



**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO-UNICAP
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA, PÓS-GRADUAÇÃO E INOVAÇÃO - PROPESPI
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
CURSO DE DOUTORADO**

A TRADIÇÃO DINÂMICA:

O transbordamento como estratégia do papa Francisco para ultrapassar a polarização entre o depósito da fé e da vida

Gabriel Nogueira Linhares Marquim

Recife, 2023

Gabriel Nogueira Linhares Marquim

A TRADIÇÃO DINÂMICA:

O transbordamento como estratégia do papa Francisco para ultrapassar a polarização entre o depósito da fé e da vida

Tese apresentada à banca de defesa pública – do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP.

Linha de Pesquisa: Campo Religioso Brasileiro, Cultura e Sociedade.
Orientador: Prof. Dr. Sérgio Sezino Douets Vasconcelos.

Recife, 2023

- M357t Marquim, Gabriel Nogueira Linhares.
A tradição dinâmica : o transbordamento como estratégia do papa Francisco para ultrapassar a polarização entre o depósito da fé e da vida / Gabriel Nogueira Linhares Marquim, 2023.
262 f.
- Orientador: Sérgio Sezino Douets Vasconcelos.
Tese (Doutorado) - Universidade Católica de Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião. Doutorado em Ciências da Religião, 2023.
1. Francisco, Papa - Teologia. 2. Tradição (Teologia).
3. Religião. 4. Fé. I. Título.

CDU 262.13

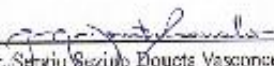
Pollyanna Alves - CRB-4/1002

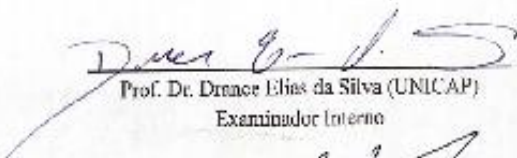
GABRIEL NOGUEIRA LINHARES MARQUIM

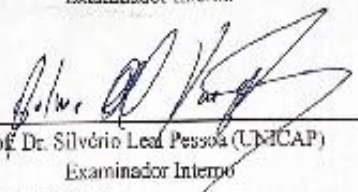
A TRADIÇÃO DINÂMICA:

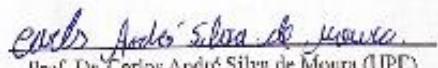
O transbordamento como estratégia do papa Francisco para ultrapassar a polarização entre o depósito da fé e da vida

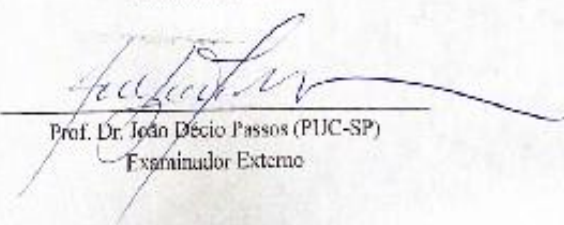
BANCA EXAMINADORA


Prof. Dr. Sérgio Szezio Bouças Vasconcelus (UNICAP)
Orientador e Presidente da Banca


Prof. Dr. Dnae Elias da Silva (UNICAP)
Examinador Interno


Prof. Dr. Silvério Leal Pessoa (UNICAP)
Examinador Interno


Prof. Dr. Carlos André Silva de Moura (UPE)
Examinador Externo


Prof. Dr. João Décio Passos (PUC-SP)
Examinador Externo

Aprovado em: 05 de setembro de 2023

Dedicatória e agradecimento

Gostaria de dedicar esta tese ao papa Francisco, que não chegou a concluir a sua, ao menos no papel, mas em seu ministério tem escrito novos e esperançosos capítulos na história da Igreja Católica e da humanidade. Gostaria, humildemente, que este trabalho servisse como um eco daquilo que ele tem realizado.

Ao mesmo tempo, como seria realmente impossível ser justo com todos aqueles a quem eu desejo agradecer, dedico esta pesquisa aos que estão, como Francisco, procurando unir a fé e a vida, em si e na comunhão com todos. Eu os conheço, aos montes, e neles eu reencontro esperança para a oferta que isso exige, sobretudo olhando para Jesus Cristo, a quem eu procuro seguir, nos meus limites, mas com a convicção de que não há nada maior do que empenhar a vida neste Sonho de identificação com Ele.

RESUMO

Esta tese apresenta o modelo indutivo desenvolvido pelo papa Francisco – chamado por ele de tradição dinâmica – para lidar com a tensão presente no fenômeno religioso contemporâneo, marcado pela oposição entre a manutenção da tradição e a necessidade de renovação, o que tem gerado movimentos polarizados, entre fundamentalismos e relativismos. A partir de uma revisão bibliográfica, demonstramos como a diferenciação e a ambivalência, características contidas no projeto de modernização do Ocidente, esgarçou-se em uma polarização sempre mais presente em distintas áreas, como a política e a cultura. Mas também no contexto religioso, quando grupos contrários tencionam a relação entre tradição e renovação nos seus contextos de fé, tornando-se necessário uma alternativa a essa dicotomia. Para isso, situamos, em primeiro lugar, como a trajetória biográfica de Jorge Mario Bergoglio apresenta fatos que o fizeram lidar com eventos polarizadores, e como o seu pensamento intelectual foi forjado a partir de influências que ultrapassam essa tensão. Do ponto de vista teórico-metodológico, mobilizamos alguns conceitos mais importantes, como *modernidade*, a partir de Jürgen Habermas; *religião*, através de Peter Berger; *habitus, campo e estratégia*, segundo a praxiologia de Pierre Bourdieu. Por fim, evidenciamos propriamente a estratégia que Francisco utiliza para ultrapassar – por transbordamento – aquilo que ele entende como a relação entre o depósito da fé e da vida: uma tradição dinâmica. Capaz de encontrar e retomar o núcleo da fé, fazendo-a relacionar-se e dar novas respostas às contingências e aos desafios da realidade humana.

Palavras-chave: Papa Francisco. Religião. Polarização.

ABSTRACT

This thesis presents the inductive model developed by Pope Francis – called dynamic tradition by him – to deal with the tension present in the contemporary religious phenomenon, marked by the opposition between the maintenance of tradition and the need for renewal, which has generated polarized movements, between fundamentalisms and relativisms. Based on a bibliographical review, we demonstrate how differentiation and ambivalence, characteristics contained in the West's modernization project, frayed in a polarization that is ever more present in different areas, such as politics and culture. But also in the religious context, when opposing groups intend the relationship between tradition and renewal in their faith contexts, making an alternative to this dichotomy necessary. For this, we firstly situate how the biographical trajectory of Jorge Mario Bergoglio presents facts that made him deal with polarizing events, and how his intellectual thought was forged from influences that go beyond this tension. From a theoretical-methodological point of view, we mobilize some more important concepts, such as modernity, from Jürgen Habermas; religion, through Peter Berger; habitus, field and strategy, according to Pierre Bourdieu's praxeology. Finally, we highlight the strategy Francis uses to overcome – by overflow – what he understands as the relationship between the deposit of faith and life: a dynamic tradition. Capable of finding and resuming the core of faith, making it relate and give new responses to the contingencies and challenges of human reality.

Keywords: Pope Francis. Religion. Polarization.

LISTA DE SIGLAS UTILIZADAS

AA	<i>Apostolicam Actuositatem</i>
AL	<i>Amoris Laetitia</i>
CV	<i>Christus Vivit</i>
CIC	Catecismo da Igreja Católica
DD	<i>Desiderio Desideravi</i>
EG	<i>Evangelii Gaudium</i>
FT	<i>Fratelli Tutti</i>
GeE	<i>Gaudete et Exsultate</i>
LG	<i>Lumen Gentium</i>
LS	<i>Laudato Si'</i>
MM	<i>Misericordia et misera</i>
PC	Partir de Cristo
QA	Querida Amazônia
VC	<i>Vita Consecrata</i>

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	10
2	DA AMBIVALÊNCIA À POLARIZAÇÃO: O ESGARÇAMENTO DA MODERNIDADE.....	17
	2.1 Uma palavra onipresente.....	17
	2.2 O princípio das dores: racionalização e desencantamento do mundo.....	18
	2.3 As ambivalências modernas.....	23
	2.4 Hipernormatividade e polarização: o esgarçamento das ambivalências.....	36
3	TRADIÇÃO E RENOVAÇÃO: A POLARIZAÇÃO NO FENÔMENO RELIGIOSO CONTEMPORÂNEO.....	51
	3.1 A cabeça de Jano.....	51
	3.2 A destradicionalização: a escolha no lugar do destino.....	52
	3.3 A secularização: movimentos minguentes e crescentes.....	60
	3.4 O pluralismo: o reino das possibilidades múltiplas.....	69
	3.5 O relativismo: renovando a todo custo.....	74
	3.6 O fundamentalismo: voltando a um passado pinçado.....	81
	3.7 Entre a tradição e a renovação: o embate entre duas opções.....	88
	3.8 Ruídos pendulares e caminhos alternativos.....	93
4	BERGOGLIO, ANTES DE FRANCISCO: FORJADO ENTRE CONTRADIÇÕES.....	97
	4.1 A construção de um <i>habitus</i>	97
	4.2 Nascido entre opostos.....	106
	4.3 A opção jesuíta: um jovem entre ambivalências.....	110
	4.4 <i>Ad majorem Dei gloriam</i> : o <i>magis</i> para ultrapassar dicotomias.....	114
	4.5 Inquieto, hesitante, nunca satisfeito: Pedro Fabro, modelo jesuítico.....	121
	4.6 Um corpo coeso e descentrado: a Companhia de Jesus.....	126
	4.7 Nos tempos de tribulação: ontem como hoje.....	133
	4.8 Vivendo tensões: nos tempos do Vaticano II e da ditadura argentina.....	138
	4.9 Discernimentos durante o exílio: o encontro com Romano Guardini.....	151
	4.10 Reconciliador de diversidades: um <i>habitus</i> clivado.....	156
5	A TRADIÇÃO DINÂMICA: O TRANSBORDAMENTO DO DEPÓSITO DA FÉ E DA VIDA.....	158
	5.1 As primícias em três minutos: o breve discurso que “ganhou” os cardeais.....	158
	5.2 Em busca de uma estratégia.....	165
	5.3 Puxado por todos os lados.....	170
	5.4 Os princípios como primícias: critérios discernidores diante das polarizações.....	183
	5.5 O <i>habitus</i> primário: a evangelização e a misericórdia.....	196
	5.6 Evangelizar na alegria: o princípio.....	198
	5.7 A misericórdia: o modo.....	203
	5.8 O transbordamento: a estratégia à tensão.....	206
	5.9 O depósito da fé e da vida: o transbordamento da tradição e da renovação.....	215
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	239
	REFERÊNCIAS.....	245

1 INTRODUÇÃO

Antes de começar, é importante saber de onde se parte e com que finalidade. Tolstói (2020) devia refletir sobre isso quando trabalhou, em um conto, a história de Pahóm, um homem humilde, mas ambicioso, que fica sabendo haver uma tribo que distribui terras gratuitamente, com uma condição: a pessoa deve percorrer, a pé, a maior quantidade possível de quilômetros, dentro de um dia, retornando ao ponto de partida antes do pôr do sol. Tendo êxito, toda a extensão de terra será sua, caso contrário, perderá tudo. Pahóm concorda com o trato. Entusiasmado, no dia seguinte, corre em disparada, eufórico com a quantidade de hectares, sem perceber que está ficando exausto. Dando-se conta de que o dia está terminando, olha, muito distante, o seu ponto de partida, e fica em pânico, esforçando-se dramaticamente para chegar a tempo do pôr do sol. No entanto, apesar de chegar na hora certa, cai, morto de exaustão. A tribo lamenta, e o enterra, em uma área equivalente a 71 centímetros, o estritamente suficiente para caber o seu corpo.

Não é apenas a literatura ficcional – marcadamente russa¹ – que alerta para a necessidade de uma análise acurada dos pontos de partida de qualquer empreendimento, mas também os critérios da metodologia científica reconhecem a importância de revelar, tanto quanto possível, os objetivos de um pesquisador antes que ele propriamente comece a desenvolver suas reflexões. Na realidade, antes de apresentar o seu objeto de estudo, o observador deve, novamente tanto quanto possível, desvelar seu ponto de partida, aquilo que Bourdieu (2019, p. 25) chamou de “sociologia da sociologia [...] uma das condições primeiras de uma sociologia científica”, em que se procura “classificar os classificadores” (BOURDIEU, 2020a, p. 24). Fazendo isso, ou seja, conhecendo as motivações do pesquisador, é possível relacionar “as *posições sociais* (conceito relacional), as *disposições* (ou os *habitus*) e as *tomadas de posição*, as ‘escolhas’ que os agentes sociais fazem nos domínios mais diferentes da prática, na cozinha ou no esporte, na música ou na política” (BOURDIEU, 2011a, p. 18), e, é claro, também no campo acadêmico.

De fato, segundo Peters (2017), Bourdieu compreende que a objetividade científica só pode ser garantida em uma pesquisa mediante o esforço de uma “auto-objetividade”, fazendo uma espécie de autoanálise de sua própria prática, como o próprio Bourdieu (2005) realizou.

¹ Utilizamos, aqui, a referência da literatura russa não apenas por um gosto estilístico, mas, em primeiro lugar, porque o papa Francisco, sobre quem nos debruçamos neste trabalho, deixou clara uma predileção pelos autores daquele país (FRANCESCO, 2017). Além disso, segundo Cavaliere (2019), o imaginário russo está fortemente marcado por dicotomias e dialéticas, especialmente entre a tradição e a renovação, discussão que nós faremos durante esta pesquisa.

Em suas palavras, só é possível “produzir a verdade do interesse se aceitarmos questionar o interesse pela verdade e se estivermos dispostos a pôr em risco a ciência e a respeitabilidade científica fazendo da ciência o instrumento do seu próprio pôr-se-em-causa” (BOURDIEU, 2011b, p. 106).

A proposta seria deixar de lado algumas abordagens, ainda bastante comuns, que “pressupõem que os sujeitos possam deter, durante um momento, a verdade objetiva de seu comportamento [...] como se a representação que os sujeitos têm de suas decisões ou ações não ficasse devendo nada às racionalizações retrospectivas” (BOURDIEU, CHAMBOREDON, PASSERON, 2015, p. 51). Por isso, segundo esses autores, não basta que o sociólogo, por exemplo, compreenda as razões dos sujeitos que ele analisa, porque, fazendo isso, “corre o risco de substituir pura e simplesmente suas próprias prenoções pelas prenoções dos que ele estuda, ou por um misto falsamente erudito e falsamente objetivo da sociologia espontânea do ‘cientista’ e da sociologia espontânea de seu objeto” (BOURDIEU, CHAMBOREDON, PASSERON, 2015, p. 50). Daí porque reconhecerão, ao lado de toda a “parafernália teórica e técnica [...] que permitem dar todo o seu vigor e toda a sua força à verificação experimental”, a necessidade que “o ensino da pesquisa requer – tanto dos seus idealizadores quanto dos seus receptores – uma referência direta e constante à experiência na primeira pessoa” (BOURDIEU, CHAMBOREDON, PASSERON, 2015, p. 11).

Tudo isso para justificar que se passe, agora, momentaneamente – menos por vontade e mais por honestidade metodológica – à primeira pessoa, para dizer de onde parto e o que provocou esta pesquisa. Estive com o papa Francisco – é ele o objeto deste trabalho – duas vezes, em ocasiões distintas. Em maio de 2013, dois meses após a sua eleição, quando o mundo ainda estava conhecendo a sua personalidade, fui convidado para participar de um encontro do pontífice com distintas realidades eclesiais, sendo colocado próximo do lugar onde ele estava. No sábado, praça de São Pedro abarrotada de peregrinos, Francisco se dirigia a eles de um modo entusiasmado, com uma linguagem de frases de efeito e neologismos, gestos fortes e marcantes, como se realmente quisesse empolgar os fiéis, diferente do modo comedido do então papa emérito, Bento XVI, e ainda mais distante da lembrança dos últimos anos de João Paulo II, acometido pelo mal de Parkinson, que ia lhe imobilizando.

No dia seguinte, quando presidiu a celebração eucarística de conclusão do encontro, Francisco assumia uma postura realmente distinta: quase imóvel, muitas vezes com o rosto para baixo, compenetrado e pausado enquanto lia a sua homilia. Pareciam dois homens diferentes: o primeiro, mobilizador, o segundo, introspectivo. Aquilo chamava a atenção, ao menos a minha: o fato de ele conciliar duas características tão distintas, mas que pareciam,

nele, unidas. E, já naquele momento, necessárias. Ainda neste dia, tive a oportunidade de saudá-lo na Casa Santa Marta e trocar algumas palavras.

Três anos depois, fui convidado para participar do *Vatican Youth Symposium*, um encontro organizado pelo Vaticano e pela Organização das Nações Unidas, e que reunia pessoas do mundo inteiro para um final de semana de reflexões sobre temas como combate à pobreza, tráfico humano, desenvolvimento sustentável, entre outros. Éramos cerca de 50 participantes, de vários países. No final, mais uma vez, estive ao lado de Francisco, que naquele dia nos encorajou a voltar para as nossas iniciativas com dedicação nas coisas pequenas, mas mantendo os olhos em um horizonte mais universal. Novamente, aquela dicotomia – dedicação no pequeno e perspectivas globais – parecia bem articulada nas palavras do papa, e sobretudo no seu modo de proceder. Por fim, escutei de um dos alto comissariados da ONU que Francisco era, naquele momento, uma das lideranças mais importantes no cenário internacional, e uma das vozes com maior capacidade de mobilizar e aglutinar distintos atores para objetivos comuns, enquanto também sofria resistência de determinados grupos.

De fato, Francisco é um personagem – para usar uma palavra que lhe é bastante cara – poliédrico. Não é possível, como veremos adiante, entender e explicar o seu ministério petrino através de categorias simples, sob o risco de cair em simplificações, nem mesmo agrupá-lo em determinadas correntes sem fazer algumas considerações que repercutam a sua complexidade, tanto na sua personalidade quanto nas suas práticas. Ao mesmo tempo, não é possível deixar de levar em conta as influências decisivas que recebeu, e que hoje são determinantes para compreender um pontífice, pela primeira vez, latino-americano e jesuíta, entre outros pormenores sobre os quais discorreremos.

Na verdade, antes de ser papa, Bergoglio percorreu um caminho realmente interessante de ser analisado, especialmente quando observamos – e esse é um dado que esta pesquisa procura trazer – que na sua trajetória já existiam experiências que seriam importantes e decisivas para os desafios com os quais lida atualmente. O fato de ter nascido em uma família de imigrantes deixou-lhe marcada a relação entre as próprias raízes e as adaptações necessárias no novo lugar. A espiritualidade inaciana lhe deu no discernimento o modo de ponderar as opções distintas para fazer escolhas. A recepção do Concílio Vaticano II o formou na atualização do modo de expressar a fé em um mundo de mudanças. A teologia do povo lhe incutiu a centralidade dos pobres em seu ministério. As sucessivas crises políticas argentinas, principalmente a ditadura, fez com que vivesse a delicada tarefa de conduzir uma ordem religiosa diante de sérios perigos. Se Francisco, hoje, conduz a Igreja

Católica em tempos polarizados, é revelador perceber que ele mesmo foi forjado entre contradições e tensões, sejam elas políticas, eclesiais, mas também – ou, sobretudo – existenciais, como nos anos em que morou na Alemanha e em Córdoba.

Sendo papa, atrai naturalmente muita atenção sobre si. Com o seu modo de sê-lo, tem despertado os posicionamentos mais diversos, dos mais distintos matizes e com importantes repercussões, que estão para além da própria Igreja. Este trabalho não pretende avaliar a recepção do seu pontificado, mas é possível perceber, como demonstraremos adiante, que Francisco tem realizado mudanças significativas no interior da Igreja, tanto em termos simbólicos quanto na sua própria estrutura e funcionamento, fazendo com que o seu papado, segundo alguns analistas, torne-se um divisor de águas (IVEREIGH, 2015; TORNIELLI; VALENTE, 2019), na imagem e função de um papa e nas práticas eclesiais, no seu interior e na sua relação com a sociedade de modo geral.

Acompanhando, com o passar dos anos, o modo de desenvolver o seu ministério, era possível perceber como, cada vez mais, a realidade social, sobretudo política do mundo, tornava-se repleta de animosidades e conflitos. A palavra polarização passou a povoar os noticiários com mais frequência, parecendo não haver mais condições para entendimentos e projetos consensuais. Na verdade, o próprio panorama religioso experimentava essas disputas, não apenas entre as denominações, mas também no interior delas.

Considerando esse quadro, e recordando os dois momentos em que estive próximo a Francisco, vendo a sua personalidade que parecia reunir características díspares, e refletindo sobre a sua capacidade de juntar temas e organizações distintas para finalidades coletivas, pareceu-me haver ali uma lógica que pudesse servir como alternativa aos antagonismos que não se comunicavam, e que justamente por isso impediam caminhos comunitários. Aquela primeira hipótese – agora já no âmbito do desenvolvimento do doutorado – foi se confirmando, quanto mais se adentrava nos seus discursos e atitudes, até que pudemos formular uma pergunta: diante do cenário religioso atual, dividido, segundo Peter Berger (2017a), entre fundamentalismos e relativismos, como o papa Francisco procura mobilizar a tradição e a renovação dentro do contexto católico?

A nossa tese é de que Francisco propõe um modelo indutivo para lidar com a relação entre esses dois polos, que ele denomina como dois depósitos – da fé e da vida – através de um transbordamento, naquilo que ele mesmo chama de tradição dinâmica, mantendo-se fiel ao núcleo da fé, enquanto se dialoga com as contingências da realidade. Para isso ser possível, desenvolvemos um percurso teórico-metodológico que teve na praxiologia de Bourdieu a sua principal influência. De acordo com ele, é preciso desenvolver três principais

etapas em uma pesquisa (GRENFELL, 2018). Em primeiro lugar, analisar a posição do campo em relação ao campo do poder, ou seja, começar do cenário mais amplo e global, tendo uma noção do estado geral que se analisa. Porém, como é próprio do sociólogo francês, isso não significa perder-se em abstrações, ao contrário. É preciso relacionar sempre o tema de modo geral com as realidades mais empíricas, descendo às questões concretas (BOURDIEU, 2019).

Isso está ligado justamente à segunda etapa da pesquisa: identificar as estruturas e posições objetivas das relações que subsistem dentro do campo, em que os agentes competem pela autoridade de classificar (BOURDIEU, 2020). Para isso ser possível, vai-se ao terceiro nível da pesquisa, que segundo ele é esmiuçar o *habitus* desses agentes, as disposições adquiridas a partir das estruturas sociais objetivas, internalizadas de tal modo que servem como matéria-prima de suas ações. Sendo esse justamente o resultado de uma pesquisa que se utiliza dessa metodologia, ou seja, compreender as práticas dos agentes. Sendo nosso objetivo compreender a prática do papa Francisco, o modo como ele articula tradição e renovação, pareceu-nos conveniente a praxiologia bourdieusiana, inclusive porque, vale ressaltar, a própria teoria de Bourdieu (2019) é um esforço para ultrapassar a oposição entre o objetivismo e o subjetivismo científico, a estrutura objetiva que se impõe sobre o indivíduo e a ação livre dos sujeitos no mundo. Tendo dito isso, passemos, então, à disposição dos conteúdos, divididos em quatro partes.

Na primeira delas, quisemos explicitar o atual cenário de polarização em que nos encontramos, demonstrando como a modernidade foi forjada em um mecanismo de diferenciações (GIDDENS, 1991) que deu origem a ambivalências (BAUMAN, 1999). Para isso, nosso principal arcabouço teórico foi a filosofia e a sociologia de Jürgen Habermas, começando com a apresentação que ele faz sobre o discurso filosófico da modernidade (HABERMAS, 2000), em que discorre sobre os processos de racionalização e subjetivação, desenvolvidos por Weber (1994; 2004; 2015), e que se tornaram o estopim de movimentos decisivos e emancipatórios, como o Iluminismo e a Revolução Francesa, que mobilizaram ideias dicotômicas como a razão contra a magia, o novo contra o antigo, e assim por diante. Além disso, discorreremos como isso produziu uma esfera pública burguesa (HABERMAS, 2014), que estava justamente na mediação entre a esfera da intimidade e o poder público, mas que vai, pouco a pouco, perdendo a sua capacidade mobilizadora com o avanço e a complexificação do capitalismo e dos meios de comunicação, em uma cultura de massa, até chegarmos ao cenário atual de rupturas (CASTELLS, 2018), em que os grupos se fecham em uma lógica de bolhas, a partir do fenômeno da internet e das redes sociais (FISHER, 2023;

CESARINO, 2022), acirrando os conflitos e gerando uma lógica sempre mais polarizada (BOSCO, 2022), quando se faz necessário procurar uma alternativa (HABERMAS, 2022a; 2022b) para recuperar, ainda que se reconheçam os limites da modernidade, os seus princípios emancipatórios e comuns (HABERMAS, 2017).

Tendo apresentado o cenário polarizado de modo mais amplo, na segunda parte pudemos adentrar o campo religioso propriamente dito. Nesse percurso, a teoria de Berger e Luckmann (2009) nos serviu, antes de tudo, para demonstrar como a religião participa de maneira particular do processo de construção social da realidade, “não é por acaso que o primeiro objeto da sociologia foi a religião” (BOURDIEU, 2019, p. 50), inclusive desse panorama polarizado, e como aquela primeira noção de secularização, que cravava o declínio do sagrado, precisou ser reformulada a partir das novas configurações do fenômeno religioso, (BERGER, 1985; 1999; TAYLOR, 2010), especialmente a partir da segunda metade do século XX. Nesse novo contexto, discorreremos sobre o pluralismo atual (BERGER, 2017a; BERGER; LUCKMANN, 2012), e como ele, ao mesmo tempo em que amplia as denominações e modos de pertencimento (HERVIEU-LÉGER 2015), possibilita também dois movimentos distintos e concorrentes: o fundamentalismo e o relativismo (BERGER; ZIJDERVELD, 2012), em suas distintas formas de lidar com a modernidade (BERGER, 2017b).

Passamos, então, à terceira parte, e, através dela, debruçamo-nos propriamente sobre Francisco, mobilizando principalmente o conceito de *habitus*, trabalhado por Bourdieu (2015; 2019; 2021), que nos ofereceu os argumentos para compreender a importância de revisitar a história de Jorge Mario Bergoglio, antes de se tornar papa, para assim compreendermos as suas principais disposições herdadas, em termos bourdieusianos, tanto no aspecto mais íntimo e pessoal, quanto na sua formulação intelectual, o que pudemos constatar profundamente relacionados. Para isso, foi necessária uma ampla revisão bibliográfica que pudesse nos apresentar os detalhes de sua vida (AMBROGETTI; RUBIN, 2013; GRIMALDI, 2018; SHRIVER, 2017; IVEREIGH, 2015), além de algumas de suas principais influências acadêmicas (BORGHESI, 2018; CODA, 2019; SCANNONE, 2019). Ainda nesse processo, evidenciamos a influência recebida da espiritualidade inaciana (GONZÁLEZ-QUEVEDO, 2013; LOYOLA, 2000; 2014; MIRANDA, 2022; ROTSART, 2017; ROUSSELOT, 2021; SINTOBIM, 2022), da Companhia de Jesus (BANGERT, 1985; FABRO, 2014; IDIGORAS, 1991; O’MALLEY, 2017), da história recente argentina (PALERMO; NAVARO, 2007; PEREIRA, 2010; SCAVO, 2013) e da filosofia de Romano Guardini (1996; 2021). Tudo isso evidenciou que Francisco possui aquilo que Bourdieu (2005, p. 123) chama de *habitus*

clivado, “movido por tensões e contradições”, e por isso mesmo capaz de “conciliação dos contrários” (BOURDIEU, 2005, p. 125).

Chegamos, assim, à quarta parte. Nela, mais uma vez, recorremos a Bourdieu (2019; 2020a; 2020b). Agora, ao seu conceito de estratégia, justamente para elucidar o modo como Francisco procura, a partir do seu *habitus* herdado, e de sua posição como papa dentro do campo religioso católico, desenvolver suas práticas. Para isso, utilizamos como principal objeto de pesquisa as suas encíclicas e exortações apostólicas, que nos ofereceram o núcleo de seu pensamento, mas também alguns discursos e declarações improvisadas, além de determinados gestos, já que o seu modo de comunicar é, para além de verbal, aquele dos símbolos (VIGANÒ, 2017), o que reforça a concepção bourdieusiana de estratégia. Nesse sentido, recuperamos os quatro critérios de discernimento utilizados por Francisco, em *Evangelii Gaudium*, para lidar com as polarizações (BORGHESI, 2018; PASSOS, 2018a; SCANNONE, 2019; WOLFF, 2018), que vão desembocar em sua concepção de transbordamento, em Querida Amazônia, (FARES, 2020a). Além disso, demonstramos como o papa entende o núcleo da fé cristã – o seu *habitus* primário (BOURDIEU, 1983; 2001; 2004) – alicerçado no anúncio do Evangelho a partir da misericórdia, especialmente em *Evangelii Gaudium* e *Misericordia et misera*, fazendo com que ele mobilize as ideias de tradição e renovação como depósitos da fé e da vida, articulando-os em uma tradição dinâmica.

Por fim, seguem as considerações finais, nas quais, obviamente, não se pretende concluir as discussões aqui apresentadas, mas, ao contrário, contribuir para a análise de um pontificado que “constitui um objeto de estudo raro para quem se interessa por fenômenos sociais, políticos e religiosos” (PASSOS, 2018b, p. 18). Nas próximas páginas, portanto, desejamos oferecer um percurso analítico que, ao contrário do caminho feito por Pahóm, no início desta introdução, não nos deixe, no final dele, vencidos pelo cansaço e espremidos nos 71 centímetros que couberam ao personagem russo, mas em um vasto território de possibilidades e projetos comuns.

2 DA AMBIVALÊNCIA À POLARIZAÇÃO: O ESGARÇAMENTO DA MODERNIDADE

2.1 Uma palavra onipresente

Nos últimos anos, uma das palavras mais utilizadas no debate público para conceituar o nosso tempo é polarização. Não precisa de muito esforço para constatar que, seja em notícias ou conversas informais, análises acadêmicas ou postagens nas redes sociais, os antagonismos nas mais variadas áreas recrudesceram e parecem ter se estabelecido como um marco da nossa época. Os opostos, ao contrário do que sugere o senso comum, não apenas não se atraem, mas parecem se repelir com cada vez mais força, e mesmo violência. Os exemplos são muitos.

Logo no início da pandemia de covid-19, surgiu um dilema que tomou a discussão em dezenas de países em todo o mundo: o que priorizar, a saúde das pessoas ou a economia? Sem conhecimento suficiente sobre o que estava acontecendo, atônita diante de um número alarmante de mortos, a discussão ficou por muito tempo dividida entre aqueles que defendiam a permanência das pessoas em suas casas a fim de não colapsar os sistemas de saúde, e aqueles que preconizavam o funcionamento normal das atividades econômicas para não comprometer a situação financeira dos setores público e privado, empobrecendo ainda mais populações já carentes. Em pouco tempo, a dicotomia se tornou polarização, o que agravou ainda mais a condução da situação em muitos lugares, como no Brasil.

Também em nosso país, tornou-se lugar comum referir-se à política atual como polarizada, sobretudo em períodos eleitorais, quando os projetos são apresentados e se confrontam mutuamente, enquanto os lados – geralmente dois, mais fortes – não simplesmente competem, mas aparentemente combatem pelo poder. Isso faz com que se tornem praticamente comuns notícias de intrigas familiares, e mesmo agressões, às vezes levando à morte².

A polarização entra – se é que já não existisse, ou talvez agora haja com mais virulência – também entre os bancos das igrejas, ameaçando a paz que elas procuravam oferecer aos seus fiéis como fruto da experiência com o sagrado. O fato é que nas últimas décadas diversos países no mundo têm observado um movimento fortemente marcado por

² De acordo com uma pesquisa do Instituto Ipsos, 8 em cada 10 brasileiros consideravam haver muita ou considerável tensão entre pessoas que apoiam partidos políticos diferentes no país, em 2020 (GASTALDI, 2021).

antagonismos³, fazendo com que, de novo, a palavra polarização seja permanentemente repetida, com o risco de, de tão usada, ter seu sentido gasto, e mencionada em tudo, possa acabar significando pouco.

Se é verdade que não se pode compreender a realidade social de um modo profundo sem que, antes, investigue-se a sua realidade empírica e historicamente situada e datada (BOURDIEU, 2011b), é necessário, para a nossa pesquisa, traçar um roteiro que elucide como, na modernidade, o surgimento de um novo ordenamento social deu origem a ambivalências, que tem avançado para polarizações cada vez mais presentes e fortes, em distintos setores, também naquele que desejamos aprofundar neste trabalho: a religião.

2.2 O princípio das dores: racionalização e desencantamento do mundo

Na modernidade, o reordenamento social deu origem a ambivalências (BAUMAN, 1999). De fato, por mais que a sentença que abre este capítulo seja paradoxal, ela explica bem a atualidade. Se é verdade que o mundo ocidental, a partir do século XVI, desejou reordenar a realidade a partir de um novo discurso filosófico (HABERMAS, 2000), com a racionalização dos processos e subjetivação do indivíduo, é também verdade que esse intento de planejar uma sociedade com narrativas seguras e a longo prazo deu origem a uma lógica dicotômica e permeada pelo transitório.

Para compreendermos como a contemporaneidade é marcada pelas ambivalências, é preciso que recuperemos aquilo que está na gênese do fenômeno moderno: a racionalização e a subjetivação, duas das principais características que transformarão a maneira de ser, pensar e agir, principalmente a partir de eventos históricos como a Reforma Protestante, a nova percepção geográfica e cultural trazida pelas grandes navegações e consequente colonização do Novo Mundo, e principalmente o Iluminismo, que teve na Revolução Francesa o seu principal marco.

O processo de racionalização está marcado, segundo Max Weber (2004), pela criação de uma cultura secularizada, em que a lógica tradicionalizada dos valores e ritos vai, pouco a pouco, sendo implodida, quando as imagens religiosas do mundo começam a ser suplantadas, trocadas por um discurso científico em que a razão assume a primazia das discussões. São muitos os exemplos que ele utiliza: o processo inquisitorial trocado por uma “justiça profana”

³ Recomenda-se analisar a pesquisa internacional realizada pelo Policy Institute, do King's College, em 2020, a respeito da percepção dos países sobre as suas divisões internas e externas (DUFFY, MURKIN, SKINNER et al, 2021).

(WEBER, 2004, p. 116), a distinção das relações de poder entre “as autoridades teocráticas e profanas” (WEBER, 2004, p. 144), entre outros exemplos que farão com que Habermas (2000, p. 4) afirme: “o que Max Weber descreveu do ponto de vista da racionalização não foi apenas a profanação da *cultura* ocidental, mas, sobretudo, o desenvolvimento das *sociedades modernas*”. Trata-se daquilo que chamamos de desencantamento do mundo, e é justamente a partir daí que podemos falar em modernidade.

Assim, é possível dizer que, para Weber, a racionalização tem duas características fundamentais. A primeira é cultural, fruto do processo de desencantamento das explicações religiosas. A segunda é social, aquela que repercute na racionalidade prática, ou seja, nos meios usados pelos indivíduos para aprenderem a ter controle da própria vida. Daí porque Kant (1995, p. 11) entenderá o Iluminismo como “a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem”. E concluirá dizendo que é preciso ter coragem de servir-se da própria reflexão para o seu agir: “tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem do Iluminismo”.

Nesse movimento, que agora se desenvolverá com cada vez mais velocidade, as formas tradicionais de vida serão substituídas pelas corporações de ofício, quando uma burocracia passará a regular o ritmo e as relações sociais. Na prática, a tradição passará a ser permanentemente questionada, e aquilo que era visto como natural passará a ser refletido e, muitas vezes com violência, criticado. É o tempo do despontar de possibilidades, e não mais de definições pré-estabelecidas, do desejo de universalização e generalização dos valores, o que ampliará os alcances comunicativos e a formação de novas identidades e noções do *eu*.

O trabalho de Weber propõe, entre outros marcos, a diferenciação entre o mundo pré-moderno e moderno, observada, por exemplo, no distanciamento entre a maneira de crer católica e aquela advinda dos calvinistas.

O católico tinha à sua disposição a *graça sacramental* de sua Igreja como meio de compensar a própria insuficiência: o padre era o mago que operava o milagre da transubstanciação e em cujas mãos estava depositado o poder das chaves. Podia-se recorrer a ele em arrependimento e penitência, que ele ministrava expiação, esperança da graça, certeza do perdão e dessa forma ensinava a *descarga* daquela *tensão* enorme, na qual era destino inescapável e implacável do calvinista viver (WEBER, 2004, p. 106).

No seu caminho de desvalorização radical dos sacramentos, os calvinistas e as denominações anabatistas reforçam o processo de desencantamento, e abrem espaço para uma ascese profundamente intramundana, forjando comunidades que, segundo Weber (2004,

p. 135), não desejando estar subjugadas aos poderes estabelecidos, redirecionavam as suas forças, e assim as “virtudes ascéticas confluíram para o trabalho profissional”.

Esse desejo de afastar-se das antigas formas reguladoras de sentido fizeram alguns comportamentos marcarem novos paradigmas até então impensáveis, como os puritanos genuínos, que condenavam qualquer vestígio de cerimônias fúnebres tradicionais, enterrando os seus mortos sem canto ou qualquer música, evitando “o aparecimento da *superstition*, isto é, da confiança em efeitos salvíficos à maneira mágico-sacramental” (WEBER, 2004, p. 96).

Pierucci (2013, p. 81) explica que a expressão “desencantamento do mundo”, do alemão *Entzauberung der Welt*, significa exatamente jogar a magia fora do mundo. Segundo ele, “tal expressão insinua a ideia de lançar fora tudo o que existe de magia ou de encantamento como meio de explicação ou de justificação dos fenômenos naturais. Ou seja, cuida-se de dispensar o recurso à magia, às forças sobrenaturais”.

A reflexividade será, portanto, uma característica fundamental para se compreender o mundo moderno. Não se trata de apresentar o pré-moderno como incapaz de reflexão, longe disso, nem muito menos que a tradição deixará de cumprir um papel social. Mas, a partir do século XVIII, a racionalização e a subjetivação serão injetadas na base do pensar e agir, tolerando o que havia sido posto no passado apenas se passar pelo crivo da nova lógica. Não se legitima mais uma prática por ela ser tradicional, por ter sido sempre assim, mas apenas e tão somente se ela for autenticada à luz da nova ciência. A partir de então, inicia-se um processo de reflexividade em espiral, em que o próprio conhecimento será permanentemente questionado, em que nada mais tem o atestado de perpétuo.

Toda essa transformação será saudada por Hegel (1992), no início do século XIX, como “os novos tempos”, iniciados três séculos antes. Ao contrário do que até então eram os “novos tempos” para os cristãos, marcados pela vinda de Cristo e, portanto, como fim da História, “novos” agora significava justamente o permanente declínio da religião como única reguladora da vida social, e mais ainda: como a abertura a um futuro livre e promissor. Desde então, e até hoje, a ideia de modernidade está associada a palavras como: revolução, desenvolvimento e progresso.

O espírito que se forma lentamente, tranquilamente, em direção à sua nova figura, vai desmanchando tijolo por tijolo o edifício de seu mundo anterior. Seu abalo se revela apenas por sintomas isolados; a frivolidade e o tédio que invadem o que ainda subsiste, o pressentimento vago de um desconhecido são os sinais precursores de algo diverso que se avizinha. Esse desmoronar-se gradual, que não alterava a fisionomia do todo, é interrompido pelo sol nascente, que revela num clarão a imagem do mundo novo (HEGEL, 1992, p. 26).

É possível perceber nas palavras de Hegel o entusiasmo que havia entre muitos pensadores deste período, animados com a ideia de um mundo que se afastava de um passado visto como sombrio e limitador, que agora se descortinava como um universo de possibilidades. Esse desejo de se afirmar como radicalmente novo, fará com que os filósofos procurem, segundo Habermas (2000, p. 12), afastar-se de tudo aquilo que lembre os períodos anteriores da História, sobretudo aquele medieval, taxado como o período do obscurantismo e do atraso. O importante, a partir de então, é ser novo em si, e renovar ao seu redor.

Essa renovação, ainda segundo Hegel (1992), dará origem a um processo que é uma das principais marcas desses novos tempos: a subjetividade. Para ele, essa subjetividade se dá sobretudo em dois movimentos: o da liberdade e o da reflexão. São esses os aspectos essenciais em que se dá o reconhecimento da razão. Comentando a concepção hegeliana de subjetividade, Habermas (2000, p. 25 e 26) apresentará as suas principais conotações:

a) *individualismo*: no mundo moderno, a singularidade infinitamente particular pode fazer valer suas pretensões; b) *direito de crítica*: o princípio do mundo moderno exige que aquilo que deve ser reconhecido por todos se mostre a cada um como algo legítimo; c) *autonomia da ação*: é próprio dos tempos modernos que queiramos responder pelo que fazemos; d) por fim, a própria *filosofia idealista*: Hegel considera como obra dos tempos modernos que a filosofia apreenda a ideia que se sabe a si mesma.

Não se pode prescindir desses quatro elementos apresentados acima para se compreender a complexidade do tempo que vivemos. De fato, a Reforma, o Iluminismo e a Revolução Francesa congregarão e serão o estopim de uma lógica marcada pela noção de indivíduo e seu direito de entender-se e reivindicar-se como sujeito, direito que se torna tangível quando se é possível fazer frente de maneira direta e clara aos poderes estabelecidos, sendo o cidadão autônomo para agir de forma pessoal ou comunitária, de acordo com os seus próprios e subjetivos interesses, tudo isso amparado por uma filosofia que busque as razões que sustentarão idealmente esses tempos, tão modernos e empolgantes quanto difíceis e tumultuados.

Tudo isso fará crescer a distância entre a confiança e o risco, a segurança e o perigo, realidade ancorada em uma constante perda de discursos ontológicos. De fato, acompanhar a destradicionalização do mundo é perceber a mudança dos quatro contextos de confiança que Giddens (1991) compreende como distintivos do processo de modernização.

O primeiro contexto se relaciona com o sistema de parentesco, que no mundo pré-moderno oferece uma certa estabilidade nas relações interpessoais e nas organizações sociais,

apesar dos conflitos que comportam. Essa rede passará, pouco a pouco, por uma séria mudança, em que os laços já não são tão fortes e as distâncias entre os parentes passa a ser mais comum.

O mesmo se dá em relação à comunidade local, segundo fator de mudança no grau de confiabilidade e risco. Os vínculos localizados tendem a oferecer maior solidez nas relações, o que garante maior segurança e representa valores e comportamentos enraizados, algo que será transformado com a modernidade, quando as formas regulares de vida são modificadas pela mobilidade cada vez maior entre as comunidades, e conseqüente encontro entre diferentes culturas.

A terceira corrente de influência é a cosmologia religiosa. Apesar de, no mundo tradicional, a religião representar, em certos momentos, um alto grau de ansiedade e medo, também é verdade que ela oferece explicações e códigos de conduta moral que dão a base para a solidez e segurança entre os crentes.

A religião é um meio organizador de confiança de mais de uma maneira. Não só as deidades e forças religiosas fornecem apoio providencial seguro: funcionários religiosos também o fazem. E o que é mais importante, as crenças religiosas tipicamente injetam fidedignidade na vivência de eventos e situações e formam uma estrutura em termos da qual eles podem ser explicados e respondidos (GIDDENS, 1991, p. 115-116).

Por fim, é preciso falar da própria tradição como fundamento da segurança entre as relações pré-modernas. Ao contrário da religião, a tradição não está diretamente ou exclusivamente relacionada a certas crenças e práticas, mas ao conjunto de tudo aquilo que é permanente e imutável, que oferece as meta-narrativas de um determinado povo.

Cada um desses âmbitos sofreu profundas e sérias mudanças nas suas concepções e práticas, o que foi ampliando cada vez mais o fosso das rupturas entre o antigo e o novo. Com isso, a religião, o Estado e a sociedade de forma geral, bem como a ciência e a moral serão profundamente abalados pelo princípio da subjetividade que, agora, fará frente a tudo aquilo que era dado como posto. Tudo o que era ponto de chegada se torna, agora, ponto de partida; os laços que antes apertavam os valores e os comportamentos são, pouco a pouco, desfeitos. O pensamento moderno procurará as suas próprias normatividades, influenciado pelas novas conjunturas sociais que despontam, sobretudo na Europa, e dando origem a toda uma nova concepção de realidade em que os processos se cumulam em um movimento de reforço mútuo:

[...] à formação de capital e mobilização de recursos; ao desenvolvimento das forças produtivas e ao aumento da produtividade do trabalho; ao estabelecimento do poder político centralizado e à formação de identidades nacionais; à expansão dos direitos de participação política, das formas urbanas de vida e da formação escolar formal; à secularização de valores e normas etc. (HABERMAS, 2000, p. 5).

Essas características nos apontam para o caráter ambíguo da modernidade. Se, por um lado, a racionalidade moderna promoveu o pensamento crítico e científico, fazendo o progresso caminhar sem as amarras do já dito e já feito, também é verdade que ele traz insegurança e ansiedade em setores como a organização do trabalho, cada vez mais em função do lucro. O mesmo pode ser visto na individualização do sujeito, fruto da subjetividade: se é verdade que isso permitiu que cada pessoa possa construir o seu próprio caminho, livre de regulações pré-estabelecidas, também é verdade que isso não levou a um mundo mais fraterno.

No fundo, a modernidade carrega “contradições internas, geradas pelo processo de racionalização, que rompeu definitivamente com a tradição, porém, não foi capaz de estabelecer um critério normativo mediante o qual ela possa medir-se a si mesma” (LIMA, 2018, p. 34). Certamente, a modernidade fez um movimento de ruptura com a tradição anterior, o que gerou importantes processos de emancipação; porém, não concluiu a tarefa como se havia proposto, ao contrário, radicalizou-a. Habermas (2017), inclusive, propõe que a modernidade se tornou um projeto inacabado, especialmente porque se concentrou na sua dimensão estética e filosófica, perdendo, segundo Freitag (1995, p. 138), “o vínculo com a modernização da sociedade, contribuindo para reforçar os paradoxos que acompanham a reflexão e crítica da modernidade”. Isso fará com que o pensador alemão desenvolva a sua teoria da ação comunicativa, em que reflete sobre os modos de renovar os ideais modernos, oferecendo uma alternativa à razão instrumental, como veremos adiante.

2.3 As ambivalências modernas

Com a racionalização e a subjetivação, o pensamento filosófico moderno desejou reordenar o mundo, aquele que havia sido forjado na tradição e no permanente. Com efeito, o objetivo, sobretudo dos iluministas, era traçar um horizonte diferente, em que o planejamento, pautado pela lógica científica, poderia construir uma sociedade nova, ancorada nos interesses da coletividade, solta das amarras do antigo. Para eles, o que estava em jogo poderia ser demonstrado em algumas dessas antinomias: o mundo das coisas físicas e aquele

das coisas mentais (DESCARTES, 1999), a diferença entre o fenomenal e o numenal (KANT, 2001), a natureza e a história (SCHELLING, 2005); sempre um antagonismo entre coisas antigas e novas (MOTA, 1986)⁴.

Por isso, Norberto Bobbio (2011, p. 50) dirá que há pelo menos dois séculos “não há disciplina que não seja dominada por algum tipo de díade onicompreensiva: em economia, mercado-plano; em direito, privado-público; em estética, clássico-romântico; em filosofia, transcendência-imanência”. Exemplo disso é a teoria da oposição, formulada pelo filósofo Bolingbroke, que no século XVIII propõe uma organização político-social que contrapõe o interesse público e privado como o antagonismo entre a corte e o país, a situação e a oposição, a paixão e a razão (Skjönsberg, 2016). É desse modo que, a partir de então, “o *publicum* desenvolve-se em *Publikum*, o *subjectum* em sujeito, o destinatário da autoridade em seu adversário” (HABERMAS, 2014, p. 134) e, ainda, “a oposição assume a forma de uma controvérsia permanente entre o partido do governo e o partido da oposição” (HABERMAS, 2014, p. 196).

Assim, é possível dizer que a modernidade coincide com um projeto de ordenamento bipolar, sendo necessário estabelecer fronteiras claras e definidas entre os polos, em que um lado deveria fazer frente ao outro.

A modernidade se afirma e reafirma por meio da negação. A modernidade pode manter sua identidade somente se várias coisas mudarem constantemente e se pelo menos algumas coisas forem continuamente substituídas por outras. A modernidade prospera sobre conflitos internos. Quando um conflito, chamado de contradição pelos filósofos, é negado (ou superado), novos conflitos ocupam imediatamente seu lugar, e esse processo de negação/superação continua infinitamente (HELLER e FEHER, 1994, p. 53)

Uma dessas contraposições modernas pode ser encontrada naquilo que Habermas (2014) denominou como os limites do público e do privado, da sociedade e do Estado, fruto justamente dos processos que apresentamos acima, e que deram origem ao modelo liberal de esfera pública burguesa. É verdade que já na Grécia Antiga podemos falar de uma espécie de distinção entre o comum e o particular, e como existe nas discussões públicas um germe, ainda que bastante incompleto, do que veremos na modernidade, assim como não podemos falar sobre democracia helênica e democracia liberal do mesmo modo⁵. Mas é preciso

⁴ Pode-se aprofundar ainda este debate a partir da explicação de Habermas sobre os dilemas entre o absolutismo e o relativismo (2022a, p. 210), a versão tradicionalista contra a crítica (2022a, p. 220), e a racionalidade ambígua do direito (2022a, p. 370).

⁵ É preciso recordar sempre que, na Grécia Antiga, “a esfera pública era, em princípio, um âmbito aberto ao debate – no qual aqueles cidadãos que recebiam o reconhecimento por direito do *status* de cidadãos podiam

explicar que, sobretudo na Idade Média, essa separação é praticamente inexistente. Habermas (2014, p. 98) se dedica a esmiuçar como “a oposição efetuada pelo direito romano entre *publicus* e *privatus* era usual, porém sem um caráter vinculante”, o que pode ser observado nas relações entre suseranos e vassallos.

Nesse contexto, o que havia era uma esfera pública representativa, no sentido de que determinados extratos sociais possuíam uma série de atributos que lhes eram concedidos pelos poderes instituídos, como insígnias, vestimentas e gestos, o que lhes garantia participação a partir de dentro do próprio poder, e não a partir do conjunto de cidadãos privados: “enquanto o príncipe e seus estamentos territoriais ‘são’ o país, em vez de simplesmente substituí-lo, eles podem representá-lo em um sentido específico; representam sua dominação ‘diante’ do povo, e não para o povo” (HABERMAS, 2014, p. 103).

Será com a circulação de mercadorias e notícias, a partir do capitalismo inicial, que observaremos uma distinção realmente clara entre Estado e sociedade, com o surgimento de uma esfera pública que reflete e delibera publicamente suas demandas diante do poder constituído, exigindo-lhe negociações e mudanças. De fato, com as trocas mercantis ganhando cada vez mais alcance geográfico e, conseqüentemente, rendendo mais lucros, será perceptível o crescimento de cidades que serão rotas comerciais importantes. Isso tornará o mercado mais exigente de informações mais frequentes e precisas, mas não só. As informações comerciais, que antes eram propositalmente restritas a grupos muito pequenos, diretamente ligados aos monarcas, agora serão demandadas por organizações mais vastas, que cada vez mais fortes economicamente, competem pelos ganhos até então monopolizados por soberanos. Isso forçará a publicização cada vez mais clara dos decretos, números e interesses de reis e seus asseclas, enquanto uma burguesia emergente se reúne para fazer frente a esses objetivos, demandando direitos públicos para pessoas privadas.

Temos, nesse contexto, o surgimento daquilo que chamamos de nação: de um lado, um Estado com instituições burocráticas e necessidade de aceleração financeira para manter-se forte; de outro, uma esfera pública, sobre quem pesa um complexo sistema de tributação, imposição de impostos junto à população: “a separação, daí decorrente, entre os bens domésticos do príncipe e os bens do Estado é exemplar para a objetivação das relações pessoais de dominação” (HABERMAS, 2014, p. 120), ou seja, a própria noção de Estado é fruto de um movimento de diferenciação e divisão, em que “a relação entre autoridade e

interagir como iguais” (WERLE; HABERMAS, 2014), ou seja, estamos nos referindo, naquela conjuntura, a um conjunto de pessoas a quem é dado o privilégio de cidadania e, assim, de participação nas discussões públicas.

súditos adquire ambivalência característica da regulamentação pública e da iniciativa privada” (HABERMAS, 2014, p. 131).

Essa ambivalência se dará, assim, em primeiro lugar, porque os cidadãos demandam e adquirem um estatuto de privacidade, que os separa da interferência estatal, que já não pode, ou perdeu consideravelmente, a capacidade de imposição de princípios e regulações. Porém, ao mesmo tempo, essas mesmas pessoas reclamam o direito de se reunirem publicamente para fazerem frente ao próprio Estado, que lhes deve permitir autonomia, tanto pública quanto privada. Na prática, a esfera pública dicotomiza, separa o âmbito privado do público. No primeiro, os cidadãos estão livres, em sua intimidade, para pensarem e agirem como quiserem. No segundo, os cidadãos, reunidos, debatem publicamente seus interesses. Ou seja, a esfera pública burguesa tanto diferencia os espaços quanto é ambivalente em sua ação.

Vale aprofundar um pouco mais essa ambiguidade para termos mais elementos de avaliação. Para Habermas, a esfera privada ganhou a autonomia de se tornar íntima, fruto dos processos de subjetivação⁶, como explicou Weber, e isso permitiu, conseqüentemente, que a esfera pública, formada por esses indivíduos privados, confrontasse as autoridades estabelecidas justamente através da racionalização, também em termos weberianos⁷. Daí porque, para ele, a esfera pública, “nesse sentido, tem desde o início um caráter ao mesmo tempo privado e polêmico” (HABERMAS, 2014, p. 177).

Isso fará com que, quanto mais se complexificam essas relações, fruto do crescimento econômico da burguesia, e conseqüente privatização dos indivíduos em sua intimidade, enquanto se reúnem publicamente em debates acalorados, tanto mais, para Habermas (2014, p. 138), “o processo de polarização entre Estado e sociedade repete-se mais uma vez no interior da sociedade”.

Por isso, no âmbito reservado às pessoas privadas, distinguimos esfera privada e esfera pública. A esfera privada compreende a sociedade civil no sentido estrito, como o domínio de circulação de mercadorias e do trabalho social. Nela está incorporada a família com sua esfera da intimidade. A esfera pública política resulta da esfera pública literária. Por meio da opinião pública, faz a mediação entre o Estado e as necessidades da sociedade (HABERMAS, 2014, p. 140).

⁶ “Antes que a esfera pública assuma expressamente as funções políticas no campo de tensão entre Estado e sociedade, a subjetividade, nascida do âmbito íntimo das pequenas famílias, forma, por assim dizer, seu próprio público” (HABERMAS, 2014, p. 138). Ou seja, a subjetivação dá origem, ainda no âmbito da intimidade da família, a um germe de público.

⁷ “O *medium* desse debate político é peculiar e sem precedente histórico: a discussão pública mediante razões” (HABERMAS, 2014, p. 135).

Dessa forma, para Habermas, o projeto moderno está alicerçado, entre outras coisas, na diferenciação entre os âmbitos, especialmente aqueles que sofrem dominação de outro. É o caso da religião, que exerce forte arbítrio sobre os demais. Nesse novo cenário – que dura até hoje – as distintas esferas sociais entrarão permanentemente em colisão por causa de interesses divergentes, sendo fundamental, por isso, a busca por uma mediação que torne possível o convívio entre os polos contrários, a fim de ser viável um projeto comum. Isso tem uma grande relevância em nossa discussão aqui, porque veremos, mais à frente, que quanto mais essa separação se torna uma rivalidade sem mediação possível, tanto mais isso descamba para uma polarização aguda, que tanto marca a etapa atual do processo histórico. O projeto moderno ocidental, em termos habermasianos, pressupõe uma delicada engenharia, em que é preciso uma distinção de esferas e papéis para que os indivíduos se emancipem de tutelas e regulações apriorísticas, e se tornem plenamente cidadãos, enquanto é igualmente necessário manter uma intermediação entre os lados com vistas a um bem mais universal.

É justamente a ideia de racionalização do debate público, em que deve prevalecer a lógica do melhor argumento, que deverá ser a tônica, segundo Habermas, da opinião pública em sua mediação entre os âmbitos privado e público, e cada um em seu interior. Assim, a noção de verdade deverá estar sempre vinculada a um debate discursivo – não mais imposto, mas construído – com uma interpretação sobre as questões validadas em critérios e argumentos baseados em evidências (HABERMAS, 2020). Para isso, será sempre necessário estabelecer normas e critérios a fim de permitir que o conjunto dos cidadãos se expresse de forma livre e autônoma, sem violências externas, enquanto ao mesmo tempo esse diálogo se realize de maneira lógica e inteligível, sempre baseado em fatos. Assim, valores tradicionais, anteriormente chancelados apenas por sua própria existência, já não são mais tidos como critérios de validade.

Esse será um fato decisivo para a criação da noção do Estado de direito em que, ancorado na razão como mola deliberativa, deixará de atuar pela força para ligar a facticidade à validade, ou seja, o Estado decidirá a partir de um direito que julga o que ocorre no mundo real a partir do que é racionalmente válido, garantindo aquela separação entre esferas distintas, ao mesmo tempo em que se guia em princípios de justiça, igualdade e liberdade.

Essa é, para Bauman (1999, p. 29), a gênese da ideia do Estado moderno, uma instituição nascida com “força missionária, proselitista, de cruzada, empenhado em submeter as populações dominadas a um exame completo de modo a transformá-las numa sociedade ordeira, afinada com os preceitos da razão”. Ainda que seja necessário indicar que essa afinidade racional estava, na verdade, relacionada à vontade de um monarca com critérios

nem sempre lógicos para os parâmetros atuais, é preciso reconhecer que essa racionalidade oferecia os critérios de avaliação e construção do presente.

Nesse sentido, o pensamento que se estabelece é de uma filosofia que deve ter como meta servir aos seres humanos para o ordenamento racional da realidade social, a fim de que ele ultrapasse o senso comum, daí porque surge uma ideia de metafísica que deseja elevar a humanidade à categoria da perfeição da cultura racional, tirando-o de um estado bruto e desordenado para um lugar de harmonia e segurança. O intuito é garantir, sobretudo, um percurso de liberdade científica, direcionando os esforços para um objetivo maior, que seria a realização dos anseios da humanidade.

Os governantes modernos e os filósofos modernos foram primeiro e antes de mais nada legisladores; eles descobriram o caos e se puseram a domá-lo e substituí-lo pela ordem. As ordens que queriam introduzir eram por definição artificiais e, como tais, tinham de se assentar em projetos do interesse das leis que requeriam apenas o endosso da razão, deslegitimando ademais toda oposição a elas (BAUMAN, 1999, p. 32-33).

Nesse sentido, a meta seria impedir as ambiguidades, traçando de maneira definida a linha que separava o racional do irracional, e tudo o que comportasse cada um desses opostos. Não haveria espaço para “meios”, tudo deveria ser classificado nas extremidades, separado de forma visceral, evitando assim que se pudesse voltar aos tempos antigos, vistos como sombrios. Desde então, a modernidade parece lidar com uma ambivalência, entre tantas: se é verdade que produziu, com a esfera pública, uma diferenciação necessária de campos para a emancipação e liberdade dos sujeitos, também deu origem a um movimento de dialética permanente, em que se procura vencer a oposição. O espaço de mediação criado foi também o que gerou o debate – ou embate – como critério de validade.

No reino político, expurgar a ambivalência significa segregar ou deportar os estranhos, sancionar alguns poderes locais e colocar para fora da lei aqueles não sancionados, preenchendo assim as “brechas da lei”. No reino intelectual, expurgar a ambivalência significa acima de tudo deslegitimar todos os campos de conhecimento filosoficamente incontrolados ou incontroláveis. Acima de tudo, significa execrar e invalidar o “senso comum” – sejam “meras crenças”, “preconceitos”, “superstições” ou simples manifestações de “ignorância” (BAUMAN, 1999, p. 33).

O outro é visto, nessa dinâmica, como algo além de meramente diferente: ele é fonte de desconfiança, de medo, de indefinível, de incoerente, de irracional. E, por isso, “para o bem de todos”, precisa ser excluído e retirado. Essa é uma das razões pelas quais, segundo Bauman (1999, p. 16), a intolerância é uma consequência da prática moderna, “mesmo que se

esconda, com vergonha, sob a máscara da tolerância (o que muitas vezes significa: você é abominável, mas eu sou generoso e o deixarei viver)”.

Ainda segundo Bauman (1999, p. 34), isso pode ser demonstrado no trabalho de Spinoza, para quem o único conhecimento que merecia esse nome seria aquele em que as ideias deveriam ser categorizadas de maneira realmente separadas, sem meios-termos, “algumas que constituem o conhecimento e outras que são falsas; estas últimas tinham todo valor categoricamente negado e eram reduzidas a pura negatividade – à ausência de conhecimento”. O dever da filosofia seria, então, eliminar o que era visto como ilusões de concepções atrasadas, ainda que elas representassem o que havia de mais caro para as pessoas, algo visto agora como meras opiniões, sem valor científico. O recurso, portanto, do intelecto seria a oposição entre as partes, a dicotomização da realidade. Assim, taxonomia, classificação e estatísticas passam a ser recorrentes entre aqueles que se aventuram na ciência, em que tudo precisa ser dividido e classificado, objetivamente e sem meios-termos.

Somente dessa maneira seria possível reconstruir a lógica do mundo, a partir do reordenamento. Reordenamento que criava um mundo pautado por ambivalências, ambivalências em que um lado deveria expurgar o outro. Tudo isso para o bem universal, para o progresso da humanidade.

Porém, e aqui começam algumas das contradições da modernidade, polarizando infinitamente as questões que envolvem o intuito de ordenamento da realidade, o pensamento contemporâneo passou a criar novas e permanentes desordens em uma lógica fragmentada. Para ser governável, o mundo precisou ser dividido em categorias, a fim de que para cada uma delas fosse buscada uma resposta. É a mesma lógica, por exemplo, da medicina: compreendendo que o ser humano é complexo em sua biologia, percebeu-se a necessidade de criar especializações médicas, cada uma dando conta de uma parte do corpo. No entanto, dessa maneira, abandona-se o sujeito em sua totalidade, vendo-o como meros órgãos, e não como um sistema.

O objetivo do ordenamento moderno era polarizar para pôr fim às ambivalências, mas, fragmentando, o que aconteceu foi a criação de contínuos paradoxos, em que o planejamento se tornou a tarefa menos possível dentre aquelas mais indispensáveis. Assim, controle e descontrole são movimentos que permanecem em sístole e diástole agudas em nossa sociedade. Daí porque o único recurso contemporâneo é o porvir, não necessariamente porque se está avançando e progredindo, mas porque o projeto jamais é realizado, necessitando de um constante reinício.

Dessa maneira, o tempo na modernidade é distendido entre a rejeição ao passado e a impossibilidade do futuro: não queremos ser o que fomos, não conseguimos ser o que queremos; o que não pode significar, de novo Habermas (2017), a exclusão do projeto moderno, mas admitir que ele ficou inconcluso, sendo necessário reformulá-lo para retomá-lo, sem ter receio de reconhecer que, ao contrário do que se intentou, o desgoverno é uma face da civilização atual. Anthony Giddens (1991) dará a isso a imagem do “carro de Jaraguá”, divindade hindu que conduz um veículo de movimentos bruscos e erráticos, cujas rodas esmagam os seus seguidores que se jogam sobre ele em veneração.

A viagem não é de modo algum inteiramente desagradável ou sem recompensas; ela pode com frequência ser estimulante e dotada de esperançosa antecipação. Mas, até onde durarem as instituições da modernidade, nunca seremos capazes de controlar completamente nem o caminho nem o ritmo da viagem. E nunca seremos capazes de nos sentir inteiramente seguros, porque o terreno por onde viajamos está repleto de riscos de alta-consequência. Sentimentos de segurança ontológica e ansiedade existencial podem coexistir em ambivalência (GIDDENS, 1991, p. 152).

Na prática, se é possível falar em algo permanente na modernidade é justamente que vivemos na impermanência de heterodoxos, no jogo de “puxa e empurra”, sempre tenso e contraditório. Estamos sob distintas influências e possibilidades, em que não existem mais definições, em que a liberdade é vista como um valor em si, mas que nos acarreta uma profunda ansiedade por vivermos sem valores ontológicos claros.

Nesse sentido, Giddens (1991, p. 153) proporá uma fenomenologia da modernidade a partir de quatro estruturas polarizadas que definem a atualidade, desdobramentos do que vimos até aqui.

A primeira dicotomia é aquela entre o deslocamento e o reencaixe. Para ele, a ruptura com as tradições fez com que se experimentasse no mundo um movimento de deslocamento, de cisão entre aquilo que era um valor e o que hoje é desejável. Por outro lado, também hoje se deseja encontrar sentidos que estabeleçam vínculo entre as partes, em um mundo profundamente dividido. Se, por um lado, o deslocamento permitiu a liberdade de pensamento e de escolhas, por outro, isso também tirou o sentido de coesão social a partir de significados compartilhados.

A segunda ambivalência está relacionada à intimidade e à impessoalidade. A liberdade da diferenciação privada, levou a um intimismo em uma conjuntura de confiança pessoal cada vez mais limitada a sujeitos específicos, já que a modernidade foi, pouco a pouco, rompendo os laços tradicionais, como aqueles da família. Tornamo-nos um mundo de

impessoalidades, de indivíduos perdidos na massa. Temos uma relação conflituosa entre familiaridade e estranhamento, de autonomia sem vínculos.

A terceira polarização diz respeito ao mundo da perícia e da reapropriação. De fato, como já vimos, o advento da modernidade desejou explicar e organizar a realidade através de sistemas abstratos, rompendo com a cognoscibilidade cotidiana. Exemplo disso é a monetarização das relações econômicas, que deixaram de ser travadas na ordem do escambo de objetos para a imposição de valores a moedas. Isso, vimos antes, acelerou o processo capitalista, responsável em grande medida pelo surgimento da autonomia do sujeito e da esfera pública, mas também motivadora de uma razão instrumental, com fins econômicos, e não necessariamente humanistas.

Por fim, o quarto e último paradoxo envolve o privatismo e o engajamento, ou seja, a intersecção entre a aceitação pragmática e o ativismo. Isso pode ser demonstrado, entre outras maneiras, através do processo de individualização do sujeito, que agora faz suas escolhas a partir de critérios individuais e pragmáticos, enquanto cresce o desejo de organizações que buscam respostas comunitárias aos problemas hodiernos.

Assim, “confiança e risco, oportunidade e perigo – estas características polares, paradoxais, da modernidade permeiam todos os aspectos da vida cotidiana, mais uma vez refletindo uma extrapolação extraordinária do local e do global” (GIDDENS, 1991, p. 161). Daí porque, para ele, as fontes da dinamicidade moderna podem ser vistas em três aspectos: o distanciamento tempo-espaço, desencaixe e reflexividade. Não se trata de instituições, mas de maneiras através das quais a transição entre o mundo tradicional e moderno se deu de maneira tão radical e veloz.

Esse caráter de “dois gumes” da modernidade é explorado por Giddens especialmente na sua relação entre tempo e espaço, que geralmente coincidem fortemente nas civilizações pré-modernas. De fato, não era possível dizer a hora do dia, por exemplo, sem que isso estivesse vinculado a marcadores espaciais. O “quando” estava sempre relacionado ao “onde”. O ritmo da vida estava ligado ao nascente e poente do sol, e ambos determinavam o espaço do trabalho, do lúdico, do religioso.

No século XVIII, no entanto, com a disseminação do relógio mecânico na Europa, dá-se início a um processo de separação progressiva entre tempo e espaço, tornando possível, agora, a divisão das horas do dia de acordo com outros critérios, designando os distintos momentos e delimitando-os de forma mais nítida, como a ideia de jornada de trabalho.

O advento da modernidade arranca crescentemente o espaço do tempo fomentando relações entre outros “ausentes”, localmente distantes de qualquer situação dada ou interação face a face. Em condições de modernidade, o lugar se torna cada vez mais *fantasmagórico*: isto é, os locais são completamente penetrados e moldados em termos de influências sociais bem distantes deles. O que estrutura o local não é simplesmente o que está presente na cena; a “forma visível” do local oculta as relações distanciadas que determinam sua natureza (GIDDENS, 1991, p. 28-29).

Isso ganhará contornos cada vez mais amplos através dos meios de comunicação. Em primeiro lugar, através do jornal, que ampliará não apenas a disseminação do conhecimento (o que é uma verdadeira revolução a partir da prensa móvel), mas também possibilitará que o saber seja desterritorializado. É importante recordar que “a refuncionalização do princípio da esfera pública baseia-se em uma reestruturação da esfera pública enquanto esfera que deve ser ligada à mudança de sua instituição mais proeminente: a imprensa” (HABERMAS, 2014, p. 395). De forma progressiva, e cada vez mais vasta, a comunicação esticará os limites entre tempo e espaço através do rádio, da televisão e, nas últimas décadas, através da internet. Sobre o papel, inclusive, que esses novos meios de comunicação têm na mudança estrutural da esfera pública, bem como nos processos recentes de polarização, aprofundaremos adiante.

Por enquanto, digamos que o ciberespaço, conceito trabalhado por Pierre Lévy (2010), procura responder exatamente a essa nova concepção comunicacional que eleva a modernidade a um alto grau. De fato, a cultura do *cyber* nos indica justamente que essa nova configuração midiática não apenas transforma a parte técnica, mas principalmente o conjunto de práticas, atitudes e principalmente os modos de pensar e valorar as questões sociais, esgarçando as noções de tempo e espaço, e sobretudo evidenciando mais uma polarização atual: o universal sem a totalidade.

A universalização do ciberespaço possibilita, através da virtualidade, a presença e a interação de qualquer pessoa com outra, independente do espaço físico ou econômico-social. No tempo, ambas estão presentes; no espaço, estão separadas. É o mais alto grau de desencaixe sobre o qual Giddens (1991) falava.

Aqui, é preciso fazer algumas distinções. Quando se fala em virtual, geralmente, pensa-se em algo irreal, como se “realidade” fosse possível apenas através da presença tangível. No entanto, filosoficamente, virtual é tudo o que existe em potência, e não em ato. O virtual é o anterior à concretização. Daí porque se fala que a árvore está virtualmente no grão. Ou seja, o virtual não é o contrário do real, mas sim do atual.

Dessa forma, podemos dizer que a virtualidade, em termos de comunicação, desterritorializa a presença, gerando distintas formas de participação em tempos e espaços

que não são os da própria pessoa naquele momento específico. A partir daí será cada vez mais comum experimentar, por exemplo, os relacionamentos independentemente da geografia e da cronologia, mas também as transações financeiras, as consequências da exploração do meio ambiente, e assim por diante.

Com isso, as instituições, através das ferramentas da cibercultura, poderão influir e até regular os horários de trabalho, por exemplo, sem precisar necessariamente da presença física dos seus funcionários. É o caso, por exemplo, do *home office*, em que se pode trabalhar da América Latina em uma empresa sediada na Europa, obedecendo aos horários que a empresa julgar melhores. O mesmo acontece através do *e-mail*, que pode fazer o funcionário permanecer produzindo mesmo que esteja fora do tempo e do espaço regulados na carteira de trabalho, isso sem falar das mais recentes redes sociais, que tornaram essa comunicação instantânea e o trabalho intermitente.

Nesse movimento veloz e interconectado, a cibercultura amplia o seu alcance comunicacional com cada vez mais vastidão. De fato, trata-se de um sistema cada vez mais universal em um mundo de informações cada vez menos totalizáveis.

O ciberespaço se constrói em sistema de sistemas, mas, por esse mesmo fato, é também o *sistema do caos*. Encarnação máxima da transparência técnica, acolhe, por seu crescimento incontido, todas as opacidades do sentido. Desenha e redesenha várias vezes a figura de um labirinto móvel, em expansão, sem plano possível, universal, um labirinto com qual o próprio Dédalo não teria sonhado. Essa universalidade desprovida de significado central, esse sistema da desordem, essa transparência labiríntica, chamo-a de “universal sem totalidade”. Constitui a essência paradoxal da cibercultura (LÉVY, 2010, p. 113).

Por um lado, cada vez mais pessoas têm acesso a informações; interagem e trocam permanentemente dados, ampliando a capacidade de comunicação. Ao mesmo tempo, essas trocas não caminham em um ordenado movimento com vistas a um projeto comum, no desejo, por exemplo, de tornar o mundo mais fraterno, mais do que conectado. Afinal, conexão não significa necessariamente vínculo. Novamente, vemos aqui que o projeto moderno de ordenamento, também no âmbito da comunicação com vistas à emancipação, deu origem a uma lógica fragmentada, dispersa, caótica, em que superabundam os dados, mas sem decodificação e interpretação para as populações, sobretudo as menos letradas.

Temos, então, um mundo cada vez mais universalizado não pelo sentido, mas pela interação entre os contatos. A cibercultura é a universalidade sem totalidade, a mobilização sem objetivo, os dados sem interpretação, o movimento sem uma finalidade. É o que Lévy chamará de “paradoxo central” da comunicação contemporânea:

[...] *quanto mais universal (extenso, interconectado, interativo), menos totalizável.* Cada conexão suplementar acrescenta ainda mais heterogeneidade, novas fontes de informação, novas linhas de fuga, a tal ponto que o sentido global encontra-se cada vez menos perceptível, cada vez mais difícil de circunscrever, de fechar, de dominar (LÉVY, 2010, p. 122, grifo do autor).

Essa ambiguidade pode ser também observada na relação do Estado com os imigrantes, questão que tem se tornado cada vez mais corrente e delicada em países da Europa, por exemplo. Bobbio (2011, p. 17) demonstra isso explicando que, na concepção moderna de humanidade, as pessoas são vistas tanto como iguais quanto como diversas. Por serem todas humanas, são iguais. Por se manifestarem distintamente, tanto pessoalmente quanto socialmente, são múltiplas. No entanto, para ele, isso se demonstra falso quando se observam as políticas em relação à imigração.

Em um extremo, apela-se para a assimilação, ou seja, quem entra em um determinado país como imigrante deve se identificar o mais radicalmente possível com os habitantes daquele lugar, aceitando todo o conjunto de valores, regras, mentalidade e língua, convertendo-se em algo diferente do que foi, perdendo a própria identidade, “aquilo que constitui a sua ‘diferença’, por intermédio da gradual aquisição dos direitos de cidadania, primeiro aqueles pessoais, depois os civis, os políticos, e por fim também os sociais” (BOBBIO, 2011, p. 17).

Do outro lado, como resposta à assimilação, surgiu um movimento crescente que exige o respeito às diferenças, demandando que a pessoa possa manter de forma irrestrita seus próprios costumes, sua própria língua, o direito de se manifestar culturalmente como deseje, “seus próprios locais de culto, as próprias escolas, os próprios feriados, até mesmo o próprio modo de vestir, (pense-se no debate de alguns anos atrás em torno do uso do chador pelas alunas muçulmanas nas escolas francesas)” (BOBBIO, 2011, p. 17).

No fundo, o que existe é uma permanente contraposição entre os opostos, que aparentemente são inconciliáveis, fruto de duas concepções políticas antagônicas, surgidas no século XVI e que podem ser divididas entre a realista, de Maquiavel e a utópica, de Thomas Morus.

[...] o aristotélico e depois cristão, por um lado, segundo o qual por “agir político” se entende o agir visando ao bem da cidade ou ao bem comum, e, por outro lado, o realista, que se afirma por intermédio de Maquiavel, de Guicciardini e dos teóricos da razão de Estado, segundo o qual a esfera da política é autônoma com respeito à esfera da moral e a ação do estadista não

pode ser julgada com base nas normas que regem e com as quais se julga a ação do homem comum (BOBBIO, 2011, p. 13).

A modernidade é, portanto, forjada em movimentos pendulares, contraditórios e paradoxais. Nas palavras de Berman (2007, p. 22), “é ser ao mesmo tempo revolucionário e conservador; aberto a novas possibilidades de experiência e aventura, aterrorizado pelo abismo niilista ao qual tantas aventuras modernas conduzem”.

Obviamente, esse movimento não é retilíneo e uniforme, mas pode ser compreendido, ainda segundo Berman (2007), em três fases. A primeira delas começa no início do século XVI e se estende até o final do século XVIII. As pessoas ainda não se dão conta da grande transformação que estão vivendo e que transformará a estrutura íntima das pessoas e coletiva de toda a sociedade. A partir daí, as fases apresentadas por Berman estão alocadas em períodos históricos cada vez mais curtos, afinal, a velocidade é característica básica desses novos tempos.

A segunda fase, portanto, coincide com os desdobramentos da Revolução Francesa, ou seja, final do século XVIII até o final do século XIX. É o período de grandes convulsões sociais, de transformações em todos os âmbitos, deixando sem fôlego um mundo que ainda lembra do seu passado pré-moderno. Aí se experimenta uma dicotomia permanente, em que o velho precisa ser definitivamente sepultado, em benefício do novo. Por fim, a terceira fase compreende o século XX, processo em que a modernização se torna praticamente estabelecida em todo o mundo, alcançando do pensamento acadêmico à arte, passando pela religião, como veremos adiante.

No entanto, para Berman (2007), se é verdade que a modernidade se estabelece, é também verdade que ela se fragmenta em mil pedaços, quando não há um projeto específico e realmente estabelecido, mas uma pluralidade de projetos e anti-projetos, sempre em vias de estabelecer-se, como uma espécie de “torre de Babel”, em uma pluralidade de vozes que quase não se entendem, com um fim incerto que parece sempre nos flertar.

Recuperando Marx, Berman (2007) explica que a contradição está justamente na base da civilização moderna:

Em nossos dias, tudo parece estar impregnado do seu contrário. O maquinário, dotado do maravilhoso poder de amenizar e aperfeiçoar o trabalho humano, só faz, como se observa, sacrificá-lo e sobrecarregá-lo. As mais avançadas fontes de saúde, graças a uma misteriosa distorção, tornaram-se fontes de penúria. As conquistas da arte parecem ter sido conseguidas com a perda do caráter. Na mesma instância em que a humanidade domina a natureza, o homem parece escravizar-se a outros homens ou à sua própria infâmia. Até a pura luz da ciência parece incapaz

de brilhar senão no escuro pano de fundo da ignorância. Todas as nossas invenções e progressos parecem dotar de vida intelectual as forças materiais, estupidificando a vida humana no nível da força material (MARX BERMAN, 2007, p. 29).

Essas contradições e polaridades vão esticando as suas repercussões, chegando àquilo que Berman (2007, p. 24) chama de “unidade paradoxal, uma unidade de desunidade: ela nos separa a todos num turbilhão de permanente desintegração e mudança, de luta e contradição, de ambiguidade e angústia”. Isso, no entanto, como vimos acima, já não acontece no intervalo de séculos, mas de décadas, e até anos, levando a modernidade a ritmos cada vez mais exponenciais de tempo e modo.

2.4 Hipermodernidade e polarização: o esgarçamento das ambivalências

Tendo acompanhado o percurso realizado até aqui, é possível perceber, não sem esforço, que, de fato, a modernidade tem sido, desde os seus primórdios, desde aquilo que chamamos de “princípio das dores” até hoje, esgarçada. Essa palavra elucida bastante aquilo sobre o qual queremos nos referir. Nos últimos séculos, mas sobretudo nas últimas décadas, podemos usar, para a modernidade, a metáfora de um tecido que é esticado até rasgar, afastando os seus fios, desfiando-o, reduzindo-o a fragmentos. Esse é o significado de esgarçar, que cai bem para o atual estágio da modernidade.

Para aquilo que desejamos elucidar neste momento – o caráter polarizador da modernidade – é importante reconhecer que, sobretudo a partir da segunda metade do século XX, mais especificamente com o fim da Guerra Fria e da queda do muro de Berlim, as teses clássicas da modernidade passaram a ser seriamente questionadas, entre outros motivos, porque as grandes correntes racionalizadoras, utópicas e revolucionárias foram, uma a uma, reduzindo o seu poder e alcance, parecendo que estávamos em uma época ulterior, daí o termo pós-moderno⁸. No entanto, sem querer abreviar um debate que é longo e complexo, não parece que a modernidade tenha sido concluída ou realizada, dando início a uma nova época.

Existe, porém, algo mais profundo. É a ideologia do consumo como valor e do dinheiro como medida do sucesso que acompanha o modelo neoliberal

⁸ Neste trabalho, não temos como objetivo apresentar as distintas compreensões e conceitos sobre a modernidade, especialmente os debates que se travaram entre os resignados ao pós-moderno, os que reafirmam o moderno e os que retornaram ao pré-moderno (LIMA, 2018, p. 45). Para aprofundar essa análise, sugerimos as obras de Evangelista (2007), Habermas (2003), Eagleton (1998) e Harvey (1992).

triunfante, centrado no indivíduo e em sua satisfação imediata monetizada. Na medida em que as ideologias tradicionais – fossem as igualitaristas da esquerda ou aquelas a serviço dos valores da direita clássica – perderam firmeza, a busca do sucesso pessoal através da política relaciona-se com a acumulação pessoal de capital aproveitando o período em que o indivíduo detém posições de poder (CASTELLS, 2018, p. 25).

É verdade que assistimos a uma alteração de rota, uma reformulação do funcionamento das sociedades democráticas, sobretudo ocidentais, aquilo que Habermas (2014) chama de mudança estrutural da esfera pública, ideia que pode oferecer elementos importantes para nos esclarecer a respeito do deslocamento da ambivalência para a polarização atual.

Essa mudança se deu, entre outros motivos, porque as características da esfera pública foram profundamente transformadas pelo capitalismo neoliberal e seus desdobramentos sociais, inclusive os novos modos de comunicação. Recordemos que, para Habermas, a esfera pública burguesa do século XVII e início do século XVIII era basicamente um espaço autônomo e independente – ou esse era seu principal intento – do Estado e do mercado, em que os cidadãos se reuniam em clubes e cafés para discutirem as questões sociais, fortemente influenciados pelas notícias e artigos dos jornais. Esses debates se tornavam demandas concretas.

Isso muda a partir do momento em que o capitalismo avança e se complexifica, transformando aquela razão fundante da modernidade em uma razão instrumental, funcionalista, em que os critérios de validade se tornam válidos segundo a lógica econômica, perdendo paulatinamente a sua ponderação crítica com fins de emancipação social. Assim, a esfera pública se torna mercantilizada por interesses comerciais, tudo isso embalado por um segundo movimento: os novos meios de comunicação, agora de massa. Esses novos veículos, especialmente o rádio e a televisão, são controlados por interesses comerciais, e como têm no lucro um de seus principais objetivos – como qualquer outra empresa – precisam vender informação, algo relativamente impensável para os jornais – especialmente aqueles panfletários – quando do surgimento da esfera pública burguesa. Agora, de um público que discute política, economia e cultura, teremos um público consumidor dessas áreas.

Cativam o público ouvinte e espectador, mas ao mesmo tempo privam-no da distância da maioria, ou seja, da oportunidade de poder falar e contradizer. A discussão mediante razões empreendida por um público leitor cede tendencialmente ao intercâmbio de gostos e inclinações dos consumidores – o próprio discurso sobre o que é consumido, a prova dos conhecimentos sobre o gosto, torna-se parte do consumo. O mundo criado

pelos meios de comunicação de massa é esfera pública apenas na aparência (HABERMAS, 2014, p. 376-377).

Isso não significa, é importante destacar, que Habermas não reconheça o potencial dos veículos de massa para a promoção de uma esfera pública emancipada e emancipatória. No entanto, para ele, o capitalismo neoliberal do final do século XX e início do século XXI empurrou esses meios para um entretenimento sempre mais estabelecido e capilarizado, com um noticiário cada vez mais espetacularizado, fruto justamente de uma sociedade do espetáculo, em que “tudo o que era vivido diretamente tornou-se uma representação” (DEBORD, 1997, p. 13) e “o humanismo da mercadoria se encarrega dos ‘lazer e da humanidade’ do trabalhador, simplesmente porque agora a economia política pode e deve dominar essas esferas como economia política” (DEBORD, 1997, p. 31).

Com isso, a esfera pública se tornará mais enfraquecida, em que a discussão racional e a deliberação vão perdendo lugar para simplificações e manipulações, além do fato de os grandes veículos de comunicação restringirem a pluralidade de vozes, centralizando e padronizando a opinião pública. Com um particular: o alcance desses meios é completamente inédito, porque é de massa. Isso sem falar no Estado de bem-estar social, que pouco a pouco vai atendendo às demandas econômicas de maiores parcelas da população – lembremos que estamos falando principalmente dos países ocidentais do norte – aumentando a classe média, e seu poder de consumo, privatizando, cada vez mais, as discussões públicas. Menos projetos comuns, mais objetivos individuais⁹.

Assim, segundo a teoria habermasiana, o princípio da razão moderna fica profundamente comprometido, já que não são mais os cidadãos que, reunidos na esfera pública, discutem e deliberam suas questões e propostas, com fins emancipatórios, mas são os meios de comunicação de massa, atrelados aos detentores do poder político e econômico, que informam e formam, não mais os sujeitos, mas uma massa, que consome, e não recebe, mais entretenimento do que debate crítico.

Porém, como explica Gilles Lipovetsky (2004, p. 53), o que se viu não foi o óbito da modernidade, mas o seu arremate, a sua exponenciação, aquilo que ele chama de hipermodernidade. Ou seja, um esgarçamento, sendo a polarização um de seus sobrenomes mais recentes. Tal qual um tecido que é esticado à exaustão em todas as direções, rasgando-o e deixando fragmentos por toda parte, assim também é o que se constata na realidade atual:

⁹ Habermas (2022b, p. 518) desenvolve uma discussão crítica, que “a ortodoxia marxista tem dificuldades em dar uma explicação plausível”, de como o intervencionismo estatal, a democracia de massas e o Estado de bem-estar social transformam “as relações de intercâmbio entre economia e Estado de um lado, e esfera privada e esfera pública, de outro”.

pedaços fragmentados e dispersos por todos os lados, polarizados e contrários entre si, em que o incerto, a insegurança e o conflito são marcas permanentes. Na prática, o que era moderno torna-se moderno ao extremo.

Até então, a modernidade funcionava enquadrada ou entravada por todo um conjunto de contrapesos, contramodelos e contravalores. O espírito de tradição perdurava em diversos grupos sociais: a divisão dos papéis sexuais permanecia estruturalmente desigual; a Igreja conservava forte ascendência sobre as consciências; os partidos revolucionários prometiam outra sociedade, liberta do capitalismo e da luta de classes; o ideal de Nação legitimava o sacrifício supremo dos indivíduos; o Estado administrava numerosas atividades da vida econômica. Não estamos mais naquele mundo (LIPOVETSKY, 2004, p. 53-54).

O mundo que agora se apresenta está alicerçado em três valores que regulam a vida social: o mercado, a eficiência técnica e o indivíduo. É a modernidade consumada, levada às últimas consequências, em uma intensidade hiperbólica, em que as ambivalências atingirão o seu paroxismo: “a era hipermoderna produz num só movimento a ordem e a desordem, a independência e a dependência subjetiva, a moderação e a imoderação” (LIPOVETSKY, 2004, p. 56).

Essa polarização pode ser analisada de distintas formas: aquela política, que compromete o funcionamento democrático e o processo de tomada de decisões (SUNSTEIN, 1993), as suas causas midiáticas, identitárias e partidárias (KLEIN, 2020), e ainda as bases morais subjacentes às diferenças políticas e religiosas, por exemplo, e como elas podem se tornar um abismo aparentemente intransponível, segregando as pessoas (HAIDT, 2020).

Algo importante de se mencionar é o risco de tratar a polarização como uma mera discordância. Na verdade, a disputa de distintas visões no interior de uma sociedade não é recente, ao contrário, e pressupor um projeto que tenha como finalidade excluir as diferenças de posição seria descambar em autoritarismo e silenciamento do contraditório. Assim, não estamos nos referindo à polarização como tensão entre opostos, mas como a incapacidade de intercomunicação entre ambos para um projeto comum. Outro risco, também sério, seria tratar a polarização como uma equivalência entre posturas distintas que não podem ser colocadas lado a lado de modo coerente, como se houvesse, por exemplo, uma polarização entre democracia e ditadura. Nesse caso, não há uma equivalência de meios, por exemplo, porque o segundo se impõe pela força, enquanto o outro convence pelo argumento. Outro exemplo seria tratar como polarização o embate entre o nazismo e o judaísmo, já que o primeiro tem como projeto exterminar o segundo. Não há equivalência correspondente

possível entre os dois lados, são meios e fins completamente distintos e desproporcionais; na verdade, a própria possibilidade de antagonismo é negada.

De modo geral, o que esses e outros autores parecem concordar é que existem, fundamentalmente, muitos tipos de polarização. A primeira é aquela social, e se refere às divisões que têm por base características como raça, religião, gênero, classe, entre outras, e que podem levar à formação de grupos cada vez mais isolados que vão perdendo progressivamente a capacidade de comunicação e entendimento recíproco. Isso, claro, cria tensões, conflitos e desigualdades sempre mais latentes dentro daquela comunidade, que vai perdendo, inclusive, a noção de aspectos e identidades comuns. Isso vai minando a sua estrutura de coesão interna, e compromete seriamente a capacidade de construir caminhos e consensos para projetos coletivos.

As demais polarizações se formam a partir de questões e problemas específicos, como desdobramentos daquela anterior. A polarização política, por exemplo, que nos últimos anos tornou-se bastante discutida, refere-se ao aumento considerável de diferenças ideológicas entre grupos distintos. Isso, para Manuel Castells (2018), está diretamente ligado à crise da própria noção de democracia liberal – aquela mesma que foi sendo forjada quanto mais amadurecia a esfera pública burguesa.

A lógica irrestrita do mercado acentua as diferenças entre capacidades segundo o que é útil ou não às redes globais de capital, de produção e de consumo, de tal modo que, além de desigualdade, há polarização; ou seja, os ricos estão cada vez mais ricos, sobretudo no vértice da pirâmide, e os pobres cada vez mais pobres (CASTELLS, 2018, p. 18).

Ou seja, para ele, a polarização entre distintas visões políticas não é outra coisa senão o desdobramento de uma polarização anterior: aquela da desigualdade social. Daí porque, ainda segundo ele, surgirão inúmeros movimentos de contestação política e social, em vários países do mundo, quase concomitantemente, pondo em xeque a própria noção de democracia, o que dará origem a “uma crise ainda mais profunda, que tem consequências devastadoras sobre a (in)capacidade de lidar com as múltiplas crises que envenenam nossas vidas: a ruptura da relação entre governantes e governados” (CASTELLS, 2018, p. 7).

No Brasil, tivemos um claro exemplo dessa crise naquilo que ficou conhecido como Jornadas de Junho de 2013¹⁰. Tendo começado com protestos localizados em São Paulo por causa do aumento na tarifa do transporte público, após serem violentamente reprimidos por

¹⁰ O termo Jornadas de Junho de 2013 foi cunhado pelo sociólogo Marcos Nobre (2022), que continua desenvolvendo análises a respeito dos seus desdobramentos.

determinadas forças policiais, o movimento se tornou nacional, e ganhou uma repercussão que não se via em décadas. Pouco a pouco, as manifestações se multiplicaram, não apenas em número de pessoas e cidades, mas principalmente em demandas. Não havia mais uma pauta específica, inclusive porque não havia um partido, sindicato ou liderança estabelecidos à frente das ações. Cada grupo – e mesmo cada pessoa – trazia suas críticas e exigências em cartazes difusos. Interessante relacionar o que apresentamos no início deste capítulo e o que agora dizemos: a modernidade, que começou evidenciando e valorizando a subjetividade do indivíduo, tornou-se maximizada no cartaz de alguém que reclama, entre milhares de pessoas, a sua exigência individual¹¹.

Aqui, mais uma vez, é imprescindível falar sobre a comunicação como um dos principais esteios dessa nova etapa do processo histórico moderno. Se a imprensa contribuiu para a formação daquela opinião pública nos seus primórdios, e se os meios de comunicação de massa favoreceram a mudança estrutural dessa esfera pública, é a internet – especialmente as redes sociais – que parecem explicar, em grande medida, uma nova esfera pública, cada vez mais fragmentada e polarizada.

Foi também o que aconteceu nas Jornadas citadas acima, mas com um particular que as ultrapassa. De fato, as redes sociais se tornaram um dos principais mobilizadores da opinião pública nas manifestações de 2013, e foram particularmente responsáveis por uma contra-narrativa em relação aos meios de comunicação tradicionais, já que estes inicialmente se colocaram contrários às manifestações, e depois porque a lógica dessas novas mídias ainda não estava estruturada pelos algoritmos¹², o que permitiu “furar a bolha”, ou seja, fazer com que os mais distintos grupos se inteirassem dos protestos, e passassem a participar deles, o que motivou, inclusive, a pluralidade de demandas.

Isso vai mudar a partir de 2014, quando o Facebook passa a utilizar a ferramenta dos algoritmos (MARTINI e COSTA, 2019) em seu funcionamento. Se, no início das redes sociais, elas tiveram um papel determinante de ampliar as vozes do debate público, ainda que se pagasse o preço por uma certa desorganização, com enorme dificuldade de dar foco às demandas e, assim, conseguir atendê-las institucionalmente, agora, com o seu novo modo de compartilhamento – algorítmico – as vozes contrárias se fecham em seus grupos, dificultando consideravelmente “a apreensão das estruturas universais dos processos de entendimento, das

¹¹ Ficou conhecida uma foto, durante as manifestações de 2013, em que uma criança segura um cartaz, que afirma: “fora Dilma. Quero ir pra Disney de novo”. Ou uma família, já em 2015, que fez um protesto contra a presidente Dilma Rousseff porque adiou uma viagem aos Estados Unidos por causa da alta do dólar (FORMIGA, 2015).

¹² De forma simples, podemos explicar o algoritmo como uma tecnologia utilizada pelas redes sociais para oferecer aos seus usuários um conteúdo cada vez mais personalizado, a partir de seus interesses.

quais se deixam derivar as condições de participação a ser caracterizadas formalmente” (HABERMAS, 2022a, p. 409). Isso, claro, compromete a noção dos critérios de validade na discussão pública de uma sociedade, que precisa disso justamente para encontrar aquela coesão sobre a qual nos referimos antes.

Vale aprofundarmos um pouco mais essa análise a respeito da relação entre polarização e redes sociais, afinal, sendo essas novas mídias o “lugar” por excelência onde se dão atualmente a troca e o compartilhamento de informações e dados, e sendo isso um dos pilares da modernidade – a publicização de conhecimentos com fins coletivos (HABERMAS, 2014) – entendê-las poderá nos ajudar a ter melhor noção do motivo pelo qual cresce com tanta animosidade a disputa entre os grupos, também aqueles religiosos, como veremos adiante.

As redes sociais são o formato mais recente do fenômeno comunicacional contemporâneo, e isso é sempre arriscado de se dizer, afinal, sua natureza é radicalmente dinâmica, o que a torna escorregadia para conceituações definitivas. Por isso, a cada ano elas se transformam e ganham características sempre mais variadas. Uma delas diz respeito justamente à sua lógica de algoritmos, que busca exponenciar o engajamento de seus usuários, retendo-os o máximo possível em seus aplicativos. A ideia é simples: oferecer a cada pessoa o conteúdo que mais provavelmente vai atrair a sua atenção, a partir da análise de seus interesses, capaz de ser minuciosamente detectável a partir de suas interações. Isso, obviamente, personaliza o *feed*¹³ de cada um, criando uma “bolha” de informações que reforçará cada vez mais as suas próprias percepções sobre os temas que lhe tocam.

Assim, não é difícil compreender que esse mecanismo leva a uma espiral de polarização, quando as pessoas estão constantemente expostas a opiniões que retroalimentam as suas pré-concepções, desconsiderando as perspectivas diferentes. Isso tem um efeito direto na reunião de indivíduos que pensam de modo semelhante, e passam a repelir os grupos divergentes. Desse modo, os líderes com mais capacidade de mobilização são aqueles que reforçam a opinião do grupo, principalmente com estratégias passionais, “propiciando uma bifurcação transversal em que uma camada comunicativa ‘populista’ orientada por uma política de afetos passa a coexistir com camadas menos visíveis de controle e governo por vias algorítmicas e tecnocráticas” (CESARINO, p. 271).

¹³ O *feed* em uma rede social é a seção em que aparecem, para cada usuário, os conteúdos compartilhados por seus contatos e páginas ou perfis seguidos. Ele apresenta, de modo organizado e personalizado, aquilo que interessa a cada pessoa. Há uma grande discussão sobre os efeitos viciantes da lógica do *feed*, em que o usuário, rolando-o indefinidamente, entra naquilo que Fisher (2023) chamou de “panóptico” ou “efeito cassino”.

O problema é que essa mesma retórica é obtusa na identificação dos problemas, pois só é capaz de pensá-los de maneira unilateral. Se o populismo é essencialmente a retórica do nós contra o eles, para o populismo de direita “eles” são práticas e grupos sociais associados à esquerda (elites progressistas, “comunistas”, Estado pesado, instituições do liberalismo político); enquanto, para o populismo de esquerda, “eles” são práticas e grupos sociais associados à direita (as oligarquias financeiras – mas não as encasteladas no Estado –, o capital, o empresariado etc.) (BOSCO, 2022, p. 35).

Essa divisão radical entre os grupos cresce ainda mais com a desconfiança recíproca que existe entre eles, bastante motivada pelo fenômeno das *fake news* e desinformação. Afinal, tudo passa a ser questionado quando a noção de verdade é profundamente rachada pela quantidade exorbitante de informações distorcidas ou mesmo falsas que se espalham com enorme velocidade. Se existe uma sensação permanente de que aquilo que se veicula pode ser mentira, então, recorre-se ainda mais à noção de verdade em que já se acredita, individualmente e em grupo, aumentando ainda mais a hostilidade contra o outro. Isso sem falar de quando as notícias falsas se tornam realmente uma estratégia política de ataque ao adversário e reforço das convicções de grupo (MENDONÇA *et al.*, 2023).

Esses são alguns exemplos que podemos ter daquilo que muitos pesquisadores estão observando quando relacionam a polarização com os princípios cognitivos que são mobilizados pelas redes sociais.

O primeiro deles diz respeito ao viés cognitivo da confirmação, e explica que as pessoas tendem a procurar e crer naquelas opiniões que reforçam as suas próprias, descartando os argumentos contrários, muitas vezes sem nem mesmo debruçar-se sobre eles. Ou seja, a validade não está na capacidade comprobatória ou não, mas na reafirmação do já sabido ou crido. Isso faz com que “as pessoas possam ter um forte investimento pessoal em suas opiniões políticas, levando a uma motivação significativa para descartar novas informações que vão contra suas crenças” (ROLLWAGE *et al.*, 2020). Isso, inclusive, faz com que se negue ou minimize os erros do próprio grupo.

A segunda tendência cognitiva tem relação com a anterior, e diz respeito ao pensamento do grupo, quando as pessoas sentem uma pressão, consciente ou não, de se adequarem às crenças que estão ali estabelecidas. Isso, claro, impede os questionamentos e as críticas no interior do grupo, já que, como explicou Noelle-Newmann (1995), as pessoas tendem a possuir uma percepção de quais são as opiniões predominantes ou não em uma sociedade, e por isso geralmente se ajustam a elas, expondo as que são bem vistas e silenciando aquelas que serão rejeitadas. Isso pode fazer com que os indivíduos, mesmo

percebendo que estão errados a respeito de uma questão, tenham tanto medo do banimento que permaneçam reafirmando o que sabem – ou suspeitam – ser equivocado, afinal, “o sentimento de pertencimento, em tempos de individualismo e de esvaziamento da vivência comunitária, é uma experiência estruturante e gozosa, de que não se abre mão com facilidade” (BOSCO, 2022, p. 51).

Por fim, uma terceira linha cognitiva analisada por pesquisadores é aquela da negatividade, quando as pessoas preferem se informar e acreditar em notícias que apresentem os aspectos negativos do outro grupo, ainda mais do que ter informação positiva sobre o próprio. Isso, claro, alimenta os dois vieses anteriores, já que, mais interessados no negativo do outro do que naquilo que é positivo próprio, a tendência é marginalizar cada vez mais o oponente, reforçando os próprios argumentos, ainda que eles não sejam verdadeiros ou parcialmente íntegros (KNOBLOCH-WESTERWICK *et al.*, 2020).

Relacionando a psicanálise e a política dentro de um contexto polarizado, Bosco (2022, p. 33) explica que essa dinâmica social estabelece afetos de ódio ao oponente e gozo com o pertencimento a uma identidade compartilhada pelo grupo, o que “impede a margem de movimentação cognitiva necessária para que se possa pensar e agir de modo não sectário e não dogmático, isto é, reconhecendo eventuais limitações das premissas do próprio campo ideológico”. Ou seja, esse binômio político-afetivo proporciona “doses de recompensas narcísicas pelo apoio incondicional do grupo. É precisamente essa dinâmica afetiva de ódio e gozo, duas formas de laço, que prende as pessoas no registro da polarização” (BOSCO, 2022, p. 34).

Desse modo, podemos dizer que a polarização se realiza com mais facilidade quando o afeto se sobrepõe ao debate (IYENGAR *et al.*, 2012) e as pessoas se informam de maneira seletiva, de modo a reforçar seus próprios argumentos (STROUD, 2010). Assim, as mensagens devem ser cada vez mais simples – e mesmo simplórias – curtas, generalizadoras, emocionais.

Sua elaboração é posterior ao seu impacto. A mensagem mais impactante é uma imagem. E a imagem mais sintética é um rosto humano, no qual nos projetamos a partir de uma relação de identificação que gera confiança. Porque, como sabemos, aprendendo da neurociência mais avançada, a política é fundamentalmente emocional, por mais que isso pese aos racionalistas ancorados em um Iluminismo que há tempos perdeu seu brilho. A partir desse primeiro reflexo emocional que marca nosso universo visual emocional, procedemos ao processo cognitivo de elaboração e decisão. A impressão vai se tornando opinião. E se confirma ou se desmente na elaboração do debate contínuo que acontece nas redes sociais em interação com a mídia (CASTELLS, 2018, p. 26-27).

Desse modo, sendo particularmente emocional o debate que se trava nessa sociedade, as discussões são menos pautadas em projetos racionais, e mais nas preferências por líderes carismáticos, criando uma arena não de cidadãos, mas de torcedores, em que todos os lados estão sempre prontos para o ataque, vigilantes e alertas porque podem se tornar vítimas da próxima publicação. Nesse cenário, importa menos o argumento, e mais a munição, porque se faz de tudo para não abrir mão da própria convicção.

E como num mundo de redes digitais em que todos podem se expressar não há outra regra além da autonomia e da liberdade de expressão, os controles e censuras tradicionais se desativam, as mensagens de todo tipo formam uma onda bravia e multiforme, os *bots* multiplicam e difundem imagens e frases lapidares aos milhares, e o mundo da pós-verdade, do qual a mídia tradicional acaba participando, transforma a incerteza na única verdade confiável: a minha, a de cada um (CASTELLS, 2018, p. 28).

Não é preciso ir muito longe para perceber que, nesse contexto, gera-se um sentimento disseminado de insegurança, em que quase não há mais projetos compartilhados e a longo prazo (lembramos que as metanarrativas perderam sua força), mas uma busca frenética de auto-satisfação e prazer. Temos uma cultura hedonista, focada no imediato, no conforto e no lazer sem exigências. Basta observar o torpor com as redes sociais em que muitos vivem hoje, em um desejo quase desesperado de ausentar-se da realidade e gozar ao mesmo tempo (MELMAN, 2005), uma espécie de gozo do alheamento.

O presente é sobrecarregado de bens e imagens, enquanto é subtraído de projetos. Não importam mais o sentido e o valor das coisas, mas a sensação que elas oferecem, preferencialmente em excesso. O critério de validade parece não ser mais fruto de uma racionalização argumentativa, mas tão somente uma reafirmação da concepção do grupo. Temos, então, disseminadas, as contradições atuais: os jovens experimentam uma liberdade inédita, mas ao mesmo tempo vivem uma certa apatia; ou até se engajam de modo efusivo em um grupo, mas de tal modo violento que não conseguem dialogar, e assim não constroem projetos comuns a longo prazo.

A bipolarização do individualismo (por excesso ou por escassez) só se afirma tendo como fundo essa pluralização e essa individualização generalizadas das maneiras de gerir o tempo. Nesse sentido, a hipermodernidade é indissociável da destraditionalização-desinstitucionalização-individualização da relação com o tempo, fenômeno geral que, transcendendo as diferenças de classes ou de grupos, extrapola em muito o mundo dos “vencedores” (LIPOVETSKY, 2004, p. 79).

O trinômio “destraditionalização-desinstitucionalização-individualização” formula e explica bem a modernidade levada à enésima potência, bem como o seu desdobramento polarizado que estamos evidenciando. Ao mesmo tempo, somente com os três conceitos unidos é que podemos mensurar o seu verdadeiro alcance.

De fato, a modernidade nasceu com o objetivo de destraditionalizar e desinstitucionalizar as formas até então reguladoras da vida social, emancipando a consciência das pessoas e deixando-as mais livres para agir na intimidade e publicamente. Isso se deu através da autodeterminação das esferas sociais e dos sujeitos, que reclamam uma maior autonomia de vínculos institucionais, marcadamente aqueles religiosos. Lembremos do que apresentamos anteriormente: o projeto moderno é, antes de tudo, iluminista e reordenador. Para isso, forjou-se todo um ideário comum, que se desenvolveria de tal forma até chegar à liberação de homens e mulheres. O indivíduo, sim, tinha o seu papel – lembremos da noção de privacidade – mas deveria permanecer ligado ao comum – recordemos a ideia de esfera pública. Na hipermodernidade, o indivíduo é a medida de todas as coisas. É ele, e ele apenas, que destraditionaliza e desinstitucionaliza, ou não, aquilo que está ao seu redor. Trata-se de um mundo em ilhas, onde as pontes ruíram, e cada um pretende se autogovernar, já que cada um é “princípio e fim” de si mesmo. O cenário está armado para os sentimentos ambivalentes de autoafirmação e solidão, conquistas e inseguranças, até chegar ao binômio polarizado entre renovação e tradição, que tem repercussões também nas religiões, como aprofundaremos mais adiante.

A instabilidade, portanto, é uma das características marcantes da modernidade – ou hipermodernidade, no atual estágio das coisas – exemplificada nas permanentes ambivalências e polarizações presentes no tecido social. Está claro, assim, que aquele projeto iluminista, de abertura aos dissensos para a construção do consenso, ou, de outro modo, da liberação dos opostos para a procura do comum, ficou profundamente abalado. O reordenamento, tão almejado e por vezes radicalmente procurado, deu origem a turbulências e conflitos delicados.

Na prática, o que existe atualmente, para Ulrich Beck (2011), quando fala em uma sociedade do risco, é uma mitologia da modernidade, representada em um cisma entre o seu conteúdo universalista e a cadeia de suas instituições, nas quais ela só pode ser implementada a partir de critérios particularistas e seletivos. Desse modo, o conjunto social se torna instável no exato momento em que procura realizar-se e, aparentemente, “o maior paradoxo da busca frenética de bases comunitárias de consenso é que isso resulta em mais dissipação e

fragmentação, mais heterogeneidade. O impulso para a síntese é o fator principal de bifurcações intermináveis” (BAUMAN, 1999, p. 265).

Pululam, assim, as contradições que gerarão riscos: “começam a convergir na continuidade dos processos de modernização as situações e os conflitos sociais de uma sociedade ‘que distribui riqueza’ com os de uma sociedade ‘que distribui riscos’” (BECK, 2011, p. 25). A mesma sociedade que produz alimentos para exportação é aquela que tem parte de sua população com fome, mas é também a mesma que tem problemas com o excesso de peso. A indústria, que produz riquezas cada vez maiores, também se torna uma grave ameaça à vida no planeta, sob distintas formas.

Esses impactos, segundo Beck (2011, p. 47), ao contrário do que se pode supor, não estão divididos nas categorias de “afetados” e “não-afetados”, mas de “afetados” e “ainda não-afetados”. É o que pudemos perceber, por exemplo, no caso da pandemia da covid-19, que se originou na China e, em pouco tempo, disseminou-se por todos os países do mundo. É bem verdade que as condições de lidar com problemas como este permanecem desiguais, mas os riscos estão cada vez mais disseminados e generalizados. Isso fica ainda mais evidente quando se trata das mudanças climáticas, que apresentam suas consequências independentemente do lugar, ainda que os países mais pobres sejam sempre os mais penalizados.

A modernidade ambicionou e proporcionou uma transformação social na qual as pessoas foram, paulatinamente, libertadas de condicionamentos como classe, estrato, família, estatutos de gênero, semelhante àquilo que a Reforma Protestante realizou quando desobrigou a participação na Igreja Católica. Isso, claro, ofereceu um sentido de liberdade inquestionável. No entanto, não significou uma espécie de zênite.

Quer dizer, sobre o pano de fundo de um padrão de vida material comparativamente alto e de uma seguridade social bastante avançada, as pessoas foram dissociadas, numa ruptura da continuidade histórica, de condicionamentos tradicionais de classe e de referenciais de sustento ligados à família, e remetidas a si mesmas e ao seu próprio destino individual no mercado de trabalho, com todos os seus riscos, oportunidades e contradições (BECK, 2011, p. 108).

É o debate que se faz atualmente, por exemplo, a respeito dos entregadores de aplicativos, propalados como empreendedores de si mesmos, patrões da própria carreira e senhores de sua jornada de trabalho, mas que não estão assegurados por nenhum direito social e previdenciário. A destradicionalização das formas de seguridade leva a assumir completamente sozinho e sem direitos os riscos do trabalho.

A impressão que se dá, portanto, segundo Beck (2011, p. 370), é de que a “certeza antropológica da modernidade está alicerçada em areia movediça. É o medo de que o tecido de nossas necessidades materiais e obrigações morais possa rasgar, e de que o delicado sistema funcional da sociedade mundial de risco colapse”.

Esse tecido social parece estar sempre prestes a rasgar, justamente porque, entre outros motivos, os lados que o seguram disputam-no, lacerando e não costurando. A polarização se torna “o desaparecimento progressivo das posições políticas intermediárias” (BOSCO, 2022, p. 33), dificultando uma perspectiva dialógica, aquilo que Morin (2005), Bobbio (2011) e outros pensadores chamaram, com certas particularidades cada um, de “terceiro incluído”, uma forma de transcender as dualidades, reconhecendo a existência de elementos que podem estar além das dicotomias.

De fato, ao contrário de negar a modernidade, ainda que se reconheçam todos os seus limites, é preciso repensá-la, sobretudo neste momento polarizado, de aparente impossibilidade de entendimento comum. Daí porque Habermas (2017), como já dissemos, entende a modernidade como um projeto inacabado, e ao contrário de descartá-lo propõe justamente um caminho comunicacional para reformulá-lo, a fim de não perdermos os seus valores. Para ele, é preciso ultrapassar uma visão redutora da ação humana, que a restringe a motivações meramente individualistas e com determinações estruturais, para avançar em uma abordagem centrada na comunicação intersubjetiva, em processos de entendimento recíproco através da linguagem.

Segundo Habermas, a ação social pode estar vinculada a dois tipos de racionalidade: a instrumental e a comunicativa. A primeira está orientada para alcançar objetivos funcionalistas, em uma lógica calculista, de eficiência. A segunda procura o entendimento e o consenso na esfera pública a partir do compartilhamento de normas, valores e ideais. Para isso se tornar possível, é necessário que o discurso compartilhado obedeça a alguns princípios que tornem possível a construção dos critérios de validade e verdade (HABERMAS, 2020).

Em primeiro lugar, a sinceridade, a exposição honesta das crenças que movem os agentes da discussão e suas motivações no debate, ou seja, deixar de lado uma interação “uns sobre os outros” e apoiar-se em uma lógica de “uns com os outros”. Disposições assim explicadas: “na linha de um vínculo empírico, motivado por indução e intimidação, de um lado, e na linha de uma confiança motivada racionalmente, isto é, por um acordo fundamentado, de outro lado” (HABERMAS, 2022b).

Em segundo lugar, a veracidade, que significa apresentar com clareza o conhecimento que se tem a respeito do assunto em questão, afinal, segundo Habermas (2022a, p. 424), “um

ouvinte entende o significado de um proferimento se ele conhece (...) aquelas condições essenciais sob as quais ele pode ser motivado pelo falante em relação a uma tomada de posição afirmativa”.

Por fim, a correção normativa, ou agir de acordo com princípios compartilhados: “a colocação e o reconhecimento de uma pretensão de validade estão sujeitos a restrições convencionais, visto que uma tal pretensão pode ser repelida apenas na forma de uma crítica, e a crítica pode ser confrontada apenas na forma de uma réplica” (HABERMAS, 2022a, 428). Desse modo, segundo ele, é possível promover uma esfera pública deliberativa, quando os cidadãos participam ativamente dos processos políticos, a partir da formação de uma opinião pública informada criticamente para a tomada de decisões comuns em uma sociedade democrática.

É isso que Habermas chama de agir comunicativo. Ao contrário do agir teleológico, aquele com metas meramente individuais, ou do agir normativo, em que se age por convenção para alcançar aprovação social, a teoria habermasiana propõe na ação comunicativa o tipo mais avançado de interação social, com meios e fins pautados na justiça e na igualdade, através de uma comunicação aberta, livre de coerção e manipulação.

Ainda que reconheça a sua teoria como ideal, Habermas explica que esse modo de ação socialmente compartilhado é fundamental para a manutenção e o aprofundamento de uma sociedade realmente democrática, na qual os cidadãos podem se envolver livremente no debate público, sem receios de coerção, compreendendo que os conflitos estarão sempre presentes nas disputas sociais, mas que poderão ser solucionados a partir da construção de consensos mediante a razoabilidade e a deliberação coletivas.

De fato, é preciso admitir que a modernidade, em seu projeto de reordenar a realidade a partir da racionalização e subjetivação dos processos, produziu um primeiro corte importante, delimitando e separando instâncias como público e privado, por exemplo, e o fez trabalhando com ambivalências entre fé e razão, iluminismo e obscurantismo, entre outros. A hipernormatividade esgarçou esse tecido, produzindo inúmeros pedaços fragmentados, em polarizações permanentes e cada vez mais conflituosas, em que a ordem se torna permanentemente desordenada. Seja na política, na economia, no debate sobre como lidar com uma pandemia, ou também no campo da religião, a verdade é que o espaço entre as dicotomias, como vimos, radicalizou-se à beira da ruptura. Parece ser necessário, nesta etapa da modernidade, encontrar cada vez mais sentidos compartilhados para tornar possível a comunicação entre os polos, a fim de possibilitar um agir também consensual para fins coletivos.

É sobre isso que nos debruçaremos a seguir: como se dá a polarização atual no campo religioso, e como o papa Francisco tem procurado propor um caminho alternativo.

3 TRADIÇÃO E RENOVAÇÃO: A POLARIZAÇÃO NO FENÔMENO RELIGIOSO CONTEMPORÂNEO

3.1 A cabeça de Jano

Ter “duas caras” não costuma ser visto com simpatia pelo senso comum. Mas não era exatamente isso o que pensavam os romanos antigos, que atribuíram essa característica a uma divindade. Chamava-se Jano, e era representado com duas faces, uma olhando para frente e a outra voltada para trás; uma com aspecto jovem e a outra com contornos senis. Muitas são as versões dessa mitologia, mas uma coisa é certa: Jano, além de ter servido de inspiração para nomear o primeiro mês do ano, pode nos servir de metáfora para os desdobramentos da modernidade, particularmente para os seus efeitos sobre a religião.

Senhor dos começos e fins, Jano era compreendido como o deus das transições e dos ciclos, daí porque era recordado em tempos de colheitas, e a ele era atribuída a fartura, a bonança. Estando entre o futuro e o passado, era visto como sábio, capaz de ter ponderação nos conflitos. Isso era tão caro ao povo romano que o seu templo permanecia com as portas fechadas em tempos de paz, e abertas em tempos de guerra, com o intuito de não permitir que a paz saísse pelos portões, e que regressasse logo em tempos de combates. Daí porque as representações desse deus trazem-no com uma chave nas mãos.

No entanto, se é verdade que a antiga mitologia lhe dava uma aura de régia sabedoria, também é presente a sua contradição: a permanente angústia de se ver dividido entre duas possibilidades, entre dois tempos, entre dois movimentos. O que é virtude, é também angústia, e os romanos compreenderam isso. De fato, a mitologia procura evidenciar, através de Jano, que o ser-humano está marcado por aquilo que passou e a promessa do porvir, enquanto experimenta, no presente, os estilhaços dessa ambivalência.

Estilhaços, aqui, não é uma palavra à toa. Vimos que a modernização do mundo, sobretudo aquele ocidental, produziu consequências verdadeiramente importantes, para não dizer sérias e graves, quando não perigosas e incontornáveis. Na verdade, como explica Jürgen Habermas (2013, p. 4), a modernidade produziu uma “dialética inconclusa”, daí porque podemos dizer que a cabeça de Jano é uma mitologia verificável no topo do fenômeno contemporâneo: as polarizações governam os caminhos atuais e, por isso, tem-se a sensação de desgoverno, também no âmbito da religião.

Como veremos a seguir, a modernização serviu como um rastilho de pólvora no processo de secularização das sociedades, fazendo com que aquilo que não era questionado

passasse a ser arguido, muitas vezes de forma violenta, o que fez comprometer os alicerces tanto teológicos quanto culturais, fazendo com que aquela coesão social que a fé e a religião proporcionavam, fosse implodida através de sucessivos abalos, como se fosse o movimento das placas tectônicas, em que o seu acomodamento está longe de ser cômodo, inclusive a própria noção de secularização, que foi reformulada na segunda metade do século XX, como demonstraremos adiante.

3.2 A destradicionalização: a escolha no lugar do destino

A modernização do mundo ocidental o colocou em crise. Tendo esse mundo desposado a cultura cristã, ainda nos tempos do Império Romano, era uma questão de tempo para que também o cristianismo se visse abalado. No fundo, a primeira etapa do processo de secularização pode ser visto segundo uma metáfora, como se o ocidente se pusesse uma dúvida: “será que é necessário manter esse casamento com a fé até o fim da vida? Não seria melhor que morássemos em casas separadas? Será que é preciso casar-se unicamente com uma fé? Mas, afinal, alguma coisa pode ser mantida até o fim da vida”?

Se é verdade que a racionalização e a subjetivação dos processos colocaram a civilização no divã, é também inquestionável que um dos seus primeiros sintomas foi a relação com a religião. “A secularização aparece como uma ‘dissolução progressiva’ da religião *natural*, caracterizada pela transcendência absoluta de Deus e pela violência do sagrado” (CRESPI, 1999, p. 60).

Até os idos do século XVI, uma pessoa nascia, crescia e morria com a vida basicamente planejada. A cultura lhe era imposta, e dele se esperava unicamente a sua reprodução, dando seguimento a uma longa e inabalável tradição. De sua família, religião e povo. Isso não significa, é claro, que não houvesse espaço para inovações e criatividade, mas todas essas coisas gravitavam ao redor de uma identidade praticamente inalterável, ou, quando muito, lenta e levemente discutível.

A modernidade desmantelou esse esquema, a partir do momento em que pôs, no lugar do destino, uma escolha. Agora, o indivíduo se desloca da comunidade que o antecede, e ele pode aventurar-se nas delícias e dores da liberdade e da autonomia, também religiosa, em que crer é mais uma opção entre outras, e, se desejar crer, pode escolher entre distintas opções.

Nesse novo contexto, as estruturas de plausibilidade são alteradas. Na verdade, é importante destacar que a própria modernidade favorece a implosão dessas estruturas, quando questiona por que as coisas são como são, impedindo que a sociedade seja compreendida

como um dado objetivo e naturalizado, mas construída simbolicamente. Assim, dão-se novas definições: “o mito e a religião tendem a ser substituídos pelo novo mito do progresso científico e tecnológico (positivismo de Comte) e pela nova fé no irresistível processo dialético que, no interior da história, levaria à superação definitivas das velhas contradições” (CRESPI, 1999, p. 11).

Até então, os significados foram simplificados no processo de transmissão, “de modo que uma determinada coleção de ‘fórmulas’ institucionais possa ser facilmente apreendida e guardada na memória pelas gerações sucessivas” (BERGER, 2009, p. 95). Agora, o homem e a mulher se verão confrontados com significados distintos, e nada simplificados.

Em situações pré-modernas, há um mundo de certeza religiosa, ocasionalmente rompido por desvios heréticos. Em contraste, a situação moderna é um mundo de incerteza religiosa, ocasionalmente enfrentado por construções mais ou menos precárias de afirmação religiosa. De fato, poder-se-ia precisar ainda mais essa mudança: para o homem pré-moderno, a heresia é uma possibilidade – usualmente assaz remota; para o homem moderno, a heresia torna-se tipicamente uma necessidade (BERGER, 2017b, p. 45).

Ou seja, a escolha, mais do que uma possibilidade, torna-se um dever neste novo contexto, em que a relativização se impõe sobre todas as estruturas anteriormente tidas como dadas. A experiência religiosa, então, precisará lidar, cada vez mais, com as evidências, sejam elas empírico-científicas, sejam aquelas empírico-individuais. No entanto, seja em um caso ou em outro, são as experiências que contestarão a tradição.

A tradição é a cristalização de uma experiência religiosa, sendo esta última a decodificação de uma experiência com o sobrenatural (BERGER, 2018). Ainda que esse não seja o objetivo deste trabalho, julgamos importante destacar alguns aspectos acerca dessa discussão, a fim de melhor iluminar o debate feito sobre destradicionalização e consequente secularização.

A antropologia da religião explica que essa sequência religiosa começa com a crença, algo que se refere a seres que são tidos como possuidores de forças e poderes sobrenaturais e que se comunicam com os seres humanos, através de interações e transações, podendo elas afetá-los de forma positiva ou negativa. O que caracteriza, portanto, a crença, segundo Jack David Eller (2018) são os conhecimentos considerados verdadeiros, em primeiro lugar, para aqueles que tiveram a experiência sobrenatural ou com o sobrenatural originariamente e que, após contarem-na aos seus pares, tornam-na conhecimento comunitário.

A partir dessa primeira categorização, vão surgir distintas correntes nas mais variadas áreas das ciências humanas, procurando identificar o que é e como se dá o processo de uma crença tornar-se uma religião, desde a concepção histórico-evolucionista, passando pelas teorias psicológicas e psicanalíticas, até chegar ao estruturalismo, funcionalismo e materialismo histórico (FILORAMO; PRANDI, 1999). Recomendamos, para esse amplo percurso, o denso material organizado por João Décio Passos e Frank Usarsi (2013), que tem por finalidade, justamente, apresentar as grandes correntes e problematizações a respeito desse tema.

Uma forma interessante de compreender a religião pode ser observada a partir das teorias modulares, que procuram explicá-la não como “uma coisa homogênea simples e talvez nem mesmo seja uma ‘coisa’. Mais exatamente, ela é um composto e, portanto, uma determinada expressão cumulativa de elementos” (ELLER, 2018, p. 53). É importante ter presente esse conceito a fim de evitar as conclusões apressadas e monolíticas de certas abordagens.

A religião, portanto, seguindo o nosso percurso, é uma linguagem do sobrenatural, é uma busca, muitas vezes árdua e até angustiada, de decodificar o “outro mundo”, do qual, este, é a sua ante-sala. Portanto, o sagrado é, ao mesmo tempo, o totalmente outro, totalmente distinto e além de mim, mas também aquilo que confere sentido e significado à experiência banal e ordinária do cotidiano. A experiência religiosa, dessa forma, faz a mediação entre aqueles que Weber (2015, p. 373) chama de “virtuosos religiosos” e aqueles que não possuem esse privilégio.

Com efeito, a própria qualidade do sagrado é transferida do que *então* se experimentava (Deus, deuses ou quaisquer outras entidades sobrenaturais) em outra realidade para o que *agora* se experimenta na realidade mundana da vida ordinária. Dessa maneira, aparecem rituais sagrados, livros sagrados, instituições sagradas e funcionários sagrados dessas instituições. O inexprimível agora é expresso – e expresso *rotineiramente*. O sagrado tornou-se uma experiência habitual; o sobrenatural foi, de certo modo, “naturalizado” (BERGER, 2017b, p. 67-68).

Isso pode ser observado quando, na proclamação do evangelho, durante a liturgia católica, inicia-se a leitura dizendo “naquele tempo”. De fato, sociologicamente falando, aquela experiência primeira ficou naquele tempo, mas o trabalho da religião é, através de sua linguagem, procurar tornar presente algo que está há milênios de distância, através de gestos, objetos, regras e indivíduos que fazem o intercâmbio entre os dois mundos (natural e

sobrenatural) ou períodos históricos (século I e século XXI, depois de Cristo), no caso do cristianismo.

Os fiéis daquela religião, portanto, procurarão manter as suas tradições de tal forma que permaneça vivo aquilo que receberam de suas fontes, daí o constante embate de qual tradição religiosa guarda maior consonância e unidade com a experiência primitiva. No final das contas, toda religião deseja manter-se fiel aos seus princípios, ainda que, nesse processo, precise e defenda algumas reformas. A justificativa para toda reforma é um voltar, um regresso ao plano original, quase como se quisesse tocar aquele ou aqueles que lhe deram origem. A tradição é uma defesa do início, uma tentativa de mantê-lo, mesmo que, como veremos, isso nem sempre seja real ou até mesmo possível, já que a religião, sendo tocada e tocando a cultura, não pode manter-se monolítica.

Mas a tradição não apenas intermedeia, mantendo a memória coletiva dos fiéis diante de seu fato originário, mas também domestica a experiência religiosa, já que toda manifestação e experiência com o sobrenatural é, por definição, um abalo nas estruturas naturais e sociais dadas. “A experiência religiosa relativiza radicalmente, se é que não desvaloriza de todo, as preocupações ordinárias da vida humana. Quando os anjos falam, os negócios da vida empalidecem e caem na insignificância, até mesmo na irrealdade” (BERGER, 2017b, p. 70).

Voltemos, por exemplo, à categoria dos “virtuosos religiosos”, e veremos como isso se apresenta na Igreja Católica a partir dos fiéis chamados de “santos”. Ora, é praticamente impossível não perceber nas experiências de Francisco de Assis e Teresa de Ávila, Inácio de Loyola e Teresa de Calcutá, Bento de Núrsia e Catarina de Sena, entre muitos outros, um verdadeiro questionamento ao estabelecido, inclusive no interior da própria comunidade eclesial. Essas pessoas, margeando o sagrado, “voltam de lá” modificadas e passam a questionar e transformar o seu entorno.

Trata-se de homens e mulheres que, por um tempo, costumam ser incompreendidos e perseguidos, porque não se encaixam na religiosidade tida como correta.

Para que a sociedade sobreviva (ou seja, para que os seres humanos sigam vivendo), os encontros devem ser limitados, controlados, circunscritos. Essa domesticação da experiência religiosa é uma das funções sociais e psicológicas mais importantes das instituições religiosas. Assim, a tradição religiosa é também um mecanismo de defesa da realidade suprema, guardando suas fronteiras contra a ameaça de ser varrida pelas incursões do sobrenatural (BERGER, 2017b, p. 70).

Não foi esse o caso, por exemplo, do dilema constante que acompanhou Francisco de Assis e seus primeiros seguidores no que se refere à propriedade de bens materiais? Foram muitos os que procuraram convencer aquele movimento mendicante da necessidade de estabelecer regras e meios de subsistência. O bispo da cidade, ainda que apoiasse aquela novidade, porque sofria pressão das autoridades religiosas. Os comerciantes porque viam seus negócios ameaçados pela quantidade de homens que abandonavam seus projetos temporais em nome daquela nova vida. O exército porque ficava com menos soldados, e a cidade mais à mercê das invasões (LE GOFF, 2011; LARRAÑAGA, 2012).

Aquela “loucura” não poderia continuar, era preciso enquadrar, encaixar o virtuosismo daqueles frades, que não podiam permanecer radicalmente mendicantes (DESBONNETS, 1987). De certa forma, a história de Francisco é o enredo de um conflito que pode ser apresentado em tipos-ideais weberianos: manter-se carismático, prescindindo de estruturas, ou tornar-se burocrata, estabelecendo parâmetros, regras e seguranças?

Não se trata, portanto, de uma encruzilhada meramente mística, sem repercussões sociais. Nas palavras de Berger (2017b, p. 71), “a tradição religiosa é a administração cuidadosa de uma experiência humana altamente perigosa”, daí porque a institucionalização é a via para a redução dos perigos, através da rotinização da experiência com o sagrado.

A tradição, portanto, tem como finalidade a manutenção do sagrado, dentro de uma versão religiosa inalterável, ou o mínimo possível ajustável, a fim de manter a ordem da comunidade que professa aquela determinada fé. É justamente aí que a modernização do mundo ocidental vai desferir o seu golpe através da secularização, abrindo sucessivas fissuras no corpo das religiões.

Ao mesmo tempo, é necessário sempre recordar que as tradições são construídas simbolicamente e socialmente: “embora se apresentem como aquilo que preserva um passado que vai sendo transmitido ‘desde sempre’, são, na verdade, frutos de elaborações dos grupos humanos, situados no tempo e no espaço; construções datadas como quaisquer outras” (PASSOS, 2018, p. 92). Nesse sentido, a tradição religiosa está sempre vulnerável ao seu contexto, a abalos vindos de dentro e de fora, ainda que conviva sempre com uma tração pretérita, já que ela tem como função ligar o presente ao passado, à experiência fundacional.

Charles Taylor (2010) explica esse corte como uma transição entre o *ancien régime* e a era da mobilização.

Segundo ele, o antigo regime se baseia em uma organização social de ordem hierárquica e fortemente estabelecida. Isso vale tanto para o macrocosmo, estruturado segundo a subordinação ao rei, ao bispo, quanto para o microcosmo, em autoridades como o

nobre e o pároco. Nesse sistema, cada um tem o seu espaço, e tudo deve permanecer organizado dessa maneira, segundo critérios como “a vontade de Deus”, “porque sempre foi assim” ou “é natural que isso aconteça”.

Foi essa realidade, por exemplo, que uniu de forma univitelina a Igreja e o Estado. “Em sociedades baseadas nesse modelo, a presença de Deus era inevitável; a própria autoridade era vinculada com o divino e várias invocações de Deus eram inseparáveis da vida pública” (TAYLOR, 2010, p. 523).

A modernidade nega justamente esses “inseparáveis”, que são a marca da conjuntura anterior. Agora, o que era retilíneo e uniforme, ganhará contornos cada vez mais de descontinuidade e transitoriedade. Isso envolve, segundo Sanchez (2005, p. 27), “um processo interminável de rupturas e fragmentações, processo de transitoriedade e rupturas que pode ser constatado nos dias atuais nas diversas esferas da vida social”.

A era da mobilização, como o conceito sugere, indica justamente a ideia de dinamismo e movimento, relação entre iguais, segundo uma ordem moral, em que um novo mundo precisa ser construído através do esforço comum. As coisas não estão dadas, elas devem ser refletidas e reconstruídas a partir de critérios racionais. Isso não significa, necessariamente, que Deus será abolido da realidade social ou mesmo impedido de ser pronunciado no debate público. Porém, cada vez menos a divindade se impõe como critério absoluto, e cada vez mais surgem distintas concepções e interpretações de como Deus deve entrar nesse debate.

Esse termo designa um processo no qual as pessoas são persuadidas, empurradas, forçadas ou intimidadas a adotar novas formas de sociedade, igreja, associação. Isso, em geral quer dizer que elas são induzidas mediante ações de governos, hierarquias eclesiais e/ou outras elites, não só a adotar novas estruturas, mas também, em certa medida, a alterar seus imaginários sociais e seu senso de legitimação, bem como o seu senso do que é de importância crucial em suas vidas ou sua sociedade (TAYLOR, 2010, p. 522).

Dentro desse novo contexto, claramente traumático para uma sociedade que estava alicerçada em uma estrutura rígida, as religiões serão forçadas a repensar suas estruturas internas. É o caso da Igreja Católica, que lentamente será instada a reformular sua organização, recrutando os fiéis leigos para um papel cada vez mais protagonista, inclusive para fazer frente a um mundo secular que, aos poucos, sobretudo entre intelectuais, afastava-se dos ditames religiosos. É o embrião, por exemplo, do que se chamará mais tarde de “Ação Católica”. O nome não deixa dúvidas: a ideia era realmente de aliança e movimento, tentativa

de não perder mais espaço ou até mesmo reconquistar aqueles perdidos. Movimentos eclesiais¹⁴, inclusive, será a denominação dada a associações de fiéis católicos, majoritariamente leigos, que surgirão no século XX, alguns deles, inclusive, antecipando ideias e organizações que serão valorizadas pelo Concílio Vaticano II, e que terão um papel crucial na incidência social da fé em um mundo já secularizado.

Mas voltemos à transição entre o antigo regime e a era da mobilização. É no longo intervalo entre os séculos XVI e XVIII que a destradicionalização caminhará de mãos dadas com o desencantamento do mundo. Já apresentamos, no capítulo anterior, os principais paradigmas dessa realidade que despontou com a modernidade, mas aqui é importante retomá-los evidenciando determinados aspectos que nos ajudam a fazer o caminho que estamos propondo.

Essa nova ordem é, entre outras coisas, uma reordenação moral do indivíduo, que cada vez menos se impõe uma obrigação divina para enquadrar seu comportamento. O próprio Taylor (2010, p. 529) explicará que a noção de pecado e imperfeição que dominava o discurso da religião será paulatinamente trocado “por um sentimento sobrepujante do amor de Deus e de seu poder de curar; numa palavra: da ‘maravilhosa graça’”. É impossível não fazer uma relação direta com a música *Amazing grace*, uma das canções mais famosas do mundo religioso, e que retrata bem o espírito desse tempo.

Composta provavelmente em 1773, ela é fruto de uma experiência de conversão de John Newton, que após ter vivido uma história de excessos e rebeldias, em meio a uma viagem de barco que quase naufraga, acredita ter havido uma intervenção divina para impedir a tragédia. Voltando à Inglaterra, associa-se à luta pelo fim da escravidão, e sua música se torna um hino de esperança e redenção para o povo negro, sobretudo nos Estados Unidos. A “maravilhosa graça” divina é vista por Newton como responsável por sua salvação, nesta e na próxima vida; mas é também a esperança de transformação social, que virá com a mobilização dos negros e sua conseqüente libertação. A emancipação, portanto, não é um evento a ser esperado, mas construído e alcançado neste tempo. Newton, que antes era traficante de escravos, tornar-se-á pastor e abolicionista, em uma síntese praticamente impossível no sistema do *ancien régime*. É mais uma faceta da destradicionalização e do desencantamento do mundo, que possibilitam novos arranjos identitários.

¹⁴ Existe uma ampla bibliografia sobre o tema, desde pronunciamentos papais, passando por documentos da própria Igreja até os mais recentes trabalhos acadêmicos a esse respeito. Sugere-se uma leitura introdutória com outras indicações incluídas no material editado pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil: Movimentos eclesiais e novas comunidades. Brasília: Edições CNBB, 2009.

É aquilo que Weber (2004) demonstrou na relação entre o protestantismo e o capitalismo, quando as práticas de ascese são intra-mundanas e vinculadas ao trabalho. O sacrifício, agora, está em dedicar-se bem ao próprio ofício, rendendo-o o máximo possível, sustentando da melhor maneira a própria família, porque isso é agradável a Deus, porque a família está no centro da vontade divina. Assim, a ascese não é mais exclusiva e privilégio de monges, vistos por Weber (2015, p. 373) como os “virtuosos” por excelência. Agora, o exercício espiritual, as práticas de sacrifício e, portanto, a salvação são mobilizados e manejados pelos fiéis, nas ocupações mais seculares.

A ordem exigia que o elemento masculino fosse um homem de família e um bom provedor; e isso requeria que ele se tornasse educado, disciplinado e alguém que trabalhasse duro. Sobriedade, laboriosidade, disciplina eram as principais virtudes [...] de um lado, a “respeitabilidade” que acompanhava uma vida ordeira foi bastante enfatizada; mas, ao lado dela, deveríamos situar a ação livre, a dignidade do cidadão. O evangelicalismo foi basicamente uma força anti-hierárquica, parte do impulso para a democracia (TAYLOR, 2010, p. 530).

Vemos aí, em primeiro lugar, que a disciplina estava cada vez mais associada ao trabalho, a demandas mundanas, e não a exigências diretamente divinas ou purgativas. Mas, ao mesmo tempo, é possível identificar que existe um discurso religioso, ainda que novo, nessa concepção moral, qual seja, o protestantismo. O cristianismo, que até então estava vinculado ao poder centralizado, marcadamente católico, será reformado em diversos países, o que acarretará em um novo paradigma religioso, mais distribuído e fragmentado em termos de autoridade, ainda que isso não signifique necessariamente verdadeira autonomia individual. Uma coisa, no entanto, podemos observar: a destradicionalização e o desencantamento imiscuíram-se nas veias do organismo social, e mudaram-no lenta e decisivamente.

Em primeiro lugar, veremos a fé perder a centralidade no debate público, tornando-se mais uma voz entre outras, e não mais silenciando outros argumentos. Em segundo lugar, temos a implosão de um modelo único de religião, o católico. Ou seja, o cristianismo, que já havia se dividido com o oriente, experimentará uma nova rachadura, agora no ocidente, sobretudo na Europa, o que obviamente repercutirá nos outros continentes por motivos coloniais. Em terceiro lugar, veremos novas mobilizações surgindo, sejam aquelas seculares, com movimentos ora simpáticos, ora resistentes à fé; sejam aqueles religiosos, ora refratários à modernidade, ora articulados com a modernidade.

3.3 A secularização: movimentos minguantes e crescentes

A secularização é justamente esse processo em que se pode, para compreendê-lo, parafrasear Shakespeare: crer ou não crer, eis a questão. O que era inquestionável passou a estar no centro da dúvida. Deus se tornou uma pergunta, e não uma afirmação categórica. A religião se tornou criticável, e não definidora. Se é verdade o que apresentamos no capítulo anterior, quando recordamos Marx dizendo que, na modernidade, “tudo o que é sólido desmancha no ar”, a primeira fase do processo de secularização leva essa realidade a um paroxismo: Deus e a religião diluem-se no fluido amálgama social, ou seja, na mistura das coisas diversas e heterogêneas.

É justamente nessa nova acomodação (jamais cômoda) de coisas distintas que se estabelece a secularização, palavra utilizada originalmente pela própria Igreja Católica, quando “reduzia ao estado secular” aquele clérigo que, por algum motivo, não podia mais exercer o ministério sacerdotal. A palavra, portanto, tinha um apelo depreciativo. Tratava-se de retirar o nobre status religioso e equiparar aquele homem do sagrado aos homens do profano, das coisas do mundo, do século, daí secular. Mas neste momento ainda estamos falando de uma Igreja que possui a primazia das definições.

Isso muda com a modernidade, quando a palavra terá agora o “significado jurídico de uma transferência compulsória dos bens da Igreja para o poder público secular. Esse significado foi transmutado para o surgimento da modernidade cultural e social” (HABERMAS, 2013, p. 5). Vejamos que se trata de uma transferência compulsória, ou seja, imposta, muitas vezes, sob as armas. Além disso, não se trata apenas da transferência de bens materiais, mas também simbólicos, constitutivos da subjetividade dos indivíduos e dos povos, daqueles que servem de esteio para as definições das ações sociais, significando elas, segundo Weber (1994, p. 3), “uma ação que, quanto a seu sentido visado pelo agente ou pelos agentes, se refere ao comportamento de outros, orientando-se por este em seu curso”.

Na verdade, o que se dá, ainda utilizando as categorias de ação social desenvolvidas por Weber, é a implosão de dois de seus tipos: a afetiva e a tradicional. A primeira “é determinada de modo afetivo, especialmente emocional: por afetos ou estados emocionais atuais. Ela envolve sempre a satisfação imediata de um impulso” (SELL, 2015, p. 119). Já a segunda “é determinada pelo costume arraigado. Trata-se da maior parte de nossas ações cotidianas habituais, de nossos deveres, executadas quase de modo irrefletido” (SELL, 2015, p. 119).

A modernização e consequente secularização modificam essas duas ações dos indivíduos e, em seguida, das comunidades. Em primeiro lugar, o gosto subjetivo do indivíduo impor-se-á, seus afetos religiosos determinarão, em grande medida, a sua conduta, dando início a um movimento em cadeia, ou seja, a destradicionalização de sua crença. Obviamente, estamos trabalhando com a metodologia weberiana dos tipos ideais, o que significa que as coisas não se dão de modo automático, monolítico e generalista. Daí porque é importante explicar: “os tipos ideais não reproduzem ou refletem a realidade tal como ela é em si mesma (...) mas nos ajudam a dar uma forma lógica à realidade, que está sempre para além da compreensão de todo intelecto humano” (SELL, 2015, p. 115).

Outros dois são os âmbitos atingidos pela secularização: o ético-político e o filosófico. Sobre o primeiro, podemos dizer que “houve a perda dos modelos tradicionais de valor e de autoridade, que, com a Reforma Protestante, se traduziu na crise do monopólio de interpretação” (SANCHEZ, 2005, p. 31). Esse monopólio estava, sabemos, nas mãos da Igreja Católica que, perdendo a primazia das definições éticas e morais, verá diminuir também seu lastro político. Em segundo lugar, “no âmbito filosófico, houve a crítica dos fundamentos teológicos e metafísicos das explicações sobre o mundo e abertura para autonomia e responsabilidade da pessoa humana” (SANCHEZ, 2005, p. 31). Essa liberdade será esticada, como veremos adiante, de uma forma completamente inédita e com repercussões decisivas nos principais setores da vida individual e social.

Uma coisa é certa: crer não é mais como foi. E parece que não voltará a ser, o que alterou sobremaneira a ação dos indivíduos.

Existem muitas formas de apresentar o longo e diversificado processo através do qual se deu a secularização, inclusive a sua remodelação enquanto teoria, e como ele – esse processo – ainda hoje se desenvolve em distintos matizes. Geralmente, compreende-se esse fenômeno e suas variadas manifestações a partir da desvinculação da religião com os demais âmbitos da vida social, ou seja, sem que a fé seja necessariamente o critério de plausibilidade que define, por exemplo, o debate público. Assim, espera-se, dentro de uma lógica secularizada, que a economia seja regulada a partir dos ditames do mercado, que a política seja pautada por critérios laicos, que a cultura seja impulsionada pela diversidade. Em todos esses casos, e aqui poderíamos enumerar muitos outros, espera-se que haja uma racionalidade vinculada a cada setor social, sem que a religião lhe imponha um modo de proceder.

Uma outra maneira de demonstrar essa questão é indicar os índices de despertencimento eclesial, ou seja, o êxodo de muitas pessoas de suas confissões e igrejas,

insatisfeitas não simplesmente com aquilo em que se crê, mas com o modo de se crer, o que, veremos mais adiante, são duas coisas distintas e que implicam em uma série de pormenores.

No fundo, a secularização é um questionamento da ideia de Deus como axioma, mas não apenas, já que isso se desenvolve em um processo que se dá também no nível social, cultural e jurídico. Ou seja, a divindade não é mais dada como evidente e indiscutível, única e definidora, princípio fundante através do qual se originam todas as demais perguntas e respostas. Na realidade, Deus se torna mais uma pergunta entre outras, e respondê-la é, necessariamente, deparar-se com possibilidades e não mais com conclusões. Isso se, sempre se, houver interesse em perguntar-se sobre isso e, perguntando-se, tirar disso alguma repercussão de ordem moral, seja pessoal ou social.

Passamos de um tempo em que a realização humana se dava em uma vida além desta, a vida eterna, para uma plenitude intra-mundana, ou seja, neste mundo. Afinal, não é preciso mais buscar um Deus ou deuses para encontrar o sentido da existência, afinal, dirá o pensamento moderno, recuperando o sofista grego Protágoras, “o homem é a medida de todas as coisas”, e é nele mesmo que se encontram as respostas para as suas angústias.

A teoria inaugural da secularização, portanto, – já superada – prevê que a modernidade acarreta, necessariamente, em um arrefecimento do fervor religioso. Isso se sustentaria, segundo Taylor (2010, p. 503), porque a religião:

(a) é falsa e a ciência mostra que isso é assim; (b) porque ela é crescentemente irrelevante, agora que podemos curar a tina com soluções líquidas; ou (c) porque a religião está baseada na autoridade e as sociedades modernas conferem um lugar de importância crescente à autonomia individual; ou alguma combinação dessas três.

Adiante, veremos que essa relação direta entre secularização e declínio do sentido religioso se complexificou em nosso tempo e apresenta diversas colorações (BERGER, 1999)¹⁵. Mas, para este momento de nossa abordagem, queremos demonstrar que o longo e lento processo secularizador está vinculado à racionalização dos processos sociais, como apresentamos no capítulo anterior, em que a religião passa a ser permanentemente questionada, chegando-se ao ponto de negar a sua relevância, afinal, havendo a ciência para explicar o que está ao nosso redor, por que seria necessário apelar para respostas transcendentais? A imanência, assim, se estabelece como condição primária e última de tudo aquilo que nos circunda.

¹⁵ Entre essas particularidades, veremos que o próprio Berger (1985, p. 120) reformulou a sua teoria da secularização, explicando que mesmo sendo “um fenômeno global das sociedades modernas, sua distribuição entre elas não é uniforme. Cada grupo da população tem sido atingido de modo diferente”.

Outros fatores, como o êxodo rural e a progressiva urbanização, capitaneados pela industrialização, enfraquecem os laços sociais que proviam o sentido das comunidades, agora deixadas de lado, não apenas geograficamente, mas também simbolicamente. As práticas religiosas, cada vez mais vistas como antigas, vão perdendo a sua força e incidência, tornadas mais uma recordação do que propriamente uma prática.

Isso ganhará contornos ainda mais superlativos no século XX. É nesse período que os maiores sociólogos da religião formarão praticamente um coro uníssono anunciando a radicalização da secularização e o fim da religião.

Em primeiro lugar, podemos atribuir isso à crescente expansão de movimentos e regimes que desejavam varrer qualquer incidência do cristianismo em suas repúblicas ou arrefecer a sua força de mobilização e atuação. Exemplos disso, têm-se aos montes, como a Guerra dos Cristeros, no México, que foi a culminância de décadas de beligerância entre os movimentos de independência junto à Espanha e posteriores rugas entre republicanos e socialistas junto à Igreja Católica, que se viu ameaçada por leis que lhe impunham perdas de patrimônio e limites à sua atuação (MEYR, 2018). O conflito, entre 1926 e 1929, resultou na morte de cerca de 60 mil soldados que defendiam o governo e 25 mil guerrilheiros cristãos.

Com semelhantes motivações, podemos recordar da Guerra Civil Espanhola, entre 1936 e 1939, que tirou a vida de cerca de 500 mil pessoas, e que, por causa da forte perseguição religiosa, segundo Payne (1984, p. 214), “foi a maior jamais vista na Europa ocidental [...]”. O número de eclesiásticos assassinados – uns 7.000 – foi proporcionalmente igual ao das matanças comunistas na Rússia”. Somente nas Astúrias, em 1934, as forças revolucionárias de esquerda mataram 34 sacerdotes e religiosos e incendiaram 58 igrejas, segundo Gonzalo Redondo (1993, p. 412).

Ainda que, nesses dois conflitos, mortes tenham havido dos dois lados, e aqui não seja o espaço para aprofundar as suas causas, podemos constatar a forte motivação religiosa dessas guerras e o furor que havia contra a religião. Isso sem falar das perseguições dos regimes soviéticos, responsáveis por amplas e drásticas violências. Fábio Régio Bento (2017, p. 469) explica que já com Lênin se “reproduz velha tese liberal-burguesa, positivista, cientificista, iluminista da religião destinada ao declínio por ser resíduo de irracionalidade pré-científica da humanidade”, o que dará a base para as subseqüentes intimidações.

Essa investida soviética se dava, principalmente, através de ações como: tirar da Igreja os seus bens materiais através de leis que estatizavam propriedades como fazendas e conventos, deixando-lhe apenas o estritamente necessário para os cultos; reduzir os ministros ordenados a um lugar de inferioridade, privando-lhes até mesmo o direito de serem vistos

como trabalhadores e, assim, tirando-lhes o direito de associação em sindicatos, por exemplo; negar à religião a sua influência nos diversos setores sociais, como escolas e universidades, o que lhe impedia qualquer manobra de atuação ideológica e cultural. Isso fazia com que “recursos estatais maciços fossem gastos não apenas para impedir a implantação da crença religiosa em descentres, mas também para erradicar restos pré-revolucionários já existentes” (KOWALEWSKI, 1980, p. 426).

É importante evitar, no entanto, qualquer simplificação sobre esse tema, que geralmente vê no comunismo o único vetor de secularização no século XX. Se é verdade que o materialismo histórico, especialmente soviético e chinês, usou da força física e mesmo armada para o encolhimento religioso, é também realidade que nas democracias liberais, principalmente a partir da década de 1960, as condições de crença mudaram profundamente. Isso se deu mais fortemente em países do norte ocidental, que viram a revolução cultural transformar radicalmente o comportamento de seus cidadãos.

É aquilo que Taylor (2010, p. 555) chama de Era da Autenticidade. Segundo ele, entre os séculos XVIII e XIX, as elites intelectuais e artísticas procuraram e desenvolveram múltiplas e distintas maneiras de viverem a própria vida, em um frisson por autenticidade. São os tempos, por exemplo, do expressionismo, em que o uso de cores intensas, tridimensionalidade e traçados grossos e distorcidos deram origem a uma nova estética. Isso sem falar da visão trágica do ser humano em uma exposição pessimista da vida e deformada do mundo, tudo ancorado no subjetivismo e na liberdade individual. É nesse contexto que surgirão Edvard Munch, com o seu quadro “O grito”, e Van Gogh, expressando em girassóis aquilo que sentia, para além do que via. Agora, essa autonomia, indefinição, melancolia, esse grito, que fazia parte de grupos seletos, tornar-se-á um fenômeno de massa.

Trata-se de uma revolução individualizadora, em que se experimenta o desejo de afirmar-se como único e singular, prescindindo cada vez mais das narrativas que comprometem o indivíduo ao coletivo. Na realidade, sente-se a ressaca das duas grandes guerras mundiais, que tinham aglutinado milhões de pessoas em objetivos que, no fundo, fracassaram, inclusive a própria noção de racionalidade e cientificidade. Basta lembrar que o país responsável pelo Holocausto era, até aquele momento, um vértice do pensamento filosófico e humanista. Há, em toda parte, uma sensação de erosão: nas famílias, nas comunidades, nos regimes políticos.

Muitas são as causas mencionadas para essas mudanças: a afluência e expansão contínua dos estilos de vida consumistas; mobilidade social e geográfica; terceirização e enxugamento nas corporações; novos modelos de

família, particularmente o crescimento de orçamentos domésticos; alastramento suburbano, sendo que as pessoas muitas vezes vivem, trabalham e fazem compras em três áreas separadas; o surgimento da televisão, e outras (TAYLOR, 2010, p. 556)

Temos, portanto, nesse inchaço populacional das grandes cidades, a economia voltando a girar na Europa e nos Estados Unidos, e o Estado de bem-estar social despontando como aquele que, ao invés de consumir a sua população em guerras e conquistas territoriais, faz essa população consumir bens e serviços. É uma verdadeira mudança de paradigmas.

Surge uma “busca pela felicidade” que pareceria uma verdadeira ficção ou mesmo tolice para duas gerações anteriores, que se habituaram a sacrifícios em que o máximo pretendido era sobreviver a conflitos e sustentar-se com o básico. Os jovens, principalmente, estarão no pináculo desse novo contexto, aliciados por uma publicidade que verá neles a grande oportunidade de vendas, quando o “seja você mesmo” será definitivamente ligado ao “consuma por si mesmo”. Ou seja, a identidade e a escolha serão capturadas pelo individualismo e consumismo. Esse era o “sonho de consumo”, expressão que explica bem esses novos ventos.

Isso não significa que os jovens passarão apáticos a segunda metade do século XX, sem qualquer envolvimento político. Mas será certamente um movimento distinto daquele do final do século XIX e princípios do seguinte, quando a mobilização era marcadamente proletária, por direitos trabalhistas. As demandas se ampliam, entre elas, a revolução sexual, um marco decisivo dessa era de autenticidade. Para Dabhoiwala (2013, p. 38), “a revolução sexual começou com a derrocada da disciplina pública. Isto, em parte, resultou do aumento de pressões sociais”, que passou a ver o sexo, muito lentamente, como mais uma parte do foro íntimo do indivíduo, sem que qualquer instituição pudesse tutelá-lo.

O importante era encontrar-se e manifestar-se a si mesmo, ser quem é, sem qualquer interferência ou amarra externa, seja ela da família, da religião ou do Estado. Na verdade, todo o movimento após 1960 é de rebeldia ao estabelecido. Como não pensar, por exemplo, nas manifestações contrárias à Guerra do Vietnã, em que a própria população do país invasor é que se põe contrária ao conflito? Ou ainda os protestos a favor dos direitos civis, contra o racismo e as armas nucleares e biológicas. As solicitações proliferam-se, porque o leque de possibilidades e escolhas se multiplicou, “ao gosto do freguês”, se quisermos manter as expressões consumistas e publicitárias.

Por falar em frases de efeito, poderíamos retratar toda essa geração com os slogans utilizados nas passeatas, seja em Paris, em 1968, seja também no Brasil, durante a Ditadura

Militar (1964-1985). “É proibido proibir”, “a imaginação no poder”, “faça amor, não faça guerra”, “não quero perder minha vida ganhando-a”, “sejam realistas, exijam o impossível”; essas palavras de ordem davam o tom daquilo que se buscava: o novo, a satisfação, a criatividade, o inconformismo.

É por isso que, em mais uma vertente da ambivalência moderna, Taylor (2010, p. 560) dirá que essa geração terá como imperativo o “cultivo de si mesmo”. Mas não se trata de uma busca de si e por seus próprios interesses de maneira crassa, um acúmulo descuidado. Para ele, o que está em jogo é um “egoísmo superior”, em que se tira o máximo de si mesmo, “empenhar-se em um trabalho espiritualmente satisfatório, socialmente construtivo, diversificado em termos de experiência, emocionalmente enriquecedor, que eleva a autoestima, perpetuamente desafiador e eternamente edificante”. Como se vê, é preciso que haja sentido naquilo que se faz, e esse sentido não é pré-estabelecido, mas subjetivamente procurado, encontrado e manejado, *ad perpetuam*. Estamos, nesse momento, colocando os alicerces para a angústia do insaciável que se manifestará mais adiante, afinal, o “eternamente edificante” não é mais esperado, mas ilusoriamente crível como alcançável e desejado como permanente experiência.

A “busca pela felicidade”, assim, estará ligada à “liberdade de escolha”. A auto-realização será vista como uma conquista da auto-afirmação, sem pressupostos prévios, sem imposições à priori. Em nome de valores reais, mas tornados chavões, apela-se para a “liberdade” e os “direitos”, praticamente neutralizando qualquer argumento que venha em direção contrária. O importante é ser quem é, afirmar-se e ser feliz. Afinal, “eu tenho direito a ser feliz”. Enquanto, anos antes, direito era o salário, o voto, a aposentadoria, agora, categorias altamente subjetivas, como felicidade e prazer, são preconizadas como direitos inalienáveis.

É preciso distinguir duas atitudes divergentes diante dessa transformação cultural que se deu na segunda metade do século XX. Há aqueles que a condenam, como se tudo não passasse de uma futilidade burguesa, uma sensualidade vulgar, um comportamento alienado. Por outro lado, há o grupo dos que celebram-na como acontecimento áureo da evolução humana, sem problematizar os custos de certas conquistas. Para além de categorizar, como certos ou errados, aspectos que são sociais, o importante é perceber as mudanças e variáveis que surgem a partir disso, em que não são mais possíveis as generalizações e delimitações apriorísticas, quando a gama de possibilidades aumenta vertiginosamente e estão disponíveis para as escolhas individuais.

Com todo esse percurso que fizemos, é possível compreender o motivo pelo qual a crença não é mais uma questão de pertencimento imposto, mas de liberdade de escolha individual. Se, antes, a religião era um fator coextensivo da sociedade, ou seja, estar em determinada comunidade ou cultura significava necessariamente o pertencimento a esta ou àquela denominação, agora, professa-se uma fé se se deseja e, caso haja interesse, é possível escolher a qual vertente. Para o homem do século XX, sobretudo na sua segunda metade, nem parece certo pertencer sem escolher, decidir sem experimentar outras opções, unir-se sem que antes tenha havido um corte e, ainda mais, aderir sem deixar a porta aberta para que se possa pensar diferente e sair. O importante é participar enquanto experimenta-se sentido nisso.

Taylor (2010, p. 571) usa a metáfora da moldura para explicar esse novo cenário. Antes da modernidade, a pessoa nascia enquadrada numa moldura, que lhe era anterior e estava atrelada à sua cultura. Posteriormente, a destradicionalização e desencantamento do mundo permitiu que o indivíduo pudesse escolher se desejava uma moldura ou não, mas, enquadrando-se, assumia-se o conjunto de normas, comportamentos e valores daquele credo, ou seja, ainda se tratava de um emolduramento. Agora, nessa era da autenticidade, em que a secularização assumiu o rosto da liberdade individual absoluta, a pessoa pode escolher que moldura dará ao seu quadro de fé, mas pode, no meio do caminho, mudar, e mudar novamente, e assim indefinidamente.

Isso se dá porque a convicção da adesão é, agora, diretamente proporcional à satisfação da sensação. Enquanto aquele conjunto de crenças responde às minhas perguntas, mantenho-me naquela teia confessional, porém, com o passar do tempo, mudando o meu jeito de pensar (afinal, mudar é sinal de ser moderno) e ser, caso aquela religião já não acompanhe o meu desenrolar existencial, volto a procurar algo que se encaixe ao meu novo momento. Pode parecer sutil essa nova conjuntura, mas, no fundo, o que acontece é a implosão do conceito tradicional de religião, em que o indivíduo deve converter-se para crer no que está revelado há milênios.

Até o século XVII, por exemplo, 90% da população inglesa vivia no campo. Nesse ambiente, havia um tradicional policiamento moral, onde pequenas comunidades vigiavam seus habitantes em um rígido controle de comportamentos: “mesmo perto do fim do século XVIII, ainda havia paróquias rurais onde os tribunais eclesiásticos continuavam punindo a incastidade à moda antiga” (DABHOIWALA, 2013, p. 36). Isso vai se alterando com o passar das décadas, especialmente após da revolução industrial, o crescimento da população nas grandes cidades e o arrefecimento das tradições: “extraordinária explosão gerou novos

tipos de pressão social e modos de vida, e sobrecarregou de forma insustentável a máquina convencional da disciplina sexual” (DABHOIWALA, 2013, p. 36).

A liberalização dos costumes, inicialmente propalada pelas elites intelectuais, passou a ser generalizada por todas as classes. “A relativização da castidade e da monogamia, a afirmação da homossexualidade como opção legítima, todas essas coisas tiveram um impacto tremendo nas igrejas” (TAYLOR, 2010, p. 570), o que lhes afetou decisivamente. A lealdade não está mais no contrato assumido “até que a morte os separe”; nem do esposo junto à esposa, nem do militante junto ao seu grupo político, nem do fiel junto à sua confissão religiosa. Não precisa mais que algo tão aterrador quanto a morte dê as caras para algo findar. Finda-se uma relação, seja qual for, como termina o dia, sem espantos ou alardes.

O importante é o *insight* interior e pessoal, “a minha experiência”, uma relação entre “eu e o meu Deus”, afinal, “Ele me conhece e sabe o que está no meu coração”. Nesse sentido, torna-se praticamente risível pensar, por exemplo, na necessidade de uma mediação sacerdotal para que o fiel lhe faça a sua confissão e receba, através dele, o perdão de Deus. “Por que falar ao padre se posso ir direto a Deus?” “Por que dizer meus pecados a alguém que peca como eu?”

Nesse ambiente, em que as mediações são relativizadas, para não dizer ironizadas, vai-se ganhando força uma abordagem espiritual etérea, individualista, sem necessidades comunitárias ou engajamentos sociais. É uma ideia difusa de Nova Era: “a divindade está em você, conecte-se consigo mesmo e encontrará essa energia, esse Eu maior”. Vejamos que a personalização de um Absoluto, como se crê no cristianismo, inclusive professando que são três Pessoas, em relação e que desejam relacionar-se, vai perdendo um pouco do seu sentido nessa conjuntura em que o ente divino se dissolve e esfumaça.

Esses novos paradigmas vão desconstruindo a vinculação entre confissão religiosa e ordem civilizacional. Se, como vimos, a era da mobilização fez com que a fé se tornasse uma força motora para comportamentos de disciplina e trabalho, por exemplo, como na ética protestante colaborando com o espírito do capital, agora, tudo isso é visto como rigidez desnecessária, imposição sem propósito a não ser minar a liberdade do indivíduo, ou seja, a sua autenticidade.

Essa liberdade, inicialmente vista como fundamental para a racionalização da vida social, em que o indivíduo pode escolher o seu caminho, e não ser determinado por pressupostos que lhe são inadequados, parece agora se tornar um valor absoluto em si, e não um meio para atingir um objetivo. Nesse sentido, desencadeia-se um pluralismo ilimitado, que parece ser a segunda fase do processo de secularização, aquele em que nos encontramos.

3.4 O pluralismo: reino das possibilidades múltiplas

Tudo parecia indicar, pelo menos para a maior parte dos estudiosos sobre religião, que a fé se tornaria, cada vez mais, um fator minguante, em estado de deterioração, salvo pequenos grotões em lugares específicos. A secularização parecia avançar com velocidade, emancipando o homem de respostas que pareciam, cada vez mais, antigas e desnecessárias. Até que, segundo Habermas (2013, p. 1), os ataques ao World Trade Center, em 11 de setembro de 2001, fizeram soar o alarme da “tensão entre a sociedade secular e a religião, explodindo de um modo inteiramente diverso”. De repente, um lugar que poderia ser indicado como símbolo da secularização, se viu atingido pelo fanatismo religioso em seu mais alto grau.

A modernidade havia defendido, entre seus princípios, que o desencantamento do mundo seria a via única de seu reordenamento. Ao contrário, “a secularização continua a ser dominada por sentimentos ambivalentes” (HABERMAS, 2013, p. 3). Isso, inclusive, ficou dramaticamente visível quando dos atentados: além das torres gêmeas que desabaram, outros prédios vieram abaixo, como a igreja ortodoxa grega de São Nicolau e a alfândega dos Estados Unidos. Ou seja, no mesmo espaço, dois mundos distintos conviviam: o eterno e o efêmero, o espírito e o capital; atingidos por guerrilheiros formados pelos livros sagrados e pelas armas. Nada pode ser mais dramaticamente plural do que esse cenário.

É nesse contexto que repercutirá ainda mais a reformulação da teoria da secularização, sobre a qual Berger (1985) já estava debruçado. Para ele, a compreensão da presença do sobrenatural e das religiões na subjetividade das pessoas, e o seu papel no funcionamento das sociedades, precisava ser melhor elucidada, o que passava necessariamente por uma maior complexificação na observação da realidade. Na verdade, para ele, era preciso, antes de tudo, identificar que a secularização não se dava do mesmo modo em todos os lugares. Assim, a dinâmica religiosa e social tinha contornos diferentes quando falávamos da Europa e da América Latina, da África e da América do Norte, e mesmo dentro de cada região ou país era possível observar uma grande diversidade de características.

Além disso, ele observou uma desprivatização da religião, demonstrando que, em determinados locais, as religiões não foram excluídas da esfera pública, mas, na verdade, congregavam muitas pessoas, inclusive, em partidos políticos, com forte influência nas decisões legislativas e estatais. No fundo, essas e outras características, como continuaremos apresentando mais abaixo, demonstravam, segundo Berger, que a secularização não é um

processo monolítico, senão, justamente por ser um processo, é dinâmico, e não linear, com movimentos paradoxais de declínios e ressurgências de formas religiosas em novos contextos, com mudanças complexas e contraditórias, o que ele chamou de pluralismo.

Na prática, esse termo – pluralismo – não é uma criação recente. Na verdade, ele tem sido elaborado longamente na filosofia, e corresponde basicamente a distintas e múltiplas formas de compreender a realidade. Mais do que isso: trata-se não meramente de uma concepção abstrata, mas de uma realidade empírica presente no cotidiano de pessoas comuns, a maioria delas, longe dos congressos acadêmicos.

Berger (2017a, p. 20) compreende o pluralismo como “uma situação social na qual pessoas de diferentes etnias, cosmovisões e moralidades vivem juntas pacificamente e interagem amigavelmente”. Obviamente, não se trata de algo tão paradisíaco, o que demonstraremos mais à frente e já ficou claro na abertura desta seção; mas o sociólogo prevê que, em tempos ordinários, essa dinâmica se dá na conversação entre indivíduos, não necessariamente iguais, mas que debatem livremente suas convicções.

O que acontece, então, é o processo que chamei de *contaminação cognitiva* [cognitive contamination]. A expressão pode não ser uma contribuição magnífica para a língua inglesa, mas às vezes não aderir ao vernáculo tem a sua utilidade. A expressão se refere a um fato comumente observado: se as pessoas continuam a falar umas com as outras, elas se influenciarão umas às outras (BERGER, 2017a, p. 20-21).

Isso significa que, em condições modernas, a conversação contamina, e o faz relativizando cognitivamente. Mas isso não acontece episodicamente, ao contrário. O pluralismo advindo dessa relativização produz contaminação cognitiva permanente. Ou seja, o atual estado da modernidade é de relativização distendida, movimento que alonga, para diversas direções e sentidos, o entendimento dos distintos grupos sobre os mais diversos assuntos. É uma perpetuação do esgarçamento sobre o qual falamos no capítulo anterior. A modernidade rasga e bricola os seus pedaços, e repete esse esquema infundavelmente, à exaustão. Tudo isso movido pela relativização, que se tornou a força-motriz desse quadro.

É importante esclarecer que o pluralismo moderno não significa simplesmente a convivência de distintas formas de pensar e proceder. Isso, obviamente, não é algo recente. Berger e Luckmann (2012) chamaram a atenção para isso quando lembraram o Império Romano ou o mundo helênico como exemplos de convivências entre distintas identidades, não sem conflitos, é claro. No entanto, para os autores acima, a questão se coloca em termos de crise de sentido. Ou seja, enquanto a pluralidade romana e grega não acarretavam necessariamente o desvinculamento individual e social de seus sistemas de valores, a

modernidade esfarela as reservas de sentido. O indivíduo nasce sem laços, e crescerá em uma profusão de possibilidades e “crises subjetivas e intersubjetivas de sentido” (BERGER; LUCKMANN, 2012, p. 41).

Assim, de uma sociedade alicerçada na certeza, que entregava ao indivíduo um destino, passou-se ao mundo da escolha, em que as pessoas podem optar por aquilo que desejam. “Ser feliz é um direito, e ao seu modo”, como vimos. Isso, agora, é substituído pela incerteza e pela dúvida, por um paradoxo da escolha, nas palavras de Schwartz (2007, p. 19), que explica por que um número tão grande de opções de escolha, ao contrário de satisfazer, angustia profundamente a maior parte dos cidadãos: “adaptação, arrependimento, oportunidades perdidas, criação de expectativas e sensação de inadequação em comparação com os outros”, são alguns dos sintomas que aparecem quando estamos escolhendo entre infinitos produtos de limpeza ou por dezenas de argumentos (ou não-argumentos) quando estamos conversando entre amigos.

Se tudo é relativo, o que escolher? Onde apostar as próprias fichas? Onde estão os alicerces da minha vida, das minhas ideias, dos meus relacionamentos, do que creio? Não é pouco angustiante; sobretudo se se imaginar que, enquanto você sobrevive nesse pântano, outros milhões, ao mesmo tempo, estão procurando se equilibrar nessa areia movediça. Enquanto, antes, a pessoa possuía atrás de si (melhor seria dizer dentro de si) um conjunto de instituições que previam aquilo que ela deveria pensar e como agir, agora, os programas pré-estabelecidos já não cabem em um universo de relativizações, e serão os recursos subjetivos dela que deverão entrar em campo para ajudá-la a fazer suas escolhas.

Aí está um dos motivos do cansaço extenuante em que o homem moderno vive, nas palavras de Byung-Chul Han (2015, p. 44):

A perda moderna da fé, que não diz respeito apenas a Deus e ao além, mas à própria realidade, torna a vida humana radicalmente transitória. Jamais foi tão transitória como hoje. Radicalmente transitória não é apenas a vida humana, mas igualmente o mundo como tal. Nada promete duração e subsistência. Frente a essa falta do *Ser* surgem nervosismos e inquietações.

Não há mais um Ser, de qualquer tipo, religioso ou laico, que margeie o indivíduo em seu percurso existencial e social; ele está só, e muitas vezes à deriva. Não seria justamente isso, de novo Han (2015, p. 69), o motivo pelo qual há uma frenética busca por atividades de todos os tipos entre nós, atualmente? Justamente para possuir uma falsa noção de preenchimento de uma angústia que é radicalmente interior? E, ao mesmo tempo, não é

também isso que nos torna uma sociedade do *doping*, que nos “possibilita de certo modo um desempenho sem desempenho”?

Se é verdade que a modernização produz pluralidade, não é preciso um grande esforço para concluir que isso também acarretará efeitos sobre a religião, e aí está a revisão conceitual que muitos autores estão fazendo, há alguns anos, a respeito da secularização. Esperava-se que ela presumisse escolhas necessariamente seculares. “Na verdade, elas podem muito bem ser religiosas. A religião escolhida é menos estável (mais fraca, por assim dizer) do que a religião aceita sem questionamento. Além disso, ela pode ser mais superficial” (BERGER; ZIJDERVELD, 2012, p. 16-17). Ou seja, não se trata apenas de uma mudança naquilo em que se crê, mas do modo como se crê.

Assim, as religiões passam a ser mais uma opção, entre inúmeras outras, de associações voluntárias, o que as forçará também a repensar o seu mútuo relacionamento. Por um lado, parecem ser mais um setor de concorrência junto aos consumidores, aos moldes empresariais, mas também se relacionam de forma cooperativa, seja em atividades ecumênicas ou diálogos inter-religiosos, seja em bancadas político-parlamentares com objetivos semelhantes, o que força a um delicado manejo entre si.

Nesse cenário, já não cabe mais o “porque sim”, em suas diversas modalidades, como resposta aos questionamentos. As instituições são instadas a justificar seus sistemas de crença, e isso de maneira permanente, talvez até perpétua, a partir de agora. As estruturas de plausibilidade se fragilizam, ou seja, as definições sociais, anteriormente críveis e aceitas de forma definitiva e robusta, passam a ser temporárias, até o próximo questionamento.

As contaminações cognitivas, portanto, estão em veloz profusão, seja na formalidade dos argumentos científicos, seja entre as publicações nas redes sociais. Todos estão à mercê de concessões cognitivas, afinal, entre um compartilhamento e outro, suas convicções podem ser seriamente abaladas, em um universo digital no qual todos têm opinião sobre tudo, e procuram se influenciar mutuamente. De fato, as novas mídias, em seus múltiplos aplicativos, são o reino da contaminação e concessão, em que ninguém passa ileso, e todos reagem freneticamente entre si.

Crescerá, assim, segundo Stark e Introvigne (2003), um movimento de desregulação. Para eles, sobretudo na Europa, isso será motivado pelas frequentes ondas migratórias e “contaminações cognitivas” islâmicas, pela crescente disputa entre catolicismo e protestantismo, sobretudo aquele neopentecostal e, por fim, pelo surgimento de novos movimentos religiosos, permeados das mais distintas bricolagens identitárias. Nesse

ambiente, a regulação estrita de crenças e comportamentos por parte de uma instituição fica seriamente comprometida.

Isso forçará o indivíduo a um movimento compulsório de escolha entre crer ou não e, se crer, poderá formatar o seu credo segundo suas preferências. Para uns, isso será uma experiência libertadora, que lhes conferirá autonomia e autodeterminação, um sentido bastante apreciado em nossos tempos; outros verão nisso um peso e uma ameaça à sua necessidade de fundamentos bem estabelecidos, procurando construir, assim, uma noção de identidade clara e inegociável com um passado difuso, procurando ser autêntico e combativo, também isso muito valorizado neste século.

Trata-se de um mundo em que a crença perdeu muitas das matrizes sociais que a faziam parecer “óbvia” e inquestionável. Não todas, é claro; ainda há ambientes em que ela representa a solução “*default* [padrão]”: a não ser que você tenha intuições muito fortes em contrário, parecerá conveniente que você prossiga dessa maneira. Também temos, porém, ambientes em que a descrença está muito próxima de ser a solução *default* (incluindo parcelas importantes da academia). Assim sendo, por toda parte aumentou a fragilização. (TAYLOR, 2010, p. 625).

Daí porque, dirá Berger (2017a, p. 33-34), “há duas tentativas aparentemente opostas, mas de fato profundamente semelhantes, para aliviar a inquietação trazida pela relativização: o fundamentalismo e o relativismo”. Mais um traço decisivo da ambivalência moderna, e que representará, em grande medida, a polarização do fenômeno religioso contemporâneo: uns tendem a celebrar a liberdade de crer como desejam, fazendo as bricolagens que mais lhes apetece; outros anseiam pela volta das crenças e comportamentos antigos, mas também aos seus moldes e segundo seus próprios critérios.

“Essas alternativas foram consolidadas por várias doutrinas que a transformaram em polos opostos e produzem o efeito ofuscante de forçar as pessoas a irem aos extremos, à autoridade peremptória, de um lado, e à autossuficiência, do outro” (TAYLOR, 2010, p. 601). Será esse o embate ambivalente permanente, por exemplo, entre religiosos no próprio grupo, e religiosos e seculares no espaço público.

Na realidade, recuperando a contribuição de Sergio Quinzio, para quem a fé é uma experiência de risco, Crespi (1999, p. 57) apresenta a ambivalência no interior da própria teologia: “o primeiro tipo, baseando-se na certeza de uma conciliação final, permite ao homem ‘atravessar a ponte sem medo de cair’; o segundo, pelo contrário, não oferece qualquer garantia segura, nem qualquer proteção contra riscos mesmo mortais”.

Um exemplo disso serão os anos posteriores ao Concílio Vaticano II, que experimentarão os estilhaços de um conflito entre aqueles que, por causa do *aggiornamento*¹⁶, desejam manipular a doutrina e os costumes, sem que haja alguma limitação a isso, e aqueles que se fecham a qualquer sinal de mudança, apelando para o “sempre foi assim”. Esse será o efeito observado após a promulgação do documento *Nostra aetate*, que salientava a importância do diálogo inter-religioso. Depois dele, alguns defendiam que a fé católica era mais uma entre outras convicções religiosas, o que não correspondia ao texto conciliar. Por outro lado, insurgiram-se aqueles que defendiam a declaração como dúvida e insegura, mantendo uma certa resistência, quando não recusa, a essa aproximação entre distintos credos.

Isso produzirá uma máxima que se tornou símbolo do pluralismo moderno: “sou católico, mas...” e é nessa adversativa que caberão as mais diversas adaptações de ordem pessoal e subjetiva. Alguns dirão: “sou católico, mas acho que o aborto deve ser permitido”, em uma relativização do magistério da Igreja. Enquanto outros afirmarão: “sou católico, mas não concordo com a celebração da missa segundo o missal de Paulo VI¹⁷”.

Essa polarização, inclusive, revelará uma dialética permanente: “em todo relativista há um fanático esperando para se manifestar no derradeiro absoluto e, em cada fanático, há um relativista esperando para ser liberado de quaisquer e todos os absolutos” (BERGER; ZIJDERVELD, 2012, p. 43). Ainda assim, ambos desconfiam-se mutuamente e disputam espaço: “‘olha o que acontece quando você abandona a autoridade apropriada’ (isto é, a Bíblia ou o papa ou a tradição, dependendo do ponto de vista), diz o primeiro; ‘você não vê que somente nós oferecemos uma alternativa ao autoritarismo bronco’, diz o segundo” (TAYLOR, 2010, p. 596). Cada um se define como a verdadeira via para a questão em voga, resistindo à outra.

3.5 O relativismo: renovando a todo custo

A dinâmica social permeada pelo pluralismo, como vimos, é aquela em que as várias razões, mutuamente, se contaminam cognitivamente. Isso só é possível por causa da relativização de uma verdade, tida anteriormente como dada e indiscutível. O relativismo, por

¹⁶ Esta foi uma palavra bastante utilizada pelo papa João XXIII para explicar o seu desejo de uma renovação no modo de proceder da Igreja Católica frente às mudanças advindas com a modernidade em todo o mundo.

¹⁷ O Concílio Vaticano II, dando seguimento à reforma litúrgica, há anos preparada por estudiosos, decretou um novo modelo de rito eucarístico, permitindo, por exemplo, a utilização da língua de cada lugar durante a celebração.

sua vez, é a aceitação desse esquema, e até mesmo a sua defesa como valor, agora também inegociável. Dessa forma, “na visão relativista, não existe um único sistema ético universalmente válido, mas os comportamentos e valores morais de todas, ou praticamente todas, as culturas humanas podem aceitar acréscimos à própria tradição” (BERGER; ZIJDERVELD, 2012, p. 47), seja ela ética, política, religiosa ou qualquer outra. Lembremos: tudo o que era sólido desmancha, e se torna líquido, espalhando-se no tecido social.

Na realidade, podemos dizer que a última etapa (se for possível falar em última, já que o esgarçamento, como vimos, é praticamente infundável) da relatividade é o relativismo. Enquanto a primeira nega ser possível chegar à verdade, a segunda desce o desfiladeiro, apostando que a própria ideia de verdade é absurda e deveria ser deixada de lado. Falar em verdade objetiva, então, é praticamente uma insanidade, já que o máximo que existe são “narrativas” distintas a respeito de um mesmo fato, e todas elas devem ser tratadas como válidas, porque partem de variadas concepções, sejam elas quais forem.

Ainda que não seja o nosso objetivo, aqui, apresentar o percurso teórico da relativização, não podemos deixar de mencionar dois pensadores que a definiram em grande medida, abrindo um amplo e complexo debate nas mais variadas áreas do conhecimento. O primeiro é Karl Marx, para quem a verdade é relativa à posição de classe ocupada pelo indivíduo. A verdade para um burguês, proprietário dos meios de produção, é radicalmente distinta para o trabalhador, que vende a sua mão de obra e se vê alienado dos bens produzidos por ele mesmo. As concepções da realidade, portanto, são marcadas pelas “superestruturas”, sendo essas definidas pelas “infraestruturas” da permanente, desigual e conflitiva luta de classes.

É com esse pano de fundo que Marx, com seu companheiro de investigação e militância, Friedrich Engels, analisará a religião, sendo ela interpretada como produtora de alienação, a partir de uma abordagem crítica da condição humana em uma estrutura de exploração. Assim, ela (a religião) não é entendida como possuindo uma dinâmica própria, mas inflexivelmente determinada pelas condições sociais que lhe antecedem.

Esse ângulo de vista não impede que Marx e Engels reconheçam que a religião não é apenas “uma expressão da miséria real”, mas também um “protesto” contra essa miséria real, modo de dizer que, se a religião é alguma coisa de ilusório, isso não é uma ilusão: ela corresponde a uma situação real de dilaceramento do homem, que só poderá ser superada quando a alienação econômica - base real de toda a alienação - for abolida. (...) Ao falar de “ópio do povo”, Marx já de início inscreve sua crítica da religião em uma perspectiva política. (HERVIEU-LÉGER; WILLAIME, 2009, p. 21).

A religião, portanto, é mais uma manifestação ideológica advinda do embate permanente entre classes, sendo ela utilizada pelos detentores do poder, segundo os autores, para frear a mobilização e participação política daqueles que são subjugados. Dessa forma, falar em verdade religiosa não é outra coisa senão a representação discursiva da elite. Daí porque Marx e Engels acreditavam no fim da religião. Para ambos, ela só era viável em um mundo de exploração capitalista, perdendo sua razão de ser quando o comunismo se estabelecesse e pusesse fim ao sistema de classes. O papel, portanto, da ciência e da militância, seria desconstruir as versões alienadas e alienadoras da religião, tirando suas amarras da consciência das pessoas.

Um outro influente analista (o nome não é à toa) dessa temática foi Sigmund Freud, que deu um passo decisivo nessa discussão, compreendendo que existe uma relação direta entre aquilo que manifestamos e os nossos desejos inconscientes. Para ele, as ideias do indivíduo são moldadas pelos eventos que o constitui, desde a infância, passando por seus impulsos e pulsões, até à vida adulta.

Para Freud (2006), a religião estava ligada à fase infantil de um desejo de onipotência mágica, transferindo para representações míticas os desejos inconscientes do indivíduo. Ainda que a sua teoria reconhecesse a importância disso para os primeiros passos evolutivos do ser-humano, o que reprimia os instintos violentos e ajudava na coesão social, o criador da “cura pela fala” previa que esse expediente deveria ser substituído pela ciência, desmascarando a natureza ilusória da religião.

Freud identifica três elementos de analogia entre o mecanismo da neurose obsessiva e a prática religiosa: 1) na base de ambos estaria a repressão, a renúncia a determinados impulsos; 2) o idêntico efeito do processo de repressão e sublimação, que em ambos os casos levaria à formação de um sentimento de culpa e de angústia, a ele ligado; 3) a atuação, em ambos os casos, do mecanismo da transferência, que induz a colocar num segundo plano, atrás do biombo do cerimonial, o conteúdo do pensamento (FILORAMO; PRANDI, 1999, p. 176).

Não é preciso muito esforço para imaginar o alcance e a profundidade da repercussão que a teoria de Freud teve sobre as religiões, sobretudo no campo da sexualidade, já que a compreensão de natureza humana foi abalada em seus alicerces, e a cultura passou a ser vista como o principal vetor do comportamento e das ações humanas, amplamente influenciadas pelo inconsciente. Na verdade, aquilo que era visto como algo objetivo, com papéis claros e condutas estabelecidas, ganhou uma elasticidade tal que, agora, cada indivíduo poderia manifestar-se da maneira que lhe conviesse, passando a ser praticamente repulsivo e

antipático qualquer expressão que soasse como “você tem que” ou “você deve”. Não é coincidência, portanto, que o psicanalista austro-húngaro, Wilhelm Reich (1897-1957), seja visto como o autor da revolução sexual, tamanho era o seu compromisso em combater o cerceamento à sexualidade.

As ideias de Marx e Freud representam, em grande medida, a plêiade de autores e teorias modernos que se debruçaram sobre o indivíduo e a sociedade, e como isso afetava em grande medida a compreensão de tudo aquilo que era entendido como definitivo, com uma repercussão direta e complexa sobre a religião e os seus sistemas de crença. O primeiro analisa como a tradição religiosa tende a justificar e manter as relações desiguais entre as classes, servindo como amortecimento à emancipação dos subjugados. O segundo procura explicar como as “narrativas míticas” castram os impulsos do indivíduo, trazendo-lhe uma série de neuroses, fruto da interdição do exercício de sua liberdade. Isso não significa que ambos sejam, em si, relativistas, inclusive porque desenvolveram categorias de análise bastante criteriosas e definidas. O que fizeram, no entanto, foi sistematizar formulações reflexivas com potencial crítico, o que se tornou, isso sim, um forte questionamento aos modelos tradicionais de funcionamento social.

Essas são algumas das correntes que vão influenciar sobremaneira o Construtivismo como teoria que reelabora a compreensão sobre o conhecimento. O Construtivismo tem uma razão de ser na ciência e como forma de explicar o mundo social. De fato, como atesta Mary Jane P. Spink (2004, p. 23), essa corrente teórica resulta de três vertentes: “na Filosofia, como uma reação ao representacionismo; na Sociologia do Conhecimento, como uma desconstrução da retórica da verdade; e na Política, como busca de *empowerment* de grupos socialmente marginalizados”.

Autores como Berger e Luckmann (2009) e Karl Mannheim (1986) procuram explicitar a necessidade de se realizar uma crítica à “dogmatização” do conhecimento, como se ele estivesse enclausurado no esquema das instituições, quando, na verdade, o conhecimento e a realidade são socialmente arquitetados, cabendo à Sociologia do Conhecimento o seu estudo. Isso não significa que esses autores desconhecem a objetividade da realidade, preferindo utilizar a ideia da institucionalização para enquadrar essa questão. Para eles, as tipificações são justamente a forma como o outro é compreendido, adquirindo autonomia e institucionalizando-se. É essa institucionalização que fornece uma visão de objetividade.

Segundo Spink (2004, p. 27),

Essa forma de posicionar-se perante o conhecimento implica, por um lado, abdicar da visão representacionista do conhecimento, a qual tem como pressuposto a concepção de mente como espelho da natureza (Rorty, 1979/1994); e, por outro, adotar a concepção de que o conhecimento não é uma coisa que as pessoas *possuem* em suas cabeças, e sim algo que constroem juntas. A adoção plena da perspectiva construcionista exige, assim, um esforço de desconstrução de noções profundamente arraigadas na nossa cultura.

É esse o percurso teórico (com repercussões bastante práticas) que vai se unir ao conceito das representações sociais. A metáfora pertence a Serge Moscovici (2011): imaginemos uma grande biblioteca, repleta de livros e publicações sobre vários temas. Cada número trata de um assunto, tem um idioma, reveste-se de um material distinto. É assim que Moscovici, grosso modo, compreende a nossa relação com cada representação social.

Ninguém de nós pode teorizar, ou falar, sobre natureza e realidade – do mesmo modo que Adão, antes de ser expulso do paraíso, não conhecia nada sobre a diferença entre o bem e o mal, o verdadeiro e o falso. Se quiser, nosso conhecimento é uma instituição igual a outras instituições (MOSCOVICI, 2011, p. 319).

Está claro, portanto, que para o teórico acima a relação entre conhecimento e representações sociais é um fato, afinal, “nenhuma realidade pode ser captada diretamente fora da mediação simbólica” (CRESPI, 1999, p. 26). O conhecimento se constrói a partir de uma enorme variedade de representações, sejam elas científicas ou do senso comum. Ao mesmo tempo, novas representações surgem através da relação dialética entre diversos conhecimentos. Assim, poder-se-ia afirmar que o conhecimento é uma instituição como todas as outras significa que as representações são um dado concreto, existem antes inclusive de termos nascido ou de nos darmos conta delas, além de que somos nós que as formamos, sempre a partir das anteriores, ou indo de encontro a elas.

Cada conhecimento, portanto, é um conjunto de discursos, e cada um deles é um conglomerado de narrativas, todas elas em permanente movimento dialético, nenhuma, a princípio, com status completo de verdade. Dessa forma, não se trata de discutir a verdade, mas de desconstruir as narrativas, procurando os jogos de poder implícitos em cada uma delas. É o relativismo como princípio, levado à enésima potência.

Esse relativismo, no entanto, não está reservado ao campo acadêmico, como se fosse apenas um complexo sistema de teorizações. Na verdade, ele faz parte do cotidiano das pessoas comuns, nas suas inter-relações, sejam elas familiares, no trabalho ou entre amigos.

A linguagem americana, refletindo uma sociedade que há muito esteve na vanguarda do pluralismo, produziu um léxico de sabedoria popular que está

sempre à mão quando uma ocasião se apresenta: “Says you!” [Diz você!]. “We’ll agree to disagree” [Vamos concordar em discordar]. “It’s a free country” [Este é um país livre]. Este relativismo prático pode não ser sustentado por um corpo teórico, mas simplesmente pela pretensão de que o indivíduo que externa esta sabedoria se recusa a compartilhar as ilusões de outros, ou ser enganado por sua retórica (BERGER, 2017a, p. 37-38).

O relativismo, portanto, celebra e amplia a desinstitucionalização que marca o fenômeno religioso em uma sociedade pluralista. Parece estranho que alguém se comprometa total e incondicionalmente com um sistema de crenças. Pode até ser compreensível que se creia em Deus, mas que essa forma de crer se dê a partir dos ditames de uma instituição, isso já é mais difícil. Isso dá origem a expressões no mínimo curiosas, mas que refletem bem o estado atual do compromisso religioso. Trata-se do “católico praticante” ou “não-praticante”, e tudo o que essas duas categorias sugerem a respeito da gradação com a qual alguém se coaduna com as regras da Igreja Católica.

O nível de pertença e filiação, portanto, está cada vez mais nas mãos do indivíduo, e não da instituição, o que a torna cada vez menos detentora de uma voz e de um poder que anteriormente possuía, qual seja, dizer quem pertence e quem não pertence, quem é fiel e quem é herege, quem está salvo e quem está condenado. Na prática, com o relativismo, as certezas e os discursos taxativos são bagunçados dentro das próprias organizações, sendo elas fortemente e permanentemente arguidas, criticadas e abandonadas por seus filiados. Isso levanta vozes dissonantes que, até então, eram impensáveis de vir à tona, o que faz aumentar as suspeitas de que uma verdade pode se impor sobre as outras. As comunidades experimentam a suspeita como um valor, em que “ser crítico” do próprio credo é valorizado.

Nesse quadro, são as experiências pessoais que definirão aquilo que Hervieu-Léger (2015) chamará de “peregrino”, indivíduo que se desobriga das prescrições institucionais, e “sai em busca” de respostas que lhe falem interior e subjetivamente. O importante é que “faça sentido”, e que esse sentido lhe toque particularmente, o mais sensivelmente possível.

O peregrino emerge como uma figura típica do religioso em movimento, em duplo sentido. Inicialmente ele remete, de maneira metafórica, à fluência dos percursos espirituais individuais, percursos que podem, em certas condições, organizar-se como trajetórias de identificação religiosa. Em seguida, corresponde a uma forma de sociabilidade religiosa em plena expansão que se estabelece, ela mesma, sob o signo da mobilidade e da associação temporária (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 89).

O peregrino, portanto, é um dos relativizadores sobre os quais estamos falando, já que ele traça seu percurso espiritual a partir da própria individualidade e querer, fazendo seus trajetos (o plural é importante) de maneira particular e intimista. Além disso, sua filiação, se

houver, tende a ser marcada pelo movimento, e não pela estabilidade, sempre voltando a procurar, a peregrinar entre as várias opções do *self-service* espiritual e religioso. Para isso, ele vai tecendo a sua “tapeçaria” particular. Melhor seria dizer a sua “colcha de retalhos”.

Exemplo disso, ainda segundo Hervieu-Léger (2015), são os encontros de Taizé, na França, e as Jornadas Mundiais da Juventude, com o seu caráter itinerante. Em ambos os casos, milhares, e até milhões de jovens mobilizam-se e seguem para encontros que promovem momentos de espiritualidade e formação, sem que isso necessariamente se torne filiação.

No caso de Taizé, trata-se de uma comunidade monástica ecumênica que acolhe jovens de vários países do mundo. Ali, o próprio fato de haver monges de várias confissões cristãs praticamente impede o proselitismo para uma igreja específica, o que torna o discurso mais difuso e menos rigoroso em termos de doutrina, ainda que o cristianismo seja a alma do lugar. Além disso, o próprio fundador da comunidade recomendava que o apostolado dos seus irmãos estivesse focado na escuta dos jovens, o que impedia uma evangelização tradicional, vinculativa a uma instituição específica.

Ainda que não da mesma forma, a Jornada Mundial da Juventude, criada pelo papa João Paulo II, permite uma mobilização planetária de fiéis que se dirigem a um mesmo lugar em busca de uma experiência de unidade, de catolicidade, favorecendo um reencontro, em países fortemente marcados pela secularização pluralista, com a sua identidade. Isso não significa, por exemplo, que no Brasil não tenha havido a participação massiva de pessoas de outras religiões, ou mesmo de católicos marcados pelo sincretismo religioso, algo tão forte em nossa cultura. É importante recordar que, em muitos casos, a participação nas jornadas está fortemente relacionada com a figura carismática dos papas, que atraem multidões independente do desejo de filiação. O importante, para muitos, é sentir e fazer a experiência do bem, da união, da festa.

Existe, ao mesmo tempo, um caráter social em uma determinada concepção religiosa, que compreende a crença em vista de objetivos comunitários e militantes. O importante, nesse caso, não é mais a filiação moral do indivíduo a um determinado conjunto de valores, mas o seu empenho em uma moral social, ligada, por exemplo, à luta por justiça social. Isso parece refutar uma ideia de individualismo, no entanto, só à primeira vista, já que esse compromisso continua vinculado a escolhas particulares e subjetivas, e não arraigado ao todo de uma determinada religião. É o caso, por exemplo, daqueles católicos que se comprometem com a “opção preferencial pelos pobres”, mas discordam do posicionamento da Igreja em relação ao aborto. Um caso que pode ilustrar isso é o grupo “Católicas pelo Direito de

Decidir”, nada mais emblemático do que significa a modernidade. Reconhecem-se como católicas, identificam-se com a doutrina social da Igreja por justiça social, mas decidem pensar e agir diferentemente quando se trata do aborto.

Os casos acima evidenciam um relativismo em função de um individualismo, na sua acepção religiosa e com diferentes vetores. Não existe uma verdade única, uma moralidade única, um engajamento único. Tudo são narrativas, possibilidades, caminhos que podem nos aproximar do divino, fazendo com que as nossas filiações sejam segundo as nossas vontades e concepções morais. “Procura por autenticidade pessoal, importância dada à experiência, recusa dos sistemas de sentido que se apresentam com todas as respostas prontas, concepção intramundana de uma salvação entendida como autoaperfeiçoamento individual” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 145) são características dessa operação relativista, que maneja as mais distintas bricolagens para encontrar o seu sistema de sentido.

3.6 O fundamentalismo: voltando a um passado pinçado

Se o relativismo celebra a relativização pluralista, o fundamentalismo lhe resiste, e muitas vezes de forma veemente e rancorosa, podendo descambar para a violência. Na prática, tal como o relativismo, o fundamentalismo não é um movimento apenas religioso. Ele também pode ser secular, e se comporta como reação a fenômenos que venham a lhe questionar. Nesse caso particular que estamos investigando, trata-se de uma recusa ao efeito relativizante que a modernidade instaura. Daí porque, paradoxalmente, o fundamentalismo é um movimento moderno de rejeição à modernização do mundo. Isso se deve, entre outros motivos, justamente porque, segundo Bauman (2017), esses grupos permanecem na nostalgia de um passado idealizado, frustrados que estão com as promessas modernas. Daí o termo que ele utiliza – retrotopia – uma espécie de utopia retrógrada, de um tempo não-testado, não-experimentado, mas idealizado, desejado e buscado.

Não se trata de um jogo de palavras, mas de uma evidência teórica e prática. Em primeiro lugar porque o fundamentalismo, apesar de ser reticente à lógica moderna, utiliza muitos de seus expedientes, como os meios de comunicação, por exemplo. É impossível imaginar, atualmente, grupos fundamentalistas que não utilizem de maneira organizada e militante as redes sociais para divulgarem suas ideias.

Além disso, apesar de se descreverem, geralmente, como um movimento conservador, que deseja retomar um período áureo de tradição, os fundamentalistas não podem ser

confundidos com os tradicionalistas¹⁸. “O tradicionalismo significa que a tradição é aceita sem questionamento; já o fundamentalismo surge quando o não questionamento é contestado ou totalmente perdido” (BERGER; ZIJDERVELD, 2012, p. 66). Nesse sentido, podemos deduzir que o tradicionalismo dá como certa aquela tradição com a qual se identifica, “não tem o que discutir”, e, por isso, vê apenas com certa indiferença ou desprezo aqueles que pensam diferente.

Não é a mesma coisa com os fundamentalistas, que além de sonharem com uma volta ao passado idealizado, também estão empenhados de forma aguerrida a fazer com que os demais indivíduos voltem com eles. No final das contas, o projeto do fundamentalismo não é que a sua comunidade retorne, mas que o conjunto da sociedade dê “marcha à ré”. Isso, claro, tem um sentido bastante evidente, e até compreensível. Afinal, se apenas um grupo faz a sua transladação para a pré-modernidade, ele permanecerá lidando com a voz incômoda da relativização, e isso sempre será um risco para aqueles fiéis pouco seguros das próprias convicções. Ou seja, quanto mais vulneráveis, mais agressivos.

A ideia, portanto, é de restauração. Mas, ao contrário da forma como geralmente se utiliza o termo, resumindo-o ao seu aspecto religioso, existem muitos fundamentalismos seculares:

Políticos, filosóficos, estéticos e mesmo culinários (como no caso de alguns vegetarianos) ou atléticos (como na fidelidade a um determinado time esportivo). Praticamente qualquer ideia ou prática pode se tornar o fundamento de um projeto fundamentalista, em níveis muito diferentes de sofisticação – como, por exemplo, nas semelhanças e diferenças entre um teórico marxista e um fanático crente na redução do peso (BERGER, 2017a, p. 34).

Além disso, ainda de acordo com Berger (2017b), os fundamentalismos podem ser reacionários ou progressistas. Os primeiros, mais fáceis de identificar, são aqueles que desejam o retorno ao passado (real ou imaginário, e geralmente pinçado voluntariamente). Os segundos são aqueles que assumem uma postura de segurança em relação ao futuro, como nos grupos revolucionários, que creem firmemente, por exemplo, na evolução da consciência histórica dos povos e sua consequente emancipação.

Como se pode deduzir, existe um esquema prevalecente no fundamentalismo: o “nós” e o “eles”. “Para o ‘nativo’, o mundo foi dividido desde o nascimento em um esquema

¹⁸ João Décio Passos (2020) propõe um roteiro interpretativo de como o tradicionalismo pode ser compreendido, bem como as suas variações. Desde a noção de tradição como transmissão, passando pelas condenações que determinados papas fizeram, por exemplo, das escolas filosófico-teológicas francesas dos séculos XVIII e XIX, até os movimentos mais recentes que utilizam os novos meios de comunicação.

acentuadamente dualista – as pessoas de dentro (os insiders), que vivem à luz da verdade, e as pessoas de fora (os outsiders), que vivem na escuridão da ignorância” (BERGER; ZIJDERVELD, 2012, p. 75), assumindo esses grupos distintas relações.

A primeira delas é de convivência proselitista, ou seja, o “nós” exerce uma influência junto ao “eles”, e essa proximidade está vinculada a interesses de conversão. Admite-se o outro enquanto ele é passível de capitulação ou está em vistas de se tornar “um de nós”.

A segunda relação é de convivência ressentida. Nesse caso, como o outro não se rendeu, não se converteu, “não pensa como o nosso grupo”, ou pelo menos não nos reconhece como os “intérpretes da verdade”, então, o expediente é de crítica e enfrentamento. Isso não significa necessariamente distância, o que estaria mais perto do movimento tradicionalista. Os fundamentalistas, ao contrário, procuram ocupar os espaços públicos, defendendo de forma apaixonada suas certezas e tentando impedir que as visões relativistas se estabeleçam de vez. Por causa disso, ainda que os rejeite, terão que conviver com os “progressistas”, como muitos são chamados.

A última etapa é de convivência beligerante. Permanece sendo uma relação porque, recordemos, os fundamentalistas estão disputando espaço e desejam o retorno do conjunto social ao seu pretendido excelso período histórico. Nesse caso, porém, o conflito chega ao paroxismo, e pode descambar para a violência, não apenas simbólica, mas também física, usando inclusive as armas. É o que acontece com os grupos extremistas, como a Al Qaeda, que significa, literalmente, “a base” ou “o alicerce”. No âmago da sua identidade está uma compreensão autorreferencial e que deve se impor como cosmovisão estrutural de toda a sociedade, ainda que, para isso, a tática sejam homens-bomba.

Jack David Eller (2018) demonstrará que, entre algumas características importantes, duas sobressaem quando falamos desses grupos: todos eles têm um “para” e um “contra”.

Em primeiro lugar, os fundamentalistas promovem “aquilo que no seu entender são os elementos fundamentais e cruciais de sua fé, aquilo que constitui a cosmovisão e a verdade para os praticantes” (ELLER, 2018, p. 434). É o seu objetivo, o seu “para”. No entanto, o projeto não se conclui assim. Não basta propor, é preciso se opor. Aí está o segundo vetor fundamentalista: “os fundamentalistas se consideram pessoas que estão lutando, especificamente revidando” (ELLER, 2018, p. 434). É uma espécie de “efeito rebote”, de contra-ataque que procura combater humanismos seculares, teologias modernistas e adjacências.

O centro do projeto fundamentalista, então, é um retorno a um tradicionalismo, em uma concepção de tradição pretensamente imaculada, sem manchas, sem contaminações

cognitivas. Não é preciso muito esforço, portanto, para perceber que se trata de um objetivo ilusório e impossível, afinal, a religião não pode e nunca esteve dissociada de seu contexto histórico. Assim, sendo o contágio relativizador uma característica estruturante do estágio atual da modernidade na relação entre os distintos grupos, o fundamentalismo está marcado pela fragilidade, precisando lidar com uma frustração permanente, o que parece lhe dar mais combustível para um discurso militante e mobilizador.

Para a reconquista de um mundo idealizado, o fundamentalismo precisaria controlar as comunicações responsáveis pelo movimento pluralista. Daí porque, podemos dizer, o seu ideário tem um componente totalitarista, próximo aos regimes fascistas, em que os dissensos são vistos como traição da causa comum, ou daquilo que se defende como objetivo de todos, ainda que o plural, nesse caso, seja controlado pelo monopólio do partido, do Estado, da religião, ou qualquer outra instituição que pretenda impedir o contraditório. No limite da tentativa de controle, portanto, estão as consciências. É ali que o fundamentalismo deseja chegar, tentando imunizá-las dos vírus modernos.

Esse foi o intuito, por exemplo, das polícias secretas em estados nazistas e comunistas, e também capitalistas, em alguns casos. A KGB na União Soviética, por exemplo, desenvolveu um complexo e efetivo sistema de escutas telefônicas, tornando o medo e a desconfiança entre vizinhos uma política de governo. Ou também o impedimento de associações que minimamente representassem um questionamento à ordem estabelecida. Ou mesmo a publicação de livros, jornais ou representações teatrais que tivessem um teor crítico. No final das contas, o que está em jogo é a busca pelo monopólio cognitivo dos indivíduos.

No entanto, volta o paradoxo, sobretudo em nossos tempos: sendo as redes sociais o lugar privilegiado, atualmente, da campanha fundamentalista, entre o compartilhamento de suas convicções, encontrar-se-ão, inexoravelmente, publicações que levam o indivíduo ao “admirável mundo novo”, parafraseando o título do livro Aldous Huxley, das possibilidades e escolhas, o reino sedutor da modernidade. No paredão da certeza aparecerão as fissuras que permitirão as entradas subversivas, heréticas e incômodas. E, assim, quanto mais fundamentalismo, mais tudo o que cheira a modernidade ameaça, e quanto mais isso abre fissuras, mais o fundamentalismo recrudescer.

Essa resistência pode se tornar tão forte e até dramática que a fissura se instala dentro do próprio grupo ou da própria igreja, dando origem a seitas. A primeira é “uma instituição de bases amplas, em que as pessoas nascem; a seita, por sua vez, é um pequeno enclave na sociedade em que as pessoas escolhem entrar” (BERGER; ZIJDERVELD, 2012, p. 72). No entanto, a separação clara e definitiva entre igreja e seita, apesar de acontecer cada vez mais,

não é o fenômeno mais comum. É mais provável que, dentro da própria igreja, instalem-se subgrupos, ainda mais quando se trata da Igreja Católica, cujo fundamento, sobretudo para os fundamentalistas, é a unidade dos membros para que eles façam parte. Portanto, não podendo romper, taxativamente, rompe-se de outros modos, entre eles, através do discurso, ainda que na defesa de uma “verdadeira ortodoxia”.

O que não pode haver, para eles, é a dúvida. Procura-se de todas as formas preveni-la, escondê-la, miná-la. Isso se realiza, sobretudo, nos processos de socialização, daí porque a tendência desses grupos é de fechamento, ainda que seja em termos, já que, como vimos, o objetivo é o retorno de todos à “verdade”. Trata-se de um delicado e minucioso movimento de expansão e retração. Porém, desde que esteja salvaguardada, se é que isso é possível de todo, a pureza na crença do grupo. Tudo aquilo que sai do esquema recebe o status de pecado, de “contaminação espiritual”, de heresia, de atentado contra Deus. Isso explica por que “os ‘desertores’ em geral passam a vida inteira culpados por terem traído sua herança e as pessoas que a incorporam (pais, parentes em geral, velhos amigos, professores)” (BERGER; ZIJDERVELD, 2012, p. 73).

Se, portanto, o “peregrino” é a figura emblemática do relativismo, o “convertido” é o símbolo, segundo Hervieu-Léger (2015) do fundamentalismo. O ato de converter-se, como se sabe, está associado a uma mudança de rota, de identidade, de crenças e valores. Isso pode se dar de forma individual ou mesmo em grupo. No entanto, ainda que esse movimento esteja ligado a uma lógica pré-moderna, contemporaneamente ele se manifesta de forma altamente modernizada.

Em primeiro lugar, porque a pessoa que se converte o faz de forma individualizada, por escolha e de maneira autônoma. Já não é possível que alguém se converta ao cristianismo porque Constantino ou Teodósio o impôs através de editos. Já não se professa uma fé por herança, porque a família quer. Daí porque, em segundo lugar, a conversão não se dá de forma automaticamente ligada a instâncias étnicas, nacionais ou sociais. A filiação não vem acoplada a identidades pré-estabelecidas. Na verdade, esse indivíduo tem características muito particulares, que fogem a caricaturas medievais.

O primeiro aspecto do convertido está ligado a uma mudança de religião. Ele se afasta e rejeita a instituição herdada dos pais ou de sua comunidade para integrar um novo grupo, aquele com o qual tem afinidade e que não lhe é imposto. Recordemos: a imposição não vinga na modernidade. O sujeito precisa se sentir plenamente livre para suas escolhas, ainda que ele opte por um sistema que reduzirá suas preferências. É importante, porém, que essa nova religião responda aos seus anseios, fale à sua subjetividade.

É muito comum, portanto, que algumas dessas conversões assumam uma busca por maior intensidade espiritual e comunitária, algo que as grandes igrejas não parecem mais dar conta diante da impessoalidade que se estabelece na relação entre seus fiéis, sobretudo nas grandes cidades, onde o indivíduo se perde na massa e há uma sensação profunda de solidão e não-pertencimento.

Um segundo tipo de conversão se dá entre aqueles que não professavam uma fé e, após um período mais ou menos longo de procura pessoal, deparam-se com uma religião com a qual se identificam e decidem, livremente, integrar-se. É o caso, por exemplo, daqueles jovens que vivem em países profundamente secularizados. Muitos deles jamais tiveram qualquer iniciação religiosa, e descobrem por vias distintas aquela crença que fazia parte do universo de seus avós ou bisavós. Após um período de busca, estabilizam-se, ao menos temporariamente. Afinal, a qualquer momento a busca pode recomeçar.

A terceira modalidade de conversão é no interior da própria religião, e se manifesta entre aqueles que redescobrem a fé que professavam, mas o faziam de forma descomprometida e sem fervor. Tanto no catolicismo quanto no protestantismo essa tendência tem maior incidência nos movimentos neopentecostais e carismáticos, sobretudo entre os jovens, com seus encontros de final de semana. Neles, propõe-se uma verdadeira retomada de identidade, apresentando-lhes em uma linguagem completamente nova, emocionante e desafiadora aquele discurso que parecia monótono e antiquado de seus pais e avós.

Uma coisa é certa nos três casos acima: a conversão marca um momento decisivo na vida do indivíduo, com contornos emotivos e às vezes catárticos, com uma forte intensidade de pertencimento e estímulo à pregação. Tudo isso encontra seu reconhecimento no engajamento pessoal do indivíduo, já que ele o fez de forma pessoal, e não herdada, além de filiar-se de maneira firme e forte. Ou seja, a verdadeira conversão, aquela estimada pelo grupo, é individual e autêntica.

Isso se explica, inclusive, como uma retumbante resposta ao clima de insegurança que caracteriza a modernidade. Em um ambiente fluido, de certezas opacas e vínculos fragmentados, a conversão e consequente filiação darão identidade e pertencimento, artigos de luxo em uma sociedade massificada e solitária.

O caso dos jovens convertidos ao islamismo representa uma demonstração clara disso. O mito pessoal de uma salvação total pela fé – mito que “se substitui progressivamente, menos na juventude, pelo da integração através do emprego e do reconhecimento de sua cidadania pela nação” – se

confunde para os interessados pela expectativa de uma realização social de *umma*, ela mesma antecipada na fraternização das associações islâmicas dentro das quais os convertidos se reúnem (HERVIEU-LÉGER, 2012, p. 126).

A mesma ideia de base pode ser encontrada nas conversões de jovens às igrejas evangélicas, muitos deles capitaneados por um discurso de mudança de conduta moral, deixando o uso de drogas, por exemplo, e oferecendo uma perspectiva de emprego e cidadania, já que muitos deles habitam em lugares de pouca presença estatal e poucas oportunidades de desenvolvimento educacional e financeiro. Na verdade, no interior de muitas dessas igrejas existe um amplo e complexo sistema de socialização e possibilidades. É comum que os fiéis de uma denominação façam a feira no mercado do co-irmão, que empreguem no seu comércio o rapaz que toca um instrumento nos cultos de domingo, e assim sucessivamente.

Esse convertido, no caso do cristão, defenderá que o verdadeiro caminho é aquele que volta aos fundamentos, tendo eles estas características:

A Bíblia enquanto documento literal e infalível e fonte de conhecimento; a exclusão e às vezes a condenação dos outros (até outros cristãos) como corruptos e perdidos; uma nítida distinção entre a religião e “o secular”, sendo este último inferior ou até mesmo mau; uma escatologia na qual o fim dos tempos está próximo e somente eles sobreviverão para entrar no novo reino; uma moralidade intransigente; e, cada vez mais, uma disposição de participar da política para institucionalizar tudo o que foi arrolado acima, inclusive um desejo mais ou menos consciente de dismantelar a separação entre Igreja e Estado (ELLER, 2018, p. 434).

Aí está um bom panorama que reúne algumas das principais características do fundamentalista, digamos, clássico. Nesse caso, o fundamentalista cristão, mas que poderia ser facilmente substituído por outro credo. Trata-se geralmente de um indivíduo que encontra ou reencontra uma tradição e, depois de uma decisiva experiência pessoal, escolhe aderir àquela religião “com unhas e dentes”. Para isso, precisará de um claro e objetivo código de conduta, afinal, ele não está habituado a discernir a partir de critérios, mas deseja ser autêntico, e isso significa viver ao pé da letra aquilo que o livro sagrado afirma, ainda que, aqui e ali, subjetiva e voluntariamente ele faça certas concessões. Lembremos: o indivíduo moderno desinstitucionaliza para fins pessoais.

Essa conduta moral é exigente e rígida, não comporta “desvios”, e se restringe, basicamente, à sexualidade, não dando muita importância a uma moral social, que se preocupe com a situação dos mais pobres. Ou até se compadece deles, mas não aprofunda a discussão e tem certa “alergia” a qualquer coisa que lembre justiça social, afinal, isso é “coisa

de comunista”. Atende-se, então, às necessidades dos marginalizados como uma prática de piedade, quaresmal entre os católicos, caritativa e assistencialista, interditando qualquer debate que questione as estruturas desiguais que lhe dão origem.

Sendo ele o “verdadeiro fiel”, traça uma linha que o divide dos demais, dos pagãos e heréticos, procurando convertê-los ou, caso não seja possível, atacá-los como desvirtuadores da moral, da família tradicional ou de tudo aquilo que seja “progressismo”, “modernismo”, “marxismo”, afinal, estes “sempre se entendem e se autodefinem como católicos ou como os autênticos católicos que se opõem aos católicos equivocados” (PASSOS, 2020, p. 23-24). Em uma palavra, insultam a secularização de modo generalizado e superficial, ou, em certos casos mais avançados, a própria noção de laicidade, quando se procura quase eliminar a separação entre os âmbitos religiosos e políticos. Para muitos deles, não se trata de colocar essas duas instâncias em diálogo, mas respeitando as suas distintas competências, trata-se de embaralhar as peças com vistas a um maior poder de seus grupos.

3.7 Entre a tradição e a renovação: o embate entre duas opções

Até agora, vimos como o fenômeno religioso contemporâneo está polarizado em duas vertentes com fortes repercussões eclesiais e sociais. Apresentamos as suas principais características, desde a sua concepção mais teórica até o modo como se comportam e atuam. No fundo, o que está em jogo é o embate que se estabelece na religião com a modernidade: como conciliar a tradição e a renovação no contexto da fé?

Tal pergunta nos coloca diante da imagem que Bauman e Dossal (2014) utilizam para descrever o conflito no qual os homens e as mulheres, em todos os tempos, sempre estiveram: como negociar segurança e liberdade, quando queremos as duas coisas, mas elas são inconciliáveis? Recuperando as contribuições de Freud, Bauman explica que a história da civilização humana é uma história pendular: ora mais à esquerda, ora mais à direita; ora mais inconformada e almejando autonomia, ora mais reticente e buscando proteção. Na realidade, cada ser-humano experimenta essa contradição em si: o que quero ou o que devo; “fazer o que der na telha” ou “melhor prevenir do que remediar”. Para obter algo, é preciso renunciar a algo. Isso, claro, comporta sofrimentos.

Para alcançar uma vida satisfatória – ou suportável, vivível, para sermos mais exatos –, são tão imprescindíveis as liberdades de agir segundo os próprios impulsos, urgências, inclinações e desejos quanto as restrições impostas no interesse da segurança, já que segurança sem liberdade

equivalaria à escravidão, ao passo que liberdade sem segurança desataria o caos, a desorientação e uma perpétua incerteza, redundando em impotência para agir de forma resoluta (BAUMAN; DESSAL, 2014, p. 19)

Essa pendulação representa bem a questão que, em algum momento, todo indivíduo religioso se colocará: a tradição é imutável ou algo deve ser renovado? Será que não existe uma resposta clara e objetiva para essa pergunta ao invés dessa quantidade de opções que me deixa ansioso? É razoável crer nesse princípio bíblico quando todo mundo diz o inverso? Essa confusão atual não é falta de regra e autoridade? Mais cedo ou mais tarde, o relativista sentirá o peso da liberdade, que cria insegurança; o fundamentalista se sentirá um estranho, procurando alguma liberdade.

No fundo, as perguntas acima mencionadas exemplificam o dilema que existe na relação entre tradição e renovação. Os fundamentalistas reafirmarão, a qualquer custo, a segurança do “sempre foi assim”; já os relativistas defenderão que “é preciso se atualizar”. Tratando de forma mais esquemática, estas são as duas opções que, segundo Berger (2017b), costumam aparecer diante do contexto pluralista: a dedutiva e a redutiva. Ambas procuram resolver o seguinte problema: o que fazer com a tradição religiosa quando a relativização e o pluralismo se impõem?

A opção redutiva, como o nome sugere, procura manejar a tradição diante da modernidade, reduzindo em certos graus o seu status de inalterabilidade. Isso acontece, sobretudo, por causa das pressões cognitivas sobre as quais já nos referimos, que questionam e, em certos casos, até invalidam os pressupostos religiosos, tratando-os como mitologias, obscurantistas e até perigosos e inaceitáveis em determinadas ocasiões. Isso faz com que os reducionistas abandonem os elementos da tradição que pareçam inconciliáveis com a modernidade. Para eles, não é possível continuar defendendo “ideias antigas” e, ao mesmo tempo, recorrer aos pressupostos da ciência moderna. Nesse sentido, não seria conciliável acreditar em intervenções divinas e milagres enquanto se recorre à mais recente medicina (BERGER, 2017b, p. 131).

Nesse caso, o papel reducionista seria desmitologizar a religião, arrancando dela os resquícios de uma modernidade ainda não completada, fazendo com que o cristianismo, por exemplo, continuasse relevante. Afinal, para essa corrente, segundo Berger (2017b, p. 131), “não se pode ceder um pouco aqui, um pouco ali – nos termos utilizados anteriormente, não se pode fazer barganha cognitiva. Antes, deve-se rejeitar ou aceitar a visão de mundo mitológica como um todo”. De fato, muitas das justificativas desses grupos é tornar (ou retornar) a religião um agente social pertinente em um mundo que tende a inferiorizar ou ser

indiferente a hierarquizações institucionais. O objetivo, assim, é modernizar para continuar ou recuperar a expressividade. A questão, portanto, não é “se”, mas “como” isso deve ser feito (BERGER, 2017b, p. 132).

Para isso, quanto menos sobrenatural for o discurso, melhor. Assim, duas são as principais práticas do reducionismo. A primeira é procurar eliminar tudo o que possa parecer pré-moderno e estranho aos princípios relativizadores. A segunda é traduzir em termos imanentes tudo aquilo que não foi possível obliterar no primeiro caso. Ou seja, aplicar no intra-mundano o que até então era tido como objetivamente extra-ordinário. Isso, obviamente, terá distintas tonalidades e repercussões, dependendo do tema, do grupo e do interesse almejado. O importante é tornar crível e plausível para a pessoa, em termos modernos, uma tradição que não torne obtusa a sua pretensa superior visão de mundo.

No caso do cristianismo, a visão sobre Jesus, ainda que comporte uma certa transcendentalidade, privilegiará o seu caráter humano, como uma espécie de homem elevado, de uma conduta moral superior, “em outras palavras, o Novo Testamento é interpretado como oferecendo uma certa visão da existência humana no mundo” (BERGER, 2017b, p. 133). Ou seja, “o querigma deve ser mantido, mas comunicado ao homem moderno de forma não mitológica [...] essa forma é existencial” (BERGER, 2017b, p. 132). Algo, inclusive, que não será restrito a igrejas, mas a grupos, inclusive, secularizados e até antipáticos à religião, expresso em frases como: “Jesus não veio fundar uma religião, mas apresentar um estilo de vida”.

Lutar por justiça, ser compassivo, preocupar-se com os pobres e os oprimidos – ou preocupações éticas mais específicas, indo desde os códigos sexuais até a abolição da violência –, nada disso precisa ter a ver com quaisquer definições sobrenaturais da realidade. Se se puder manter que o “verdadeiro assunto” do cristianismo (ou do judaísmo, do islamismo etc.) é uma certa atitude com relação a esses problemas morais, então a tradução para a secularidade se completou (BERGER, 2017b, p. 141).

Nessa perspectiva, a fé tem validade se promove o bem social, se está ligada a questões deste tempo, como a luta contra a desigualdade, o racismo, o patriarcado, a favor do meio ambiente ou qualquer outro princípio ético. Geralmente, suas pautas estão mais à esquerda, em um forte ativismo associado, muitas vezes, aos ideários marxistas, contrários ao capitalismo e, em determinados casos, em uma clara defesa do socialismo. É esse discurso, inclusive, que assombra os fundamentalistas e tende a servir como “combustível” para sua ira e associação.

No entanto, seria um engano imaginar que a tradução social se dá apenas em linguagem progressista. Sobretudo nos últimos anos, inúmeros grupos de viés conservador apareceram defendendo o cristianismo atrelado a interesses armamentistas, por exemplo. Por mais que a maioria deles tenha um viés fundamentalista, o recurso utilizado é de redução da tradição, inclusive se colocando claramente contrário ao ensinamento católico, por exemplo, que tem feito um enorme esforço nas últimas décadas em campanhas não-bélicas.

No final das contas, o que se observa é que a própria opção redutiva é polarizada: “para cada jovem padre acreditando que a tarefa dos cristãos é construir o socialismo há um jovem oficial do exército achando que o ‘verdadeiro assunto’ do cristianismo é combater o comunismo e as minissaias” (BERGER, 2017b, p. 143).

Mas não é apenas social a tradução que os reducionistas procuram fazer, ela também pode ser psicológica. Nesse caso, a “mitologia” é colocada em função da saúde mental, do pensamento positivo, do equilíbrio emocional. Aqui, pululam os mais distintos métodos de meditação, respiração, yoga, práticas transcendentais que, no fundo, prometem resultados objetivamente imanentes, individuais e emocionais. O importante é “estar bem consigo mesmo”, “alcançar a paz interior”, “atingir o nirvana”, sem que isso necessite de grandes esforços ou comprometimento coletivo.

Ainda que não seja o único, e nem talvez o mais conhecido, o procedimento de tradução reducionista pode ser claramente visualizado no trabalho de Feuerbach (2007), para quem a religião não era outra coisa senão a projeção das preocupações e dos anseios dos seres humanos, daí porque a teologia deveria, cada vez mais, dar lugar a uma antropologia capaz de responder humana, social e culturalmente a essas necessidades. Ou seja, retirar ou, no mínimo, atenuar o caráter transcendental da fé e colocá-la exclusivamente na história do homem. Menos oração e devoção, mais compromisso social. Ou tanta oração e devoção quanto mais paz e satisfação pessoal.

Se a opção redutiva, negociando, reduz, a opção dedutiva, resistindo, deduz todas as coisas a partir da imutabilidade da tradição, afirmando-a a todo custo, sem questioná-la ou atenuá-la diante dos relativismos modernos. Afinal de contas, se Deus fala e, ainda mais, deu-se ao trabalho de deixar tudo escrito em um livro, então, não há outra possibilidade senão obedecer incondicionalmente.

Essa forma de lidar com o pluralismo contemporâneo se deve, antes de tudo, ao movimento relativizador da consciência gerado pelas contaminações cognitivas, daí porque surge um revivalismo, ancorado em princípios antagonistas, conservadores e mesmo reacionários. Voltar, e até recrudescer, para manter, é a estratégia.

Ou seja, diante dos abalos modernos, que tudo desejam alterar, estabelece-se um discurso de “volta às fontes”, ainda que essas “fontes”, muitas vezes, sejam pinçadas voluntária e estrategicamente para justificar seus objetivos. No final das contas, em religiões milenares, como é o caso do judaísmo, do islamismo e do cristianismo, é praticamente impossível eleger um “ponto zero” sobre o qual todas as coisas podem ter, objetiva e seguramente, um referencial definido.

O método é o de Kierkegaard; trata-se daquilo que o filósofo dinamarquês chamava de “salto de fé”. Ademais, esse método é determinado peculiarmente pela situação da modernidade. Ele pode ser descrito bem simplesmente: em situação de dúvida e desespero, o indivíduo confronta-se novamente com a mensagem encarnada na tradição e com grande esforço existencial lança-se na posição de dizer: “Sim, eu acredito”. O indivíduo que faz isso é chamado por Kierkegaard de “cavaleiro da fé” (BERGER, 2017b, p. 104).

A fé, nessa perspectiva, é dada, e ainda que se façam elaborações teológicas, elas devem servir para dar como certo aquilo que já era tido como certo. É um mover para manter, como uma espécie de eco, em que se ouvem vozes dentro da caverna, mas elas tão somente, ainda que com volumes distintos, reproduzem o que foi dito. A ideia de “cavaleiro”, portanto, não é um detalhe, mas retrata bem o jogo dedutivo: com o escudo, defende-se a tradição, com a espada batalha-se contra o relativismo, ainda que o cavalo medieval seja trocado pelas velozes redes sociais, como meio de locomoção.

No fundo, existe uma resistência àquilo que definimos como basilar para a modernidade: a escolha. A ideia é justamente assumir o destino como princípio e fim. Parte-se da tradição para chegar à ela, e o percurso é feito dentro dela. Qualquer movimento em falso é rigorosamente taxado como falso, daí porque os dedutores reagem com vigor e até fúria a qualquer possibilidade de questionamento. Ainda que a pergunta não leve necessariamente a uma conclusão relativizadora, exasperam-se contra ela, porque indica risco, e o risco é contrário à segurança do que entendem como imutabilidade religiosa.

Esse ato, segundo Berger (2017a, p. 111), é realmente heroico, mas igualmente ilusório, afinal, tenta-se a todo custo imunizar-se contra os vírus pluralistas, mas isso é impossível, já que o pano de fundo de sua própria existência está marcado pela modernidade. Lembremos: a dedução como opção é o reconhecimento da modernidade como uma realidade, essa sim, até este momento, inalterável e em processo de expansão.

É importante ressaltar que a elaboração teórica dedutiva pode e deve ser levada em consideração. Ao contrário do que muitos redutores e relativizadores tendem a defender,

geralmente com certo deboche e ironia, a fundamentação mais ortodoxa é muitas vezes séria e bem alicerçada. O problema, geralmente, está no seu aspecto prático, que pode soar como uma quimera ou apocalipse.

Na prática, “para muitos contemporâneos, há tanto a experiência de sentir-se em casa numa tradição quanto a de abandoná-la. Ambas devem ser levadas a sério e, nenhuma, interpretada necessariamente como uma aberração” (BERGER, 2017b, p. 119).

3.8 Ruídos pendulares e caminhos alternativos

A modernidade nasceu com a promessa de que o desenvolvimento humano seria uma emancipação de tudo aquilo que soasse antigo e repressor, e que isso se daria de maneira progressiva e uniforme. Parecia que a humanidade estava “fadada” a libertar-se, ainda que o preço a pagar fosse alto. No caso da religião, dava-se a impressão e até se defendia que a secularização, vista como obscurecimento de qualquer divindade e negação da religião no espaço público, estava garantida e uniformizaria as sociedades nesse esquema.

Para romper os grilhões do destino e ganhar mais opções de escolha, soltavam-se as amarras da segurança e dos pré-estabelecidos. Assim se daria a realização da existência. No entanto, cada vez mais se comprova: a realidade, humana e social, é bem mais complexa. A tal evolução histórica, se é possível falar nesses termos nestes nossos tempos conturbados, é mais pendular do que retilínea.

Nos tempos de Freud e de seus escritos, a queixa mais comum era o déficit de liberdade; os contemporâneos dele se dispunham a renunciar a uma fração considerável de sua segurança desde que se eliminassem as restrições impostas às suas liberdades. E finalmente conseguiram. Agora, porém, multiplicam-se os indícios de que cada vez mais gente cederia de bom grado parte de sua liberdade em troca de emancipar-se do aterrador espectro da insegurança existencial. Estamos diante de um retorno do pêndulo? Se de fato é assim, quais poderiam ser as consequências? (BAUMAN; DESSAL, 2014, p. 22).

Como vimos, no caso da religião, o pêndulo se move alternando entre o relativismo e o fundamentalismo diante do pluralismo atual. Ora reduz a tradição, negociando com a modernidade, ora deduz todos os posicionamentos a partir dela, buscando mantê-la inalterável. Ao contrário do que uma visão superficial poderia supor, que esse embate é inócuo, já que se trata de religião, e “ninguém dá a mínima por ela”, os ruídos provocados por essa pendulação têm repercussões sérias e decisivas, tanto para fiéis quanto para indiferentes, tanto para as igrejas quanto para as sociedades, tanto para a teologia quanto para a política.

O relativismo dificulta a criação de valores sociais compartilhados, o que compromete seriamente a “coesão social” de um grupo ou um povo. Nas palavras de Durkheim (1999, p. 279), “a vida coletiva não nasceu da vida individual, mas, ao contrário, foi a segunda que nasceu da primeira. É apenas sob essa condição que se pode explicar como a individualidade pessoal das unidades sociais pôde formar-se e crescer sem desagregar a sociedade”. Trata-se da necessidade, segundo ele, de uma “consciência coletiva”, ou seja, de princípios e valores comuns que tornem a convivência possível e a elaboração e execução de projetos que possam beneficiar o conjunto da população.

O último estágio dessa marcha, segundo Clodovis Boff (2014) seria o niilismo. Para ele, a primeira fase da secularização atingiu os valores religiosos, em nome de uma absolutização da racionalidade, liberdade e autonomia. No entanto, após as catástrofes fabricadas pelos ídolos da modernidade, com saldo de duas guerras mundiais, estados totalitários, Holocausto e correlatos, uma segunda fase secularizadora também relativizou o que havia sido posto no lugar de absoluto.

Assim, o relativismo levaria ao pluralismo ético, quando “vale tudo”. Celebram-se as diferenças e os valores mais plurais. Em seguida, experimenta-se um certo indiferentismo, afinal, se uma coisa é semelhante à outra, para que pagar o preço de uma escolha? A sensação que surge é de indiferença, ceticismo, um certo agnosticismo. “Por fim, desponta o niilismo. Pois, se tudo é igual, tudo é nada, e nada vale a pena. E se nada merece viver, para que deve ainda viver? Tal é a história do relativismo no Ocidente” (BOFF, 2014, p. 94). Aí está a semente da ansiedade e da depressão que, como vimos, marcam este nosso tempo.

Se a destradicionalização e a secularização empolgaram e formaram inúmeros movimentos que passaram a relativizar o antes estabelecido, agora, o que se percebe é um certo imobilismo tedioso, afinal, relativizou-se tudo e nada sólido foi posto no lugar. O relativismo, portanto, implodiu os projetos e valores comuns, amorteceu os vínculos e a coesão social, deixou o indivíduo relativizado e só. Deus não é mais a medida de todas as coisas desde o início da era moderna. O homem e a mulher, compreendidos como uma totalidade e coletividade humanas, também não. Restou o indivíduo, aquele perdido na massa, o só.

Se o relativismo dissolve a identidade, o fundamentalismo a impõe. E esse é um dos seus maiores custos: não a possibilidade de ser, mas o estabelecimento do que se deve ser, sem questionamento, sem permitir particularidades. O tensionamento, portanto, é permanente: todos se vigiam mutuamente, todos são fiscais do comportamento uns dos outros, afinal, ninguém pode abalar (como se isso fosse possível) a segurança que a duras

penas foi conquistada. Na verdade, quem pode garantir qualquer conquista quando as contaminações cognitivas estão sempre à espreita?

A desconfiança é perceptível. Fiéis se comparam entre si para ver quem é mais fiel. Fiéis observam seus pastores e sacerdotes procurando o mínimo sinal de heterodoxia. Pastores e sacerdotes competem pela alcunha de “verdadeiro defensor da verdade”, com repetição de palavras e tudo, afinal, o exagero faz parte do rito da performance fundamentalista. Dessa forma, o clima de ansiedade se estabelece, todos devem estar “em ordem de batalha”, porque as ondas da modernidade estão sempre “lambendo” a margem da tradição. E tenta-se, usando areia, construir barreiras contra essa água. Não é preciso muita imaginação para compreender o que acontece. Mal se constrói, precisa-se recomeçar tudo de novo.

E, de tempos em tempos, estoura um escândalo envolvendo uma personalidade que, até então, era o símbolo da ortodoxia fideísta e moral, que costumava condenar qualquer mínimo desvio de conduta, e se vê que, na verdade, todo aquele exagero exterior era sintoma de um desejo reprimido, um recalque mal-sucedido. É importante ressaltar: a questão não é o erro, já que todo ser-humano está suscetível a ele, mas a intransigência violenta com o equívoco do outro proporcionalmente ao acobertamento do próprio pelo privilégio da posição inquestionável que ocupa.

No final das contas, o que se percebe é que tanto o relativismo quanto o fundamentalismo impedem a consciência coletiva e o desenvolvimento da solidariedade. O primeiro desencoraja a participação comum porque não há sentidos comuns, inviabilizando a unidade. O segundo deseja agrupar, mas pela coação de crenças e valores, o que acaba gerando radicalização e uniformidade. Um age pelo afrouxamento, o outro pelo tensionamento. Essa polarização representa um verdadeiro risco para a sociedade, já que o excesso de dúvida desestabiliza e a certeza extrema nega a criação de novos caminhos.

O fundamentalismo balcaniza uma sociedade, levando ou a um conflito permanente ou à coerção totalitária. O relativismo enfraquece o consenso moral sem o qual nenhuma sociedade pode sobreviver. O problema político do pluralismo só pode ser resolvido pela manutenção e legitimação do meio-termo entre estes dois extremos. Para a maioria da humanidade, a religião determina a maneira como se olha para o mundo e como se deveria viver. É por isso que a relação entre religião e pluralismo deveria ser do interesse de todos, independentemente das crenças religiosas próprias ou da ausência delas (BERGER, 2017a, p. 44-45).

O próprio Taylor (2010, p. 601) dirá que “se for possível escapar dessa dialética que empurra as pessoas a esses extremos, deveria ficar claro que há outras alternativas e que

muita coisa da vida espiritual/religiosa de hoje se encontra nesse terreno intermediário”, caminho esse que precisa “conciliar-se com a razão prática” (BERGER, 2012, p. 81).

Esta pergunta, então, parece ser premente: existe um caminho alternativo à pendulação do relativismo e do fundamentalismo? Que tipo de moderação seria viável entre tradição e renovação para que não se volte a degradingolar nos riscos da ambivalência que apresentamos até aqui? Haveria uma opção indutiva, como propõe Berger (2017b), que seja realmente praticável?

Para o sociólogo acima, é preciso desenvolver um método que não celebra e nem condena a modernidade, mas apenas a aceita como um imperativo diante do qual é necessário ter uma atitude balanceada e arguidora, sem render-se ou fechar-se, procurando extrair a substância das tradições e colocando-a em diálogo com as contingências contemporâneas. Trata-se de uma delicada atitude de distanciamento, procurando imunizar a fé e a religião tanto “contra a nostalgia reacionária quanto contra o entusiasmo revolucionário. Não se trata de uma atitude terrivelmente fácil. Não raro, a abordagem indutiva termina em reducionismo, ou, alternativamente, suas frustrações levam a uma rendição a velhas certezas” (BERGER, 2017b, p. 88-87).

Ou seja, o processo requer uma sutileza cirúrgica, e é sempre arriscado. No entanto, profundamente necessário.

A nossa tese é de que o papa Francisco, entre graves desafios e estilhaços, aplaudido por uns e criticado por outros, tem procurado conduzir a Igreja Católica em um tipo de percurso indutivo. A seguir, procuramos demonstrar a engrenagem que deu origem ao seu pensamento e modo de proceder, tão inovador quanto tradicional, tão fortuito quanto indispensável. Veremos, posteriormente, que esses contrários não são um mero jogo de palavras de um recurso linguístico, mas uma sensível e complexa estratégia de transbordamento da polarização do fenômeno religioso contemporâneo.

4 BERGOGLIO, ANTES DE FRANCISCO: FORJADO ENTRE CONTRADIÇÕES

4.1 A construção de um *habitus*

“Na minha experiência de superior na Companhia, para dizer a verdade, nem sempre me comportei assim, ou seja, fazendo as necessárias consultas. E isso não foi uma boa coisa. O meu governo como jesuíta no início tinha muitos defeitos. Tinha 36 anos: uma loucura.” Com essas palavras, apenas três meses após sua eleição como pontífice, Francisco (2013, p. 15) parecia ter bastante consciência dos seus erros antigos, e desejava usá-los como um alerta para não repeti-los. E isso significava ouvir.

Na mesma entrevista, uma das primeiras das inúmeras que daria a partir de então, e que muito frequentemente ganhariam repercussão no mundo todo com velocidade, por sua clareza sem rodeios e certos ineditismos, o papa explica que, como provincial dos jesuítas na Argentina, “tomava decisões de modo brusco e individualista. O meu modo autoritário e rápido de tomar decisões levou-me a ter sérios problemas. Digo essas coisas como experiência de vida. Com o tempo aprendi muitas coisas” (FRANCISCO, 2013, p. 15).

Está claro, inclusive pelas palavras do próprio papa, que para entendê-lo é preciso dar alguns passos atrás, a fim de sondar no seu percurso de vida as peças que nos darão melhores condições de observar o engendramento do seu pensamento e modo de proceder. De fato, antes de nos debruçarmos sobre Francisco, é preciso recuperar Bergoglio. Um não existe sem o outro, um é repercussão do outro. Se queremos, mais adiante, demonstrar como o pontífice procura responder ao desafio da ambivalência religiosa moderna, é necessário acompanhar a “experiência de vida” do argentino, do jesuíta, do provincial, do bispo, do cardeal, enfim, do processo e do tempo que o fez “aprender muitas coisas”, como ele mesmo disse.

É essa experiência, esse aprendizado, essas muitas coisas que, agora, nós procuraremos sondar. Muito mais do que descrever a história de Francisco, quase como se redigíssemos uma biografia sua, debruçarmo-nos-emos sobre episódios de sua trajetória que poderão nos oferecer aquilo que Pierre Bourdieu chama de *habitus*.

O caminho da sociologia como disciplina que procura compreender o surgimento e o funcionamento do indivíduo e da sociedade, no mais das vezes, estabeleceu uma dicotomia – entre muitas que temos observado – entre ambos, procurando vê-los como opostos, parecendo ser possível falar sobre um sem necessariamente pô-los em relação (CASTRO, 2014; RIUTORT, 2008; VÉRAS, 2014). O empenho de Bourdieu (2019, p. 32), ao contrário, foi justamente explicar que “o coletivo está depositado *em cada indivíduo* sob a forma de

disposições duráveis, como as estruturas mentais”, ou seja, a estrutura social e a ação individual estão profundamente ligadas, uma não existindo sem a outra, uma moldando a outra.

Isso significa que para entender o indivíduo e, mais do que isso, para dar-se conta de suas práticas (no fundo, esse é o objetivo da praxiologia bourdieusiana), é preciso relacionar a sua posição social, o que implica necessariamente uma metodologia relacional, e as suas disposições, o que ele chama de *habitus*. Daí porque tornou-se emblemático o conceito de *habitus* como uma estrutura estruturada (já que “herdada” do social) e estruturante (já que incidente nas práticas do indivíduo).

Os *habitus* são princípios geradores de práticas distintas e distintivas – o que o operário come, e sobretudo sua maneira de comer, o esporte que pratica e sua maneira de praticá-lo, suas opiniões políticas e sua maneira de expressá-las diferem sistematicamente do consumo ou das atividades correspondentes do empresário industrial; mas são também esquemas classificatórios, princípios de classificação, princípios de visão e gostos diferentes. Eles estabelecem as diferenças entre o que é bom e mau, entre o bem e o mal, entre o que é vulgar etc. (BOURDIEU, 2011b, p. 22).

Esse é o motivo pelo qual, inclusive, Bourdieu prefere a noção de agente, ao invés, por exemplo, de ator ou sujeito. A primeira noção dá a ideia de uma representação de papel, como se houvesse uma lógica modelo-execução, na qual existe um roteiro a ser executado, um enredo a ser encenado. Já a palavra “sujeito” faz retornar uma filosofia da consciência, em que os indivíduos são sujeitos de suas ações e do conhecimento da realidade social, como se houvesse uma consciência tética a respeito de si e do seu entorno. Ao contrário, com “agente”, quer-se compreender o indivíduo como um “sujeito que age”. Mas o faz não representando um papel pré-estabelecido ou através de uma consciência iluminada, mas a partir da “incorporação de estruturas objetivas (...) geradoras de práticas que podem estar ajustadas às estruturas objetivas do mundo social sem ser o produto de uma intenção explícita de ajuste” (BOURDIEU, 2021, p. 97).

Nesse sentido, o *habitus* tende a reproduzir o mundo do qual ele é produto (o prefixo “re” já o indica), afinal, estando o agente social ajustado à sua condição objetiva, delimitado por um campo de forças, sua conduta tende a manter-se constante e mantenedora das estruturas que lhe ofereceram as disposições dos seus atos. No entanto, isso não significa, nem de longe, uma estabilidade absoluta e mecânica nas relações sociais, já que as condições de determinado campo podem mudar a qualquer instante, afinal, as peças que estão ali interligadas movem-se em um fino e delicado sistema de posições.

Como já deve estar claro, e Bourdieu chama a atenção diversas vezes para esse aspecto, os agentes sociais se movem dentro de um determinado campo, sendo este o espaço onde se dão as disputas entre as instituições, os indivíduos, e todos aqueles agentes que têm algum interesse em participar e concorrer a um determinado capital. Para entender isso, o próprio autor se utiliza de uma metáfora: um jogo de futebol. Nele, temos um campo, que não é apenas o gramado, mas tudo aquilo que diz respeito ao universo futebolístico. Temos também os agentes, que são os jogadores, claro, mas também os técnicos, os clubes, os patrocinadores. E, por fim, mas não somente, temos o capital disputado: vencer o campeonato, o que está materializado no troféu, mas também no valor financeiro adquirido, no status de campeão, nas portas que se abrem e nas redes que se estabelecem a partir disso.

Temos, portanto, dois conceitos relevantes que decorrem daí, e que devemos esmiuçá-los para compreendermos melhor o “jogo” no qual o papa Francisco está inserido e as posições que tem assumido.

O primeiro conceito é o de campo, e ele é importante para nos darmos conta do lugar onde se situam as práticas dos sujeitos, que obviamente não são fruto de sua mera subjetividade, mas fortemente influenciadas pelas condições objetivas em que se encontram, motivo pelo qual, novamente, reforça-se a importância de compreender o meio, o espaço em que se dão.

A partir das contribuições de Durkheim e Weber, Bourdieu organiza uma complexa teia de relações para explicar aquilo que compreende com a sua teoria dos campos. Na realidade, como analisa Bernard Lahire (2017, p. 64), os mais importantes sociólogos, como Karl Marx, Herbert Spencer, Peter Berger, Thomas Luckmann, entre outros, demonstraram que quanto mais a sociedade se moderniza e industrializa, mais se estabelece a diferenciação social das atividades, o que implica necessariamente em uma heterogeneidade de espaços e ações. O “cosmo social”, portanto, é justamente o conjunto de microcosmos sociais, autônomos entre si, mas intimamente relacionados uns com os outros.

A primeira consideração a se fazer, segundo Bourdieu (2019, p. 109), é que todo campo comporta uma luta entre aqueles agentes que dominam o espaço e os novos concorrentes, que desejam entrar no campo e/ou modificar internamente as suas relações de força. Nesse processo, obviamente, é necessário que as pessoas estejam prontas para jogar o jogo, o que implica um conhecimento e reconhecimento imanente das leis da “partida”, ou seja, os “jogadores” devem estar dotados do *habitus* específico do campo. Isso explica porque “todas as pessoas que estão engajadas em um campo têm em comum um certo número de interesses fundamentais, a saber, tudo o que está ligado à própria existência do campo: daí a

cumplicidade objetiva subjacente a todos os antagonismos” (BOURDIEU, 2019, p. 111). Ou seja, as posições e as tomadas de posição, ainda que dentro de um embate, são realizadas em um delicado e complexo manejo de forças. A luta existe, mas dentro de tais critérios e disposições, ou *habitus*, que não desfaçam o próprio campo.

Eu digo que o campo é um espaço quase físico no qual os agentes são submetidos às forças que se impõem a eles e que orientam suas ações, mas que esses agentes, que têm disposições socialmente constituídas, que chamo de *habitus* através das quais percebem o campo de forças, não são manipulados pelo campo de forças como a limalha. Eles “pensam”; eles se situam praticamente em relação a esse espaço, seja sob o modo do senso prático, seja mais raramente sob o modo de representação. Ao mesmo tempo, eles constituem esse espaço. Eles agem sobre ele enquanto o espaço age sobre eles: eles agem nesse espaço segundo uma lógica que, em grande parte, é imposta por esse espaço (BOURDIEU, 2021, p. 331).

Como é possível constatar a partir da citação acima, procura-se ultrapassar um entendimento polarizado entre campo e agente. Ou seja, não se trata de um que influencia e o outro que é influenciado, mas de uma correlação entre ambos, em uma mútua e permanente influência, vinculados pelo *habitus*. Além disso, pode-se perceber que, mais uma vez, o que está em jogo é uma relação de poder, entre aqueles que monopolizam o capital específico do campo e aqueles que desejam subvertê-lo ou adquiri-lo.

Para Bourdieu, toda a luta que se trava dentro de um determinado campo tem como objetivo a aquisição de um capital simbólico, que ele chama, de forma simplificada para depois complexificar, de “capital de reconhecimento” (BOURDIEU, 2020). Ou seja, dentro do jogo existe uma luta simbólica que “é uma luta pela imposição da visão legítima das divisões, do ponto de vista correto sobre o mundo social, da perspectiva correta sobre o mundo social [...] é um ser percebido que dá autoridade para impor um perceber” (BOURDIEU, 2020, p. 112). Trata-se, assim, de uma espécie de estatuto social, um modo de ser no mundo, um direito de dizer “é assim”.

Uma das relevâncias dessa teorização é que ela ultrapassa a visão estática de Marx segundo a qual é a economia, e apenas ela, que determina as disputas entre as classes sociais. Segundo Monteiro (2018, p. 71), as pesquisas que Bourdieu coordenou com a participação de muitos estudiosos na França, sobre uma grande variedade de assuntos, “constataram com robustas evidências empíricas que as disputas no interior dos campos não se dão, tão somente, por um tipo de ‘recurso’ (o capital econômico, por exemplo), mas por ‘recursos vários que se traduzem em diversos tipos de capitais”.

Assim, Bourdieu distingue “o capital econômico (ou ‘troca mercantil’) e o capital simbólico, que inclui subtipos como o capital cultural, o capital linguístico, o capital científico e literário, dependendo do campo onde eles estiverem localizados” (MOORE; GRENFELL, 2018). Assim, o que está em disputa dentro de um campo não são simplesmente as trocas financeiras e monetárias (capital econômico), mas também um conjunto multidimensional de competências como o domínio de uma língua e aquisição de entidades jurídicas como diplomas (capital cultural) e relações interpessoais que constituem redes de deferência e privilégios (capital social).

O campo é uma certa estrutura da distribuição de uma certa espécie de capital. O capital pode ser da autoridade universitária, do prestígio intelectual, do poder político, da força física, segundo o campo considerado. O porta-voz autorizado é detentor seja em pessoa (é o carisma), seja por delegação (é o sacerdote ou o professor) de um capital institucional de autoridade que faz com que lhe seja dado crédito, com que se lhe conceda a palavra (BOURDIEU, 2019. p. 133-134).

Se o capital disputado depende do campo a que se refere, e se ambos estão relacionados a um *habitus* que lhe é próprio, é conveniente que agora apresentemos alguns dos pressupostos do campo religioso, segundo as indicações de Bourdieu (2019, p. 109), para quem “existem leis gerais dos campos: campos tão diferentes quanto o campo da política, o campo da filosofia e o campo da religião têm leis de funcionamento invariante”. Essa constatação não é pouca coisa, já que “os bens simbólicos são espontaneamente alocados, pelas dicotomias comuns (material/espiritual, corpo/espírito etc.), no polo espiritual e, assim, frequentemente considerados como fora do alcance de uma análise científica” (BOURDIEU, 2011b, p. 157). Isso significa que a religião pode ser tão estudada como fenômeno sociológico quanto qualquer outro campo. Se mais adiante procuraremos o *habitus* do papa Francisco, então, é razoável que também procuremos compreender o campo onde se deu a constituição dessas suas disposições acumuladas ao longo de décadas.

Fortemente influenciado pela sociologia da religião de Max Weber (ARRIBAS, 2012; SANTOS, 2020; DESAULNIERS, 1996), Bourdieu apresenta a gênese e a estrutura do campo religioso tratando-o como uma língua, como um instrumento de comunicação e conhecimento, estruturado a partir de símbolos e ao mesmo tempo estruturando o que está à sua volta. Daí porque ele relaciona a religião com a economia dos bens simbólicos. É interessante essa nomenclatura, antes de tudo, porque recorda a compreensão que a Igreja Católica tem de si, ou seja, como dispensadora dos bens de salvação, ou seja, dos sacramentos. “É isto que a Tradição comum do Oriente e do Ocidente chama de ‘economia

sacramental’; esta consiste na comunicação (ou ‘dispensação’) dos frutos do Ministério Pascal de Cristo na celebração da liturgia ‘sacramental’ da Igreja” (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 1076).

Sociologicamente falando, a administração dos sacramentos seria a administração de símbolos que conferem sentido ao mundo, através de determinados signos celebrados em ritos.

Em outras palavras, a religião contribui para a imposição (dissimulada) dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo e, em particular, do mundo social, na medida em que impõe um sistema de práticas e de representações cuja estrutura objetivamente fundada em um princípio de divisão política apresenta-se como a estrutura natural-sobrenatural do cosmos (BOURDIEU, 2015, p. 33-34).

Assim, a religião assume uma importância basilar em toda sociedade, seja ela qual for, justamente porque, a partir das crenças e de suas explicações, o conjunto da sociedade tende a se organizar. Isso significa que os princípios sobrenaturais dos sistemas religiosos incidem diretamente na concretude ordinária da vida das pessoas, assumindo uma expressão “mais ou menos transfigurada das estratégias dos diferentes grupos de especialistas em competição pelo monopólio da gestão dos bens de salvação e das diferentes classes interessadas por seus serviços” (BOURDIEU, 2015, p. 32).

Sendo assim, seguindo a lógica weberiana e bourdiesiana, abre-se um grande e variado leque de posições que se estabelecem dentro de um determinado campo, entre aqueles, a grosso modo, que detém o monopólio dos bens simbólicos e de sua dispensação, e aqueles que necessitam desses serviços. No caso da Igreja Católica, o papa, os bispos, os sacerdotes, os diáconos, os religiosos e as religiosas, os leigos e as leigas, com papéis bem definidos e relações entre si bastante complexas, exemplificam o que essa teoria quer dizer. Cada um desses agentes assumirá posições distintas, que de tempos em tempos entrarão em colisão, sempre que um determinado capital estiver em disputa.

A questão é que, ainda segundo essa perspectiva, a “empresa religiosa”, para que funcione bem, precisa negar e recalcar o seu funcionamento paradoxal, não evidenciando o seu caráter eminentemente humano, secular, ordinário. Ou seja, existiriam nela duas verdades, por exemplo: a econômica e a religiosa, essa última recusando a primeira. É por isso que Bourdieu, desde os seus estudos sobre as populações cabilas, utilizará palavras sobrepostas para a compreensão do que deseja evidenciar: apostolado/*marketing*, fiéis/clientes, serviço sagrado/trabalho assalariado, entre outras maneiras de procurar explicar, sociologicamente, aquilo que é tratado como sobrenatural.

Assim, realiza-se uma espécie de transfiguração que, segundo Bourdieu (2011b, p. 187), “é essencialmente verbal: para poder fazer o que se faz, acreditando (se) que não se faz, é preciso dizer (se) que se faz outra coisa, diferente da que se faz, é preciso fazê-la dizendo (se) que não a estamos fazendo, como se não a fizéssemos”. Para ele, tudo isso gera um processo de “eufemização” das relações, escamoteando-se a razão íntima delas e negando as situações de exploração: tratar os outros como irmãos, ouvir o sacerdote como voz de Deus, conformar-se com a realidade atual tendo em vista o ganho eterno, entre outros modos.

Esse meio de funcionamento só pode se manter – e se mantém através dos séculos – mediante um coletivo e bem fundamentado mecanismo de *habitus*, ou seja, de disposições herdadas e repassadas através das gerações, “um acordo não intencionalmente firmado ou concluído entre as disposições dos agentes direta ou indiretamente interessados” (BOURDIEU, 2011b, p. 193). Isso significa, ao contrário do que certas abordagens apregoam, que nem todas as ações são conscientemente realizadas, como se houvesse um objetivo racionalizado e obstinadamente procurado e, muito menos, que elas sejam – as ações – imutáveis. Na realidade, como veremos a seguir, essa estrutura aparentemente inabalável, é constantemente questionada e sofre certas fissuras e mudanças. Não fosse assim, a Igreja Católica de hoje seria exatamente igual à Igreja dos apóstolos ou à Igreja medieval, o que é impossível em termos e na prática, já que, em cada época, o mesmo campo experimenta uma nova correlação de forças a partir do capital que está em disputa.

Na realidade, segundo Bourdieu (2019, p. 81), “uma das propriedades importantes de um campo reside no fato de que ele encerra o impensável, isto é, coisas que sequer são discutidas”. É aquilo que ele chama de *doxa*, ou seja, o conjunto das coisas admitidas como garantidas, um sistema de classificações que determinam aquilo que “é assim”, que não precisa nem mesmo ser explicado, porque não existe demanda. Esse conceito remete a Platão e aos sofistas, e mais recentemente a Husserl, sendo utilizado na teoria bourdiesiana para esclarecer aquilo que se entende como “a crença, a opinião, a representação, o isso-é-óbvio (...) a partir dela dispõe-se de conhecimentos predicativos bem confirmados, assim como de verdades certas, conforme exigido pelos próprios propósitos práticos da vida que determinam o seu sentido” (BOURDIEU, 2021, p. 80).

Para a manutenção da regularidade de um campo, assim, é preciso que existam as crenças garantidas, os princípios assegurados, o “óbvio”, o “natural”, o “evidente”, aquilo que justificará o bom funcionamento da engrenagem do campo, “ou seja, essa espécie de experiência do mundo social puramente disposicional, pré-explicita, pré-tética, infraconsciente, infraverbal, que orienta a maioria das ações ordinárias” (BOURDIEU, 2020,

p. 94-95). Na prática, os agentes dentro de um campo mantêm uma estabilidade e previsibilidade em suas condutas, já que orientadas permanentemente por esse “é assim”, o que dá uma ideia de invariabilidade do campo.

No entanto, essa sensação de imutabilidade não é possível de forma perene, já que as disposições dos agentes estão em permanente movimento – lembremos, o *habitus* é dinâmico, as estruturas social, estruturadas e estruturantes, estão em permanente correlação – o que invariavelmente acarretará em novos instrumentos de percepção sobre a realidade. Diante do questionamento da *doxa*, surgirão dois comportamentos:

Aqueles que, em um estado determinado da relação de poder, monopolizam (mais ou menos completamente) o capital específico, fundamento do poder ou da autoridade específica característica de um campo, são inclinados a estratégias de conservação – aquelas que, nos campos de produção de bens culturais tendem à defesa da *ortodoxia* –, enquanto os menos providos de capital (que também são frequentemente os recém-chegados, e, portanto, na maioria dos casos, os mais jovens) são inclinados às estratégias de subversão – aquelas da *heresia*. É a heresia, a heterodoxia, como ruptura crítica, frequentemente ligada à crise, com a *doxa*, que faz os dominantes saírem do silêncio e que os obriga a produzir o discurso defensivo da ortodoxia, pensamento direito e de direita que visa a restaurar o equivalente à adesão silenciosa da *doxa* (BOURDIEU, 2019, p. 111).

Para Bourdieu, é principalmente em tempos de crise, sobretudo quando que se abrem sérias fissuras políticas, econômicas e culturais em uma sociedade, que se podem criar as condições para o questionamento dos “a priori”. Nesses casos, enfraquece-se a *doxa*, o silêncio da regularidade do campo é rompido e se percebem os ruídos, tanto daqueles que desejam manter o que estava posto quanto daqueles que desejam repensar e, em certos casos, mudar as condições de funcionamento do campo.

Não é preciso muito esforço para perceber a relação direta das nomenclaturas utilizadas por Bourdieu e do vocabulário empregado no campo religioso. Ortodoxos são aqueles que poderiam ser vistos como conservadores da lógica vigente, apegados à estabilidade da doutrina, do “é assim”; enquanto os heterodoxos poderiam ser encontrados entre aqueles que questionam, criticam e em certos casos lutam pela mudança do que está posto, em termos de doutrinas ou práticas. Nesse caso, é possível relacionar, em certa medida, o que estamos apresentando agora com aquilo que expusemos no capítulo anterior, ou seja, na ambivalência moderna do fenômeno religioso, marcado pelos fundamentalistas e relativizadores.

O que nós veremos, mais adiante, é que o papa Francisco tem liderado a Igreja Católica em um forte momento de crise, em que a *doxa* tem sido questionada, ou seja, a

regularidade da crença e das práticas têm experimentado certos abalos, enquanto ele se vê demandado – e em certos casos criticado – por ortodoxos e heterodoxos, entre os que desejam a volta da imutabilidade da *doxa* e os que defendem a sua variabilidade.

Antes disso, porém, como anunciamos no início deste capítulo, devemos investigar a maneira como se forjou o *habitus* de Francisco, já que “a formação das disposições associadas à posição de origem, das quais se sabe que, em relação aos espaços sociais em cujo interior elas se atualizam, contribuem para determinar as práticas” (BOURDIEU, 2005, p. 1909). O procedimento atual do papa está diretamente ligado ao caminho feito por Bergoglio. Para isso, ainda segundo Bourdieu (2021, p. 54), “podemos nos dar como instrumento a biografia individual com a intenção de retomar a lógica singular da gênese de um *habitus* singular”.

Na realidade, é preciso dizer que durante o curso oferecido por Bourdieu no *Collège de France*, entre os anos de 1982 e 1983, ele desenvolveu todo um percurso metodológico para aqueles que desejavam, a partir da história de uma pessoa, sondar o seu *habitus*, compreendendo, assim, as suas práticas. Naquele ano, um grave acidente envolvendo dois ônibus havia acontecido na França, causando 53 vítimas, sendo a maioria de crianças. O caso teve uma forte repercussão e comoção nacional, levando a uma série de medidas em relação à velocidade dos veículos e ao transporte de crianças. Tomando o fato como exemplo, ele disse:

Não contarei em detalhes, mas a comissão de investigação, como talvez vocês tenham lido nos jornais, chegou à conclusão de que havia uma pluralidade de causas relativamente independentes e ligadas às características sociais dos agentes envolvidos. Disse que o motorista, “um trabalhador temporário”, “estava cansado”. Poderíamos estender a análise um pouco mais e dizer que existem *habitus* e pessoas que são responsáveis humanos aparentes. Para estender ainda mais longe, não basta estudar as 24 horas que antecederam o acidente. Para entender se ele tinha bebido ou não, é preciso voltar à infância, e até aos avós (ao vovô e à vovó). É preciso então fazer uma espécie de genealogia histórica do lado dos agentes. Do lado das condições materiais, temos o estado da estrada, o engarrafamento da estrada que remete aos ritmos das férias, o estado dos veículos que remete às empresas, à estrutura dos impostos, à existência de funcionários temporários etc. [...] Do ponto de vista da construção de um sistema de explicação científica, a causa tem a ver com um sistema de relações complexas entre os agentes e as situações (BOURDIEU, 2021, p. 148-149).

Assim, o que está em jogo na prática da pessoa é a própria pessoa, claro, porém é mais do que isso. É uma espécie de encarnação social na biologia, no corpo, na estrutura mental da pessoa, ou seja, o *habitus*. Para entender as posições assumidas de um agente, é

preciso, então, averiguar o espaço no qual ele está inserido, e todas as influências – disposições – que ele recebeu. Antes das práticas, as disposições, e antes dessas, as posições. Até chegarmos aos indivíduos particulares com suas particularidades. Continuando a sua metodologia, a partir do campo literário, Bourdieu (2021, p. 419) detalha:

Vocês começarão analisando as propriedades de posição a partir de um certo número de critérios objetivos: os cargos, o gênero em que os escritores escrevem, a maneira como eles escrevem etc. Depois da descrição do cargo, vocês farão uma descrição das propriedades com as coisas clássicas, como a origem social, o pai, o avô, a mãe, o afilhado etc. Em seguida, vocês sobreporão as duas imagens, verão o que se encaixa e o que não se encaixa – e isso se encaixa *a priori* e *a posteriori*.

Trata-se, portanto, de um fino e delicado trabalho metodológico, em que se busca, na história de uma pessoa, as disposições herdadas, as estruturas estruturadas, e como essas estruturas fizeram com que ela fosse estruturando as coisas ao seu redor, através de suas práticas. A partir de agora, observaremos a história de Bergoglio, debulhando alguns fatos e marcos que podem nos ajudar a compreender onde se encontram os princípios de seu modo de proceder. Parece-nos que Francisco está dentro daquilo que Bourdieu (2005, p. 123) chama de *habitus* clivado, aquele “movido por tensões e contradições [...] feita de rebelião e submissão, de ruptura e esperança, que talvez esteja na raiz de uma relação consigo igualmente ambivalente e contraditória”.

Se é verdade que isso implica em ruídos e incômodos, é igualmente verdade que “esse *habitus* clivado, produto de uma ‘conciliação dos contrários’ induz à ‘conciliação dos contrários’” (BOURDIEU, 2005, p. 125). A seguir, veremos os contrários, as ambivalências e polarizações que Bergoglio vivenciou e precisou manejar durante a vida, o que parece ter lhe dado as disposições necessárias para suas atuais práticas.

4.2 Nascido entre opostos

Assim que foi eleito papa, a história de Francisco foi virada ao avesso, por centenas de jornalistas que queriam apresentar uma figura até então pouco conhecida pela mídia internacional. Imediatamente, como é próprio de uma comunicação “rápida, breve e barata” (RAMONET, 2005), surgiram perfis escritos às pressas e igualmente díspares entre si, não sem uma certa superficialidade, entre os entusiasmados, reticentes e detratores.

As pessoas tentavam ajustá-lo a estereótipos que não se aplicavam de todo à América Latina, e muito menos à Argentina, onde o peronismo destruíra as

categorias da esquerda e da direita. Os equívocos deram origem a asserções contraditórias: Um bispo das classes mais desfavorecidas bem relacionado com a ditadura militar? Um jesuíta retrógrado que se tornara um bispo progressista? Havia quem defendesse que ele correspondia a ambas, e que se “convertera” durante o seu exílio em Córdoba, no início da década de 1990 (IVEREIGH, 2015, p. 15).

Simplificando para fazer-se entender, muitas vezes sob um maniqueísmo que apresenta os personagens como o “mocinho” e o “bandido”, muitos veículos de imprensa trataram logo de fazer comparações entre o agora emérito Bento XVI e o neo-reinante¹⁹ Francisco: “de cá o teólogo, de lá o pastoral; aquele da fé, porém com muitas bijuterias do passado e o outro que rejeita os ouros e se chama como o Pobrezinho de Assis” (SCAVO; BERETTA, 2018, p. 43)²⁰. Com essas simplificações, criou-se um clima em que se buscou “isolar papa Francisco opondo-o a seus predecessores, porém esses seus adversários são também os adversários dos seus predecessores” (BUTTIGLIONE apud SCAVO; BERETTA, 2018, p. 39).

No fundo, alguns isolaram Francisco para enaltece-lo, como se ele estivesse criando uma nova Igreja, e outros o isolaram para criticá-lo, sob a mesma justificativa. Parecia não ser fácil lidar com um homem de pensamento e atitudes complexas, com um histórico igualmente multifacetado.

Aos poucos, depois do furor dos primeiros dias, começaram a aparecer as nuances de um Jorge Mario Bergoglio que se criou, realmente, entre ambivalências. Em primeiro lugar, porque sua família é de imigrantes, saídos da Itália com destino à Argentina, tendo ele nascido em um país atravessado por polarizações e contradições. Na realidade, a maior parte dos seus biógrafos concordam que, para entendê-lo, ou procurar fazê-lo, é preciso imiscuir-se entre os labirintos de uma trajetória marcada por tensões.

O próprio Bergoglio admitiu isso, quando explicou, a partir da experiência de sua família, que “todo imigrante, não só o italiano, enfrenta essa tensão” (BERGOGLIO apud AMBROGETTI; RUBIN, 2013, p. 24), ou seja, esse vínculo com o que se deixou enquanto se procura criar laços e perspectivas com o vindouro, operação nada simples e que comporta certo sofrimento. Talvez por isso, a primeira viagem de Francisco, já como papa, foi justamente à cidade de Lampedusa, uma das principais rotas de entrada de refugiados, que

¹⁹ A expressão “papa reinante” designa o pontífice que, naquele momento, está governando a Igreja. Trata-se de uma deferência que remonta aos tempos em que o papa detinha amplos territórios e reinos na península itálica, sobretudo entre os anos de 756 e 1870. Após esse período, dá-se o processo de unificação italiana e a derrocada dos Estados Pontifícios, imbróglgio que só se resolverá com o Tratado de Latrão, em 1929, assinado entre a Igreja e o governo de Benito Mussolini, com a criação do Estado do Vaticano.

²⁰ Em relação às constantes comparações entre os dois papas, Passos (2018, p. 2010) explica que “só pôde haver Francisco porque houve a renúncia de Bento XVI”.

partem do norte da África para a Europa em viagens que já deixaram milhares de mortos por causa dos naufrágios de barcos precários, ou por falta de mantimentos nessas mesmas embarcações, à deriva no mar.

Segundo Bergoglio, respirava-se uma certa nostalgia em sua casa, sobretudo em seu pai, que procurava escondê-la a todo custo, negando-se, por exemplo, a falar o piemontês com o filho. “Lembro que uma vez eu estava respondendo, em um italiano bastante defeituoso, a uma carta [...] e eu lhe perguntei como se escrevia uma palavra, e o percebi impaciente. Parecia que aqui não queria falar dali, mas com meus avós falava” (FRANCISCO apud AMBROGETTI; RUBIN, 2013, p. 23). No pai, aquele menino devia experimentar um conflito entre dois tempos: “há quem diga que Buenos Aires não olha para o rio porque, como foi construída, em boa medida, por imigrantes que sofreram o desgaste da partida e o desarraigamento, eles preferiam orientá-la para o pampa, que significava o futuro” (FRANCISCO apud AMBROGETTI e RUBIN, 2013, p. 23-24).

O “respiro” para esse ambiente dividido entre dois espaços parece ter sido encontrado na avó materna, Rosa, aquela que mais lhe influenciou em diversos âmbitos durante a sua infância até à juventude. Ela, que poderia ter se tornado o protótipo da avó apegada aos costumes antigos, saudosa de um passado e resistente ao novo, dedicou-se aos netos, como ela mesma disse, com afinco, talvez vendo neles a saída para um imobilismo que se esperava dos mais idosos naquele tempo. Na realidade, tendo ela, nos anos de 1920, protestado contra Benito Mussolini e participado da Ação Católica, formou-se em um *habitus* católico capaz de unir a devoção popular ao compromisso social, algo não comum em seu tempo, muito menos em sua idade, e que depois o padre Jorge ensinará aos seus fiéis.

Em 1990, ele escreveu que “ela dizia coisas que não eram bem-recebidas pelos políticos de sua época. Uma vez eles fecharam o saguão onde ela falaria e ela deu a palestra em cima de uma mesa, no meio da rua” (BERGOGLIO apud SHRIVER, 2017, p. 26). Mas foi principalmente na fé que a avó o influenciará definitivamente: “lendo para ele sobre a vida dos santos e demonstrando ter a mente aberta, ela instilou nele não só a devoção pelos rituais curativos e norteadores da fé católica como também o compromisso com a compaixão” (SHRIVER, 2017, p. 29).

Essa “mente aberta” não era, definitivamente, o comportamento da família como um todo.

Por exemplo, quando eu era pequeno, em minha família havia certa tradição puritana; não era fundamentalista, mas estava nessa linha. Se alguém próximo se divorciava ou se separava, não se pisava em sua casa; meio que

se acreditava que os protestantes iam todos para o inferno, mas me lembro de uma vez que estava com minha avó, uma grande mulher, e passaram duas mulheres do Exército da Salvação. Eu, que tinha uns cinco ou seis anos, perguntei a ela se eram freiras, porque estavam com esse chapeuzinho que usavam antes. Ela me respondeu: “Não, são protestantes, mas são boas”. Essa foi a sapiência da verdadeira religião. Eram mulheres boas que faziam o bem. Essa experiência contrastava com a formação puritana que se recebia de outro lado (BERGOGLIO apud BERGOGLIO; SKORKA, 2013, p. 67).

Com esse exemplo, podemos compreender o *habitus* que se respirava no campo familiar e religioso bergogliano, ao mesmo tempo em que constatamos o “desvio” empreendido por aquela avó que era capaz de ultrapassar as disposições “puritanas”. Parece que está aí um esboço de semente do manejo que Bergoglio terá que fazer, anos depois, para continuar ensinando a doutrina da Igreja Católica, já como cardeal, enquanto atende pastoralmente as novas demandas modernas, como quando batizava filhos de mães solteiras, o que foi um escândalo para muitos católicos argentinos. Isso não sem certas contradições e palavras duras, como aparece no livro *El jesuita*, quando “o cardeal Bergoglio citava a famosa estrofe de ‘Cambalache’ – ‘Vá, avança! Continua assim! Porque todos nos encontraremos no inferno!’ – para condenar o relativismo contemporâneo” (IVEREIGH, 2015, p. 61). A bem da verdade, a letra desse tango, no original castelhano, diz “*que allá en el horno te vamos a encontrar*”, ou seja, no forno, que denota inferno, ainda que em linguagem figurada. De toda forma, é preciso dizer desde já, ainda que aprofundemos mais adiante, que o padre, bispo e depois cardeal Bergoglio, sempre terá uma relação ambígua com a modernidade, ora de anuência, ora de censura.

Nascido em uma família marcada pela tensão entre a terra deixada para trás e a nova pátria na qual se acostumar, tudo isso ganhará mais força “ neste embate entre a modernidade e o passado, entre o estrangeiro e o nacional, o novo e o velho, que as guerras culturais da Argentina do século XX têm a sua gênese” (IVEREIGH, p. 27). Ou seja, na família e no país, Bergoglio cresce em um ambiente marcado por polarizações.

Sobretudo a partir da presidência de Domingo F. Sarmiento (1868-1874), a Argentina procurará se desvencilhar do caudilhismo autoritário, ligado a latifundiários e militares que governavam de forma tradicional, procurando modernizar o país a partir de uma lógica eurocêntrica e internacionalizando a sua economia. A ideia era apagar o “passado retrógrado” ligado às influências hispânicas, coloniais e miscigenadas, tendo como referência política e cultural países como a Inglaterra e a França.

Isso fez com que, segundo Bergoglio, seu país fosse construído sob “frequentes antinomias – que conspiram contra a busca de grandes consensos e a configuração de um

projeto de nação” (AMBROGETTI; RUBIN, 2013, p. 93), daí porque, como cardeal, defenderá o diálogo entre distintos agentes sociais como único meio para ultrapassar os conflitos, “já que várias vezes mencionei a dificuldade que nós, argentinos, temos de consolidar essa ‘cultura do encontro’; parece que a dispersão e os abismos que a história criou nos seduzem” (BERGOGLIO apud BERGOGLIO; SKORKA, 2013, p. 11).

Em outra ocasião, quando foi chamado em 1990 para ajudar no discernimento de uma comunidade religiosa que passava por sérias dificuldades, o padre Bergoglio (2014, p. 69) reconhecia que “na Argentina podemos dizer que com dois argentinos logo criamos uma ‘facção interna’”. É nessa história, feita de divisões, que Bergoglio será moldado, atravessando-as, muitas vezes, de forma bem próxima ou mesmo sendo responsável por dirigir pessoas e instituições entre essas tormentas.

Veremos que sua personalidade foi decisivamente marcada pela espiritualidade jesuítica, experimentando depois as tensões e embates advindos dos tempos pós-Concílio Vaticano II, sendo depois ele mesmo responsável por liderar a Companhia de Jesus nos duros anos de ditadura militar argentina, quando a Igreja Católica viveu a dicotomia entre os apoiadores e críticos do regime e ele procurou uma alternativa que lhe deixaria com feridas profundas, inicialmente cuidadas nos anos que passou na Alemanha para um doutorado, quando descobriu o pensamento de Romano Guardini, e posteriormente cicatrizadas, já de volta, em Córdoba. Saindo de lá para se tornar bispo auxiliar e depois arcebispo de Buenos Aires, entrando definitivamente no centro dos calorosos e polarizados debates nacionais.

4.3 A opção jesuíta: um jovem entre ambivalências

A família Bergoglio estava inserida em um contexto profundamente religioso, como já ficou claro, inclusive, pelo histórico de sua avó. Será também ela a responsável por apoiar a decisão do neto quando ele disser que deseja ser sacerdote, contra a vontade da mãe, que não o via como padre, sobretudo sendo o mais velho, carregando uma certa responsabilidade pelo futuro e sustento da família. Por isso, decidiu-se que terminaria a faculdade. “A verdade é que a velha não gostou nem um pouco” (BERGOGLIO apud AMBROGETTI e RUBIN, 2013, p. 41). Depois de quatro anos, marcou-se o dia para a entrada no seminário, e mesmo nesse momento a mãe não o acompanhou, levando longos anos para aceitar aquela decisão.

Se a sua opção pelo sacerdócio surgiu depois de confessar-se, fortemente marcado por uma sensação de misericórdia, e por uma prontidão e afabilidade do padre que o atendeu, nem por isso para o jovem Bergoglio estava claro o lugar onde esse percurso deveria se dar.

Apesar de interessar-se pelos dominicanos, e ter amigos naquela Ordem, depois de passar pelo seminário arquidiocesano de Buenos Aires, que naquele momento era confiado aos jesuítas, entrou na Companhia de Jesus, “atraído por sua condição de força de vanguarda da Igreja, falando em linguagem castrense, desenvolvida com obediência e disciplina. E por estar voltada para o trabalho missionário” (BERGOGLIO apud AMBROGETTI; RUBIN, 2013, p. 40).

Não podemos concluir se aquele rapaz tinha consciência do que significa “força de vanguarda da Igreja” ou “linguagem castrense”, mas parecia haver, já naquele momento, algo que o atraía para uma instituição marcada por características tão díspares. Por um lado, a percepção de que, nela, havia algo *avant-garde*, ou seja, à frente, à dianteira de um movimento, mesmo em se tratando de uma associação eclesial. E, ao mesmo tempo, como a palavra castrense indica, de origem latina e que designa o direito aplicado nos acampamentos do exército romano, coordenada através de regulamentos bem delimitados. Parecia uma escolha coerente para um jovem que lia *Nuestra palabra* e *Propósitos*, publicações do partido comunista, ainda que nunca o fosse (BERGOGLIO apud ABROGETTI; RUBIN, 2011), e também se percebia “um indisciplinado nato, nato, nato” (FRANCESCO, 2017, p. p. 35).

Essa ambivalência bergogliana, que certamente seria vista como um problema por outras congregações religiosas, encontrou convergência e amplitude com a espiritualidade inaciana. É interessante perceber, inclusive, em uma dessas coincidências históricas, que a “opção de Jorge de se juntar à Companhia de Jesus, na altura em que se recuperava de uma operação brutal, é digna de nota, se se tiver em conta que a história dos jesuítas começou há quase quinhentos anos com outro homem a passar por um sofrimento semelhante” (IVEREIGH, 2015, p. 82).

Trata-se de Inácio de Loyola, nascido em 1491, na Espanha, filho de uma família ligada ao reino de Aragão. Tendo perdido seus pais muito jovem, tornou-se pajem de um familiar que era ministro do Tesouro Real, o que lhe possibilitou uma série de regalias e o estimulou a uma vida leviana e desregrada. Ele mesmo dirá, depois de sua conversão, que “tinha sido um homem entregue às vaidades do mundo. Tinha bastante prazer, sobretudo, no exercício das armas, com grande e vaidoso desejo de obter honra” (LOYOLA, 2014, p. 27).

Com a morte do rei Fernando II, e conseqüente expropriação de seus bens pela rainha Germana de Foix, o jovem Inácio colocou-se à disposição do vice-rei de Navarra, e foi justamente na sangrenta batalha de Pamplona (1521) que caiu gravemente ferido, atingido na perna por uma bala de canhão que lhe deixou entre a vida e a morte.

Trazido de volta para a casa dos Loyola, derrotado e ferido, o que já representava vergonha suficiente, Inácio se submeteu a dolorosas cirurgias e tratamentos para recuperar a perna e manter-se vivo, tendo inclusive feito a mesma intervenção duas vezes, já que, depois da primeira, havia ficado com a perna deformada, e, assim, não estaria apto para encontrar a bela dama que almejava nem cavalgar em busca de honras como era seu projeto.

Tendo sobrevivido ao que ele mesmo chamou de “carnificina”, era preciso agora obedecer o tempo da convalescença, que durou alguns meses. Em cima de uma cama, com movimentos bastante limitados, e sem poder sair do castelo da família, Inácio procurou modos de vencer o marasmo e o enfado, mas, como é de imaginar, não havia muitas possibilidades. Por isso, pediu que lhe trouxessem livros de cavalaria, leitura apreciada na época por aqueles que se entusiasmavam com aventuras e jornadas épicas de soldados em busca de glórias e princesas. No entanto, não havia ali nenhum exemplo de tal literatura, restando a possibilidade de alguns livros piedosos, o que certamente deve ter causado no convalescente um sentimento ainda maior de tédio.

Não havendo outra possibilidade, começou a ler *Vita Christi*, sobre a vida de Jesus Cristo, de Rodolfo da Saxônia, e a *Legenda Aurea*, sobre a vida dos santos, de Jacopo de Varazze, um monge cisterciense.

Quem sonhava com grandes façanhas e acabava de martirizar-se voluntariamente para corrigir um defeito corporal descobriu então outro tipo de façanhas e martírios, aceitos também voluntariamente, mas com outros fins. Santos de carne e osso! Todos se professavam seguidores do “eterno Príncipe Cristo Jesus”, “benigno caudilho”: a sua era uma “devota cavalaria”. Todos eram, segundo o autor, “cavaleiros de Deus”. Tal linguagem provocou secretas ressonâncias na alma de Inácio. Começou, então, a intuir vagamente outro rei, outro reino, outras bandeiras, outras cavalarias (IDIGORAS, 1991, p. 77).

O que se deu, então, é que Inácio se tornou interiormente como uma caixa de ressonância, repercutindo dentro de si aquilo que experimentava ao seu redor, sobretudo os dois movimentos que percebia em si mesmo, ora quando lia aqueles livros piedosos, ora quando voltava a recordar seus planos de cavalaria e poder.

Observou, contudo, esta diferença: quando pensava nos assuntos do mundo, sentia muito prazer; mas quando, cansado, os deixava, achava-se seco e descontente. De modo contrário, quando pensava em ir a Jerusalém descalço, em não comer senão verduras, em fazer todos os maiores rigores que via nos Santos, não se consolava apenas enquanto se detinha nesses pensamentos, mas ainda depois de os deixar permanecia contente e alegre. [...] Então, por experiência, aprendeu que uns pensamentos o deixavam triste e outros, alegre. Assim, pouco a pouco, chegou a conhecer a

diversidade dos espíritos que o moviam: um do demônio e outro de Deus (LOYOLA, 2014, p. 31).

Aí está a intuição original da espiritualidade inaciana – o discernimento – que dará origem aos Exercícios Espirituais, e forjará os primeiros companheiros fundadores da Companhia de Jesus. Essa atitude de maturação interior dos pensamentos e sentimentos, tendo em vista a opção que mais agrada a Deus, é aquela que mais influenciará Francisco (2013, p. 10): “impressionou-me sempre uma máxima com que se descreve a visão de Inácio: *non coaceri a maximo, sed contineri a minimo divinum est* [não estar constrangido pelo máximo e, no entanto, estar inteiramente contido no mínimo, isso é divino]”.

Existe aí, portanto, um modo de ultrapassar a tensão que se instala diante de duas boas possibilidades: agir fazendo grandes coisas ou preferir as pequenas atitudes? “Esta virtude do grande e do pequeno é a magnanimidade, que da posição em que estamos nos faz olhar sempre o horizonte” (FRANCESCO, 2017, p. 36-37). Ou seja, ao invés de restringir-se a um ou a outro, procura-se uma saída maior.

Esse discernimento requer tempo. Muitos, por exemplo, pensam que as mudanças e as reformas podem acontecer em pouco tempo. Eu creio que será sempre necessário tempo para lançar as bases de uma mudança verdadeira e eficaz. E este é o tempo do discernimento. E por vezes o discernimento, por seu lado, estimula a fazer depressa aquilo que inicialmente se pensava fazer depois. [...] As minhas escolhas, mesmo aquelas ligadas à vida cotidiana, como usar um automóvel modesto, estão ligadas a um discernimento espiritual que responde a uma exigência que nasce das coisas, das pessoas, da leitura dos sinais dos tempos. O discernimento no Senhor guia-me no meu modo de governar (FRANCESCO, 2017, p. 37-38).

Sendo o discernimento a força-motriz de toda a espiritualidade inaciana, é mais do que razoável compreender que também a Companhia de Jesus será formada nessa perspectiva. “O jesuíta é um descentrado de si próprio. O estilo da Companhia não é o da discussão, mas o do discernimento, que obviamente pressupõe a discussão no processo” (FRANCESCO, 2017, p. 39). Daí porque, segundo o papa, “o jesuíta deve ser uma pessoa de pensamento incompleto, de pensamento aberto”.

Está claro, portanto, que se quisermos compreender a maneira como o papa conduz a sua vida pessoal e também governa a Igreja, sobretudo quando se trata de lidar com ambivalências, é preciso deter-se nos mecanismos do discernimento, experimentados e decodificados por Inácio de Loyola, bem como observar o modo de proceder da Companhia de Jesus, que parece lhe servir de referencial já que, “descentrada”, pode estar, como ele propôs à Igreja, “em saída”. Afinal, era justamente esse o desejo dos primeiros jesuítas:

“aperfeiçoamento das almas na vida e na doutrina cristãs, e para a propagação da fé, por meio de pregações públicas, do ministério da palavra de Deus, dos Exercícios Espirituais e obras de caridade” (CONSTITUIÇÕES DA COMPANHIA DE JESUS, 2004, p. 29).

4.4 *Ad majorem Dei gloriam: o magis para ultrapassar as dicotomias*

Como vimos, durante um longo tempo de recuperação, Inácio dedicou-se a perceber e ruminar os movimentos que experimentava interiormente enquanto lia a história dos santos, sobretudo de Francisco de Assis e Domingos de Gusmão, e quando recordava os seus antigos projetos de cavalaria. Enquanto os primeiros lhe davam consolação e permaneciam por muito tempo, os segundos lhe davam uma sensação momentânea de prazer mas, logo depois, dispersavam-se. Foi a partir desse instante que começou a decodificar o funcionamento da alma e a ação – espiritualmente falando – tanto de Deus quanto do demônio, que ele chamou de “bom espírito” e de “mau espírito”, respectivamente.

Desse momento em diante, procurou atender ao “bom espírito”, o que lhe fez ter coragem de deixar as regalias do castelo dos Loyola para rumar como peregrino, e a pé, para uma jornada que o levaria por caminhos insuspeitos e inéditos, ora perigosos e violentos, ora luminosos e místicos. No entanto, a partir de então, em todas as etapas de sua vida, Inácio levará sempre consigo um pequeno caderno de anotações, no qual reunirá as suas experiências espirituais. É esse pequeno livro que passou à História com o título de Exercícios Espirituais, no qual estão condensados, sob a modalidade de exercícios práticos, os principais ensinamentos de Inácio para alcançar aquilo que ele chama de princípio e fundamento da vida humana: “louvar, reverenciar e servir a Deus nosso Senhor e, assim, salvar-se” (LOYOLA, 2000, p. 23).

Quando se trata de uma sugestão do “bom espírito” e outra do “mau espírito”, ainda que o discernimento seja necessário, ele é mais claro. Ou seja, diante de uma opção boa e outra ruim, a decisão é mais simples, ainda que comporte dificuldades. No entanto, para Inácio, a questão se torna mais truncada quando se apresentam duas boas possibilidades, dois caminhos igualmente justos e retos, como no caso da eleição do estado de vida, ou seja, o matrimônio ou o sacerdócio, que foi justamente um discernimento realizado por ele, enquanto outros se dariam sucessivamente. Está claro, portanto, que a intenção de Inácio era propor um percurso que ajudasse a pessoa a atravessar as bifurcações presentes na vida.

Enquanto o neo-converso está dando os seus primeiros passos no mundo espiritual, em toda a Europa ocidental, especialmente na Espanha, está se realizando um movimento de

reforma nas principais ordens religiosas. Esse detalhe não pode passar despercebido, porque ele explica, em grande medida, o percurso feito até aqui por Inácio, mas principalmente a originalidade da guinada que ele dará, decisiva para si, para a Companhia e para toda a Igreja Católica, com repercussões sociais e políticas decisivas.

Desde meados do século XV, surgiu em alguns países europeus uma tendência reformista nas ordens religiosas, principalmente entre os franciscanos e dominicanos, mas também beneditinos. Como é comum observar na história das instituições religiosas, entre a fundação, marcada por uma experiência original e carismática, e os séculos seguintes com suas institucionalizações, dá-se um esfriamento, um afrouxamento das práticas. Vimos isso, no capítulo anterior, a partir das considerações de Weber (1994) e Berger (2017b). A História da Igreja é farta de exemplos nessa direção. De tempos em tempos, algo novo surge, com força e vigor, o que depois vai perdendo seu frescor e poder de atração. Seguem-se daí duas possibilidades: ou essa tendência se confirma, chegando ao encerramento daquela experiência ou se empreende um movimento reformista, geralmente com o apelo de volta às origens.

Foi justamente isso que se deu no período sobre o qual estamos nos debruçando. Os seguidores de Francisco de Assis e Domingos de Gusmão, sobretudo, empreenderam um novo movimento de tomada de consciência de suas espiritualidades. No entanto, marcados pelas tensões que se experimentava com o despontar da modernidade, e vendo-a como um perigo, a tendência desses grupos foi marcadamente de privilegiar a experiência religiosa com “a oração interior e afetiva, importância da solidão, vida conforme ao exemplo de Cristo pobre e humilhado [...] a busca da interioridade se sobrepõe ao engajamento, ao ‘apostolado’ na vida da Igreja ou no mundo” (RO TSAERT, 2017, p. 11).

A partir disso, valorizam-se os mosteiros como o lugar privilegiado e praticamente único para aperfeiçoamento da alma e conseqüente salvação eterna. Mesmo os frades mendicantes, que surgiram com um perfil mais itinerante, ao contrário dos monges beneditinos, refugiam-se na segurança dos conventos, inclusive criando os *recolectorius*, orações e espaços de recolhimento onde se ensinavam as práticas de piedade e ascese para crescer espiritualmente. Assim, serão valorizados inúmeros princípios para alcançar a contemplação: dez graus de humildade, doze graus de obediência, seis graus de pobreza, seis graus de virgindade, dois graus de caridade, e assim por diante. A ideia é justamente de uma ascensão crescente, desprezando as criaturas, vistas como impedimento para a união com Deus. Lembremos que estão se gerando, também nesses tempos, figuras do calibre de Santa Teresa de Ávila e São João da Cruz, sendo esse último autor de *Subida ao Monte Carmelo*, título que confirma essa tendência.

Ao lado desses princípios de oração e devoção, estão as práticas de ascese e austeridade. De fato, há aí uma valorização da mortificação como meio de purificação da alma, sobretudo em jejuns, vigílias, silêncio e penitências corporais. As seduções do mundo, segundo a corrente espiritual da época, devem ser combatidas, mais do que evitadas. E a santidade é diretamente proporcional ao grau que a pessoa atinge de desprezo e negação de si e do mundo. Quanto mais afastado, melhor.

Não é preciso muito esforço para concluir que, nessa conjuntura, a imagem mais habitual é a de um Deus rígido, fiscalizador e punitivo; o medo do inferno está inculcado em todos; o pecado é visto como presente nas coisas mais ínfimas; os escrúpulos pululam a cada pensamento e ação. A salvação parece quase impossível, sendo necessário um esforço hercúleo, sobre-humano, para alcançá-la, em um flerte contínuo com o pelagianismo²¹.

Esse era o “clima” religioso nos tempos em que Inácio estava se convertendo, o seu *habitus*, se quisermos voltar aos termos bourdieusianos. Ou seja, para se ter uma vida espiritual, diante da ambivalência Criador e criatura, a resposta estava clara e dada, imutável e inegociável. E foi com essa disposição que Inácio começou.

Tendo saído de Loyola, passa três dias em Montserrat, onde lê o *Compedium*, resumo do *Exercitatorio* do abade García Jiménez de Cisneros, lido ali pelos hóspedes que estão de passagem, como ele. É interessante chamar a atenção para isso porque as ideias de Cisneros constituirão uma influência importante no percurso inaciano. É nesse livro que o abade explicará as linhas centrais de uma oração mais interior, com palavras como “sentir”, “sentimento espiritual” e “saborear” presentes no texto. Busca-se uma ascese mais equilibrada, focada em virtudes mais simples e sóbrias.

Mesmo assim, quando parte para Manresa, Inácio mergulhará em um dos períodos mais dramáticos de sua história. Ao longo de onze penosos meses, revisará a sua vida em contínuos movimentos de avanço e retrocesso, de sentir-se perdoado e novamente condenado, tanto que as confissões passaram a ser permanentes, até o ponto em que seu confessor lhe ordena não voltar mais a confessar os pecados já reconhecidos. Mas, ele mesmo dirá, não tirou nenhum proveito disso, continuando a ser afligido pelas lembranças antigas e escrúpulos.

Seguiu, então, um roteiro rígido de sete horas diárias de oração, levantando-se à meia-noite e obedecendo a um jejum espartano que o deixou, no final, praticamente irreconhecível.

²¹ O pelagianismo é a crença segundo a qual o ser humano se salva a partir de suas próprias forças, sem reconhecimento da dependência absoluta de Deus e da importância da relação com os outros. Essa atitude é considerada herética pela Igreja Católica.

Mas também isso não lhe deu paz, chegando a dizer que se “fosse preciso seguir um cachorrinho para que ele me desse o remédio, eu o faria” (LOYOLA, 2014, p. 45). Pensar que esse homem, há poucos anos, convivia com reis e ministros reais, manejando armas e combatendo entre cavaleiros, planejando glórias e princesas, mostra o nível de tensão interior que lhe habitava. Até que, no cume do sofrimento, pensou mesmo em tirar a própria vida, depois de “seguidas tentações, com grande violência, de se atirar num buraco que havia no quarto, bem ao lado de onde rezava. Mas sabendo que se matar era pecado, ele começou a clamar: ‘Senhor, não farei nada que te ofenda!’” (LOYOLA, 2014, p. 45).

Enquanto esse drama se desenrolava, e Inácio ia escavando a alma, em certas oportunidades, apareciam pessoas que desejavam se aconselhar com ele, percebendo-o como um homem espiritual (recordemos que a sua aparência e práticas indicavam o que era louvável em matéria de religião, naqueles tempos). Inadvertidamente, será esse segundo movimento – para fora – que o ajudará a, paulatinamente, libertar-se de si e de seus angustiantes escrúpulos. Foi em Manresa, enquanto experimentava a tensão entre o desejo de levar uma vida de santidade e a percepção de sua natureza pecadora, que Inácio “se ocupava ajudando, em assuntos espirituais, algumas almas, que o vinham procurar” (LOYOLA, 2014, p. 46), e assim encontrou um modo de ultrapassar essa dicotomia: colocando-se a serviço. Nem uma busca de perfeição que o ensimesmasse, nem um autoconhecimento que o paralisasse. A alternativa estava, mais uma vez, em sair.

A partir daí, em toda a sua autobiografia, expressões como “ajudar as almas” e “aproveitar as almas” estarão presentes, e se tornarão permanente critério de discernimento, tanto que até mesmo a sua aparência muda, “depois que começou a ser consolado por Deus e viu o fruto que fazia nas almas, abandonou os excessos que praticava anteriormente. Daí por diante, ele aparava as unhas e os cabelos” (LOYOLA, 2014, p. 48-49). A ideia para ele, agora, não é mais a relação com Deus para tirar frutos apenas para si, mas, tendo-os, colocá-los a disposição, compartilhando com os outros. É por isso, inclusive, que, depois, dará os Exercícios a quem os pede.

Graças às conversações travadas com aqueles e aquelas a quem ajudou espiritualmente, Inácio consegue formalizar sua própria experiência espiritual, a fim de pô-la a serviço dos outros. O livro dos Exercícios Espirituais deve sua origem, portanto, a essa dupla experiência de Inácio: a que ele viveu a título pessoal e a que resultou de suas conversações espirituais (RO TSAERT, 2017, p. 22).

Em nossos tempos, essa “combinação” de experiência espiritual como um todo, que abarca tanto a busca de Deus quanto o serviço às pessoas, parece óbvia e bem acabada. No

entanto, ainda que pareça, o próprio Francisco (2018, p. 33)²² tem chamado a atenção para o risco de um neo-pelagianismo, com atitudes aparentemente distintas entre si, mas que reforçam uma tentativa de salvação sem a primazia da graça e a colaboração dos e com os outros: “a obsessão pela lei, o fascínio de exibir conquistas sociais e políticas, a ostentação no cuidado da liturgia, da doutrina e do prestígio da Igreja, a vanglória ligada à gestão de assuntos práticos, a atração pelas dinâmicas de autoajuda e realização autorreferencial”.

Se isso está presente atualmente, na época de Inácio, como vimos anteriormente, essa era a lógica instalada, daí porque a sua intuição é original e decisiva em seu tempo e no nosso, porque “apresenta uma espiritualidade que não se limita ao setor ‘religioso’ da vida humana, que desfaz o dualismo teológico de seu tempo que opunha natureza e graça, erro corrigido apenas séculos mais tarde pela teologia, mas já intuído em sua experiência mística” (MIRANDA, 2022, p. 31).

Essa transposição do dualismo, ou seja, entre duas posições opostas, encontrar um caminho que as ultrapasse, sem negar suas contraposições, mas ao mesmo tempo sem fixar-se e paralisar-se nelas, é que dará forma à espiritualidade, ao pensamento e às práticas de Inácio e da Companhia de Jesus, o que originará aforismos e modos de proceder ainda hoje atuais, tanto que presentes nas convicções e nas atitudes de Francisco, e que podem ser condensadas, ainda que não resumidas, na máxima *Ad majorem Dei gloriam*, ou “para a maior glória de Deus”. O princípio, o pano de fundo é procurar sempre o *magis* – outra palavra profundamente inaciana – em todas as coisas, ou seja, o mais, o melhor, para a maior glória de Deus.

Isso ficará evidenciado nas Constituições da Companhia, escritas não de uma vez, mas aos poucos, fruto, novamente, de sua trajetória pessoal, mas também daquilo que vai recolhendo da experiência de seus companheiros. Ao permanente embate travado em sua época, que via o amor a Deus necessariamente como uma negação das criaturas, como se fosse necessário fazer uma opção radical entre os dois, Inácio pede que os seus sejam “frequentemente exortados a procurar em todas as coisas a Deus Nosso Senhor, arrancando de si, por quanto é possível, o amor de todas as criaturas para o pôr todo no Criador delas, amando-o em todas, e amando a todas nele, conforme sua santíssima e divina Vontade” (CONSTITUIÇÕES DA COMPANHIA DE JESUS, 2004, p. 110).

Utilizando-se praticamente de um malabarismo com as palavras, o já padre Inácio – também a decisão pelo sacerdócio se deu para ajudar mais e melhor as almas – permanece

²² A partir de agora, para referenciar a exortação apostólica *Gaudete et Exsultate*, do papa Francisco, usaremos a sigla GeE, seguida do número do parágrafo correspondente.

fiel à doutrina “de sempre” – da primazia do amor a Deus – obedece ao princípio de então, de “arrancar de si o amor de todas as criaturas”, porém, e aqui está a sua transposição, esse amor arrancado das criaturas não deve se tornar um afastamento delas, mas amar, nelas, o próprio Deus. O “arrancar”, desse modo, não é um exercício para menos, senão para mais.

Em seu contexto original o “buscar e encontrar Deus em todas as coisas” vinha ao encontro da alternativa oração ou ação, vida contemplativa ou vida ativa, vida de fé ou vida cotidiana, sem dúvida uma questão de peso para uma nova ordem religiosa voltada para a missão. A solução inaciana permite que seus membros possam encontrar Deus não só nos momentos de oração, mas também em meio às atividades pastorais (MIRANDA, 2022, p. 37)

Assim, não se trata mais de permanecer diante da bifurcação e oposição entre contemplação e ação, mas de tornar-se “contemplativo na ação”, como definiu Jerônimo Nadal, figura importante na Companhia de Jesus por ter incentivado Inácio a ditar a sua autobiografia, tendo-o ajudado na elaboração das Constituições da nova ordem, bem como a sua promulgação nas casas da Europa. Essa ideia – de contemplar enquanto age e agir enquanto contempla –, e não uma coisa em detrimento da outra, aparece já na experiência do fundador, que dizia poder “sempre, a qualquer hora que queria encontrar a Deus e o encontrava” (LOYOLA, 2014, p. 103).

Essa intuição aparecerá logo no início dos Exercícios, que se propõem a “buscar e encontrar a vontade divina na disposição de sua vida para sua salvação” (LOYOLA, 2000, p. 10). A finalidade da proposta de Inácio para aqueles que desejam fazer o caminho que ele, anteriormente fez, continua sendo a salvação da própria alma. No entanto, isso pode ser realizado na concretude do cotidiano de cada um, sem precisar idealizar uma vida diferente. A realidade de cada um não é um impedimento, senão um meio para a salvação. Daí a importância de uma acuidade interior – mais do que uma avaliação – que leve em conta duas realidades: “Embora o discernimento se realize no âmbito da subjetividade, é necessário que seja verificado no confronto com a realidade objetiva. Para discernir, devemos estar atentos aos ‘sinais dos tempos’. Deus nos fala, hoje como ontem, através de mediações históricas” (GONZÁLEZ-QUEVEDO, 2013, p. 16).

Foi isso que fez com que, por exemplo, em pleno século XVII, quando o teatro costumava ser visto com certo desdém e até desconfiança e resistência, como algo indecente e decadente, os jesuítas tenham-no usado como ferramenta em seus colégios para a educação dos jovens. Tendo reparado que, em si, tratava-se apenas de um instrumento, e avaliando que a repercussão era positiva na transmissão do conhecimento, então, isso era suficiente para superar esse tabu, ainda que ficasse a cargo dos padres a escolha das peças, ou que eles

mesmos as escrevessem. “A clareza acerca do fim torna livre e criativo na escolha dos meios. Argumentos como isso ainda nunca fizemos ou sempre fizemos assim têm pouco peso quando se decide pela renovação” (SINTOBIN, 2022, p. 61).

Isso está condensado, inclusive, em uma frase que Inácio teria dito a Pedro de Ribadeneira (2021), um de seus primeiros companheiros: “eu devo usar todos os meios honestos possíveis, mas depois confiar em Deus e não em tais meios”. Dessa passagem histórica, surgiu a famosa formulação: “aja como se tudo dependesse de você, sabendo que, na realidade, tudo depende de Deus”²³. Assim, dá-se uma aliança, justamente, da ação de Deus e do ser humano, não mais vistas como antagônicas, concorrentes, mas como potencialmente conciliáveis, se sobressair-se a finalidade da vida da pessoa, na liberdade de todas as mediações.

Para isso – para que a mesma finalidade seja atingida por distintos meios – os Exercícios explicam que as coisas podem ser usadas “tanto quanto” elas ajudam a chegar a essa mesma finalidade. Aí está o que se chama de “indiferença inaciana”, que pressupõe:

fazer-nos *indiferentes* a todas as coisas *criadas*, em tudo o que é permitido à nossa livre vontade e não lhe é proibido. De tal maneira que, da nossa parte, não queiramos mais saúde que enfermidade, riqueza que pobreza, honra que desonra, vida longa que vida breve, e assim por diante em tudo o mais, desejando e escolhendo somente aquilo que *mais* nos conduz ao *fim* para o qual somos criados (LOYOLA, 2000, p. 23).

Esse é um verdadeiro exercício para a transposição inaciana que estamos procurando apresentar aqui, e que tem uma incidência direta no pensamento e procedimento de Francisco. De fato, esse movimento de indiferença não significa desinteresse, apatia ou distanciamento, mas justamente o contrário. Diante de duas opções lícitas ou boas, não absolutizar nenhuma delas, não fechar-se em uma em detrimento da outra, mas, valorizando ambas, escolher uma saída que eleve as duas, ainda que uma se sobressaia à outra, mas sempre procurando o que “mais nos conduz ao fim para o qual somos criados”. Esse parece ser um princípio que Francisco observa diante da tensão entre tradição e renovação, como demonstraremos no próximo capítulo: reconhecer que ambas são lícitas e válidas, procurando, em uma determinada situação específica, aquela que mais conduz à finalidade que, inclusive, as ultrapassa. Lembremos: sempre em uma determinada situação específica, já

²³ Há muitas e diferentes versões para essa mesma frase. Uma das mais conhecidas é aquela trazida no livro de Gaston Fessard, que exerceu uma influência decisiva no pensamento de Bergoglio, sobretudo no seu modo de ler os Exercícios Espirituais e compreender a dialética na espiritualidade inaciana: FESSARD, Gaston. La dialéctica de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola. Santander: Sal Terrae, 2010.

que esse modelo de discernimento se dá na realidade concreta das coisas, e não a partir de circunstâncias abstratas. É na “disposição de sua vida”, como apresentamos mais acima.

Somente dessa maneira – indiferente às coisas, e procurando o que mais conduz à finalidade delas – é que se poderá chegar à contemplação para alcançar o amor, uma das últimas etapas dos Exercícios, e que não é outra coisa para Inácio senão o “conhecimento interno de tanto bem recebido, para que, inteiramente reconhecendo, possa em tudo amar e servir sua divina Majestade” (LOYOLA, 2000, p. 92). Observe-se que a palavra “tudo”, aqui, não é um mero recurso linguístico, mas uma finalidade real e concreta da experiência espiritual ali proposta, já que não se trata mais de permanecer polarizado – e talvez paralisado – entre oração ou ação, mas “em tudo” amar e servir. Também esses dois verbos – amar e servir – não são à toa, mas mais um traço dessa espiritualidade transpositiva, no sentido de que transpõe as posições dadas a priori: amar a Deus é servir a Deus, e servir a Deus é amar as criaturas de Deus, e “o amor consiste mais em obras do que em palavras” (LOYOLA, 2000, p. 91).

4.5 Inquieto, hesitante, nunca satisfeito: Pedro Fabro, modelo jesuítico

Ainda que reconheça a primazia de Inácio entre os jesuítas, e reverencie outros tantos que foram modelo para si, o papa Francisco (2017, p. 42) não esconde a sua predileção por Pedro Fabro, e também esse particular pode nos oferecer argumentos interessantes para aquilo que queremos demonstrar aqui: o *habitus* bergogliano. Essa proximidade entre os dois vai muito além do problema pulmonar que os une (FABRO, 2014, p. 69).

Fabro nasceu em 1506, terá uma vida curta de apenas 40 anos, sendo os últimos deles integralmente dedicados à missão da Companhia: “era um ir e vir que não lhe permitia lazer nem descanso e que o levaria à morte no espaço de sete anos, como mártir da obediência e do trabalho estafante” (ECHANIZ, 2006a, p. 77). Ele mesmo dirá, três anos antes de falecer, como se fizesse uma retrospectiva, quão andarilha e instável havia sido a sua vida, “frequentemente em lugares sujeitos a muitos perigos corporais: muitas vezes em hospedarias pouco limpas, mais vezes em asilos de péssima habitação; algum dia, com muito frio; ou em casa, onde, fora do teto, nada havia senão feno ou palhas” (FABRO, 2014, p. 135).

Foi ele quem recebeu Inácio em seu quarto, em Paris, habitação que já dividia com outro estudante, Francisco Xavier. Se é verdade que ambos se tornarão seguidores entusiasmados do peregrino espanhol, é igualmente justo reconhecer que é Fabro o primeiro a receber os Exercícios e se deixar conduzir pelo novo amigo, mais velho do que ele 15 anos.

O encontro entre os dois pareceu uma resposta clara às necessidades de Fabro, já que ele, como Inácio em Manresa, era perseguido por violentos escrúpulos “que havia muito me prendiam, sem saber nem entender nem achar caminho de descanso” (FABRO, 2014, p. 25). As tentações, segundo ele mesmo conta, eram imaginações sensuais e de fornicação, ainda que ele ateste não conhecer “pela experiência, mas por letras e doutrina” (FABRO, 2014, p. 26). Para livrar-se dessas inquietações, especialmente do medo de ser condenado, ele será iniciado no exame de consciência e na compreensão da “vontade divina”, na pedagogia inaciana.

Somente após quatro anos das primeiras noções espirituais, é que Fabro fará os Exercícios, aplicados diretamente por Inácio, que o acompanhará de perto, inclusive ordenando que interrompa o jejum de alimento e bebida que o neo-exercitante praticou por seis dias, e queria continuar, excetuando a comunhão que recebeu na primeira semana de retiro. “O frio era tão intenso naquele ano que as carruagens podiam atravessar o Sena congelado. Fabro, em vez de se aquecer em casa, dormia sobre a madeira, em mangas de camisa que havia sido dada para aquecimento, e fazia suas meditações em plena neve” (ECHANIZ, 2006a, p. 36-37).

Essa experiência, para além dos seus rigores, mas sobretudo por sua intensidade espiritual, será tão marcante e terá repercussões espirituais tão profundas na trajetória de Fabro que Inácio dizia ser ele o melhor ofertador dos Exercícios, cabendo também a ele celebrar a Missa em que os primeiros futuros jesuítas – a Companhia só seria fundada seis anos mais tarde – comprometer-se-ão por voto a seguir o caminho que haviam iniciado.

Se já era conhecido por sua afabilidade e delicadeza no trato, agora, porém, isso será acompanhado de uma vontade firme e decidida, podendo receber as missões mais diversas e delicadas, enviado ora por Inácio, ora pelo papa, dando início a um périplo permanente pela Europa no meio das mais duras disputas teológicas e também bélicas, especialmente relacionadas à Reforma Protestante.

É interessante notar que, justamente por causa dos perigos e das resistências de todos os lados, Fabro quase nunca poderá se dirigir diretamente aos protestantes, o que lhe causava uma real frustração, mas não o paralisava. Em 1540, por exemplo, será enviado à Alemanha junto ao pregador do imperador Carlos V, para tentar ser ouvido nos Colóquios e Dieta de Worms²⁴, Espira e Ratisbona. Não conseguindo sucesso nessa tarefa, dedica-se aos católicos

²⁴ Foi justamente em Worms, na Alemanha, onde em 1521 Lutero foi condenado, não querendo retratar-se daquilo que a Igreja Católica apontava como erros. Depois disso, a cidade se tornou sede de vários colóquios entre católicos e protestantes.

daquelas regiões, dando-lhes os Exercícios. Na realidade, essa será a grande marca da atividade de Fabro: não podendo falar aos protestantes, cuidará sobretudo da reforma de vida de pessoas influentes, sobretudo de católicos que, em 1546, levarão adiante o Concílio de Trento, que deu origem a uma profunda reforma eclesial.

Um dos casos mais emblemáticos de sua ação se dará na cidade de Colônia, onde o próprio arcebispo havia se aproximado do protestantismo. Ao invés de convidar os fiéis católicos a se sublevarem violentamente, inclusive recorrendo às armas como aconteceu em outros lugares, a estratégia utilizada por ele era criar grupos de resistência bem formados na doutrina, mas principalmente empenhados em uma vida espiritual, com conduta coerente com os ensinamentos da Igreja.

Essa convicção do que era correto para si, mas sem deixar-se levar pelo espírito de imposições, será uma marca na vida de Fabro, o que pode ser observado em suas anotações: “gozei de grande consolação, ao se me oferecerem oito pessoas com desejo de eu me lembrar delas em minhas orações, sem olhar para seus defeitos. Eram eles o Sumo Pontífice, o Imperador, o Rei da França, o Rei da Inglaterra, Lutero, o Turco, Bucero, Filipe Melanton” (FABRO, 2014, p. 34).

À primeira vista, poderia parecer que apenas Lutero seria visto com resistência pelo mundo católico, mas não é verdade. Paulo III, papa da época, era visto como um radical, insuportável para muitos. Carlos V, apesar de católico, era criticado como ambicioso. Francisco II, rei da França, havia se aliado com os turcos, inimigos mortais do cristianismo. Henrique VIII, rei da Inglaterra, tendo antes se oposto a Lutero, tornou-se depois causa da fissura com Roma, dando origem ao anglicanismo. Salomão II ameaçava a cristandade por terra e mar. Bucer era ex-frade e teólogo, um dos mais importantes protestantes. Filipe Melancton, também protestante, teve participação importante nos colóquios de Worms.

Quando apresentamos aqui a capacidade de Fabro manter-se compassivo, sem espírito de vinganças ou revanchismos, não podemos obviamente idealizá-lo, como se não houvesse nele nenhum traço de sua época. Na verdade, ele utiliza expressões duras, coerentes com o seu tempo: “daí o pensar não ser grato a Deus a reforma de algo da Santa Igreja, à vontade dos hereges. Embora eles confessem, como o fazem também os demônios, ser isso verdade, não o dizem pelo espírito da verdade, e só este é o Espírito Santo” (FABRO, 2014, p. 46). Essa distinção, entre o modo católico e o modo protestante de crer, ficará evidente em outros momentos, quando ele diz, por exemplo, que “com esse espírito estimava mais a menor dessas coisas e outras semelhantes, com fé católica e simples, do que mil graus daquela fé ociosa, exaltada pelos que não sentem com a Igreja hierárquica” (FABRO, 2014, p. 60).

A expressão “fé ociosa” designava a “fé sem obras”, maneira através da qual os católicos se reportavam criticamente aos protestantes, acusando-lhes de não aceitarem a epístola de Tiago, segundo a qual “a fé sem obras está morta (2, 17). Isso representava um corte com a doutrina, e negava o princípio inaciano de *sentire cum ecclesiae*, ou seja, “sempre manter – para acertar em tudo – que o branco que eu vejo é preto, se a Igreja hierárquica assim o determina, crendo que, entre Cristo nosso Senhor, o esposo, e a Igreja, sua esposa, é o mesmo espírito que nos governa e dirige para a salvação nossa” (LOYOLA, 2000, p. 134-135). Lendo essa regra presente nos Exercícios, é possível vislumbrar a gravidade do que significava, para os jesuítas, as dissensões trazidas por Lutero, o que nos ajuda a entender a indignação de Fabro, mas sobretudo valorizar a sua capacidade de manter-se não beligerante.

Essa atitude de Fabro está intimamente ligada ao “discernimento dos espíritos”, como aprendeu de Inácio. Para ele, ainda que as evidências de um determinado fato ou pessoa sejam negativas, não se pode deixar levar por um “espírito de maus sucessos e desgraças”, permitindo-se que se conduza por um pessimismo que condenaria tais fatos e pessoas. Nessas circunstâncias, seria necessário pedir a Deus que se tornasse um bom instrumento, procurando distinguir a vontade absoluta da vontade condicionada de Deus, sendo a primeira predeterminada e a segunda dependente da liberdade humana, tentando encontrar meios de salvar aquilo que aparentemente está condenado.

Quando, porém, (o que é possível) o espírito justo do Senhor te inspira um desejo ou esperança ou mesmo evidência a respeito de ruínas espirituais de algumas cidades, povoações ou pessoas, e vires tal ser a vontade do Senhor, ainda deves procurar outro espírito, sim outro, para ver o efeito causado em ti: poderias procurar misericórdia e crer não ser aquilo vontade absoluta de Deus, mas só a condicionada. Por isso, não deves desistir do que nisso podes fazer, não deves desesperar, mesmo se ouvisses o próprio Deus falando: Este está condenado! (FABRO, 2014, p. 88).

Procurar meios para salvar o que está posto, ainda que pareça impossível, lembra justamente a máxima de Inácio logo no início dos Exercícios:

“é necessário pressupor que todo bom cristão deve estar mais pronto a salvar a afirmação do seu próximo do que a condená-la. Não podendo salvá-la, pergunte como ele a entende. Se a entende mal, corrija-o com amor. Se isto não bastar, recorra a todos os meios convenientes para que, entendendo-a bem, ela seja salva” (LOYOLA, 2000, p. 21).

É com essa experiência tensionante, entre a convicção que tinha da doutrina católica e modo de entender quem a negava, segundo o pensamento de sua época, mas ao mesmo tempo

com o desejo de empenhar-se para que não houvesse condenação, que Fabro dirá, três anos antes de morrer:

Numa palavra, devemos ter discernimento, para nos manter no meio entre a direita e a esquerda, de maneira que nem se misture à nossa esperança um excesso vão nem, por nosso medo, um desânimo paralisante. Porém, se não conseguimos ficar nesse meio, é mais seguro caminhar e esperar como nos tempos de grande coragem, e não nos deixarmos encurralar pela tristeza, onde costuma haver mil erros e enganosa e mil labirintos de uma amargura que brota para fora (FABRO, 2014, p. 125).

Aí está, provavelmente, um retrato que evidencia bem a admiração que Francisco tem por esse “padre reformado”, como disse outro jesuíta, Michel de Certeau (2006)²⁵, que o via como alguém capaz de unir a experiência interior, a expressão dogmática e a reforma das estruturas como aspectos indissolúveis. Aparentemente, aí está uma boa definição do que Francisco procura fazer: antes de reformar as estruturas, reformar-se a partir de uma experiência espiritual, em mais uma afinidade com o espírito inaciano, segundo o qual, antes de reformar o mundo, é preciso reformar-se a si mesmo.

Fabro se torna um verdadeiro modelo para o pontificado atual, já que ele procurava o “diálogo com todos, mesmo os mais afastados e os adversários; a piedade simples, talvez certa ingenuidade, a disponibilidade imediata, o seu atento discernimento interior, o fato de ser um homem de grandes e fortes decisões e ao mesmo tempo capaz de ser assim doce” (FRANCESCO, 2017, p. 42).

Para o papa, Fabro tem uma relevância tão grande, não apenas seu pensamento ou sua mística, mas também sua vida como um todo, que utilizou uma prerrogativa papal para canonizá-lo. Trata-se da canonização equipolente, quando se dispensa a necessidade de dois milagres para proclamar a santidade de alguém, desde que haja provas de culto antigo a essa pessoa, o atestado histórico de sua fé católica incontestável, bem como de suas virtudes e, por fim, fama ininterrupta de milagres atribuídos à sua intercessão. Não é comum que se faça uso dessa prerrogativa, a não ser em casos de martírio, quando não é necessária a comprovação de milagres. Ainda assim, os papas utilizam esse recurso, em alguns momentos²⁶.

Na Missa de canonização de Fabro, Francisco (2014a) destacou o seu caráter “inquieto, hesitante e nunca satisfeito. Sob a guia de Santo Inácio, aprendeu a unir a sua sensibilidade irrequieta mas também dócil, diria requintada, com a capacidade de tomar

²⁵ Essa edição das memórias de Fabro, comentadas por Michel de Certeau, é a preferida do papa Francisco. Quando era provincial dos jesuítas, na Argentina, encarregou dois especialistas, Miguel A. Fiorito e Jaime H. Amadeo, de traduzirem-na para o espanhol.

²⁶ Tanto João Paulo II quanto Bento XVI utilizaram esse recurso. Francisco já utilizou em canonizações como as de Ângela Foligno, e outro jesuíta, José de Anchieta.

decisões”. Ou seja, trata-se de homem que foi aprendendo e depois se tornou um “mestre de reconciliação” (NICOLÁS apud FABRO, 2014, p. 10). Primeiro, consigo mesmo, tratando de seus escrúpulos; depois, com os outros, procurando convertê-los. Como vimos acima, esses “outros” não foram necessariamente os protestantes, a quem não conseguiu chegar diretamente. Mas, tendo formado católicos influentes, deu início a processos que, depois, com o tempo, foram capazes de influenciar o Concílio de Trento. Nada mais conforme às práticas de Francisco (2019a, p. 125)²⁷, para quem o “tempo é superior ao espaço”, como veremos adiante.

Fabro será convidado para participar do Concílio de Trento, anota em seu diário que celebrou Missa nessa intenção, tendo “presente aos meus olhos a necessidade dos pecadores, aos quais seria mais fácil converterem-se, se os ministros dos sacramentos e da palavra de Deus estivessem reformados” (FABRO, 2014, p. 180). A reforma, sempre, começa na vida dos que pretendem reformar algo. Isso, segundo ele, não se dá pela força ou através de imposições, mas através de “instrumentos muito rudimentares e criados abaixo de tudo, como vassouras [...] desejando merecer ter no céu o lugar e o nome da gloriosa vassoura de Cristo, depois de ter desempenhado a obscura função de vassoura, sem sequer sem digno disso” (FABRO, 2014, p. 184).

A partir de fevereiro de 1546, estará permanentemente doente, ainda que sonhe participar do concílio. Chegando a Roma, com o intuito de embarcar para Trento, teve uma piora, falecendo no dia 1 de agosto, aos 40 anos de idade, apenas seis depois da aprovação da Companhia de Jesus. O Concílio de Trento havia sido aberto no dia 13 de dezembro do ano anterior.

4.6 Um corpo coeso e descentrado: a Companhia de Jesus

Se por um lado, Pedro Fabro logo se aproximou de Inácio, talvez por identificação em relação aos escrúpulos, tornando-se acompanhado espiritualmente por ele, Francisco Xavier, o segundo estudante que já habitava aquele quarto, ficou-lhe arredio. Os Loyola e os Xavier estavam em campos opostos. Enquanto os primeiros estavam ligados aos reis de Castela, os segundos defendiam a realeza de Navarra, e isso se tornou, em diversos momentos, motivo

²⁷ A partir de agora, para referenciar a exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, do papa Francisco, usaremos a sigla EG, seguida do número do parágrafo correspondente.

para disputas permanentes entre os dois lados, ora em conchavos, ora em batalhas que traziam mais desentendimentos de lado a lado.

Com o passar do tempo, no início por motivos bastante temporais, como ajuda financeira, e depois por ideais mais nobres, como os Exercícios, Inácio conquistou Xavier após a tensão do primeiro encontro, por causa de suas origens distintas, questão com a qual, depois, ambos precisariam lidar com a Companhia de Jesus já fundada, aconselhando reis e nobres em distintos conflitos, enquanto procuravam levar adiante a missão que lhes fora confiada pelo papa.

A Companhia é uma instituição em tensão, sempre radicalmente em tensão. A Companhia é em si mesma descentrada: o seu centro é Cristo e a sua Igreja. Portanto, se a Companhia tem Cristo e a Igreja ao centro, há dois pontos fundamentais de referência do seu equilíbrio para viver em periferia. Se, ao contrário, olha demais para si mesma, coloca-se ao centro como estrutura bem sólida, muito bem “armada”, então corre o perigo de sentir-se segura e suficiente (FRANCESCO, 2017, p. 39).

Em poucas palavras, Francisco apresenta uma imagem da Companhia e sua história, e é justamente essa “instituição em tensão” que nos interessa aprofundar, porque veremos como ela e seu percurso podem nos oferecer argumentos importantes para compreender o modo de pensar e agir de Bergoglio. Nesse resumo acima, vislumbramos de onde parte a sua visão descentrada, ou seja, que ultrapassa as dicotomias, capaz de propor que a Igreja priorize e vá até às periferias, jamais esquecendo que, para isso, é preciso haver um ponto de equilíbrio, que lhe dê finalidade, sem apoiar-se e estruturar-se de tal modo que perca o movimento.

Não parece ser uma mecânica fácil, e quando se observa a história da ordem a que Francisco pertence, tem-se clareza de que não é. “Tanto admirada, como vilipendiada, a Companhia sempre escapou às classificações fáceis. [...] Por séculos, a historiografia refletiu essa ambivalência: ora são considerados santos, ora demônios” (O’MALLEY, 2017, p. 7-8). Se dubiedade é uma característica do fenômeno religioso recente, como vimos no capítulo anterior, e se o próprio papa é frequente e simploriamente tachado de ambíguo, então, nada mais interessante do que colocar os olhos sobre uma instituição que estruturou nele o seu *habitus*, uma espécie de memória:

É a inércia de todas as experiências passadas que existem no corpo biológico de cada um de nós. Mas para compreender o que essa pequena limalha fará, não basta conhecer as forças que se exercem sobre ela no instante *t* como se fosse uma questão de física. Será preciso conhecer toda sua trajetória: de onde ela vem, como ela chegou lá etc. E tudo isso que

aconteceu com ela entrar, através da mediação do *habitus*, na resposta que ela dará ao estímulo no instante *t*: o estímulo no instante *t* é definitivamente importante, mas na medida em que ele reage sobre um indivíduo (BOURDIEU, 2021, p. 24).

No corpo e na mente de Francisco, então, como *habitus*, como memória, age uma trajetória: aquela ligada à história da Companhia, em suas constantes tensões, adaptações e transposições, o que comportaria, claro, frequentes choques: “eu mesmo sou testemunha de incompreensões e problemas que a Companhia viveu, também recentemente” (FRANCESCO, 2017, p. 41). Seja entre Inácio e Xavier, quando ainda nem havia fundação, passando pela dissolução da ordem, até chegar aos desafios “recentemente” experimentados, a *Societas Iesu*²⁸ sempre viveu nas fronteiras: de si, da Igreja e das questões que nortearam a História. Procuraremos demonstrar alguns desses lances, sobretudo aqueles que mais claramente remanescem, como disposição, no papa.

Em primeiro lugar, é fundamental que situemos o contexto em que se dá a origem da Companhia de Jesus. Trata-se do agitado século XVI, que já apresentamos de certo modo no primeiro capítulo desta tese, mas que é preciso reforçar certos aspectos para que entendamos de modo mais claro a originalidade e os desafios dos “amigos no Senhor”, como passaram a se designar os primeiros jesuítas. Sabemos que esse foi um período em que Portugal e Espanha navegaram e deram a conhecer terras ainda não pisadas por europeus, o que transformou completamente a lógica política, principalmente lançando as bases para um mercantilismo que haveria de se impor como sistema econômico. Isso conferiu maior lastro e poder aos reinos que estavam se estabelecendo e que, aos poucos, iriam formar os grandes impérios.

Tudo isso estava ancorado naquilo que já denominamos como racionalização e subjetivação dos processos, o que repercutiu diretamente no questionamento daquilo que até então era dado como certo e definitivo. É dessa maneira que se imporá a Reforma Protestante, algo que terá uma influência decisiva neste e nos séculos seguintes, e que influenciará decisivamente na Companhia de Jesus e no papel que ela assumirá, sendo vista pelos papas como uma decisiva força no projeto de contra-reforma.

É nesse complexo ambiente, de entusiasmos com conquistas e novidades de todos os tipos, mas também de desconfianças e inseguranças com essas mesmas inovações, que “Inácio vivia num tempo em que pareciam transformar-se todas as referências religiosas, culturais, econômicas e intelectuais. [...] Cultura marcada, como ainda a de hoje é, por

²⁸ Este é o nome com o qual a Ordem fundada por Inácio foi oficialmente aprovada pela Igreja.

diversos campos de tensão nos quais é preciso viver e se mover de forma incessante” (SINTOBIN, 2022, p. 19-20).

Aos poucos, cada um por um motivo, a partir de encontros pessoais e inesperados com Inácio, os primeiros jesuítas foram “conquistados” por ele, principalmente por causa da experiência com os Exercícios, o que os lançará depois para um objetivo comum. A primeira resolução do grupo, no melhor estilo da época, foi dirigir-se a Jerusalém, como peregrinos. No entanto, não sendo possível, experimentaram a primeira tensão: deveriam encerrar ali mesmo a associação, já que não conquistaram o que desejavam, ou se lançarem em outro propósito? A saída foi descentrar-se, colocando-se à disposição do papa. Isso será decisivo na história jesuítica, e ligará a Companhia ao papado de maneira indelével.

Dando os seus primeiros passos, aquele grupo chamou a atenção da cúria romana, e não demorou para que fossem solicitados em outras partes da Itália e, logo, em outros países europeus e além-mar, como no caso do recém-colonizado Brasil²⁹. Inácio teria dito, inclusive, ao embaixador português, que lhe pedia seis dos dez companheiros do grupo: “Por meu Senhor Jesus Cristo, senhor embaixador, o que está me deixando para o resto do mundo” (ECHANIZ, 2006, p. 59).

Diante de tantos e constantes convites – o que obviamente lhes devia agradar – era preciso fazer-se uma pergunta: iriam a todos os lugares como indivíduos autônomos ou ficariam sempre juntos no mesmo lugar? Mais uma vez, perceberam-se diante de uma encruzilhada que solicitava um novo discernimento, tendo eles encontrado uma saída, novamente, que ultrapassava a ambivalência: fundariam uma nova ordem capaz de se manterem como um corpo coeso, mas ao mesmo tempo apostólico, ou seja, missionário.

Depois de três meses de intensas reflexões, deliberaram que estariam unidos entre si através de um voto de obediência a um superior. Inicialmente resistente, e recusando mais de uma vez a decisão do grupo, Inácio aceitou tornar-se o responsável pela nova congregação, e começou o longo processo de redação das Constituições da Companhia.

Para ele, o mais importante não era apenas saber se aquela obra era vontade de Deus, mas sobretudo compreender como ela se deu, entender a sua engrenagem espiritual, daí porque ele escreverá um documento chamado “A maneira como foi instituída a Companhia”. “O importante para ele não era o fato de a Companhia ter sido fundada, mas a maneira como

²⁹ É digno de nota, ainda que não seja o objetivo deste trabalho, recordar que é no contexto da fundação da Companhia de Jesus que se dá a colonização do Brasil. Os primeiros jesuítas, enviados diretamente por Inácio, chegarão à colônia portuguesa em 1549, liderados por Manoel da Nóbrega. Começarão seu trabalho catequético por Salvador, onde construirão um colégio. Apenas cinquenta anos depois, terão essas instituições de ensino espalhadas por todo o litoral brasileiro; e em 1760, quando o marquês de Pombal expulsa a Companhia do Brasil, eles já eram 670, em missões, aldeias e colégios.

ela foi fundada. [...] Sua insistência sobre o ‘modo de proceder’ foi determinante para o futuro da recente Companhia em todas as suas empreitadas, nos quatro cantos do mundo” (ROUSSELOT, 2021, p. 58). É importante, aqui, falar sobre o modo como Inácio compreendia a identidade e a missão da nova ordem, o que nos oferecerá elementos para compreender ainda melhor como o jovem Bergoglio foi formado.

Nas Constituições, Inácio descreve aquilo que aquele primeiro grupo já fazia, e isto será uma tônica no seu modo de proceder: primeiro a vida, depois, as estruturas. Primeiro, a inspiração, comprovada na realidade prática das coisas, para finalmente se tornar regra. É dessa maneira, sem pressas ou agitações, mas igualmente com firme decisão, que aqueles cinco capítulos, como foram denominados simplesmente, serão escritos e submetidos ao papa, sendo revisitados e atualizados permanentemente.

A ideia fundamental do novo instituto está contida no início de sua fórmula, e apresenta como finalidade “alistar-se sob a bandeira da cruz da nossa Companhia, que desejamos se assinale com o nome de Jesus, para combater por Deus e servir somente ao Senhor e ao Romano Pontífice” (CONSTITUIÇÕES DA COMPANHIA DE JESUS, 2004, p. 29). Já dissemos anteriormente os principais objetivos contidos nessa fórmula, que podem ser condensados assim:

1. assim como os apóstolos, eles são enviados pelo papa ou pelo superior para identificar as pessoas necessitadas; 2. vão pregar o Evangelho, se comprometer nos ministérios da Palavra; 3. são chamados para curar os doentes, o que significa também curar o pecado; 4. tudo isso sem compensação financeira, cumulados, sem dúvida, pela consolação: “vós recebestes gratuitamente, dai gratuitamente” (Mt 10, 8) (ROUSSELOT, 2021, p. 60)

Aí estão, ainda que bastante resumidas, as linhas gerais de atuação da nova ordem. Em primeiro lugar, é muito importante destacar a centralidade da experiência pessoal com Deus, o que faz com ela advogue para si o nome de Jesus, uma completa novidade em se tratando de outras ordens da época, como os Frades Menores e a Ordem dos Pregadores. Essa união com Deus repercutirá diretamente na disponibilidade para o envio, e isso não é um detalhe. De fato, “os jesuítas concebem sua Companhia como uma ordem essencialmente missionária. Na *Formula* os fundadores exprimem claramente sua disponibilidade para ‘as missões seja onde for no mundo’” (O’MALLEY, 2017, p. 12).

Jerônimo Nadal, jesuíta da primeira geração, procurando sistematizar a experiência inaciana, explica o seu *modus procedendi* em três palavras: *spiritu, corde, practice*. A primeira diz respeito ao discernimento necessário em todas as coisas, procurando os movimentos de

consolação na alma. A segunda indica a necessidade de pregar e ensinar a partir do coração, procurando, igualmente, chegar ao sentimento e ao afeto do interlocutor, e não apenas ao seu raciocínio. A terceira demonstra o caráter prático do jesuíta, enviado para ajudar as almas, aliviando-lhes o corpo e a alma.

Esse envio está ligado a uma outra novidade, que continua até hoje como uma prerrogativa inaciana: o quarto voto em função da missão. Como em todas as congregações religiosas, também os jesuítas professam votos de pobreza, castidade e obediência³⁰, com o acréscimo de um quarto voto, quando se colocam à disposição diretamente do papa para serem enviados para onde o pontífice julgar necessário. Essa submissão ao papa será motivo de encruzilhadas na história da Companhia: por um lado, por causa dela, chegarão aos confins dos territórios católicos, muitas vezes abrindo o caminho para a Igreja, o que lhes trará prestígio e poder; por outro lado, serão vistos com desconfiança e mesmo perseguição em certos lugares avessos à tradição católica. Ambivalências, sempre elas presentes na história jesuítica.

Essa adesão incondicional à Igreja, manifestada no beneplácito do bispo de Roma, não impedirá ineditismos:

Já na *Formula* algumas características não correspondem ao modelo das ordens mendicantes e chocam alguns contemporâneos e até despertam suas suspeitas. Por exemplo, os jesuítas não usam um hábito religioso particular; mantêm seu nome de família e, em vez de eleger seu Superior-geral por três ou seis anos, como os franciscanos ou os dominicanos, eles o elegem para toda a vida, o que confere a esse último uma autoridade bem mais considerável. O próprio nome que eles se dão, “Companhia de Jesus”, cheira a arrogância e a suficiência. No centro das controvérsias está a cláusula da *Formula* segundo a qual os jesuítas não são obrigados a cantar o ofício no coro (matinas e vésperas, de modo especial), quando isso fazia parte da definição mesma de ordem religiosa (O’MALLEY, 2017, p. 13).

Nestes pormenores – que não são simples detalhes – vai se manifestando uma congregação que parece aliar aspectos contraditórios: defesa e propagação da fé, no seu sentido mais essencial, e ao mesmo tempo uma capacidade enorme de adaptação a novos contextos. Ou seja, “devem-se cultivar cuidadosamente os meios humanos ou os adquiridos com o próprio esforço, especialmente uma doutrina fundada e sólida, e a maneira de a apresentar ao povo em sermões e lições sacras, e de tratar e conversar com as pessoas”

³⁰ É possível consultar inúmeros trabalhos a respeito desse tema. Sugerimos este, em que se apresenta o surgimento e desenvolvimento da vida religiosa na Igreja Católica: CABRA, Pier Giordano. **Breve curso sobre a vida consagrada**: tópicos de teologia e espiritualidade. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

(CONSTITUIÇÕES DA COMPANHIA DE JESUS, 2004, p. 224). Firmeza nos preceitos, aliada a uma capacidade de inseri-los em demandas específicas.

É verdade que Inácio guardava o *habitus* militar, portanto, era bem estrito e dava normas claras a certas questões, porém, era igualmente capaz de acomodar-se com as situações: “Um contexto diferente pode pedir que se imagine uma resposta diferente para problemas que à primeira vista parecem muito semelhantes. Isso está próximo do que os jesuítas chamam de *cura personalis*: a atenção e o cuidado da pessoa concreta” (SINTOBIN, 2022, p. 48). O próprio Ribadeneira (2021) dirá que ele achava uma falta de discernimento tratar casos diferentes com a mesma medida.

Isso, obviamente, dará margem para que os críticos de Inácio e sua Companhia, ainda hoje, ou, sobretudo hoje, chamem-nos de imprecisos e até heréticos, logo eles que foram perseguidos e tachados em muitos lugares como “papistas”: “A tal ponto que ‘jesuíta’ às vezes toma o sentido de ‘ambíguo’ ou até de ‘hipócrita’. O certo é que Inácio não gostava de pensamento do tipo ‘oito ou oitenta’. Seu senso de discernimento o fez gostar de paradoxos” (SINTOBIN, 2022, p. 12).

“Assim, as Constituições manifestam, ao mesmo tempo, flexibilidade e firmeza, numa dosagem sensata que permite à Companhia se adaptar às circunstâncias, mantendo, todavia, sua identidade” (O’MALLEY, 2017, p. 18), sendo isso possível apenas porque, segundo os biógrafos de Inácio, além de místico, ele era também um homem de governo. Para ele, “somente os princípios básicos são imutáveis; sua implementação prática deveris ser sempre adaptada à situação de pessoas, lugares e tempos. As Constituições são como um ser vivo que continua a manter sua identidade mesmo quando responde a estímulos externos” (ECHANIZ, 2006a, p. 68).

Se essa abertura inaciana aos “sinais dos tempos” não é a única explicação para as controvérsias em relação às adaptações necessárias que toda instituição precisa fazer – isso sempre aparece na história das congregações religiosas – é também verdade que, apenas quarenta anos após a morte de Inácio, o seu quinto sucessor, Cláudio Aquaviva, precisou lidar com sérios desafios para manter o vigor daquele ideal primitivo enquanto o número de jesuítas saltava, durante seus trinta e três anos de generalato, de cinco mil para 13 mil homens, um número empolgante em fecundidade, mas também extenuante em complexidade.

“O abismo entre os que identificavam o espírito da Companhia com longas orações e severas austeridades, e os que realçavam mais o lugar essencial da atividade apostólica, era cada vez mais fundo” (BANGERT, 1985, p. 133). Essa será, de tempos em tempos, uma questão a se debruçar, inclusive, ainda hoje presente:

Inácio é um místico, não um asceta. Eu fico com muita raiva quando escuto dizer que os Exercícios espirituais são inacianos somente porque são feitos em silêncio. Na realidade, os Exercícios podem ser perfeitamente inacianos também na vida corrente e sem silêncio. Aquela visão que enfatiza o ascetismo, o silêncio e a penitência é uma corrente deformada que também se espalhou na Companhia, especialmente em âmbito espanhol. Eu sou próximo, ao contrário, da corrente mística, aquela de Louis Lallemant e de Jean-Joseph Surin (FRANCESCO, 2017, p. 43).

Essas contradições envolvendo a Companhia, como vemos, não está para além dela, mas também internamente. Bergoglio verá isso de modo superlativo – e agressivo – quando da implantação das normas do Concílio Vaticano II, em sua província argentina, e também nos tempos de generalato de Pedro Arrupe, de quem foi e é admirador. No entanto, esses são pontos que trataremos um pouco mais adiante. Por enquanto, vejamos um momento específico da história da Companhia de Jesus – a sua supressão – que sempre serviu de meditação para o papa Francisco. Uma coisa é certa, agora que concluímos esta seção, na qual apresentamos alguns pormenores da Companhia: “Inácio estabeleceu o fundamento de uma tradição espiritual que tanto atrai quanto suscita resistência: imprevisível, contudo dentro da tradição; matizado, porém decidido, confiando em Deus e no esforço humano” (SINTOBIN, 2022, p. 12). Em uma palavra, ambivalências e paradoxos não são a exceção na Companhia, senão o seu constante caminho, por força de carisma e espiritualidade, mas também por contingências históricas.

4.7 Nos tempos de tribulação: ontem como hoje

Depois de concluir o seu difícil tempo como provincial à frente dos jesuítas argentinos – voltaremos a isso com mais profundidade – Bergoglio deparou-se com as cartas de dois prepósitos gerais da Companhia em contextos profundamente dramáticos: Lorenzo Ricci e Jan Roothaan. O primeiro assistiu à dissolução da ordem, o segundo a viu renascer, tudo isso em um intervalo de 41 anos. Trata-se de um particular importante na História da Igreja, entre outros motivos porque foi a única congregação que, segundo Francisco (2014b), fez “a experiência da morte e ressurreição do Senhor”.

Voltando de Roma, em 1987, depois da reunião de procuradores jesuítas de todo o mundo, em contextos turbulentos, tanto internacionais quanto na Igreja e na Companhia, o padre Bergoglio escreveu o prólogo do livro que trazia oito cartas dos superiores acima mencionados, com o intuito de apresentar critérios para momentos difíceis e de perseguições:

“O importante é ter presente que, em ambos os casos, a Companhia *sofria tribulação*; e as cartas que seguem são *a doutrina sobre a tribulação* que os dois superiores recordam aos seus súditos” (BERGOGLIO, 2020, p. 18).

Se se trata de uma doutrina da tribulação, não surpreende que, 30 anos depois, já como papa, ele dissesse que “o Senhor me pede para compartilhá-las de novo” (FRANCISCO apud BERGOGLIO, 2020, p. 7), já que tem consciência do momento que vive como bispo de Roma, e de suas implicações no mundo e na Igreja. É interessante perceber, relacionando as duas épocas – os tempos de supressão e o atual – que, no fundo da tribulação, está presente o dilema da continuidade e descontinuidade (RODRIGUES, 2014).

Quando Ricci foi eleito, em 1758, a chamada Idade da Razão já atingira o seu apogeu, com as potências católicas acuando a Santa Sé, embaladas pelo espírito do tempo. A coroa francesa absorvia tudo ao seu redor; o imperialismo holandês e inglês crescia fortemente; os padroados reais português e espanhol eram cada vez mais autoritários; o estabelecimento das línguas vernáculas nos países, mingando o latim; tudo isso ia reduzindo ou rachando a influência da Igreja Católica. Isso sem falar no Iluminismo, com as críticas de Locke, Diderot, Hume, e sobretudo de Voltaire, que desejava acabar com a Igreja e suas “superstições”. A ele é atribuída a famosa frase “o homem só será livre quando o último rei for enforcado nas tripas do último padre”.

Em meio a isso, “o clima espiritual da Igreja naqueles últimos anos do século XVII, estava pesado com a preocupação da teologia moral, e a variedade dos seus sistemas. As palavras usadas frequentemente no vocabulário teológico eram ‘laxismo’ e ‘rigorismo’” (BANGERT, 1985, p. 332), ou seja, diante da crise já instalada, e que só se agravou no século seguinte, as opções eram polarizadas, ou se entregava os pontos ou se recrudescia ainda mais.

Nesse contexto, a Companhia era uma peça-chave, já que ela representava, para os iluministas e déspotas, a submissão total ao papado, além de ter conquistado poder e influência nos principais territórios católicos. Mas isso não era tudo. Se, externamente, a ordem era vista como a imagem da ortodoxia do atraso e das trevas, dentro da própria Igreja, respiravam-se desconfianças, acusando-a claramente de heterodoxa, sobretudo em relação à questão dos ritos e dos jansenistas.

A primeira dizia respeito ao processo de inculturação que os jesuítas haviam feito em terras chinesas. Quando dominicanos e franciscanos chegaram àquele país, espantaram-se ao ver cristãos chineses participando de cerimônias que, para os jesuítas, restringiam-se a algo civil, e não religioso. “Desencadearam uma campanha de difamação que apresentava os

jesuítas como traidores da fé cristã e defensores do evangelho de Confúcio, mais que do de Cristo, e homens cujo enriquecimento na China ia além da imaginação” (O’MALLEY, 2017, p. 81).

Já a censura dos jansenistas³¹ se dirigia a muitos aspectos ligados à doutrina e modo de proceder jesuítico. A primeira crítica afirmava que a Companhia tinha uma visão otimista da natureza humana e do seu livre-arbítrio, o que os fazia, por exemplo, incentivar uma comunhão eucarística frequente, algo que era visto pelos jansenistas como incompatível com a indignidade humana. Além disso, afirmava-se que os inicianos eram mundanos porque se apoiavam na cultura clássica, promovendo o teatro e a dança em seus colégios como meio de aprendizado. Em suma, “para Pascal como para os jansenistas, os jesuítas são transatores que traem a pureza da mensagem evangélica e enaltecem um caminho fácil para a salvação. O sinal mais evidente de seu laxismo moral é sua defesa do probabilismo³²” (O’MALLEY, 2017, p. 85).

Isaac-Louis Lemaistre de Sacy, em 1654, chegou a publicar *Les enluminures du fameux almanach des PP. Iesuites*, obra que ridicularizava o ensinamento espiritual dos jesuítas como “gentil, lindo, civilizado e bem ajeitado”, fazendo “o devoto à moda”.

Ambição e ambiguidade, portanto, eram acusações constantes à Companhia, tanto dentro quanto fora da Igreja, estando à frente dela, a partir de 1758, Ricci. Faltando-lhe espírito de luta e experiência administrativa (ECHANIZ, 2006a, p. 157), viu a ordem ser primeiro banida em Portugal, França, Espanha, Nápoles e Parma, e depois o breve pontifício que a extinguiu, sem que fosse condenada, acusando-a de indisciplinada e rebelde. Arrastado e preso no Castel Sant’Angelo, penitenciária pontifícia, passou os seus últimos anos de vida procurando defender a sua honra e dos jesuítas, enquanto percebia os julgamentos serem levados lentamente, com perguntas abstratas e sem qualquer acusação de crime.

Como este não é um trabalho sobre a história da Companhia de Jesus, limitar-nos-emos a discorrer que, entre a sua dissolução e restauração, passaram-se 41 anos, ao longo dos quais se deu uma verdadeira dispersão, com confisco de bens, expulsão de sacerdotes, entre outros problemas, fazendo restar apenas “201 jesuítas das províncias da Polônia e da Lituânia, em quatro colégios e duas residências, sob o domínio da Imperatriz Catarina, a

³¹ O jansenismo defende que, com o pecado original, a corrupção da natureza humana inviabiliza qualquer boa obra, e está fatalmente inclinada para o mal.

³² O probabilismo foi uma tese religiosa presente no século XVII, influenciada pela filosofia grega, segundo a qual diante de um conflito de opinião entre teólogos renomados, o confessor teria a obrigação de conceder ao fiel a opinião menos rígida, ainda que lhe parecesse menos provável. Isso era visto por jansenistas como um relaxamento moral, tolerante com o pecado, e que, com isso, a Companhia conseguia favores, sobretudo dos poderosos.

Grande” (BANGERT, 1985, p. 498), além de pequenas comunidades, como aquela que resistiu nos Estados Unidos, e alguns poucos sacerdotes solitários que, depois, reintegraram-se.

Tendo diminuído a ranhura, e percebendo a importância que a Companhia tinha para reis que desejavam, agora, frear os movimentos revolucionários que haviam escapado de qualquer controle, a ordem de Santo Inácio foi readmitida. É nesse momento que assume o generalato Jan Roothaan, focado principalmente em recuperar toda a tradição inaciana, sobretudo em uma nova concepção dos Exercícios, revisão do plano de estudos e encorajando o espírito missionário. Não é de se imaginar que essa tarefa foi levada a cabo em um clima pacífico e conciliador, ao contrário. Não se podia desfazer toda a campanha de difamação que a Companhia havia sofrido, daí porque Roothaan precisou realizar seus projetos ainda em situação de suspeita e perseguição, o que levaria muitos anos para acalmar.

É durante esses dois momentos históricos da Companhia, entre continuidades e descontinuidades, entre acusações de ortodoxia e heterodoxia, que surgirão as famosas cartas de Ricci e Roothaan. Para Bergoglio (2020), o pano de fundo das posturas culturais e políticas daquela época se davam e eram definidas por uma ideologia subjacente: o iluminismo, o liberalismo, o absolutismo, entre outros. No entanto, para ele, o que chama a atenção no epistolário, é que ambos não se põem a discutir com essas ideologias, mas dirigem-se aos jesuítas, procurando principalmente lhes falar de modo afetivo e espiritual, como se temessem os efeitos que tantos conflitos pudessem ter nos seus sacerdotes.

É importante essa percepção bergogliana, já que, mesmo em meio a tantas acusações, perseguições e até mortes, os jesuítas não se ergueram contra a Igreja ou o papa, mas também no momento da prova final, foram obedientes, o que lhes causou um trauma sem fatos precedentes ou mesmo subsequentes.

Diante da gravidade desses tempos, do ambíguo das situações criadas, o jesuíta *devia discernir*, devia recompor-se em seu próprio pertencimento. Não lhe era lícito optar por alguma das soluções que negasse a polaridade contrária e real. Devia “buscar para achar” a vontade de Deus, e não “buscar para ter” uma saída que deixasse tranquilo. [...] Concretamente, não era de Deus defender a verdade ao custo da caridade, nem a caridade ao custo da verdade, nem o equilíbrio ao custo de ambas. Para evitar converter-se num verdadeiro destruidor, num caritativo mentiroso ou num perplexo paralisado, devia discernir (BERGOGLIO, 2020, p. 21).

Segundo o então padre Bergoglio, o segredo estava em partir das verdades fundamentais para se reencontrar a identidade própria do jesuíta, fazendo-o se guiar a partir disso, ainda que pudesse parecer fracassado o caminho empreendido. O importante não era

manter ou ocupar espaços, senão ser fiel ao carisma recebido. Para isso, era necessária uma atitude que fosse muito além das discussões de ideias, o que significava um discernimento das situações.

Isso levava a assumir uma postura contrária ao espírito de “assanhamento”, (FARES, 2020b). Essa palavra, incomum para os brasileiros, vem do espanhol *ensañamiento*, que significa enfurecimento, ira, raiva, ressentimento, algo potencialmente presente, segundo Bergoglio, todas as vezes em que se percebe uma desolação institucional. Nessas ocasiões, a tendência é agir de modo visceral e violento.

Trata-se de uma reação comum quando alguém ou alguma instituição se sente questionada ou ameaçada, gerando um espírito que é mimético, e portanto se alastra com muita velocidade, em uma espécie de “efeito dominó”, ou seja, quanto mais alguém se assanha, mais gera assanhamento, e isso vai assumindo contornos de vingança, em um contágio agressivo, e que geralmente recai principalmente nos mais simples e indefesos, afinal, “a corda sempre arrebenta para o lado do mais fraco”.

O contrário disso, diante de uma situação conflituosa, é visto como fraqueza. Ou seja, em meio a uma crise, o mínimo sinal de reflexão e discernimento, e não de ação agressiva e mantenedora de espaços, é vista como permissividade e lassidão.

Os que acusam Francisco de “confuso”, quando não age guerreiramente “defendendo” os justos e “condenando” os pecadores, “impondo” normas, precisando com infalibilidade papal os “até aqui se pode, até aqui não se pode”, como quem estende uma cerca de arame farpado, não se dão conta de que, na realidade, quem o papa confunde é o mau espírito que os move. Num mundo no qual políticos e religiosos discutem e se insultam com *tweets*, Francisco, com seu modo de resistir ao assanhamento no diálogo, resiste “mantendo posições” (Ef 6, 13) (FARES, 2020b, p. 80).

Por tudo o que vimos até aqui, podemos dizer que Francisco herdou da Companhia um profundo senso de tensão inaciana, o que lhe dará ferramentas importantes no seu percurso pessoal e de liderança. Em primeiro lugar, é possível afirmar que, na base do seu pensamento, ficou marcada a noção de que “a realidade humana, a realidade dos povos é a corda esticada entre particular e universal, entre humano e divino” (BORGHESI, 2018, p. 214-215). Isso, ao contrário de assustar, deveria lançar para uma compreensão cada vez mais católica da fé e de suas repercussões, entendendo “católico” como universal e segundo o todo. Ou seja, que crê em um movimento crescente, e não decrescente. As tensões, assim, evidenciam que “cada camada é um polo que está em tensão com os outros dois, cada um coexiste só se o equilíbrio entre as partes for mantido” (BORGHESI, 2018, p. 211).

Tudo isso, obviamente, na melhor tradição cristã e inaciana, precisa ser encarnado. Ou seja, toda compreensão – mas sobretudo todo discernimento – cresce e tem a sua confirmação quando entra nas contingências da realidade. O que nós faremos agora é justamente demonstrar como, em dois momentos tensos, essa lógica se apresentou. O primeiro quando Bergoglio ainda era formando jesuíta. O segundo quando já era provincial da Companhia. Em ambos os casos, a polarização estava dada.

4.8 Vivendo tensões: nos tempos do Vaticano II e da ditadura argentina

Se, como vimos, em 1987, o padre Bergoglio encomendou uma reedição na Argentina das cartas de dois superiores gerais que vivenciaram situações-limite na Companhia de Jesus, podemos imaginar que tenha sido por ele mesmo ter experimentado tensões em dois momentos de grande repercussão histórica: o Concílio Vaticano II e a ditadura militar em seu país.

Não é possível compreender o pensamento de Jorge Mario Bergoglio fora desta cisão que marca o tempo histórico. Seu pensamento ‘dialético’, amadurecido inicialmente numa assídua meditação sobre a tensão entre graça e liberdade no centro dos Exercícios de Santo Inácio, assume a fisionomia de uma filosofia ‘polar’ resolvida a unificar os duros confrontos da história (BORGHESI, 2018, p. 45-46).

Em primeiro lugar, é importante que apresentemos, em linhas gerais, o que foi e significou o Concílio Vaticano II para a Igreja Católica, bem como de que maneira isso chegou a influenciar Bergoglio. De fato, a atitude da Igreja em relação à modernidade tendeu sempre a desconfiar e mesmo hostilizá-la, assumindo um discurso e uma prática que rejeitavam tudo aquilo que fosse pretensamente novo e abrisse espaço para diversificar ou pluralizar. Ressabiada, principalmente, com a Reforma Protestante, a Igreja Católica fechou-se, normatizando e aplicando documentos institucionais que concentravam as decisões, ao máximo, em Roma, mais especificamente no Vaticano.

Se isso durou por séculos, ainda que não sem fissuras, foi no século XX que as demandas socioculturais pululavam por todas as partes e com mais força, com exigências explicativas dirigidas ao corpo eclesial cada vez mais frequentes. Não apenas externamente, mas também internamente. Foi justamente com essa percepção, de inadiabilidade, que o papa João XXIII convocou um concílio ecumênico, reunindo 2.540 padres conciliares, um número inédito em todos os sentidos, o que deu às reuniões uma maior amplitude e pluralidade de vozes. O objetivo era este: pensar novos modos de propor a mesma fé, o que era um desafio

retumbante para uma Igreja que durante séculos assumiu uma atitude defensiva ou mesmo combativa em relação à modernidade.

Por três anos (1962 a 1965), bispos e peritos do mundo inteiro colocaram suas convicções à prova, procurando um modo de permanecer fiel à Tradição enquanto se buscava tornar-se compreensível e atrativo a contextos cada vez mais secularizados, no sentido de plural, indiferente ou perseguidor, dependendo do local no mundo. Concluído o concílio, já depois da morte de João XXIII e com a ascensão de Paulo VI, os católicos foram, paulatinamente, apresentados a uma série de mudanças, ora aclamadas, ora criticadas. Ambivalências, sempre elas.

Entre a terceira e quarta sessão do concílio, reuniam-se também em Roma os jesuítas que representavam as províncias do mundo inteiro para elegerem um novo superior geral. Respirava-se um clima de renovação, não sem embates, e foi nesse contexto, ainda entre discussões e indefinições, que a Companhia procurou perscrutar os sinais advindos da Basílica de São Pedro para realizar aquilo que era demandado pelo decreto *Perfectae caritatis*, sobre a adaptação e renovação da vida religiosa. Em primeiro lugar, voltar às origens do cristianismo e ao carisma fundacional da congregação; depois, adaptar princípios e regras aos tempos modernos. Fidelidade e renovação, dois caminhos aparentemente distintos, mas que precisavam se encontrar.

Começava, assim, um desafio para toda a Igreja Católica. Porém, no caso da Companhia de Jesus, fundada sobre aquelas intuições apresentadas anteriormente, em uma profunda tensão inaciana, o empreendimento seria tão empolgante quanto traumático.

Coube ao espanhol Pedro Arrupe, primeiro basco à frente da ordem depois de Inácio, liderar os seus 35.788 membros (BANGERT, 1985, p. 604) nessa tarefa decisiva, que teria repercussões em todos os sentidos.

A Companhia de Jesus, recordemos, vinha há um século pelo menos procurando reconstruir-se depois da restauração. Seu movimento era principalmente de retorno ao que era antes de ser extinguida, procurando seguranças e entendendo fidelidade como apego ao modo de ser imediatamente antes da supressão. Com o Vaticano II, e embalada pelas iniciativas de reforma litúrgica e inserimento social de muitos de seus membros, compreendeu-se fidelidade inaciana como uma retomada daquilo que lhe era mais essencial: a vida de Inácio e seus primeiros companheiros, os Exercícios Espirituais e a adaptabilidade que permitia as Constituições.

Foi como fogo em rastro de pólvora: em alguns meses, as províncias de todo o mundo foram inundadas pelas novidades de Roma: “eu não pretendo defender qualquer erro que os

jesuítas tenham praticado; mas o maior erro de todos seria ter um tal medo de errar, que simplesmente nos impedisse de atuar” (ARRUPE apud BANGERT, 1985, p. 614). A relação é clara: “prefiro uma Igreja acidentada, ferida e enlameada por ter saído pelas estradas, a uma Igreja enferma pelo fechamento e a comodidade [...]. Mais do que o temor de falhar, espero que nos mova o medo de nos encerrarmos nas estruturas que nos dão falsa proteção” (EG 49).

De fato, é justamente no período formativo do jovem Bergoglio que se dão os grandes debates do Concílio Vaticano II e suas recepções na Argentina, enquanto Arrupe dá uma guinada no corpo apostólico da ordem. Como equilibrar fidelidade com adaptações era a questão, talvez, mais premente, e se desenvolvia em pormenores como: a liturgia deve ser celebrada na língua de cada lugar? Os religiosos devem usar um hábito ou podem usar roupas civis? A Igreja pode dialogar com outras religiões ou isso fará com que ela relativize sua própria fé? Se essas são perguntas ainda hoje presentes, na década de 1960 elas eram calorosas, e as atitudes diante delas eram ambivalentes: havia os que queriam manter monoliticamente o que até então era ensinado, e outros que “puxavam a corda” pelas transformações, quase como se houvesse uma ruptura com a Igreja de antes.

Foi sobretudo entre os anos de 1967 e 1970, enquanto estudava teologia no *Colegio Máximo*³³, que Bergoglio entrou de cabeça nesse movimento de renovação, liderado pelo padre Miguel Angel Fiorito, que deixou uma marca indelével em uma geração de jesuítas, conduzidos por ele nas fontes de Santo Inácio, principalmente através da leitura da sua Autobiografia e dos Exercícios; estes, inclusive, aplicados novamente de forma individual, como havia sido feito com os pioneiros.

Esta diferente leitura de Inácio e do valor atual dos Exercícios Espirituais marcará a diferença de Bergoglio, seja com os anciãos, enrijecidos numa repetição formal da tradição jesuítica, seja com os “modernos”, influenciados pelas novas perspectivas sociológicas americanas e europeias, para os quais, em sua “espiritualidade”, os textos fundantes apareciam arcaicos e fora de uso. Para o jovem Bergoglio, a verdadeira reforma da Igreja não passava por uma modernização acrítica, mas através de uma retomada inteligente do ensino e do testemunho de Inácio, capaz de medir-se com os tempos novos. (BORGHESI, 2018, p. 31).

Nem fechar-se em seguranças antigas, nem abrir mão do passado, eufórico com o futuro, mas encontrar um caminho que esteja solidamente fundado para ser possível apresentar-se às novas contingências. Esse será um desafio permanente a que se colocou o grupo liderado por Fiorito, influenciado, por sua vez, entre outros, pelo teólogo francês Yves

³³ O Colegio Máximo de San José é um colégio que prepara futuros religiosos jesuítas em San Miguel, Buenos Aires.

Congar, cujo pensamento influenciou sobremaneira o papa João XXIII a convocar o concílio (IVEREIGH, 2015).

Em seu texto de 1950, Verdadeira e Falsa Reforma na Igreja, Congar explica qual é a diferença de uma reforma que produz bons e duráveis resultados e aquela cujo ponto de chegada são divergências e mesmo rupturas. Para ele, é necessário que haja uma retomada da compreensão dinâmica da Tradição e de seu desenvolvimento dogmático, “enriquecido pela valorização do significado dogmático do *sensus fidei* do povo de Deus contra a visão hierarquiológica da Igreja” (CODA, 2019, p. 44).

O discernimento em tempos de reforma, portanto, deveria estar centrado, por assim dizer, não a partir de um centro hierárquico, ainda que este conduzisse o processo, mas iniciar a partir da escuta dos batizados. A reforma deveria estar alicerçada em uma preocupação pastoral com a fé e a vida concreta das pessoas.

Ela não se direcionava ao centro, mas às periferias, e era moldada por elas. Por outras palavras, esta reforma valorizava a tradição – os valores permanentes do catolicismo, como o culto eucarístico, o magistério do ensino, a devoção aos santos, entre outros – a qual era mais respeitada pelos fiéis comuns, que pelas elites vanguardistas [...] A verdadeira reforma combatia o mundanismo espiritual que impedia a Igreja de ser semelhante a Cristo e seguir seus passos (IVEREIGH, 2015, p. 133).

A reforma, assim, deveria partir das periferias para o centro, do povo para os sacerdotes, e assim sucessivamente. Isso não significava rupturas, ao contrário. Dever-se-iam manter os valores permanentes, especialmente aqueles ligados e mais valorizados pelo povo, ao invés de aboli-los em uma visão pretensamente iluminista, que os viam como atrasados e meramente devocionais, como se as devoções populares fossem um pieguismo sem sentido. “É como Maria: se se quiser saber quem é, pergunta-se aos teólogos; se se quiser saber como amá-la, é necessário perguntá-lo ao povo. Não é preciso sequer pensar que a compreensão do sentir com a Igreja esteja ligada somente ao sentir com a sua parte hierárquica” (FRANCISCO, 2013, p. 17).

É relevante sublinhar isto: para ele, sentir com a Igreja, no mais profundo sentido inaciano, não é fixar-se na hierarquia, mas uni-la ao povo de batizados. Não será coincidência a quantidade de vezes que o papa chama a atenção para a importância que ele dá à noção do povo santo e fiel: “O povo é sujeito. E a Igreja é o povo de Deus. *Sentire cum Ecclesia* é para mim, pois, estar neste povo. E o conjunto dos fiéis é infalível no crer, e manifesta esta sua *infallibitas in credendo* mediante o sentido sobrenatural da fé de todo o povo que caminha” (FRANCISCO, 2013, p. 16). O “sentir com a Igreja”, portanto, não seria um fixar-se na

hierarquia e nem abolí-la, mas fazer crescer a sua compreensão, reunindo hierarquia e povo de Deus. É um movimento não restritivo, mas crescente.

Sua visão sobre a centralidade do “povo santo e fiel” na compreensão da Igreja foi amadurecida por anos, tornando-o reticente – e por vezes crítico – daquilo que ele via como progressistas revolucionários e conservadores reacionários. De um lado, emancipar o povo desligando-o de suas tradições religiosas, de outro, a manutenção dessas tradições ao custo da exploração desse povo.

Esse debate não estava circunscrito aos jesuítas ou à Igreja argentina, ao contrário, tratava-se de um grande e profundo movimento que havia começado em toda a América Latina, com a sua recepção do Concílio Vaticano II, sobretudo a partir da segunda conferência geral do episcopado latino-americano, realizada em Medellín, em 1968. Ali, ampliou-se a noção de pecado e libertação. Se, antes, o pecado era visto como algo somente pessoal, sendo a libertação da pessoa realizada para a vida eterna, agora, os bispos convidavam os fiéis a compreenderem a realidade do pecado social, aquele cometido pelas estruturas sociais e que aprisiona o povo em latentes desigualdades, sendo a libertação delas também necessária. De novo, a compreensão deveria crescer, ampliar-se.

Medellín foi como um abalo sísmico na Igreja (SIQUEIRA; BATISTA; TEODORO-SILVA, 2018), mas não só, afinal, ela estava diretamente ligada, em muitos países – ou em todos – à própria noção de poder e Estado, o que fez estremecer as relações entre governos e cúrias, ainda mais quando ela – a conferência – adotou uma postura crítica em relação ao liberalismo e ao marxismo, entendendo que ambos “atentam contra a dignidade da pessoa humana; um porque tem como pressuposto a primazia do capital [...], outro [...] [porque] na prática se transforma numa concentração totalitária do poder do Estado” (DOCUMENTO DE MEDELLÍN apud FELLER, 2006, p. 61).

Se essa declaração originou bifurcações – novamente elas – embaladas em críticas recíprocas entre defensores do comunismo e do capitalismo, é igualmente verdade que isso ampliou decisivamente a inserção dos movimentos eclesiais nas comunidades mais pobres desses países, com experiências as mais diversas, e dando origem a abordagens teológicas também plurais.

Aqui, é preciso abrir parênteses para chamar a atenção para a contribuição, na redação final do documento de Medellín, de um outro padre que terá uma influência decisiva no pensamento de Bergoglio. Trata-se de Lucio Gera, um renomado teólogo argentino, que deu origem a uma “teologia do povo”, também conhecida como “desde o povo” (GERA, 1978). À primeira vista, o uso da preposição “do” para referir-se a uma teologia popular pode

parecer inócua, mas é justamente aí que se encontra, segundo Gera, o diferencial dessa linha de pensamento.

Enquanto se debatiam, fundamentalmente, duas teologias na década de 1970, aquela mais tradicional, ainda ligada a uma visão eclesial pré-Vaticano II, e uma outra – a da libertação – que despontava com vigor e força, atraindo suspeitas e críticas, mas também entusiasmos e adeptos, na Argentina se procurava uma outra vertente, a teologia do povo.

Este não é um trabalho de teologia, portanto, não queremos nos debruçar profundamente sobre os pressupostos e fundamentos que envolvem essas modalidades teológicas, porém, avaliamos que compreender as suas principais diferenças pode nos ajudar a dar mais um passo na apreensão do *habitus* bergogliano, dado a superar tensões polares.

A teologia do povo começa dando um passo atrás diante do liberalismo e do marxismo, que segundo seus autores costumam entender a realidade social da América Latina com ferramentas de análise etnocêntricas, o que compromete não apenas a própria percepção – o que já seria muito – mas principalmente as linhas de ação. Segundo os autores dessa corrente “do povo”, o liberalismo produz riquezas sem distribuí-las, com a exploração dramática dos pobres, enquanto o marxismo, em sua luta de classes, fissa o tecido social, ampliando o estado de insegurança e desunião, o que seria contrário ao espírito do Evangelho.

Essa teologia da pastoral popular não minimiza absolutamente os *conflitos* sociais agudos que a América Latina vive, mas, sim, na sua compreensão da ideia de “povo”, privilegia a *unidade*. Ela não pensa a *luta de classes* como determinante e não considera a unidade somente como a sua resolução futura ou escatológica, numa *sociedade sem classes*; isso não impede que se conceda o seu lugar histórico ao conflito – inclusive de classe –, concebendo-o a partir de uma unidade *prévia* do povo. De sorte que a injustiça institucional e estrutural é compreendida como uma *traição* para com o seu próprio povo pelo *antipovo*. A partícula “anti” pressupõe a pertença ao povo daquele que o oprime pessoal e estruturalmente (SCANNONE, 2019, p. 28).

Assim, essa teologia compreende a situação de pecado em que vivem as estruturas institucionais, e coloca a desigualdade como uma traição a ser superada, mais do que combatida e vencida. Esse é um detalhe importante, porque, apesar de reconhecer o conflito que se dá diante de estruturas exploratórias, o objetivo não é lutar contra elas, porque isso daria origem a mais conflitos e ampliaria a desunião no interior de um povo, quando a unidade deve ser procurada e mantida para além dos conflitos. É daí que surgirá o princípio

que Francisco (EG 226) defende em *Evangelii Gaudium*, e que retomaremos no próximo capítulo: “a unidade é superior ao conflito”.

Para a teologia do povo, erra-se quando se utiliza a luta de classes como “princípio hermenêutico determinante” (SCANNONE, 2019, p. 33) para a compreensão da história, ainda que seja necessário reconhecer que os conflitos existem. A questão é que, segundo esses pensadores, tomando a luta como determinante, a paz no interior de um povo não pode nunca ser alcançada, o que geraria uma tensão não apenas reconhecível, mas desejável como instrumento de superação do conflito. Porém, sendo a luta um conflito, ele – o conflito – não poderia jamais ser superado.

A saída, dessa forma, não estaria em estimular uma luta entre o povo e os governantes, por exemplo, mas, a partir do povo – sempre a partir dele – criar espaços de permanentes diálogos entre as partes, sabendo das desigualdades de meios, mas apostando que, a longo prazo, essa seria a saída mais eficaz. Esse será outro princípio desenvolvido por Francisco (EG 222): “o tempo é superior ao espaço”. Ou seja, mais do que lutar para ocupar espaços, o que geraria uma tensão constante para mantê-los, seria preciso dar início a processos a fim de que as mudanças, ocorrendo, sejam mantidas. Não é de se surpreender que a teologia do povo, entre muitos teólogos da libertação, tenha sido tachada de ingênua ou iludida, ou mesmo alienada e cooptada pelos poderosos.

O fato é que, dentro daquela bifurcação que apresentamos, segundo Scannone (2019, p. 43), “a religião popular latino-americana soube *resistir* aos ataques da Ilustração e do secularismo, mas abriu-se à *pluralidade* das expressões e das confissões religiosas”. Ou seja, a teologia do povo procurava manter a devoção e piedade popular, na sua identidade mais tradicional e sem vê-las como alienação, enquanto procurava dar passos na emancipação desse mesmo povo, sem defender uma luta como o marxismo compreendia. Dessa maneira, “a história latino-americana e argentina (real e escrita) distanciou-se tanto do liberalismo como do marxismo e deu-se a sua conceptualização com categorias como ‘povo’ e ‘antipovo’, ‘povos’ e ‘impérios’, ‘cultura popular’, ‘religiosidade popular’ etc” (SCANNONE, 2019, p. 25).

Scannone clarificou outros aspectos essenciais na diferença entre uma teologia da libertação de cunho marxista e a *teologia del pueblo*. Enquanto a primeira encarava o povo como uma categoria essencialmente socioeconômica ou classista (o proletariado, os camponeses sem terra) em oposição à classe dominante da burguesia, a segunda via-o como uma categoria histórica e cultural, e até simbólica, que incluía todos os que partilhavam o projeto comum da libertação, independentemente do seu estatuto (IVEREIGH, 2015, p. 155).

Foi dessa maneira que os jesuítas, entre eles Bergoglio, influenciados por Miguel Fiorito e Lucio Gera, fizeram uma opção clara pelos pobres, mas não de forma a vê-los como uma “classe”, senão procurando identificar-se com eles, participando de sua realidade e estimulando-os a se tornarem protagonistas de sua própria história, mantendo a sua tradição religiosa enquanto procuravam melhorias de vida.

Ainda que, neste trabalho, não tenhamos como objetivo destrinchar a relação entre o magistério do Vaticano II e do papa Francisco, é possível perceber, pelos exemplos acima, como ambos estão em plena sintonia. De fato, “não existe mais para ele o conflito de interpretação [...] na interpretação do último Concílio” (CODA, 2019, p. 47). Ou seja, se nos tempos de João Paulo II e Bento XVI era constante – e acalorado – o debate sobre, digamos, a exegese daquela assembleia, para Francisco, claro, ela deve continuar sendo depurada, mas, sobretudo posta em prática. Especialmente no “confronto-encontro do passado com o presente, da tradição da fé com a realidade presente, das respostas da doutrina com as interrogações atuais, das verdades da fé com a verdade das ciências” (PASSOS, 2018, p. 46).

Nesse sentido, uma das principais contribuições do Vaticano II para o pensamento de Francisco foi lhe dar uma hermenêutica que poderia ser, segundo Trigo (2019), assim condensada: a experiência cristã começa no encontro com Jesus de Nazaré, e é a partir dele que se apresenta ao fiel o rosto de Deus e do ser humano, ao mesmo tempo. Essa encarnação se dá de modo kenótico³⁴, ou seja, salva-se o mundo por dentro e por baixo, sendo o espaço da salvação justamente a vida histórica. Esse paradigma será, ainda segundo Trigo (2019), o catalizador de todos os desdobramentos do Concílio, que chegarão a Bergoglio, ainda como formando jesuíta, em chaves de leitura como: manter o núcleo da fé fazendo-o dialogar com a realidade, a centralidade do povo de Deus, a noção de uma Igreja pobre e para os pobres, e que esteja sempre em saída, apostando em uma inversão de movimento, em que se parte da periferia para o centro.

Esses são alguns exemplos da influência que o Vaticano II teve sobre Bergoglio, e continua atualmente, já que “Francisco pratica o método conciliar de modo natural, concreto e com grande maestria, superando qualquer forma de dualização entre a fé e a realidade e qualquer polarização que priorize um dos aspectos” (PASSOS, 2018, p. 49).

Agora, já em um contexto pós-conciliar, Bergoglio é ordenado sacerdote, no dia 13 de dezembro de 1969, entre um número restrito de companheiros, já que quase todos que tinham

³⁴ A palavra grega – *kénosis* – significa esvaziar, reduzir, extenuar. Foi utilizada pelo apóstolo Paulo para designar o modo como Jesus realizou a salvação da humanidade: esvaziando-se a si mesmo.

iniciado com ele o percurso formativo – dez anos antes – tinham desistido, por motivos que não podemos obviamente encerrar, mas entre eles estariam as mudanças advindas do Vaticano II e da reforma de Arrupe, além do clima de acirramento dentro e fora da Igreja. Só para se ter uma ideia, “quando o padre Arrupe foi eleito, a Companhia tinha ao todo 36.038 (homens), o número mais alto atingido em toda a sua história. Em 1971, baixara para 31.861, isto é, um declínio de 4.177. E por 1975 tinha diminuído mais 3.005, para 28.856” (BANGERT, 1985, p. 620). Trata-se de uma baixa realmente considerável, ainda mais em um período tão curto de tempo. Vale ressaltar que isso não aconteceu apenas na ordem de Santo Inácio, mas em quase todas as grandes congregações religiosas.

Apenas três anos depois, o agora padre Bergoglio passou a integrar o grupo de cinco jesuítas responsáveis por aconselhar o provincial, Ricardo O’Farrell, enquanto via, cada vez mais de perto, o tamanho da crise em que se encontrava a Companhia na Argentina. Ainda que números não determinem a qualidade de uma experiência eclesial, eles podem indicar a “temperatura” de uma estrutura: se em 1960 havia 400 jesuítas na Argentina, incluindo outros 100 em formação, em 1973 a província contava com 243 jesuítas, incluindo nove em formação (IVEREIGH, 2015, p. 149).

A implantação de O’Farrell, na Argentina, da reforma empreendida por Arrupe em toda a Companhia, era vista como bastante progressista, sobretudo quando se pensa o que até então se entendia como missão dos padres em um país onde a Igreja tinha íntimas e consolidadas relações com o Estado. Se incentivar a formação dos noviços nas favelas – as famosas *villas miséria* – era visto como flerte com subversão, o apoio dado por O’Farrell ao Movimento dos Sacerdotes do Terceiro Mundo, por exemplo, que chegava a realmente criticar a postura da hierarquia, era a comprovação de ligação com comunismo.

A tensão estava dada no interior da província, com debates e embates calorosos de dois lados: aqueles que queriam continuar puxando a corda, porque achavam que a reforma significava romper com um passado antiquado e alienado, e aqueles que queriam não apenas reforçar a corda, mas refazer o nó com as seguranças anteriores, justamente com o pânico de arrebatá-la. Diga-se, não de passagem, esse era o clima político-social em toda a Argentina e também na América do Sul. Recordemos que, já nessa altura, o regime militar estava instalado no Brasil, inclusive com a edição do AI-5³⁵.

³⁵ O Ato Institucional número 5 foi editado no dia 13 de dezembro de 1968, quatro anos após o golpe civil-militar implantado no Brasil. Foi o decreto mais duro do regime, tendo cassado os mandatos dos parlamentares contrários aos militares, intervenções nos municípios e estados e suspensão de garantias constitucionais, o que levou praticamente a uma institucionalização da tortura, por exemplo, como instrumento de Estado.

Era preciso, com certa urgência, encontrar um jesuíta capaz de manter a dimensão social e humana que a reforma de Arrupe havia implantado, enquanto se procurava recuperar a noção de vida religiosa da Companhia, que para alguns havia se perdido. Ou seja, buscava-se alguém para ligar o pólo espiritual ao pólo social. Os olhos da província, então, caíram sobre Bergoglio. Apostava-se que as suas sólidas raízes espirituais seriam capazes de ultrapassar aquela tensão.

Um grupo de jesuítas mais antigos, então, apresentou uma petição a Arrupe para que O'Farrell fosse retirado do cargo de provincial, o que foi aceito. Ele viria a renunciar dois anos antes que o seu mandato chegasse a termo, e isso nos dá uma noção do clima que se respirava àquela altura. Os consultores foram incumbidos, a partir de então, de visitar as comunidades jesuítas para enviar a Arrupe uma lista de três nomes, a fim de que se escolhesse um para provincial. Bergoglio estava entre esses que viajaram o país para escutas e discernimentos, e foi assim que o seu nome passou a ser ventilado como opção. O sucessor natural de O'Farrell havia morrido em um acidente de avião, e a geração mais velha não se entendia sobre um nome de consenso. Bergoglio, então, se tornou o nome não apenas ventilado, mas defendido por aqueles que tinham um papel de liderança, como alguém capaz de renovar mantendo a fidelidade aos princípios inacianos, através do discernimento espiritual.

E é assim que nós voltamos ao início deste capítulo, quando vimos o papa Francisco chamar de “loucura” a decisão de colocar um homem de apenas 36 anos à frente de um grupo de homens profundamente preparado, mas igualmente dividido. Era 1973, apenas quatro anos após ser ordenado, quando Bergoglio começará a missão como provincial dos jesuítas na Argentina. Já no seu primeiro discurso, em fevereiro de 1974, dirigir-se-á aos companheiros pedindo-lhes que ultrapassem as tensões e se lancem em uma estratégia apostólica: “Tratou-se de uma alocução enérgica, onde ele lançou o alerta sobre as divergências inúteis com os bispos, os conflitos debilitantes entre as alas “progressista” e “reacionárias”, e os jesuítas orientados pelas suas próprias ideias, em lugar dos planos de Deus” (IVEREIGH, 2015, p. 159).

A verdade é que Bergoglio tinha pouca paciência com restauracionistas e marxistas (IVEREIGH, 2015, p. 164), mas era justamente entre eles, equilibrando-os ou ultrapassando-os, que precisava conduzir uma Companhia tão potente quanto cindida. A tarefa estava dada: manter a fidelidade com as adaptações necessárias, inovar pastoralmente sem perder de vista o voto de obediência, ir às fronteiras sem ceder ao ceticismo e materialismo, engajar-se com os pobres sem descambar para as revoltas armadas, trabalhar com as instituições estatais sem

ser fagocitado por elas. Tratava-se de lidar com tensões. Para isso, era preciso “rejeitar o conservadorismo ao empenhar-se na justiça social, e a esquerda ao suprimir o apoio às versões marxistas da teologia da libertação” (IVEREIGH, 2015, p. 168).

Se administrar essas pressões polarizadas no interior da Companhia já era bastante exigente, fazer isso em um ambiente de repressão política e social se tornava um fardo perigoso, podendo custar a própria vida.

Foi o que aconteceu de 1976 até 1983, quando da ditadura militar implantada na Argentina pelo general Jorge Videla, pelo almirante Emilia Massera e pelo brigadeiro Orlando Agostí, embalados pelo discurso e pela estratégia de pôr freio ao comunismo que, segundo eles, ameaçava instalar-se no país. O novo regime se notabilizaria pelo uso da violência na perseguição aos opositores, chegando a assassinar cerca de 30 mil pessoas (PEREIRA, 2010), entre elas, 17 sacerdotes católicos e dois bispos, além de outros 43 presos ou expulsos do país (PALERMO; NAVARO, 2007, p. 126).

Os 57 prelados da conferência episcopal argentina ficaram divididos entre aqueles que deram sustentação ao novo regime, combateram-no diretamente ou colocaram-se em uma atitude de moderação, procurando equilibrar interesses contrários. Bergoglio, como superior jesuíta, procurou ajustar e desenvolver uma estratégia delicada, desenhada e alinhada com Arrupe, em Roma, e que tinha dois objetivos: “o primeiro era proteger os jesuítas. O segundo era auxiliar as vítimas da repressão. Os dois objetivos eram obviamente antagônicos” (IVEREIGH, 2015, p. 186). Afinal, se os militares descobrissem o complexo esquema de ajuda àqueles que eram tidos como subversivos, todos os jesuítas seriam considerados suspeitos, o que aumentaria a vigilância sobre eles, que já eram observados por causa de seus empenhos nas comunidades mais pobres.

Tratava-se de uma condução realmente difícil – e perigosa – vale ressaltar. Afinal, com o tamanho da ingerência dos quartéis na vida política e social argentina, mas não apenas, já que também a Igreja tinha um forte elo de ligação com a ditadura, o esquema de vigilância e delação era contínuo, capturando, sequestrando, torturando e matando aqueles que se opunham. Bergoglio, no entanto, conseguiu êxito em seus objetivos, já que nenhum jesuíta foi assassinado e ainda conseguiu salvar dezenas de pessoas. O que não fez foi falar publicamente contra o regime, o que lhe fez conviver com duras críticas após o restabelecimento democrático.

Na verdade, “ele se sentia tão horrorizado face à ideologia de segurança nacional da ditadura, como perante a ideologia marxista-nacionalista dos montoneros, apesar de cada uma delas se revestir de roupagens católicas” (IVEREIGH, 2015, p. 201). E foi nesse contexto,

procurando afastar-se das duas opções dadas como óbvias, que o provincial lançou aos seus companheiros, na década de 1970, os três princípios que iriam nortear sua condução, aliados a um quarto que viria na década de 1980: a unidade é superior ao conflito, o todo é superior às partes, o tempo é superior ao espaço e a realidade é superior à ideia. No próximo capítulo, aprofundaremos o que esses valores significam para o agora papa Francisco em sua liderança da Igreja Católica. Mas em seu pronunciamento aos religiosos, quando ainda era provincial, já podemos compreender a sua visão sobre as disputas eclesiais e também sociais:

Os restauracionistas e utopistas lutarão por adquirir o poder, a hegemonia, a instituição. Os termos em que o debate está formulado conduzem a duas alternativas possíveis: ou as nossas instituições seriam uma grande oficina de restauração ou, pelo contrário, elas seriam um grande laboratório de utopias. E enquanto debatemos isso e perdemos tempo nestas discussões, desviamos a nossa atenção da marcha do povo fiel de Deus: é com esse povo que se move a força, a sabedoria, os problemas reais, aqueles que causam grande sofrimento, e também a salvação. E tudo será como sempre foi: os ideólogos do restauracionismo e do utopismo, incapazes de cheirar o suor da marcha, ficarão para trás, rodeados pelo seu elitismo, agarrados à sua banda desenhada pardacenta, para não participarem na história onde Deus nos salva e nos torna um corpo, uma instituição. O poder de Deus entra na história para fazer dos homens um só corpo (BERGOGLIO apud IVEREIGH, 2015, p. 194).

Tendo isso em mente, Bergoglio decidiu correr riscos, mas ajudando diretamente pessoas concretas, e não assumindo uma postura diretamente contrária aos militares ou aos montoneros – organização político-militar de guerrilha urbana cujo objetivo era vencer a ditadura e implantar um estado socialista na Argentina. São inúmeros os relatos de perseguidos políticos que encontraram apoio e rotas de fuga através do provincial jesuíta (SCAVO, 2013), mas é certamente o caso dos padres Jalics e Yorio, sequestrados e torturados pelo regime, que mais chamou a atenção da opinião pública quando das investigações pós-redemocratização.

Durante décadas, Bergoglio foi visto por certos críticos como um colaborador da ditadura, ou no mínimo como omissos. E isso estava atrelado ao modo como procedeu quando os dois padres jesuítas mencionados acima foram barbaramente interrogados e violentados, já que muitos diziam ter sido o seu próprio provincial que os havia entregue, quando, na realidade, anos depois, ficou provado que Bergoglio havia feito de tudo para que ambos abandonassem – ainda que momentaneamente – suas atividades nos bairros pobres em que trabalhavam pastoralmente, evitando a prisão; e, mesmo depois disso, procurando de todas as maneiras interceder para que fossem liberados.

O já arcebispo de Buenos Aires, Jorge Bergoglio, no dia 8 de novembro de 2010, será interrogado pela corte que investigava e julgava os crimes cometidos pela *Escuela Superior de Mecánica de la Armada*, o centro de detenção e tortura mais ativo e violento da ditadura argentina, e explicará que “naquela época, qualquer sacerdote que trabalhasse com as camadas mais pobres da sociedade era suspeito ou objeto de acusações” (BERGOGLIO, 2013a, p. 134). Isso ficou claro, inclusive, quando ele, então provincial, e Arrupe, visitaram La Rioja, capital da província de Rioja, onde escutaram duras reclamações de setores daquele lugar por causa dos jesuítas que estavam com os mais vulneráveis: “era heroico ir viver de modo tão compromissado com os pobres” (BERGOGLIO, 2013a, p. 161).

Ainda assim, no mesmo interrogatório, o então arcebispo procurava ponderar que “havia alguns que ensinavam teologia com uma hermenêutica marxista, uma coisa que a Santa Sé jamais aceitou; e outros que não, que, pelo contrário, procuravam uma presença pastoral entre os pobres, a partir de uma hermenêutica do Evangelho” (BERGOGLIO, 2013a, p. 166). Aí estava o intento do provincial jesuíta: propor uma direção pastoral que não se aliava à ditadura por medo do marxismo, nem tampouco se inspirava na luta de classes para resolução dos problemas político-sociais.

A denúncia, no entanto, de que Bergoglio era um conservador e colaborador dos militares, permaneceu em certos grupos e, de tempos em tempos, voltava a aparecer na grande mídia, chegando, inclusive, a ser mencionada – a denúncia – em relatórios entregues aos cardeais quando do conclave que elegeria Ratzinger (IVEREIGH, 2015; MARTEL, 2019). “Às vésperas do conclave, que devia eleger o sucessor do papa polonês, uma cópia de um artigo [...] com a acusação foi enviada aos endereços eletrônicos dos cardeais eleitores, com o propósito de prejudicar as chances que se outorgavam ao purpurado argentino” (AMBROGETTI; RUBIN, 2013, p. 123).

No entanto, a própria Anistia Internacional declarou que “não tem nenhuma documentação para demonstrar ou negar a participação do novo papa nesses eventos” (ANISTIA INTERNACIONAL, 2013, p. 121-122). Não há esses documentos justamente por estratégia, para que passasse o máximo despercebido e pudesse agir nos bastidores.

Também Adolfo Esquivel, pacifista argentino e militante dos direitos humanos, preso e torturado durante a ditadura, e vencedor do Nobel da Paz em 1980, declarou que Bergoglio “contribuiu para ajudar os perseguidos e se empenhou de todos os modos para que os sacerdotes da sua ordem que tinham sido sequestrados fossem soltos. Todavia, [...] não participou, então, da luta em defesa dos direitos humanos contra a ditadura militar” (ESQUIVEL, 2013, p. 11-12). Quem conviveu com ele, inclusive, como o padre

Seria possível oferecer outros testemunhos sobre a postura de Bergoglio durante a ditadura argentina (GRIMALDI, 2018; SHRIVER, 2017), mas como neste capítulo estamos procurando investigar a formação do seu *habitus*, cremos já ser possível concluir, mais uma vez, a sua formação e predisposição para ultrapassar a tensão dos opostos, tanto religiosos quanto políticos.

4.9 Discernimentos durante o exílio: o encontro com Romano Guardini

Concluído o seu tempo turbulento como provincial dos jesuítas na Argentina, em dezembro de 1979, no ano seguinte Bergoglio tornou-se reitor do Colégio Máximo, responsabilizando-se pela formação de uma centena de estudantes jesuítas. Nesse momento, já era visto com certa desconfiança, por alguns grupos, pelos motivos que apresentamos acima. Mas foi principalmente no relacionamento que travou com o Centro de Investigação e Ação Social (CIAS), também a cargo dos jesuítas, que sua imagem ficou seriamente comprometida, levando-o a um tempo de exílio na Alemanha.

A tensão entre o Colégio Máximo e o Centro de Investigação opunha dois modelos distintos de seguidores de Santo Inácio, e que geralmente levava seus professores e alunos a intermináveis debates, e muitos desentendimentos:

Para os jesuítas mais jovens no Máximo, o CIAS correspondia a um grupo de esquerdistas e consumidores de uísque, uns socialistas de bancada que pregavam sobre a pobreza mas evitavam o contato com os pobres. [...] Numa perspectiva inversa, o CIAS encarava o Máximo de Bergoglio como um campo de treino retrógrado destinado a párocos, que destilava qualquer coisa parecida com o anti-intelectualismo, à semelhança de uma das palavras de ordem populistas do peronismo, “alpercatas, sim, livros, não”. A frequência com que as críticas a Bergoglio eram expressas numa dicotomia iluminista de evolução ou regressão é extraordinária (IVEREIGH, 2015, p. 254-255).

Tendo sido um “provincial muito rigoroso [...] havia inclusive quem o quisesse longe de Buenos Aires” (TOMÁS apud GRIMALDI, 2018, p. 66), ou “quem dissesse que sua linha era muito rigorosa. Sobre a doutrina, por exemplo” (VENDRAMIN apud GRIMALDI, 2018, p. 75), Bergoglio “era um homem que dividia muito dentro da Companhia” (VENDRAMIN apud GRIMALDI, 2018, p. 75), havendo aqueles que praticamente o veneravam e outros, mais aguerridos, que taxavam a sua visão de “sacramentalista, acrítica e assistencialista” (MOYANO apud IVEREIGH, 2015, p. 253) ou mesmo acusando-o de “retroceder aos valores e estilo de vida pré-Vaticano II” (MOYANO apud IVEREIGH, 2015, p. 255).

Já como papa, reconheceu que o seu “modo autoritário e rápido de tomar decisões levou-me a ter sérios problemas e a ser acusado de ser ultraconservador. Vivi um tempo de grande crise interior. Claro, não sou certamente a Beata Imelda³⁶, mas nunca fui de direita” (FRANCISCO, 2013, p. 15).

O fato é que a presença de Bergoglio não passava despercebida, já que, enquanto provincial e mesmo reitor do Máximo, havia penetrado de modo irremediável nos processos de formação e condução da Companhia na Argentina, causando permanentes estremecimentos e dificuldades para os novos rumos provinciais. A saída, então, foi lhe proporcionar um período sabático, a partir de maio de 1986, na Alemanha, onde se dedicaria aos estudos para um doutorado sobre o pensamento de Romano Guardini (1885-1986).

Apesar de referir-se a esse tempo como um “exílio voluntário”, Francisco (2020, p. 49) não esconde que “costumava caminhar até o cemitério em Frankfurt e ver os aviões pousarem e decolarem; tinha saudades de casa. Lembro do dia em que a Argentina venceu a Copa do Mundo. Não vi o jogo e só fiquei sabendo que tínhamos vencido no dia seguinte”. Ainda que, nas palavras do papa, fosse voluntário, aquele exílio lhe custou bastante, pela solidão que experimentou e a sensação de desenraizamento, mas também porque começou o longo processo de elaboração dos anos anteriores, em que avaliou os acontecimentos delicados em que esteve envolvido, principalmente as polarizações que vivenciou.

Não pode ser coincidência que o autor escolhido por Bergoglio para os seus estudos tenha sido Guardini, principalmente o recorte temático e bibliográfico que fez, como demonstraremos a seguir.

Romano Guardini foi um sacerdote, escritor e teólogo de grande relevância no século XX, influenciando decisivamente personalidades como o poeta e monge trapista, Thomas Merton, passando pelo romancista Flannery O'Connor, e marcando o pensamento de grandes teólogos como Hans Urs Von Balthasar, Karl Rahner e Walter Kasper. Isso sem falar na admiração que nutriam por ele papas como Paulo VI – que tentou lhe fazer cardeal – além de João Paulo II e, principalmente, seu compatriota, que o conhecia pessoalmente, o cardeal Ratzinger, futuro Bento XVI. Não bastasse essa miríade de reconhecimentos, Guardini ainda teve um papel determinante no Vaticano II.

³⁶ Imelda Lambertini nasceu em Bolonha, na Itália, em 1322. Aos nove anos de idade, desejou ser religiosa na Ordem das Dominicanas. Apesar de não ser permitido, por causa de sua idade, foi admitida, sob condição, por causa de sua devoção e piedade. Aos 11 anos de idade, recebeu a primeira comunhão, tendo falecido imediatamente depois, “morta de alegria”, como relata sua causa de beatificação, que aconteceu em 1826. Foi proclamada patrona das Primeiras Comunhões em 1910, pelo papa Pio X, que também permitiu, a partir do seu pontificado, que as crianças pudessem receber a comunhão antes dos 12 anos de idade, como se prescrevia anteriormente.

Bergoglio já havia lido um livro seu enquanto era noviço, chamado O Senhor. Mas não foi a obra teológica que o jesuíta escolheu para se debruçar, ao contrário, foi o seu trabalho filosófico. E isso já é relevante, afinal, Guardini é internacionalmente reconhecido por suas reflexões teológicas, tendo unicamente um livro filosófico, chamado *Der Gegensatz: Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, e que nunca foi traduzido para o inglês ou para o português, o que demonstra mais uma vez o quanto se trata de um livro, no mínimo curiosamente, pinçado pelo interesse – ou necessidade – de Bergoglio. Sendo a segunda opção mais justificável, já que se trata de um ensaio sobre uma filosofia dos contrastes, o que foi experimentado em primeira pessoa pelo então “exilado” argentino, afinal, tratava-se de “uma análise crítica das dialéticas marxista e hegeliana, que ele acreditava ser útil para a conceitualização da dinâmica da discórdia” (IVEREIGH, 2015, p. 261).

A oposição abre um caminho, uma estrada a percorrer. De modo geral, devo dizer que amo as oposições. Romano Guardini me ajudou com o seu livro, para mim importante, Oposição polar. Ele falava de uma oposição polar em que os dois opostos não se anulam. Nem acontece que um polo destrói o outro. Não há uma contradição nem uma identidade. Para ele, a oposição se resolve em um plano superior. Porém, naquela solução permanece a tensão bipolar. A tensão permanece, não se anula. A vida humana é estruturada de forma opositiva. E é isso que sucede agora também na Igreja. As tensões não precisam necessariamente ser resolvidas ou homologadas, não são como contradições (FRANCISCO, 2017, p. 141-142).

Esse é, de forma bastante abreviado, o modo como Francisco compreende a influência que Guardini teve – e tem – sobre o seu pensamento, e agora vai se tornando mais clara a compreensão que o então padre Bergoglio foi tendo a respeito das tensões polares que precisou experimentar e administrar, entre riscos, acertos e erros, e que claramente continuam conduzindo o seu modo de proceder e conduzir a Igreja.

Uma das principais ponderações que Bergoglio fez, a partir da obra de Guardini, e isso está claro pela citação acima, foi a distinção que este propõe entre oposição (*gegensatz*) e contradição (*widerspruch*), palavras muito próximas, mas que, em que pese as semelhanças, abrem com as suas particularidades um panorama reflexivo bastante relevante:

Pois consente pensar na *communio* católica não como uma unidade achatada, uniforme, mas como uma figura móvel, poliforme, que, por isso, não teme perder sua unidade. A unidade eclesial não se apresenta como um bloco monolítico no qual a unidade baixa do alto, de maneira fixa e dirigística. Ela não teme acolher polos diversos e conciliá-los por força do Espírito que tudo une como numa sinfonia musical. A *communio* realiza-se de forma dialógica, na paciente techedura que não pretende negar os acentos,

as sensibilidades diversas que permanecem (BORGHESI, 2018, p. 114-115).

Guardini (2021, p. 14) tinha clareza de que sua obra se debruçava e tentava “ver com justeza a situação complicada e ainda muito instável do nosso tempo”. Ainda assim, inicia a sua reflexão explicando que podemos encontrar na nossa própria constituição humana, corporal e psicologicamente, tanto interna quanto externamente, uma lógica de unidade, e continua: “nós o somos, e não podemos senão integrar nesta unidade todo o particular que somos, o que sucede em nós e através de nós, tanto em qualidade de elemento estrutural que contribui a configurar essa unidade, quanto de operação que procede dela mesma” (GUARDINI, 1996, p. 67).

Essa unidade, continua ele, não consiste em um organismo com direção única, como se fosse uma máquina, em que as partes se relacionam, mas de modo exclusivamente mecânico. No caso do ser humano, ele se vê obrigado a adicionar outras relações e direções: de justaposição, subordinação, superioridade e profundidade. Em outras palavras, a vida, a começar pelo homem e pela mulher, é um “dentro” e um “fora” que estão em permanente relação. “É um tipo de relação a que só posso fazer justiça se vejo em uma realidade interna em relação com uma externa. Algo externo se adentra em algo interno até um ponto máximo de profundidade; e algo interno passa ao exterior até um limite extremo” (GUARDINI, 1996, p. 67).

A filosofia das oposições, proposta por ele, só pode ser compreendida relacionando os opostos, e não valorizando um em detrimento do outro, em um processo de mútua exclusão, como se para haver um fosse preciso, necessariamente, descartar o outro. Na realidade, evidencia-se que “os polos da vida, os opostos são tais quando não são absolutizados, quando um não exclui o outro, mas o pressupõe. A polaridade se proíbe a decair para o maniqueísmo, para o reino das ‘contradições’ que não admitem conciliação” (BORGHESI, 2018, p. 115).

Dessa forma, voltando às palavras mencionadas acima, Guardini propõe que as oposições podem ser contrárias, mas não necessariamente contraditórias, o que é possível observar nas mais variadas realidades humanas, que são feitas de alegrias e tristezas, sucessos e fracassos. Ainda mais: há uma busca, como nós vimos no capítulo anterior, por segurança e liberdade, sendo ambas contrárias entre si, mas não contraditórias, já que, em última análise, uma vida satisfatória precisa das duas. Isso, obviamente, pode se desenvolver em outros inúmeros exemplos, nos quais estão em jogo duas possibilidades boas, opostas entre si, mas não contrárias, sendo possível procurar uma conciliação entre elas.

Porém, ao contrário do esquema clássico hegeliano de tese e antítese dando origem a uma síntese como uma espécie de acomodação ou junção, absorvendo e destruindo as identidades das oposições polares, procura-se conservar uma harmonia em que cada uma delas “pode exprimir a si mesma dando espaço, no conhecimento recíproco, aquele mais (o *magis* inaciano) que se liberta exatamente da e na sua relação. Não uma ontologia dialética, então, mas uma ontologia relacional, de fato, trinitária” (CODA, 2019, p. 45-46). Desse modo, pode surgir o que ele chamava, quando era arcebispo de Buenos Aires, de “interação recíproca de realidades” (IVEREIGH, 2015, p. 266) e “unidade multifacetada”, como propõe, atualmente, como papa (EG 228).

A catolicidade exige, pede, esta polaridade tensional entre o particular e o universal, entre o uno e o múltiplo, entre o simples e o complexo. Aniquilar esta tensão vai contra a vida do Espírito. Qualquer tentativa, qualquer busca de reduzir a comunicação, de romper o relacionamento entre a Tradição recebida e a realidade concreta, põe em perigo a fé do Povo de Deus (FRANCISCO apud BORGHESI, 2018, p. 124).

Na realidade, Guardini procura desenvolver em suas obras – e essa é uma de suas maiores contribuições – a retomada de uma visão radicalmente católica da fé cristã, em um movimento de reconciliação, por exemplo, “entre a fé e o mundo, assumindo a fé não somente sob o perfil da sua relevância intelectual na teologia, mas, concretamente, também cultural, artística, antropológica, social” (CODA, 2019, p. p. 45). Não é por acaso que Guardini utilizará autores como Agostinho e Boaventura ao lado de Dante Alighieri e Dostoievski. Esse é um traço também do *habitus* de Francisco, transitando entre autores distintos entre si: de Dostoievski a Hölderlin, de Manzoni a Gerard Manley Hopkins (FRANCISCO, 2013, p. 30-31).

Recuperando justamente uma pesquisa de Guardini em que ele analisa o aspecto religioso na obra de Dostoievski, Francisco (2015) explica o que significa a santidade, “uma existência vivida na fé, capaz de ver que Deus está próximo dos homens e tem a vida deles nas suas mãos”, e assim a vontade humana se transforma em vontade divina, em que o homem não deixa de ser humano e Deus não deixa de ser divino, realizando-se uma “unidade viva”. Aí está, para Francisco, “a profunda visão de Guardini. Talvez encontre o fundamento no seu primeiro livro metafísico *Der Gegensatz*”, ou seja, exatamente no trabalho sobre o qual se debruçou em suas pesquisas.

Foi dessa maneira que Bergoglio, em seus estudos para o doutorado – não concluído, vale ressaltar – entendeu que “tal como a política argentina, reduzida à dicotomia peronismo/antiperonismo, a província jesuíta argentina encontrava-se paralisada por uma

disputa entre duas visões” (IVEREIGH, 2015, p. 266). Para ele, a tensão entre os polos, se não se procura a unidade, em um movimento que ultrapasse a polarização, leva à paralisia. Era preciso, portanto, ter presente, que os pontos de vista antagônicos podem servir de impulso criativo, com capacidade de gerar bons frutos, desde que não sejam tomados ou se transformem em contraditórios, quando saem da perspectiva da unidade com o todo: “esta era precisamente a distinção apontada por Yves Congar na sua tese sobre a verdadeira e a falsa reforma na Igreja que tanto influenciara Bergoglio” (IVEREIGH, 2015, p. 261).

Essa será uma influência que o marcará decisivamente, na formação de um *habitus* realmente clivado, como conceituamos no início deste capítulo, e que o acompanhará, saindo da Alemanha em direção à Argentina, quando deixará o ostracismo na Companhia de Jesus para se tornar arcebispo e cardeal de Buenos Aires.

4.10 Reconciliador de diversidades: um *habitus* clivado

Voltando da Alemanha, o padre Bergoglio passará ainda um tempo em certa solidão, em Córdoba. No entanto, a cada ano, chamará mais a atenção da alta hierarquia da Igreja argentina, que verá nele um modo de reunir fidelidade à sua doutrina, mas ao mesmo tempo grande capacidade de circular entre temas controversos. Essa será, na realidade, uma marca do arcebispo e cardeal de Buenos Aires: o seu *habitus* clivado. Nas palavras de Ivereigh (2015, p. 325), “este era um paradoxo muito bergogliano. O místico austero e incorruptível que travava uma batalha contra o mundanismo espiritual – o bispo pastoral com o cheiro das ovelhas – era politicamente o argentino mais astuto desde Perón”. E, de fato, tornou-se uma figura com amplo alcance social.

Em uma famosa entrevista quando era cardeal, (BERGOGLIO; SKORKA, 2013, p. 104), procura explicar que “a verdade religiosa não muda, mas se desenvolve e vai crescendo. Ocorre como no organismo humano, que é o mesmo no bebê e no idoso, mas no meio há todo um caminho”. Por isso, segundo ele, é preciso encontrar uma alternativa ao fundamentalismo e ao relativismo.

Por um lado, existe “esse tipo de religiosidade, bem rígida, se disfarça com doutrinas que pretendem dar justificativas, mas, na realidade, privam da liberdade e não deixam que as pessoas cresçam. E grande parte acaba na vida dupla” (BERGOGLIO apud BERGOGLIO; SKORKA, 2013, p. 66).

E continua: “respeito novas propostas espirituais, mas devem ser autênticas e submeter-se ao passar do tempo, que dirá se sua mensagem é conjuntural ou perdurará

através das gerações. Sobreviver ao passar do tempo é a melhor prova da pureza espiritual” (BERGOGLIO; SKORKA, 2013, p. 184). Ainda que não explique o que entende por “pureza espiritual”, algo que seria no mínimo complexo e problemático, a perspectiva do então arcebispo era de ter atenção às novidades, e não simplesmente celebrá-las com algum entusiasmo acrítico.

A verdade é que se vai de um extremo ao outro. Falando da religião do futuro, acredito que é necessário encontrar o caminho do meio. [...] No que diz respeito especificamente a Buenos Aires, podemos dizer que é uma cidade pagã, não no sentido pejorativo, mas de constatação. Tem muitos deuses aos quais adora e, com essa paganização, tende-se a um fenômeno como o que o senhor mencionava. Deseja-se buscar o autêntico, mas quando isso significa só o prescritivo, cumprir normas, cai-se no outro extremo, em um purismo que também não é religioso. É verdade que a cultura hedonista, consumista, narcisista, vai se infiltrando no catolicismo. Contagia-nos e, de alguma maneira, relativiza a vida religiosa, paganiza-a, torna-a mundana (BERGOGLIO apud BERGOGLIO; SKORKA, 2013, p. 182).

Por causa de algumas dessas declarações, era difícil taxá-lo como algo específico e único: “Se concordava em ser descrito como conservador na doutrina, mas progressista em assuntos sociais, ele respondeu que essas classificações eram sempre redutoras para qualquer pessoa. ‘Tento não ser conservador, mas fiel à Igreja, embora sempre aberto ao diálogo’” (IVEREIGH, 2015, p. 338). Isso fará com que seja sempre difícil utilizar certas expressões para rotulá-lo: “categorias europeias de ‘progressista’ ou ‘conservador’ não se inserem nesse contexto. Mas claro que Bergoglio é naturalmente pós-conciliar e aberto à novidade da história em continuidade criativa com a tradição” (SCANNONE apud GRIMALDI, 2018, p. 90).

É justamente isso que demonstraremos no capítulo seguinte: Francisco procura manejar tradição e renovação, de tal forma que se mantenha fiel à Tradição católica, sem deixar de lado a necessidade de abrir processos para um diálogo que procure dar respostas às delicadas questões da atualidade. Tudo isso o faz, como acreditamos ter apresentado aqui, a partir do seu *habitus* clivado. Bergoglio, antes de ser Francisco, foi se estruturando – na perspectiva bourdieusiana – a partir de vieses contrários, mas não contraditórios – recordando Guardini – o que hoje o ajuda a levar adiante a Igreja em um tempo marcado, como vimos, pela polarização entre fundamentalismo e relativismo.

5 A TRADIÇÃO DINÂMICA: O TRANSBORDAMENTO DO DEPÓSITO DA FÉ E DA VIDA

5.1 As primícias em três minutos: o breve discurso que “ganhou” os cardeais

Em apenas três minutos de discurso – se é possível usar essa palavra para tão pouco tempo – o cardeal Bergoglio “ganhou” os prelados presentes na Congregação Geral do dia 7 de março de 2013. Foi praticamente o único, segundo relatos (IVEREIGH, 2015; TORNIELLI, 2017), que não usou os cinco minutos disponíveis para todo aquele que desejava se colocar diante dos demais nas reuniões preparatórias para o conclave que elegeria o sucessor de Bento XVI, que há pouco havia renunciado ao ministério petrino³⁷.

Analisando os boletins divulgados diariamente pela Sala de Imprensa da Santa Sé³⁸, ao longo de dez reuniões, é possível saber que 160 foram as intervenções dos cardeais, que discorriam sobre uma múltipla variedade de temas, desde questões como a relação da Igreja com os desafios modernos, passando pelos longos e delicados relatórios financeiros, motivo de sucessivos escândalos, chegando ao perfil que desejavam que tivesse o novo pontífice. É interessante observar, inclusive, que a primeira vez em que aparece, ao menos no boletim, a discussão a respeito da caridade e da atenção aos pobres é justamente o dia em que o cardeal argentino havia se colocado. Uma outra particularidade é que também no dia seguinte ao seu pronunciamento aparece a proposta de colocar o “Evangelho como anúncio de amor, alegria e misericórdia, colegialidade e o papel da mulher na Igreja” (BOLLETTINO, 2013).

Ainda que esses assuntos tenham se tornado a proposta basilar da condução de Francisco da Igreja, e portanto possamos supor que tenha sido ele o responsável por colocá-los em pauta, é importante destacar que, segundo os relatos das congregações gerais, esses eram os incômodos e os anseios de muitos cardeais, e isso vinha há bastante tempo. Deve-se ressaltar isso, antes de tudo, porque, para compreender as prioridades e as estratégias do pontificado de Bergoglio, especialmente a sua busca por ultrapassar a polarização entre fundamentalismo e relativismo, é primordial entender como determinados agentes percebiam e se movimentavam no campo eclesialístico.

³⁷ As Congregações Gerais são as reuniões que antecedem o Conclave que elege o papa. Nessas reuniões, os cardeais discutem, em primeiro lugar, aspectos mais organizacionais e burocráticos, tanto desses encontros quanto da própria eleição, ainda que haja um documento que legisle sobre esse assunto. Porém, o mais importante dessas Congregações são os debates que são feitos pelos prelados, que poderão apresentar quais os temas mais relevantes que devem ser analisados quando da escolha do novo pontífice.

³⁸ Sobre os boletins a que nos referimos, é possível encontrá-los no site da Sala de Imprensa da Santa Sé: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2013/03.html>

Uma das definições que mais obteve repercussão sobre a situação da Igreja Católica foi dada pelo cardeal Carlo Maria Martini, jesuíta e arcebispo emérito de Milão, um dos mais influentes personagens do catolicismo italiano na segunda metade do século XX. Pouco antes de falecer, no dia 31 de agosto de 2012, portanto antes da renúncia de Bento XVI, o prelado havia dado uma entrevista a um colaborador próximo, o padre Georg Sporschill, pedindo que ela só viesse a público depois de sua morte. Foi justamente o que aconteceu: antes do funeral, saíram nos jornais as declarações que rapidamente ganharam destaque nos ambientes eclesiais e seculares. A ideia principal era: “a Igreja está cansada”, e o motivo era que ela “está 200 anos atrasada” (MARTINI, 2012).

Para ele, a Igreja da Europa e da América do Norte estava envelhecida e estagnada na prosperidade econômica, com igrejas grandes, mas casas religiosas vazias, com um aparato burocrático que crescia, bem como com ritos e vestes que não expressam aquilo que hoje ela realmente é. Isso fazia, segundo ele, com que houvesse um clima de medo entre todos, ao invés de coragem para lidar com situações como os casais de segunda união e a questão da comunhão eucarística, os escândalos de pedofilia e os ensinamentos sobre a moral sexual que, segundo ele, era preciso questionar se alguém ainda os levava a sério ou se tinham se tornado uma caricatura na mídia.

O cardeal reconhecia que não era possível deixar todas as seguranças facilmente. “Mas pelo menos poderíamos procurar homens livres e mais próximos dos outros. Assim como o bispo Romero e os mártires jesuítas de El Salvador. Onde estão os heróis para nos inspirar? Por nenhuma razão devemos limitá-los com as restrições da instituição” (MARTINI, 2012). Ele ainda recuperava a ideia de Karl Rahner, segundo a qual era preciso procurar as brasas escondidas sob as cinzas: “aconselho o papa e os bispos a procurarem doze pessoas fora das filas dos cargos executivos. Homens que estão próximos dos mais pobres e que estão rodeados de jovens e que fazem experiências novas” (MARTINI, 2012).

Para isso, ele recomendava três propostas. A primeira era a conversão: “a Igreja deve reconhecer os seus erros e empreender um caminho radical de mudança, começando pelo papa e pelos bispos” (MARTINI, 2012). A segunda era a centralidade da Palavra de Deus, e nisso a compreensão do Concílio Vaticano II era primordial, já que foi ele, segundo Martini, que devolveu a Bíblia aos católicos, bem como recordou que “nem o clero nem a lei eclesial podem substituir a interioridade do homem. Todas as regras externas, leis, dogmas nos são dados para esclarecer a voz interna e discernir os espíritos” (MARTINI, 2012). Por fim, a terceira proposição era questionar a finalidade dos sacramentos: “são a terceira ferramenta de cura. Os sacramentos não são um instrumento de disciplina, mas uma ajuda para os homens

nos momentos do caminho e nas fraquezas da vida” (MARTINI, 2012). Nesse ponto, ele recordava “os casais divorciados e recasados, famílias extensas”, preocupando-se principalmente com a discriminação que algumas dessas famílias sofriam, comprometendo a transmissão da fé aos seus filhos e, portanto, perdendo sucessivas gerações.

A entrevista se concluía com a impressão de que “a Igreja está 200 anos atrasada. Como assim não treme? Estamos com medo? Medo em vez de coragem? No entanto, a fé é o fundamento da Igreja. Fé, confiança, coragem. Só o amor supera o cansaço. Deus é amor” (MARTINI, 2012).

A entrevista foi seguida de uma série de repercussões e distintas interpretações, entre aqueles que procuravam, em um verdadeiro “malabarismo” teórico, demonstrar que as declarações não convocavam a mudanças tão sérias assim, passando por aqueles que viam nelas um chamado a reflexões e atitudes drásticas, até mesmo os que declaravam que as opiniões do cardeal eram fruto da demência dos seus 88 anos de idade (TORNIELLI, 2013).

É interessante perceber, inclusive, que apenas dois dias depois da publicação da entrevista veio à tona uma reprimenda do cardeal Bergoglio a dois sacerdotes que se recusaram a batizar crianças nascidas de mães solteiras, acusando-os de “hipócritas” e de “separar o povo de Deus da salvação”, incapazes de valorizar a atitude de mulheres que não recorrem ao aborto (CLARÍN, 2012). Novamente, portanto, o debate sobre a dispensação dos sacramentos, e que se tornou, depois, motivo de aclamadas discussões no seu pontificado, merecendo inclusive um sínodo dedicado a esse tema, como veremos adiante.

Esse é apenas um exemplo do que se percebia no período anterior à renúncia de Bento XVI. Existe uma ampla lista de referências bibliográficas que podem oferecer uma noção da situação da Igreja nos meses que antecederam a esse episódio histórico. Como não é exatamente esse o intuito desta pesquisa, limitar-nos-emos a indicar as obras de Seewald (2017; 2021), Nuzzi (2012), Martel (2019), Rusconi (2013) e Camarotti (2013; 2018). Nelas é possível ter acesso não somente às motivações de Ratzinger para a sua inédita decisão, mas também às repercussões que isso trouxe para contribuir com a escolha de Bergoglio como papa.

O fato é que havia, nas Congregações Gerais, uma certa ansiedade por mudanças, principalmente depois do relatório financeiro apresentado pelo arcebispo Carlo Maria Viganò, até então embaixador da Santa Sé em Washington, nos Estados Unidos, transferido justamente de Roma para a América do Norte depois de ter levado a Bento XVI denúncias de corrupção na Santa Sé, conhecidas, segundo ele, pelo secretário de Estado do Vaticano, o cardeal Tarcisio Bertone. Viganò se tornará, depois, um ferrenho opositor do papa Francisco,

por motivos que apresentaremos adiante. Mas, por enquanto, é necessário dizer que esse clima de denúncias, escândalos e intrigas, tornava as reuniões um espaço acabrunhado e renhido, com acusações, defesas e diversas teorizações sobre o que fazer. Isso fazia com que, segundo o cardeal Timothy Dolan (2013), arcebispo de Nova Iorque, houvesse uma procura por um novo pontífice capaz de articular reformas difíceis e significativas no interior da Igreja.

Por isso, surgiu um movimento entre muitos participantes dos debates nas Congregações Gerais, que procuravam por um novo papa, inclusive, que permitisse uma condução da Igreja mais colegiada, chegando mesmo a sugerir a criação de um conselho de cardeais, que teriam como missão assessorar mais direta e imediatamente o futuro novo bispo de Roma. Foi justamente isso que fez Francisco quando, eleito, criou o Conselho de Cardeais, apelidado de C9, já que reúne nove integrantes, que se debruçam sobre as principais reformas lideradas por Bergoglio.

É importante dizer também que, como Bento XVI havia renunciado, as Congregações Gerais não precisaram perder tempo com as discussões a respeito dos funerais e homenagens, que se limitaram a um telegrama enviado ao papa emérito. Assim, as reuniões puderam se debruçar a respeito desses temas espinhosos e, também por causa disso, nomes que até então eram tidos como favoritos para o ministério petrino, tornaram-se evitados e mesmo criticados. Foi o caso de Tarcisio Bertone e Angelo Scola, que estavam no olho das escândalos, e por isso não chegaram a polarizar os debates, como alguns analistas previam (IVEREIGH, 2015), caso as denúncias não viessem à tona com a renúncia de Ratzinger. A resignação do papa alemão desfez os planos polarizantes, e permitiu que se abrisse uma brecha para uma terceira margem, como escreveu Guimarães Rosa³⁹.

Foi justamente a busca por uma alternativa, que se desprendesse do novelo infundável de diagnósticos e soluções complexas, aquilo que o cardeal argentino levantou como possibilidade para lidar com os desafios apresentados. Na verdade, pelo modo como Bergoglio começou a sua intervenção, é possível dizer que ele mesmo teve essa percepção a partir da contribuição de alguém nas reuniões, já que começa seu discurso dizendo: “fez-se referência à evangelização. É a razão de ser da Igreja” (BERGOGLIO apud ACIDIGITAL, 2017). Dividindo a sua contribuição em quatro pontos, o arcebispo de Buenos Aires propunha um caminho.

³⁹ “A Terceira Margem do Rio” é um dos contos mais importantes de Guimarães Rosa. Ainda hoje é tema de debates psicológicos, filosóficos e metafísicos, inserido-nos na necessidade de procurar os mistérios da alma e da vida naquilo que está para além do que se vê ou se compreende, irrevogavelmente na solidão de cada pessoa. Pode ser encontrado em: ROSA, João Guimarães. **Primeiras estórias**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.

Primeiro, a evangelização. Se se trata da razão de ser da Igreja, esse seria um aspecto central não apenas em termos de identidade, mas principalmente no modo de realizá-la, e isso significa que ela – a Igreja – “está chamada a sair de si mesma e ir às periferias, não só às geográficas, mas também às periferias existenciais: as do mistério do pecado, da dor, da injustiça, da ignorância e prescindência religiosa, do pensamento, de toda miséria” (BERGOGLIO apud ACIDIGITAL). Para Bergoglio, o desafio que se apresentava aos cardeais – mas, na verdade, a todos os católicos – deveria ser enfrentado não através de reflexões abstratas e nem mesmo através de planos complexos, mas voltando ao âmago da missão eclesiológica, e isso estava diretamente ligado a um movimento, à uma ação, uma prática: sair. Isso é muito importante para as proposições que faremos adiante, quando o futuro papa indicará que a maneira de lidar com as polarizações é justamente através de um movimento, o de ultrapassá-las.

Mas isso não é tudo. O ato de sair tem um destino preferencial: as periferias. Portanto, não se trata de mover-se do centro para o centro, de modo centrípeto, mas justamente o inverso, desenvolvendo forças centrífugas, capazes de levar a Igreja aos confins, muito além dos confins da terra, senão às margens da existência humana, a fim de que se encontrem as suas dores, injustiças, pecados, misérias, ou seja, toda a complexa realidade da pessoa em sua inteireza, ou, melhor dizendo, procurar principalmente os que estão desintegrados, para levar a eles o que a Igreja tem a oferecer.

Se isso não acontece, então a Igreja se torna autorreferencial e acaba adoecendo. Esse era o segundo ponto do seu discurso, em que alertava os cardeais para o perigo do "narcisismo teológico", ou seja, uma tendência de admirar-se de si mesmo, do próprio conhecimento, fechando-se em certezas adquiridas, impedindo a novidade: “no Apocalipse, Jesus diz que está à porta para entrar... Mas penso nas vezes em que Jesus bate desde dentro para que o deixemos sair. A Igreja autorreferencial quer Jesus dentro de si e não o deixa sair” (BERGOGLIO apud ACIDIGITAL, 2017). Mais uma vez, sair.

No terceiro ponto de seu esquema, Bergoglio desenvolve com mais profundidade sua intuição, condensando uma série de referências para o modo de proceder que sugeria. Em primeiro lugar, era preciso recuperar o “mysterium lunae”, perspectiva central para alguns Padres da Igreja no Oriente e no Ocidente, e que entendem a Igreja como a lua, desprovida de luz própria, e tão somente capaz de iluminar porque recebe e oferece gratuitamente a luz do sol. O contrário disso se torna “mundanidade espiritual”, que segundo De Lubac, mencionado no discurso, é o pior mal que pode acontecer à Igreja, ou seja, essa procura de dar glória a si mesmo.

Nessa perspectiva, caberia aos cardeais uma escolha entre dois modelos possíveis de Igreja: “a evangelizadora que sai de si, a *Dei Verbum religiose audiens et fidenter proclamans*, ou a Igreja mundana que vive em si, de si, para si. Isso deve iluminar as possíveis mudanças e reformas que tenha de fazer para a salvação das almas” (BERGOGLIO apud ACIDIGITAL, 2017). A frase latina – em português, “ouvindo religiosamente a Palavra de Deus e proclamando-a com confiança” – é justamente o princípio que dará nome à constituição dogmática *Dei Verbum*, do Concílio Vaticano II, em que se reforça a missão irrevogável de ouvir e proclamar com confiança a Palavra de Deus. Ou seja, se são necessárias “possíveis mudanças e reformas” – o que se defendia nas congregações gerais – isso deveria ter como finalidade não a transformação em si, mas “a salvação das almas”.

Esse foi um aspecto importante, segundo alguns vaticanistas, para que Bergoglio fosse bem visto pelos mais conservadores, ainda que “a implosão do Vaticano tinha até transformado os *rigoristi* em reformadores” (IVEREIGH, 2015, p. 447). Mudanças, sim, mas com uma finalidade tradicional.

Enfim, o quarto princípio de sua intervenção, mais interessante quando o comparamos ao seu perfil atual. Bergoglio indica o que, na sua visão, deve marcar o novo pontífice. “Pensando no próximo papa: um homem que, a partir da contemplação de Jesus Cristo e da adoração a Jesus Cristo, ajude a Igreja a sair de si rumo às periferias existenciais, que a ajude a ser a mãe fecunda que vive da ‘doce e confortadora alegria de evangelizar’” (BERGOGLIO apud ACIDIGITAL, 2017).

O ministério petrino não se inicia, portanto, com a administração de uma instituição, senão com a contemplação e a adoração de uma pessoa divina. Trata-se de uma mentalidade mais mística do que pragmática, ou, em termos bourdieusianos, um *habitus* mais espiritual do que prático. Ou ainda mais: a praxiologia bergogliana nasce de uma intuição inaciana, afinal, nos Exercícios Espirituais está dito, de modo central, que “o ser humano é criado para louvar, reverenciar e servir a Deus nosso Senhor e, assim, salvar-se” (LOYOLA, 200, p. 23). A primeira atitude diante de Deus não é de fazer algo, ainda que seja por Ele – o serviço – mas de perder tempo com aquilo que aparentemente não tem serventia objetiva, mesmo para Ele – o louvor.

Somente assim é possível estar nutrido do discernimento necessário, aí sim, para uma prática, e ela é um movimento de saída, centrífugo, de transbordamento de si, não de engolfamento de si, para as periferias e margens, em uma atitude de fecundidade materna, ou seja, que veja os fiéis não como indivíduos a conquistar, mas como filhos a cuidar, em que se vai a eles não para doutriná-los, mas evangelizá-los, fazendo isso de um modo muito

específico: na alegria e da alegria. Ou seja, sem confiar e assegurar-se em estruturas e recursos, mas espalhando confiantemente, confortadoramente, a experiência que se fez antes, no momento da “contemplação e adoração de Jesus Cristo”.

Os aplausos não eram uma prática aceitável, mas o silêncio que se seguiu foi mais forte que os aplausos. O cardeal Schönborn virou-se para o seu vizinho do lado e disse: “É isto que precisamos”. O cardeal Ortega descreveu o discurso como “magistral, revelador, empenhado e verdadeiro”. Ele foi decisivo para o cardeal George, o qual referiu ao cardeal Murphy-O’Connor que agora já entendia – que tinha captado aquilo que eles queriam dizer sobre ele. [...] Nessa tarde, os cardeais concordaram na realização do conclave na terça-feira seguinte, dia 12 de março. Ao sair da sala do sínodo, a expressão radiante do cardeal George era reveladora. “Estamos prontos”, afirmou aos jornalistas (IVEREIGH, 2015, p. 452 e 453).

Foi o que aconteceu: no dia 12 de março, os cardeais dirigiram-se à Casa Santa Marta, até então desconhecida da maior parte dos católicos, e que depois se tornaria morada do novo papa, ao lado de funcionários do Vaticano e hóspedes de passagem nos 120 cômodos do lugar. Do outro lado do corredor onde estava hospedado Bergoglio, estava o quarto do cardeal alemão Walter Kasper, de 80 anos, e que havia recebido recentemente a tradução em espanhol do seu livro sobre a misericórdia (KASPER, 2015), tendo trazido consigo algumas cópias. Quando entregou um exemplar ao colega argentino, escutou dele um animado “ah, a misericórdia! Este é o nome do nosso Deus” (GIBSON, 2014).

De fato, o tema da misericórdia era bastante recorrente nas homilias do cardeal Bergoglio (2013b), bem como de sua prática pastoral à frente da arquidiocese de Buenos Aires; e aquele livro, segundo relatos, foi “devorado” por ele, nos dias que antecederam as votações. Tendo sido iniciadas, sucederam-se até que Bergoglio recebesse, segundo determinadas fontes, mais de 90 dos 115 votos (IVEREIGH, 2015), o que demonstra um importante apoio dos votantes ao seu nome, uma margem superior aos dois terços que eram necessários para que fosse eleito. O que aconteceu já no dia 13 de março de 2013, apenas um dia após o seu início.

Interessante ressaltar que, apenas quatro dias depois disso, Francisco se dirige a uma multidão na Praça de São Pedro, elogiando Kasper como um “teólogo muito perspicaz”, indicando o trabalho que havia recebido dele: “esse livro me fez muito bem” (GIBSON, 2014).

Não se pode dizer que Bergoglio tenha sido “eleito” no dia em que proferiu aquele discurso de três minutos, condensado em quatro pontos. Uma eleição de papa comporta múltiplas perspectivas, motivações e acomodações; mas se é verdade que ali o cardeal

argentino lançou as bases do que propunha para o novo pontífice, fosse quem fosse. Em primeiro lugar, a evangelização, mas não uma evangelização amorfa, senão ancorada na alegria. Isso significava, concretamente, abandonar qualquer autorreferencialidade, assumindo uma atitude de saída, de ir além. Mas com uma meta preferencial: as periferias existenciais, mais do que geográficas. Não se tratava de recuperar ou ganhar mais espaços, mas de buscar e adentrar com profundidade nas realidades mais desafiadoras da humanidade, e não de modo estrategista, mas como uma fecunda mãe. Os cardeais aceitaram o desafio, e o entregaram de volta a quem o propôs. As primeiras intuições estavam “eleitas”. Agora, já como papa, Francisco elenca um novo princípio: a misericórdia, um critério que se tornará fundamental para o seu modo de proceder e conduzir a Igreja, não apenas em suas reflexões, mas sobretudo em seu agir. Isso fará com que o próprio Kasper afirme: “ele é um papa radical. Este papa volta ao Evangelho” (GIBSON, 2014).

A seguir, procuraremos demonstrar de que modo Francisco radicaliza, ou seja, como entra nas raízes do Evangelho para propor uma estratégia que ultrapasse a polarização entre fundamentalismo e relativismo.

5.2 Em busca de uma estratégia

No dia 27 de abril de 2014, na Praça de São Pedro, o papa Francisco realizou um feito inédito na História da Igreja: proclamou a santidade de dois pontífices, no mesmo dia. Foi também a missa de canonização a que mais pessoas assistiram presencialmente (800 mil peregrinos), sem contar com aqueles que acompanharam pelos meios de comunicação (G1, 2014). Tratava-se de João XXIII e João Paulo II, os novos canonizados. Por si só, a princípio, um feito importante, sem dúvida. No entanto, o que é relevante aí, para além do fato em si, é a aparente estratégia utilizada por Francisco: oferecer, a cada lado daqueles que se debruçam sobre o Concílio Vaticano II, um ícone que o represente. Isso sem falar no ineditismo – outro – de um papa emérito presente à celebração (Bento XVI), também ele com uma visão sobre o concílio bastante importante, utilizada – e por vezes instrumentalizada – por determinados grupos. Por fim, a presença do próprio papa reinante, único pontífice até então que não teve nenhuma participação direta naquele decisivo encontro ecumênico de bispos, ou seja, que realmente o recebeu. O evento era carregado de simbolismos, e mensagens.

Se, em determinados ambientes eclesiais, o Vaticano II suscita distintas interpretações, e mesmo antagonismos entre essas visões, Francisco desejava demonstrar que, a respeito do mesmo evento, era possível haver modos de compreensão distintos, mas sem

perder de vista o empenho de manter a unidade naquilo que é essencial, já previsto no próprio concílio. Recuperando a imagem das primeiras comunidades cristãs, Francisco (2014) explicava que a Igreja é a congregação dos fiéis que procuram viver a experiência fundamental do Evangelho, através do amor, na misericórdia, na simplicidade e fraternidade. “E esta é a imagem de Igreja que o Concílio Vaticano II teve diante de si. João XXIII e João Paulo II colaboraram com o Espírito Santo para restabelecer e actualizar a Igreja segundo a sua fisionomia originária, a fisionomia que lhe deram os santos ao longo dos séculos”. E seguia, na sua homilia, procurando dar contornos, não de igualdade, mas de harmonia entre os dois⁴⁰.

Não se pode dizer que a estratégia tenha obtido sucesso, e se avaliarmos que os antagonismos continuam acirrados em certos contextos, podemos dizer que ela pode ter tido relevância, mas não efeito conclusivo. E, como veremos, Francisco é reticente a movimentos taxativos e concludentes, mesmo aqueles que são seus. Na verdade, como veremos, o papa aposta mais em um pontificado que dá início a processos do que exaspera-se com ansiedades categorizantes e irrefutáveis. Isso faz com que ele mesmo, inclusive, não possa ser facilmente classificado.

Prova disso foi um cartoon que apareceu na imprensa norte-americana quando de sua viagem aos Estados Unidos, em 2015, tendo já passado por Cuba na mesma peregrinação, em mais uma estratégia de aproximar distintos – ou adversários – contextos. Neste caso, políticos⁴¹. Na referida charge, aparecem um democrata e um republicano que discutem, impacientes, diante do papa, enquanto ele sorri mansamente. O primeiro diz: “sobre mudança climática, ele está comigo”. Já o segundo, afirma: “não! Sobre a vida, ele está comigo”. Enquanto isso, ali ao lado dos três, aparece Jesus, que explica: “desculpem, mas eu tenho certeza de que ele está comigo”⁴². Um modo de interpretar é justamente este: Francisco está comprometido com a vida, seja ela de uma pessoa ou de todo o meio ambiente, enquanto os distintos lados, nesse caso, partidarizam-na, ou seja, optam por uma parte da concepção global de vida.

⁴⁰ Segundo Winters (2016), “importa observar que as tensões em torno do pontificado do papa Francisco são muitas vezes o resultado da fidelidade à inteireza do ensino conciliar”. É válido também recordar que, ao seu modo, e com traços distintos do perfil de Francisco, certamente mais conservadores, “um objetivo consistente para Bento XVI, assim como para João Paulo II, foi algum tipo de síntese para a Igreja moderna, na qual as mudanças introduzidas pelo Concílio Vaticano II pudessem ser integradas aos compromissos tradicionais do catolicismo” (DOUTHAT, 2023b).

⁴¹ A peregrinação de Francisco por Cuba, e depois pelos Estados Unidos, era mais uma etapa do discreto e importante trabalho da diplomacia da Santa Sé sob sua batuta, que aproximou, em um feito histórico, Raúl Castro e Barack Obama, permitindo o reatamento diplomático entre os dois países.

⁴² O cartoon em questão, de autoria do ilustrador Tim Hartman, que ganhou bastante repercussão, pode ser visto no seguinte link: <https://eerdword.com/thomas-j-bushlack-pope-francis-and-civic-virtue/>

Através desses exemplos – e não são poucos os que estão disponíveis – podemos observar que Francisco procura desenvolver estratégias para lidar com as polarizações, sejam elas eclesiais ou políticas. Aqui, é importante conceituar o que se entende por estratégia, mobilizando novamente as ferramentas teóricas de Pierre Bourdieu. Desse modo, cremos que teremos melhores condições de articular o que virá em seguida.

Como dissemos, ainda que de outro modo no capítulo anterior, Bourdieu desenvolve uma teoria das práticas em que se dialoga, mas ultrapassando, a tensão acadêmica polarizante que se estabeleceu entre uma visão objetivista, marcada pelo estruturalismo de Claude Lévi-Strauss, e uma outra subjetivista, influenciada pela filosofia de Jean-Paul Sartre (THIRY-CHERQUES, 2006). Sua praxiologia trabalha um pensamento relacional, e não um substancial, para “ultrapassar a contradição (para ele apenas aparente), entre duas formas de conhecimento, duas epistemologias consideradas opostas, encontrando um terceiro modo de conhecimento que estabeleça a mediação entre indivíduo/agente social e a sociedade” (TRIGO, 1998, p. 45).

Enquanto Sartre investiga através de propriedades essenciais, Lévi-Strauss o faz relacionando as distintas categorias. De modo mais simples, podemos explicar isso dizendo que uma coisa não é isso ou aquilo em si, mas está sempre em relação a algo. O pensamento substancial relaciona de forma direta e mecânica a causa e o efeito, o princípio e o fim, e assim sucessivamente. O pensamento relacional procura demonstrar que causas e efeitos são múltiplos e se relacionam entre si, o que permite superar “dualismos que comprometem uma adequada compreensão da prática humana, tais como: separação entre análise do simbólico e do material, indivíduo e sociedade, métodos quantitativos e qualitativos” (ANDRADE JÚNIOR; SILVEIRA; PESSOA, 2019, p. 778-779).

Daí porque “existe no objeto que o sociólogo estuda uma relação sujeito/objeto: o objeto que o sociólogo estuda não é somente um livro como fato social, mas uma relação leitor/livro, uma relação sujeito/objeto” (BOURDIEU, 2020a, p. 54). É isso que o faz, desse modo, procurar sempre relacionar os fenômenos, as causas e os efeitos, a começar por sua noção de *habitus* e campo, ambos sempre pesquisados e utilizados para a investigação ao mesmo tempo.

Esse princípio nos ajuda a compreender de onde parte a concepção de estratégia de Bourdieu. Para ele, ao contrário do que a maior parte das pessoas pode imaginar, as estratégias não são, necessariamente, uma atitude consciente e objetivamente programada e levada a cabo, como se fosse uma tática militar, como finalidades bem delineadas. Mas, se não é esse o caso, como podemos entendê-las?

Em primeiro lugar, é importante recordar que Bourdieu compreende a sociedade como um conjunto de campos, em que cada um deles experimenta uma série de disputas pelo poder, também este com múltiplas características. Os agentes, portanto, no interior do campo, estão em permanente movimento, pleiteando os distintos capitais disponíveis.

A estrutura do campo é um *estado* da relação de poder entre os agentes ou as instituições engajadas na luta ou, se se preferir, da distribuição do capital específico que, acumulado no decurso das lutas anteriores, orienta as estratégias ulteriores. Essa estrutura, que está no início das estratégias destinadas a transformá-la, está ela mesma sempre em jogo: o que está em jogo nas lutas, cujo lugar é o campo, é o monopólio da violência legítima (autoridade específica) que é característico do campo considerado, isto é, em última instância, a conservação ou a subversão da estrutura da distribuição do campo específico (BOURDIEU, 2019, p. 110).

A fonte em itálico, que o autor utiliza na palavra “estado” acima, não é à toa. Ela denota que a estrutura do campo não é um dado da natureza ou imutável. Ao contrário, ela é sempre um estado no sentido de construído simbolicamente, ou seja, passível de mutação, assim como a água pode estar no estado líquido, gasoso ou sólido, inclusive mudando e tornando a mudar de um para o outro. Essa transformação se dá porque, permanentemente, os agentes no interior do campo – e também no exterior, porque os campos se intercomunicam – estão desenvolvendo estratégias e ações para disputarem e conquistarem os capitais. Assim, os campos vão desenvolvendo uma espécie de arcabouço estratégico, que os agentes vão aprendendo através do *habitus* do campo. Estando em estado de movimento, essas estratégias também vão sendo atualizadas, seja por aqueles que conservam o capital em questão, ou aqueles que pelem para conquistá-lo.

Por que, então, não podemos dizer que as estratégias são objetivamente calculadas, com começo, meio e fim? Bourdieu (2020b, p. 23) procura responder:

A noção de estratégia tal como empreguei tinha por virtude primeira registrar as restrições estruturais que pesam sobre os agentes (contra certas formas de individualismo metodológico) ao mesmo tempo que a possibilidade de respostas ativas a essas restrições (contra certa versão mecanicista do estruturalismo). Como indica a metáfora do jogo, essas restrições estão inscritas, no essencial, no capital disponível (em seus diferentes tipos), isto é, na posição ocupada por uma determinada unidade na estrutura da distribuição desse capital e, portanto, na relação de forças com outras unidades. Em ruptura com o uso dominante da noção, que considera as estratégias como intenções conscientes e a longo prazo de um agente individual, eu empregava esse conceito para designar os conjuntos de ações ordenadas em vista de objetivos em um prazo mais ou menos longo e não necessariamente estabelecidos como tais, que são produzidos pelos membros de um coletivo tal como o lar.

Assim, sendo produto do *habitus*, as nossas ações são estruturas mentais internalizadas, demandadas a cada instante, sem necessariamente um tempo ou condições prévias para uma conscientização e maturação das circunstâncias em jogo. Isso, no entanto, não significa que as atitudes dos agentes não podem nunca ser fruto da reflexão ou da tomada de posição previamente analisada. Mas, de novo a visão relacional bourdieusiana, os agentes estão permanentemente imiscuídos nas duas realidades. Ora procuram tomar consciência antes de agir com algum planejamento, ora agem imediatamente, “no calor do momento”. Mas, sempre através das disposições herdadas. Ou seja, em ambos os casos, o *habitus* está em jogo, agindo e moldando o jogo, disputando e definindo o jogo, criando novas condições de jogo. E assim sucessivamente, ininterruptamente. O jogo não termina enquanto houver agentes disputando-o. A História mostra que os jogadores e o prêmio podem mudar, mas o jogo não acaba.

É por isso que, também na História da Igreja, vemos os distintos agentes em permanente movimento, em uma disputa, que não recebe esse nome porque, segundo Bourdieu, esse campo recalca as finalidades em jogo, dando a elas conotações apenas transcendentais, quando na verdade, também nelas – nas finalidades – estão mobilizados distintos grupos naquilo que se chamou de “lutas de classificação”. Ou seja, categorizar o que é verdadeiro ou falso, o certo ou errado, o que é bom ou mau.

O esquema fundamental da luta simbólica em todos os campos (religioso, intelectual, literário, etc.) em que o que está em jogo é simbólico é uma luta entre os detentores consagrados do capital simbólico e os pretendentes. A estratégia mais clássica dos pretendentes é o retorno às fontes. Essa é a estratégia da Reforma no campo religioso. Ela consiste em dizer aos dominantes que eles não agem conforme os valores em nome dos quais dominam e que é preciso retornar às fontes, à palavra do Evangelho, à linha pura, à linha cátera etc. (BOURDIEU, 2020, p. 117).

Temos uma enorme variedade de exemplos a esse respeito, de como os distintos movimentos reformistas convocam para um retorno às origens. Porém, também isso está em disputa, ou seja, de que fonte está se falando, de que aspecto específico em relação à ela, porque, em determinados casos, a mesma fonte pode ser compreendida sob pontos de vista distintos. E o jogo volta a ser disputado.

Bourdieu (2020a, p. 254) chama isso de “cissiparidade dos campos”, ou seja, o movimento permanente de fissão binária e bipartição no interior de um determinado campo ou subcampo, justamente como prática dos agentes para demarcar espaços de distinção em relação aos outros. Um modo de afirmar: “somos diferentes de vocês”, “seus valores não são

os nossos” – e “os nossos” são sempre os corretos, claro. Essas posições podem ser chamadas, segundo Bourdieu (2020a, p. 255), de “estratégia herética, que prende os dominantes em seu próprio jogo, opondo a eles aquilo em nome de que eles dominam mas que não honram mais. É o retorno às fontes, o retorno à linha pura e dura; é a estratégia reformadora”.

Essa perspectiva é realmente interessante para a nossa pesquisa, porque, em primeiro lugar, o que observamos na disputa – em termos bourdieusianos – entre fundamentalistas e relativistas é justamente o poder de classificação, ou seja, a prerrogativa de poder afirmar, categorizar, definir como deve se dar a relação entre tradição e renovação, para recuperar a discussão de Peter Berger (2017a; 2017b), travada no segundo capítulo. E ambos os lados procuram fazer isso com a justificativa de que o estão fazendo por interesses “puros”, ou de fidelidade à fonte, e por isso a ideia constante de reformar para ser mais fiel, ainda que cada um reforce ou atenuie determinados aspectos a partir de sua estratégia, disposta através de seu *habitus*.

Mas também o papa Francisco está nesse jogo, e tem uma posição, a partir das disposições herdadas, como vimos no capítulo anterior, em relação a esse debate. E desenvolve as suas práticas dentro desse jogo. O próximo passo, portanto, é apresentarmos como Francisco observa o campo religioso atual, a disputa entre fundamentalistas e relativistas, e a estratégia que ele procura desenvolver e propor através do transbordamento diante da ambivalência entre tradição e renovação.

5.3 Puxado por todos os lados

A percepção que o papa Francisco tem a respeito do fenômeno religioso contemporâneo está intimamente ligada à análise que fizemos no segundo capítulo desta pesquisa. Para ele, “o regresso ao sagrado e a busca espiritual, que caracterizam a nossa época, são fenômenos ambíguos. Mais do que o ateísmo, o desafio que hoje se apresenta a nós é responder adequadamente à sede de Deus de muitas pessoas” (EG 89).

É importante iniciarmos a discussão desta seção com esse apontamento porque, ao invés de compreender que a Igreja tem diante de si uma secularização como declínio do transcendente, o papa apresenta o pluralismo como o estado do tempo presente, situando-o como uma espécie de torre de Babel, em que pululam por todos os lados distintas e também antagônicas formas de relacionar-se com Deus e, assim, uns com os outros, não sem repercussões sérias políticas, culturais e sociais.

Vale ressaltar, também, a escolha pela palavra “desafio”, e não problema. Sim, porque, para o papa, a multiplicidade não é um mal, senão uma oportunidade, ainda que ele tenha clareza e proponha caminhos específicos a seguir, ou seja, uma diversidade que procura a unidade, e não a fragmentação. Para ele, a questão é justamente esta: “a dificuldade que sentimos em recriar a adesão mística da fé em um cenário religioso pluralista” (EG 70), fruto de uma sociedade que “ocupa o primeiro lugar aquilo que é exterior, imediato, visível, rápido, superficial e provisório. O real cede lugar à aparência” (EG 61).

Segundo o jornalista e analista norte-americano Ross Douthat (2023a), isso faz com que “cada vez mais vidas religiosas sejam vividas no espaço intermediário entre diferentes visões de mundo, um território experimental do qual é errado esperar coerência, consistência teológica ou conjunto definido de premissas e crenças prévias”. Segundo ele, nos Estados Unidos, essa religiosidade inconsistente se apresenta em publicações no Tiktok⁴³, com uma espiritualidade de autoajuda, passando pelas drogas psicodélicas e alucinógenas, com o intuito de abrir percepções sensoriais, chegando ao exemplo mais recente, segundo ele, de uma escultura posta em um tribunal de Nova Iorque, em que se vê uma mulher, vestida como juíza, em homenagem ao poder do feminino.

Essa multiplicidade, carregada de ambiguidades, pode ser percebida em distintos contextos:

Por exemplo, aprecia-se uma personalização que aposte na autenticidade, em vez de reproduzir comportamentos prefixados. É um valor que pode promover as diferentes capacidades e a espontaneidade, mas, se for mal orientado, pode criar atitudes de permanente suspeita, fuga dos compromissos, confinamento no conforto, arrogância. A liberdade de escolher permite projetar a própria vida e cultivar o melhor de si mesmo, mas, se não se tiver objetivos nobres e disciplina pessoal, degenera em uma incapacidade de se dar generosamente (FRANCISCO, 2016a, p. 24)⁴⁴.

Reconhece-se, assim, a importância do que a modernidade realizou, fazendo a transição de uma lógica de destino para uma lógica de possibilidades. Diante da pessoa, não precisa e não deve haver um rígido manual, em que ela apenas realiza o prefixado. Mas, ao mesmo tempo, é preciso, segundo ele, apresentar linhas orientativas para que o sujeito possa tornar-se realmente sujeito, artífice de sua vida, e não assujeitado de si e da realidade.

⁴³ Rede social de compartilhamento de vídeos curtos, atualmente com grande repercussão, especialmente entre os mais jovens.

⁴⁴ A partir de agora, para referenciar a exortação apostólica *Amoris Laetitia*, do papa Francisco, usaremos a sigla AL, seguida do número do parágrafo correspondente.

A complexidade desses temas, nos seus vários âmbitos, comporta desconfortos e ansiedades, e “estendem-se desde o desejo desenfreado de mudar tudo, sem suficiente reflexão ou fundamentação, até a atitude que pretende resolver tudo através da aplicação de normas gerais ou deduzindo conclusões excessivas de algumas reflexões teológicas” (AL 2). Temos, portanto, uma ambivalência diante dos desafios do pluralismo.

Essa ambivalência tem sua origem, segundo Francisco (2022a, p. 15)⁴⁵, no “mundanismo espiritual”, identificado com o gnosticismo e o neopelagianismo. Enquanto “o primeiro reduz a fé cristã a um subjetivismo que fecha o indivíduo [...] o segundo anula o valor da graça para confiar somente nas próprias forças” (DD 17). Podemos ir adiante: ao primeiro “apenas interessa uma determinada experiência ou uma série de raciocínios e conhecimentos que supostamente confortam e iluminam, mas, em última instância, a pessoa fica enclausurada na imanência da sua própria razão ou dos seus sentimentos” (EG 94). Já o segundo “se sente superior aos outros por cumprir determinadas normas ou por ser, irredutivelmente, fiel a certo estilo católico próprio do passado. É uma suposta segurança doutrinal ou disciplinar que dá lugar a um elitismo narcisista e autoritário” (EG 94).

Não é difícil concluir que, com isso, dá-se origem a uma polarização, tão presente “à maneira duma epidemia nas nossas sociedades” (FRANCISCO, 2016b), um “vírus [...] que permeia as nossas maneiras de pensar, sentir e agir” (FRANCISCO, 2016b), fruto de um “reducionismo simplista que só vê bem ou mal, ou, se quiserdes, justos e pecadores. O mundo contemporâneo, com as suas feridas abertas [...] exige que enfrentemos toda a forma de polarização que o possa dividir entre estes dois campos” (FRANCISCO, 2015a).

No fenômeno religioso em geral, mas também dentro da Igreja, há uma dicotomia antagônica: “a fé católica de muitos povos encontra-se hoje perante o desafio da proliferação de novos movimentos religiosos, alguns propensos ao fundamentalismo e outros que parecem propor uma espiritualidade sem Deus” (EG 63). É interessante, inclusive, segundo Faggioli (2018a), perceber as clivagens que existem dentro do catolicismo ocidental atual, principalmente como se dão as transformações e acomodações dos grupos, bem como as suas principais narrativas.

Isso se deve, na interpretação do papa, a um secularismo e pluralismo estabelecidos, que dão origem a duas atitudes. Por causa de um “individualismo, uma crise de identidade e um declínio do fervor” (EG 78), e ainda devido a uma “cultura midiática e alguns ambientes intelectuais que transmitem, às vezes, uma acentuada desconfiança quanto à mensagem da

⁴⁵ A partir de agora, para referenciar a carta apostólica *Desiderio Desideravi*, do papa Francisco, usaremos a sigla DD, seguida do número do parágrafo correspondente.

Igreja, e certo desencanto” (EG 79), apresentam-se duas distintas maneiras de lidar com isso. A primeira procura abrigo e se sustenta na segurança do imutável, como se isso fosse possível; a segunda simplesmente se adapta às circunstâncias, para ser aceita e não perder sua credibilidade social.

Essas atitudes, segundo a avaliação de Francisco, desenvolvem-se a partir de uma “psicologia do túmulo, que pouco a pouco transforma os cristãos em múmias de museu. Desiludidos com a realidade, com a Igreja ou consigo mesmos, vivem constantemente tentados a apegar-se a uma tristeza melosa, sem esperança, que se apodera do coração” (EG 83).

Diante dos desafios e das contingências relativizadoras da modernidade, amedrontam-se, incapazes de dialogar com as diferenças e procurar estabelecer pontes. Assim, caminham em uma espécie de “justificação pelas suas próprias forças, o da adoração da vontade humana e da própria capacidade, que se traduz em uma autocomplacência egocêntrica e elitista” (FRANCISCO, 2018a, p. 33)⁴⁶. Isso pode ser observado, entre outros exemplos, “quando alguns cristãos dão excessiva importância à observação de certas normas próprias, costumes ou estilos” (GeE 58).

Exemplo disso é a instrumentalização que certos grupos fazem da liturgia, opondo o rito eucarístico de antes e de depois do Concílio Vaticano II⁴⁷, fazendo com que Francisco precisasse lembrar que “o rito é, em si mesmo, uma norma, mas a norma nunca é um fim em si mesma, estando sempre a serviço da realidade mais elevada que quer custodiar” (DD 48), alertando para “uma rejeição crescente não só da reforma litúrgica, mas do Concílio Vaticano II, com a afirmação infundada e insustentável de que traiu a Tradição e a ‘verdadeira Igreja’” (FRANCISCO, p. 16, 2021a)⁴⁸.

Daí porque o papa solicitou que o bispo de cada diocese observasse cuidadosamente como a possibilidade que João Paulo II (1988), mas principalmente Bento XVI (2011), ofereceram – de celebrar a Missa no rito antigo – estava sendo conduzida em cada lugar, já que havia recebido diversos relatos de que essas celebrações estavam se tornando redutos de

⁴⁶ A partir de agora, para referenciarmos a exortação apostólica *Gaudete et Exsultate*, do papa Francisco, usaremos a sigla GeE, seguida do número do parágrafo correspondente.

⁴⁷ Apesar de manter o essencial imutável, no que se refere ao âmago necessário para uma celebração eucarística, os ritos pré e pós-Vaticano II possuem muitas diferenças. As mais conhecidas se referem à língua utilizada em cada um, sendo o latim no primeiro e o vernáculo no segundo; e o modo como o sacerdote preside a cerimônia: no primeiro, fica de costas para a assembleia, enquanto no segundo fica voltado para ela.

⁴⁸ Importante destacar que segundo Francisco o Concílio Ecumênico é “a mais alta expressão da sinodalidade da Igreja, de cuja riqueza estou chamado a ser, com todos vós, o guardião” (DD 29).

grupos fundamentalistas e mesmo sedevacantistas⁴⁹: “possibilidade oferecida para recompor a unidade [...] foi usada para aumentar as distâncias, endurecer as diferenças, construir contraposições que ferem a Igreja e freiam o caminho, expondo-o ao risco de divisões” (FRANCISCO, p. 16, 2021a). Por isso, explica o papa, “é para defender a unidade do Corpo de Cristo que me vejo obrigado a revogar a faculdade concedida pelos meus Predecessores” (FRANCISCO, p. 18, 2021a)⁵⁰.

O próprio Francisco utiliza um antigo pontífice, bastante aclamado por essas associações, para chamar-lhes a atenção para o sentido teológico da liturgia: “já Pio II o afirmava – não como ‘um cerimonial decorativo’ ou um ‘mero conjunto de leis e preceitos’ que regulam o cumprimento dos ritos” (DD 18).

Para Azevedo (2018), inclusive, a polarização se reflete sobre o próprio pontificado, “simpliciter numa leitura entre papistas e antipapistas. Ampliando a abrangência, mas empobrecendo a qualidade que o debate necessita, pode se denominar progressistas e conservadores. Cada qual procurando atores de seus interesses nas estruturas da Igreja”.

Massimo Faggioli defende que uma das realidades mais presentes – e desafiadoras – da Igreja, atualmente, tanto no seu aspecto institucional, mas também nas suas práticas, tem sido essa disrupção, que vai, como em outros setores sociais, assistindo a essa divisão cada vez mais radical de seus fiéis:

A extremização é uma identificação de um conjunto particular e secundário de ensinamentos supostamente "tradicionais" ou "progressistas" sobre questões sociais com a própria essência do catolicismo e, então, a elevação dessas questões de forma extrema como uma suposta ameaça existencial contra o Igreja, ignorando as vastas complexidades históricas e geográficas do catolicismo global (FAGGIOLI, 2017).

Ou seja, alguns aspectos importantes – mas não essenciais – das práticas da Igreja são pinçados e defendidos com grande rigor, colocando-os como irrenunciáveis, e taxando o outro que pensa diferente, não como interlocutor, ou como uma alteridade, mas como um oponente, como se fosse uma “ameaça existencial”, deixando de lado qualquer possibilidade de diálogo.

Para o papa, é importante que a própria Igreja reconheça a sua participação – ou omissão – na construção de uma lógica fundamentalista, já que “durante muito tempo,

⁴⁹ Essa expressão se origina de uma outra, latina: *sede vacante*, que significa “cadeira vaga”, utilizada quando o papa morre ou renuncia e ainda não foi eleito o seu sucessor. Alguns grupos, não reconhecendo que Francisco foi legitimamente eleito e empossado, são chamados desse modo.

⁵⁰ A decisão do papa causou uma série de debates acalorados, principalmente dos grupos tradicionalistas (WINTERS, 2021).

pensamos que, com a simples insistência em questões doutrinárias, bioéticas e morais, sem motivar a abertura à graça” (AL 37) isso seria suficiente para formar os fiéis, que hoje são menos capazes de lidar com os desafios da modernidade a partir de seu próprio discernimento, facilmente seduzidos – e por vezes manipulados – por narrativas que oferecem uma rigidez travestida de fidelidade doutrinária.

Por outro lado, temos “uma generalizada indiferença relativista, relacionada com a desilusão e a crise das ideologias que se verificou como reação a tudo o que pareça totalitário. Isso não prejudica só a Igreja, mas a vida social em geral” (EG 61). Para Francisco, diante dos totalitarismos de vários tipos – políticos, econômicos e religiosos – surgiu uma dinâmica relativizadora que, se por um lado, é necessária, já que permite a diversidade de pensamento, pode se tornar perigosa, já que, dessa maneira, “onde cada um pretende ser portador de uma verdade subjetiva própria, torna-se difícil que os cidadãos queiram inserir-se em um projeto comum que vai além dos benefícios e desejos pessoais” (EG 61).

Em relação à fé, isso se evidencia colocando-a cada vez mais no âmbito do privado, sem que possa ser levada ao debate público como algo válido, devendo restringir-se a uma experiência meramente pessoal e intimista. Isso vai enfraquecendo a relevância dos argumentos religiosos, inclusive, “embora rezando, muitos agentes pastorais desenvolvem uma espécie de complexo de inferioridade que os leva a relativizar ou esconder a sua identidade cristã e as suas convicções” (EG 79). Assim, como determinados ensinamentos, principalmente morais, da Igreja, são estranhos a alguns pressupostos modernos e pluralistas, tende-se a negá-los, escondê-los ou relativizá-los, com receio de não ser levado a sério.

Porém, para Francisco, mais grave do que o relativismo doutrinal é aquele prático: “agir como se Deus não existisse, decidir como se os pobres não existissem, sonhar como se os outros não existissem, trabalhar como se aqueles que não receberam o anúncio não existissem” (EG 80). Assim, torna-se “fácil confundir a liberdade genuína com a ideia de que cada um julga como lhe parece, como se, para além dos indivíduos, não houvesse verdades, valores, princípios que nos guiam, como se tudo fosse igual e se devesse permitir” (AL 34).

Voltando ao debate a respeito da liturgia, como fizemos antes quando falamos do apego às rubricas, o papa também sinaliza sobre a importância de não relativizá-las, com “uma fantasiosa – e às vezes selvagem – criatividade sem regras” (DD 48), em que se “confunde simplicidade com banalidade desleixada, ou essencialidade com superficialismo ignorante, ou ainda, a concretude da ação ritual com um exasperado funcionalismo prático” (DD 22).

Francisco, no mesmo *Motu Proprio* em que revoga a possibilidade oferecida por João Paulo II e Bento XVI para a celebração da Eucaristia no rito antigo, recupera uma declaração deste último pontífice, reproduzindo-a literalmente, enquanto se diz “triste com os abusos de um lado e outro”: “em muitos lugares não se celebra com fidelidade as prescrições do novo Missal, mas é até mesmo entendido como uma autorização ou mesmo como uma obrigação para a criatividade, que muitas vezes leva a deformações até o limite do suportável!” (BENTO XVI apud FRANCISCO, 2021a, p. 16).

Porém, para ele, engana-se quem pensa que o relativismo deveria ser uma preocupação meramente religiosa, já que ela tem, também, repercussões sociais: “sob o pretexto de uma presumível tolerância, acaba-se por deixar que os valores morais sejam interpretados pelos poderosos segundo as conveniências do momento” (FRANCISCO, 2020a, p. 108)⁵¹. Se não há a busca e a manutenção de certas verdades, que valham para todos e sirvam para o benefício de todos, então, voltando a Bourdieu, os agentes com mais capital dentro de um campo definirão com mais facilidade, arbitrariedade, e para o próprio benefício, os valores morais, à revelia dos mais frágeis.

A cultura do relativismo é a mesma patologia que impele uma pessoa a aproveitar-se de outra e a tratá-la como mero objeto, obrigando-a a trabalhos forçados, ou reduzindo-a à escravidão por causa de uma dívida. [...] É também a lógica interna daqueles que dizem: ‘Deixemos que as forças invisíveis do mercado regulem a economia, porque os seus efeitos sobre a sociedade e a natureza são danos inevitáveis’. Se não há verdades objetivas nem princípios estáveis, fora da satisfação das aspirações próprias e das necessidades imediatas, que limites pode haver para o tráfico de seres humanos, a criminalidade organizada, o narcotráfico, o comércio de diamantes ensanguentados e de peles de animais em vias de extinção? (FRANCISCO, 2019b, p. 74-75)⁵².

Francisco também está consciente de que esse ensinamento, ao mesmo tempo em que recebe a aprovação de determinados grupos, principalmente daqueles mais preocupados com as questões sociais mais sensíveis, são também eles reticentes ou críticos quando se trata, por exemplo, do tema do aborto: “quando levantamos outras questões que suscitem menor acolhimento público, custa-nos a demonstrar que o fazemos por fidelidade às mesmas convicções sobre a dignidade da pessoa humana e do bem comum” (EG 65). De fato, sobre isso, muitos grupos que estão ao lado do papa, e defendem rigorosamente a vida dos mais frágeis, relativizam o ensinamento da Igreja a respeito do aborto, e essa costuma ser uma

⁵¹ A partir de agora, para referenciar a carta encíclica *Fratelli Tutti*, do papa Francisco, usaremos a sigla FT, seguida do número do parágrafo correspondente.

⁵² A partir de agora, para referenciar a carta encíclica *Laudato Si'*, do papa Francisco, usaremos a sigla LS, seguida do número do parágrafo correspondente.

relação delicada entre grupos relativistas e Francisco, já que “muitas vezes, para ridicularizar jocosamente a defesa que a Igreja faz da vida dos nascituros, procura-se apresentar a sua posição como ideológica, obscurantista e conservadora” (EG 213).

É importante ressaltar que, apesar de utilizarem discursos diferentes – ou estratégias, nos dizeres bourdieusianos – a finalidade é a mesma, segundo Francisco: “dominar o espaço da Igreja” (EG 95), possuindo o capital específico para ter o poder de realizar as classificações desse campo. Cria-se, assim, “dentro do povo de Deus e nas diferentes comunidades, quantas guerras! [...] Mais do que pertencer à Igreja inteira, com a sua rica diversidade, pertencem a este ou àquele grupo que se sente diferente ou especial” (EG 60)⁵³. São “grupos de elite, não saem realmente à procura dos que andam perdidos nem das imensas multidões sedentas de Cristo” (EG 95). Trata-se das “estratégias de cissiparidade que consistem em dividir um campo para se tornar completamente dono de um pequeno setor, quando não se pode ser dono de todo um império” (BOURDIEU, 2021, p. 256).

Manifesta-se em muitas atitudes aparentemente diferentes entre si: a obsessão pela lei, o fascínio de exhibir conquistas sociais e políticas, a ostentação no cuidado com a liturgia, da doutrina e do prestígio da Igreja, a vanglória ligada à gestão de assuntos práticos, a atração pelas dinâmicas de autoajuda e realização autorreferencial (GeE 57).

O objetivo primário de cada grupo é dominar todo o espaço, monopolizá-lo, tendo a primazia das categorizações, mas, caso essa absolutidade não seja possível, então, reforçam-se as divisões internas do campo, a fim de se apossar, ao menos, de um subgrupo, de uma sub-visão, o que dá origem – a palavra já o indica – a uma subdivisão, e nesse caso o enfrentamento se torna constante e mesmo necessário, caso contrário, não se pode disputar o jogo. Afinal, se a perspectiva é vencer, não apenas o jogo, mas o adversário, o acirramento se torna uma tática, mas trata-se tão somente, diz Francisco, de uma vanglória, dos que buscam e se contentam em “ter algum poder e preferem ser generais de exércitos derrotados, antes que simples soldados de um batalhão que continua a lutar. Sonhamos planos apostólicos expansionistas, meticulosos e bem traçados, típicos de generais derrotados” (EG 59).

Segundo o papa, tanto o fundamentalismo quanto o relativismo se apoiam em princípios ideológicos que mutilam a essência do Evangelho, aquela fonte sobre a qual nos

⁵³ Austen Ivereigh (2018) explica que “esses insights aparecem em uma série de escritos de Bergoglio do final dos anos 1980, quando ele experimentou essas tribulações em primeira mão”, referindo-se ao tempo em que foi acusado de ser rígido demais na Companhia de Jesus, e apoiador ou omissor – dependendo do grupo – em relação à ditadura argentina. Além disso, ainda segundo Ivereigh (2018), “ele tem aproveitado essas percepções, até mesmo fazendo referência aos textos dos anos 1980, em resposta à tribulação provocada pela crise de abuso no Chile e nos Estados Unidos”. Esses fatos foram discutidos e referenciados no capítulo anterior.

referimos na seção anterior. Trata-se de uma partidarização da experiência de fé, ou seja, fissuram-na, dando origem a compressões e práticas contraditórias, aquilo que ele chama de “dois erros nocivos” (GeE 100).

O primeiro é aquele, por exemplo, que separa o desdobramento social da mensagem do Evangelho do relacionamento pessoal com Deus, de uma vida interior e de piedade. “Assim, transforma-se o cristianismo em uma espécie de ONG, privando-a daquela espiritualidade irradiante que, tão bem, viveram e manifestaram São Francisco de Assis, São Vicente de Paulo, Santa Teresa de Calcutá e muitos outros” (GeE 100). Mas o papa recorda: “é nocivo e ideológico também o erro das pessoas que vivem suspeitando do compromisso social dos outros, considerando-o algo superficial, mundano, secularizado, imanentista, comunista, populista” (GeE 101).

É aqui que Francisco, mais uma vez, como o faz em outros momentos, volta ao tema da vida: “a defesa do nascituro deve ser clara, firme e apaixonada, porque nesse caso está em jogo a dignidade da vida humana, sempre sagrada, e exige-o o amor por toda a pessoa, independentemente do seu desenvolvimento” (GeE 101). Aqui, podemos ver com clareza, está o núcleo da crítica ao aborto, e, por isso, o papa é visto como conservador, sendo criticado por progressistas. E segue, no mesmo parágrafo da exortação apostólica, inclusive: “Mas igualmente sagrada é a vida dos pobres que já nasceram e se debatem na miséria, no abandono, na exclusão, no tráfico de pessoas, na eutanásia encoberta de doentes e idosos privados de cuidados, nas novas formas de escravatura, e em todas as formas de descarte” (GeE 101). Aqui, a percepção se inverte: Francisco é taxado de progressista, e criticado por conservadores e neoliberais.

Um outro exemplo disso pode ser encontrado na relação entre desenvolvimento econômico e preservação do meio ambiente. De um lado, “alguns defendem a todo custo o mito do progresso, afirmando que os problemas ecológicos resolver-se-ão simplesmente com novas aplicações técnicas, sem considerações éticas nem mudanças de fundo” (LS 60). Nesse caso, mais uma vez, Francisco parece estar ao lado dos “defensores da natureza”, e é criticado por grupos que representam os grandes conglomerados e *holdings*⁵⁴ financeiros.

“No extremo oposto, outros pensam que o ser humano, com qualquer uma das suas intervenções, só pode ameaçar e comprometer o ecossistema mundial, pelo que convém reduzir a sua presença no planeta e impedir-lhe todo tipo de intervenção” (LS 60). Aqui,

⁵⁴ As *holdings* são empresas que têm, como finalidade principal, a participação acionária majoritária em uma ou mais empresas, detendo o controle de sua administração. Isso acaba concentrando, cada vez mais, em poucas pessoas, os recursos financeiros, e dificultando a concorrência, o que pesa sobre os consumidores.

Francisco costuma ser acusado de não enfrentar a questão do planejamento familiar e da superpopulação mundial, como se romantizasse o problema.

Francisco chama a isso de “polarização desnecessária” (FT 163), quando se avaliam as proposições de forma mítica ou romântica, desprezando que existe entre elas um ligame, às vezes quase imperceptível – e até contraditório – mas necessário de ser procurado e compreendido, a fim de que a realidade não seja escamoteada por generalizações e abstrações, que impedem a percepção das coisas de um modo global. Para isso, claro, é necessário ter presente que a realidade será sempre complexa. No sentido de difícil, sem dúvida, mas principalmente no sentido de que comportará múltiplos fatores, e, nesses casos, será sempre necessário buscar, não uniformização, mas certamente uma unidade possível, ainda que multifacetada.

O papa também chama a atenção para a importância de se ter consciência de que, em determinados casos, a tensão é um projeto: “usa-se, hoje, em muitos países, o mecanismo político de exasperar, exacerbar e polarizar” (FT 15). Ou seja, recuperando o que dissemos antes, a polarização se torna uma estratégia para disputar o capital de um campo, entendendo que a tensão mobiliza e acirra os agentes, que se colocam em um estado de alerta permanente, chegando ao ponto de naturalizar, em tempos de eleições, no debate sobre os direitos humanos, e também no interior da própria Igreja uma “luta de interesses, que coloca todos contra todos, em que vencer se torna sinônimo de destruir [...]. Hoje, um projeto com grandes objetivos para o desenvolvimento de toda a humanidade soa como um delírio” (FT 16).

É por esse motivo que Francisco defende que “a fraternidade universal e a amizade social dentro de cada sociedade são dois polos inseparáveis e ambos essenciais. Separá-los leva a uma deformação e a uma polarização nociva” (FT 142). O universal e o particular, o todo e a parte, essas realidades devem ser, ambas, valorizadas, porque uma sem a outra pode acarretar sérios problemas, tanto no âmbito pessoal quanto comunitário, ainda que uma realidade possa ser vista como superior à outra.

A partir daqui, vamos percebendo a necessidade inadiável de um discernimento, especialmente quando se trata de ponderar essas realidades tão complexas, sobretudo quando estamos diante de uma novidade a que não estávamos habituados, algo que acontece permanentemente nessa sociedade pluralista sobre a qual estamos debatendo e vivendo: “sendo necessário discernir se é vinho novo que vem de Deus ou uma novidade enganadora do espírito do mundo [...]. Em outras ocasiões, sucede o contrário, porque as forças do mal induzem-nos a não mudar, a deixar as coisas como estão, a optar pelo imobilismo e a rigidez” (FT 168).

Neste nosso tempo, isso é ainda mais exigente, principalmente para os jovens, já que são eles que estão mais imersos na dinâmica virtual, profundamente marcada por uma ambivalência: “as redes sociais são capazes de favorecer as relações e promover o bem da sociedade, mas podem também levar a uma maior polarização e divisão entre as pessoas e os grupos” (FRANCISCO, 2016c). Ainda nesse âmbito das novas tecnologias, mas indo além, “a vida atual oferece enormes possibilidades de ação e distração, sendo-nos apresentadas pelo mundo como se fossem todas válidas e boas [...]. Sem a paciência do discernimento, podemos facilmente transformar-nos em marionetes à mercê das tendências da ocasião” (FT 167). Isso evita que perpetuemos uma “guerra dialética” (FT 4), ou seja, nem duelar para que as coisas mudem a todo custo, para ser simpático ao mundo, nem também fechar-se a esse mundo, como se ele fosse um risco generalizado. Nem nos tornarmos “vaidosos a falar sobre ‘o que se deveria fazer’ – o pecado do ‘deveriaqueísmo’ – como mestres espirituais e peritos de pastoral que dão instruções ficando de fora (EG 96), nem também deixarmos “a nossa imaginação sem limites e perdermos o contato com a dolorosa realidade do nosso povo fiel” (EG 96).

Ainda sobre as redes sociais, e a virulência com que são usadas muitas vezes, Faggioli (2017) elucida que são elas, atualmente, que muitas vezes servem como uma espécie de “termômetro” da ortodoxia: “é um dos efeitos perversos de um catolicismo mais descentralizado (uma descentralização, aliás, que nós realmente precisamos)”, mas que se tornou indiferente e mesmo hostil àquilo que representava a autoridade e a tradição – o papa, os bispos, as Conferências Episcopais. Como explicar, por exemplo, que os perfis das redes sociais de alguns prelados, arquidioceses e Conferências Nacionais, sejam fechados a comentários, senão por causa das críticas ásperas e rancorosas?

A própria Conferência Nacional dos Bispos do Brasil reconheceu, em nota, que “vivemos um tempo de politização e polarizações que geram polêmicas pelas redes sociais e atingem a CNBB (CNBB, 2018). Além disso, dado o clima político acirrado no país, que repercute internamente na Igreja, procurou desvencilhar-se de rótulos explicando ainda que “não se identifica com nenhuma ideologia ou partido político. As ideologias levam a dois erros nocivos: por um lado, transformar o cristianismo numa espécie de ONG [...] por outro, viver entre ao intimismo, suspeitando do compromisso social dos outros” (CNBB, 2018)⁵⁵.

⁵⁵ É possível fazer uma considerável análise a respeito de como se percebe a polarização resultante da relação entre política e religião, no Brasil. Isso se constata, por exemplo, na dificuldade que, em tempos de eleições, as dioceses têm de conter as tomadas de posição de seu clero em busca de votos (O GLOBO, 2022) ou ainda nas constantes polêmicas que se instalam quando do anúncio da Campanha da Fraternidade, a cada ano (CNBB, 2021).

Justamente analisando as eleições que motivaram essa nota, Oliveira (2020) constatou, nos comentários de uma publicação em uma rede social, “a violência verbal entre os partidários de cada posição (conservadora e progressista) e a inseparabilidade das esferas religiosa e política”.

Aqui, a respeito do uso violento da internet, é importante fazer uma ponderação. Por mais que Francisco encontre resistências de fundamentalistas e relativistas (ainda ampliaremos esse debate adiante), “é ridículo usar o argumento de que os ‘dois lados’ estão equivocados, como alguns tentaram fazer. Está bem claro de onde vem o ódio católico nas mídias sociais” (FAGGIOLI, 2017). De fato, há uma variedade de reações ao papa, de estratégias que vão do questionamento à crítica, da recepção morna ao boicote, mas a ira, o enfrentamento, o não-reconhecimento do seu ministério, inclusive, têm vindo dos fundamentalistas.

Faggioli (2018a), observando as oposições que se dão contra Francisco nos Estados Unidos, mas que podem ser percebidas em outros lugares, enumera três grupos. O primeiro, de uma “oposição teológica nostálgica do paradigma de João Paulo II e Bento XVI”. O segundo, de “uma oposição institucional que está tentando defender o *status quo* eclesiástico e clerical”, bastante questionado e mesmo mexido pelas reformas do papa. Por último, o terceiro grupo se opõe porque tem receio da “sustentabilidade político-econômica de um pontificado que está radicalmente do lado dos pobres”.

Na verdade, essas oposições são fruto da própria conversão do papado, solicitada por Francisco: “compete-me, como Bispo de Roma, permanecer aberto às sugestões tendentes a um exercício do meu ministério, que o torne mais fiel ao significado que Jesus Cristo pretendeu dar-lhe e às necessidades atuais da evangelização” (EG 32)⁵⁶. Isso faz com que surja a necessidade de novas compreensões e acomodações, o que gera incômodos: “são as contradições do atual momento histórico. São as contradições de um novo modo de ‘ser papa’. São as contradições de uma revolução que recém-despontou” (Svidercoschi, 2018).

Ainda segundo a análise de Faggioli (2018b), estamos vivendo uma nova fase do catolicismo, mais uma vez permeado de “contradições e paradoxos”. Para ele, o século XIX se caracterizou pela Igreja das missões, impulsionadas pelo colonialismo das nações cristãs mais poderosas. Depois, no século XX, vivemos um importante movimento ecumênico, ao mesmo tempo em que se experimentou uma profunda secularização nos países onde ele mais

⁵⁶ Francisco continua a reflexão e o movimento que João Paulo II (1995) havia indicado, já que, para ele, era preciso “encontrar uma forma de exercício do primado que, sem renunciar de modo algum ao que é essencial da sua missão, se abra a uma situação nova”.

se desenvolveu. “O século XXI está emergindo como o século da Igreja da globalização, mas, em alguns contextos culturais, ele também terá que ser o século do ecumenismo intracatólico”.

Daí porque, segundo Winters (2023), recuperar a comunhão “será mais difícil do que parece. Superar a polarização requer abordar a questão de um ângulo de 45 graus”. Para ele, não se trata de ir direto ao ponto, encarar as coisas no enfrentamento direto, como um “acerto de contas”, mas partir do mais universal, do mais essencial, dos valores mais consagrados, daquilo que une, e ir gerando reflexões a respeito das questões mais particulares, abrindo espaços.

Na verdade, esse é o processo que Francisco tem procurado fazer dando lastro a sínodos cada vez mais participativos. Mais adiante, abordaremos com mais profundidade este tema, mas desde já é importante frisar que “uma Igreja paralisada pela polarização intraeclesial será severamente impedida de seguir o caminho rumo à sinodalidade” (FAGGIOLI, 2018c).

No fundo, não é possível ignorar que “se a Igreja pretende manter suas facções atuais unidas por um longo período ainda há necessidade de uma síntese; a mera coexistência provavelmente não é sustentável” (DOUTHAT, 2023b). Porém, e aqui está um verdadeiro desafio, as sínteses não podem se restringir ao papel, a conclusões teóricas e “acordos entre cavalheiros”. Elas devem repercutir e encontrar força nos fiéis, em suas vidas reais, justamente em um tempo em que “a tendência é para diferenças irreconciliáveis, para uma visão do futuro do catolicismo, em ambos os lados de suas divisões, onde a discussão atual só pode ser resolvida com quatro palavras simples: nós vencemos; eles perdem” (DOUTHAT, 2023b).

Daí porque o apelo de Francisco, para além de reformas meramente institucionais, tem a ver com uma conversão pessoal e pastoral (EG 25-33), que demande o empenho de todos, porque “o descontentamento da globalização católica tem mais a ver com um senso fraturado da Igreja do que com a reforma das estruturas. Caso contrário, os católicos continuarão vivendo em facções separadas, mas debaixo de um telhado reformado” (FAGGIOLI, 2018b).

Isso demanda uma atitude que precisa, também ela, ultrapassar as polarizações, entendendo que o discernimento não é simplesmente uma reflexão fria e analítica, mas também não se trata de um subjetivismo místico. Na verdade, “o discernimento espiritual não exclui as contribuições de sabedorias humanas, existenciais, psicológicas ou morais; mas transcende-as” (GeE 170).

Essa visão do papa está radicada nos Exercícios Espirituais e na sua experiência com as tribulações enfrentadas pela Companhia de Jesus, seu *habitus*. Isso teria lhe ensinado que “os escândalos muitas vezes trazem em seu rastro polarização e recriminação mútua, culpa e bode expiatório, cruzadas de purificação e o desejo de dividir as pessoas em boas e más. Nessas ocasiões, somos tentados a lamentar e condenar, em vez de discernir e reformar” (IVEREIGH, 2018).

Assim, se se desenvolve uma prática de discernimento, em que se busca reconhecer e mesmo valorizar as diferenças, ultrapassando as polarizações, então, voltando ao que discutimos no início desta seção, o pluralismo não precisa – e não deve – nos assustar.

Em uma sociedade pluralista, o diálogo é o caminho mais adequado para reconhecer o que sempre deve ser afirmado e respeitado e que vai além do consenso ocasional. Falamos de um diálogo que precisa ser enriquecido e esclarecido por razões, argumentos racionais, perspectivas variadas, contribuições de diversos conhecimentos e pontos de vista, e que não exclui a convicção de que é possível chegar a algumas verdades fundamentais que devem ser sempre defendidas (FT 211).

Isso demonstra que, para Francisco, a pluralidade moderna é uma oportunidade a ser acolhida, ainda que ela comporte muitos e graves desafios. No entanto, existe um modo de lidar com a diversidade de opiniões e perspectivas, e se chama diálogo, e dele é possível – e preciso – que surjam verdades fundamentais, ou seja, não um relativismo desinteressado e niilista, mas também não um fundamentalismo desconfiado e imobilizador. A seguir, demonstraremos como o papa articula determinados princípios geradores de processos que permitem o diálogo enquanto também se busca o consenso, ou aquilo que ele chama de realidade poliédrica⁵⁷.

5.4 Os princípios como primícias: critérios discernidores diante das polarizações

O tempo em que Bergoglio foi provincial dos jesuítas na Argentina – como já vimos – foi bastante profícuo, em vários sentidos. Tanto em novas vocações e missões, mas também em muitos desafios, especialmente na manutenção da coesão de uma congregação que experimentava muitas divisões, inclusive as perseguições da ditadura militar. Isso fez com que o superior precisasse se tornar proficiente também em sua reflexão, justamente porque

⁵⁷ Elias Wolff (2018, p. 19) reforça que “tomando apenas as duas encíclicas desse pontificado, vemos que a palavra ‘diálogo’ aparece 56 vezes na *Evangelii gaudium* e 23 vezes na encíclica *Laudato si*”. Além de termos semelhantes: “encontramos ‘colóquio’, 3 vezes na *Laudato si*’ e nenhuma na *Evangelii gaudium*; ‘relação’ 34 vezes na *Laudato si*’ e 10 vezes na *Evangelii gaudium*; e ‘comunicação’, 7 vezes na *Laudato si*’ e 9 vezes na *Evangelii gaudium*” (WOLFF, 2018, p. 19).

via um corpo correndo o risco de perder a unidade, um projeto apostólico comum perder força para objetivos opostos e mesmo oponentes, a longa maturação necessária para determinados passos abreviada abruptamente por causa da luta para ocupar espaços de poder, e também a abstração de um grupo altamente capacitado intelectualmente distanciar-se das aspirações e necessidades das pessoas em suas vidas concretas.

Os seis anos do seu provincialado foram uma longa e árdua reflexão a respeito desses desafios, o que obviamente gerou também práticas, afinal, nunca podemos nos esquecer, estamos trabalhando com uma ideia de praxiologia bourdieusiana que relaciona, em todo o momento, estruturas estruturantes que dão origem a estruturas estruturadas, e vice-versa, o *habitus*. Ou seja, ponderação e estratégia, permanentemente, relacionadas. Foi isso que engendrou os quatro princípios que o padre, depois bispo e, agora, papa, utiliza e propõe como primícias de todo e qualquer discernimento se se quer ultrapassar as polarizações. Na verdade, a análise de Francisco se inicia justamente com o reconhecimento de determinadas tensões que, para serem entendidas e posteriormente lidar com elas, precisam ser admitidas. São elas: o tempo e o espaço, a unidade e o conflito, a realidade e a ideia, o todo e a parte.

Antes, porém, de explicarmos cada uma e como lidar com elas, é importante oferecermos uma espécie de percurso que Bergoglio fez para chegar até elas, afinal, procurando sua prática, é sempre válido averiguarmos seu *habitus*, a fim de termos mais ferramentas de análise.

Para o provincial, havia “um certo vanguardismo” (BERGOGLIO apud IVEREIGH, 2015, p. 190) nos jesuítas da Argentina, amparado pela noção de que a Igreja precisava ser transformada – e salva – de tudo aquilo que lembrasse o passado, especialmente anterior ao Vaticano II, e isso significava um voluntarismo que, segundo ele, prescindia da ação de Deus. A Igreja precisava ser salva de si mesma, e isso significava ilustrá-la, no sentido iluminista mesmo, racionalizando-a o máximo possível, retirando dela os traços devocionais, como a veneração de imagens, ou a piedade popular das longas procissões. Isso “cheirava” a passado, e precisava ser deixado no passado.

Bergoglio tinha uma impressão diferente – e isso o fez duramente criticado por grupos de sua ordem – e, por isso, uma das primeiras atitudes que tomou foi refazer o plano de formação dos candidatos a jesuítas, reintroduzindo, por exemplo, o juniorado, o que lhes dava uma bagagem em artes e humanidades. Além disso, retomou a separação entre filosofia e teologia. Mas foi no conteúdo que as coisas realmente mudaram: a partir de então, a formação jesuítica no país iria continuar recebendo a influência dos modelos teóricos e acadêmicos da Europa, mas isso deveria conviver, lado a lado, com as referências do próprio

país e seu povo. Isso foi um verdadeiro marco. Bergoglio queria que as tradições católicas do país, marcadas pela junção entre o passado hispânico e argentino, especialmente dos jesuítas pioneiros, fossem assimiladas pelos mais novos. Isso não significava voltar ao passado, mas retomar as raízes para, aí sim, dialogando com a história do povo real, ser possível lançar o olhar para o presente e encontrar novos caminhos.

Isso transformava profundamente os planos de estudo, e assim a percepção das coisas. Ao mesmo tempo em que se estudavam os clássicos europeus, procurava-se dar enfoque aos argentinos. Nesse sentido, Bergoglio solicitou uma inserção que para ele era fundamental, e explica bastante os princípios do seu modo de discernir. Ao mesmo tempo em que se tinha contato com o método dialético de análise, através principalmente de Hegel e Marx, introduziam-se também autores latino-americanos, que tiveram uma contribuição basilar no seu pensamento:

Sobre mim teve influência o pensamento de Amelia Podetti, decana de Filosofia na universidade, especialista em Hegel, morta jovem. Dela tomei a intuição das “periferias”. Ela trabalhava muito sobre isto. Um de seus irmãos continuava a publicar os escritos, as anotações dela. É lendo Methol Ferré e Podetti que tomei algo da dialética, numa forma anti-hegeliana, porque ela era especialista em Hegel, mas não era hegeliana (BERGOGLIO apud BORGHESI, 2018, p. 55).

Alberto Methol Ferré teve uma grande influência filosófica sobre Bergoglio (BORGHESI, 2018). Colaborador da Conferência Episcopal Latino-Americana, especialmente nas reuniões de Puebla (1979) e Santo Domingo (1992), Ferré apresentava uma visão de Igreja que, como corpo, estava permanentemente atravessada por posições orgânico-dialéticas, e, assim, tinha algo a oferecer na resolução dos conflitos e das divisões experimentadas pela humanidade.

Essencialmente, a Igreja tem dois polos, nasce do Espírito de Deus e de Jesus Cristo nos apóstolos. É visível e invisível, numa única e indissolúvel respiração. As eclesiologias tendem a acentuar um dos opostos: ora inclinam-se para a “espiritualização”, ora para a “encarnação”. O acento posto sobre um polo leva ao desvio e à heresia, quando se torna oposição contraditória se não admitir o movimento retificador, corretor. Não se pode desligar nenhum dos dois polos, mesmo sendo humanamente impossível não dar certa supremacia a um deles. O equilíbrio é sempre instável, móvel, renovado. Se se romper, a Igreja não pode “respirar” e, então, dissolve-se em místicas abstratas ou se empantana nas formas institucionais. Espírito sem instituição, ou instituição sem Espírito, são falsas oposições, que destroem a Igreja. Um risco sempre presente. Tentações perenes. O movimento eclesiológico deste século esclarece-se assim: da plena visibilidade ao puro anonimato. As extremidades visíveis afastam a Igreja da realidade histórica, tornam-se idealismos anistóricos, subjetivismos de

“almas belas”, nascisismos em imaginárias “autenticidades” mascaradas de profetismos acima da Igreja visível, histórica (FERRÉ apud BORGHESI, 2018, p. 101).

O trecho acima, da obra de Ferré, chama realmente a atenção se o comparamos com as declarações de Francisco a respeito da necessidade de manter a fidelidade com a tradição enquanto se procura abrir processos de reforma. Pode-se concluir, pelo exposto acima, que a própria natureza da Igreja é conviver – ou conciliar – essas oposições.

O mesmo se pode dizer quando Podetti analisa a dialética hegeliana a partir do caso da América Latina. Para ela, foi o “descobrimento” desse continente que deu aos europeus a noção de totalidade do mundo. Isso, segundo sua pesquisa, poderia se tornar um modelo de avaliação filosófica, marcado por uma outra tensão: a periferia e o centro.

A América é capaz de integrar a Modernidade com seu próprio fundamento histórico e espiritual, porque é capaz de conceber a universalidade da história e o sentido da busca da unidade no caminho do homem sobre a terra. Parece que a América tenha sido preparada, desde o seu nascer e de sua história, para realizar uma missão essencial nesta fase da universalização: propor um caminho de universalização diferente daquele das sociedades europeias supertécnicas e que seja capaz de englobá-las. Sua missão e seu destino é o de pensar e realizar a unidade (PODETTI apud BORGHESI, 2018, p. 56).

Como não se trata do objetivo desta pesquisa apresentar a gênese do pensamento filosófico do papa, não discorreremos longamente a respeito da influência desses dois autores na prática do discernimento de Francisco. Para essa análise, no entanto, fazemos algumas recomendações. Em relação a Amelia Podetti, é possível consultar Ivereigh (2020, p. 239 e 301), Borghesi (2019) e Caraccioli (2018), além do livro referenciado acima. Já sobre Alberto Methol Ferré, é possível encontrar uma discussão a seu respeito nos livros de Ivereigh (2020, p. 205 e 215), Borghesi (2014) e Díaz (2015), além da obra também referenciada anteriormente.

No entanto, não foi apenas na leitura acadêmica e formal que Bergoglio tirou os fundamentos de seus princípios discernidores. Na verdade, segundo Scannone (2019), chegou às mãos do então superior da Companhia argentina, uma carta datada de 1934, de Juan Manuel de Rosas, governador de Buenos Aires, endereçada a Facundo Quiroga, governador de La Rioja. Ali estariam recomendações de um para o outro a respeito de como solucionar certos conflitos da época.

A primeira vez que elabora e propõe esses princípios aos jesuítas é em um discurso que faz na 14ª Congregação Provincial, em 1974, ampliando-os mais longamente, em 2010,

já como bispo de Buenos Aires, no famoso documento “Para um bicentenário na justiça e na solidariedade 2010-2016. Nós como cidadãos, nós como povo”, especialmente no capítulo 4. Já como papa, na encíclica *Lumen Fidei*, usou dois desses princípios, mas ainda de forma tangencial, inclusive porque dividiu a sua redação com Bento XVI, que antes de renunciar já havia começado o trabalho.

É, portanto, na *Evangelii Gaudium*, que Francisco apresentará para a Igreja universal os quatro princípios como uma espécie de “mapa” para o seu pontificado, especialmente como critérios para os discernimentos necessários nas reformas que os cardeais haviam solicitado nas congregações gerais, e que ele, a partir de então, lideraria.

Para Francisco, tudo começa com uma constatação: ao mesmo tempo em que podemos querer e trabalhar por uma sociedade justa e fraterna, não podemos fechar os olhos para a realidade, que é permeada de conflitos e tensões. Ou seja, para alcançarmos aquilo que buscamos, é preciso reconhecer que estamos em uma situação que, em grande medida, lhe contradiz. Diante disso, podemos desenvolver algumas atitudes.

A primeira é de negação, como se esses problemas não existissem, como se os diagnósticos fossem sempre mais apocalípticos do que a realidade, como se “as coisas não fossem tão duras assim”. A segunda é de auto-engano, como se pudéssemos simplesmente sonhar uma nova realidade que, por si só, pelo simples fato de podermos sonhá-la, como se o mero querer, pudesse transformar as coisas. Uma terceira possibilidade é aquela em que “damos de ombros”, “deixamos pra lá”, como se não houvesse o que ser feito, porque “a realidade se impõe”. E uma última situação é aquela em que se acirram os ânimos, dando origem a conflitos intermináveis, que não procuram a conciliação realmente, porque não se acredita que ela seja possível diante de tantas desigualdades.

É justamente para alcançar o bem comum e a paz social que Francisco indica esses critérios, que podem ser utilizados para lidar com as oposições, sempre procurando desenvolver aquela cultura do encontro e da harmonia pluriforme, tão caras ao seu pontificado. Ou seja, em primeiro lugar, é preciso assumir uma atitude em que o diálogo sabe assumir e lidar com o conflito, e não negá-lo; além disso, cabe os envolvidos nesse diálogo procurar um acordo, uma conciliação que permita – ou, mais ainda, assuma e valorize – as diferenças. Ou seja, trata-se de um método “para avançar nesta construção de um povo em paz, justiça e fraternidade, (...) quatro princípios relacionados com tensões bipolares próprias de toda a realidade social. Derivam dos grandes postulados da Doutrina Social da Igreja” (EG 221).

Esse acento colocado sobre a dimensão dinâmica, em processo e histórica, da realidade lembra a concepção do “povo” na teologia argentina que é designada com essa denominação, porque sublinha (...) que não há povo sem uma história comum, um estilo de vida comum, (cultura) e um projeto comum (“agir e querer juntos”). Isso não exclui que haja diferentes interpretações dessa história, diversas subculturas em unidade plural e propostas distintas de bem comum. O que prevalece, porém, é uma vontade de conviver e de agir de modo consequente para juntos buscar esse bem comum. (SCANNONE, 2019, p. 258).

O tempo é superior ao espaço

O primeiro princípio enunciado por Francisco procura responder à tensão entre plenitude e limite. Por um lado, todos nós, segundo ele, temos um desejo de horizonte, ou seja, tendemos a procurar sempre mais, em um desejo de possuir tudo. Por outro lado, existem os limites que se impõem a nós, de diversos modos. Vivemos, portanto, entre a conjuntura do momento e as possibilidades, a realidade que nos circunscreve e a vontade de vencê-la, através de uma utopia. É dessa dicotomia que surge o primeiro princípio, que procura avançar para além dela: o tempo é superior ao espaço.

Segundo Francisco, esse princípio nos educa a “trabalhar em longo prazo, sem a obsessão pelos resultados imediatos” (EG 223). Não é preciso muito esforço para se dar conta do quanto essa proposta é exigente – pessoalmente, sem dúvida – mas também dentro de um grupo, de um povo, da própria Igreja. Se, voltemos a Bourdieu, dentro de um campo, os agentes estão permanentemente lutando pelo capital específico daquele campo, então, é presumível que, em todo momento, existe ali uma estratégia clara e acirrada para disputar espaços. Além disso, neste nosso tempo, marcado pela pressa, brevidade e fluidez com que se dão as coisas, é um contra-senso haver uma estratégia que privilegie o tempo, mais do que o espaço: “interrogo-me sobre quais são as pessoas que (...) se preocupam realmente mais com gerar processos que construam um povo do que com obter resultados imediatos que produzam ganhos políticos fáceis, rápido, efêmeros, mas não constroem a plenitude humana” (EG 224).

Essa é, portanto, a proposta de Francisco: assumir, nunca negar, a tensão entre a plenitude e o limite, procurando dar prioridade ao tempo. Isso significa ter como estratégia priorizar a geração de processos, mais do que a disputa pelos espaços. Sem dúvida, conquistar espaços, vencer disputas – de todos os tipos, também teológicas e pastorais – dá a sensação de vitória, de mérito alcançado, de justiça feita. Porém, acarretará um acirramento de ânimos, e o “vencedor” será posto rapidamente em cheque, questionando o merecimento

do “prêmio”, o que levará logo a novas lutas. É importante explicar isto: Francisco não pretende, fantasiosamente, que as disputas deixem de existir, isso seria negar a realidade de todo e qualquer campo. Mas, o que se pretende é fazer com que as conciliações encontradas sejam mais maduras e duráveis, para o bem desse povo que, segundo ele, deseja a sua unidade.

Segundo Scannone (2019, p. 262-263), “levar os outros em conta exige tempo e acolhê-los obriga a perder o controle dos espaços. Estes últimos não perdem nenhum valor, mas não é mais possível cristalizá-los nem firmá-los, porque devem ser regidos pelo tempo”.

Daí porque, dirá Francisco, “este critério é muito apropriado também para a evangelização, que exige ter presente o horizonte, adotar os processos possíveis e a estrada longa” (EG 225). Aí está um foco claro do método de reformas apresentado pelo papa: mais do que resolver as questões com ensinamentos conclusivos, o que se procura é dar início a processos. Os Sínodos dos Bispos têm esse caráter, inclusive: colocar os seus participantes – inclusive aumentando a participação de leigos e leigas – em permanente estado de escuta, permitindo a franqueza e transparência irrestritas⁵⁸.

Porém, e aqui estão os limites muitas vezes criticados – Francisco reconhece, de novo, que é preciso “adotar processos possíveis”. Ou seja, não se poderá fazer tudo, e de modo abrupto. Afinal, a estrada, diz ele, é “longa”. Uma reforma, segundo os critérios de Bergoglio, faz-se mais no tempo do que no espaço, mais a longo prazo, dentro do que é possível, do que com gestos e atitudes imediatistas, uniformes e despóticas. Esse é um dos motivos por que o papa é criticado: porque, mesmo entre aqueles que o apoiam, acham-no lento.

Passos (2018) procura, através de um esquema, resumir da seguinte forma: diante da tensão entre plenitude e limite, a tendência dos agentes nos campos é privilegiar o espaço, a posse e o poder, procurando resultados imediatistas em um clima de ansiedade. Para lidar com isso, seria preciso apostar mais nos processos, na causa final e no crescimento a longo prazo, superando a tensão através do tempo e da criação de novos dinamismos.

A unidade prevalece sobre o conflito

⁵⁸ Francisco chegou a admitir que, quando foi “relator do sínodo de 2001, houve um cardeal que nos disse o que devia e não devia ser discutido. Agora, isso não acontecerá” (FRANCISCO apud IVEREIGH, 2020, p. 320). Ter presenciado esses bastidores, e não sendo um cardeal da Cúria Romana, o papa torna-se mais livre para dar abertura a certos processos, conhecendo os seus possíveis – e reais – limites.

Francisco recorda que “o conflito não pode ser ignorado ou dissimulado; deve ser aceito” (EG 226). Essa é uma atitude realmente importante, sob as mais variadas perspectivas, porque persiste, em muitos contextos eclesiais, uma tendência a escamotear as disputas, como se houvesse uma paz reinante e permanente.

Isso tem a ver com aquilo que Bourdieu explicou a respeito dos campos de trocas e disputas eminentemente simbólicas: suprimem-se as motivações reais, dando a elas explicações que estão para além do jogo, para não dar a conotação da real disputa que está presente. “A linguagem religiosa funciona permanentemente como instrumento de eufemização. Basta deixá-la funcionar, basta deixar que funcionem os automatismos inscritos nos *habitus* religiosos, de que ela é uma dimensão essencial” (BOURDIEU, 2011b, p. 190)⁵⁹.

Aceitar o conflito permite, em primeiro lugar, reduzir o gasto de energia – e a ansiedade – em procurar negá-lo, fazendo com que as várias posições a respeito de um mesmo problema possam aparecer e dialogar sem a interdição ou o silenciamento arbitrários. Porém, isso não é suficiente, caso contrário, ficaríamos presos ao conflito, em uma situação esgotante – e fragmentada – para qualquer povo com a sua vida real, com as suas labutas cotidianas.

Diante disso – dos conflitos – podemos ter duas principais atitudes. A primeira é passar adiante, como se não tivesse nada a ver, como se não lhe dissesse respeito, ignorando que, fazendo todos parte do mesmo povo, todos estamos intimamente imbricados nas questões uns dos outros. A segunda atitude é de entrar no conflito, mas acirrando-o, perdendo a perspectiva de solucioná-lo, projetando nele as próprias insatisfações. “Mas há uma terceira forma, a mais adequada, de enfrentar o conflito: é aceitar suportar o conflito, resolvê-lo e transformá-lo no elo de um novo processo” (EG 227).

No entanto, para que isso se torne realidade, é preciso buscar um princípio fundamental para construir consensos entre os distintos: a unidade é superior ao conflito. Não tendo isso como premissa, é praticamente impossível desfazer o nó das questões mais delicadas de uma sociedade. Daí porque, dirá Francisco, isso só pode ser realizado por “pessoas magnânimas que têm a coragem de ultrapassar a superfície conflitual, e consideram os outros na sua dignidade mais profunda” (EG 228).

Aqui, entramos em uma atitude importante para a solução das polarizações: a coragem de “ultrapassar”. Entendemos isso quando Francisco diz que não se trata de “apostar no sincretismo ou na absorção de um no outro, mas na resolução em um plano superior que

⁵⁹ Na primeira parte do capítulo anterior explicamos isso com mais detalhes.

conserva em si as preciosas potencialidades das polaridades em contraste” (EG 127). Para ele, a resposta não é sobrepor um lado em detrimento do outro – um vencido e um vencedor – ou procurar uma síntese que faça, invariavelmente, perder algo bom de cada “lado”. É preciso tensionar – não tensionar – uma resposta maior, aquele *magis* inaciano. É ele que, valorizando e resguardando os benefícios de cada parte, poderá encontrar “um plano superior”, uma resposta criativa, que ultrapasse – de novo essa palavra – a polarização.

Para Francisco, isso nasce de um critério evangélico, já que Jesus Cristo, segundo a teologia cristã, “tudo unificou em si: céu e terra, Deus e homem, tempo e eternidade, carne e espírito, pessoa e sociedade” (EG 229). Daí porque, ainda segundo ele, a motivação de vencer os conflitos pela unidade, ultrapassar as contradições para encontrar um ponto comum, tem a sua origem, antes de tudo, em uma busca interior, a fim de que isso se torne realidade, antes de tudo, no íntimo de cada um, a fim de que cada pessoa se torne artífice dessa lógica também ao seu redor, “isso implica aceitar o risco difícil de viver juntos, assumindo no Espírito de Cristo as contradições do nosso tempo, vivendo o risco de prolongar o diálogo” (WOLFF, 2018, p. 107).

Por isso, a diversidade já não precisa ser vista como uma ameaça, ainda que seja desafiadora. “A diversidade é bela, quando aceita entrar constantemente em um processo de reconciliação até selar uma espécie de pacto cultural que faça surgir uma diversidade reconciliada” (EG 230).

De acordo com Scannone (2019, p. 266), existe um método na proposta do papa. O primeiro elemento é o seu pressuposto e fundamento: “é a dignidade humana de todos e de cada um, mesmo adversário ou inimigo, o que dá ‘a coragem de ultrapassar a superfície do conflito’ para aceitar essa dignidade”. Sem a convicção de que existe, em cada pessoa, uma dignidade intrínseca, que me aproxima dela, e me faz procurar o seu bem, não é possível assumir o conflito procurando a unidade. Porém, isso não é tudo, é necessário ter um objetivo, e esse é o segundo elemento, que tem a ver como a procura, não de um sincretismo ou absorção, mas de uma “unidade pluriforme” (EG 230).

Para que isso aconteça, é necessário que se procure uma “via intermediária entre o pressuposto e o objetivo” (SCANNONE, 2019, p. 266), e ele se dá quando não se absolutiza a própria posição, como se ela pudesse encerrar as questões, e jamais diabolizar a opinião do outro, como se ela, inclusive, fosse um mal em si. Nesse sentido, podemos resumir que o “método é o diálogo, por doloroso que seja (trata-se de suportar o conflito), porque os adversários devem renunciar a se autoabsolutizar ou a fetichizar ideologicamente a sua

própria posição, a fim de reconhecer a verdade parcial do outro” (SCANNONE, 2019, p. 267).

Passos (2018) esquematiza dizendo que diante da tensão entre unidade e diversidade, a tendência é assumir duas posturas: ou a ignorância e a dissimulação, ou a fragmentação e a radicalização, em uma clara redução de horizontes. Os valores necessários diante disso são: assumir, suportar e transformar os conflitos, sendo necessário a formação de pessoas magnânimas e que defendem a dignidade inviolável do outro. Isso faz com que se consiga superar as disputas através da comunhão na diferença, de uma unidade multifacetada, em um plano superior.

A realidade é mais importante do que a ideia

Uma outra tensão bipolar que se coloca diante de nós é aquela “entre a ideia e a realidade: a realidade simplesmente é, a ideia elabora-se. Entre as duas, deve estabelecer-se um diálogo constante, evitando que a ideia acabe por separar-se da realidade” (EG 231). As ideias, é claro, são muito importantes e necessárias – aqui estamos elaborando conceitualmente as questões – mas isso precisa ser feito em uma busca de apreensão mais profunda da realidade, à serviço dela, não uma elucubração que se perde em subjetivismos sem relacioná-los com a vida concreta das pessoas.

Daí porque, segundo ele, é preciso anunciar o critério segundo o qual a realidade é superior à ideia, procurando evitar “os purismos angélicos, os totalitarismos do relativo, os nominalistas declaracionistas, os projetos mais formais do que reais, os fundamentalismos anti-históricos, os ceticismos sem bondade, os intelectualismos sem sabedoria” (EG 232). Tudo isso que se deve evitar, inclusive, está muito ligado ao que estamos discutindo neste trabalho, ou seja, nem afirmar uma doutrina que não procure se relacionar com a realidade dos fiéis, nem mudar a doutrina de um modo que mais desnorteie e fragmente essa mesma realidade.

Scannone (2019, p. 269) chama a atenção para o fato de que Francisco enumera acima uma série de palavras com sufixo “ismo”, e isso já nos dá uma boa noção do que se tratam essas realidades – ou melhor, ausência de realidade: “significa, na maioria das vezes, a redução a um só aspecto da realidade ou à sua absolutização; a ideia torna-se, assim, exclusiva, ela deforma a percepção do real”.

Com exceção do “nominalismo declaracionista”, que se mantém na exterioridade de uma pura retórica sofisticada, os outros têm por característica ficar no abstrato, no formal, no anti-histórico, no “puro” tanto na ordem teórica como prática (eticismo); eles se opõem ao histórico concreto, à relatividade e à contingência da realidade histórica, à ambiguidade “impura” desta última, aos conteúdos irreduzíveis a uma formalização integral (SCANNONE, 2019, p. 269).

O fundamento cristão para esse raciocínio – da realidade prevalecer sobre a ideia – é um desenvolvimento, para os cristãos, da encarnação de Jesus Cristo. Aquilo que era Verbo se tornou carne, ou seja, o critério é de uma Palavra que já se encarnou e que, agora, precisa desenvolver-se encarnada nas mais variadas situações da vida.

Por um lado, leva-nos a valorizar a história da Igreja como história de salvação, a recordar os nossos santos que inculturaram o Evangelho na vida dos nossos povos, a recolher a rica tradição bimilenária da Igreja, sem pretender elaborar um pensamento desligado deste tesouro como se quiséssemos inventar o Evangelho. Por outro lado, esse critério nos impele a pôr em prática a Palavra, a realizar obras de justiça e caridade nas quais se torne fecunda esta Palavra (EG 233).

Ou seja, é preciso apresentar às pessoas uma ideia ou proposta que, sim, sejam bem fundamentadas, porém, isso precisa estar inserido concretamente na realidade, sem “manipular a verdade, do mesmo modo que se substitui a ginástica pela cosmética” (EG 232).

No esquema proposto por Passos (2018), vemos que da tensão entre ideia e realidade, temos a tendência a idealismos, fundamentalismos, nominalistas, eticismos, intelectualismos e espiritualismos, ou seja, estamos aqui justamente diante da polarização do fenômeno religioso contemporâneo. Para ultrapassá-lo, ainda segundo João Décio Passos, é necessário desenvolver valores históricos, objetivos, de justiça, caridade de encarnação da Palavra. Fazendo isso, podemos ter uma realidade iluminada pelo raciocínio, mas em um diálogo que comporta tanto a ideia quanto a realidade. Em uma linguagem cristã, uma Palavra encarnada em cada realidade.

O todo é superior à parte

O último princípio procura responder a uma tensão também bipolar que surge entre a globalização e a localização, ou o todo e a parte. De fato, é preciso ter uma visão global, que se apequene em uma mesquinha cotidiana. Porém, também não se pode perder de vista a localidade de cada um e de cada situação, onde os pés pisam, caso contrário, corre-se o risco de perder-se em um globalismo sem raízes.

Os dois, portanto, são importantes. No entanto, “o todo é mais do que a parte, sendo também mais do que a simples soma delas. Portanto, não se deve viver demasiado obcecado por questões limitadas e particulares. É preciso alargar sempre o olhar” (EG 235). O modo concreto de realizar isso é trabalhar no pequeno, nas coisas próximas, mas sem perder a perspectiva mais ampla, mais global. Atuar no mínimo tendo presente o máximo, foi o que vimos do *habitus* inaciano herdado por Bergoglio, no capítulo anterior.

“Como jesuíta, Bergoglio está acostumado a buscar a maior glória de Deus, por isso aconselha a ‘alargar sempre o olhar para reconhecer um bem maior que trará benefícios a todos’: mas ficando sempre na tensão dinâmica que torna fecundos” (SCANNONE, 2019, p. 272).

Francisco procura explicar que, agindo desse modo, evitam-se dois extremos:

O primeiro, que os cidadãos vivam num universalismo abstrato e globalizante, miméticos passageiros do carro de apoio, admirando os fogos de artifício do mundo, que é de outros, com a boca aberta e aplausos programados; o outro extremo é que se transformem em um museu folclórico de eremitas localistas, condenados a repetir sempre as mesmas coisas, incapazes de se deixar interpelar pelo que é diverso e de apreciar a beleza que Deus espalha fora das suas fronteiras (EG 234).

Aqui, Francisco propõe um modelo geométrico que nos ajuda a entender sobre o que ele está falando. Não se trata de uma esfera, um todo superior às partes, que aglutina ou soma as diferenças para formar uma unidade. Mas um poliedro, “que reflete a confluência de todas as partes que nele mantêm a sua originalidade. Tanto a ação pastoral como a ação política procuram reunir nesse poliedro o melhor de cada um” (EG 236). Ou seja, para procurar a unidade dentro de um povo, é preciso suportar e assumir as particularidades e diferenças, não somando-as, mas assumindo-as, procurando superá-las em algo que lhes ultrapasse em um bem maior e mais universal.

Isso significa que “até mesmo as pessoas que possam ser criticadas pelos seus erros têm algo a oferecer que não se deve perder” (EG 236), ou seja, é uma verdadeira mudança de paradigma para a estratégia eclesial, que está associada, muitas vezes, a um fechamento a qualquer um que pensa diferente, sobretudo a quem contradiz ou erra a sua doutrina. E mais: “a nós, cristãos, este princípio fala-nos também da totalidade ou integridade do Evangelho que a Igreja nos transmite e envia a pregar. A sua riqueza plena incorpora acadêmicos e operários, empresários e artistas, incorpora todos” (EG 237). Não se trata de incorporar por incorporar, como uma “fagocitose do bem”, mas de integrar para fazer crescer a unidade,

quando as diferenças podem, mais do que conviver, nutrir as diferenças, desde que procurando sempre tender a um plano superior, a uma unidade maior.

Passos (2018) demonstra que, diante da tensão entre global e local, a nossa tendência são as polarizações, os extremismos, as alienações, fechamentos e particularismos. Aqui está, de novo, o centro da nossa investigação neste trabalho. Os valores necessários para que isso seja vencido é o acolhimento do diferente, o enraizamento, partindo do menor para uma perspectiva mais ampla, mantendo a identidade em relação com o bem comum. Superando essa tensão, teremos um todo maior do que a soma das partes, um bem maior, inclusive uma união entre os povos.

Scannone (2019, p. 276) sintetiza os quatro princípios apresentados acima retomando a noção do poliedro:

Essa concepção reúne, com efeito, as diversidades em unidade, assume e supera os conflitos na harmonia das diferentes partes, conservando cada uma a sua contribuição original. Quanto à prioridade transversal do tempo, ela mostra que não se trata apenas de uma esperança ou de uma utopia que atrai como um fim, mas também de um processo dinâmico, imprevisível, histórico, que pode muito bem contribuir para orientar para esse fim, mas que não se controla, porque põe em jogo um grande número de elementos e de pessoas. Por conseguinte, a unidade profunda da realidade aparece assim como superior a toda ideia que tenta interpretá-la. Por isso se renuncia a toda absolutização da parte, do conflito, do espaço ou da ideia, concebendo-os numa polaridade de tensão segundo a esperança. Daí a necessidade de discernir – profética, pastoral e/ou politicamente – o que a situação histórica tem para contribuir, a fim de transformá-la com vistas à maior plenitude humana possível.

Essa definição acima nos oferece um apanhado bastante pertinente do que é possível observar nessa espécie de bússola do discernimento e das reformas propostas por Francisco, o que nos dá oportunidade para explicitar uma estratégia para ultrapassar as polarizações, segundo o seu *habitus*. De fato, munido de um método em que o tempo é superior ao espaço, a unidade prevalece sobre o conflito, a realidade é mais importante do que a ideia e, por fim, o todo é superior à parte, o papa propõe à Igreja que ela não se intimide diante das tensões, mas procure suportá-las – no sentido de aguentar – porque são realmente difíceis e geram conflitos – mas também no sentido de sustentar – porque podem ser um meio para uma compreensão maior e mais profunda de determinadas questões.

Seria possível questionar se não há, nesses princípios, um idealismo desprovido de concretude, que realmente idealize um purismo, tanto dos fiéis em seus interesses conflitivos quanto das estruturas que, burocratizadas como são, tendem a dificultar as transformações. De fato, “a conversão dos sujeitos e a mudança das mentalidades são, evidentemente,

essenciais, mas podem sucumbir com a morte dos sujeitos renovados e renovadores ou com a criação de uma outra mentalidade” (PASSOS, 2018, p. 160). Porém, Francisco parece consciente disso, e, assim, procura combinar a reformulação do *habitus* com o desenvolvimento de práticas.

Na verdade, no estilo que se aproxima da compreensão praxiológica de Bourdieu (2019), o papa sabe que estrutura e ação, o clássico binômio sociológico, não se auto-excluem, como se um se sobrepusesse ao outro, mas, na verdade, ambos se influenciam mutuamente (GIDDENS; SUTTON, 2017) . Daí porque Francisco procura combinar a renovação da mentalidade eclesial com a mudança nas estruturas, o que fica mais claro quando nos debruçamos sobre as reformas da Cúria Romana, o modo como se dá os sínodos convocados por ele, as novidades de seu magistério, as próprias repercussões de seu modo de entender a relação entre tradição e renovação. Tudo isso nos dá indícios de que os quatro princípios apresentados acima, se exercidos concomitantemente, são um antídoto justamente contra a possibilidade de caírem no risco do idealismo. Passos (2018) discorre sobre como as reformas empreendidas pelo pontífice são um modo, justamente, de, reconhecendo as limitações, dar início a processos. Afinal, se é verdade que a realidade é mais importante do que a ideia, então, aí está o alerta constante para não sucumbir ao imobilismo que, desejando o ideal, não realiza o possível, e, assim, inviabiliza o processo para, quem sabe, vir a tornar-se real.

A seguir, procuraremos demonstrar como Francisco procura ultrapassar essa polarização, especificamente no fenômeno religioso contemporâneo.

5.5 O *habitus* primário: a evangelização e a misericórdia

O pontificado de Francisco foi iniciado com um apelo, um chamado para uma nova etapa evangelizadora marcada pela alegria (EG 1). Esse é um dado muito importante para a reflexão que estamos fazendo, e tem uma relação direta com a estratégia que ele desenvolve para a superação das tensões, como estamos procurando demonstrar.

Ao longo dos seus ministérios petrinus, cada papa evidencia, de algum modo, aquilo que será a tônica da sua condução da Igreja universal. Uma maneira especial de fazer isso é através de sua primeira encíclica ou exortação apostólica. João Paulo II, por exemplo, quis chamar a atenção para a relevância de a Igreja preparar-se para a chegada do novo milênio, recordando a necessidade de redenção, chamando Jesus Cristo justamente de *Redemptor Hominis* – Redentor do Homem – título de sua primeira carta pastoral. Já Bento XVI quis

retomar uma verdade fundamental para o cristianismo no início do seu governo, através da encíclica *Deus caritas est* – Deus é amor – em que apresenta os modos como o amor se revela. Francisco, por sua vez, desejou colocar o anúncio do Evangelho como estopim de seu pontificado. Mas não qualquer anúncio, senão aquele marcado pela alegria, daí o título de sua *Evangelii Gaudium* – A alegria do Evangelho.

No fundo, o que cada papa parece fazer com sua primeira exortação apostólica, é definir como ele entende o *habitus* primário da Igreja, convocando a todos para, percebendo-o, concentrar forças sobre ele e, assim, pensar sua prática.

Bourdieu (1983, p. 145), procurando explicar como se formam os agentes, disse que “o *habitus* primeiro produzido pela educação de classe e o *habitus* secundário inculcado pela educação escolar contribuem, com pesos diferentes no caso das ciências sociais e das ciências da natureza, para determinar uma adesão pré-reflexiva aos pressupostos tácitos do campo”. Ou seja, para ele, o *habitus* não é uma herança monolítica, dada de uma vez por todas, mas construída, e cada etapa desse processo tem um peso distinto na geração de práticas. *Habitus* primários seriam a fonte da qual jorram todos os outros.

No entanto, é muito importante compreender que “a aquisição do *habitus* primário no seio da família não tem nada a ver com um processo mecânico de inculcar, análogo à impressão de um ‘caráter’ imposto pela coerção” (BOURDIEU, 2001, p. 199). Esse *habitus*, ainda que seja inaugural, transferido inclusive pela família, ou por qualquer instância primária em um campo, não é necessariamente impositivo. Ele pode ir se imiscuindo através de “disposições primárias” ou da transferência da “libido originária [...] em favor de agentes ou instituições pertencentes ao campo (por exemplo, no caso do campo religioso, grandes figuras simbólicas como o Cristo ou a Virgem, sob suas diferentes figuras históricas)” (BOURDIEU, 2001, p. 199).

Um outro modo de dizer isso pode ser encontrado através da metáfora do mesmo sociólogo, quando explica que os agentes sociais não são como relógios, programados com leis mecânicas imutáveis. Na verdade, esses agentes se constituem e se movem através de “princípios incorporados de um *habitus* gerador: esse sistema de disposições pode ser pensado por analogia com a gramática gerativa de Chomsky – com a diferença de que se trata de disposições adquiridas pela experiência, logo, variáveis segundo o lugar e o momento” (BOURDIEU, 2004, p. 21). Portanto, os *habitus*, que podem ser primários ou secundários, são geradores de disposições, sendo as primeiras decisivas na constituição das demais.

É isso que dará ao *habitus* de modo geral, mas principalmente àquele primário, segundo Bourdieu (2004, p. 102), uma relação metafórica com o trabalho dos mímicos, já que

“eles falam como quem dança (aliás, dançam e fazem mímica enquanto cantam seus poemas), e, se é verdade que podem inventar, improvisar (o *habitus* é princípio de invenção, mas dentro de certos limites), não possuem o princípio de sua invenção”. Para nós, neste momento de nossa reflexão, é importante não somente retomarmos as noções de *habitus*, mas principalmente nos darmos conta de que existem *habitus* primários ou geradores, disposições primárias, libidos originárias, princípios de invenção; modos distintos através dos quais Bourdieu demarca a importância de perceber – e apreender – as primeiras estruturas que são estruturadas nos agentes, responsáveis por estruturar as suas práticas.

Quando o papa Francisco, portanto, deseja colocar o anúncio do Evangelho como o fundamento do seu pontificado, o que ele está realizando é a recuperação da percepção de que isso se trata do *habitus* primário da Igreja, “princípio gerador e unificador que retraduz as características intrínsecas e relacionais de uma posição em um estilo de vida unívoco, isto é, em um conjunto unívoco de escolhas de pessoas, de bens, de práticas” (BOURDIEU, 2011b, p. 21). Ou seja, podemos dizer que o papa tem uma noção que lhe dispõe a agir segundo um determinado critério, e é através deste que ele deseja conduzir a Igreja, gerando e unificando as práticas a partir desse *habitus*; como dito acima, na escolha de pessoas, bens, mas também argumentos, processos, reformas. A ideia, portanto, seria esta: retomar o *habitus* primário da Igreja, vendo nele a estrutura através da qual todo o resto deve ser estruturado. Se é assim, é preciso que o aprofundamos, porque aí está a gênese da estratégia para ultrapassar polarização entre tradição e renovação.

5.6 Evangelizar na alegria: o princípio

O convite de Francisco aos fiéis cristãos para iniciarem uma nova etapa evangelizadora na Igreja, marcada pela alegria (EG 1), logo no início da encíclica sobre a qual já nos referimos, pode dar a impressão de que o papa percebe o *habitus* primário da Igreja como um fazer, como uma prática. Mas isso não é justo. Não é possível dizer, nesse sentido, que Bergoglio seja, no sentido comum da palavra, pragmático, ainda que seja bastante prático. Para ele, tudo começa com um outro convite: “renovar hoje mesmo o seu encontro pessoal com Jesus Cristo ou, pelo menos, a tomar a decisão de se deixar encontrar por Ele e de procurá-lo dia a dia sem cessar” (EG 3).

Se formos meticolosos com a reflexão que estamos desenvolvendo, precisaremos demarcar que o encontro com Jesus é, para Francisco, o princípio através do qual se geram os *habitus* cristãos. Por que é importante delimitar isso? Em primeiro lugar, porque veremos, a

seguir, qual é a característica fundamental de Deus para o papa – a misericórdia – sendo ela a que deve balizar as discussões a respeito das reformas de todos os tipos. Mas não só. Este é um papa que é permanentemente taxado de voluntarista, ativista, como se fosse um fazedor de reformas sem um princípio religioso ou espiritual, sem uma motivação transcendental, sem aquele “princípio e fundamento” inaciano sobre o qual já falamos⁶⁰.

Dito isso, é também verdade que, para Francisco, a partir desse encontro, o movimento seguinte não é necessariamente de catequizar ou doutrinar para, só depois, anunciar. Na verdade, a sua compreensão é de que esse encontro é tão decisivo que aqueles que “se deixam salvar por Ele e são libertados do pecado, da tristeza, do vazio interior e do isolamento” (EG 1) sentem-se impelidos de modo inexorável para anunciarem aos outros o que experimentaram. Assim, “renasce sem cessar a alegria” (EG 1), o que faz mover a pessoa a evangelizar. E é isso, esse encontro e movimento, que devem “indicar caminhos para o percurso da Igreja nos próximos anos” (EG 1). A ideia, portanto, é esta: o encontro pessoal com Jesus Cristo faz brotar dentro da pessoa uma alegria diferente – salvífica, em todos os sentidos –, que deve ser comunicada aos demais, e é nesse espírito, de anúncio, que todas as coisas devem ser realizadas na Igreja.

Esse anúncio, conseqüentemente, tem uma primeira característica: “o crente é, fundamentalmente, ‘uma pessoa que faz memória’” (EG 13). Ou seja, ele recorda aquele encontro inaugural com Jesus, e o anuncia. Mas não se trata de uma lembrança pretérita, senão uma memória que presentifica, ou seja, traz aquele evento inaugural para o momento presente. “Não deveremos entender a novidade dessa missão como um desenraizamento, como um esquecimento da história viva que nos acolhe e impele para adiante. A memória é uma dimensão da nossa fé” (EG 13). Temos aqui um componente muito importante para a nossa reflexão: a memória, no cristianismo, não é um passado, mas uma história que nos acolhe – mais do que a acolhemos – e que nos interpela a dar passos à frente. A fé, desse modo, é algo a receber e oferecer. Aqui está o germe da ideia de tradição para a Igreja, ou seja, trata-se de *traditio*, transmissão, e que voltaremos a aprofundar adiante. É preciso, assim, ser capaz de olhar para trás e para frente; assim se faz o anúncio. Ou, se quisermos ser mais precisos, um olhar no presente, já que nele se realiza sempre de novo aquele encontro e também nele se é interpelado pela realidade circundante, necessitada do anúncio.

⁶⁰ Questionado, por exemplo, se seria suficiente “um ativismo prático e organizado em favor do bem comum” para reerguer os países depois da pandemia de covid-19, o papa respondeu: “não, do meu ponto de vista não basta. É preciso rezar. Rezar. Rezar. Penso que não podemos deixar de lado a oração” (FRANCISCO, 2021d, p. 27), explicando que se devia superar aquela crise “da qual não devemos sair apenas do ponto de vista sanitário e econômico, mas também do espiritual e moral” (FRANCISCO, 2021d, p. 52).

Por isso, de um lado, a evangelização pressupõe o que Francisco chama de verdadeira novidade: “aquela que o próprio Deus misteriosamente quer produzir, aquela que Ele inspira, aquela que Ele provoca, aquela que Ele orienta e acompanha de mil e uma maneiras” (EG 12). Isso exige aquele encontro inaugural, além de um cuidadoso discernimento, tendo em vista, principalmente, o longo percurso da Igreja. Por outro lado, é preciso recordar que “Jesus Cristo pode romper também os esquemas enfadonhos em que pretendemos aprisioná-lo, e surpreende-nos com a sua constante criatividade divina” (EG 11).

Se a Igreja entrar nessa lógica, segundo ele, de anúncio segundo esses critérios, isso fará com que “o mundo do nosso tempo [...] possa receber a Boa-Nova dos lábios, não de evangelizadores tristes e desalentados, impacientes ou ansiosos, mas sim de ministros do Evangelho cuja vida irradie fervor, pois foram quem recebeu primeiro a alegria de Cristo” (EG 10). No limite, o que o papa está sugerindo é que o encontro com Jesus impede ou desvia o fiel de possíveis fundamentalismos que estão desalentados com o mundo, ou relativismos que estão ansiosos pelo mundo.

Dito isso, é preciso observar quais são os desdobramentos dessa concepção eclesial, as práticas que se originam. A primeira delas é bastante óbvia diante da ideia de anúncio: o “dinamismo de ‘saída’, que Deus quer provocar nos crentes” (EG 20). Se a ideia é evangelizar, para Francisco isso se dá fazendo um movimento, um mover-se, um retirar-se. Não se pode, como ele mesmo reiteradas vezes disse, esperar que os fiéis se dirijam à Igreja, às suas estruturas paroquiais, por exemplo. Na verdade, a Igreja é que deveria desinstalar-se, e não apenas facilitar o encontro das pessoas com aquilo que ela anuncia, mas ela mesma ir até às pessoas.

Isso muda, novamente é preciso dizer, as estratégias eclesiais, que devem “aceitar esta liberdade incontável da Palavra, que é eficaz a seu modo e sob formas tão variadas que, muitas vezes, nos escapam, superando as nossas previsões e quebrando os nossos esquemas” (EG 22). Não é preciso muito esforço para perceber como esse convite ao deslocamento de placas pode se tornar uma espécie de terremoto, na linguagem sismológica. O próprio Francisco diz: “quebrando os nossos esquemas”. Porém, mais do que isso, para a nossa reflexão aqui, é importante chamar a atenção para a ideia de superar as previsões, ou seja, ultrapassá-las. É assim que o papa propõe a lida com as dicotomias.

Para realizar isso, ele descreve uma espécie de método – ou estratégia, para não perdermos o nosso método de pesquisa – que deve gerar práticas em uma Igreja “em saída”. O primeiro movimento é, em seu neologismo, “primeirar”, ou seja, tomar a iniciativa, não esperar o momento ideal, mas, logo depois de experimentar aquele encontro com Jesus, sair

em busca das pessoas para lhes anunciar, em “um desejo inexaurível de oferecer misericórdia” (EG 24). Importante esse detalhe, aqui já aparece a misericórdia como espécie de prioridade da evangelização.

Isso requer, esta é a segunda característica do modo de saída, a capacidade de envolver-se na vida das pessoas, não evangelizá-las idealizando as suas vidas, mas tomá-las como são, em sua concretude, não como gostaria-se que fossem. Aqui se revela aquela imagem que repercutiu no mundo inteiro logo no início de seu pontificado, o pastor com cheiro de suas ovelhas. Envolvendo-se, surge a verdadeira “comunidade evangelizadora [...] acompanha a humanidade em todos os seus processos, por mais duros e demorados que sejam. Conhece as longas esperas e o suporte apostólico [...] requer muita paciência” (EG 24). Mais uma vez, aqui, aparece a ideia dos processos. Não temê-los, não apressá-los, mas suportá-los e até desenvolvê-los, porque só assim consegue acompanhar os fiéis em sua vida concreta, assumindo-a com os seus desafios, e não evitando-os ou negando-os.

A quarta etapa dessa “saída” é saber frutificar, estar atento para perceber onde estão os indícios, para Francisco, de semeadura de Deus, bem como de frutos. Por isso, a comunidade é aquela que “encontra o modo para fazer com que a Palavra se encarne numa situação concreta e dê frutos de vida nova, apesar de serem aparentemente imperfeitos ou defeituosos” (EG 24). Ou seja, não se trata de almejar um purismo – ele existe? – mas uma santidade encarnada, que, no seio da comunidade, comporta imperfeições e defeitos. Por fim, é também preciso ser capaz de festejar, esse é o último ponto, mas é justamente ele que permite, reconhecendo pequenas vitórias, manter o entusiasmo para recomeçar a evangelização.

Para que tudo isso aconteça, segundo Francisco, é preciso manter um estado permanente de conversão da Igreja como um todo.

Sonho com uma opção missionária capaz de transformar tudo, para que os costumes, os estilos, os horários, a linguagem e toda a estrutura eclesial se tornem um canal proporcionado mais à evangelização do mundo atual que à autopreservação. A reforma das estruturas, que a conversão pastoral exige, só se pode entender neste sentido: fazer com que todas elas se tornem mais missionárias (EG 27).

A renovação de “tudo”, portanto, não é uma estratégia para mudar em si mesma, mas para permitir que a missão da Igreja seja melhor desenvolvida, “para que esse impulso missionário seja cada vez mais intenso, generoso e fecundo” (EG 30), o que demanda um decidido “processo de discernimento, purificação e reforma” (EG 30) e exige “o abandono deste cômodo critério pastoral: ‘Fez-se sempre assim’. Convido todos a serem ousados e

criativos nesta tarefa de repensar os objetivos, as estruturas, o estilo e os métodos” (EG 33), afinal, “na Igreja, convivem legitimamente diferentes maneiras de interpretar muitos aspectos da doutrina e da vida cristã” (GeE 43), quando “as diversas linhas de pensamento filosófico, teológico e pastoral deixam-se harmonizar pelo Espírito no respeito e no amor, podendo fazer crescer a Igreja, enquanto ajudam a explicitar melhor o tesouro riquíssimo da Palavra” (EG 40).

Chegamos, então, a uma parte fundamental da reflexão de Francisco: o que privilegiar no anúncio. “Uma pastoral em chave missionária não está obcecada pela transmissão desarticulada de uma imensidão de doutrinas que tentam se impor à força [...]. O anúncio concentra-se no essencial, no que é mais belo, mais importante, mais atraente” (EG 35). Para ele, o desafio então é simplificar sem perder a profundidade e a verdade. Isso não significa “mutilar a integridade da mensagem do Evangelho. [...] Cada verdade entende-se melhor se a colocarmos em relação com a totalidade harmoniosa da mensagem cristã: e, nesse contexto, todas as verdades têm a sua própria importância e iluminam-se reciprocamente” (EG 39).

A verdade da fé, para o papa, só pode ser compreendida na sua totalidade se as suas particularidades forem assumidas de modo orgânico – poliédrico – entendendo que elas se explicam mutuamente se forem vistas umas em relação às outras. É isso o que impede o perigo de anunciar o Evangelho com “algumas acentuações doutrinárias ou morais, que derivam de certas opções ideológicas” (EG 39).

Uma delas, segundo o papa, é aquela dos que “sonham com uma doutrina monolítica defendida sem nuances por todos [...] mas a realidade é que tal variedade ajuda a manifestar e desenvolver melhor os diversos aspectos da riqueza inesgotável do Evangelho” (EG 40). Ao mesmo tempo, “não poderemos jamais tornar os ensinamentos da Igreja uma realidade facilmente compreensível e felizmente apreciada por todos; a fé conserva sempre um aspecto de cruz, certa obscuridade que não tira firmeza à sua adesão” (EG 42). Aqui está Francisco, mais uma vez, equilibrando-se entre opostos: os que pedem fidelidade e os que pedem renovação. Para o papa, o segredo está em que só é possível ter um se for também com o outro. Não fidelidade ou renovação, mas fidelidade e renovação.

Isso significa que “a expressão da verdade pode se multiforme” (EG 41) e que é preciso se mover com duas atitudes: “comunicar, cada vez melhor, a verdade do Evangelho em um contexto determinado, sem renunciar à verdade, ao bem e à luz que pode dar quando a perfeição não é possível” (EG 45). Isso requer, previne Francisco, “prudência e audácia” (EG 47). Ou seja, duas atitudes que são contrárias, mas não contraditórias, e que só podem ser verdadeiramente postas em prática uma em relação à outra. A primeira, sozinha, imobiliza. A

segunda, sozinha, dispersa. São as duas, unidas, que podem ajudar a justamente ultrapassar as dicotomias.

Assim, para o papa, é muito importante, nesse processo, concentrar-se cada vez mais naquilo que é fundamental, no mais essencial do anúncio, porque quanto mais se chega ao núcleo da mensagem que se deve anunciar, mais se é capaz de ter o modo correto – e às vezes possível – de lidar com os desafios que se impõem. A atitude, então, é: naquele encontro inaugural com Jesus Cristo, identificar a sua característica mais vital, porque sendo ele, de acordo com a teologia cristã, homem e Deus, pode-se dizer que ele reconcilia as tensões. Assim, tomando a essência de Deus, é possível encontrar o *habitus* através do qual a Igreja deve realizar as suas práticas e estratégias, entre elas, aquela de ultrapassar as polarizações diante do anúncio evangelizador.

5.7 A misericórdia: o modo

Se é preciso identificar na essência de Deus aquilo que deverá ser central no anúncio da Igreja, o papa não tergiversa: “Deus de misericórdia, Deus misericordioso. Para mim esta é de fato a carteira de identidade do nosso Deus” (FRANCISCO, 2016d, p. 37). Essa convicção terá para ele, então, uma dupla consequência: a misericórdia “representa a mensagem mais importante de Jesus” (FRANCISCO, 2016d, p. 34) e, portanto, “acredito que este é o tempo da misericórdia” (FRANCISCO, 2016d, p. 34). Ou seja, se Jesus veio ao mundo para evidenciar, anunciar e fazer experimentar a misericórdia, então, neste tempo, a Igreja precisa concentrar-se nisso.

De fato, isso assumiu, desde o início do seu pontificado, uma importância basilar. Tanto que, logo após a sua eleição, apenas quatro dias depois, antes mesmo de sua posse, na segunda homilia como papa, afirmou que “a mensagem de Jesus é a misericórdia. Para mim, digo com humildade, é a mensagem mais forte do Senhor” (FRANCISCO, 2013). O papa já revelou que essa opinião foi amadurecendo em seus tempos como sacerdote, principalmente como confessor, e também “através da oração, pensando no ensinamento e no testemunho dos papas que me precederam, e pensando na Igreja como um hospital de campanha, onde se curam prioritariamente as feridas mais graves” (FRANCISCO, 2016d, p. 36-37).

Foi com esse discernimento que proclamou, em 2015, um Jubileu Extraordinário da Misericórdia, ineditamente e antecipadamente aberto na República Centro-Africana, que estava na época assolada por conflitos, sendo necessária uma verdadeira estratégia para selar um tempo de paz entre as facções que disputavam o poder, o que aconteceu sem

intercorrências. Ainda que, depois, os embates permanecessem, os cidadãos daquele país agradeceram pela visita que permitiu um tempo de tranquilidade: Francisco se dirigiu às periferias, colocou os olhos do mundo sobre elas, enquanto, através de um gesto simbólico, mas com repercussões sociais, verteu misericórdia sobre aquela população⁶¹.

Já no início da bula de proclamação, Francisco (2015b, p. 9) explica que “Jesus Cristo é o rosto da misericórdia do Pai. O mistério da fé cristã parece encontrar nestas palavras a sua síntese”. Ou seja, esse é o núcleo da mensagem da Igreja, e o estopim de suas práticas, funcionando, inclusive, com um poder de conciliação entre opostos, como veremos. Portanto, é preciso anunciar a misericórdia, mas principalmente torná-la o modo através do qual se fazem as coisas, também os discernimentos sobre as contingências da realidade. Por isso, o papa convida os fiéis a “fazer crescer uma cultura da misericórdia” (FRANCISCO, 2016e, p. 42)⁶², porque só assim é possível relacionar-se com justiça – ainda que a supere – com os desafios que se apresentam à Igreja.

Na verdade, aí está uma característica essencial da misericórdia, imprescindível para compreender as reflexões e atitudes de Francisco. “Apenas a medida da justiça não basta. Com a misericórdia e o perdão, Deus vai além da justiça, a inclui e a supera numa dimensão superior na qual se experimenta o amor, que é o fundamento de uma verdadeira justiça” (FRANCISCO, 2016d, p. 114). Ou seja, é a misericórdia que consegue oferecer a substância com a qual se pode ultrapassar as tensões polarizantes, que se instalam nas oposições rigorismo e laxismo, justiça e perdão, e assim por diante.

É isso que permite, segundo o papa, duas atitudes, para ele, igualmente misericordiosas. A primeira é a condenação do pecado, “porque deve dizer a verdade: isto é pecado” (FRANCISCO, 2016d, p. 84), já que “o relativismo fere muitas pessoas: tudo parece igual, tudo parece o mesmo. A humanidade precisa de misericórdia. Pio XII, há mais de meio século, disse que o drama da nossa época era termos perdido o sentido do pecado” (FRANCISCO, 2016d, p. 45). Sem achar que isso é uma contradição, “ao mesmo tempo abraça o pecador que se reconhece como tal” (FRANCISCO, 2016d, p. 84), sem achar “o nosso mal, o nosso pecado, como incurável, como algo que não pode ser curado e perdoado” (FRANCISCO, 2016d, p. 46). Somente desse modo, entra-se na verdade mais profunda do Evangelho: “lá vemos que não se fala apenas de acolhida ou perdão, mas se fala de ‘festa’ para o filho que retorna” (FRANCISCO, 2016d, p. 84).

⁶¹ É possível conhecer melhor esse fato, com os seus bastidores, no livro de Tornielli (2017, p. 171).

⁶² A partir de agora, para referenciar a carta apostólica *Misericordia et misera*, do papa Francisco, usaremos a sigla MM, seguida do número do parágrafo correspondente.

Daí porque Francisco (2016d, p. 87), muitas vezes, usa a imagem do hospital de campanha: “não é a estrutura sólida, dotada de tudo, aonde se vai para curar as pequenas e grandes doenças. É uma estrutura móvel, de primeiros-socorros, de pronto atendimento, para evitar que os combatentes morram. Ali se pratica a medicina de urgência”. A imagem é de uma Igreja que, indo às periferias – geográficas e existenciais – terá acesso aos conflitos interiores, de cada consciência, e também àqueles sociais, dentro de uma comunidade e entre os povos. Por isso, as pessoas devem encontrar, dessa Igreja, tal qual de um hospital, “as portas abertas e não fechadas. Tem de encontrar acolhida, não julgamento, preconceito ou condenação” (FRANCISCO, 2016d, p. 103).

É assim, segundo o papa, que “as nossas comunidades serão capazes de permanecer vivas e dinâmicas na obra da nova evangelização à medida que a ‘conversão pastoral’, que somos chamados a viver, for plasmada dia após dia” (MM 5). Em primeiro lugar, porque “no centro, não temos a lei e a justiça legal, mas o amor de Deus, que sabe ler no coração de cada pessoa, incluindo o seu desejo mais oculto, e que deve ter a primazia sobre tudo” (MM 1). Isso convida a uma experiência cada vez mais íntima de redescoberta da relação com esse Deus encarnado, e não com um sistema de ideias e doutrinas. Ao mesmo tempo, interpela através da percepção de que “o próprio Deus continua a ser hoje um desconhecido para muitos” (MM 18), empurrando a Igreja para sair e anunciar, já que “isso constitui a maior pobreza e o maior obstáculo para o reconhecimento da dignidade inviolável da vida humana” (MM 18).

Quando apresenta as características necessárias para um bom sacerdote em seu ministério, o papa oferece todo um caminho feito na misericórdia:

Peço para serdes acolhedores com todos, testemunhas da ternura paterna não obstante a gravidade do pecado, solícitos em ajudar a refletir sobre o mal cometido, claros ao apresentar os princípios morais, disponíveis para acompanhar os fiéis no caminho penitencial, respeitando com paciência o seu passo, clarividentes no discernimento de cada um dos casos, generosos na concessão do perdão de Deus (MM 10).

A misericórdia se faz, antes de tudo, acolhendo quem quer que seja, mas principalmente aqueles que sofrem por causa do pecado, próprio ou vítima do do outro. Ainda que seja algo grave, é preciso testemunhar uma grande ternura e compreensão com a história de cada pessoa, não negligenciando a solicitude em apresentar e refletir sobre o mal cometido, com clareza dos princípios morais. Aqui está um dos motivos das críticas contra Francisco. Uns lhe acusam de não explicitar o que é pecado, outros o criticam porque ainda insiste que determinadas coisas o são. Além disso, é preciso, para o papa, ter disponibilidade

para acompanhar o ritmo de cada um, em seus processos, inclusive debruçando-se sobre cada caso, que precisa de um discernimento próprio, jamais esquecendo, no final, de uma grande generosidade na dispensação do perdão.

Para evidenciar a importância da misericórdia na Igreja, bem como uma facilitação da absolvição, é nesse contexto que Francisco concede a todos os sacerdotes do mundo a faculdade de perdoar todas as pessoas que cometeram o pecado do aborto, ainda que precise “reiterar com todas as minhas forças que o aborto é um grave pecado, porque põe fim a uma vida inocente; mas, com igual força, posso e devo afirmar que não existe algum pecado que a misericórdia de Deus não possa alcançar e destruir” (MM 12).

Assim, diante dos debates, tão presentes durante o seu pontificado, que costumam polarizar a relação entre doutrina e misericórdia, Francisco (2016d, p. 97) explicará sempre que “a misericórdia é verdadeira, é o primeiro atributo de Deus. Depois, podem-se fazer reflexões teológicas sobre doutrina e misericórdia, mas sem esquecer que a misericórdia é doutrina. Contudo, gosto mais de dizer: a misericórdia é verdadeira”. Isso é muito importante. Para o papa, é preciso evitar qualquer tendência a opor verdade e misericórdia, como se, usando de misericórdia, a verdade ficasse comprometida. Na realidade, somente em relação com a misericórdia é que é possível definir algo como verdadeiro.

Garantindo que essa premissa esteja resguardada, diz Francisco, podem-se realizar as discussões e os debates teológicos. Porém, também aqui é preciso ter um pressuposto vigente: “da acolhida ao marginalizado que está ferido no corpo e da acolhida ao pecador que está ferido na alma, depende a nossa credibilidade como cristãos” (FRANCISCO, 2016d, p. 138). Ou seja, as reflexões teológicas precisam estar diretamente vinculadas às necessidades do corpo e da alma das pessoas – do marginalizado e do pecador – em suas situações concretas. Mais uma vez, o papa não polariza. Não são as necessidades materiais *versus* as necessidades espirituais. Não é a justiça *versus* o perdão, como se optando por um se deixasse o outro de lado. É a misericórdia que, ao invés de polarizar as tensões, ultrapassa-as. Ou, na linguagem de Francisco, transborda-as.

5.8 O transbordamento: a estratégia à tensão

Segundo alguns relatos dos participantes do Sínodo da Amazônia, realizado em 2019, em um determinado momento, diante das discussões infundáveis, Francisco revelou a todos que “estava desiludido com as intervenções, porque eram demasiadamente poéticas, mas não estavam embasadas em propostas reais. Francisco não queria que entrássemos em debates

sobre o que se devia ou não permitir, mas o que era possível fazer” (PORRAS, 2019). Foi nesse momento que o papa utilizou a palavra, em espanhol, *desborde*.

A palavra *desborde*, ou na forma verbal *desbordar*, não pode ser traduzida sem que se perca algo da sua força. Mas é possível fazê-lo, para o português, usando expressões como extrapolar, ir além dos limites, ultrapassar. Aqui, priorizaremos a tradução que tem sido utilizada nos documentos oficiais, bem como pelos comentadores do papa: transbordar. Esse é o modo, segundo Francisco, para lidar com as tensões e polarizações.

É justamente na exortação apostólica após esse sínodo, que Francisco (2020b, p. 52)⁶³ reconhece como muitas vezes os agentes pastorais têm impressões muito diferentes sobre os problemas, e também defendem ideias opostas para a sua resolução. Nesses casos, diz o papa, a resposta está “na superação de tais propostas, procurando outros caminhos melhores, talvez não imaginados. O conflito supera-se em um nível superior, em que cada uma das partes, sem deixar de ser fiel a si mesma, se integra com a outra em uma nova realidade” (QA 104). Para ele, existe algo ainda pior do que uma crise em si: “o drama de desperdiçá-la. Nunca saímos iguais de uma crise: ou saímos melhores ou saímos piores” (FRANCISCO, 2021d, p. 95).

Ou seja, diante de dois valores ou duas propostas válidas, o caminho não é de se apegar a uma em detrimento da outra ou diminuir ambas para uma mera síntese.

Não significa de maneira alguma relativizar os problemas, fugir deles ou deixar as coisas como estão. As verdadeiras soluções nunca se alcançam amortecendo a audácia, subtraindo-se às exigências concretas ou buscando culpas externas. Pelo contrário, a via de saída encontra-se por “transbordamento”, transcendendo a dialética que limita a visão para poder assim reconhecer um dom maior que Deus está oferecendo (QA 105).

A relação dessa ideia com aqueles quatro princípios que apresentamos anteriormente é direta, quase como se os resumisse ou os levasse a termo. Ou, ainda, como se o princípio do transbordamento fosse justamente a expansão, a abundância dos outros quatro. Na prática, a estratégia que Francisco deseja apresentar é procurar algo novo: “desse dom inesperado que desperta uma nova e maior criatividade, brotarão, como que de uma fonte generosa, as respostas que a dialética não nos deixava ver” (QA 105). Mais uma vez, o papa procura encontrar uma maneira diferente de lidar com as dialéticas que se apresentam, agora tendo como questão a presença eclesial na Amazônia, já que, segundo ele, ela “desafia-nos a superar perspectivas limitadas, soluções pragmáticas que permanecem enclausuradas em aspectos parciais das grandes questões, para buscar caminhos mais amplos e ousados” (QA

⁶³ A partir de agora, para referenciar a exortação apostólica pós-sinodal Querida Amazônia, do papa Francisco, usaremos a sigla QA, seguida do número do parágrafo correspondente.

105). O papa reconhece que, diante das situações, aparecerão visões e propostas parciais e antagônicas, e não espera que haja uma posição perfeita, que solucione tudo, mas insta a procurar um caminho que vá além das propostas “postas à mesa”.

Aqui, devemos voltar à filosofia de Romano Guardini. Inclusive, vale ressaltar, o seu livro sobre as oposições polares, quando foi editado do alemão para o espanhol, teve diversas palavras traduzidas para *desbordar*. Não é demais imaginar, portanto, que Francisco possa utilizá-la hoje como a leu nos seus estudos na década de 1980.

Na investigação introdutória a essa edição espanhola, Alfonso Lopez Quintas explicará que o objetivo de Guardini é superar a cisão entre o intuitivo e o racional, porque “ao tomá-los de modo fechado e abstrato, afunda-se o pensamento em um mar de paradoxos quando se trata de mergulhar nas realidades profundas, como são aquelas humanas, com a sua dialética de liberdade e obediência, amor e justiça, indivíduo e comunidade” (QUINTAS, 1996, p. 48).

Ou seja, “enquanto ser vivente-concreto, o homem está estruturado de modo dialético, em forma de *Gestalt*, e seu conhecimento exige uma singular tensão intelectual” (QUINTAS, 1996, p. 21), sendo o modo de lidar e de se expressar com isso aquilo que o indivíduo tem como uma de suas características mais importantes, o que o torna realmente um ser vivo, um ser vivente, que é mais do que simplesmente existir.

A categoria de expressão permite transbordar os esquemas espaciais dentro-fora, imanente-transcendente, operação necessária para fazer justiça à condição ontológica da “intimidade”, categoria que não faz alusão a uma mera retração espacial, mas à elevação ontológica que funda uma certa forma de domínio sobre o espaço. Por isso afirma Guardini que a interioridade (*innerlichkeit*) é um “centro vivente” (*lebendige Mitte*), princípio de autonomia e de liberdade diante dos seres criados. Esta força ontológica das realidades dotadas de intimidade é o que inspira o movimento atual de retorno ao concreto (QUINTAS, 1996, p. 22).

Podemos apreender, portanto, que aquilo que define um ser humano é a sua capacidade de interioridade, o que lhe torna possível lidar com a ambivalência da realidade, sem ficar preso à ela, no entanto. Mas procurando, justamente na concretude da vida, ultrapassar as suas dicotomias para algo que as exceda, e assim possa “brotar sempre de uma profundidade criadora; que transborde as mais diversas ordens, crie novas, imponha-se e justifique o sentido de tal ser pela mera força de sua ação e de sua forma” (GUARDINI, 1996, p. 110).

Isso requer – e possibilita – um outro modo de apreender a realidade que circunda a pessoa. De fato, para Guardini, existem basicamente duas maneiras de apreensão do real. A

primeira é aquela formal, “que configura as coisas: notas, conceitos, vinculações conceituais, juízos, raciocínios, sistemas; em uma palavra: a ciência. Esta é um ato formal captador de formas, e chega tão longe quanto chega a forma, ou seja, a tudo quanto é forma” (GUARDINI, 1996, p. 186). Porém, para ele, há um outro modo de cognição, em que “não se o cognoscente posto ‘frente’ ao objeto, mas sente o objeto ‘em si’ – mais exatamente, a seu equivalente subjetivo, a representação, o modo de representar na consciência o objeto” (GUARDINI, 1996, p. 186). Trata-se de uma assimilação que brota no interior do sujeito, sondando o equivalente subjetivo do objeto. É isso, segundo ele, que permite uma atividade criadora: “o objeto – interior – não está ‘aí’ frente a ele, perfeitamente terminado e posto a ser objeto de consideração; não é percebido como ‘vivendo de fora’, mas como produzido interiormente no processo cognoscitivo” (GUARDINI, 1996, p. 187).

Essa “atitude cognoscitiva”, como a chama Guardini, manifesta as coisas de forma mais clara, fluida, a plenitude, o profundo, aquilo que não cessa de ser novo e transformado. Por isso, não é possível demonstrá-lo através de esquemas fechados, “manejados como moedas”, mas tão somente através do contato, da proximidade, nos gestos, nas ações, até mesmo procurando transmitir, ao outro, aquilo que se sente.

Se uma mãe, por exemplo, sabe com clareza e nitidez perfeitas como está o estado corpóreo-psíquico do seu filho em um momento determinado, isso não constitui em princípio um conhecimento imediato. [...] O que vê essa mãe (o que ‘sente’, se diz às vezes com uma expressão equivocada) não o poderia dizer exatamente de modo conceitual, ainda que fosse a maior filósofa; mas sim através de uma imagem, de um gesto, de uma ação (GUARDINI, 1996, 188-189).

O que nós temos, portanto, através dessa contribuição de Guardini, é a percepção de que os dois modos de apreensão do real – o formal e o intuitivo – são ambos importantes, e que um pode ajudar o outro; na verdade, um deve ser colocado ao lado do outro. Porém, no primeiro, as coisas são apreendidas na sua forma e podem nos dar critérios formais, regulares, esquemáticos, fechados, o que é muito, se pensarmos, por exemplo, nas ciências médicas. Por outro lado, se queremos transbordar o fenômeno – ou a polarização, como estamos analisando aqui – é preciso ultrapassar o esquema – ou os polos – e isso se realiza entrando, inserindo-se no fenômeno, e procurando sondá-lo a partir de dentro, procurando, em uma “atividade criadora”, aquilo que o extrapola. Essa é, inclusive, uma boa palavra para a nossa reflexão, já que o objetivo de Guardini e de Francisco é extra-polar, ou seja, ir além dos polos, ou trans-bordar, ir além das bordas. Somente desse modo, voltando ao exemplo das

ciências médicas – é possível não apenas fazer exames para entender o corpo do doente, mas escutar a sua demanda interna, cuidando da pessoa inteira.

Segundo a teoria de Guardini, esse modo de pensar pode ser bastante exigente, já que, diante das situações, aparecem os nossos preconceitos, os nossos esquemas, o que dificulta a nossa capacidade de entrar nos argumentos do outro, nos fenômenos que nos são estranhos. Nesse caso, segundo ele, a questão não é que haja pré-juízos, mas que os tenha “retamente”, ou seja, que eles sejam apreendidos com consciência pelo sujeito, e dominados criticamente. “A formação individual do pensamento tem a tarefa de transbordar essa limitação, de colocar em contato o entorno individual com o conjunto do mundo humano, sem perder por isso o enraizamento básico no particular. Trata-se, pois, de uma universalidade orgânica” (GUARDINI, 1996, p. 210).

Ainda que seja importante compreender filosoficamente a ideia de transbordamento, Diego Fares (2020a) nos lembra que, no papa, “é antes uma palavra evocativa e indicativa, que nos convida a olhar para além e gera um dinamismo ‘superador’ sempre que a vida parece ficar atolada em interpretações que se contradizem de modo exclusivo”. Essa convicção, como sempre, está radicada na experiência de fé, principalmente naquele *habitus* primário já visto: “é próprio do coração de Deus transbordar de misericórdia, [...] porque o Senhor prefere ver alguma coisa desperdiçada antes que faltar uma gota, prefere que muitas sementes acabem comidas pelas aves em vez de faltar à sementeira uma única semente” (FRANCISCO, 2016f).

Esse transbordamento, a partir da misericórdia, pode ser encontrado em diversos momentos nas Sagradas Escrituras. Diremos aqui dois que são caros a Francisco, e que ele utilizou espontaneamente nas reuniões do Sínodo da Amazônia (FARES, 2020a). O primeiro deles está no centro da salvação: a redenção do ser humano. Deus poderia simplesmente disciplinar o Seu povo com a lei, mas, apesar de tê-lo feito, vai além, extrapola, recorrendo à graça, resolvendo a questão por transbordamento; com a Sua encarnação e dando a Sua própria vida em resgate. É uma imagem importante para o papa, aquela do abaixamento. Deus, permanentemente, abaixa-se para encontrar o ser humano. No Jardim do Éden, abaixa-se para caminhar com Adão no final da tarde. Jesus, na última ceia, abaixa-se para lavar os pés dos discípulos. São Paulo explica que Jesus aniquilou-se a si mesmo – fez *kenosis* –, ou seja, abaixou-se ao mais baixo nível, e nisso transbordou o Seu amor; e ainda afirma que foi na abundância do pecado que superabundou a graça.

A outra imagem que Francisco recordou foi aquela da Igreja primitiva, diante do conflito das tradições judaica e pagã. Nesse caso, o encontro entre os apóstolos e os gentios

não fez com que os primeiros disciplinassem os segundos, como se os fagossitasse. Mas, transbordando a própria compreensão da mensagem de Jesus e do núcleo da evangelização, ultrapassou o modo como os esquemas doutrinários previam essa relação na época.

Esses exemplos nos ajudam a entender melhor como o papa percebe a noção de transbordamento, que não pode se restringir a uma formulação filosófica ou abstrata, mas, tendo presente que “a realidade é superior à ideia”, precisa-se colocar esse transbordamento em situações concretas, tal como o próprio Bourdieu compreendeu a sua praxiologia, ou seja, os conceitos lidando sempre com os casos empíricos, a fim de não se voltar à dicotomia que se pretende transpor, aquela do objetivismo *versus* subjetivismo.

Também por isso, não é possível entender esse transbordamento como uma espécie de neutralidade diante das posições em questão, como se fosse possível conceber uma avaliação dos polos sem necessariamente partir de um lugar, como se houvesse uma imparcialidade ou indiferença avaliativa. Na verdade, o papa sabe que toda percepção de uma questão é sempre a partir de um lugar, e ele mesmo não nega o seu. Como vimos anteriormente, Francisco está profundamente marcado por uma série de referências a partir das quais ele compreende a fé e suas repercussões: entre elas, o ensinamento do Vaticano II, a espiritualidade inaciana, a teologia do povo. Será a partir dessas disposições adquiridas, bem situadas e com claros desdobramentos, que surgirão as suas reflexões sobre as posições em disputa, fazendo-o avaliar e escolher, segundo o seu método de transbordamento. Isso, obviamente, se realiza tomando partido sobre as questões, e Francisco não se furta de efetuá-las, entrando em determinados conflitos e escolhendo uma perspectiva, sabendo que poderá desagradar a alguns, o que efetivamente acontece. Porém, sempre oferecendo um quadro mais amplo, um objetivo que não se fixe e paralise em um campo de força, em que um lado precisa vencer o outro, mas procurando sempre um valor mais global, capaz de ultrapassar os lados.

Para comprovar isso, Francisco se debruça sobre a Amazônia, explicando que nela é possível ver esse movimento transbordante, em que o corpo da floresta como um todo o representa. O amadurecimento das plantas, dos frutos e dos animais é um exemplo. A semente amadurece e transborda, dando vida à planta, que também amadurece e transborda e dá origem ao fruto, que por sua vez amadurece e transborda, tornando-se alimento para os animais e para os seres humanos, ou mesmo caindo no chão e se transformando em adubo para o ciclo retomar. Assim, o movimento da própria vida é um “ir além”, que encontra o seu ápice na transcendência de Deus, que “não se reduz ao mero fato de transbordar a caducidade por via da constante renovação e repetição cíclica (eterno retorno), antes implica uma superação qualitativa de todo o finito-contingente. Trata-se de uma Transcendência vertical”

(GUARDINI, 1963, p. 23). Ou seja, se a própria vida animal e vegetal tem o transbordamento como movimento, e se ele alcança o seu auge na transcendência de Deus, então, para Francisco, é mais do que razoável utilizá-lo como ideia – estratégia – para lidar com as polarizações.

Novamente através da Amazônia, Francisco encontra um exemplo do que ele quer dizer, já que, nela, as diferenças estão harmonizadas, e o todo só pode estar garantido se as suas tensões internas se mantiverem em um equilíbrio pluriforme. Volta outra vez aquela ideia, perceptível na floresta, de que os contrários não são contraditórios. Ou seja, os animais são diferentes das plantas, são contrários, mas não se contradizem, convivem em um equilíbrio que comporta conflitos, mas que são ultrapassados pela harmonia do ecossistema. Não é possível fantasiar uma mata sem tensões – uma espécie de bucolismo idealizado – mas também é impossível não perceber a unidade que está presente naquele meio ambiente.

O transbordamento encontra lugar privilegiado, segundo Fares (2020a), no sínodo, um método prático para realizá-lo: “processo projetado para o futuro, com criatividade, enquanto no presente é dado caminhando com os outros (sínodo) e dialogando (transbordamento de vozes), de modo a poder superar esquemas conceituais rígidos e abstratos”.

A sinodalidade, que no pontificado de Francisco assumiu uma centralidade única, não é, no entanto, uma criação sua; a ideia remonta ao início do cristianismo. Ainda que o nosso objetivo aqui não seja descer em profundidade sobre o tema, julgamos razoável fazer algumas indicações sobre isso, já que, nele, no sínodo, encontramos mais uma espécie de estratégia do papa para o transbordamento. De fato, tal como o campo definido por Bourdieu, o sínodo reúne os seus agentes, que disputam aquele capital simbólico de classificação, enquanto concordam em discordar para a concordância, ou seja, para a manutenção do campo.

A palavra sínodo vem do grego, e é a junção do prefixo *syn* (com, junto a) com o substantivo *hodós* (caminho), e significa, portanto, caminhar junto, fazer o caminho juntos. No latim, a palavra foi traduzida como *synodus* ou *concilium*, significando uma assembleia convocada.

Em primeiro lugar, podemos dizer que, na Igreja Católica, a palavra foi utilizada como um modo de designar a sua vida e missão, ligada a um reunir-se como assembleia do povo de Deus, convocado por Jesus Cristo e que, na força do Espírito Santo, sai também pelos caminhos fazendo o anúncio do Evangelho⁶⁴. Recuperando a noção batismal, todos

⁶⁴ Isso é tão verdade que, no início da Igreja, os próprios seguidores de Jesus reconheciam-se como “os do caminho”, tamanha era a importância da ideia de percurso para eles, e não como “cristãos”, já que essa era uma palavra pejorativa, utilizada com sarcasmo por seus detratores.

devem “caminhar juntos, a agir pastoralmente em conjunto, sendo comunidade de discípulos missionários. Essa busca pela unidade está baseada [...] no princípio petrino (Pedro/papa), princípio colegial (apóstolos/bispos), princípio sinodal (todos caminhando juntos)” (CIPOLLINI, 2022, p. 70).

Em segundo lugar, a sinodalidade também é, por motivos teológicos e canônicos, um modo de funcionamento, em que as estruturas e os processos da Igreja encontram seu significado e engrenagem. Tal conduta é assessorada pelo discernimento dessa assembleia, que deve, na experiência realizada com Deus, levá-la a todos. Isso requer uma prática de “maturidade humana, capacidade de ler os sinais dos tempos, afinidade com a missão evangelizadora da Igreja, vida interior, espiritualidade alimentada pela Palavra de Deus e abertura à ação do Espírito Santo” (CIPOLLINI, 2022, p. 110). Daí porque se trata de um percurso exigente, que supõe um estado permanente de escuta, diálogo e paciência com os processos.

Por fim, a sinodalidade tem também um aspecto mais visível estruturalmente, e se trata das reuniões convocadas pela autoridade competente, a fim de avaliar aspectos específicos da vida da Igreja, tudo para que a sua missão – de ir pelos caminhos anunciando o Evangelho – seja melhor realizada. No caso universal, é o papa quem convoca o sínodo. No caso diocesano, o bispo local. No caso da paróquia, o pároco.

É importante destacar que, na Igreja Católica, a reforma gregoriana e sua luta por liberdade diante dos poderes civis contribuíram para a consolidação da autoridade papal. “Esta, se por um lado liberta os bispos da subordinação ao Imperador, por outro, se não é bem compreendida, corre o risco de enfraquecer a consciência das Igrejas locais” (COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, 2018, p. 28). Esse é um dado bastante importante, já que essa afirmação do primado petrino foi ganhando corpo até se tornar doutrina no Concílio Vaticano I (1869-1870), quando se estabeleceu a infalibilidade papal. Apesar disso não tornar supérflua a importância do consenso dos bispos e dos fiéis de modo geral, essa doutrina ensinava que as definições *ex cathedra* do papa eram irreformáveis, por si mesmas, sem precisar de consensos.

Será o Concílio Vaticano II (1962-1965) que, sem desfazer a doutrina da infalibilidade papal, vai integrá-la ao *aggiornamento* solicitado por João XXIII, procurando uma síntese entre a primazia do pontífice e a escuta da assembleia dos fiéis. No fundo, o sínodo é o resultado disso, uma espécie de transbordamento realizado por Paulo VI, já que foi ele que instituiu o Sínodo dos Bispos, sendo um “conselho permanente de bispos para a Igreja universal” (PAULO VI, 1965), subordinada diretamente ao papa, a quem “compete a função

de dar informações e conselhos” (PAULO VI, 1965), mas que também “poderá gozar de potestade deliberativa, quando essa lhe tenha sido conferida pelo Romano Pontífice” (PAULO VI, 1965).

É através desse recurso, que é muito mais um estilo de Igreja do que propriamente uma mera atividade, que o entendimento de sua doutrina e práticas vai sendo aprofundado.

A sinodalidade se manifesta desde o início como garantia e encarnação da fidelidade criativa da Igreja à sua origem apostólica e à sua vocação católica. Essa se exprime em uma forma que é unitária na substância, mas que aos poucos se explicita, à luz da atestação escriturística, no desenvolvimento vivente da Tradição. Portanto, esta forma unitária conhece diferentes expressões de acordo com os diversos momentos históricos e no diálogo com as diversas culturas e situações sociais (COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, 2018, p. 23).

Após o Vaticano II, já ocorreram 14 Assembleias Gerais Ordinárias do Sínodo dos Bispos, amadurecendo questões importantes na vida da Igreja e, mais do que isso, alargando as experiências de sínodos locais, bem como de Conferências Episcopais, que vão forjando uma cultura sinodal, algo a que Francisco tem dado caráter prioritário, descrevendo esse modelo de Igreja como uma “pirâmide invertida”, que reúne o povo de Deus, o colégio dos bispos e, nele, o ministério específico do sucessor de Pedro. Desse modo, o vértice está estabelecido, mas abaixo da base, ou sustentando a relevância da base. É o primado de Pedro – sempre assegurado – a serviço do primado dos fiéis – sempre o assegurando. Trata-se de um transbordamento de uma visão polar, que deseja uma infalibilidade papal sem vínculo com o seu serviço de “confirmar os irmãos na fé”, uma espécie de autoritarismo; ou um povo de fiéis – de ovelhas – sem ministros – sem pastores – uma espécie de democratismo fragmentado.

Nesse sentido, Francisco, se não criou o expediente de escuta dos fiéis na preparação dos sínodos⁶⁵, certamente deu a isso um impulso sem precedentes, fazendo com que em todas as Igrejas particulares se abram processos de escuta de todos os fiéis, enviando essas colaborações às Conferências Episcopais⁶⁶, para que elas também façam suas contribuições

⁶⁵ A Comissão Teológica Internacional (2014) recorda que a prática da consulta não é uma novidade, já que “na Igreja da Idade Média, foi utilizado um princípio do direito romano: *Quod omnes tangit, ab omnibus tractari e approbari debet* (o que afeta a todos, deve ser tratado e aprovado por todos)”. Além disso, sobre a fé, os sacramentos e o governo, “a tradição unia a uma estrutura hierárquica um regime concreto de associação e de acordo”, e se considerava que este fosse “uma prática apostólica” ou “uma tradição apostólica” (CONGAR apud COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, 2014).

⁶⁶ Wolff (2018, p. 32) recorda que “o Vaticano II entende a Igreja universal a partir das Igrejas locais, e não a partir de si mesma. A Igreja local é a primeira realidade da Igreja universal, em cada Igreja local está a Igreja universal e esta só existe a partir da sua realização concreta naquela”, sendo esse “o ponto de partida da eclesiologia do papa Francisco” (WOLFF, 2018, p. 33).

até que todas cheguem ao Vaticano e sirvam de material para a reflexão dos participantes das reuniões sinodais, que devem evitar, segundo o papa, três riscos.

O primeiro deles é o formalismo, quando se “reduz um Sínodo a um evento extraordinário, mas de fachada, precisamente como se alguém ficasse a olhar a bela fachada duma igreja sem nunca entrar nela” (FRANCISCO, 2021b). O segundo é o intelectualismo, “espécie de grupo de estudo, com intervenções cultas mas alheias aos problemas da Igreja e aos males do mundo; uma espécie de ‘falar por falar’, onde se pensa de maneira superficial e mundana, acabando por cair nas habituais e estéreis classificações ideológicas e partidárias (FRANCISCO, 2021b). Por fim, o terceiro perigo é o imobilismo, aquele que diz “sempre se fez assim”: “quem se move neste horizonte, mesmo sem se dar conta, cai no erro de não levar a sério o tempo que vivemos. O risco é que, no fim, se adotem soluções velhas para problemas novos: um remendo de pano cru, que acaba por criar um rasgão ainda maior” (FRANCISCO, 2021b).

Como remédio para esses problemas, o papa sugere uma Igreja que está próxima, escuta e se organiza de modo sinodal, em que será “necessário vigiar as ilusões da democracia direta ou indireta na Igreja, assim como de uma espécie de anarquismo que dispensa toda organização” (PASSOS; AQUINO JÚNIOR, 2022, p. 16). Novamente, é necessário um discernimento que ultrapasse esses riscos imobilizadores, enquanto se dá origem a processos que amadureçam com o tempo. Os próprios sínodos têm sido um espaço privilegiado para a reflexão de situações que, de tão tensionadas, acabam se tornando polarizações.

Ainda mais quando se trata da relação entre a tradição e a renovação, a doutrina e a contingência, a norma e a particularidade. Para ir além dessas dicotomias, dessas bordas, Francisco propõe um modo específico de entendê-las, e as transborda em uma tradição dinâmica.

5.9 O depósito da fé e da vida: o transbordamento da tradição e da renovação

Se é verdade que o papa vê o centro da experiência cristã como um encontro pessoal com Jesus Cristo, sendo necessário fazer o anúncio disso, com alegria, para as periferias geográficas e existenciais do mundo, em uma chave de misericórdia, então, é mais do que natural que haja, aí, uma bifurcação. De um lado, evangelizar com uma verdade revelada, em uma tradição bimilenar, de outro, levar isso a um mundo plural, marcado por circunstâncias múltiplas, relativizadoras, que desafiam a certeza e a imutabilidade pretendida pela religião.

Tendo apresentado o estado do mundo moderno, marcado justamente por essa pluralidade, que dá origem a polarizações, também dentro das religiões, entre fundamentalismos e relativismos; depois apresentando o percurso biográfico/intelectual de Bergoglio, até refletindo sobre as ferramentas de que ele dispõe no seu ministério petrino, agora, queremos demonstrar especificamente como ele se utiliza de tudo isso para propor esse transbordamento de que falamos até aqui.

Francisco costuma utilizar uma série de metáforas para se referir à tradição, e nelas podemos ter alguns indicativos preliminares de como ele entende essa realidade tão importante para a Igreja Católica, especialmente a sua relação com a renovação. Uma das mais comuns é dizer que “a tradição não é uma conta bancária imutável. A tradição é a doutrina em marcha, a doutrina que segue adiante (FRANCISCO, 2018b, p. 202), ou que “a tradição não é um museu, a verdadeira religião não é um congelador” (FRANCISCO, 2020c, p. 65). Também é comum vê-lo usar a definição de Gustav Mahler⁶⁷: “a tradição não é o culto das cinzas, mas a preservação do fogo”; ou ainda a do poeta Francisco Luis Bernárdez⁶⁸: “no fim de tudo, compreendi que o que a árvore tem de florido vive do que tem sepultado”. São imagens ricas em sentido, e podemos extrair delas uma série de percepções.

Porém, a definição mais cara e utilizada pelo papa, a respeito da relação entre tradição e renovação, é aquela de Vicente de Lérins⁶⁹: “*ut annis consolidetur, dilatetur tempore, sublimetur aetate*”, ou seja, para que se consolide com os anos, se dilate com o tempo, se sublime com a idade. É possível perceber, portanto, o movimento no centro de sua compreensão, que relaciona, e não substancializa, os dois polos presentes nessa disjunção. A pergunta, então, é esta: como associar – se é possível – tradição e renovação, doutrina e contingência, normas e particularidades? Como lidar com esses contrários sem que eles sejam contraditórios? Como extrapolar esses polos, a fim de manter a fidelidade da doutrina com a necessidade de responder às contingências modernas?

Em primeiro lugar, é muito importante explicar que Francisco formula a sua posição a partir do esquema que Passos (2018, p. 103) condensa da seguinte forma: a origem da doutrina, a sua fonte, é a revelação. Isso, sim, é aquela Tradição – com t maiúsculo – que está

⁶⁷ Gustav Mahler (1860-1911) foi um importante regente e compositor de origem judaica, dos mais relevantes do período romântico. É considerado um dos responsáveis pela transição entre a música do século XIX para o período moderno.

⁶⁸ Francisco Luis Bernárdez (1900-1978) foi um poeta argentino. Nascido em Buenos Aires, passou uma temporada na Espanha, entrando em contato com os poetas modernistas. Voltando à Argentina, teve um importante papel na renovação literária e estética da literatura do seu país.

⁶⁹ Vicente de Lérins (século V) foi um monge e sacerdote francês, profundo conhecedor das Sagradas Escrituras e de cultura humanística, teve um papel importante na relação entre os Padres da Igreja e os critérios da doutrina, sendo apreciado pela teologia católica e protestante.

ligada à revelação. Isso não está em questão para o papa. Algo diferente da mediação entre a revelação e a vida concreta das pessoas, ou seja, a formulação da doutrina. É aí que Francisco propõe o transbordamento. Ou seja, diferenciar o que é a Tradição como depósito da fé, e a tradição como costume e formulação dessa Tradição, para que ela seja redescoberta com mais profundidade e, assim, ilumine a realidade dos fiéis.

Dito isso, é preciso definir com que categorias o papa trabalha essa bifurcação. Apesar das dicotomias mencionadas acima aparecerem em seus discursos, Francisco pode ser melhor compreendido através de um outro modo de classificação, que ele mesmo expressa aqui: “é a Igreja que se questiona sobre a sua fidelidade ao depósito da fé, que para ela não representa um museu para visitar nem só para salvaguardar, mas é uma fonte viva na qual a Igreja se dessedenta para matar a sede e iluminar o depósito da vida” (FRANCISCO, 2015c). Segundo ele, é na constituição dogmática *Dei Verbum* onde vai buscar essa fundamentação: “No Concílio, os Padres não podiam encontrar afirmação sintética mais feliz para expressar a natureza e missão da Igreja. Não só na ‘doutrina’ mas também na ‘vida’ e no ‘culto’, é oferecida aos crentes a capacidade de ser Povo de Deus” (FRANCISCO, 2017)⁷⁰. Daí porque ele “deixa claro o método dessa renovação: é preciso considerar sempre dois polos em mútua interação, as fontes da fé que vem do Evangelho e a vida concreta com suas interrogações” (PASSOS, 2018, p. 167).

Ou seja, ao invés de polarizar entre conservar e mudar, ele ultrapassa a própria noção dicotômica, entendendo que, na fé católica, há um mesmo depósito com duas realidades: a fé e a vida. “Por isso, enquanto se deve expressar claramente a doutrina, é preciso evitar juízos que não levam em consideração a complexidade das diversas situações, e é necessário prestar atenção ao modo como as pessoas vivem e sofrem por causa da sua condição” (AL 79). Vale ressaltar, aqui, a particularidade do sofrimento das pessoas; essa será uma questão sobre a qual o papa vai se debruçar preferencialmente, porque se o Evangelho tem algo realmente de boa-nova, então, ele deve ser levado principalmente aos que mais precisam disso, ainda que a doutrina não deixe de ser evidenciada.

Esse é o motivo, inclusive, pelo qual Francisco tem insistido para a necessidade de fomentar, nas dioceses, uma consulta mais realista a respeito das questões suscitadas pelos sínodos que ele convoca, em que “as diferentes comunidades é que deverão elaborar

⁷⁰ O número 8 da *Dei Verbum* explica que “a Igreja, na sua doutrina, vida e culto, perpetua e transmite a todas as gerações tudo aquilo que ela é e tudo quanto acredita” [...] “esta Tradição progride [...], cresce [...], tende continuamente para a plenitude da verdade divina, até que nela se realizem as palavras de Deus”. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_po.html>. Acesso em: 05 de julho de 2023.

propostas mais práticas e eficazes, que tenham em conta tanto a doutrina da Igreja como as necessidades e desafios locais” (AL 199). Lado a lado, doutrina e realidade, a fim de que o discernimento seja feito de modo mais profundo. Diga-se, não de passagem, porque isso é algo realmente esclarecedor, as próprias encíclicas papais têm reproduzido, tal qual, alguns trechos dos relatórios finais dos sínodos, o que demonstra a sua atenção para dar voz àquilo que é apresentado pelos integrantes dos debates, já que são eles, inclusive, os que mais entendem de determinados assuntos.

Ele mesmo afirma isso, dizendo que deseja apresentar o documento “que nos oferece as conclusões do Sínodo e no qual colaboraram muitas pessoas que conhecem melhor do que eu e do que a Cúria Romana a problemática da Amazônia, porque são pessoas que nela vivem, por ela sofrem e que a amam apaixonadamente” (QA 3). Interessante esse pormenor: escutar e ampliar a voz daqueles que mais conhecem determinado assunto, mas não somente, sofrem e são apaixonados por aquela causa ou questão. Ou seja, por coerência com o próprio depósito da fé, que no cristianismo começa com a revelação da encarnação, é preciso mergulhar o máximo possível no depósito da vida, para que nela se revele melhor a sua transcendência. Daí porque deve-se, segundo o papa, dar voz aos que estão, digamos, encarnados nas situações.

Francisco faz isso, por exemplo, quando afirma que “é preciso não se contentar com um anúncio puramente teórico e desligado dos problemas reais das pessoas” (AL 201), ou quando explica que “não se trata apenas de apresentar uma normativa, mas de propor valores, correspondendo à necessidade deles que se constata hoje, mesmo nos países mais secularizados” (AL 201). As duas citações anteriores são transcrições dos tais relatórios finais, e isso acontece em diversos momentos de suas cartas e exortações.

Vejamos, então, como o papa entende essa tradição – ou o depósito da fé – sobre a qual estamos falando aqui. Em primeiro lugar, Francisco faz uma diferenciação sobre aquilo que ele tem colocado em debate: “importante ter cuidado para não confundir doutrina e tradição católicas com as normas práticas eclesiais” (FRANCISCO, 2020c, p. 94). Ou seja, para ele – e para o ensinamento da Igreja – existe uma distinção entre a doutrina imutável, a verdade revelada, que está presente no centro da fé da Igreja, no Credo professado pela comunidade dos fiéis, e a linguagem⁷¹ sobre essas verdades, bem como as normas e práticas que as regem. “Aquilo que está em discussão nos encontros sinodais não são as verdades

⁷¹ “A linguagem das formulações doutrinárias não é fixa e as mudanças culturais e o Evangelho são os critérios de revisão das formulações. A fidelidade à formulação não significa fidelidade ao conteúdo fundamental que se quer comunicar, mas, ao contrário, pode trair o ideal cristão” (PASSOS, 2018, p. 28).

tradicionais da doutrina cristã. Interessa ao Sínodo se questionar, principalmente, como podemos viver e aplicar os ensinamentos nos contextos mutáveis do nosso tempo” (FRANCISCO, 2020c, p. 94)⁷².

Isto é muito importante: para ele, não se trata de mudar a tradição ligada às verdades de fé, mas de procurar um modo de aplicá-la diante das contingências modernas. Dizendo de outra forma: o intuito do papa é, tomando a imutabilidade da doutrina, relacioná-la com a mutabilidade deste nosso tempo. No fundo, o que Francisco está procurando fazer é conduzir processos de escuta e discernimento para, neste mundo líquido, tornar real e tangível uma fé sólida.

Por isso, para ele, é importante distanciar-se de visões que não se abrem à reciprocidade.

Daí minha alergia aos moralismos e intelectualismos que procuram resolver todos os problemas apenas com receitas, normas e equações. Como também tenho a mesma alergia ao relativismo, que é a camuflagem intelectual para justificar o egoísmo. Como Guardini, acredito em verdades objetivas e em princípios sólidos. Agradeço a solidez da tradição da Igreja, fruto de séculos de pastoreio da humanidade e de *fides quaerens intellectum*, a fé que busca a compreensão e a lógica. Como John Henry Newman, que declarei santo em outubro de 2019, vejo a verdade sempre mais além de nós, mas nos chamando por meio da nossa consciência (FRANCISCO, 2020c, p. 64).

Ao contrário do que certos grupos lhe acusam, Francisco deixa claro que a sua compreensão de doutrina tem fundamentos sólidos e objetivos, ou seja, não é seu intuito reformar o depósito da fé, mas procurar torná-lo melhor compreendido pelos fiéis. Além disso, lembremos que a evangelização, segundo ele, deve ter como meta as periferias – as mais distantes – o que demanda uma nova linguagem, bem como novos meios de situá-la e colocá-la em prática, a fim de que a misericórdia se realize plenamente.

Essa é, na verdade, a maneira como a Igreja construiu o seu modo de proceder, em que se mantém o fundamento da doutrina, mas sem cair em formas fechadas. Ou seja, “engloba as duas coisas: um elemento de concordância e um elemento de busca contínua. Essa tem sido a tradição da Igreja, cuja compreensão e crenças se expandiram e consolidaram ao longo do tempo, como reflexo de sua abertura ao Espírito” (FRANCISCO, 2020c, p. 65). Interessante esse pormenor: é preciso manter a concordância sobre determinados ensinamentos, porque são eles que darão a base para outros passos serem possíveis, a fim de

⁷² “Isso exige compreender a doutrina da Igreja na perspectiva dialógica e processual. Os dogmas não caíram prontos do céu, possuem uma evolução, e condicionamentos históricos, culturais e sociológicos os foram definindo por um processo relacional com atores internos e externos” (WOLFF, 2018, p. 53).

que a Igreja caminhe adiante, ou seja, para que não fique presa a um passado ou caia no vácuo. Novamente, Francisco (2021c, p. 8) recupera a teologia de Vicente de Lérins para dizer que “só o que pode ser reconhecido onde quer que seja, por todos e em qualquer tempo, é verdadeiramente de toda a Igreja. E tudo o que não contradiz e não é incompatível com este tesouro comum que é a Tradição constitui, afinal, um enriquecimento para todos”⁷³.

O que se pretende, assim, é manter uma tradição que é capaz de crescer. Afinal, segundo Francisco (2020c, p. 65), “não há contradição entre estar solidamente enraizado na verdade e, ao mesmo tempo, aberto a uma compreensão maior”. Na realidade, o problema está na “tentação de alguns não aceitarem o que envolve um processo sinodal e tentarem impor a todo o Corpo as próprias ideias – exercendo o monopólio da interpretação da verdade –, seja por pressão, seja por descrédito dos que não partilham os mesmos sentimentos” (FRANCISCO, 2020c, p. 95).

Nos sínodos, por exemplo, de um lado, “alguns participantes assumiam rapidamente posições rígidas, que denunciavam uma obsessão pela pureza da doutrina, como se ela estivesse ameaçada e eles fossem seus guardiões” (FRANCISCO, 2020c, p. 95), quando se afirma que “Deus falou uma vez e para sempre – em geral apenas de maneira e da forma que essas pessoas conhecem e dominam. Ouvem a palavra ‘discernimento’ e temem que seja uma maneira sofisticada de ignorar as regras” (FRANCISCO, 2020c, p. 65). Por outro lado, ainda segundo Francisco (2020c, p. 95), “outros insistiam em critérios vanguardistas, que não eram condizentes com o Evangelho e a Tradição. Um dos dons do Espírito, no processo sinodal, é desmascarar agendas e ideologias ocultas”.

Quero ser muito claro aqui. Na vida cristã, quando buscamos a vontade de Deus, não existem meios-termos. Isso quer dizer que chegar a um meio-termo não é cristão? Claro que não; em alguns momentos é necessário, às vezes não resta outro caminho a não ser chegar a um meio-termo, para evitar uma guerra ou outra calamidade. Mas um meio-termo não resolve uma contradição ou um conflito. É uma solução transitória, uma situação de espera, que permite um amadurecimento da situação até que se possa resolver por outro caminho, por um caminho de discernimento, buscando a vontade de Deus (FRANCISCO, 2020c, p. 28).

Vale a pena, aqui, uma reflexão mais acurada. O papa está dizendo que, quando se trata da doutrina, da vontade de Deus, não é possível ter meios-termos, já que, vimos mais acima, para ele, a verdade tem um caráter objetivo e sólido. No entanto, é preciso reconhecer

⁷³ É de Vicente de Lérins a importante frase a respeito da Tradição: “*In ipsa item catholica ecclesia magnopere curandum est ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*”, que significa “Na Igreja assim católica grandemente deve-se cuidar que retenhamos o que em toda a parte, o que sempre, o que por todos foi crido” (LÉRINS apud LIBÂNIO, 2012, p. 31).

que, às vezes, mais vale um meio-termo do que uma divisão, ainda que tenha caráter momentâneo, ou seja, é preciso dar início a novos processos para se buscar entender aquela vontade de Deus. E isso não será feito com uma síntese que acomode as oposições, mas com um transbordamento que as faça crescer em qualidade. Exemplo disso é a tentativa de conciliar, segundo Francisco, o cuidado com a natureza com o ganho desenfreado do dinheiro. Nesses casos, é preciso “redefinir o progresso. Um desenvolvimento tecnológico e econômico de vida integralmente superior não pode ser considerado progresso” (LS 194).

Vimos como o papa entende a tradição. Agora, precisamos sondar o motivo pelo qual Francisco fala tanto sobre a importância de colocá-la em relação com a realidade das pessoas. Não é preciso muito esforço para descobrir essa motivação. Na prática, a Igreja tem acompanhado os seus fiéis vivendo situações profundamente desafiadoras – e dolorosas – que muitas vezes estão na contramão de sua doutrina.

Não faltam exemplos disso, como no caso do ensinamento a respeito do matrimônio cristão. Recuperando o relatório produzido pelo Sínodo da Família, Francisco explica que “embora não cesse jamais de propor a perfeição e convidar a uma resposta mais plena a Deus, ‘a Igreja deve acompanhar, com atenção e solicitude, os seus filhos mais frágeis, marcados pelo amor ferido e extraviado, dando-lhes de novo confiança e esperança” (AL 291). Ou seja, o ideal de indissolubilidade, ainda que deva ser mantido na fidelidade da doutrina, não é possível fechar os olhos aos inúmeros casos de divórcio⁷⁴.

Ou ainda o fato de que “os jovens expressam um desejo explícito de confrontar-se sobre as questões relativas à diferença entre a identidade masculina e feminina, à reciprocidade entre homens e mulheres e à homossexualidade” (FRANCISCO, 2019c, p. 35)⁷⁵, o que poderá causar uma tensão entre a doutrina da Igreja a respeito desses temas e aquilo que tem ganhado corpo nas pesquisas de determinadas áreas do conhecimento e de parte da opinião pública e dos meios de comunicação.

Ainda nesse âmbito, “outro desafio surge de várias formas de uma ideologia genericamente chama ‘gender’, que ‘nega a diferença e a reciprocidade natural de homem e mulher. Ela apresenta uma sociedade sem diferenças de sexo” (AL 56). O papa, aqui, refere-se àquilo que ele, por diversas vezes, chama de “ideologia de gênero”, o que já contradiz – e

⁷⁴ O cardeal Kasper (2019, p. 19) relata que “se criou um ambiente que eu nunca tinha experimentado em sínodos anteriores dos quais me fora dado participar”, e essa liberdade permitiu, segundo ele, “um segundo resultado, que ensejou uma reflexão crítica. A pesquisa deixou claro que existe uma discrepância entre a doutrina da Igreja sobre o matrimônio e família, de um lado, e a convicção da fé vivida por um grande número de cristãos, de outro lado” (KASPER, 2019, p. 18).

⁷⁵ A partir de agora, para referenciar a exortação apostólica *Christus Vivit*, do papa Francisco, usaremos a sigla CV, seguida do número do parágrafo correspondente.

irrita – determinados setores acadêmicos, e evidencia mais um exemplo da necessidade de colocar a doutrina da Igreja diante de situações que a desafiam.

O papa, ainda munido das exposições sinodais, propõe que “os seminaristas deveriam ter acesso a uma formação interdisciplinar mais ampla sobre namoro e matrimônio, não se limitando à doutrina” (AL 203), e chama atenção para o fato de que, nas respostas às consultas, “ressaltou-se que os ministros ordenados carecem, habitualmente, de formação adequada para tratar dos complexos problemas atuais das famílias; para isso, pode ser útil também a experiência da longa tradição oriental dos sacerdotes casados” (AL 202).

Francisco, assim, demonstra a necessidade de formar os futuros padres dentro de um equilíbrio entre o que prevê as normas e como elas podem ser colocadas em prática nas situações concretas, chegando, inclusive, a recordar a experiência do sacerdócio oriental, que permite o matrimônio dos seus ministros. O papa não abre a possibilidade para a ordenação de homens casados, mas convida a um intercâmbio com o clero oriental, tendo em vista um enriquecimento recíproco, alimentando-se da experiência daquilo que o outro tem, sem receio de ser “contaminado” por isso. Na verdade, a estratégia do transbordamento pressupõe aquela “contaminação cognitiva” sobre a qual fala Peter Berger (2017b), e nós apresentamos no segundo capítulo.

Mas não é apenas porque observa os desafios da realidade concreta dos fiéis que o papa chama a atenção para o depósito da vida. Na verdade, isso está diretamente articulado com a sua teologia do povo, como já vimos anteriormente, influenciada pelo Vaticano II, que deu novamente ao conjunto dos fiéis uma centralidade única na reflexão da Igreja. Francisco chega a dizer que “o povo de Deus é santo em virtude dessa união, que o torna infalível ‘*in credendo*’, ou seja, ao crer, não pode enganar-se, ainda que não encontre palavras para explicitar a sua fé” (EG 119), ou ainda: “Deus dota a totalidade dos fiéis com um instinto da fé – o *sensus fidei* – que os ajuda a discernir o que vem realmente de Deus” (EG 119). O cardeal Kasper (2019, p. 17-18) explica que “o magistério tem o direito de ligar e de desligar. Mesmo assim, invalidou-se aquela distinção entre Igreja docente e Igreja discente à qual antigamente se apelava com frequência”.

O Concílio Vaticano II representa um divisor de águas nessa matéria. Ao construir uma eclesiologia, partindo não da hierarquia como era habitual, optou por iniciar a compreensão da Igreja como povo de Deus, em que todos gozam de igual dignidade e fundamental igualdade e vocação (LG 30), estão capacitados a participar ativamente da missão evangelizadora da própria Igreja (LG 9 e 10), a tal ponto que recebem um decreto próprio sobre o apostolado dos leigos (AA) que determina existir na Igreja diversidade de ministérios, mas unidade na missão (AA 2), podendo os leigos e leigas por

direito e por dever exercer seus carismas próprios (AA 3). Essa opção conciliar é decisiva para a realização de uma Igreja sinodal (MIRANDA, 2018, p. 16)⁷⁶.

Temos, portanto, uma tensão que se estabelece a partir do momento em que, de um lado, é preciso anunciar aquilo que se recebe da longa tradição da Igreja, e ao mesmo tempo fazer essa verdade se relacionar com a realidade que a circunda, já que “tudo o que a Igreja oferece deve encarnar-se de maneira original em cada lugar do mundo [...]. Deve encarnar-se a pregação, deve encarnar-se a espiritualidade, devem encarnar-se as estruturas” (QA 6). Por isso, é necessário, segundo o papa, manter a fidelidade com a transmissão da fé, enquanto, ao mesmo tempo, faz-se isso a partir das circunstâncias concretas. Assim, dirá Francisco, “trata-se da Tradição autêntica da Igreja, que não é um depósito estático nem uma peça de museu, mas a raiz de uma árvore que cresce. É a Tradição milenar que testemunha a ação divina no seu povo e cuja missão é mais a de manter o fogo do que conservar as suas cinzas” (QA 66).

É isso que Francisco (2018b, p. 202) chama de “tradição dinâmica”:

Na tradição dinâmica, o essencial permanece: não muda, mas cresce. Cresce na explicitação e na compreensão. [...] Ela cresce como uma pessoa cresce: pelo diálogo, que é como a amamentação para a criança. O diálogo com o mundo que nos cerca. O diálogo faz crescer. Se não dialogamos, não podemos crescer, permanecemos fechados, pequenos, anões. Não posso me contentar em andar com antolhos, preciso enxergar e dialogar. Dialogando e ouvindo outra opinião, posso, como no caso da pena de morte, da tortura, da escravidão, mudar meu ponto de vista. A doutrina cresceu com a compreensão. Isso é a base da tradição.

Agora, portanto, temos uma definição clara do que, para o papa, é a “tradição autêntica”. É aquela em movimento, que cresce, se expande, extrapola as dicotomias que permanentemente se apresentam todas as vezes em que, diante da realidade concreta, a doutrina deve ser anunciada com o *habitus* da alegria e da misericórdia. Esse modo de proceder está dentro daquilo que Bento XVI preconizou, e que Francisco (2020c, p. 203) assim explica: “as mudanças na Igreja devem ser feitas com a hermenêutica da continuidade. Uma bela frase. A hermenêutica cresce: certas coisas mudam, mas sempre em continuidade. Ela não trai suas raízes; ela as explicita, o que faz com que ela entenda melhor”.

Segundo Kasper (2019, p. 23), o papa está propondo uma hermenêutica da reforma: “de fidelidade e dinamismo, uma combinação de continuidade e descontinuidade. [...] Não

⁷⁶ As siglas LG e AA significam, respectivamente, a constituição dogmática *Lumen Gentium*, sobre a Igreja, e o decreto *Apostolicam Actuositatem*, sobre o apostolado dos leigos.

existe uma Igreja pós-conciliar; o que o concílio tinha em vista era uma Igreja renovada, atualizada, rejuvenescida quando comparada com certos sinais de letargia e envelhecimento”.

Se existe, de um lado, o depósito da fé e, de outro, o depósito da vida – recordemos que essas são as categorias mais indicadas para Francisco – é preciso colocá-los sempre em diálogo. É a primeira premissa para tornar possível o transbordamento para uma tradição dinâmica. Assim, segundo Passos (2018, p. 26), é preciso entender a doutrina como um sistema aberto, o que significa “colocar as verdades da fé a serviço da vida, é superar com a postura inversa, que entende a doutrina como um sistema fechado que está acima da vida, sistema esse feito de um corpo rígido de formulações fixas e imutáveis”.

Portanto, “a diferença, que pode ser uma bandeira ou uma fronteira, transforma-se em uma ponte. A identidade e o diálogo não são inimigos. A própria identidade cultural aprofunda-se e enriquece-se no diálogo com os que são diferentes” (QA 37). Ou seja, antes de construir muros diante das diferenças entre os dois depósitos, é preciso assegurar uma ponte, que permita o intercâmbio entre ambos.

Segundo Wolff (2018, p. 99), “em sua essência, a Igreja é uma realidade dinâmica, descentrada, exodal, e se manifesta numa radical abertura aos outros. Esse movimento eclesial para a relação exige repensar a identidade num contexto dialógico”, sendo justamente isso que “evita, de um lado, qualquer tipo de relativismo e, de outro, os fundamentalismos”. Já para Kasper (2019, p. 22), trata-se de um diálogo diacrônico entre “os posicionamentos antigos e um novo despertar hodierno. [...] A Igreja é a mesma em todos os séculos, mas ela não é um esqueleto morto, e sim um organismo vivo [...]. Não pode haver inovação na Igreja, porém ela precisa seguir no caminho de uma renovação constante”.

Isso pode ser confundido com um diálogo que relativiza a verdade. Mas, ao contrário, “não se trata de nos tornarmos todos mais volúveis (...) para podermos encontrar-nos com outros que pensam de maneira diferente. (...) Quanto mais profunda, sólida e rica for uma identidade, mais enriquecerá os outros com a sua contribuição específica” (QA 106). Francisco reforça sempre a importância de não camuflar as diferenças existentes com um verniz de diálogo. Ao invés disso, no verdadeiro colóquio, indispensável nesse caso, “nutre-se a capacidade de entender o sentido daquilo que o outro diz e faz, embora não se possa assumi-lo como uma convicção própria. Desse modo, torna-se possível ser sincero, sem dissimular o que acreditamos, nem deixar de dialogar, procurar pontos de contato” (QA 108).

Para o transbordamento se tornar possível – e real – é preciso deixar de lado a idealização de que todos pensarão igualmente, não somente no ponto de partida, mas também na conclusão dos debates. O próprio Francisco não deixa de declarar a sua percepção sobre as

questões, entrando em determinadas controvérsias e assumindo posições, tendo consciência de que isso desagradará um dos lados da discussão. De fato, muitos processos eclesiais, segundo ele, não chegam a um bom termo porque se projeta uma síntese sem discordância. E como isso, via de regra, é inalcançável, o sentimento de muitos, antes e depois das reflexões, é de uma certa frustração que fragiliza o passo em busca de uma concordância. Ou seja, a estratégia expansiva do papa não promete uma unanimidade – que de resto seria uma fantasia – mas uma adesão a um projeto comum, o que tem mais a ver com uma decisão segundo a vontade do que um sentimentalismo.

Na realidade, segundo Francisco, para encontrar o caminho que ultrapasse as polarizações, é preciso entender que “as contribuições não são apenas convicções doutrinárias, nem se podem reduzir aos preciosos recursos espirituais que a Igreja sempre oferece, mas devem ser também percursos práticos, conselhos bem encarnados, estratégias tomadas a partir da experiência” (AL 211). Daí porque o papa espera “uma nova síntese que ultrapasse as falsas dialéticas” (LS 121), em que “o próprio cristianismo, mantendo-se fiel à sua identidade e ao tesouro de verdade que recebeu de Jesus Cristo, não cessa de repensar e reformular em diálogo com as novas situações históricas, deixando desabrochar assim a sua eterna novidade” (LS 121).

“Ultrapassar as falsas dialéticas” significa, então, antes de tudo, compreender que determinadas oposições não existem, ou não precisariam existir se houvesse a capacidade de lidar com as questões de modo mais global⁷⁷. O exemplo que Francisco vai utilizar, mais de uma vez, é a tensão que existe entre os grupos que defendem o equilíbrio da natureza e a vida do embrião. “Não parece viável um percurso educativo para acolher os seres frágeis que nos rodeiam e que, às vezes, são molestos e inoportunos, quando não se dá proteção a um embrião humano, ainda que sua chegada seja causa de incômodos e dificuldades” (LS 120). A perspectiva do papa é justamente esta: se queremos propor um caminho que eduque toda a humanidade – mais do que a comunidade dos fiéis católicos – para um bem mais universal, um transbordamento, então, é preciso superar certas visões que antagonizam, sempre de

⁷⁷ Para exemplificar isso, é comum ver o papa citando a famosa frase de Dom Helder Câmara: “Lembro-me de um santo bispo brasileiro que dizia: ‘Quando cuida dos pobres, dizem que sou santo; quando pergunto a todos sobre as causas de tanta pobreza no mundo, me chamam de comunista’” (FRANCISCO, 2021d, p. 55-56). A declaração do arcebispo de Olinda e Recife, na verdade, era esta: “Quando dou comida aos pobres, me chamam de santo. Quando pergunto por que eles são pobres, me chamam de comunista”. A sentença pode ser entendida justamente como a dificuldade que muitas pessoas têm de compreender o transbordamento entre a dicotomia entre a experiência de fé e o compromisso social. Vale ressaltar que foi no pontificado de Francisco que se autorizou a abertura do processo de beatificação de Dom Helder. As aproximações entre o argentino e o brasileiro podem ser captadas em trabalhos como os de Rampon (2016) e Godoy (2020).

acordo com o pontífice, horizontes que, se postos em diálogo, fariam expandir e melhorar a vida de todos: dos fetos aos ecossistemas.

Se, por um lado, existem temas nos quais a dialética, segundo Francisco, é falsa, em outros, a discussão é mais delicada e truncada, porque, aí sim, existe uma dicotomia mais evidente. Nesses casos, o transbordamento, para o papa, deve ser feito a partir da lei da gradualidade. Esse modo de compreender, diz ele, está radicado no decreto *Unitatis Redintegratio*, sobre o ecumenismo, além do ensinamento de Tomás de Aquino e João Paulo II.

Para compreender esse princípio, é preciso, antes de tudo, ter presente que, se é correto que todas as verdades de fé têm a sua origem vinda de Deus e devem ser cridas com a mesma força, é igualmente justo dizer que algumas são mais centrais para exprimir com mais fidelidade e coesão a essência do Evangelho – recordar sempre que Francisco coloca todas as coisas a partir desse *habitus* – a evangelização e a misericórdia. No fundamento de tudo, segundo ele, está a beleza do amor de Deus, que salvou cada ser humano com a Sua morte e ressurreição. Por isso, “o Concílio Vaticano II afirmou que ‘existe uma ordem ou hierarquia das verdades da doutrina católica, já que o nexo delas com o fundamento da fé cristã é diferente’” (EG 36).

Assim, essa gradação serve tanto para os dogmas de fé quanto para os ensinamentos da Igreja, inclusive os morais. “São Tomás de Aquino ensinava que, também na mensagem moral da Igreja, há uma hierarquia nas virtudes e ações que delas procedem. [...] As obras de amor ao próximo são a manifestação externa mais perfeita da graça interior do Espírito” (EG 37). Além disso, a mesma teologia de Tomás de Aquino “tembrava-nos de que se deve exigir, com moderação, os preceitos acrescentados ao Evangelho pela Igreja, ‘para não tornar a vida pesada dos fiéis, [porque assim] se transformaria a nossa religião numa escravidão’” (GeE 59).

Decorrem daí, portanto, duas consequências: a primeira explica que existe uma hierarquia das verdades de fé e dos ensinamentos da Igreja. E, por isso, é preciso saber tomá-las de modo diverso, a fim de evidenciar com mais precisão o que é central. A segunda assevera que é preciso ter bastante cuidado para não fazer pesar sobre os cristãos preceitos que os sobrecarreguem com uma doutrina que escraviza, o que não seria, portanto, autêntica doutrina⁷⁸.

⁷⁸ Piero Coda (2019, p. 38) explica que a teologia de Tomás de Aquino é uma das que podem explicar com mais profundidade o fato de que “não existem rupturas ou contraposições ideológicas, de fato, no mundo em que o papa Francisco mostra ler, receber e valorizar a grande tradição teológica da Igreja”, sendo esse, inclusive, “um

Ato contínuo, chega-se ao ensinamento de João Paulo II, na exortação *Familiaris Consortio*, sobre a função da família cristã no mundo atual. Nela, diz Francisco, o papa polonês “propunha a chamada ‘lei da gradualidade’, ciente de que o ser humano ‘conhece, ama e cumpre o bem moral segundo diversas etapas de crescimento’” (AL 295). É muito importante, aqui, fazer algumas distinções:

Não é uma “gradualidade da lei”, mas uma gradualidade no exercício prudencial dos atos livres em sujeitos que não estão em condições de compreender, apreciar ou praticar plenamente as exigências objetivas da lei. Com efeito, também a lei é dom de Deus, que indica o caminho; um dom para todos sem exceção, que se pode viver com a força da graça, embora cada ser humano “avance gradualmente com a progressiva integração dos dons de Deus e das exigências do seu amor definitivo e absoluto em toda a vida pessoal e social (AL 295).

Ou seja, trata-se de compreender que a caminhada dos fiéis obedece a um processo que é sempre pessoal e gradual, com o seu próprio ritmo e diante de sua abertura à graça de Deus, o que torna cada experiência única. Assim, não se trata de gradualizar a lei, como se se quisesse relativizá-la, afinal, ela é “dom de Deus”, mas, justamente por ser um dom de Deus, não serve para amarrar, vigiar ou condenar a pessoa, mas para ajudá-la a caminhar em um crescente, até que se possa vivê-la de modo integral. A compreensão e a vivência da fé e dos ensinamentos da Igreja, portanto, se dão de forma gradual, em processo pedagogicamente ordenado pela misericórdia.

É por isso que, segundo o papa, o caminho de transbordamento da tradição dinâmica prevê um acompanhar, discernir e integrar cada fiel em sua fragilidade, entendendo que todos eles – sem exceção – estão no mesmo processo de crescimento e maturação, ou ainda, nas palavras de Passos (2018, p. 15), “um exercício de pensar o velho sob o signo do novo e vice-versa”. Mais uma vez: todos os cristãos – e mesmo os que não o são – estão inseridos nessa fragilidade, que assume tonalidades distintas, mas que devem ser todas cuidadas no “hospital de campanha” mencionado acima.

Todo esse “edifício” conceitual – ou “hospital” conceitual – servirá de base para um dos aportes mais importantes do pontificado de Francisco, igualmente celebrado ou criticado,

bom critério de sadia, aberta e criativa Tradição. [...] Penso, em primeiro lugar, a correlação entre ontologia da graça e ethos da caridade que é o nervo da *intelligentia fidei* tomista” (CODA, 2019, p. 39). Também Massimo Borghesi (2018, p. 30) afirma que o “selo tomista permanecerá constante em Bergoglio, seu realismo gnoseológico-metafísico, sua valorização do mundo sensível encontram aqui sua fonte”. Austen Ivereigh (2020, p. 381) também recorda a fundamental importância de Tomás de Aquino na *Amoris Laetitia*. Esses são alguns dos exemplos de como esse doutor da Igreja está na base do pensamento de Francisco.

dependendo do seu interlocutor, um dos exemplos mais claros da tradição dinâmica, que transborda a partir da misericórdia.

Trata-se da reflexão sobre o discernimento das situações irregulares. Entre elas, aquela do divórcio. Para Francisco, ao mesmo tempo em que a Igreja “reconhece que toda a ruptura do vínculo matrimonial ‘é contra a vontade de Deus, está consciente também da fragilidade de muitos dos seus filhos’” (AL 291), inclusive assumindo que, por vezes, pode “tornar-se até moralmente necessária, quando se trata de defender o cônjuge mais frágil, ou os filhos pequenos, das feridas mais graves causadas pela prepotência e a violência, pela humilhação e a exploração, pela alienação e a indiferença” (AL 241), devendo tudo isso ser “considerado um remédio extremo, depois que se tenham demonstrado vãs todas as tentativas razoáveis” (AL 241).

Temos, então, um impasse: de um lado, a doutrina da indissolubilidade, de outro, a realidade dos cristãos que se divorciam, bem como daqueles que contraem uma nova união. Nesse momento, o papa preconiza um longo ensinamento que desembocará em linhas de discernimento, oferecidas aos bispos e sacerdotes para acompanhar esses casos. Vale a pena fazer essa leitura, do capítulo oitavo da *Amoris Laetitia*. Porém, queremos chamar a atenção, aqui, para alguns aspectos.

O primeiro deles, nós já indicamos: não se pode, para Francisco, esconder a irrevogabilidade da doutrina do matrimônio, que prevê a indissolubilidade dos cônjuges. Mas também não se pode fingir que existem incontáveis exemplos de separação, e novas uniões. Nesse sentido, “algumas formas de união contradizem radicalmente este ideal, enquanto outras o realizam pelo menos de forma parcial e analógica” (AL 292). É o primeiro movimento de Francisco: observar que, sim, em alguns casos, não se pode chamar de matrimônio aquilo que, para a Igreja, não é. Mas, em outros casos, “os Padres sinodais afirmaram que a Igreja não deixa de valorizar os elementos construtivos nas situações que ainda não correspondem ou já não correspondem à sua doutrina sobre o matrimônio” (AL 292).

Se, por um lado, em determinados casos, não é possível abrir mão da doutrina, por outro, sem abrir mão dela, é possível estabelecer uma ponte para a lei da gradualidade, em que, sem deixar de explicitar a norma, põe-se em relevo aquilo que a cumpre de modo ao menos parcial e analógico, por aproximação. E, assim, com misericórdia, encontrar caminhos de integração, e não de exclusão, afinal, “deter-se apenas na lei equivale a invalidar a fé e a misericórdia divina. Há um valor preparatório na lei, cujo fim é o amor” (MM 11). Isso não contradiz a necessidade de “voltar a ouvir o anúncio do Evangelho e o convite à conversão”

(AL 297), mas também para essa pessoa “pode haver alguma maneira de participar na vida da comunidade, quer em tarefas sociais, quer em reuniões de oração, quer na forma que lhe possa sugerir a sua própria iniciativa discernida com o pastor” (AL 297).

Mas é principalmente a respeito da comunhão eucarística para casais em situação de irregularidade que a questão se torna mais delicada. Inclusive, seria importante debruçar-se sobre os bastidores de toda essa questão no livro de Ivereigh (2020, p. 315-349), em que ele descreve as truncadas – mas também comoventes – discussões que nortearam o Sínodo da Família, com intrigas e acordos para encontrar o caminho a que se chegou. Para não nos alongarmos demais, determo-nos-emos no discernimento que Francisco propõe, em mais uma demonstração de tradição dinâmica.

Para ele, recuperando novamente Tomás de Aquino, apesar da norma ser necessária, e ter valor universal, é igualmente verdade que, quanto mais se desce aos casos particulares dos fiéis, mais se percebe a necessidade de particularizar a aplicação dos preceitos⁷⁹. Assim, explica: “as normas gerais apresentam um bem que nunca se deve ignorar nem transcurar, mas, na sua formulação, não podem abarcar absolutamente todas as situações particulares” (AL 304). Assim, é necessário que a Igreja, acompanhando, discernindo e tendo como premissa uma misericórdia que integra, não eleve à categoria de norma o que é uma situação particular, mas também não trate de modo uniforme o que precisa ser distinguido.

“Referindo-se ao conhecimento geral da norma e ao conhecimento particular do discernimento prático”, diz Francisco, “São Tomás chega a dizer que, ‘se existir apenas um dos dois conhecimentos, é preferível que esteja seja o conhecimento da realidade particular porque está mais próximo do agir’”⁸⁰. É neste momento, com essa premissa, que Francisco fará o transbordamento diante da polarização entre aplicar a norma e tornar possível dar a comunhão a casais de segunda união:

Por causa dos condicionalismos ou dos fatores atenuantes, é possível que uma pessoa, no meio de uma situação objetiva de pecado – mas subjetivamente não seja culpável ou não o seja plenamente –, possa viver em graça de Deus, possa amar e possa também crescer na vida de graça e de caridade, recebendo para isso a ajuda da Igreja (AL 305).

Ao que segue uma nota de rodapé: “em certos casos, poderia haver a ajuda dos sacramentos”. Ou seja, mediante o acompanhamento e o discernimento do fiel junto a alguém

⁷⁹ “A formulação de uma norma não pode abarcar todas as situações particulares, tendo em vista que, do ponto de vista moral, as pessoas estão inseridas em realidades concretas marcadas por influências diversas que exigem sempre um exame de cada caso” (PASSOS, 2018, p. 29).

⁸⁰ A citação acima está na nota de rodapé de *Amoris Laetitia*, referente ao número 304.

mais experimentado, poder-se-ia avaliar a possibilidade de lhe oferecer a comunhão⁸¹. Podemos nos perguntar, então: nesse caso, onde estaria o transbordamento? Onde está a tradição dinâmica?

Em primeiro lugar, assegurando a misericórdia como a fonte de onde brotam todos os ensinamentos da Igreja, recordando o que disse o papa, para quem a identidade de Deus é a misericórdia, sendo ela mesma uma doutrina. Além disso, sem pretender, em nenhuma hipótese, questionar a indissolubilidade matrimonial – a doutrina –, procura-se acompanhar o fiel em sua situação particular, avaliando, em determinados casos, oferecer-lhe a comunhão, não como se a verdade a respeito do estado de graça necessário para a comunhão fosse negado, mas como um modo justamente de fortalecer o fiel para chegar a esse estado, porque a Eucaristia “não é um prêmio para os perfeitos, mas um remédio generoso e um alimento para os fracos” (EG 47).

Além disso, “a misericórdia não exclui a justiça e a verdade, mas, antes de tudo, temos de dizer que a misericórdia é a plenitude da justiça e a manifestação mais luminosa da verdade de Deus” (AL 311), por isso, “os pastores, que propõem aos fiéis o ideal pleno do Evangelho e a doutrina da Igreja, devem ajudá-los também a assumir a lógica da compaixão pelas pessoas frágeis e evitar perseguições ou juízos demasiado duros e impacientes” (AL 308).

Mais um transbordamento, desta vez, na atitude pastoral, fruto da tradição dinâmica. Enquanto se anuncia a verdade da doutrina sobre o matrimônio, convida-se os fiéis a assumirem, todos, uma convicção da fragilidade comum, que sempre precisa da compreensão do corpo como um todo a respeito da gradualidade da compreensão e da vivência dessa verdade, sem impaciência com a lentidão na compreensão e sem perseguições com as situações particulares. Isso evidencia, segundo Wolff (2018, p. 101), uma comunhão plural, “como configuração essencial da Igreja. As diferenças no modo de viver a fé no interior da Igreja não impedem a perseverança na fidelidade à sua verdade. Trata-se de diferenças reconciliadas, cancelando todo potencial desintegrador da comunhão”, ou, dizendo de outro modo, “as características eclesiológicas da Igreja do diálogo apontam para possibilidades

⁸¹ Esta nota de rodapé, em *Amoris Laetitia*, tornou-se o estopim para enormes polêmicas, e motivou quatro cardeais a solicitarem explicações públicas do papa, sugerindo que ele estava sendo herético em seu ensinamento. A esse respeito, é interessante ler Ivereigh (2020, p. 351) e Tornielli e Valente (2019, p. 75) para ter uma noção dos meandros da questão. Além de Buttiglione (2017), um dos maiores especialistas na filosofia e teologia de João Paulo II, que veio a público defender as posições de Francisco; afora o cardeal Kasper (2019), que desenvolveu argumentos importantes para embasar a visão do papa, além de recordar que a exortação na qual está esse ensinamento teve uma maioria de dois terços que a aprovou, “portanto, quem critica agora o texto de *Amoris laetitia* não está criticando apenas o papa, pois está se posicionando também contra a opinião da maioria do episcopado total representado no sínodo” (KASPER, 2019, p. 20).

diferenciadas na compreensão e vivência do Evangelho quando isso não implica divisão ou contradição no conteúdo da fé” (WOLFF, 2018, p. 103).

Uma outra questão, bastante presente nas colocações do papa, igualmente delicada, é a homossexualidade. Certamente, Francisco é o pontífice que fez mais declarações a esse respeito, traçando pontes inimagináveis há algumas décadas, a começar por aquela famosa pergunta, que respondia a uma outra: “se uma pessoa é gay, busca Deus e tem boa vontade, quem sou eu para julgá-la?” (FOLHA DE SÃO PAULO, 2013). A interrogação em formato de resposta ganhou repercussão imediata, e a partir de então Francisco é constantemente inquirido a esse respeito, não sem polêmicas.

Seria possível apresentar uma série de exemplos em que esse tema é tratado. Desde as audiências privadas que Francisco concede a pessoas transexuais (EL PAÍS, 2015; O GLOBO, 2022), um fato inédito, ao menos com divulgação pela imprensa, passando por declarações que aproximam essa comunidade, como no caso em que defendeu as uniões civis para homossexuais (G1, 2020), chegando àquelas que são interpretadas como dúbias, e causam grandes controvérsias, como o seu argumento de que ser homossexual não é crime, mas é pecado (O ESTADO DE SÃO PAULO, 2023), precisando fazer esclarecimentos que atenuassem a cizânia, ou procurassem fazê-lo.

Na prática, Francisco deseja fazer algumas distinções. De um lado, assevera que “cada pessoa, independentemente da própria orientação sexual, deve ser respeitada na sua dignidade e acolhida com respeito, procurando evitar ‘todo sinal de discriminação injusta’ e particularmente toda a forma de agressão e violência” (AL 250), além de solicitar para as famílias “um respeitoso acompanhamento, para que quantos manifestam a tendência homossexual possam dispor dos auxílios necessários para compreender e realizar plenamente a vontade de Deus na sua vida” (AL 250). Aqui, portanto, o papa recorda o ensinamento do Catecismo da Igreja Católica, no entanto, de forma sutil, ao invés de simplesmente afirmar o celibato como a recomendação para os homossexuais, sugere que se procure compreender e realizar a vontade de Deus na sua vida. Isso, para determinados grupos fundamentalistas, foi visto como um possível risco para relativizações da doutrina.

Ao mesmo tempo, Francisco faz coro ao Sínodo e à Congregação para a Doutrina da Fé: “não existe fundamento algum para assimilar ou estabelecer analogias, sequer remotas, entre as uniões homossexuais e o desígnio de Deus sobre o matrimônio e família” (AL 251). E conclui: “é totalmente inaceitável que as Igrejas locais sofram pressões nesta matéria, e que os organismos internacionais condicionem as ajudas financeiras aos países pobres, à

introdução de leis que instituíam o ‘casamento’ entre pessoas do mesmo sexo” (AL 251). E, nesse instante, são os grupos que pretendem mudar a doutrina da Igreja que criticam o papa.

É possível acompanhar alguns pormenores sobre esse tema em obras como as de Ivereigh (2020) e Tornielli e Valente (2019), especialmente os bastidores de uma discussão ainda tão difícil no seio da Igreja Católica. No entanto, podemos nos fazer esta pergunta: onde está, neste caso, a tradição dinâmica? Se Francisco simplesmente reafirma a doutrina de que os homossexuais têm uma dignidade inviolável, mas os relacionamentos homoafetivos são pecado, onde é possível vislumbrar alguma dinamicidade na tradição?

Aqui, é preciso recordar o que disse Dario Edoardo Viganò (2017, p. 9), para quem “o papa Francisco é uma revolução comunicativa”, ou ainda João Décio Passos (2018, p. 15), quando diz que “a pessoa de Francisco não se separa dos discursos de Francisco”, e sendo a autoridade além do poder simbólico “um performativo que implica suas condições de realização, é um *percipi* que permite impor um *percipere*: é um ser percebido que dá autoridade para impor um perceber” (BOURDIEU, 2020a, p. 112), então podemos dizer que a estratégia do papa, neste caso, é a de uma atitude comunicativa, ou seja, por sua comunicação – verbal, e principalmente gestual – estabelece novas disposições – *habitus* – dentro do campo religioso, já que as aproximações que ele procura desenvolver – não sem ruídos – dinamiza a mesma tradição da Igreja a respeito desse tema.

Além das questões que envolvem o matrimônio e as pessoas homossexuais, podemos trazer outros dois exemplos de como Francisco procura dinamizar a tradição da Igreja: a discussão a respeito da ordenação de homens casados para o serviço na Amazônia e a ordenação diaconal para mulheres. Esses foram temas que, trazidos à baila, surtiram efeitos igualmente polarizantes, entre aqueles que os celebraram entusiasticamente, e outros que os criticaram ferozmente. Nos dois casos, não houve – até este momento – qualquer mudança naquilo que está previsto atualmente nas normas da Igreja, porém, o dado concreto é que o papa, através da permissão para o debate, dá início a processos que podem, a longo prazo, surtir novos efeitos.

Não temos como sondar a intimidade de Francisco para cravar o que ele pensa a respeito dessas possibilidades, mas o fato de destrancar essas duas portas demonstra a sua intenção de possibilitar, cada vez mais, reflexões a respeito de questões que têm surgido nas últimas décadas, mas que foram praticamente silenciadas, enquanto ele mesmo continua negando a possibilidade sequer de avaliar a ordenação sacerdotal de mulheres, já que, segundo ele, isso “limitaria as perspectivas, levar-nos-ia a clericalizar as mulheres, diminuiria o grande valor do que elas já deram e sutilmente causaria um empobrecimento da sua

contribuição indispensável” (QA 100), ou ainda, sobre aborto, “esse não é um assunto sujeito a supostas reformas ou ‘modernizações’. Não é opção progressista pretender resolver os problemas eliminando uma vida humana” (EG 214), ainda que reconheça que “temos feito pouco para acompanhar adequadamente as mulheres que estão em situações muito duras, nas quais o aborto lhes aparece como uma solução rápida para as suas profundas angústias” (EG 214).

Esses são alguns exemplos que nos ajudam a entender o motivo pelo qual, segundo Francisco (2017), “‘guardar’ e ‘prosseguir’ é a incumbência que cabe à Igreja por sua própria natureza, (...) anunciar de modo novo e mais completo o Evangelho de sempre aos nossos contemporâneos”. Manejar, portanto, esses dois verbos que elucidam dois movimentos – guardar e prosseguir – é aquilo que o papa procura fazer através do que denomina como tradição dinâmica. Isso não significa simplesmente apresentar com uma nova linguagem o “Evangelho de sempre”, sendo “necessário e urgente também que, perante os novos desafios e perspectivas que se abrem à humanidade, a Igreja possa exprimir as novidades do Evangelho de Cristo que, embora contidas na Palavra de Deus, ainda não vieram à luz” (FRANCISCO, 2017).

É com essa premissa que o papa declarou, por exemplo, a pena de morte inconciliável com a doutrina da Igreja, fazendo com que sua justificativa fosse abolida do Catecismo da Igreja Católica, um verdadeiro marco, tanto na interpretação eclesial dessa norma quanto também nas consequências que isso traz para a reflexão internacional, já que, em muitos países, os grupos mais conservadores e belicistas, apoiavam-se ainda no Catecismo para pressionar pela manutenção da pena capital em suas nações. Para Francisco, isso não significa, no fundo, uma mudança na doutrina, mas uma compreensão mais profunda e vasta de seu significado.

A Tradição é uma realidade viva; e somente uma visão parcial pode conceber o “depósito da fé” como algo de estático. A Palavra de Deus não pode ser conservada em naftalina, como se se tratasse de uma velha coberta que é preciso proteger da traça! Não. A Palavra de Deus é uma realidade dinâmica, sempre viva, que progride e cresce, porque tende para uma perfeição que os homens não podem deter. Esta lei do progresso (...) pertence à condição peculiar da verdade revelada, enquanto transmitida pela Igreja, e não significa de modo algum uma mudança de doutrina. Não se pode conservar a doutrina sem a fazer progredir, nem se pode prendê-la a uma leitura rígida e imutável, sem humilhar a ação do Espírito Santo (FRANCISCO 2017).

Isso significa, dizendo de outro modo, evitar “cair no perigo do relativismo ou de demonizar os outros” (FRANCISCO, 2015d). Assim, por um lado, entende-se que “os verdadeiros defensores da doutrina não são os que defendem a letra, mas o espírito; não as ideias, mas o homem; não as fórmulas, mas a gratuidade do amor de Deus e do seu perdão” (FRANCISCO, 2015d). Enquanto, ao mesmo tempo, “isso não significa de forma alguma diminuir a importância das fórmulas – são necessárias –, a importância das leis e dos mandamentos divinos, mas exaltar a grandeza do verdadeiro Deus” (FRANCISCO, 2015d), o que “significa valorizar ainda mais as leis e os mandamentos, criados para o homem e não vice-versa” (FRANCISCO, 2015d).

No entanto, é necessário fazer uma distinção de como – ou quem – pode manejar esse expediente. Por um lado, “o teólogo ousa ir além, e será o Magistério que o deterá [...] porque ele está a procurar, e está a procurar explicitar melhor a teologia” (FRANCISCO, 2022b), por outro, “o catequista deve oferecer a doutrina certa, a doutrina sólida; não as eventuais novidades [...] nunca fazer catequese às crianças e às pessoas com novas doutrinas que não são seguras. Esta distinção não é minha, é de Santo Inácio de Loyola” (FRANCISCO, 2022b).

Trata-se de mais um transbordamento, relacionado com a visão de uma Igreja que é um corpo, em que as duas funções – de teólogo e catequista – caminham unidas, e não em contraposição – polarizadas –, mas cada uma respeitando as potências e limitações da outra. Temos aí um exemplo esclarecedor, segundo Francisco (2022b), de uma comunidade em que “a primeira diretriz é a da fidelidade criativa à Tradição. Trata-se de [...] exercer o ministério da teologia – à escuta da Palavra de Deus, do *sensus fidei* do Povo de Deus, do Magistério e dos carismas, e no discernimento dos sinais dos tempos – para o progresso da Tradição”. Esse princípio está contido também na *Dei Verbum*, sobre a qual falamos acima, e é ele que explica “a Igreja crescer de baixo para cima, como a árvore: as raízes. [...] A tradição – quero frisar isto – faz-nos avançar nesta direção, de baixo para cima: vertical” (FRANCISCO, 2022b).

A tradição dinâmica, portanto, está intimamente ligada à fidelidade criativa sobre a qual João Paulo II falou na exortação apostólica *Vita Consecrata*, de 1996, quando propôs aos religiosos “um renovado referimento à Regra, pois, nela e nas Constituições, se encerra um itinerário de seguimento qualificado por um carisma específico e autenticado pela Igreja”

(JOÃO PAULO II, 1996)⁸², enquanto ao mesmo tempo se procura “as formas adequadas para um testemunho capaz de responder às exigências atuais, sem se afastar da inspiração inicial” (VC 37).

Assim, “a vitalidade dos Institutos depende, sem dúvida, do empenho de fidelidade com que os consagrados responderem à sua vocação, mas têm futuro na medida em que outros homens e mulheres generosamente acolherem o chamamento do Senhor” (VC 64). Ou seja, para o papa polonês, é necessário ser fiel ao recebido para se ter futuro, mas essa fidelidade não terá futuro se ela não for colocada ao lado dos desafios recentes.

Na mesma linha, a instrução “Partir de Cristo” (CONGREGAÇÃO PARA OS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA E AS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA, 2002)⁸³, explicava que “num tempo de profundas transformações, a formação deverá estar atenta em radicar no coração dos jovens consagrados os valores [...] para fazê-los idôneos a realizar uma ‘fidelidade criativa’ no sulco da tradição espiritual e apostólica do Instituto” (PC 18). E ainda que é preciso o diálogo entre a longa trajetória da Igreja com as espiritualidades suscitadas em cada tempo, já que “é necessário que tal dinamismo continue a exercitar-se com fidelidade criativa, já que ele constitui uma fonte insubstituível no trabalho pastoral da Igreja” (PC 36).

Bento XVI (2006) vai na mesma direção, ensinando que a Tradição é a comunhão no tempo e “consiste nesta transmissão dos bens da salvação, que faz da comunidade cristã a atualização permanente, na força do Espírito, da comunhão originária”. Ou seja, a tradição recebida está diretamente ligada a um transmitir, que é realizado em uma atualização permanente, sempre unida à comunhão originária. Na mesma alocução, o papa alemão distribuiu uma série de explicações a esse respeito, quando, por exemplo, anuncia que a tradição “é a comunhão dos fiéis à volta dos legítimos Pastores no decorrer da história, uma comunhão que o Espírito Santo alimenta garantindo a ligação entre a experiência da fé [...] e a experiência actual de Cristo na sua Igreja” (BENTO XVI, 2006), ou ainda “a Tradição é a continuidade orgânica da Igreja, Templo santo de Deus Pai, erigido sobre o fundamento dos Apóstolos e reunido pela pedra angular, Cristo, mediante a ação vivificante do Espírito” (BENTO XVI, 2006).

⁸² A partir de agora, para referenciar a exortação pós-sinodal *Vita Consecrata*, de João Paulo II, usaremos a sigla VC, seguida do número do parágrafo correspondente.

⁸³ A partir de agora, para referenciar a instrução Partir de Cristo, usaremos a sigla PC, seguida do número do parágrafo correspondente.

Essa, na verdade, será a maneira de apresentar a tradição na concepção de Bento XVI, e que Francisco, como já mencionamos, sente-se herdeiro a partir de uma hermenêutica da continuidade, em que se pode afirmar: “a Tradição não é transmissão de coisas ou palavras, uma coleção de coisas mortas. A Tradição é o rio vivo que nos liga às origens, o rio vivo no qual as origens estão sempre presentes. O grande rio que nos conduz ao porto da eternidade” (BENTO XVI, 2006).

Jesús Morán (2019), a partir da filosofia de Xavier Zubiri, demonstra que a tradição, nesse sentido, é sempre um progressivo “rumo ao mesmo”, mas como dilatação de si para permanecer em si. Assim, a identidade nunca é algo fixo, mas, ao contrário, para ser identidade, para ser “depósito”, precisa ter, necessariamente, uma dinamicidade e uma mesmidade.

Se a identidade é uma realidade dinâmica, que tem um ponto de partida (substrato ou depósito) e uma abertura contínua a novas manifestações, a diversidade de formas de atualização é algo que favorece decididamente sua conservação. Isso quer dizer que a identidade se torna mais forte à medida que se atualiza diversamente (MORÁN, 2019, p. 39).

Ou seja, na prática, um modo de atestar a autenticidade de uma identidade, ou mesmo da própria tradição da Igreja, é avaliar a sua capacidade de dilatação, de expansão, de transbordamento, porque quanto mais se cresce, mais se torna aquilo que realmente é. Uma criança, por exemplo, não deixará de ter uma identidade humana se crescer, mas, ao contrário, tornar-se-á cada vez mais plenamente humana quanto mais amadurecer. Afinal, “a identidade não é a invariabilidade de um bloco rígido, e inovar quer dizer recriar, continuamente, a identidade para o desvelamento de aspectos ulteriores” (MORÁN, 2019, p. 44-45), ou seja, dinamizar a tradição significa tirar desdobramentos, consequências cada vez mais profundas do mesmo depósito, porque “se esses aspectos desvelados procederem do núcleo fundante, necessariamente comporão um corpo entre si sem nunca entrarem em contradição” (MORÁN, 2019, p. 45). Voltamos, assim, à premissa dos contrários que não são contraditórios, sempre que eles estiverem intimamente unidos ao núcleo fundante – ao *habitus* primário – que, para Francisco, já o dissemos, é a evangelização e a misericórdia.

Para que isso se realize de verdade, é necessário deixar de lado a tentação da consciência isolada e da autorreferencialidade, e desenvolver a atitude de autotranscender, afinal, “todos somos chamados a manter viva a tensão para algo mais além de nós mesmos e dos nossos limites” (AL 325); essa é a “raiz que possibilita todo o cuidado dos outros [...] e faz brotar a reação moral de ter em conta o impacto que pode provocar cada ação e decisão

peçoal fora de si mesmo” (LS 208). A liturgia e os sacramentos são um exemplo disso. A liturgia “não diz ‘eu’, mas ‘nós’, e qualquer limitação da amplitude desse ‘nós’ é sempre demoníaca” (DD 19), já os sacramentos são “um caminho particularmente valioso, porque neles se unem o divino e o cósmico, a graça e a criação” (QA 81).

Desse modo, será possível realizar um novo querigma, em chave de misericórdia, “que exprima o amor salvífico de Deus como prévio à obrigação moral e religiosa, que não imponha a verdade, mas faça apelo à liberdade, que seja pautado pela alegria, pelo estímulo, pela vitalidade e por uma integralidade harmoniosa” (EG 165), fazendo com que se retome sempre “o vínculo indivisível entre verdade, bondade e beleza, mas de recuperar a estima da beleza para poder chegar ao coração do homem e fazer resplandecer nele a verdade e a bondade do Ressuscitado” (EG 167), superando as velhas contraposições (EG 174).

Assim, “a Igreja Católica está aberta ao diálogo [...] que lhe permite produzir várias sínteses entre fé e razão”; ou “a Palavra proclamada, viva e eficaz prepara a recepção do sacramento, e, no sacramento, essa Palavra alcança a sua máxima eficácia” (EG 174); ou “uma dinâmica de fecundação que permite expressar o Evangelho em um lugar concreto [...], por outro a própria Igreja vive um caminho de recepção, que a enriquece com aquilo que o Espírito já tinha misteriosamente semeado naquela cultura” (QA 68); ou “não digamos mais que somos ‘discípulos’ e ‘missionários’, mas sempre que somos ‘discípulos missionários’” (EG 120); ou “se são ‘conservadores ou progressistas’, se são de ‘direita ou esquerda’, o importante é que recolhamos tudo o que deu bons resultados e seja eficaz para comunicar a alegria do Evangelho” (CV 205); ou “precisamos de um espírito de santidade que impregne tanto a solidão como o serviço, tanto a intimidade como a tarefa evangelizadora [...]. Dessa forma, todos os momentos serão degraus no nosso caminho de santificação” (GeE 31). Exemplos de transbordamentos, em que o depósito da fé se relaciona àquele da vida, quando o ensinamento “não pode deixar de se inspirar e transfigurar à luz desse anúncio de amor e ternura, se não quiser tornar-se mera defesa de uma doutrina fria e sem vida” (AL 59).

Mais uma vez, esse modo de entender e agir – o *habitus* e as práticas – estão radicados, segundo Francisco, naquele primeiro encontro pessoal com Jesus Cristo. É Ele que, “no meio da densa selva de preceitos e prescrições” (GeE 61), abre uma brecha, e assim, os transborda: “não nos dá mais duas fórmulas ou dois preceitos; entrega-nos dois rostos, ou melhor, um só: o de Deus, que se reflete em muitos, porque em cada irmão, especialmente no mais pequeno, frágil, inerme e necessitado, está presente a própria imagem de Deus” (GeE 61). A tradição mais autêntica, portanto, é a tradição dinâmica, aquela que é capaz de, em um

movimento crescente, transbordar as dicotomias entre o depósito da fé e da vida, encontrando em um único rosto – misericordioso – a reconciliação de todas as polarizações.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Naquela que foi uma de suas primeiras entrevistas, o papa Francisco mencionou uma estrofe de um poema de Hölderlin⁸⁴ que, segundo ele, “é de grande beleza, e que também me fez muito bem espiritualmente. É aquele que se encerra com o verso ‘que o homem mantenha aquilo que o menino prometeu’” (FRANCESCO, 2017, p. 20). A ideia cabe bem para este momento de considerações finais, já que, agora, é preciso, concluindo o trabalho, avaliar se mantivemos as promessas do seu início, se fomos capazes de ampliar e aprofundar os objetivos a que nos dedicamos, enquanto abrimos possibilidades para novas análises. Isso faz o homem em relação ao menino: procura manter-se fiel às promessas feitas, enquanto amadurece e aprofunda, e, assim, cresce e se torna homem, mantendo-se sempre menino.

O objetivo central deste trabalho era demonstrar como o papa Francisco procura lidar com o fenômeno religioso contemporâneo, marcado pela polarização entre fundamentalismos e relativismos, ambos movimentos respondentes ao pluralismo atual (BERGER, 2017), já que este “produz contaminação cognitiva como uma condição permanente” (BERGER, 2017, p. 21). Enquanto o primeiro assume uma postura dedutiva, “tendo a tradição sido relançada ao estatuto de dado, de algo estabelecido *a priori*” (BERGER, 2017, p. 83), o segundo vai na direção contrária, em uma atitude redutiva, “quando o método básico de pensamento religioso consiste em abandonar todos os elementos da tradição incompatíveis com os pressupostos cognitivos da modernidade” (BERGER, 2017, p. 126).

A nossa tese é que Francisco caminha na direção de uma opção indutiva, aquilo que ele chama de tradição dinâmica, ou seja, uma redescoberta sempre mais profunda do caráter mais essencial da experiência de fé, enquanto relaciona-se, isso, à experiência da vida, daí porque Berger (2017, p. 152) entende o modelo indutivo como um percurso “da tradição à experiência”. Dois depósitos (FRANCISCO, 2015c): aquele da fé e aquele da vida, articulados, relacionados, admitindo as suas contrariedades – que são conceituais e práticas – mas sem torná-los, necessariamente, contraditórios (BORGHESI, 2018).

84 Friedrich Hölderlin (1770-1843) foi um poeta, filósofo e romancista alemão. Muitas vezes citado pelo papa como uma referência para momentos importantes de sua vida, é interessante ver a relação que existe entre ambos. O escritor procurou sintetizar, em sua obra, o espírito grego clássico, o romantismo e o cristianismo, porém, “rótulos e classificações literárias pouco nos ajudam para situá-lo, pois Hölderlin deve ser tomado pela figura ‘deslocada’ que foi: tanto romântico quanto idealista, bem como classicista e anticlassicista” (WERLE, 2011, p. 201), articulando suas ideias a partir de oposições como “vida e morte, encontro e separação, amor e guerra e o próprio uso do recurso da alternância das estações do ano [...] mas as oposições que marcam esses escritos ainda são fundamentadas, sobretudo, por uma tendência intrínseca à pacificação” (COSTA, 2019, p. 325-326). Observando essas características, podemos perceber o paralelismo entre Francisco e Hölderlin.

A opção indutiva, feita por Francisco, só é possível a partir de uma delicada e detalhada percepção do que, para ele, é o *habitus* primário (BOURDIEU, 1983), o princípio gerador de todas as práticas da fé católica: o encontro pessoal com Jesus Cristo, que impele o fiel a fazer o anúncio alegre do Evangelho (EG 1), em uma chave de interpretação misericordiosa (MM 11). Todas as práticas da Igreja, tanto dos crentes quanto das suas estruturas eclesiais, tudo isso deve estar a serviço desse *habitus* fundante. Isso é tão central para Francisco que, na reforma da Cúria Romana, definiu que “o Dicastério para a Evangelização é presidido diretamente pelo Romano Pontífice” (FRANCISCO, 2022c, p. 45), algo inédito na organização institucional da Igreja. Além disso, ainda nessa reformulação, colocou no primeiro artigo correspondente à Congregação para a Doutrina da Fé, o papel de “proclamar o Evangelho em todo o mundo, promovendo e tutelando a integridade da doutrina católica sobre a fé e a moral, valendo-se do depósito da fé e também pesquisando, uma inteligência cada vez mais profunda diante de novas questões” (FRANCISCO, 2022c, p. 51).

Aí está, estruturada na reforma da Cúria, como as Congregações Gerais solicitaram, antes do conclave que o elegeu, o método de Francisco: a evangelização é tão decisiva que dela se ocupa, primeiramente, quem pode lhe dar mais força simbólica e institucional – o pontífice – assessorado por uma Congregação de relevância tão maiúscula que deve estar a serviço justamente da transmissão do Evangelho, articulando a integridade da fé com um aprofundamento cada vez maior das questões que se impõem no mundo moderno, especialmente aquelas que desafiam a lógica dessa mesma doutrina. Ao invés de negar ou sintetizar a dicotomia, ou mesmo fazer um polo vencer o outro, valorizam-se os questionamentos, levando-os a sério e de modo aprofundado, articulando-os com a tutela da fé, procurando caminhos de transbordamento, que valorizem – eis o centro de tudo – o *habitus* primário: o anúncio através da misericórdia, a fim de possibilitar o encontro com Jesus Cristo.

De um lado, entende-se que “a fé e o raciocínio indutivo estão em relação dialética: eu creio – e então reflito sobre as implicações desse fato; eu reúno evidências sobre o objeto da minha fé – e elas fornecem mais um motivo para seguir crendo” (BERGER, 2017, p. 171), ou seja, parte-se do caráter transcendental da religião, e, admitindo-se uma tensão contínua entre o ato de crer e as realidades da vida, encontram-se novas formas de continuar crendo, mas de um modo novo e mais profundo, já que mais essencial, enquanto também se reconhece que a “experiência religiosa é, com efeito, uma experiência humana, mas, por sua própria natureza, ela visa ao meta-humano. Uma abordagem verdadeiramente indutiva terá de reconhecer tanto a realidade humana quanto a intencionalidade meta-humana do fenômeno religioso”

(BERGER, 2017, p. 172). Nesse sentido, o ato de crer e a experiência humana não são duas realidades concorrentes, mas complementares, uma iluminando a outra, uma servindo à outra. Pressupõe-se a revelação, acolhem-se os seus desdobramentos, pondo-os ao lado das realidades mais humanas, em seus desafios, problemas e possibilidades.

Ato contínuo, ao invés de reduzir a tradição ou reafirmá-la de modo monolítico, ao invés de impedir a renovação ou colocá-la como valor em si, Francisco ultrapassa (EG 228) a tensão por transbordamento (QA 105). Esse é o seu método, que agora podemos chamar, relacionando-o a Berger (2017), de indutivo. Não nega que haja um embate entre a tradição e a renovação, o que poderia escamotear os conflitos, abafando-os. Não faz uma simples síntese, amortecendo as causas das questões, adiando-as. Não se coloca acima das oposições, como se estivesse para além delas ou lhes fosse neutro. Na verdade, Francisco tem um ponto de partida; um lugar e uma posição em que ele se situa, e é através dessa premissa que procura executar esse transbordamento. Ou seja, a partir daquelas disposições herdadas, especialmente a sua recepção do magistério do Concílio Vaticano II, da espiritualidade inaciana, da teologia do povo e da própria prática pastoral que ele foi desenvolvendo como arcebispo de Buenos Aires, tudo isso de certo modo condensado no Documento de Aparecida, resultado da Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, em 2007, em que ele presidiu a comissão que redigiu o seu texto final. Assim, podemos entender a hermenêutica através da qual Francisco se situa e parte para, reconhecendo os polos opostos, tomar as suas posições.

Reconhecendo que os contrários não são necessariamente contraditórios, e podem, assim, servir a um bem mais universal, descortina os argumentos diversos, valoriza as vozes dissonantes, desde que perceba haver um verdadeiro interesse, entre os discordantes, de colocarem-se em uma atitude verdadeiramente de escuta e diálogo, obedecendo aos processos previamente definidos, buscando, cada lado, sempre ultrapassar a própria convicção, sem permanecer aferrado a ela. No fundo, o discernimento e a prática de Francisco, dois movimentos que para ele precisam sempre ser feitos concomitantemente, são uma espécie de método para iluminar as situações em que há, no âmbito religioso, um impasse entre proposições distintas. Sua percepção é que a tradição é sempre dinâmica. Ela está em movimento, em um fluxo crescente.

É preciso dizer, e isso não é um detalhe, que “todo modelo indutivo terá de se haver com o persistente problema da certeza [...] o problema do profundo anseio religioso por ‘credenciais infalíveis’” (BERGER, 2017, p. 182). De fato, essa é uma questão central na recepção que o magistério de Francisco tem tido, tanto entre fundamentalistas quanto entre

relativistas: “para os primeiros, o foco crítico reside, sobretudo, nos ensinamentos, vistos como ruptura com a ortodoxia; para os demais, na ausência de reformas estruturais capazes de refazer a Igreja em todos os aspectos” (PASSOS, 2018, p. 9-10), em que se preferem posturas de “oposição velada e a ‘recepção indiferente’ às reformas, do que a oposição direta e frontal, por definição, catolicamente incorreta” (PASSOS, 2018, p. 13-14).

Certamente, a opção indutiva se afasta de posições personalistas, definitivas e bruscas, e aposta em gerar processos, a longo prazo e coletivos, o que se chama, em linguagem eclesial, de sinodalidade, aspecto central do pontificado de Francisco (CIPOLLINI, 2022; MIRANDA, 2018; PASSOS; AQUINO JÚNIOR, 2020). Isso, claro, cria ansiedades nos grupos mencionados acima, que se apressam em apressar o discernimento e a prática, porque têm medo de que o anúncio e a misericórdia possam ir “longe demais”, ou, justamente ao contrário, porque podem não ter “resultados concretos”. Na realidade, o transbordamento como método para chegar a uma tradição dinâmica pressupõe – ou deseja educar – uma assembleia de fiéis madura na fé, comprometida com a Igreja, atenta à realidade que a circunda, capaz de sustentar as discordâncias sem que isso ameace a unidade, interessada em gerar processos e apta a lidar com os seus desdobramentos, não como um ganho ou afronta pessoal e de grupo, mas como um passo dado adiante, tenha o tamanho que tiver, colegiadamente. Há sempre o risco de tomar esses princípios como um idealismo sem efeitos práticos, uma quimera que almeja um purismo entre os fiéis, o que, de resto, é ilusório. O papa parece consciente desse risco – de cair em um idealismo – e, por isso, além de explicar que “a realidade é mais importante do que a ideia” (EG 231), propõe um percurso lento e pedagógico para a Igreja recuperar o seu *habitus* primário, enquanto, ao mesmo tempo, coordena as reformas possíveis, para dar estrutura a esse modo de proceder (PASSOS, 2018). Para ele, a meta é fazer com que os fiéis tenham as características apresentadas acima, mas, enquanto isso, vai-se realizando aquilo que é possível.

Francisco parece ter a mesma convicção de Bourdieu: não se transformam as disposições, ou o *habitus*, para depois dar início a práticas. Em seu estilo praxiológico – para usar o termo bourdieusiano – o papa entende que estrutura e ação não se dão de modo separado, mas um agindo com e sobre o outro (BOURDIEU, 2021), com todos os ruídos que isso comporta (BOURDIEU, 2019), que não são poucos, e o pontificado de Francisco está repleto de exemplos (IVEREIGH, 2020; TORNIELLI; VALENTE, 2019).

Podemos ir um pouco mais adiante, e relacionar os critérios de Francisco com a teoria da ação comunicativa de Habermas (2022a; 2022b), que nós apresentamos no primeiro capítulo deste trabalho. Se é verdade que, para o alemão, uma comunicação com

entendimento mútuo e fins emancipatórios, depreende os pressupostos de compreensibilidade, veracidade, sinceridade, universalidade e interpretação comum, é possível perceber que existe, entre a proposta do papa e do filósofo, uma afinidade. Este não foi o objetivo da nossa pesquisa, mas se as considerações finais também servem para abrir horizontes analíticos, então, vislumbramos um caminho que investigue como a proposta de Francisco pode ser acrescida ao esforço daqueles que, compreendendo a importância de reformular os ideais da modernidade, trabalham para o entendimento, o projeto e o bem comum, ainda que reconheçam os conflitos inerentes à nossa complexidade atual, especialmente marcada pela polarização. De fato, se o papa tem uma proposta para ultrapassar as dicotomias no interior da Igreja Católica, também é possível repercuti-la e testá-la nas problemáticas mais diversas, entre outros casos, na relação entre a realidade secular e confessional, nas divisões políticas de um país, nos conflitos internacionais, no diálogo inter-religioso, ou seja, nos mais distintos âmbitos, muitos deles, bastante polarizados.

Se é verdade que, para Francisco, a realidade é poliédrica (EG 236), é também razoável admitir que o seu pontificado e magistério o sejam. Daí o seu empenho em fazer com que essa tradição dinâmica, que ele crê e propõe, dê uma contribuição às mais distintas áreas humanas. Basta recordar, por exemplo, o seu esforço por uma economia diferente, o pacto educativo global, o envolvimento nas questões migratórias, enfim, desdobramentos da relação dialética entre fé e sociedade, que, por transbordamento, fazem-no colocar a Igreja em relação com os problemas atuais. O próprio subtítulo da Constituição Apostólica para a reforma dos organismos vaticanos já o indica: “sobre a Cúria Romana e seu serviço à Igreja no mundo” (FRANCISCO, 2022c). Não é por acaso que ele, apresentando os quatro princípios para ultrapassar as polarizações, entenda-os como um meio para “o desenvolvimento da convivência social e a construção de um povo onde as diferenças se harmonizam dentro de um projeto comum” (EG 221). Isso demonstra, mais uma vez, ao menos parece-nos, que o método transbordante de Francisco, bem como as influências que ele recebeu, podem ser uma chave de leitura a ser relacionada não apenas com as questões eclesiais, mas também em outros âmbitos. Francisco, de fato, com o seu método indutivo e transbordante, desenvolve um magistério com práticas que podem situar de um modo mais coerente a fé cristã e católica dentro das dinâmicas modernas.

Creemos, pelo que desenvolvemos até aqui, retomando o poema de Hölderlin, que “o homem manteve aquilo que o menino prometeu”, ou seja, sem pretensões de encerrar o debate, procuramos oferecer a nossa contribuição para compreender o pensamento e as

práticas do papa Francisco, que tem renovado também a identidade tradicionalmente atribuída ao ministério petrino, como ele mesmo havia desejado, e mencionou no início do seu pontificado (EG 32).

Afinal, se a tradição é dinâmica, também o modo de ser dos sucessores de Pedro precisa permanentemente ser atualizado. De fato, alguns papas exercem uma influência tão decisiva em certos aspectos da Igreja que os seguintes tomam a sua herança. Assim como é impossível, atualmente, pensar em um pontífice que não procure trabalhar pelo ecumenismo, algo a que Paulo VI deu um impulso decisivo, ou viaje pelo mundo, como começou a fazer João Paulo II, será interessante avaliar como a herança de Francisco, entre outras, aquela de dinamizar a tradição, será, também ela, transmitida aos seus sucessores. De tal modo que essa herança, verdadeiramente tradicional e dinâmica, tenha sido capaz de se estabelecer como prática, mas sobretudo como *habitus*, ou seja, capaz de gerar novas dinâmicas.

O desafio é considerável, e, mais uma vez, o papa deve procurar estímulo, também ele, em suas disposições herdadas, como vimos anteriormente: na avó que o formou na fé, na espiritualidade que o forjou na convivência com as polaridades, no ministério que o aguçou em tempos tão polarizados. E ainda, de novo, em uma frase de Hölderlin, que ele diz ter lhe acompanhado em várias situações da vida: “onde está o perigo, cresce também o que nos salva” (HÖLDERLIN, 1995, p. 395). Nessa máxima, diz Francisco (2020c), está o centro da história humana: “há sempre uma saída para escapar à destruição. A humanidade tem de agir precisamente aí, na própria ameaça: é aí que se abre a porta”.

Talvez, também agora. Enquanto percebe crescerem as polarizações, no interior e fora da Igreja, Francisco, longe de ingenuidades que negam a crise, mas também de pessimismos imobilizantes, utiliza o seu próprio método e transborda: se cresce o perigo, cresce o que salva. E, por isso, abre uma porta.

Referências bibliográficas

AMBROGETTI, Francesca; RUBIN, Sergio. **O papa Francisco: conversas com Jorge Bergoglio**. Campinas: Verus, 2013.

ANDRADE JÚNIOR, Péricles Morais de; SILVEIRA, Emerson José Sena da; PESSOA, Silvério Leal. No caminho de uma teoria da religião em Bourdieu: as apropriações marxianas. **HORIZONTE – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 17, n. 53, p. 775-800, 31 ago. 2019.

ANISTIA INTERNACIONAL. “Nenhuma acusação contra Jorge Mario Bergoglio”. In: SCAVO, Nello. **A lista de Bergoglio: os que foram salvos por Francisco durante a ditadura**. São Paulo: Edições Loyola, Paulinas, Paulus, 2013. p. 119-122

ARRIBAS, Célia. Pode Bourdieu contribuir para os estudos em Ciências da Religião? **Numen**, Juiz de Fora, v. 15, n. 2, p. 483-513, 2012.

AZEVEDO, Wagner Fernandes de. Massimo Faggioli: contra a dicotomia simplista de progressistas e conservadores na Igreja. **Instituto Humanitas Unisinos, 2018**. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/categorias/188-noticias-2018/579086-massimo-faggioli-contra-dicotomia-simplista-de-progressistas-e-conservadores-na-igreja>>. Acesso em: 21 de fevereiro de 2013.

BANGERT, William V. **História da Companhia de Jesus**. Porto: Livraria A. I.; São Paulo: Edições Loyola, 1985.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e ambivalência**. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

BAUMAN, Zygmunt. **Retrotopia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

BAUMAN, Zygmunt; DESSAL, Gustavo. **El retorno del péndulo: sobre psicoanálisis y el futuro del mundo líquido**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014.

BECK, Ulrich. **Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade**. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: Editora 34, 2011.

BENTO, Fábio Régio. **Sobre o ateísmo do Socialismo Soviético: origens exógenas, influência internacional e repercussão nas políticas públicas locais**. Revista Eletrônica Correlatio. v. 16, n. 2. Dezembro de 2017.

BENTO XVI, Papa. Aos bispos de acompanham o *Motu Proprio Summorum Pontificum*: sobre o uso da liturgia romana anterior à reforma realizada em 1970. **Vatican**, 2007. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/letters/2007/documents/hf_ben-xvi_let_20070707_lettera-vescovi.html>. Acesso em: 22 de fevereiro de 2023.

BENTO XVI, Papa. Audiência geral de 26 de abril de 2006. **Vaticano**, 2006. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiencias/2006/documents/hf_ben-xvi_aud_20060426.html>. Acesso em: 10 de março de 2023.

BENTO XVI, Papa. **Carta apostólica em forma de Motu Proprio Summorum Pontificum**. Brasília: Edições CNBB, 2011.

BERGER, Peter L. **A construção social da realidade**: tratado de sociologia do conhecimento. 31. ed. Trad. Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 2009.

BERGER, Peter. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.

BERGER, Peter L. **O imperativo herético**: possibilidades contemporâneas da afirmação religiosa. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017b.

BERGER, Peter L. **Os múltiplos altares da modernidade rumo a um paradigma da religião numa época pluralista**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017a.

BERGER, Peter. The Desecularization of the World: A global overview. In: BERGER, Peter (org). **The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics**. Washington: Grand Rapids, 1999.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**: tratado de sociologia do conhecimento. Trad. Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 2009.

BERGER, Peter L; LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido**: a orientação do homem moderno. Trad. Edgar Orth. 3 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

BERGER, Peter L.; ZIJDERVELD, Anton C. **Em favor da dúvida**: como ter convicções sem se tornar fanático. Trad. Cristina Yamagami. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

BERGOGLIO, Jorge. **Francisco**: as cartas da tribulação. São Paulo: Paulinas, 2020.

BERGOGLIO, Jorge. Interrogatório do cardeal Bergoglio no “Processo Esma”, de 2010. In: SCAVO, Nello. **A lista de Bergoglio**: os que foram salvos por Francisco durante a ditadura. São Paulo: Edições Loyola, Paulinas, Paulus, 2013a. p. 127-168.

BERGOGLIO, Jorge M. **Mente aberta, coração que crê**. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2013b.

BERGOGLIO, Jorge. O manuscrito que o Papa Francisco leu antes de sua eleição no conclave. **ACI Digital**, 2017. Disponível em: <<https://www.acidigital.com/noticias/o-manuscrito-que-o-papa-francisco-leu-antes-de-sua-eleicao-no-conclave-90716#:~:text=No%20discurso%20e%20sem%20pressagiar,da%20ignor%C3%A2ncia%20e%20do%20pecado>>. Acesso em: 19 de fevereiro de 2013.

BERGOGLIO, Jorge. **Reflexões na esperança**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

BERGOGLIO, Jorge; SKORKA, Abraham. **Sobre o céu e a terra**. São Paulo: Paralela, 2013.

BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar**: a aventura da modernidade. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BOLLETTINO. Briefing sulla sesta e sulla settima congregazione generale del collegio cardinalizio. **Vatican**, 2013. Disponível em: <<https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2013/03/08/0140/00357.html>>. Acesso em: 13 de fevereiro de 2023.

BORGHESI, Massimo. Il papa e il filosofo. **MassimoBorghesi.com**, 2014. Disponível em: <<https://www.massimoborghesi.com/il-papa-e-il-filosofo-2/>>. Acesso em: 24 de fevereiro de 2023.

BORGHESI, Massimo. **Jorge Mario Bergoglio**: uma biografia intelectual: dialética e mística. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

BORGHESI, Massimo. La donna che ispirò Bergoglio. Francesco: “é da lei – Amelia Podetti – che ho preso l’intuizione delle periferie”. **Terre d’America**, 2017. Disponível em: <<http://www.terredamerica.com/2017/11/21/la-donna-che-ispino-bergoglio-francesco-e-da-lei-amalia-podetti-che-ho-preso-lintuizione-delle-periferie/>>. Acesso em 24 de fevereiro de 2023.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2015.

BOURDIEU, Pierre. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

BOURDIEU, Pierre. **Esboço de auto-análise**. São Paulo: Companhia das letras, 2005.

BOURDIEU, Pierre. Estratégias de reprodução e modos de dominação. **Revista Pós Ciências Sociais**, Maranhão, v. 17, n. 33, p. 21-36, jan. 2020b.

BOURDIEU, Pierre. **Meditações pascalinas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 15. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011b.

BOURDIEU, Pierre. **Questões de sociologia**. Petrópolis: Vozes, 2019.

BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. 11. ed. Campinas: Papirus, 2011a.

BOURDIEU, Pierre. **Sociologia**. São Paulo: Ática, 1983.

BOURDIEU, Pierre. **Sociologia geral, vol. 1**: lutas de classificação: Curso no Collège de France (1981-1982). Petrópolis: Vozes, 2020a.

BOURDIEU, Pierre. **Sociologia geral, vol. 2: habitus e campo**: Curso no Collège de France (1982-1983). Petrópolis: Vozes, 2021.

BOURDIEU, Pierre. CHAMBOREDON, Jean-Claude. PASSERON, Jean-Claude. **Ofício de sociólogo**: metodologia da pesquisa na sociologia. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

BOBBIO, Norberto. **Direita e esquerda**: razões e significados de uma distinção política. Trad. Marco Aurélio Nogueira. 3. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

BOBBIO, Norberto. **Elogio da serenidade**: e outros escritos morais. Trad. Marco Aurélio Nogueira. 2 ed. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

BOFF, Clodovis. **O livro do sentido**: crise e busca de sentido hoje (parte crítico-analítica), vol 1. São Paulo: Paulus, 2014.

BOSCO, Francisco. **O diálogo possível**: Por uma reconstrução do debate público brasileiro. 1 ed. São Paulo: Todavia, 2022.

BUTTIGLIONE, Rocco. **Risposte (amichevoli) ai critici di Amoris laetitia**. Milano: Ares, 2017.

CAMAROTTI, Gerson. **Para onde vai a Igreja**: cinco cardeais brasileiros falam sobre o futuro da Igreja no Brasil e no mundo. Rio de Janeiro: Petra, 2018.

CAMAROTTI, Gerson. **Segredos do conclave**. São Paulo: Geração editorial, 2013.

CARACCILO, Lucio. Limes: “Un testo al quale molto dobbiamo nell’interpretazione di Bergoglio”. **MassimoBorghesi.com**, 2018. Disponível em: <https://www.massimoborghesi.com/limes-un-testo-al-quale-molto-dobbiamo-nellinterpretazione-di-bergoglio/#_ftnref4>. Acesso em 24 de fevereiro de 2023.

CASTELLS, Manuel. **Ruptura**: a crise da democracia liberal. Trad. Joana Angélica d’Ávila Melo. 1 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

CASTRO, Celso. **Textos básicos de sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

CAVALIERE, Arlete Orlando (Org.). A alma da literatura russa. In: **Clássicos do conto russo**. 1. ed. São Paulo: Editora 34, 2015. p. 06-24.

CERTEAU, Michel. Introduction. In: FAVRE, Pierre. **Mémorial du Bienheureux Pierre Favre**. Raduit et commenté par Michel de Certeau. Paris: Desclée de Brouwer, 2006.

CESARINO, Letícia. **O mundo do avesso**: a verdade e política na era digital. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

CIPOLLINI, Pedro Carlos. **Por uma Igreja sinodal**: sinodalidade – tarefa de todos. São Paulo: Paulus, 2022.

CLARÍN. Bergoglio les exigió a los curas que bauticen a hijos de madres solteras. **Clarín**, 2012. Disponível em: <https://www.clarin.com/sociedad/bergoglio-exigio-bauticen-madres-solteras_0_SkuBgfx3Dmg.html>. Acesso em: 18 de fevereiro de 2023.

CNBB. Ao jornal Valor Econômico, Dom Joel afirma que “clima de polarização da Campanha da Fraternidade é reflexo de fenômeno mundial”. **CNBB.org**, 2021. Disponível em: <<https://www.cnbb.org.br/ao-jornal-valor-economico-dom-joel-afirma-que-clima-de-polarizacao-da-campanha-da-fraternidade-e-reflexo-de-um-fenomeno-mundial/>>. Acesso em: 21 de fevereiro de 2023.

CNBB. Bispos reunidos em sua 56ª Assembleia Geral enviam mensagem ao povo de Deus. **CNBB.org**, 2018. Disponível em: <<https://www.cnbb.org.br/bispos-reunidos-em-sua-56a-assembleia-geral-enviam-mensagem-ao-povo-de-deus/>>. Acesso em 21 de fevereiro de 2023.

CODA, Piero. **A Igreja é o Evangelho: nas fontes da teologia do Papa Francisco**. Brasília: Edições CNBB, 2019.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **A sinodalidade na vida e na missão da Igreja**. Brasília: Edições CNBB, 2018.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Sensus fidei* na vida da Igreja. **Vatican**, 2014. Disponível em: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20140610_sensus-fidei_po.html#_ftnref136>. Acesso em 05 de março de 2023.

CONGREGAÇÃO PARA OS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA E AS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA. Partir de Cristo. **Vatican**, 2002. Disponível em: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccsrlife/documents/rc_con_ccsrlife_doc_20020614_ripartire-da-cristo_po.html>. Acesso em: 10 de março de 2023.

CONSTITUIÇÕES DA COMPANHIA DE JESUS. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

COSTA, Solange. O trágico em Hölderlin: uma leitura poética e filosófica das observações sobre Édipo. **Philosophos**, Goiânia, v. 24, n. 1, p. 323-364, jan./jun. 2019.

CRESPI, Franco. **A experiência religiosa na pós-modernidade**. Bauru: EDUSC, 1999.

DABHOIWALA, Faramerz. **As origens do sexo: uma história da primeira revolução sexual**. 1. ed. São Paulo: Globo, 2013.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DESAULNIERS, Julieta Beatriz Ramos. A dinâmica estrutural do campo religioso: alguns dados empíricos. **Veritas**, Porto Alegre, v. 41, n. 162, p. 249-260, jun. 1996.

DESBONNETS, Théophile. **Da Intuição à Instituição**. São Paulo: Vozes, 1987.

DESCARTES, René. **Meditações sobre filosofia primeira**. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Edições Cemodecon, 1999.

DÍAZ, Bárbara. Alberto Methol Ferré: una influencia fundamental en el pensamiento del papa Francisco. **Cuadernos del Claeh**, Montevideo, v. 34, n 101, p. 63-85, 2015.

DOCUMENTO DE MEDELLÍN. In: FELLER, Vitor Galdino. A antropologia cristã no magistério episcopal latino-americano. **Encontros teológicos**, n. 45, p. 55-68, 2006.

DOLAN, Timothy. **Praying in Rome: Reflections on the Conclave and Electing Pope Francis**. New Yourk: ImFage, 2013.

DOUTHAT, Ross. Cardeais em guerra expõem divisões profundas dentro da Igreja Católica. **Folha de São Paulo**, 2023b. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/colunas/ross-douthat/2023/02/cardeais-em-guerra-expoem-divisoos-profundas-dentro-da-igreja-catolica.shtml>>. Acesso em: 21 de fevereiro de 2023.

DOUTHAT, Rossa. Futuro da humanidade depende de abertura à espiritualidade, mas se abrir demais é perigoso. **Folha de São Paulo**, 2023a. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/colunas/ross-douthat/2023/02/futuro-da-humanidade-depende-de-abertura-a-espiritualidade-mas-se-abrir-demais-e-perigoso.shtml>>. Acesso em: 21 de fevereiro de 2023.

DUFFY, Bobby; MURKIN, George; SKINNER, Gideon et al. Culture wars around the world: how countries perceive divisions. **King's Research Portal**, London, 2021. Disponível em: <<https://doi.org/10.18742/pub01-054>>. Acesso em: 18 de maio de 2023.

DURKHEIM, Émile. **Da divisão do trabalho social**. Trad. Eduardo Brandão. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

EAGLETON, Terry. **As ilusões do pós-modernismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

ECHANIZ, Ignacio. **Paixão e glória: história da Companhia de Jesus em corpo e alma**. Tomo I. Primavera (1529-1581). São Paulo: Edições Loyola, 2006a.

EL PAÍS. Papa recebe transexual espanhol em audiência privada em Roma. **El País**, 2015. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2015/01/27/internacional/1422355975_624238.html>. Acesso em 10 de março de 2023.

ELLER, Jack David. **Introdução à antropologia da religião**. Trad. Gentil Avelino Tilton. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

ESQUIVEL, Adolfo Pérez. “Bergoglio contribuiu para ajudar os perseguidos”. In: SCAVO, Nello. **A lista de Bergoglio: os que foram salvos por Francisco durante a ditadura**. São Paulo: Edições Loyola, Paulinas, Paulus, 2013. p. 9-13.

EVANGELISTA, João Emanuel. **Teoria social pós-moderna**. Introdução crítica. Porto Alegre: Sulina, 2007.

FABRO, Pedro. **Memorial de São Pedro Fabro**. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

FAGGIOLI, Massimo. Cibermilícias católicas e as novas censuras. **Instituto Humanitas Unisinos**, 2017. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/571820-cibermilicias-catolicas-e-as-novas-censuras-artigo-de-massimo-faggioli>>. Acesso em 21 de fevereiro de 2023.

FAGGIOLI, Massimo. Como acabar com as hostilidades entre católicos polarizados. Artigo de Massimo Faggioli. **Instituto Humanitas Unisinos**, 2018b. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/578020-como-acabar-com-as-hostilidades-entre-catolicos-polarizados-artigo-de-massimo-faggioli>>. Acesso em: 22 de fevereiro de 2023.

FAGGIOLI, Massimo. Hierarchy and theology alike are caught up in Catholic disruption. **National Catholic Reporter**, 2019. Disponível em: <<https://www.ncronline.org/news/guest-voices/hierarchy-and-theology-alike-are-caught-catholic-disruption>>. Acesso em: 21 de fevereiro de 2023.

FAGGIOLI, Massimo. Do status quo à insurgência: catolicismo tradicionalista versus catolicismo conciliar. **Instituto Humanitas Unisinos**, 2018a. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/575521-do-status-quo-a-insurgencia-catolicismo-tradicionalista-versus-catolicismo-conciliar>>. Acesso em: 21 de fevereiro de 2023.

FAGGIOLI, Massimo. O futuro incerto da sinodalidade: polarização e paralisia eclesial. **Instituto Humanitas Unisinos**, 2018c. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/categorias/579856-o-futuro-incerto-da-sinodalidade-polarizacao-e-paralisia-eclesial-artigo-de-massimo-faggioli>>. Acesso em: 21 de fevereiro de 2023.

FARES, Diego. Contra o espírito de “assanhamento”. In: BERGOGLIO, Jorge Mario. **Francisco: as cartas da tribulação**. São Paulo: Paulinas, 2020b. p. 69-85.

FARES, Diego. Il cuore di “Querida Amazonia”: “traboccare mentre si è in cammino”. **La Civiltà Cattolica**, Roma, v. 1, p. 532-546, 2020a.

FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. Trad. José da Silva Brandão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As ciências das religiões**. São Paulo: Paulus, 1999.

FISHER, Max. **A máquina do caos: Como as redes sociais reprogramam nossa mente e nosso mundo**. Trad. Érico Assis. 1 ed. São Paulo: Todavia, 2023.

FOLHA DE SÃO PAULO. 'Se uma pessoa é gay e busca Deus, quem sou eu para julgá-la?', diz papa. **Folha de São Paulo**, 2013. Disponível em: <<https://m.folha.uol.com.br/poder/2013/07/1318313-se-uma-pessoa-e-gay-e-busca-deus-quem-sou-eu-para-julga-lo-diz-papa.shtml>>. Acesso em: 10 de março de 2023.

FORMIGA, Isabella. Família protesta em Brasília ao ter ida aos EUA adiada devido ao dólar alto. **G1**, 2015. Disponível em: <<https://g1.globo.com/distrito-federal/noticia/2015/10/crianca-protesta-em-brasilia-ao-ter-ida-aos-eua-adiada-devido-ao-dolar-alto.html>>. Acesso em: 14 de junho 2023.

FRANCESCO, Papa. **Adesso fate le vostre domande**: conversazioni sulla Chiesa e sul mondo di domani. Milano: Rizzi, 2017.

FRANCISCO, Papa. **Amoris Laetitia**: sobre o amor na família. São Paulo: Paulus, 2016a.

FRANCISCO, Papa. "A noite e o poder das trevas estão sempre próximos. Causa fadiga remar", diz o Papa. **Instituto Humanitas Unisinos**, 2014b. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/noticias/535674-que-o-amor-que-julga-a-historia-e-a-esperancatambem-no-escuro-domar-revolto-e-maior-do-que-nossas-expectativasq>>. Acesso em: 29 de setembro de 2022.

FRANCISCO, Papa. **Carta apostólica em forma de Motu Proprio Traditionis Custodes**: sobre o uso da liturgia romana anterior à reforma de 1970. Brasília: Edições CNBB, 2021a.

FRANCISCO, Papa. **Christus Vivit**: para os jovens e para todo o povo de Deus. São Paulo: Paulus, 2019c.

FRANCISCO, Papa. Consistório ordinário público para a criação de novos cardeais. **Vatican**, 2016b. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2016/documents/papa-francesco_20161119_omelia-concistoro-nuovi-cardinali.html>. Acesso em: 20 de fevereiro de 2023.

FRANCISCO, Papa. **Desiderio Desideravi**: sobre a formação litúrgica do povo de Deus. São Paulo: Paulus, 2022a.

FRANCISCO, Papa. **Deus e o mundo que virá**: uma conversa com Domenico Agasso. São Paulo: Planeta, 2021d.

FRANCISCO, Papa. Discurso do papa Francisco aos membros da Comissão Teológica Internacional. **Vatican**, 2022b. Disponível em: <<https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2022/november/documents/20221124-cti.html>>. Acesso em: 10 de março de 2023.

FRANCISCO, Papa. Discurso do papa Francisco na conclusão da XIV Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos. **Vatican**, 2015d. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151024_sinodo-conclusionione-lavori.html>. Acesso em: 10 de março de 2023.

FRANCISCO, Papa. Discurso do papa Francisco aos participantes no encontro por ocasião do XXV aniversário do Catecismo da Igreja Católica promovido pelo Pontifício Conselho para a Promoção da Nova Evangelização. **Vatican**, 2017. Disponível em: <<https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2017/october/documents/papa->

francesco_20171011_convegno-nuova-evangelizzazione.html>. Acesso em: 10 de março de 2023.

FRANCISCO, Papa. “Discurso do papa Francisco aos participantes na conferência promovida pela “Romano Guardini Stiftung”. **Vatican.va**, 2015. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151113_romano-guardini-stiftung.html>. Acesso em: de novembro de 2022.

FRANCISCO, Papa. **Entrevista exclusiva do papa Francisco ao pe. Antonio Spadaro, sj**. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

FRANCISCO, Papa. **Eu creio, nós cremos**: uma reflexão inédita sobre as raízes de nossa fé. São Paulo: Paulus, 2021c.

FRANCISCO, Papa. **Evangelii Gaudium**: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulus, 2019a.

FRANCISCO, Papa. **Fratelli Tutti**: sobre a fraternidade e a amizade social. São Paulo: Paulus, 2020a.

FRANCISCO, Papa. **Gaudete et Exsultate**: sobre o chamado à santidade no mundo atual. São Paulo: Paulus, 2018.

FRANCISCO, Papa. **Laudato Si'**: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulus, 2019b.

FRANCISCO, Papa. Mensagem de Sua Santidade Papa Francisco para o 50º Dia Mundial das Comunicações Sociais. **Vatican**, 2016c. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/communications/documents/papa-francesco_20160124_messaggio-comunicazioni-sociali.html>. Acesso em: 21 de fevereiro de 2023.

FRANCISCO, Papa. **Misericordia et misera**. São Paulo: Paulus, 2016e.

FRANCISCO, Papa. **Misericordiae Vultus**: bula de proclamação do Jubileu Extraordinário da Misericórdia. Brasília: Edições CNBB, 2015b.

FRANCISCO, Papa. Momento de reflexão para o início do percurso sinodal. **Vatican**, 2021b. Disponível em: <<https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2021/october/documents/20211009-apertura-camminosinodale.html>>. Acesso em: 05 de março de 2023.

FRANCISCO, Papa. **O futuro da fé**: entrevistas com o sociólogo Dominique Wolton. Rio de Janeiro: Petra, 2018b.

FRANCISCO, Papa. **O nome de Deus é misericórdia**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2016d.

FRANCISCO, Papa. **Praedicate Evangelium**: sobre a Cúria Romana e seu serviço à Igreja no mundo. Brasília: Edições CNBB, 2022c.

FRANCISCO, Papa. **Querida Amazônia**. São Paulo: Paulus, 2020b.

FRANCISCO, Papa. Santa Missa Crismal. **Vatican**, 2016f. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2016/documents/papa-francesco_20160324_omelia-crisma.html>. Acesso em: 04 de março de 2023.

FRANCISCO, Papa. Santa Missa e canonização dos beatos João XXIII e João Paulo II. **Vatican**, 2014. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2014/documents/papa-francesco_20140427_omelia-canonizzazioni.html>. Acesso em: 19 de fevereiro de 2023.

FRANCISCO, Papa. Santa Missa na Festa do Santíssimo Nome de Jesus. **Vatican**, 2014a. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2014/documents/papa-francesco_20140103_omelia-santissimo-nome-gesu.html>. Acesso em: 27 de setembro de 2022.

FRANCISCO, Papa. Santa Missa na Igreja de Santa Ana no Vaticano. **Vatican**, 2013. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130317_omelia-santa-anna.html>. Acesso em: 03 de março de 2023.

FRANCISCO, Papa. **Vamos sonhar juntos**: o caminho para um futuro melhor. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2020.

FRANCISCO, Papa. Viagem apostólica do papa Francisco a Cuba, aos Estados Unidos da América e visita à sede da Organização das Nações Unidas. **Vatican**, 2015a. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/september/documents/papa-francesco_20150924_usa-us-congress.html>. Acesso em: 20 de fevereiro de 2023.

FREITAG, Bárbara. Habermas e a teoria da modernidade. **Cad. CRH.**, Salvador, n.22. p.138-163, jan/jun.1995.

FREUD, Sigmund. **Moisés e o monoteísmo**. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

GASTALDI, Helio. Culture Wars Around the World: polarização partidária é apontada como maior causa de tensão no Brasil. **Ipsos**, 2021. Disponível em: <<https://www.ipsos.com/pt-br/culture-wars-around-world-polarizacao-partidaria-e-apontada-como-maior-cao-de-tensao-no-brasil>>. Acesso em: 18 de maio de 2023.

GERA, Lucio. **Religiosità popolare, dipendenza, liberazione**. Bologne: Centro Ed. Dehoniano, 1978.

GIBSON, David. Cardinal Kasper is the 'pope's theologian'. **National Catholic Reporter**, 2014. Disponível em: <<https://www.ncronline.org/news/vatican/cardinal-kasper-popes-theologian>>. Acesso em: 19 de fevereiro de 2023.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Editora Unesp, 1991.

GIDDENS, Anthony; SUTTON, Philip W. **Conceitos essenciais da sociologia**. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

GODOY, J. H. A. de. (2020). Pensamento progressista católico latino-americano e a Igreja dos pobres: de Dom Helder Câmara ao papa Francisco. **Paralellus Revista de Estudos de Religião** - UNICAP, 11(28), 517–556.

GONZÁLEZ-QUEVEDO, Luís. **Discernimento espiritual**: as regras inicianas. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

GRIMALDI, Cristian Martini. **Eu era Bergoglio, agora sou Francisco**. Petrópolis: Vozes, 2018.

GRENFELL, Michael. **Pierre Bourdieu**: conceitos fundamentais. Petrópolis: Vozes, 2018.

GUARDINI, Romano. **El contraste**: ensayo de una filosofia de lo viviente-concreto. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.

GUARDINI, Romano. **Mundo y persona**: ensayos para una teoría cristiana del hombre. Madrid: Cristiandad, 1963.

GUARDINI, Romano. **O fim dos tempos modernos**. Brasília, DF: Academia Monergista, 2021.

G1. Canonização de João Paulo II e João XXIII reúne 800 mil fiéis no Vaticano. **G1**, 2014. Disponível em: <<https://g1.globo.com/bom-dia-brasil/noticia/2014/04/canonizacao-de-joao-paulo-ii-e-joao-xxiii-reune-800-mil-fieis-no-vaticano.html>>. Acesso em: 19 de fevereiro de 2023.

G1. Papa defende união civil gay: o que Francisco já disse sobre homossexualidade. **Globo.com**, 2020. Disponível em: <<https://g1.globo.com/mundo/noticia/2020/10/22/papa-defende-uniao-civil-gay-o-que-francisco-ja-disse-sobre-homossexualidade.ghtml>>. Acesso em: 10 de março de 2023.

HABERMAS, Jürgen. **A modernidade**: um projecto inacabado. Lisboa: Nova Vega, 2017.

HABERMAS, Jürgen. **Era das Transições**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HABERMAS, Jürgen. **Facticidade e validade**: Contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia. Trad. Felipe Gonçalves Silva e Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2020.

HABERMAS, Jürgen. **Fé e saber**. Trad. Fernando Costa Mattos. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública**: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa. Trad. Denilson Luís Werle. 1ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**: doze lições. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria da ação comunicativa – Volume 1**: Racionalidade da ação e racionalização social. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora Unesp, 2022a.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria da ação comunicativa – Volume 2**: Para a crítica da razão funcionalista. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora Unesp, 2022b.

HAIDT, Jonathan. **A Mente Moralista**: por que pessoas boas são segregadas por política e religião. Rio de Janeiro: Alta Books, 2020.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. Trad. Enio Paulo Gianchini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

HARVEY, David. **A condição pós-moderna**: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. São Paulo: Loyola, 1992.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. Trad. Paulo Menezes. Petrópolis: Vozes, 1992.

HELLER, Agnes; FEHER, Ferenc. O pêndulo da modernidade. **Tempo Social**; Rev. Sociol. USP, São Paulo, v. 6, n. 1-2, p. 47-82, 1994.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

HERVIEU-LÉGER, Danièle; WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologia e religião**: abordagens clássicas. Aparecida: Ideias & Letras, 2009.

HÖLDERLIN, Friedrich. **Poesía Completa**. 5. ed. Barcelona: Ediciones 29, 1995.

IDIGORAS, J. Ignacio Tellechea. **Inácio de Loyola**: sozinho e a pé. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

IVEREIGH, Austen. **Francisco, o grande reformador**: os caminhos de um papa radical. Braga: Vogais, 2015.

IVEREIGH, Austen. **O pastor ferido**: o papa Francisco e a sua luta para converter a Igreja Católica. Braga: Vogais, 2020.

IVEREIGH, Austen. To Discern and Reform: The ‘Francis Option’ for Evangelizing a World in Flux. **Thinking Faith**, 2018. Disponível em: <<https://www.thinkingfaith.org/articles/discern-and-reform-%E2%80%99francis-option%E2%80%99-evangelizing-world-flux>>. Acesso em: 21 de fevereiro de 2023.

IYENGAR, S; SOOD, G; LELKES, Y. Affect, Not Ideology: A Social Identity Perspective on Polarization. **Public Opinion Quarterly**, v. 76, p. 405-431, 2012.

JOÃO PAULO II, Papa. Carta apostólica sob forma de *Motu Proprio Ecclesia Dei*. **Vatican**, 1988. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_02071988_ecclesia-dei.html>. Acesso em: 22 de fevereiro de 2023.

JOÃO PAULO II, Papa. *Vita Consecrata*: sobre a vida consagrada e a sua missão na Igreja e no mundo. **Vatican**, 1996. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031996_vita-consecrata.html>. Acesso em: 10 de março de 2023.

JOÃO PAULO II, Papa. *Ut Unum Sint*: sobre o empenho ecumênico. **Vatican**, 1995. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html>. Acesso em: 12 de março de 2023.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. 5 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: o que é o Iluminismo? In: _____. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: Edições 70, 1995.

KASPER, Walter. **A mensagem de *Amoris laetitia***: um debate amigável. São Paulo: Edições Loyola, 2019.

KASPER, Walter. **A misericórdia**: condição fundamental do Evangelho e chave da vida cristã. São Paulo: Edições Loyola; Portugal: Princípia Editora, 2015.

KLEIN, Ezra. **Why we're polarized**. New York: Avid Reader Press, 2020.

KNOBLOCH-WESTERWICK, Silvia; MOTHEs, Cornelia; POLAVIN, Nick. Confirmation Bias, Ingroup Bias, and Negativity Bias in Selective Exposure to Political Information. *Communication Research*, v. 47, p. 104-124, 2020.

KOWALEWSKI, David. **Protest for religious rights in the USSR**: characteristics and consequences. *The Russian Review*, vol. 39, n. 4, p.426-441, outubro, 1980.

LAHIRE, Bernard. Capital. In: CATANI, Afrânio Mendes [et al]. **Vocabulário Bourdieu**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017. p. 64-66.

LARRAÑAGA, Inácio. **O irmão de Assis**. 20 ed. São Paulo: Paulinas, 2012.

LE GOFF, Jacques. **São Francisco de Assis**. 10 ed. Rio de Janeiro: Record, 2011.

LÉVY, Pierre. **Cibercultura**. Trad. Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 2010.

LIBÂNIO, João Batista. A Igreja a 50 anos do Concílio Vaticano II. **Encontros Teológicos**, v. 62, n. 2, p. 29-50, 2012.

LIMA, Hélio Pereira. **A outra face do reencantamento** : o niilismo moderno no pensamento de Lima Vaz . 2019. 314 f. Tese (Doutorado) – Universidade Católica de Pernambuco.

Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião. Doutorado em Ciências da Religião, 2019. Disponível em: <<https://www1.unicap.br/pergamum3/sumarios/0000b0/0000b074.pdf>>. Acesso em: 29 de maio de 2023.

LIPOVETSKY, Gilles. **Os tempos hipermodernos**. Trad. Mário Vilela. São Paulo: Editora Barcarolla, 2004.

LOYOLA, Inácio. **Exercícios Espirituais**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

LOYOLA, Inácio de. **O relato do peregrino**: autobiografia de Santo Inácio de Loyola. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

MANNHEIM, Karl. **Ideologia e utopia**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1986.

MARTEL, Frédéric. **No armário do Vaticano**: poder, hipocrisia e homossexualidade. São Paulo: Objetiva, 2019.

MARTINI, Carlo Maria. “Chiesa indietro di 200 anni”. **Corrieri della Sera**, 2012. Disponível em: <https://www.corriere.it/cronache/12_settembre_02/le-parole-ultima-intervista_cdb2993e-f50b-11e1-9f30-3ee01883d8dd.shtml>. Acesso em: 18 de fevereiro de 2023.

MARTINI, Mara Roviada; COSTA, Jhenifer Neves. Algoritmos no Facebook: como entendê-los e considerá-los na produção de notícias. **Revista Alterjor**, São Paulo, v. 2, n. 20, p. 148-161, jul-dez, 2019.

MELMAN, Charles. **O homem sem gravidade**: gozar a qualquer preço. São Paulo: Companhia de Freud, 2005.

MENDONÇA, Ricardo Fabrino; FREITAS, Viviane Gonçalves; AGGIO, Camilo de Oliveira; SANTOS, Nina Fernandes dos. *Fake News* e o Repertório Contemporâneo de Ação Política. **Dados**, Rio de Janeiro, v. 66, n. 2, p. 1-33, 2023.

MIRANDA, Mario de França. **Caminhar com Inácio de Loyola**. São Paulo: Edições Loyola, 2022.

MIRANDA, Mario de França. **Igreja sinodal**. São Paulo: Paulinas, 2018.

MONTEIRO, José Marciano. **10 lições sobre Bourdieu**. Petrópolis: Vozes, 2018.

MOORE, Rob. Capital. In: GRENFELL, Michael. **Pierre Bourdieu**: conceitos fundamentais. Petrópolis: Vozes, 2018. p. 136-154.

MORIN, Edgar. **Introdução ao Pensamento Complexo**. Trad. Eliane Lisboa. Porto Alegre: Ed. Sulina, 2005.

MOSCOVICI, Serge. **Representações sociais**: investigações em psicologia social. 8 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

MOTA, Carlos Guilherme. **História Moderna e Contemporânea**. São Paulo: Ed. Moderna, 1986.

MEYR, Jean. **The Cristero Rebellion: The Mexican People Between Church and State 1926–1929**. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

NOBRE, Marcos. **Limites da democracia: De junho de 2013 ao governo Bolsonaro**. São Paulo: Todavia, 2022.

NOELLE-NEUMANN, Elisabeth. **La espiral del silencio: opinión pública – nuestra piel social**. Barcelona: Paidós, 1995.

NUZZI, Gianluigi. **Sua santidade: as cartas secretas de Bento XVI**. São Paulo: Leya, 2012.

O ESTADO DE SÃO PAULO. Papa Francisco: ‘Ser homossexual não é crime, mas é pecado’. **O Estado de São Paulo**, 2023. Disponível em: <<https://www.estadao.com.br/brasil/ser-homossexual-nao-e-crime-afirma-papa-francisco-nprm/>>. Acesso em: 10 de março de 2023.

O GLOBO. Igreja Católica não consegue deter politização de padres, que anunciam apoios a Lula e Bolsonaro. **Globo.com**, 2022. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/politica/eleicoes-2022/noticia/2022/10/igreja-catolica-nao-consegue-deter-politizacao-de-padres-que-anunciam-apoios-a-lula-e-bolsonaro.ghtml>>. Acesso em: 21 de fevereiro de 2023.

O GLOBO. Papa Francisco recebe transgêneros acolhidas em igreja de Roma. **Globo.com**, 2022. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/mundo/noticia/2022/08/papa-francisco-recebe-convidadas-transgeneros-em-igreja-de-roma.ghtml>>. Acesso em 10 de março de 2023.

OLIVEIRA, Manoel Klebson de Andrade. **Análise dialógica das polêmicas envolvendo a CNBB nos comentários da rede social Facebook**. 2020. 164 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Católica de Pernambuco, Pró-reitoria de Pós-graduação e Pesquisa. Mestrado em Ciências da Linguagem, 2020.

O’MALLEY, John W. **Uma história dos jesuítas: de Inácio de Loyola a nossos dias**. São Paulo: Edições Loyola, 2017.

PALERMO, Vicente; NAVARO, Marcos. **A Ditadura Militar Argentina 1976-1983: do Golpe de Estado à Restauração Democrática**. São Paulo: EDUSP, 2007.

PASSOS, João Décio. **A força do passado na fraqueza do presente: o tradicionalismo e suas expressões**. São Paulo: Paulinas, 2020.

PASSOS, João Décio. **As reformas da Igreja Católica: posturas e processos de uma mudança em curso**. Petrópolis: Vozes, 2018b.

PASSOS, João Décio. **Método teológico**. São Paulo: Paulinas, 2018a.

PASSOS, João Décio; AQUINO JÚNIOR, Francisco de (org). **Por uma Igreja Sinodal: reflexões teológico-pastorais**. São Paulo: Paulinas, 2022.

PASSOS, João Décio; USARSKI, Franck (org). **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013.

PAULO VI, Papa. Carta Apostólica Apostolica Sollicitudo. **Vatican**, 1965. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19650915_apostolica-sollicitudo.html>. Acesso em 05 de março de 2023.

PAYNE, Stanley G. **El catolicismo español**. Barcelona: Editorial Planeta, 1984.

PEREIRA, Anthony W. **Ditadura e repressão** – o autoritarismo e o Estado de Direito no Brasil, no Chile e na Argentina. São Paulo: Paz e Terra, 2010.

PETERS, Gabriel. A ciência como sublimação: o desafio da objetividade na sociologia reflexiva de Pierre Bourdieu. **Sociologias**, Porto Alegre, n. 45, p. 336-369, mai./ago. 2017.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito em Max Weber. 3. ed. São Paulo: Editora 34. 2013.

PORRAS, Baltzar. Sínodo para la Amazonía: ¿profecía o herejía? **Comboni2000**, 2019. Disponível em: <<https://comboni2000.org/2019/11/04/sinodo-para-la-amazonia-profecia-o-herejia/>>. Acesso em: 03 de março de 2023.

QUINTAS, Alfonso López. Estudio Introductorio: los “contrastes” y su significacion em la vida humana. In: GAURDINI, Romano. **El contraste**: ensayo de una filosofia de lo viviente-concreto. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996. p. 11-58.

RAMONET, Ignácio. Mídias em crise. **Le monde diplomatique**, 2005. Disponível em: <<https://diplomatique.org.br/midias-em-crise/>>. Acesso em: 15 de setembro de 2022.

RAMPON, Ivanir Antonio. **Francisco e Helder**: sintonia espiritual. São Paulo: Paulinas, 2016.

REDONDO, Gonzalo. **Historia de la Iglesia en España, 1931-1939**. Tomo I. Madrid: Rialp, 1993.

RIUTORT, Philippe. **Compêndio de sociologia**. São Paulo: Paulus, 2008.

RODRIGUES, Luiz Fernando M. Da supressão à “Restauração” (1773-1814): A Companhia de Jesus, entre continuidade e descontinuidade. **Instituto Humanitas Unisinos**, 2014. Disponível em: <<https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/5756-luiz-fernando-rodrigues>>. Acesso em: 29 de setembro de 2022.

ROLLWAGE, Max; LOOSEN, Alisa; HAUSER, Tobias U. *et al*. Confidence drives a neural confirmation bias. **Nature Communications**, v. 11, n. 2634, 2020.

RO TSAERT, Mark. **Os exercícios espirituais**: o segredo dos jesuítas. São Paulo: Edições Loyola, 2017.

ROUSSELOT, Nicolas. **Consolação e desolação**: a experiência da ressurreição na espiritualidade jesuíta. São Paulo: Edições Loyola, 2021.

RUSCONI, Roberto. **A grande renúncia**: por que um papa se demite? São Paulo: Edições Loyola, 2013.

SANCHEZ, Wagner Lopes. **Pluralismo religioso**: as religiões no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2005.

SANTOS, Renan William dos. A dessacralização das ciências sociais da religião no Brasil nas trilhas de Weber, Bourdieu e Pierucci. **Tempo social**, São Paulo, v. 32, n. 3, p. 399-420, set./dez. 2020.

SCANNONE, Juan Carlos. **A teologia do povo**: raízes teológicas do Papa Francisco. São Paulo: Paulinas, 2019.

SCAVO, Nello. **A lista de Bergoglio**: os que foram salvos por Francisco durante a ditadura. São Paulo: Edições Loyola, Paulinas, Paulus, 2013.

SCAVO, Nello; BERETTA, Roberto. **Fake pope**: as falsas notícias sobre o papa Francisco. São Paulo: Paulus, 2018.

SHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. **Sistema del idealismo trascendental**. Trad. Jacinto Rivera de Rosales e Virgínia López Domínguez. Barcelona: Anthropos Editorial, 2005.

SCHWARTZ, Barry. **O paradoxo da escolha**: por que mais é menos. São Paulo: A Girafa Editora, 2007.

SEEWALD, Peter. **Bento XVI**: a vida. São Paulo: Paulus, 2021.

SEEWALD, Peter. **O último testamento**. São Paulo: Planeta, 2017.

SELL, Carlos Eduardo. **Sociologia clássica**: Marx, Durkheim e Weber. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

SHRIVER, Mark K. **Peregrino**. Rio de Janeiro: BestSeller, 2017.

SVIDERCOSCHI, Franco. "É preciso tentar entender este pontificado sem divisões, a partir de suas contradições." **Instituto Humanitas Unisinos**, 2018. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/577513-e-preciso-tentar-entender-este-pontificado-sem-divisoes-a-partir-de-suas-contradicoes-entrevista-com-gian-franco-svidercoschi>>. Acesso em 22 de fevereiro de 2023.

SIQUEIRA, G. DO P.; BAPTISTA, P. A. N.; TEODORO-SILVA, W. A Conferência de Medellín: contexto político-ecclesial e a posição sobre a Educação e a Juventude. **HORIZONTE – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 16, n. 50, p. 648-676, 31 ago. 2018.

SINTOBIM, Nikolaas. **Os jesuítas: humor e espiritualidade**. São Paulo: Edições Loyola, 2022.

SKJÖNSBERG, Max. Lord Bolingbroke's theory of party and opposition. **The Historical Journal**, Cambridge, v. 59, n. 4, p. 947-973, dez. 2016. Disponível em: <<https://www.cambridge.org/core/journals/historical-journal/article/abs/lord-bolingbrokes-theory-of-party-and-opposition/4799531FCA38B53CDF6039503BF68939#access-block>>. Acesso em: 30 de maio de 2023.

SPINK, Mary Jane P. **Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano: aproximações teóricas e metodológicas**. São Paulo: Cortez, 2004.

STARK, Rodney; INTROVIGNE, Massimo. **Dio è tornato: indagine sulla rivincita delle religioni in Occidente**. Casale Monferrato: Edizioni Piemme, 2003.

STROUD, Natalie Jomini. Polarization and Partisan Selective Exposure. **Journal of Communication**, v. 60, p. 556-576, 2010.

SUNSTEIN, Cass R. **Democracy and the problem of free speech**. New York: The Free Press, 1993.

TAYLOR, Charles. **Uma era secular**. São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2010.

THIRY-CHERQUES, Hermano Roberto. Pierre Bourdieu: a teoria na prática. **RAP**, v. 40, n. 1, p. 27-55, jan./fev., 2006.

TOLSTÓI, Lev. **De quanta terra precisa o homem?** São Paulo: Via leitura, 2020.

TORNIELLI, Andrea. **As viagens de Francisco**. São Paulo: Planeta, 2017.

TORNIELLI, Andrea. **Carlo Maria Martini: el profeta del diálogo**. Bilbao: Salterrae, 2013.

TORNIELLI, Andrea; VALENTE, Gianni. **Papa Francisco debaixo de fogo: guerras de poder, intrigas, abusos e escândalos. O que está por trás da conspiração para pedir a resignação do papa**. Lisboa: Planeta Manuscrito, 2019.

TRIGO, Maria Helena Bueno. *Habitus*, campo, estratégia: uma leitura de Bourdieu. **Cadernos Ceru**, n. 9, p. 45-55, 1998.

TRIGO, Pedro. **Papa Francisco: expressão atualizada do Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulinas, 2019.

VÉRAS, Maura Pardini Bicudo. **Introdução à sociologia: Marx, Durkheim e Weber, referências fundamentais**. São Paulo: Paulus, 2014.

VIGANÒ, Dario Edoardo. **Irmãos e irmãs, boa noite**: o papa Francisco e a nova comunicação da Igreja. Petrópolis: Vozes, 2017.

WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Vol. 1. 3 ed. Brasília: UnB, 1994.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia e compreensiva. 4 ed. 4 reimpressão. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2015.

WERLE, Denilson Luís. Apresentação à edição brasileira. *In*: HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública**. São Paulo: Editora Unesp, 2014. p. 15-33.

WERLE, Marco Aurélio. Hölderlin: intuição e intimidade. **Ide**, São Paulo, v. 34, n. 53, p. 201-217, jan. 2012.

WINTERS, Michael Sean. Papas diferentes, personalidades diferentes – e uma continuidade subjacente. **Instituto Humanitas Unisinos**, 2016. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/563422-papas-diferentes-personalidades-diferentes-e-uma-continuidade-subjacente>>. Acesso em: 21 de fevereiro de 2023.

WINTERS, Michael Sean. Rome calls the bishops to get on board the synodal train. **National Catholic Reporter**, 2023. Disponível em: <<https://www.ncronline.org/opinion/ncr-voices/rome-calls-bishops-get-board-synodal-train>>. Acesso em: 21 de fevereiro de 2023.

WINTERS, Michael Sean. Traditional Latin Mass advocates prove Pope Francis was right to suppress the old rite. **National Catholic Reporter**, 2021. Disponível em: <<https://www.ncronline.org/news/opinion/distinctly-catholic/traditional-latin-mass-advocates-prove-pope-francis-was-right>>. Acesso em: 22 de fevereiro de 2023.

WOLFF, Elias. **Igreja em diálogo**. São Paulo: Paulinas, 2018.