica, que a tornam impura. Uma luta contra a pluralidade, a pós-modernidade, a secularização externa e interna da Igreja.

Enfim, diante da ameaça representada pelo mundo moderno, diante do desvirtuamento da religião e tradição que ele traria, alguns preferem aderir a uma utopia socio-religiosa que rebusca uma identidade no passado, a partir da nostalgia de um tempo imaginado como ideal (IANNI, 1996, p. 221). A Icar, em boa medida, vem caminhando por essa estrada com alguns de seus novos movimentos religiosos.

Uma das formas de se voltar a um mundo seguro, sustentado e protegido por forças encantadas é a retomada de um espiritualismo que cultiva um cosmos invisível cheio de vida e influências sobre a realidade empírica. Negrão (1997, p. 72) reconhece que, de forma adorcionista ou exorcista, a crença no mundo dos espíritos e em suas influências está impregnada na cultura religiosa brasileira. Por isso, movimentos de recuperação de um dossel sagrado têm grande facilidade de vingarem no Brasil. E esses dois contatos e reconhecimentos do mundo dos espíritos, adorcionista e exorcista, se fazem presentes na Toca. Assim como os movimentos esotéricos, novos movimentos religiosos na Icar – a maior parte à direita – colocam-se como uma crítica à modernidade religiosa, na luta contra a perda do mistério, contra interpretações “rasantes” do mundo propostas pela ciência e modernidade (CARVALHO, 1998, p. 57 *et seq.*). O mundo é maior que o visível, e o visível passa a ser reflexo de um invisível que o controla. Platão e seu mito da caverna voltam a questionar a modernidade científica e secularizante. Como no catolicismo rústico ou popular, de origem medieval e, mais atrás, gnóstico, “são os deuses e os demônios os seres que lutam entre si pela posse do controle do destino dos sujeitos terrenos” (BRANDÃO, 1986, p. 193).

A *Passio Domini* é um excelente exemplo dessa luta. Os toqueiros rezam, por seis horas, divididas em blocos de três horas cada, de joelhos, pela santificação dos sacerdotes, pela Igreja que cai nas “garras de Satanás”, pelos que não reconhecem e adoram o sacramento do altar, pelos que se afastaram da pureza

da fé. E os relatos dessa maratona devocional são de dores intensas pelo corpo, sono, fome e tentações constantes, tudo isso em volume maior que em outros momentos de devoção. Aí se insere a interpretação da “batalha espiritual”. Na terra os toqueiros participam, em sua entrega de oração e sacrifício, da batalha travada nos ares entre Deus e seus anjos, e o Diabo e seus anjos, pela posse de almas e da vitória ou derrota na Igreja, entre seus representantes. A luta contra o Diabo é, na história da Igreja, uma luta contra a heresia, a profanação, o outro, numa lide pela cristianização (THOMAZ, 1991, p. 54). E o mote da perseguição do “mundo” ou do diabo – que se encontra por trás dessa batalha – produz, outrossim, as bases necessárias para que se sustente a comunidade (BERGER, 1973, p. 34). Ou seja, enquanto houver um combate santo a travar, justificam-se a força e existência de um grupo e seus padrões. É no antagonismo que muitos têm sua auto-referencialidade e auto-afirmação.

Enfim, num mundo em que a racionalidade científica e técnica aboliu questões não verificáveis empiricamente como influenciáveis da/na realidade, a Toca – como outros movimentos congêneres – vem resgatar um mundo que, mais do que simbólico, é vivido e experimentado como mais real e definidor da realidade do que a própria empiria da realidade tangível.

Nesse mesmo estilo de resgate de um mundo encantado e de sentido totalizante está a devoção aos anjos. Mais que a santos – pessoas concretas que viveram um dia na terra – a devoção aos anjos recupera um mundo espiritualizado ao máximo. E aí se insere, novamente, a questão do mundo encantado, espiritualizado, como pólo de definição do mundo empírico. A devoção particular na Toca ao anjo militar, São Miguel Arcanjo, representado vencendo o demônio, é sua expressão ideal. Tal devoção também denota a cultura religiosa do divino como proteção, como armadura. O Anjo Miguel, caracterizado como da milícia celeste, é representado com armadura e espada, signos militares e de combate. Assim, o caráter de defesa da fé contra o Diabo – que, nas imagens, jaz sob os pés de S. Miguel – aponta para outro elemento bastante valorizado na religiosidade brasileira, a proteção que a religião e as forças espirituais conferem (NEGRÃO, 1997, p. 73). Esse catolicismo busca, portanto, além do combate, proteção, e por esse veio se liga ao sagrado (BRANDÃO, 1986, p. 140). Num mundo moderno de indecisões, de pluralidade de rumos – e, conseqüentemente, de falta de um rumo

unitário e encompassador das vidas e sociedades –, a busca por uma proteção além do que a sociedade moderna pode oferecer mostra a força de uma volta do mundo encantado como exorcismo à crise de paradigmas da pós-modernidade.

Assim, a volta ao passado e as referências conservadoras que certo passado católico auferiu mostrar-se-iam, para muitos jovens, um porto seguro num mar de incertezas: “A busca acentuada de valores tradicionais parece prometer a recuperação de toda aquela segurança que se perdeu” (BLANK, 1994, p. 12). O mundo encantado, que parecia perdido ou exorcizado pela racionalidade moderna, volta a ser um esteio de identidade segura e factível para pessoas – e, não por acaso, para muitos jovens – talvez perdidos no emaranhado pluralista e sem rosto nem contornos definidos do mundo contemporâneo. Recorrer ao passado e a um mundo não secularizado, mas o mais povoado possível do sagrado e do encantado, torna-se uma alternativa “nova” que dá estabilidade identitária, vínculo, chão. Tais jovens aderentes à Toca

comportam-se conforme padrões bem definidos e, como conseqüência, [crêem] que a vida era mais estável, tranqüila e viável no passado. Comparada com a realidade presente, marcada pelo pluralismo cultural e ético, aquela época manifesta-se agora para eles como um ideal a ser restaurado. (ORO, 1996, p. 118)

Ou, conforme Lagenest (1976):

A volta às fontes é uma corrente espiritual que periodicamente agita grupos religiosos (...) uma reação diante de pressões sociológicas evidentes que deturpam uma religião e podem ocasionar, inclusive, a perda de seus traços (...) sua finalidade é recomençar, tornar tudo como era no início. (p. 65)

O padre Lettieri assim o percebeu, sendo um modelo do anseio de muitas pessoas, especialmente de jovens idealistas. Em reação a um mundo moderno que estaria deturpando, corroendo a verdadeira religião, a verdadeira Igreja, e jogando milhares de pessoas na anomia, na autonomia religiosa ou no indiferentismo, interpretados como “chagas” da vida na sociedade contemporânea, surgem mais e mais movimentos que, quixotesca-mente ou não, lutam contra os moinhos de vento da sociedade contemporânea e da Igreja sucumbida a ela, apregoando a volta à “verdade” das origens, do mundo seguro, totalizante e encantado de dantes, interpretado como o mundo ideal, a Igreja ideal, a vida ideal. O futuro como o eterno retorno do paraíso perdido.

ABSTRACT

This article aims to present some sociological theories that can explain the present emergence of Catholic ecclesiastical movements of a “traditional” nature, which rescue religious life styles identified with the past, that is, with the Church before Vatican Council II. The central thesis, though inconclusive, is that, in a fragmented and secularized world, people, especially the young, would search for life guidance and faith in religious forms identified with the past, as they would offer security and protection in a society and in a church rendered more and more secular, and deprived of a sacred canopy to define them. Thus, it analyzes the post-modern trend to return to more rigid or conservative habits, liturgies and doctrines, precisely – and paradoxically – as a form of resistance to post-modernity or modern rationality. The article is based on the movement of *Toca de Assis* (St. Francis of Assisi’s Burrow Fraternity) and, up to certain point, on Peter Berger’s sociological theories. Thus, the study methodology is sociological.

Key words: Catholic Church; The young; Ecclesiastical movements.

Referências

- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BENEDETTI, Luiz Roberto. Pós-modernidade: abordagem sociológica. In: TRASFERETTI, José (Org.). **Teologia na pós-modernidade**. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 53-70.
- BERGER, Peter. A dessecularização do mundo: uma visão global. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 9-23, 2001.
- BERGER, Peter. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 2004.
- BERGER, Peter. **Um rumor de anjos**: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural. Petrópolis: Vozes, 1973.
- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**. Petrópolis: Vozes, 1976.
- BLANK, Renold. O fundamentalismo questionado pelos fundamentos teológicos nos quais quer se fundamentar. **Vida Pastoral**, São Paulo, n. 176, p. 9-13, maio/jun. 1994.
- BRAGA, Antônio Mendes. TV católica Canção Nova: “providência e compromisso” x “mercado e consumo”. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, p. 113-123, 2004.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do povo: um estudo sobre religião popular**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Ser católico: dimensões brasileiras: um estudo sobre a atribuição da identidade através da religião. In: SANCHS, Viola *et al.* **Brasil e EUA: religião e identidade nacional**. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p. 27-58.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Secularização e reencantamento: a emergência dos novos movimentos religiosos. **BIB**, São Paulo, n. 56, p. 55-69, 2003.

CARRANZA, Brenda. Catolicismo em movimento. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, p. 124-146, 2004.

CARRANZA, Brenda. Lógica e desafios do contexto religioso contemporâneo. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 65, n. 257, p. 46-63, jan. 2005.

CARRANZA, Brenda. **Renovação Carismática Católica: origens, mudanças e tendências**. Aparecida: Santuário, 2000.

CARVALHO, José Jorge de. Antropologia e esoterismo: dois contra-discursos da modernidade. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, Ano 4, n. 8, p. 53-71, jun. 1998.

CARVALHO, José Jorge. Características do fenômeno religioso na sociedade contemporânea. In: BINGEMER, Maria Clara (Org.). **O impacto da modernidade sobre a religião**. São Paulo: Loyola, 1999. p. 133-160.

FRATERNIDADE TOCA DE ASSIS. **Toca dez anos**. Campinas, 2005. (Publicação especial de dez anos da Fraternidade Toca de Assis).

FRATERNIDADE TOCA DE ASSIS. **Toca para a Igreja**, Revista Mensal da Fraternidade de Aliança Toca de Assis, Campinas, Ano 2/3, n. 34/41, 2003-2005.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião? **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 31-48, 1997.

IANNI, Octavio. **A era do globalismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996.

LAGENEST, Jean Pierre Barruel de. **Elementos de sociologia da religião**. Petrópolis: Vozes, 1976.

LORSCHIEDER, Aloísio. Algumas tendências atuais da teologia. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 28, n. 75, p. 209-219, 1996.

MARTELLI, Stefano. **A religião na sociedade pós-moderna**. São Paulo: Paulinas, 1995.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Refazendo antigas e urdindo novas tramas: trajetórias do sagrado. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, p. 63-74, 1997.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. Movimentos carismáticos na América Latina: uma visão sociológica. **Cadernos do Iser**, n. 5, p. 36-48, nov. 1975.

ORO, Ari Pedro. **Avanço pentecostal e reação católica**. Petrópolis: Vozes, 1996.

ORO, Ivo Pedro. **O outro é o demônio: uma análise sociológica do fundamentalismo**. São Paulo: Paulus, 1996.

PACE, Enzo. Religião e globalização. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Org.). **Globalização e religião**. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 25-42.

RIVERA, Paulo Barrera. Fragmentação do sagrado e crise das tradições na pós-modernidade. In: TRASFERETTI, José (Org.). **Teologia na pós-modernidade**. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 437-464.

SANCHIS, Pierre. Religiões, religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. In: SANCHIS, Pierre (Org.). **Fiéis e cidadãos: percursos do sincretismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2001. p. 9-53.

THOMAZ, Keith. **A religião e o declínio da magia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

VELHO, Gilberto. **Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.