UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

Rogério Jerônimo Barbosa

A Caridade e o Interesse

A construção da plausibilidade da idéia de “gestão” no
catolicismo brasileiro

São Paulo
2010

Rogério Jerônimo Barbosa

A Caridade e o Interesse

A construção da plausibilidade da idéia de “gestão” no
catolicismo brasileiro

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Área de Concentração: Sociologia da Religião

Orientador: Prof. Dr. Lísias Nogueira Negrão

São Paulo

2010

Nome: BARBOSA, Rogério Jerônimo

Título: A Caridade e o Interesse - A construção da plausibilidade da idéia de “gestão”
no catolicismo brasileiro

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Aprovado em:

Banca Examinadora

_____	Instituição: _____
Julgamento: _____	Assinatura: _____

_____	Instituição: _____
Julgamento: _____	Assinatura: _____

_____	Instituição: _____
Julgamento: _____	Assinatura: _____

Dedicatória

À Hellen Guicheney, parceira nos sonhos e na realidade

Agradecimentos

Agradeço, em primeiro lugar, à minha família. Aos meus pais, Maurício e Elza, por concederem-me todas as condições para o ingresso na vida acadêmica, por me introduzirem à vida intelectual através de infinitos estímulos e por depositaram uma essencial confiança nas minhas realizações. Ao meu irmão, Jefferson, de afiadíssima perspicácia, com quem desenvolvi, em parceria, minhas habilidades críticas enquanto crescíamos juntos.

Ao meu orientador, Professor Lísias Nogueira Negrão, sempre atento e disposto a todo tipo de conversa e trocas de idéias. Sinto-me bastante honrado por ter sido seu último orientando, antes da aposentadoria e o agradeço por toda dedicação.

Agradeço aos professores do Programa de Pós-Graduação em Sociologia. À Vera Telles, que soube conduzir com um talento incrível todas as discussões dos seminários de projetos, onde pudemos todos, alunos do mestrado, “burilar” nossos trabalhos e encontrar novos rumos. A Flávio Pierucci, em quem muito me inspirei para estudar Weber e religião e que aceitou compor tanto a banca de qualificação quanto a de defesa. À Nadya Guimarães, que é verdadeira fonte de inspiração intelectual, por toda sua dedicação, rigor e criatividade. Ao Gustavo Venturi, que acreditou muito em meu trabalho e convidou-me para colaborar em diversos projetos. À Márcia Lima, que foi quem primeiramente me acolheu na disciplina de Métodos e Técnicas de Pesquisa e convidou-me para integrar suas pesquisas no Cebrap – possibilitando que, em São Paulo, eu pudesse usar minhas “habilidades mineiras” de metodologia quantitativa. Ao Álvaro Comin, meu chefe no Cebrap e também um amigo, por me abrir as oportunidades que tem orientado meus planos profissionais futuros.

Aos meus professores pretéritos, da UFMG. Antonio Augusto Prates, que foi quem inicialmente me despertou interesse por sociologia, organizações e economia. Corinne Davis Rodrigues, com quem já desenvolvi vários trabalhos, inclusive quando já estava em São Paulo. À Danielle Cireno, que me apoiou muito no final da graduação e me incentivou para que eu fosse para São Paulo. Ao Jorge Alexandre Barbosa, que me proporcionou uma co-autoria num estudo sobre religião e economia. À Neuma Aguiar, que permitiu que um ex-aluno como eu tivesse os mesmos privilégios que os atuais para cursar as disciplinas de métodos do MQ.

Agradeço aos entrevistados da Arquidiocese de São Paulo e da Promocat, por me concederem seu tempo e demonstraram grande disponibilidade para contribuir com minha pesquisa.

Aos amigos do mestrado, com quem compartilhei as animações do início do caminho, a relativa sobriedade do meio e o cansaço (e às vezes desespero) dos “finalmentes”. Estivemos juntos não só nas salas de aula, como também nas casas, na rua, nos bares. Alguns me acompanharam também na Comissão Editorial da revista Plural – e, assim, trabalhamos, nos cobramos e realizamos muitas coisas em conjunto. Em especial, agradeço àqueles de quem estive mais próximo, seja por coincidências ou por condições de possibilidade: Gustavo, Jonas, Eduardo; Carla, Denise, Marcela, Max e Matheus.

Agradeço à Mirian Oliveira, mineira migrante como eu, com quem compartilhei bastante minhas idéias sobre religião, durante todo o mestrado, e que me apresentou ao Grupo de Estudo sobre Religiosidades Novas, coordenado pelo professor Silas Guerriero (onde não permaneci por muito tempo).

Agradeço aos alunos da disciplina de Métodos I, com quem troquei diversas idéias e aprendi muito. Em especial, à Jéssica Toyota, que me indicou a leitura da Revista Piauí, de onde retiro o caso que abre esta dissertação, sobre a Arquidiocese do Rio. Certamente ela não esperava que esta notícia assumisse tal importância.

Agradeço aos integrantes da “colônia mineira” (que tenta competir, em tamanho, com aquela instalada no Rio), que tanto me ajudaram a ver que Sampa também pode ser como a casa da gente. Em especial a Fred, Malu, Murillo e Elias.

Agradeço aos velhos amigos da UFMG, hoje dispersos pelo Brasil e pelo mundo. São pessoas brilhantes, das quais não me canso de retirar inspiração: Flávio Carvalhaes, Guilherme Alberto, Rafael Almeida, Fabrício Fialho, Frederico Pereira, Juliana Candian, Luana Marotta, Kleyton Gonçalves, Carlos Augusto Machado, Danusa Marques, Breno Cypriano, Marina Brito e Raquel de Lima.

Agradeço à minha *roomy*, Natália Salgado Bueno, certamente uma das pessoas mais competentes e brilhantes que conheci. Suas grandes realizações são fonte inesgotável de motivação e exemplaridade. Agradeço por todas conversas, todos o aprendizado e por todo companheirismo.

Ao Paulo Scarpa, também companheiro de casa, que de uma forma silenciosa me instiga a questionamentos à vida acadêmica.

Agradeço a Danilo França e Bruna Gisi – personalidades encantadoras e admiráveis. Fomos parceiros nos estudos, nas discussões, nos trabalhos, nas boemias, nas confidências e nas aspirações. Não existiria a menor possibilidade de escrever esta dissertação sem contar com verdadeiros amigos. E essas pessoas foram profundamente essenciais, sem as quais São Paulo teria sido apenas aquela cidade cinza da que tantos mal-falam.

Ao Robson Vitor, um grande amigo desde sempre, parceiro de intermináveis e imponderáveis discussões – um irmão. Foi surpreendente perceber que mesmo morando em cidades cada vez mais distantes, nos tornamos cada vez mais próximos.

À Hellen Guicheney, a quem dedico este trabalho, companheira dos meus sonhos e da minha vida. Agradeço por ter feito desaparecer a distância até Belo Horizonte. Agradeço por ter sempre me instigado, na vida intelectual e na vida como um todo, por ter sido sempre carinhosa e, assim, ter feito tudo dar certo.

Resumo

A proposta deste trabalho é apresentar uma explicação para a adoção de práticas administrativas e econômicas modernas pela Igreja Católica no Brasil. O objetivo é compreender como os atores religiosos *justificam* para si mesmos o envolvimento naquilo que anteriormente consideravam absurdo e oposto ao ideal da caridade (cf. Bourdieu, 1996a; Durkheim, 1989; Weber, 1982).

Constata-se a existência de um conjunto amplo de fatos e acontecimentos recentes que indicam a entrada e a ampla difusão de conceitos econômicos e empresariais no interior do catolicismo. Esses fenômenos não parecem ter recebido explicações muito adequadas. O modelo de Bourdieu (1996) sobre a Economia dos Bens Simbólicos leva a um paradoxo insolúvel entre “interesse” e “desinteresse”, encerrando-se em uma duplicidade que não explica o movimento crescente de modernização das Igrejas. Também as teorias do mercado religioso não fornecem uma base para a compreensão. Para Berger (1985), a modernização leva ao enfraquecimento das igrejas, o que ocorre. Stark e Iannaccone (1994) não tratam de questões sobre administração e organização (cf. Frigério, 2008). O modelo explicativo adotado foi então o de Boltanski e Thévenot (1999; 2006), que permite fugir ao problema da duplicidade e compreender como são feitas críticas e associações entre ordens de valor.

As análises empíricas se procederam em dois planos. Primeiramente, diacrônico, através da identificação das alterações dos formatos da crítica e compromisso entre os universos eclesial e secular. Foi feito então um histórico da idéia e das práticas de planejamento pastoral, desde 1890. Em segundo lugar, uma análise dos discursos contemporâneo daqueles atores que visam difundir, no meio católico, o pensamento e as práticas administrativas modernas.

As análises corroboram a explicação proposta, de que a adoção de práticas empresariais se torna possível quando há um deslocamento da ênfase crítica para a ênfase nas figuras de compromisso entre os princípios de valor religiosos e seculares. A construção da plausibilidade da adoção de práticas econômicas capitalistas contemporâneas pela Igreja Católica se realiza quando os religiosos, ao invés de apontarem as atividades seculares ligadas aos bens temporais como expressões de egoísmo, individualismo e declínio dos valores tradicionais, passam a se apropriar delas como reforços para justificar seus objetivos organizacionais. Ou seja, administração moderna é justificada como um meio para evangelizar, promover o bem comum e a justiça; em suma, “realizar a missão”.

Palavras-chave: Igreja Católica, justificação, procedimentos administrativos, gestão eclesial, planejamento pastoral

Abstract

I propose to give an explanation for the adoption of modern administrative, managerial and economic practices by the Catholic Church in Brazil. The objective is to understand how the religious actors justify for themselves their involvement in something once considered absurd and the opposite to the ideals of charity. (cf. Bourdieu, 1996a; Durkheim, 1989; Weber, 1982).

One can find many recent facts and events which indicate the entrance and ample diffusion of entrepreneurial and economic concepts inside Catholicism. There hasn't been an adequate explanation for such phenomena. Bourdieu's (1996) model on the Economy of Symbolic Goods leads to an irresolvable paradox between "interest" and "disinterest", closing itself in a duplicity which does not explain the church's growing movement towards modernization. At the same time, the religious market theories do not provide a basis for comprehension. For Berger (1985), modernization leads to the weakening of the churches, which isn't true. Stark and Iannaccone (1994) do not discuss issues related to the subject of organization and administration (cf. Frigério, 2008). The explanatory model I adopted was that of Boltanski and Thévenot (1999; 2006), which allows one to escape such duplicity and comprehend the dynamics of criticism and compromises among orders of values.

The empiric research had two levels. Firstly, the diachronic level, through the identification of changes in different forms of critiques and compromises amongst the ecclesial and secular world. I then reconstructed a history of the idea and practices of pastoral management since 1890. Secondly, I analyzed the contemporary discourses of the actors who aim to propagate modern administrative thoughts and practices, in the catholic world.

The analysis corroborate the proposed explanation: the adoption of managerial practices become possible when there is a displacement from the critical operations to the figures of compromise amongst the religious and secular principles of values. The construction of plausibility in the adoption of contemporary capitalist economic practices by the Catholic Church happens when its members, instead of denouncing secular practices related to temporal goods as expressions of egoism, individualism and decline of traditional values, appropriate them in order to justify their organizational objectives. That is to say, the modern administration is justified as a means to evangelize, promote common good and justice; in short, "to carry on the mission".

Keywords: Catholic Church, justification, administrative procedures, church management, pastoral planning

Lista de Quadros

Quadro 1.1	Ordens de Valor e Seus Mundos Comuns.....	69
Quadro 1.2	Matriz das Críticas.....	75
Quadro 1.3	Figuras de compromisso	77
Quadro 3.1	Histórico e Evolução da ExpoCatólica	159

Lista de Siglas

ANEC	Associação Nacional de Educação Católica do Brasil
AVCB	Auto de Vistoria do Corpo de Bombeiros
Celam	Conselho do Episcopado Latino-Americano
Ceris	Centro de Estatística Religiosa e Investigação Social
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
Conage	Congresso Nacional de Gestão Eclesial
CRB	Conferência dos Religiosos do Brasil
CRM	Customer Relationship Management
FGV	Fundação Getúlio Vargas
IAE	Instituto de Atividades Espaciais
IBMC	Instituto Brasileiro de Marketing Católico
ITA	no Instituto Tecnológico da Aeronáutica
LBA	Legião Brasileira de Assistência
MEB	Movimento de Educação de Base
PABX	Private Automatic Branch Exchange - Troca automática de ramais privados
PE	Plano de Emergência
PPC	Plano de Pastoral de Conjunto
SAR	Serviço de Assistência Rural
SPEVEA	Superintendência de Valorização Econômica da Amazônia
SUDENE	Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste
TL	Teologia da Libertação
VOIP	Voice over Internet Protocol - Voz sobre IP

Sumário

INTRODUÇÃO	13
O RISO DOS BISPOS	18
SOBRE O FORMATO E O CONTEÚDO DOS CAPÍTULOS	23
 CAPÍTULO 1 – A ORGANIZAÇÃO CATÓLICA E A CULTURA CAPITALISTA	25
UM QUADRO GERAL: A REJEIÇÃO DO ECONÔMICO E A TRADIÇÃO NAS IGREJAS.....	28
SOBRE O SENTIDO DA TRADIÇÃO NA IGREJA CATÓLICA	37
A OBEDIÊNCIA E A CARIDADE	43
FUNDAMENTOS DAS ORGANIZAÇÕES MODERNAS: O PROFANO, A LIBERDADE E O INTERESSE	48
A NECESSIDADE DE UMA EXPLICAÇÃO MAIS GERAL DO QUE O MODELO DA ECONOMIA DOS BENS SIMBÓLICOS.....	55
A SOCIOLOGIA DA CRÍTICA.....	58
O MODELO DAS SEIS CIDADES	67
AS HIPÓTESES DESTA TRABALHO	79
 CAPÍTULO 2 – O PROCESSO DE ORGANIZAÇÃO DA IGREJA NO BRASIL E A CONSTRUÇÃO DA PLAUSIBILIDADE DO USO DA TÉCNICA	90
INTRODUÇÃO	90
PARTE I - DOS PRINCÍPIOS DA AÇÃO CONJUNTA DO EPISCOPADO NACIONAL.....	91
PRIMEIRA CONSIDERAÇÃO INTERMEDIÁRIA - ANÁLISE DAS JUSTIFICATIVAS QUE PERMITIRAM A DESCONTINUIDADE ENTRE OS PAPAS ANTI-MODERNISTAS, OS BISPOS REFORMADORES E DOM LEME QUANTO AO TEMA DA SEPARAÇÃO IGREJA-ESTADO	99
PARTE II - UM CATOLICISMO NACIONALMENTE ORGANIZADO	106
SEGUNDA CONSIDERAÇÃO INTERMEDIÁRIA - DA CARIDADE CRISTÃ À JUSTIÇA SOCIAL: PERCURSOS DA TEODICÉIA CATÓLICA E DA DOUTRINA SOCIAL DA IGREJA.....	113
PARTE III - PLANEJANDO A PASTORAL: SOLUÇÕES ENCONTRADAS PELO CATOLICISMO BRASILEIRO PARA “AMAR AO PRÓXIMO” ATRAVÉS DO USO DA TÉCNICA	123
PARTE IV - OS DESENVOLVIMENTOS NACIONAIS DO PLANEJAMENTO PASTORAL: O PLANO DE EMERGÊNCIA E O PLANO PASTORAL DE CONJUNTO.....	128
PARTE V: A CRÍTICA À TÉCNICA PELA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO, SUA PROPOSTA NÃO-BUROCÁTICA DE ORGANIZAÇÃO ECLESIAL E O “RETORNO À GRANDE DISCIPLINA”	132
CONCLUSÃO: COMPROMISSOS, MIMETISMOS E RACIONALIZAÇÃO.....	138

CAPÍTULO 3 – A GESTÃO ECLESIAL E SEUS “CASOS DE SUCESSO”	142
INTRODUÇÃO	142
PRIMEIRO CASO - O CERIS FAZ PESQUISA DE MERCADO?	143
SEGUNDO CASO - VENDILHÕES DO TEMPLO? O CATOLICISMO, SUAS FEIRAS DE NEGÓCIOS E SEUS CONGRESSOS DE GESTÃO ECLESIAL	153
TERCEIRO CASO – A PRÁTICA DA TEORIA: OS PROCEDIMENTOS ADMINISTRATIVOS E O COTIDIANO ECLESIAL.....	169
 CAPÍTULO 4 – SECULARIZAÇÃO E ESCOLHA RACIONAL: PRESTANDO CONTAS ÀS ABORDAGENS DO MERCADO RELIGIOSO	184
ORGANIZAÇÕES RELIGIOSAS EM COMPETIÇÃO: O MERCADO RELIGIOSO	185
PETER BERGER E O DOSSÊL SAGRADO	186
O “NOVO PARADIGMA” DO MERCADO RELIGIOSO.....	192
ENCONTROS E DESENCONTROS ENTRE AS DUAS ABORDAGENS	194
QUESTÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS SOBRE A ABORDAGEM DA ESCOLHA RACIONAL APLICADA À RELIGIÃO	195
QUESTÕES SOBRE A RELIGIÃO QUE A TEORIA NEOCLÁSSICA DA ESCOLHA RACIONAL NÃO PODERIA EXPLICAR	202
E O QUE MERCADO RELIGIOSO E ESCOLHA RACIONAL TÊM A VER COM “LÓGICA MERCADOLÓGICA”, MARKETING E PRÁTICAS EMPRESARIAIS?	211
OS LIMITES DA TEORIA DE BERGER: O ARGUMENTO INSTITUCIONALISTA.....	214
A EXCESSIVA IMPORTÂNCIA DA COMPETIÇÃO: PARA UMA SOCIOLOGIA DAS TEORIAS DO MERCADO RELIGIOSO	216
 CONCLUSÃO	219
 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	229
ANEXO A – PROGRAMAÇÃO DO 6º CONAGE.....	241

Introdução

“Você está demitido – *reengenharia cristã promove tempos modernos em arquidiocese*”: anunciava uma reportagem da revista Piauí, publicada pela Editora Abril, na edição de julho de 2008. Descrevia o processo de implantação de mudanças administrativas na Arquidiocese do Rio de Janeiro, que contratou os serviços da Fundação Getúlio Vargas para realizar uma auditoria e uma consultoria:

A reestruturação começou a ser preparada no início do ano, em janeiro, quando o padre Edvino assumiu a direção da Mitra, com o *espetaculoso* título de Vigário Episcopal para a Administração dos Bens Temporais da Arquidiocese. Sua primeira medida foi contratar a consultoria da FGV Projetos, uma unidade da Fundação Getúlio Vargas que, na internet, informa ser “uma célula importante capaz de oferecer soluções administrativas, econômicas e financeiras que *viabilizem a superação das metas de seus clientes*. No caso da Mitra, a meta é utilizar melhor os recursos da Igreja, ou “*otimizá-los*”, como se diz no jargão. (Piauí, julho de 2008, p.8 – grifos meus).

O tom da notícia é irônico – logo se percebe. Na reportagem constam entrevistas com alguns dos funcionários que foram demitidos durante o processo de re-formulação administrativa¹. Os relatos dessas pessoas sublinham a *impessoalidade* da maneira como ocorreram as demissões (via telefone e/ou através de intermediários desconhecidos). De fundo, no discurso do jornalista, figuraram as tensões entre o amor e a caridade cristãos de um lado e, de outro, os mecanismos econômicos modernos que visam a eficácia e se voltam para a competição. A reportagem então continua:

“*Não se trata de uma mentalidade empresarial*. Nós lidamos com doações, com recursos de terceiros, e devemos explicações a essas pessoas. Por isso precisamos de uma administração mais moderna” [afirma um arquidiocesano, Pe. Leandro]. Mais streamlined, poderia ter dito. A reforma da arquidiocese está apenas começando. Os *procedimentos acres* da reengenharia estão por toda parte. Um dos primeiros passos rumo ao *aggiornamento* gerencial foi dado pela eliminação das divisórias nas salas dos funcionários. À moda das grandes instituições financeiras, agora padres, freiras e leigos dão duro no mesmo ambiente. E, claro, usam crachás – obrigatórios. Catracas também foram instaladas na entrada da arquidiocese. “Queremos uma administração moderna. Nós temos recebido apoios e elogios. Os críticos são aqueles que não aceitam

¹ Ao final do processo, foram cerca de 67 demissões, disse a Agência “O Dia”, em 12 de maio de 2009

mudanças”, explicou padre Leandro, não sem antes alertar que mais cortes [demissões] não estão descartados. (Piauí, julho de 2008, p.8 – grifos meus).

Desse trecho, sublinho duas coisas. Em primeiro lugar, novamente a ironia do jornalista, ao colocar lado a lado termos como *streamlined* e *aggiornamento* – que usa da jocosidade para destacar uma virtual contradição entre concepções econômicas e eclesiais. Mas estou certo de que a surpresa com a notícia acima e com a justaposição dessas palavras religiosas e profanas não é exclusiva da pessoa que escreveu a notícia. Parte (ou a maioria) dos leitores desta dissertação deveras é acometida por uma sensação de pasmo quando toma conhecimento desses eventos: “A Igreja Católica está fazendo isso?” – ou então, com ar crítico e irônico, de denúncia, confirmam para si uma suspeita interna: “Eu sabia, essas igrejas de hoje estão todas virando empresas”.

O arcebispo do Rio, no momento em que se iniciaram as mudanças organizacionais, era Dom Eusébio Scheid. Ele tinha planos de se aposentar no final de 2008, mas sua retirada só ocorreu em 19 de abril de 2009, quando Dom Orani João Tempesta assumiu o cargo. Nesse meio tempo, D. Eusébio deu continuidade ao seu projeto administrativo.

Além da revista Piauí, diversos outros meios de comunicação cobriram esse processo – e através de jornais é possível acompanhar alguns eventos e episódios que o compuseram. Numa declaração pública, D. Eusébio situa sua proposta, levando em consideração o contexto no qual se insere sua iniciativa e fazendo uma comparação com a gestão do arcebispo anterior, D. Eugênio Salles:

Em fevereiro, ao fazer um balanço sobre seus mais de oito anos à frente da Arquidiocese, Dom Eusébio Scheid não criticou diretamente seu antecessor, Dom Eugenio Sales, *mas classificou a administração anterior de “caduca e ultrapassada” e assegurou que a entidade precisava de uma reforma administrativa que lhe garantisse equilíbrio financeiro*. Além do enxugamento de despesas, a auditoria resultou também em uma otimização do espaço da sede administrativa da Arquidiocese, no bairro da Glória. (Agencia O Dia, 2 de abril de 2009 – grifos meus)

O arcebispado de Dom Eugênio Sales durou de 1971 a 2001. É reconhecida a sua importância histórica com respeito à defesa dos direitos humanos durante a Ditadura Militar (sua imagem é muitas vezes colocada ao lado da de Dom Paulo Evaristo Arns, arcebispo de São Paulo). Dom Eugênio de fato era caracterizado por conservadorismo em termos de política eclesial, mas essa crítica sempre provinha daqueles mais ligados a uma postura da Teologia da Libertação². O que lemos no trecho acima é que Dom Eugênio era conservador não só à luz do pensamento progressista. Duas correntes tão díspares, o governo empreendedor de D. Eusébio Scheid (2001-2009) e as diretrizes da igreja da libertação, se encontraram num ponto: a crítica de uma Igreja conservadora e ultrapassada, que precisa de modernização e ajustes para existir no mundo contemporâneo.

Ocorre que uma cadeia de acontecimentos frustrou a consecução dos planos de re-engenharia organizacional de D. Eusébio. No início de maio de 2009, ocorreu um escândalo nos bastidores da cúria da arquidiocese do Rio, bastante noticiado até. O Pe. Edvino Steckel, Vigário Episcopal para a Administração de Bens Temporais foi associado a “gastos irresponsáveis” no valor de 5,1 milhões de reais³ – o mesmo Pe. Edvino que, conjuntamente com D. Eusébio, foi responsável pela contratação da FGV⁴. No correr dos fatos e da apuração midiática, Edvino pediu renúncia e foi substituído pelo Monsenhor Abílio da Nova, que já havia sido ecônomo da arquidiocese.

A apuração jornalística desses eventos seguiu Pe. Edvino para muito além do Vicariato e da secretaria diocesana. Até seus hábitos pessoais foram elencados como evidências que depunham contra ele:

Aos 42 anos, o padre Edvino Alexandre Steckel é doutor em História Eclesiástica e criou a imagem de um administrador moderno. A exemplo do que fez o presidente do Senado, José Sarney, encomendou à Fundação

² As críticas daqueles ligados à concepção da Igreja da Libertação geralmente incidiam sobre o caráter hierárquico e não-democrático do modelo eclesial chamado de conservador. O empenho por uma “modernização” por parte dos teólogos progressistas não diz respeito à adoção de instrumentos de gestão e administração mais eficientes/eficazes, no sentido empresarial.

³ Gastos esses que incluíam móveis de luxo, carros caros e um imóvel avaliado em 2,2 milhões no bairro do Flamengo. O apartamento serviria para acolher D. Eusébio sempre que viesse ao Rio de Janeiro, já que ele, após se aposentar, se mudou para a cidade de São José dos Campos, estado de São Paulo.

⁴ Podemos ler o seu nome na primeira citação, da revista Piauí.

Getúlio Vargas (FGV) uma proposta para aprimorar a gestão da Arquidiocese. O religioso mora em um apartamento na Lagoa Rodrigo de Freitas, um dos metros quadrados mais caros da cidade, onde cultiva o hábito de apreciar bons vinhos e vestir camisas feitas sob encomenda pelos mesmos alfaiates que costuram os fardões da Academia Brasileira de Letras. (Correio do Brasil, 13/05/2009)

O Mons. Nova, desde suas primeiras figurações em entrevistas, traçou duras críticas à corrupção do ecônomo anterior. No entanto, para além das críticas, suas opiniões revelaram, ao mesmo tempo, a intenção de reverter parte das transformações organizacionais realizadas pelo seu precedente, como podemos ver no trecho da notícia abaixo, provinda do Jornal Correio do Brasil:

[...] o monsenhor Nova irá recontratar a maior parte dos 67 funcionários demitidos na gestão de Dom Eusébio. O apartamento no Flamengo, segundo o monsenhor, deverá ser vendido com prejuízo para a instituição, pois uma obra inacabada teria destruído parte do imóvel. (Correio do Brasil, 13/05/2009 – grifos meus).

A princípio não parece existir ligação entre as readmissões e a busca por remediar os problemas advindos dos gastos irresponsáveis. E não só as demissões foram desfeitas. O novo arcebispo e o novo ecônomo iniciaram a gestão aparentemente com pretensão de reverter parte das inovações administrativas. Outro fato pode ser bastante ilustrativo: D. Eusébio e Pe. Edvino haviam retirado algumas comissões de pastorais do prédio da Arquidiocese – notadamente ligadas a temas sociais: a dos refugiados, a das favelas, a do trabalhador e a do menor. E uma das primeiras ações de D. Orani foi trazer as pastorais de volta ao prédio da Arquidiocese, e agora ainda com mais centralidade: “Os pobres têm de ter seu lugar aqui” – disse o Mons. Abílio da Nova, numa mesma reportagem em que comentava sobre os atos indevidos do Pe. Edvino⁵.

Bem, vamos tentar ligar os pontos. A Arquidiocese do Rio, para se transformar, utilizou os mesmos moldes de que uma empresa se utilizaria: consultorias e adoção de práticas administrativas modernas. No entanto, as notícias deste fato por vezes trouxeram ares de estranhamento: “a Igreja fazendo isso!?”. Alguns leigos e até mesmo setores da

⁵ Jornal Cruzeiro do Sul, de 14 de maio de 2009.

hierarquia da Igreja ficaram reticentes, desconfiados, avessos a essas iniciativas – fato que não seria muito difícil de vislumbrar. As mudanças prosseguiram ainda assim.

De repente, uma corrupção foi desvelada na Igreja do Rio de Janeiro. Para o combate do problema, a substituição de um cargo-chave. E a solução do problema encontrado na administração de Pe. Edvino desencadeou retrocessos no processo que vinha se consolidando. Parece-me digno de destaque que, a princípio, as duas coisas aparentemente não têm relação necessária.

A relação que parece fazer mais sentido provém de uma associação implícita de idéias: uma contraposição entre o interesse econômico e a caridade cristã; entre o indivíduo egoísta (que pensa no próprio deleite, consome vinhos e roupas caras) e o coletivista (que se volta para os funcionários e lhes trata de modo pessoal). O mais interessante disso tudo é que essas contraposições reservam um lugar muito específico para a Igreja, estabelecendo o que é “normal” ou “esperado” para uma organização religiosa. E o estranhamento é devido à sensação de “fora do lugar”. Comumente, não é esperado que uma igreja contrate uma consultoria, que instale catracas eletrônicas, que re-ordene seus espaços de trabalho com vista a maximizar a eficácia e à eficiência, que demita funcionários em massa. Todas essas coisas são reservadas às empresas. Além disso, são reservados aos empresários os hábitos de consumo caros e refinados e são também eles que compram apartamentos de luxo em regiões valorizadas. A contraposição fundamental é entre Igreja e empresa – e, por decorrência, entre aquele que administra uma igreja e o que administra uma empresa. Esses elementos opostos são mantidos separados nas representações populares e aproximações inusitadas nem sempre são bem avaliadas.

Os gastos excessivos do ex-ecônomo foram fortuitos, mas serviram para iniciar um movimento de re-organização das atividades diocesanas: um processo de retomar certas separações, marcar de novo algumas fronteiras. Esses gastos trouxeram à tona a necessidade de lembrar que o dinheiro da Igreja advém dos fiéis, mas que não é de um tipo qualquer, nem como o de uma empresa e nem pode ser chamado de “público”. Mais do que público, é um dinheiro sagrado. Aliás, como a própria organização... aliás,

como a própria forma de tratar com funcionários... aliás... E numa cadeia assim, o lugar simbólico da Igreja vai se re-estabelecendo.

O riso dos bispos

Bourdieu relata uma experiência de campo muito interessante e estreitamente associada aos fatos acima narrados. O sociólogo conta que, em suas entrevistas com padres e prelados católicos, toda vez que esses faziam uso de algum termo ou construção lingüística ligados às perspectivas econômicas, eles riam:

[...] fiquei surpreso pelo fato de que, cada vez que os bispos adotavam, a respeito da economia da Igreja, a linguagem da objetivação, falando, por exemplo, ao descrever a pastoral, do “fenômeno da oferta e da procura”, eles riam. (Um exemplo: “Não somos sociedades ummm... exatamente como as outras: não produzimos nada, não vendemos nada [riso], não é mesmo?” – chancelaria da diocese de Paris.) Ou então, em outras ocasiões, eles criavam eufemismos extraordinários. (1996, p.184-5).

Os bispos riram... e riram também alguns dos leitores do caso sobre a Arquidiocese do Rio. O motivo do riso ou do estranhamento é o mesmo – e Bourdieu explica qual é: “a verdade da empresa religiosa é a de ter duas verdades: a verdade econômica e a verdade religiosa, que a recusa” (1996, p.185). Enquanto agrupamento ou associação de indivíduos, a organização religiosa se funda na existência social e material, que envolve alguma inserção no esquema da divisão do trabalho social. É, pois, economicamente localizada. No entanto, a idéia de sagrado, que define sociologicamente a ação religiosa, se funda na distância daquilo que é ordinário, cotidiano, desprovido de aura⁶. A diferenciação entre sagrado e profano traz a idéia de uma heterogeneidade absoluta. A passagem de um mundo a outro existe, porém é fechada através de meios comuns e o ser que a atravessar é acometido de uma metamorfose essencial: “A coisa sagrada é, por excelência, aquela que o profano não deve e não pode impunemente tocar. [...] Os dois gêneros não podem se aproximar e

⁶ “Todas as crenças religiosas conhecidas, sejam simples ou complexas, apresentam um mesmo caráter comum: supõem uma classificação das coisas, reais ou ideais, que os homens concebem em duas classes, em dois gêneros opostos, designados geralmente por dois termos distintos que as palavras *profano* e *sagrado* traduzem bastante bem”. (Durkheim, 2003, p.19).

conservar ao mesmo tempo sua natureza própria” (Durkheim, 2003, p.23-24.) Às vezes essa heterogeneidade traduz uma verdadeira hostilidade de um mundo pelo outro. Assim, a religião é então compreendida como um sistema de coordenação e relação entre coisas sagradas e profanas. As crenças exprimem a natureza sagrada das coisas e as relações que elas mantêm entre si e com as coisas profanas. E os ritos são formas de conduta que o homem deve adotar perante as coisas sagradas – ou seja, procedimentos não-ordinários, não banais.

Nada mais ordinário, cotidiano e comum que as necessidades básicas de subsistência, que o trabalho envolvido para satisfazê-las, que a organização desse trabalho. Em suma, nada mais profano do que a ação econômica. Logo, é preciso estabelecer uma diferenciação fundamental entre essas atividades e o domínio do sagrado. Em meio a uma situação de estranhamento, confusão e dúvida, o riso re-estabelece o “óbvio”: “É claro que não somos uma empresa”.

A interpretação de Bourdieu, quanto ao riso dos bispos, vai mais além. Para ele, a ordem daquilo a que chama de “bens simbólicos” (de que a religião é um dos exemplos) se pauta na recusa do econômico, do ordinário. Nas dicotomias material/espiritual, corpo/mente, o simbólico sempre se situa do segundo lado. Bourdieu afirma que a idéia de dádiva (dom) é o tipo exemplar e modelo das trocas que se realizam na economia de bens simbólicos.

A dádiva é uma troca diferente daquela puramente econômica (MAUSS, 1974). A estrutura de reciprocidade do dom estabelece obrigações claras de dar, receber e retribuir entre as partes envolvidas. Mas isso jamais é deixado explícito ou precisa ser acordado. Como que numa espécie de desafio de honra, os envolvidos seguem um imperativo tácito (social, porém internalizado) que os leva sempre a fazer com que a retribuição supere a oferta inicial, criando assim uma obrigação moral naquele que iniciou a troca, re-fazendo todo o ciclo. Acontece que as obrigações de aceitar, retribuir e superar aquilo que foi dado jamais são mencionadas. E principalmente não há um cálculo preciso de quanto é preciso para superar a dádiva primeira. Qualquer iniciativa nesse sentido seria vista como falta de generosidade.

O paradoxo da dádiva é, então, se definir como gratuita e desinteressada, quando na realidade ela espera um retorno, ainda que num tempo futuro não determinado, ainda que em quantidades e qualidades não previsíveis, mas sempre superiores. Bourdieu (1996) coloca inclusive que a distância temporal entre o dar e o receber tem justamente a função de dissimular essa verdade sobre a dádiva, de que sua gratuidade não é gratuita. Porém, ele acrescenta, descrevê-la deste modo é o mesmo que anular sua característica principal, de distanciamento das trocas econômicas. A nobreza, a honra, a arte, o sagrado são exemplos desses bens simbólicos que se estruturam sobre o tabu do cálculo. O cálculo explicita e coloca em evidência elementos que a economia dos bens simbólicos deixa ocultos e que, se revelados, alteram a natureza desses bens.

Em que sentido então a economia de bens simbólicos segue uma lógica desinteressada? A resposta depende de como se considera a noção de interesse. A proposta de Bourdieu é a de entendê-lo como *illusio*:

A *illusio* é estar preso ao jogo, preso pelo jogo, acreditar que o jogo vale à pena ou, para dizê-lo de maneira mais simples, que vale à pena jogar. De fato, em um primeiro sentido, a palavra interesse teria precisamente o significado que atribuí à noção de *illusio*, isto é, dar importância a um jogo social, perceber que o que se passa aí é importante para os envolvidos, para os que estão nele. *Interesse* é “estar em”, participar, admitir, portanto, que o jogo merece ser jogado e que os alvos engendrados no e pelo fato de jogar merecem ser perseguidos; é reconhecer o jogo e reconhecer os alvos. [...] Dito de outro modo, os jogos sociais são jogos que se fazem esquecer como jogos e a *illusio* é essa relação encantada com um jogo que é o produto de uma relação de cumplicidade ontológica entre as estruturas mentais e as estruturas objetivas do espaço social. Isto é o que quero dizer ao falar de interesse: vocês acham importantes, interessantes, os jogos que têm importância para vocês porque eles foram impostos e postos em suas mentes, em seus corpos, sob a forma daquilo que chamamos de o sentido do jogo (1996, p.139-140).

Nessa visão, o interesse é entendido como o conjunto de disposições incutidas através do processo de socialização. É aprender a reconhecer, valorizar e desejar itens que têm importância social. E como os diversos âmbitos sociais têm suas próprias estruturas de posições e de valores, não é incomum que determinados objetos e objetivos que denotam importância para alguns apareçam para outros como completamente descabidos ou absurdos.

Esse é o caso da economia dos bens simbólicos, cujos valores não fazem sentido do ponto de vista da “economia econômica”. E não é fortuito que o contrário também seja verdadeiro. O nobre generoso, que não se importa com os detalhes do mundo material é até mais bem visto pelos outros nobres; o artista que se empobrece, que vive da arte, que se funde com ela até morrer no desalento (e jamais se torna “comercial”) é símbolo da “verdadeira” arte. Com o religioso não é diferente. Os atores de todos esses campos têm um imperativo comum: o interesse em estarem desinteressados. Essa é uma característica semelhante da *illusio* desses campos.

Deste modo, é possível dizer que a Igreja não é uma empresa e que os padres não possuem salário⁷. Dentro da dinâmica do campo religioso, estabelece-se que o que mais deve importar ao cristão é a caridade e que, ao mesmo tempo, deve se desinteressar pelo que é material e egoísta. Na Bíblia, Jesus mesmo advertiu sobre os perigos da riqueza e sobre as dificuldades de um rico entrar no Reino dos Céus – além disso, acrescentou: os pobres, que neste mundo são os ‘últimos’, serão os primeiros na outra vida.

A tensão entre a atividade religiosa e os “interesses econômicos” é patente em diversas tradições e sociedades, e por isso causa-nos estranhamento pensar que de repente a Igreja Católica fez uso de modernas técnicas gerenciais. Ocorre que casos como o da arquidiocese do Rio de Janeiro não tem sido tão exceções quanto se pode pensar. Há um conjunto amplo de fatos e acontecimentos que indicam a extensão da difusão desses conceitos na Igreja no Brasil. Menciono alguns: periodicamente temos a realização de seminários e simpósios de marketing católico em diversas regiões do país; anualmente, em São Paulo, se realiza o Congresso Nacional de Gestão Eclesial (com apoio institucional da CNBB); vemos aumentar rapidamente o número de livros dedicados à aplicação de técnicas de gestão, comunicação e marketing na Igreja (dois deles merecem ser citados, por sua difusão e aceitação: “Gestão e Espiritualidade”, de Afonso Murad, e “Marketing aplicado à Igreja Católica”, de Antonio Miguel Kater

⁷ A quantia mensal recebida pelos sacerdotes católicos se denomina cônica, que é entendida como a retribuição pela prestação de serviços religiosos.

Filho); já há revistas especializadas no tema da gestão eclesial, de circulação ampla nos meios paroquiais e diocesanos; cada vez mais as paróquias e dioceses fazem uso de softwares específicos de gestão e controle para gerenciar não só a parte financeira como também pastoral; há setores e paróquias que fazem uso de técnicas de pesquisa de mercado para melhor adaptarem a oferta de serviços; a CNBB lançou, em 2010, o seu Manual de Gestão Eclesial. E todos esses exemplos não estão nem perto de serem exaustivos.

O que vemos é que o uso de expressões como marketing, gestão, planejamento estratégico e comunicação integrada tem se difundido rapidamente nos meios eclesiais. Não se trata apenas de substituições no vocabulário: cada termo traz consigo uma imensa rede de conceitos e práticas (empresariais) – e cada um está acompanhado do senso de que é uma coisa importante, que faz sentido e de que vale a pena ser adotado. Dito de outra forma, as noções empresariais só podem ser importadas se o olhar daquele que as importa está envolvido pelo sentido do jogo (*illusio*) econômico-gerencial. E a questão é: onde fica aquela tensão entre o ponto de vista religioso e o econômico?

Essa dúvida fica mais destacada quando nos lembramos do que fora a Igreja num passado não tão distante, tendo em vista seu período de existência. No século XIX, a publicação dos documentos *Quanta Cura* e *Syllabus Errorum* (1864) marcava uma postura de veemente rejeição aos “erros modernos”⁸ – rejeição essa que até hoje tem respaldo e ecoa nos âmbitos conservadores. Está certo que o século XX e a última década representaram grande abertura da Igreja. O Concílio do Vaticano II é a maior iniciativa nesse sentido. Mas as disposições modernizadoras desse concílio deixaram amplas margens para apropriações e leituras particulares. Movimentos tão díspares

⁸ Nesses escritos, o papa Pio IX condenava os maiores males trazidos pela modernidade à Igreja: o racionalismo puro, o socialismo e o comunismo, o liberalismo, a maçonaria, as liberdades de imprensa e de religião, a separação política entre Igreja e Estado, a ideologia do progresso. O contexto dessas publicações é uma crise sem precedentes, que ganhou proporções imensuráveis após as revoluções burguesas. A disputa entre Igreja e Estado tem no episódio da unificação italiana o anúncio do que seriam os tempos vindouros: a invasão e conquista dos territórios pontifícios por Vitor-Emanuel, que assumindo então a posição rei da Itália, é a marca do fracasso político papal contra a modernidade batendo à sua porta. As resistências e condenações que lemos na *Quanta Cura* e no *Syllabus* – e que depois são cristalizados no Concílio Vaticano I (1870) não são mais que um hermético estranhamento entre uma Igreja deslocada e a sociedade contemporânea.

quanto a Renovação Carismática e a Teologia da Libertação afirmam ter inspiração conciliar. Ao final do Vaticano II, em 1965, nada anunciava os contornos precisos da nova Igreja. Era consensual apenas que alguma adaptação ao mundo contemporâneo era mais que necessária. Mas será que depois de tanto resistir à modernidade, os católicos saíram “do oito para o oitenta”? Que passagem foi essa? Como ela se tornou possível? O que teria acontecido com o campo religioso católico? E toda aquela estrutura de visão de mundo tipicamente religiosa, que se interessa pelo desinteresse?

Essas são as perguntas a que me dedicarei nesta dissertação. Respondê-las se torna mais interessante quando se tem em mente que o estágio desse processo de transformação do catolicismo já é avançado e que nesta altura os bispos, em geral, não riem mais.

Sobre o formato e o conteúdo dos capítulos

O primeiro capítulo se dedica a desenvolver mais amplamente as implicações da tensão entre as organizações religiosas e as práticas econômicas. Inicia-se com uma apresentação geral sobre a especificidade sociológica das igrejas e, em seguida, aborda os dilemas que elas enfrentam ao tentar se manter funcionando rotineiramente no mundo profano, apesar de tratarem de assuntos sagrados. Trato de como o pensamento econômico e administrativo se desenvolveu através de sua autonomização (e crítica) com respeito à esfera religiosa, distanciando-se da filosofia moral e do moralismo cristãos, que, na Idade Média, estavam envolvidos nas normatividades e conselhos direcionados para as atividades mundanas. O propósito dessa discussão é apresentar um recorte específico do processo de secularização que servirá como plano de fundo para salientar os contrastes entre a organização das atividades religiosas e gestão dos negócios econômicos. Apresento também a perspectiva teórica que foi adotada para compreender como, na prática, os atores religiosos superam a dicotomia teórica entre “bens simbólicos” e “bens econômicos”

O segundo capítulo faz uma revisão histórica da consolidação organizacional do catolicismo desde 1890, quando ocorreu a separação entre a Igreja e o Estado. O intuito é mostrar como contextos e momentos específicos possibilitaram conexões simbólicas com o universo secular que foram, aos poucos, abrindo portas para a modernidade administrativa no âmbito eclesial. Fundamental é compreender como foi construída a noção de “Planejamento Pastoral”, que conecta os objetivos religiosos com o uso de técnicas gerenciais e de pesquisa.

O terceiro capítulo apresenta situações contemporâneas, como o da Arquidiocese do Rio de Janeiro, em que a Igreja adotou explicitamente perspectivas e práticas empresariais. O corpus empírico coletado e analisado foi organizado em três “casos” – remetendo a idéia de *cases*, comumente utilizada em marketing e administração, mas também de *causos*, história/estória, uma vez que sempre envolvem uma retrospectiva e a narrativa de um processo de mudanças. Esse capítulo pretende mostrar que a difusão das concepções organizacionais modernas no Brasil parte tem grande apoio da alta hierarquia católica – indicando que diversas particularidades observadas em localidades e períodos específicos se localizam dentro de uma tendência mais ampla.

O quarto capítulo traz uma revisão crítica das teorias do mercado religioso, que quase sempre são chamadas à baila para explicar fenômenos dos mesmos tipos que os estudados nesse trabalho. Pretende-se tornar claras as contribuições dessas perspectivas ao estudo das organizações religiosas e, ao mesmo tempo, indicar os limites e incompatibilidades explicativas dessas abordagens com relação aos fenômenos estudados nesta dissertação.

Capítulo 1 – A organização católica e a cultura capitalista

O capitalismo, sob muitos aspectos, é um sistema absurdo [...] a inserção no processo capitalista carece de justificações.

Boltanski e Chiapello, *O Novo Espírito do Capitalismo*

Credo quia absurdum [Creio porque é absurdo].

Tertuliano de Cartago, teólogo cristão do século II

“Como então, desse comportamento na melhor das hipóteses apenas tolerado pela moral, resultou uma “vocação profissional” no sentido que lhe empresta Benjamin Franklin?” – indagou Weber, no início de sua *Ética Protestante* (2004, p. 66). “Como as atividades comerciais, bancárias, e outras de enriquecimento tornaram-se honradas em algum momento da idade moderna após terem permanecido condenadas ou desprezadas como ganância, amor pelo lucro e avareza durante os séculos anteriores?” – reformulou Hirschman, em *As Paixões e os Interesses* (2002, p.31).

A investigação sobre as razões do predomínio do capitalismo na modernidade é um tema clássico das pesquisas sociológicas. A linha de estudos que se inicia com Weber distingue-se ao indagar sobre as *conjunções* de motivações ideais e materiais que tornaram possíveis a configuração atual. Qualquer prática social seria concebida como absurda se não fosse respaldada por um arcabouço simbólico culturalmente assentado. A lição de Max Weber é a de que o arcabouço cultural, as “idéias”, gozam de relativa autonomia com respeito às práticas materiais, não existindo, assim, o determinismo nem de um âmbito, nem de outro. Os “interesses” que movem as ações são, deste modo, tanto ideais (fundamentados em imagens de mundo, criadas pelas perspectivas culturais) quanto materiais (voltados às ações práticas, com objetivos guiados pela situação imediata; com vistas a intervenções diretas no mundo, muitas vezes relativos à esfera econômica)⁹. Sob esta ótica, o movimento histórico que possibilitou a concepção de uma “vocação profissional” e compreender as atividades

⁹ “Não as idéias, mas os interesses material e ideal, governam diretamente a conduta do homem. Muito freqüentemente, as ‘imagens mundiais’ [imagens de mundo] criadas pelas ‘idéias’ determinam, qual manobreiros, os trilhos pelos quais a ação foi levada pela dinâmica do interesse. ‘De que’ e ‘para que’ o homem desejava ser redimido [, no caso das religiões mundiais], dependia da imagem que ele tinha do mundo”. (WEBER, 1982, 323).

lucrativas como “honradas” nada têm de mecânico e automático. Se, de um lado, as práticas capitalistas emergentes requeriam legitimação ideológica, de outro, só puderam emergir devido à vigência de determinadas imagens de mundo e à existência de contextos específicos.

No bojo desta discussão, como compreender as tensões envolvidas na adoção de práticas empresariais, comerciais e aquisitivas por parte das religiões? Tais tensões advêm do fato de que as imagens de mundo do campo religioso são estruturadas pelo que Bourdieu chamou de lógica da economia dos bens simbólicos. Como mencionei anteriormente, este conceito serve exatamente para tratar dos campos e esferas do social que se baseiam na recusa do econômico ou, noutras palavras, no “interesse pelo desinteresse”. Ora, para que práticas que são condenadas por essa lógica (pelo fato de serem “interessadas”) pudessem ser aceitas no interior do catolicismo, alguma passagem simbólica e material, ou seja, alguma conexão de sentido imbricada nas práticas, deve ter existido. Caso contrário, taxaríamos quaisquer atores religiosos de cínicos e decretaríamos a insignificância das crenças na orientação das ações.

Inúmeras pessoas freqüentemente apontam que é mais do que necessário e preciso que a Igreja se adapte ao mundo moderno, senão perderá seus fiéis. No entanto, ao ouvirem casos como os da Arquidiocese do Rio de Janeiro não deixam de mostrar espanto e surpresa. Algo considerado como natural e óbvio não pode ser, ao mesmo tempo, estranho e absurdo. O que explica esse paradoxo? Uma primeira pista é indicada pela idéia de *duplicidade*, elaborada por Bourdieu com respeito às organizações religiosas: o fato de que estão “no mundo”, e por isso travam relações materiais, políticas e econômicas, com outras organizações, ao mesmo tempo em que representam elementos extramundanos (e até negadores ou rejeitadores do mundo). A duplicidade na organização suscita classificações e interpretações ambíguas tanto para os próprios participantes das religiões, quanto para observadores externos e também para sociólogos. Pretendo mostrar que o conceito de duplicidade, apesar de representar os primeiros passos para uma explicação, é ainda insuficiente, uma vez que não indica como aquele paradoxo pode ora estar mais aguçado e evidente e noutros momentos figurar mais nos bastidores.

As complicações na explicação aumentam mais ainda quando saímos do plano mais abstrato, no qual se localizam conceitos como os de duplicidade e economia dos bens simbólicos, e dirigimos a atenção para os contextos históricos em que se localizam as igrejas. A dificuldade é conciliar interpretações de âmbito mais geral com as particularidades dos episódios e acontecimentos que povoaram as tortuosas linhas do tempo, isto é uma teoria sistemática mais geral, de contrastes bem definidos, com um conjunto de situações episódicas de milhares de nuances.

As idéias cristãs (católicas) foram as grandes inimigas do secularismo e do modernismo, dos quais fazem parte as práticas e as perspectivas econômicas. O nascimento das ideologias modernas e seculares se deu num campo de batalhas, em que eram aviltadas ou subordinadas pelas concepções religiosas e tradicionais. E atualmente, para se re-elaborar administrativamente, a Igreja faz uso justamente dessas ideologias e formas de pensar. Do ponto de vista desse contraste, é bastante surpreendente o uso de tais perspectivas, que se fundamentam justamente naquelas filosofias que têm como pedra angular aquilo que a Igreja apontava como sendo o homem “decaído” e “degenerado”, de acordo com a antropologia filosófica subjacente ao pensamento teológico. As ciências e as práticas da “cidade dos homens” parecem agora gozar de respeito sem precedentes.

Se a própria Igreja, hoje, aciona com naturalidade a gramática secular para justificar suas práticas organizacionais, isso não pode permitir que o analista apague ou deixe em suspenso os séculos de disputas que antepuseram o poder eclesiástico (*auctoritas*) ao político (*potestas*). Na pesquisa sociológica, a compreensão da inserção católica nos mercados econômicos não pode deixar de levar em consideração as tantas acusações históricas contra a usura – as inumeráveis condenações à simonia. Para esses bispos, padres e leigos que implementam práticas empresariais tudo se passa como se o capitalismo, com todos os seus formatos institucionais, “coubesse naturalmente” na Igreja ou até mesmo fosse o caminho óbvio. No entanto, nem sempre se pensou assim: os bispos riam – e hoje em dia muitas pessoas, religiosas ou não, também acham graça ou (ainda) se espantam.

Para explicar as mudanças organizacionais da Igreja é necessário suspender analiticamente a sensação de óbvio dos atores religiosos envolvidos e então lançar o olhar para a lógica interna do catolicismo, através da qual ele lida com a referida duplicidade. Ou seja, considerar que aqueles indivíduos católicos não são movidos cinicamente e que, por isso, precisam compreender e justificar suas práticas em termos religiosos.

O objetivo deste capítulo é, deste modo, fornecer as bases teóricas mais gerais para a compreensão dos casos empíricos posteriormente apresentados. Primeiramente, apresento um quadro geral sobre a relação das organizações religiosas com a esfera econômica, de modo a explicitar e detalhar melhor no que consiste a duplicidade economia-econômica/economia dos bens simbólicos quando tratamos das religiões institucionais. Em seguida, apresento de forma geral os parâmetros de legitimidade tomados pela Igreja Católica como critérios de julgamento e justificação (a saber: a tradição, a obediência a caridade) – o que é central, portanto, para a compreensão tanto das críticas dirigidas ao “mundo” e à esfera econômica quanto para a adaptação a tais secularismos. Por fim, destaco as limitações da explicação bourdiesiana sobre a Economia dos Bens Simbólicos e apresento a solução teórica proposta por Luc Boltanski e seus colaboradores, na linha de Weber e Albert Hirschman. Com base nesse modelo explicativo delinheio as hipóteses desta pesquisa e suas implicações na leitura do material empírico do próximo capítulo.

Um quadro geral: a rejeição do econômico e a tradição nas igrejas

Paul DiMaggio arrisca uma distinção entre organizações religiosas e seculares: “Religious organizations may differ from nonreligious organizations in that, in some cases at least, they constitute the last sector in modern society in which tradition is a *legitimate* source of authority” (1998, p.14 – grifo meu). Isso implica que elementos de caráter tradicional não estão presentes (em qualquer grau) nas fontes legítimas de autoridade de outros tipos organizacionais? De modo algum. A diferença reside, em

primeiro lugar, no quanto as justificativas organizacionais se baseiam *abertamente no recurso à idéia de tradição*. Mas a caracterização de DiMaggio ainda é incompleta, uma vez que só serve para distinguir as organizações religiosas das demais na modernidade. Pretensamente, a idéia de duplicidade, característica da economia dos bens simbólicos e, por conseguinte, das igrejas, serviria para fazer uma descrição atemporal, remetendo-se a uma regularidade sociológica. Num contexto pré-moderno, em que diversas instituições podiam ser chamadas tradicionais, as igrejas mantinham sua distinção.

O objetivo desta seção é apresentar uma discussão mais geral sobre a importância da idéia de tradição nas igrejas ao mesmo tempo em que propor uma interpretação acerca das especificidades econômicas dessas organizações.

* * *

A idéia de tradição necessariamente envolve uma dimensão temporal que está associada às propriedades de algumas instituições sociais. O conceito de instituições sociais remete a uma infinidade de fenômenos e foi definido de diversas maneiras pela teoria sociológica. Mas se quisermos buscar um núcleo de significados comum, ele diz respeito à descrição de fenômenos com alta probabilidade de regularidade e recorrência¹⁰. Instituições são padrões sociais.

Nessa linha, uma das formas de pensar em tradição é nos referindo a *padrões sociais menos suscetíveis a mudanças*, que mais fortemente reproduzem ou se ancoram em elementos do passado. Nesta acepção, tradicionais são aquelas instituições cujas rotinas, valores, posições e papéis são assumidos como estáveis e, não raro, até

¹⁰ O conceito de “instituição” em sociologia é bastante amplo e sua definição varia conforme cada vertente teórica. No entanto, ainda assim é praticamente consensual um determinado núcleo significativo. Como aponta Antonio Augusto Prates (2000), “o termo [instituição] denota, sem sombras de dúvida, a idéia de que valores e normas sociais estáveis que impõem restrições às alternativas de ação ou estabelecem ‘scripts’ e rotinas comportamentais adequadas a contextos específicos de interação social. A idéia central do conceito sugere dois aspectos importantes. Primeiro, é o de que instituições reduzem a incerteza no contexto da interação social e, o segundo, aponta para o caráter legítimo, para a sociedade maior, do sistema de valores e normas que constituem a instituição. [...] De maneira geral, os conceitos de instituição expressam a concepção, de cada tradição teórica, sobre ordem e mudança social”. (PRATES, 2000, p.91-92).

mesmo tomados como fixos por parte de seus membros. O conceito de sistema de dominação tradicional elaborado por Weber representa o extremo de uma configuração na qual os seus membros têm a “crença na santidade das ordenações e dos poderes senhoriais de há muito existentes”. Nesse sistema, a obediência é devida “à pessoa em virtude de sua dignidade própria, santificada pela tradição, cuja violação desconsiderada por parte do senhor poria em perigo a legitimidade do seu próprio domínio, que repousa exclusivamente na santidade delas” (WEBER, 1986, p.131). E, por isso, numa sociedade tradicional ideal-típica, “em princípio, considera-se impossível criar [um] novo direito diante das normas e da tradição. Por conseguinte, isso se dá, de fato, através do ‘reconhecimento’ de um estatuto como ‘válido desde sempre’ (por ‘sabedoria’)” (WEBER, 1986, p.131).

Afirmar que as organizações e instituições religiosas são permeadas por elementos tradicionais *não implica em dizer que religião, de modo geral, seja sinônimo de tradição*. Para Weber mesmo, religiosidades de tipo carismático¹¹ são sempre ruptura e inovação¹². Porém, quando uma comunidade religiosa se organiza, transformando-se em *igreja*, os aspectos inovadores do carisma são *rotinizados*: eles se transmutam em cânones, documentos oficiais, rituais estruturados, interpretações ortodoxas, posições e funções hierarquizadas. No entanto, o carisma é aquilo que funda a organização

¹¹ “Denominamos ‘*carisma*’ uma qualidade pessoal considerada extracotidiana (na origem, magicamente condicionada, no caso tanto dos profetas quanto dos sábios curandeiros ou jurídicos, chefes de caçadores e heróis de guerra) e em virtude da qual se atribuem a uma pessoa poderes ou qualidades sobrenaturais, sobre-humanos ou, pelo menos, extracotidianos específicos ou então se a toma como enviada por Deus, como exemplar e, portanto, como ‘*líder*’. O modo objetivamente correto como essa qualidade *teria* de ser avaliada, a partir de algum ponto de vista ético, estético ou outro qualquer, não tem importância alguma para o nosso conceito: o que importa é como de fato ela é avaliada pelos carismaticamente dominados – os ‘*adeptos*’.” (WEBER, 2000, p.158-159 – grifos do autor).

¹² “[Numa associação ou comunidade carismática,] não há regulamento algum, nem normas jurídicas abstratas, nem jurisdição racional por elas orientada, nem sabedorias ou sentenças jurídicas orientadas por precedentes tradicionais, mas o formalmente decisivo são criações de direito, para cada caso individual, e originalmente somente juízos de Deus e revelações. [...] O profeta genuíno, bem como o príncipe guerreiro genuíno e todo líder genuíno em geral, anuncia, cria, exige mandamentos novos – no sentido originário do carisma: em virtude de revelação do oráculo, da inspiração, ou então de sua vontade criadora concreta [...]. A dominação carismática, como algo extracotidiano, opõe-se estritamente tanto à dominação racional, especialmente burocrática, quanto à tradicional, especialmente a patriarcal e patrimonial ou a estamental. [...] A dominação tradicional está vinculada aos precedentes do passado e, nesse sentido, é também orientada por regras; a carismática derruba o passado (dentro de seu âmbito) e, nesse sentido, é especificamente revolucionária” (WEBER, 2000, p.160).

religiosa A ruptura inicial que propõe é a *razão de ser* da organização religiosa. Por isso, um grande esforço é empreendido na tentativa de fazer o carisma inicial perdurar. Ou seja: para que a organização religiosa mantenha suas bases, o contato com as suas origens, com aqueles elementos, lugares, pessoas e eventos sagrados que marcaram a história de sua fundação. O corpo de sacerdotes, ao reivindicar a herança direta do carisma fundador, vai se constituindo como legítimo portador da ortodoxia – ou seja, se torna responsável pela construção e manutenção da interpretação oficial¹³.

A oficialização da história institucional através do esforço dos sacerdotes e demais membros eclesiais é um processo de aproximação das práticas contemporâneas com respeito àqueles símbolos sagrados da origem. Esses símbolos são as pedras angulares para a construção das igrejas e de suas tradições. Se religião não implica necessariamente em tradição, isso não vale para quando elas se organizam em igrejas. Não coloco em questão o quanto os formatos institucionais contemporâneos de fato de assemelham aos modelos originais. O ponto a ser ressaltado é que, nas organizações religiosas, a fixidez tradicional é, antes de tudo, um elemento discursivo. Importa, para esta pesquisa, principalmente a apropriação e a interpretação dos símbolos tradicionais, que tornam possíveis usos e normatividades e que são recursos necessários nas formas de justificação e legitimação.

A legitimidade passa pela idéia de ortodoxia. Na Igreja Católica, os dogmas e as formulações canônicas definem, por excelência, os parâmetros de ortodoxia. As certezas de fé, cristalizadas documentalmente, são fundamentos a partir dos quais se erige, no curso da história da Igreja, as definições mais básicas de uma identidade

¹³ Bourdieu, fazendo uma re-leitura das análises weberianas sobre religião, concebe o campo religioso como um espaço de disputas pela legitimidade da produção simbólica de referenciais e signos religiosos. O trabalho simbólico já acumulado por um ator ou grupo constitui o “capital religioso” que possui. A pretensão maior é obter o “monopólio do exercício legítimo do poder de modificar em bases duradouras e em profundidade a prática e a visão do mundo dos leigos” (BOURDIEU, 1999b, p.88). Assim, uma das distinções fundamentais é a que se pretende entre os produtores das mensagens religiosas e aqueles a quem se dirigem, os leigos. Em outras palavras, a estruturação desse campo se dá através da superação de uma fase de auto-consumo religioso (em que não há profissionais da religião e todos são legitimamente produtores; a religião toma um significado mais prático que teórico e exprime diretamente esquemas de pensamento e ação, de uma forma que se poderia dizer pré-reflexiva). Com a diferenciação de posições dentro desse espaço, iniciam-se os conflitos de interesse. E assim emerge uma “classe especializada”.

organizacional, bem como os contornos daquilo que pode ser considerado “tradicional”. A centralidade da norma escrita e da biografia institucional faz com que uma disputa no interior da organização não tenda necessariamente à subversão completa, mas tente se mostrar alinhada àquelas definições mais básicas. A força simbólica advinda do emblema organizacional é eficaz tanto como incentivo à manutenção da coletividade quanto como reforço mesmo das crenças individuais. Deste modo, os conflitos se dão na forma de uma disputa entre grupos que reivindicam ser eles próprios representantes, continuadores ou *fontes legítimas da tradição* – mesmo quando demandam as mudanças mais modernizadoras. Algumas rupturas podem colocar em risco a continuidade do carisma fundador, logo, a própria autenticidade da ação religiosa.

Deste modo, quando falo aqui em “tradição” nas igrejas, o foco não é a compreensão da regularidade e recorrência atual e histórica de padrões institucionais. O foco deste trabalho, quando se trata do conceito de tradição, se dirige àqueles *elementos discursivos* nos quais está presente a *pressuposição* de regularidade, estabilidade, originalidade e validade que são acessados para *justificar* práticas contemporâneas. Deixo entre parêntesis qualquer pretensão de saber sobre a real continuidade e a manutenção factual de rotinas e categorias historicamente fundadas.

* * *

Paul DiMaggio pode estar certo ao caracterizar as igrejas modernas como um tipo de organização em que a tradição é fonte legítima de autoridade. No entanto, lhe faltou qualificar o sentido que a idéia de tradição assume. Esta lacuna é preenchida quando conferimos uma atenção especial ao processo de *rotinização do carisma*, já mencionado acima.

Seja qual for o contexto particular que levou ao início da rotinização num determinado caso, ele tem o propósito de tornar possível a continuidade da relação carismática. (O discurso sobre) a tradição é a ligação contemporânea com o carisma – e esse liga as

práticas com aquilo que define a ação religiosa, o sagrado¹⁴. A tradição é uma fonte de autoridade na medida em que se constitui como um veículo de acesso ao sagrado.

* * *

Se assumirmos que a religiosidade de uma igreja pretende retirar força do mito do líder carismático, isso coloca um grande desafio à noção de que se trata de uma continuidade. Segundo o modelo weberiano, na relação carismática há propriedades muito específicas, que não são reproduzíveis nas comunidades e associações rotinizadas. Nos grupos carismáticos não há um corpo de funcionários, nem hierarquias, nem carreiras, nem salários, tampouco competências especializadas e uma clientela definida. Não há autoridades institucionais fixas para além daquela do líder, que se funda em seus atributos extracotidianos.

Weber afirma ainda que o carisma

¹⁴ Nesta interpretação, não estou me fixando nos conceitos weberianos sobre tradição, carisma e ação religiosa. O termo “sagrado” está empregado naquele sentido proposto por Durkheim, já explicitado anteriormente. Weber, na realidade, não possui um conceito de ação religiosa e afirma que a tentativa de elaborá-lo seria secundária (e talvez despropositada) para sua pesquisa. Logo no início de seu capítulo sobre religião em *Economia e Sociedade*, ele afirma: “Uma definição daquilo que ‘é’ religião é impossível no início de uma consideração como a que segue, e, quando muito poderia ser dada no seu final. Mas não é da ‘essência’ da religião que nos ocuparemos, e sim das condições e efeitos de determinado tipo de ação comunitária cuja compreensão também aqui só pode ser alcançada a partir das vivências, representações e fins subjetivos dos indivíduos – a partir do ‘sentido’ –, uma vez que o decurso externo é extremamente multiforme. A ação religiosa ou magicamente motivada, em sua existência primordial, está orientada para *este mundo*” (WEBER, 2000, p.279). Ou seja, sua preocupação era com as consequências sociais da ação religiosamente motivada – e, para isso, parte de uma definição mais ou menos tácita e implícita sobre o fenômeno religioso, sem entrar em debates conceituais. A palavra essência trazida entre aspas talvez expresse alguma ironia (uma vez que ele “definitivamente não tinha ouvidos musicais para religião”), mas também mostra uma preocupação de realizar uma sociologia axiologicamente neutra, que não normatiza sobre assuntos metafísicos ou religiosos (uma questão incidental é sobre a possibilidade de ser irônico e neutro ao mesmo tempo). A definição de Durkheim, no entanto, é operacional e decorre de outro conceito, o de formas de classificação social. O sagrado é tomado como uma categoria cognitiva socialmente estruturada e não como uma propriedade ontológica de seres, atos e objetos. Não se trata de definir a essência metafísica da religião, mas as propriedades sociológicas mais ou menos regulares das representações religiosas (talvez fosse possível dizer de uma “essência sociológica”). Deste modo, julgo que a justaposição conceitual entre “carisma” e “sagrado” não seja impertinente. A ação religiosa pode ser então operacionalmente definida como aquele tipo de ação (social ou não) que envolve a categoria de classificação social “sagrado” como componente do sentido de sua orientação. Aqui, a chave para o entendimento da categoria de sagrado *não* tem relação necessária com a *experiência religiosa*, ou, como diz Mircea Eliade, com aquele “sentimento de pavor diante do sagrado, diante desse *mysterium tremendum*” (ELIADE, 1992, p.12).

é especificamente alheio à economia. [...] [O que as comunidades ou associações de liderança carismática] desdenham – enquanto existe o tipo carismático genuíno – é a economia *cotidiana* tradicional ou racional, a obtenção de “receitas” regulares por meio de uma atividade econômica contínua dirigida para este fim. [...] Do ponto de vista da economia *racional*, é uma atitude tipicamente “antieconômica”, pois recusa todo entrelaçamento com o cotidiano. Em sua absoluta indiferença íntima, só pode “apanhar”, por assim dizer, oportunidades aquisitivas *ocasionais*. (2000, p.161 – grifos do autor)

Essa postura antieconômica típica de grupos sob dominação carismática está em consonância com aquela atitude de “interesse no desinteresse”, própria da economia dos bens simbólicos, descrita por Bourdieu. O prosaico, o profano, o cotidiano são os elementos rejeitados por definição. Ocorre que a rotinização, ao buscar a *permanência* da autoridade que advém do carisma, acaba por requerer, no mínimo, parâmetros ou regras *fixas* que estabeleçam como deve proceder a sucessão do líder carismático – o que supõe a existência daquele corpo de pessoas perenemente organizado e responsável por isso, os sacerdotes, cuja ação se baseia em uma autoridade já hierarquicamente fundada, com posições e competências definidas. Isso implica que

a condição prévia da rotinização do carisma é a eliminação de sua atitude alheia à economia, sua adaptação a formas fiscais (financeiras) da provisão das necessidades e, com isso, a condições econômicas capazes de render impostos e tributos. Em relação aos “leigos” das missões em processo de prebendalização está o “clero”, o membro participante (com “participação”, *χλῆρος*) do quadro administrativo carismático, mas agora rotinizado (sacerdotes da “igreja” nascente) [...] (WEBER, 2000, p.165).

Uma igreja enquanto associação enfrenta alguns desafios práticos que são comuns a toda associação ou grupo perene de indivíduos, dentre os quais reside a necessidade de se estabelecer formas de garantir sua existência e subsistência. A igreja é a “casa”, tanto no sentido de *ethos* (tal como o era a comunidade carismática, com suas normatividades e visões de mundo internalizadas), como no sentido de *oikos* (o templo e sua inserção no mundo). Trata-se de inserir na concepção religiosa a dimensão da organização material de seus membros – e então se pode falar em uma economia da igreja (*oikos nomos*), sem necessariamente fazer referência ao conceito moderno de economia, já associado ao capitalismo e suas formas de produção, trocas e organização.

A comparação das igrejas com empresas não é óbvia nem necessária. São diversos os tipos de coletivos humanos que precisam organizar sua reprodução material e que podem servir e serviram de modelos para as comunidades religiosas rotinizadas: a família, a comunidade de vizinhança, a cidade, o país, o Estado. Todos esses tipos de agrupamentos de indivíduos podem ser (e já foram, em determinadas circunstâncias) sacralizados e concebidos de modo religioso. O pai de família, o líder local e o rei fizeram suas vezes de figuras santificadas, representantes ou membros de uma ordem divina. Inversamente, as igrejas também já foram comparadas às pessoas, ao corpo humano e seu funcionamento – que tem cabeça e membros, e que requer tanto o “pão” como a “palavra”. Em suma, o imperativo de subsistência material dos religiosos não leva a economia da igreja a se igualar à “economia econômica”, organizada de modo comercial.

Weber salienta que as tensões entre religiões e a esfera econômica assumiram as mais diversas formas e assistiram a igual número de tentativas de solução (WEBER, 1982a). Observamos, pela história, tanto religiões rotinizadas na forma de grupos mendicantes (tal como alguns seguimentos indus e budistas) quanto religiões compostas de burocratas estreitamente envolvidos com o Estado (é o caso do confucionismo). Dentro do catolicismo, e noutras religiões de salvação¹⁵, a atitude típica sempre foi a advertência contra o apego ao dinheiro e aos bens temporais, chegando, não raro, a verdadeiros tabus¹⁶.

No entanto, tudo indica que, não importando as formas de resolução, as tensões com o mundo econômico são constantes. Continuamente é preciso reafirmar a distância com relação ao cotidiano e ao profano.

¹⁵ Que são aquelas que prometem aos fiéis alguma forma de libertação do sofrimento, seja ele material ou espiritual, cuja realização pode ser efetivada nesta ou noutra vida, dependendo da teologia e da teodicéia em questão.

¹⁶ Weber acrescenta que “A dependência em que as próprias comunidades religiosas, e sua propaganda e manutenção, estavam dos meios econômicos, e sua acomodação às necessidades culturais e aos interesses cotidianos das massas, forçaram-nas a concessões das quais a história da interdição de interesses é apenas um exemplo. Não obstante, em última análise nenhuma religião de salvação autêntica superou a tensão entre sua religiosidade e uma economia racional” (WEBER, 1982a, p.380). Essa afirmativa ressalta o ponto já destacado anteriormente, sobre a necessidade de reprodução material das igrejas e as tensões envolvidas nesse processo.

Talvez isso seja verdade principalmente naqueles momentos em que grandes acontecimentos alteram toda base de organização material da religião e então membros e observadores externos já não sabem como localizar a continuidade daquela rejeição original (carismática) aos interesses mundanos. No catolicismo, podemos citar vários exemplos desse tipo, mas dois episódios têm expressividade ímpar. Em primeiro lugar, a elevação do cristianismo primitivo ao caráter de religião oficial do Império Romano, que tornou possível a incorporação dos sacerdotes como funcionários de Estado. Em segundo, a aliança com o Império Carolíngio, que teve como principal consequência a doação dos territórios pontifícios à Igreja, o que a transformou numa suserana feudal de poder inédito.

Nessas duas situações, as bases econômicas da Igreja se alteraram radicalmente, exigindo não somente uma re-organização do trabalho eclesial para a administração da nova configuração, como também um esforço de re-interpretação organizacional. Nesse sentido, a atual situação de adoção de posturas econômicas pela Igreja não é de todo sem precedentes. O denominador comum de todas essas situações é a adoção de práticas “seculares”, profanas – que aproximam a organização religiosa de uma organização comum.

Disse mais acima que o imperativo de reprodução material e econômica das igrejas não as leva necessariamente a se igualarem a empresas. Isso por vários motivos. Nos casos históricos supracitados, a razão é clara: não há empresas (modernas) na Antiguidade e na Idade Média. Eis uma razão mais que suficiente para a inadequação da metáfora – ela não serve nem para as igrejas, nem para quaisquer outros grupos daqueles períodos. No entanto, o requisito de re-estabelecer a distância com respeito ao que é profano continua válido e imprescindível.

O que há de particular na configuração atual não é a aproximação com relação ao que é cotidiano. Trata-se desta vez de um âmbito do profano que busca se definir sem referências ao sagrado, sem reverenciá-lo. Aquilo a que chamamos de secularização consiste exatamente na conquista de autonomia por parte de esferas e instituições que anteriormente se ordenavam e se compreendiam sob chaves religiosas. A fusão

Igreja-Estado provocada pelo Império Romano estabelecia algo como uma divisão de tarefas entre sacerdotes e governantes. Havia um pressuposto de complementaridade das duas partes – que levou, por exemplo, mais tardiamente, à elaboração de teorias sobre o direito divino dos reis. A secularização elimina esse pressuposto, proclama a independência da esfera laica e estabelece jurisdições nas quais os atores religiosos são igualados aos demais. Deste modo, a aproximação da Igreja com relação às instituições modernas difere substancialmente da que se verificava anteriormente.

Por isso, a questão da economia da Igreja na modernidade é peculiar. Não se trata somente de mais uma “rejeição religiosa do mundo”, expressão de sua típica economia dos bens simbólicos. O mundo moderno rejeitou a religião: retirou-a de seus âmbitos formais mais importantes, o Estado, o direito, a ciência e a economia. Quando a Igreja adota posturas empresariais, está se arriscando pelos domínios do profano, do individualismo, do interesse, dos homens sem deus. Parece então que, mais do que antes, aquela distância entre o religioso desinteressado e o mundo teria que ser reafirmada. Mas isso não ocorre. É certo que muito protesto e muita condenação foi feita. Depois, os ânimos mais acalmados, os bispos riam. Agora nem isso.

Como então consegue a Igreja se manter enquanto organização religiosa? Isto é: como é possível fazer sobreviver aquelas características que mesclavam tradição, carisma e negação do mundo? O risco que se corre é de tornar o religioso por demais elástico, dissipando a distância essencial entre sagrado e profano, aproximando o desinteresse do interesse. Não se trata apenas de uma operação lógica ou intelectual de compatibilização de significados. As práticas religiosas se fundam sobre uma estrutura de plausibilidade, que serve de arcabouço para a definição do que é desejável, aceitável, condenável ou absurdo.

Sobre o sentido da Tradição na Igreja Católica

Na seção anterior, muito foi dito sobre a centralidade da idéia de tradição para a compreensão das organizações religiosas. Contudo, o termo “tradição”, no conceitual

católico, possui um sentido bastante específico – ainda que cumpra aquela mesma função de conectar os membros atuais da religião àqueles de um período pregresso, da vigência do carisma. O conceito católico de tradição é essencial para a compreensão das disposições organizacionais da Igreja e de suas particularidades.

Um dos componentes centrais da “tradição católica” é a idéia de que há uma sucessão contínua na transmissão da *revelação*, desde a pregação dos apóstolos¹⁷:

[...] a pregação apostólica, que se exprime de modo especial nos livros inspirados, devia conservar-se, por uma *sucessão contínua*, até à consumação dos tempos. Por isso, os Apóstolos, transmitindo o que eles mesmos receberam, adverte os fiéis a que *observem as tradições* que tinham aprendido quer por palavras quer por escrito (cfr. 2 Tess. 2,15), e a que lutem pela fé recebida de uma vez para sempre (cfr. Jud. 3)(4). Ora, o que foi transmitido pelos Apóstolos, abrange tudo quanto contribui para a vida santa do Povo de Deus e para o aumento da sua fé; e assim *a Igreja, na sua doutrina, vida e culto, perpetua e transmite a todas as gerações tudo aquilo que ela é e tudo quanto acredita*. (VERBUM DEI, §8 – grifos meus)

Friso esta alocução: a tradição, para a Igreja, representa “tudo aquilo que ela é e tudo quanto ela acredita”: ou seja, os ritos, os dogmas, as doutrinas, a configuração institucional etc. A revelação transmitida pela sucessão apostólica é tida como imutável e verdadeira; no entanto, assume-se que ela seria incompreensível ao homem, em sua totalidade¹⁸. Por essa parcialidade do acesso humano às verdades divinas, o catolicismo toma que a tradição, por sua vez, não é imutável; ela pode ser

¹⁷ A revelação, no catolicismo, é compreendida como a verdade de Deus cuja manifestação foi concedida ao homem: Deus revelou-se, por sua bondade. A constituição dogmática *Verbum Dei*, promulgada no Concílio do Vaticano II formula a definição desse conceito da seguinte maneira: “Aprouve a Deus, na sua bondade e sabedoria, revelar-se a Si mesmo e dar a conhecer o mistério da sua vontade (cfr. Ef. 1,9), segundo o qual os homens, por meio de Cristo, Verbo encarnado, têm acesso ao Pai no Espírito Santo e se tornam participantes da natureza divina (cfr. Ef. 2,18; 2 Ped. 1,4). Em virtude desta revelação, Deus invisível (cfr. Col. 1,15; 1 Tim. 1,17), na riqueza do seu amor fala aos homens como amigos (cfr. Ex. 33, 11; Jo. 15,14-15) e convive com eles (cfr. Bar. 3,38), para os convidar e admitir à comunhão com Ele. Esta «economia» da revelação realiza-se por meio de ações e palavras intimamente relacionadas entre si, de tal maneira que as obras, realizadas por Deus na história da salvação, manifestam e confirmam a doutrina e as realidades significadas pelas palavras; e as palavras, por sua vez, declaram as obras e esclarecem o mistério nelas contido. Porém, a verdade profunda tanto a respeito de Deus como a respeito da salvação dos homens, manifesta-se-nos, por esta revelação, em Cristo, que é, simultaneamente, o mediador e a plenitude de toda a revelação” (VERBUM DEI, §2).

¹⁸ “[...], apesar de a Revelação já estar completa, *ainda não está plenamente explicitada. E está reservado à fé cristã apreender gradualmente todo o seu alcance, no decorrer dos séculos*”. (Catecismo da Igreja Católica, §66 – grifos meus).

continuamente aperfeiçoada, seja através dos ensinamentos dos Padres e Doutores da Igreja¹⁹, seja através da teologia ordinariamente produzida ou ainda pelas vias extraordinárias dos concílios ecumênicos ou dos ensinamentos papais *ex cathedra* (por meio do que os pontífices agem de modo *infalível*).

Deste modo, aquilo que a Igreja chama de “Sagrada Tradição” se baseia em elementos historicamente desenvolvidos, que estão fora do escopo do cânon bíblico. A Igreja argumenta que a Tradição e as Sagradas Escrituras convergiriam para o mesmo fim: a verdade da revelação. Por isso, a importância das duas seria equivalente e a relação entre elas de complementaridade:

A sagrada Tradição, portanto, e a Sagrada Escritura estão intimamente unidas e compenetradas entre si. Com efeito, derivando ambas da mesma fonte divina, fazem como que uma coisa só e tendem ao mesmo fim. A Sagrada Escritura é a palavra de Deus enquanto foi escrita por inspiração do Espírito Santo; a sagrada Tradição, por sua vez, transmite integralmente aos sucessores dos Apóstolos a palavra de Deus confiada por Cristo Senhor e pelo Espírito Santo aos Apóstolos, para que eles, com a luz do Espírito de verdade, a conservem, a exponham e a difundam fielmente na sua pregação; *donde resulta assim que a Igreja não tira só da Sagrada Escritura a sua certeza a respeito de todas as coisas reveladas*. Por isso, ambas devem ser recebidas e veneradas com *igual espírito de piedade e reverência* (VERBUM DEI, §9 – grifos meus)

¹⁹ “Padres da Igreja” (ou Santos Padres) são aqueles bispos e presbíteros que foram os teólogos e escritores eclesiásticos dos primeiros séculos (II a VIII). Seus escritos têm extrema importância teológica por terem participado de controvérsias cruciais para a estabilização do cristianismo na passagem da Antiguidade à Idade Média. Seus escritos possuem quatro propriedades: “1. ‘doutrina orthodoxa’, o que não significa total isenção de erros, e fim fiel comunhão com a Igreja ortodoxa; 2. ‘sanctitas vitae’, no sentido em que se cultuavam os santos na Antiguidade cristã; 3. ‘approbatio ecclesiae’, deduzida das deliberações e declarações eclesiásticas; não, contudo, ‘approbatio expressa’; 4. ‘antiquitas’, na acepção de ‘antiguidade eclesiástica’ ” (ALTANER & STUIBER, 1988, p.20). Doutor da Igreja é um título concebido pelo Papa ou pelos bispos num concílio ecumênico que tem o propósito de apontar aqueles teólogos ou santos de grande exemplaridade em termos de interpretações teológicas ou conduta de vida. Em geral, os Padres da Igreja são também Doutores – mas o inverso não é verdadeiro, pois nem todos possuem a classificação de ‘antiquitas’. É importante realçar que “a autoridade dos Padres [e dos Doutores, acrescento,] no seio da Igreja se baseia, para além de sua importância literária, *primariamente na doutrina da Igreja a respeito da tradição como fonte de fé*. Nenhum Padre [ou Doutor] da Igreja, isoladamente, é infalível, salvo se foi papa e quando ensinou ‘ex cathedra’, ou à medida que determinadas passagens de seus escritos foram aprovadas em concílio ecumênico. Todas as outras concepções e declarações dos Padres [e doutores] valem apenas enquanto etapas transitórias da doutrina, e não como se fossem exposições definitivas da mesma” (ALTANER & STUIBER, 1988, p.21 – grifos meus).

Este conceito de tradição é um aspecto distintivo do catolicismo – e nele se fundam as bases da autoridade do clero, uma vez que “o encargo de interpretar autenticamente a palavra de Deus escrita ou contida na Tradição foi confiado *só* ao *magistério vivo* da Igreja” (VERBUM DEI, §10 – grifo meu). A expressão *Magistério da Igreja* denota justamente a missão e a capacidade de transmitir os ensinamentos doutriniais por parte daqueles que foram *ordenados* pelos sucessores apostólicos, ou seja, aqueles membros da hierarquia eclesial – e, em especial, os bispos, que são compreendidos como os continuadores diretos dos apóstolos (cf. a própria constituição dogmática *Verbum Dei* e também a encíclica *Veritatis Splendor*, de João Paulo II) ²⁰.

A importância da sucessão apostólica como fonte de legitimidade é destacada já nos primeiros escritos dos Padres da Igreja. Irineu de Lyon, no século II, argumentava “em favor da manutenção do episcopado histórico como necessário para manter a unidade da igreja e até mesmo a legitimidade das Escrituras e sua correta interpretação” (WESTHELLE, 2005, p. 82-83). O teólogo protestante Vítor Westhele argumenta que o propósito de Irineu era o de marcar a distinção entre o grupo de cristãos “ortodoxos”, que se baseava nas “verdadeiras” escrituras, e o grupo dos heterodoxos ou hereges. Os autênticos sucessores dos apóstolos guardariam o verdadeiro valor dos textos sagrados, *sem pressupor* que as escrituras “são ambíguas e que a verdade delas não pode ser extraída” (WESTHELLE, 2005, p. 83). Na interpretação de Westhele, o real propósito de Irineu não era o de estabelecer a hierarquia eclesiástica como fonte de autoridade, mas sim o de enfatizar a clareza e a acessibilidade das escrituras, o que seria sustentado *somente* pelos cristãos autênticos da época. Teria sido Basílio de Cesaréia, através de seu *De Spiritu Sanctu* (publicado em 374), quem corroborou e enfatizou o argumento da autoridade eclesial e da tradição apostólica como fonte de ortodoxia. A partir de então, reforçados por outros posicionamentos teológicos e

²⁰ Essa mesma postura, sobre a autoridade legítima do clero nas questões de ortodoxia, interpretação e tradição havia sido colocada de modo mais enfático no Concílio de Trento: “Ademais, para refrear as mentalidades petulantes, decreta *que ninguém, fundado na perspicácia própria, em coisas de fé e costumes necessárias à estrutura da doutrina cristã, torcendo a seu talante a Sagrada Escritura, ouse interpretar a mesma Sagrada Escritura contra aquele sentido, que [sempre] manteve e mantém a Santa Madre Igreja*, a quem compete julgar sobre o verdadeiro sentido e interpretação das Sagradas Escrituras, ou também [ouse interpretá-la] contra o unânime consenso dos Padres, ainda que as interpretações em tempo algum venham a ser publicadas. Os que se opuserem, sejam denunciados pelos Ordinários e castigados segundo as penas estabelecidas pelo direito.” (Concílio de Trento, Sessão IV de 8 de abril de 1546, §786 – grifos meus)

disposições conciliares, os bispos cada vez mais teriam proporcionado para si o monopólio da legítima sucessão apostólica.

É interessante mencionar que um dos pontos cruciais da Reforma Protestante do século XVI foi justamente a questão da autoridade da hierarquia católica. Os protestantes questionavam a centralidade da (Sagrada) Tradição e a conseqüente importância que conferia às fontes extra-bíblicas. É essa configuração que permite, por exemplo, que Schleiermacher diga que o protestantismo “faz a relação do indivíduo com a igreja dependente de sua relação com Cristo, enquanto que o [catolicismo], ao contrário, faz a relação do indivíduo com Cristo dependente de sua relação com a Igreja” (SCHLEIERMACHER *apud* WESTHELLE, 2005, p. 82).

Independentemente de controvérsias teológicas, fato é que a Tradição é a fonte da fortaleza institucional e organizacional do catolicismo. E, reforçada pela idéia de sucessão apostólica, dá fundamento à famosa expressão *extra Ecclesiam nulla salus* – cujas origens já se encontram na teologia de Cipriano de Cartago, do século III (uma época anterior a de Basílio de Cesaréia, como deixou de notar Westhelle).²¹

Contudo, a leitura usual sobre o protestantismo como “livre de tradições” (que foi assumida inclusive pelo catolicismo, para argumentar sobre sua própria legitimidade) gera uma ficção sociológica que não se sustenta nem mesmo em termos metodológicos ou típico-ideais. Como sustenta Westhelle, em termos lógicos,

a posição protestante só poderia acabar em uma teoria de *inspiração verbal e literal* das Escrituras ou em uma *suspensão existencial de sua realidade histórica*, cuja mais elaborada articulação encontramos em Kierkegaard ao postular ser o cristão um contemporâneo imediato de Jesus, o que faz de todos cristãos uma testemunha de primeira mão. Aparte destas alternativas, que recusam toda mediação, o protestantismo deveria reconhecer certa

²¹ Essa expressão já teve uma centralidade muito maior do que possui hoje em dia no catolicismo. Seu estatuto de oficialidade eclesial foi fortemente fundamentado no IV Concílio de Latrão, em 1215, e principalmente através da bula *Unam Sanctam*, de 1302, escrita pelo papa Bonifácio VIII. Sua importância foi retomada nos empreendimentos da Contra-Reforma estabelecidos a partir de Trento. Atualmente, tal ênfase se abrandou. Uma interpretação contemporânea, proposta pelo papa João Paulo II em sua Audiência Geral de 31 de maio de 1995, pode ilustrar esse ponto (cf. JOÃO PAULO II, 1995, §4).

normatividade exercida pela tradição (WESTHELLE, 2005, p. 82 – grifos meus).

A idéia de uma interpretação das escrituras livre de tradições, se levada ao extremo, desembocaria num subjetivismo e relativismo que impediria a própria concepção de uma religião organizada – algo que de modo algum se aplica aos protestantismos²². E mesmo a idéia de uma interpretação literal, tal como a proposta pelos fundamentalistas americanos do século XIX, pressupõe uma auto-evidência da “letra” que pode até ser acatada por determinadas vertentes teológicas, mas que deve ser posta de lado por motivos metodológicos e epistemológicos por qualquer sociologia. Se a leitura literal gerar consensos, o sociólogo se dirige às matrizes simbólicas e sociais que os tornam possíveis. Trabalhamos com a premissa de que, para o homem, não há visão de mundo fora da cultura. Deste modo, é impossível conceber, sociologicamente, que o protestantismo não possua tradições. Além disso, é importante mencionar que as igrejas Luterana e Anglicana aceitam, embora com ressalvas, as disposições dos primeiros sete concílios ecumênicos (séc. IV-VIII)²³.

Os aspectos diferenciais da Tradição católica são sua fixidez, sua força normativa e sua sistematização; enquanto o protestante afirma uma maior liberdade para o indivíduo, através de sua tríade *sola fide, sola gratia, sola Scriptura* (cf. CABRAL, 2007, p.10). Para a Igreja, Tradição é fonte legítima e necessária para a *fé*, na medida em que é uma explicitação da revelação, para a *graça*, uma vez que os sacramentos são indispensáveis, e para as *escrituras*, posto que define as possibilidades interpretativas.

²² Apesar de que Louis Dumont aponta que, no calvinismo, o individualismo religioso (no sentido moderno do termo, isto é, intra-mundano) chegou ao seu desenvolvimento mais radical: do ponto de vista “da relação conceptual entre o indivíduo, a Igreja e o mundo, Calvino marca uma conclusão: *a sua Igreja é a última forma que a Igreja podia adotar sem desaparecer*” (1985, p.63 – grifos meus). Ou seja, a relação do religioso com Deus, devido à crença na predestinação, se faz de modo não-mediado – pois de nada adiantaria um agrupamento de fiéis, uma vez que o fim de todos já está traçado. Como bem coloca Weber, o calvinismo não é uma religião de salvação: não há o que fazer neste mundo para “mudar” o desígnio de um Deus onipotente. Por isso, a Igreja assume não a forma de uma *comunidade* de fiéis (um “corpo místico”, do qual todos são membros – idéia essa que se baseia numa concepção holista, tradicional), mas sim de uma *associação* de indivíduos. “Não é a Igreja que faz dos crentes o que eles são, mas os crentes que fazem da Igreja o que ela é” (SHNECKENBURGER *apud* DUMONT, 1985, p.69).

²³ São eles: Nicéia I (325), Constantinopla I (381), Éfeso I (431), Éfeso II (449), Calcedônia (451), Constantinopla II (553), Constantinopla III (680) e Nicéia II (787).

A obediência e a caridade

A *Sagrada Tradição* engendra no catolicismo o valor da obediência. Funda, dá sentido e justifica a estrutura hierárquica de organização de seus membros. A cadeia da *sucessão apostólica* se sustenta pela idéia de *ordenação*, em seu duplo sentido. O primeiro sentido é aquele sacramental: sacerdotes são ordenados, isto é, ungidos e mandados à “missão”, cumprindo um mandado divino. No segundo sentido, ordem conota a idéia de um ranking.

Apesar de que a Igreja se constitua numa organização formal, o arquétipo das relações que ocorrem em seu interior é a família -- e com base numa comparação com essa instituição se torna possível compreender algumas conseqüências da existência de um ordenamento. Não é preciso entrar em debates filológicos ou históricos para correlacionar a figura do sacerdote católico, chamado padre, à figura de um chefe familiar. O sentido da obediência católica remete ao tipo de obediência verificada no interior da família. Pretende-se que o padre cuide dos fiéis como o pai cuida dos filhos. No nível intermediário da hierarquia, o padre reverencia e presta respeito aos bispos assim como obedece seu pai. No topo, o papa assume a posição de um grande patriarca. A despeito da imprecisão da metáfora, que não pode ser levada às últimas conseqüências, seu valor reside na demarcação das diferenças com respeito ao sistema de autoridade de uma empresa.

A força da identidade institucional da Igreja é retirada dos símbolos de continuidade envolvidos pelo conceito de *Sagrada Tradição*. Todos os membros da Igreja atual se ligam aos demais através de uma grande cadeia de reprodução da história da igreja, que se realiza não somente nos ritos, como também nos feitos e atos memoráveis de seus participantes. E assim, os católicos vivos, juntamente com anjos, santos, e fiéis já falecidos, fazem todos parte da mesma igreja. E, assim como numa família, cultua-se os mortos, com especial destaque àqueles antigos patriarcas. Por isso, a *Sagrada Tradição* enseja também a importância do pertencimento institucional.

A identidade católica muitas vezes sobrepuja-se sobre a identidade cristã – e não é exagero dizer que ao olhar do católico, não raras vezes, as outras religiões cristãs são como aquelas famílias de plebeus diante de uma família nobre. Ele conhece sua descendência, sua linhagem e retira daí seu valor²⁴. Em outras palavras, nesse regime em que vigoram importâncias baseadas na esfera doméstica, o indivíduo tem menos valor do que o grupo ao qual pertence. Esse ponto foi inclusive uma das principais questões que nortearam os debates da Reforma Protestante e da Contra-Reforma Católica no século XVI. Lutero havia retirado a importância de elementos fundamentais da Tradição católica²⁵. O cristão, diz o reformador, pode se *justificar pela fé*²⁶, não necessita das tradições, dos sacramentos. Para a Igreja, aceitar essa crítica seria renunciar a elementos fundamentais do seu formato de organização, que retiraria uma importante parcela da autoridade investida na hierarquia de seus membros.

²⁴ O tema da “ascendência” como prova de autenticidade tem um paralelo bíblico. De acordo com a interpretação judaica, Deus “revelou-se” a Abraão e compôs com ele uma Aliança. Por isso, seus descendentes foram entendidos como o “povo escolhido”. Os cristãos aceitam como legítima a revelação de Abraão, no entanto, entendem que Jesus teria estabelecido com eles um “Nova Aliança”, que atualizaria e universalizaria a revelação judaica. Jesus representa assim uma ruptura ao mesmo tempo que uma continuidade. E a prova do laço de continuidade é reforçada de várias maneiras, desde a interpretação dele como sendo o Messias (conforme a profecia judaica, exposta em Isaías) até o estabelecimento de laços de parentescos – e é então que o tema da ascendência ganha centralidade. No evangelho de Mateus encontramos o traçado da ascendência de Jesus até Davi e deste até Abraão (cf. Mt. 1:1-25).

²⁵ Na questão das indulgências, uma das rupturas fundamentais é com a noção de “tesouros da Igreja” (*thesaurus ecclesiae*). O papa Clemente VI (cujo pontificado foi de 1342 a 1352) foi um dos grandes responsáveis pela centralidade assumida pela prática de indulgências no final da Idade Média. Ele propõe, em sua bula *Unigenitus Dei Filius*, que a penitência concedida institucionalmente ao fiel indulgenciado se baseia nos “tesouros de méritos” possuídos e acumulados pela Igreja, que crescem e se multiplicam através da fé e das orações daqueles que fazem parte do corpo de fiéis: “O Filho Unigênito de Deus... adquiriu um tesouro para a Igreja militante... E confiou esse tesouro... a São Pedro e seus sucessores, vigários seus na terra, para o dispensarem salutarmente aos fiéis... E ao conjunto desse tesouro, como se sabe, vêm crescer-se os méritos da Bem-aventurada Mãe de Deus e de todos os eleitos, do primeiro justo até o último...” (CLEMENTE VI apud PAULO VI, *Constituição Apostólica Indulgentiarum Doctrina*, 1967, nota 20). O acesso a depósito de tesouros de mérito é concedido aos membros do corpo místico da Igreja, isto é aos cristãos vivos e mortos, isto é, àqueles que compõem a chamada Comunhão dos Santos (*Communio Sanctorum*). A crença na existência da comunhão dos santos já existia desde os primeiros séculos do cristianismo, e foi cristalizada e codificada na formulação do credo em Nicéia I (325) e reafirmada em Constantinopla I (381). O próprio Lutero o reafirma a crença na comunhão dos santos, em seu *Catecismo Maior* (1965 [1529]). O reformador, no entanto, rejeita a ideia de tesouros, em sua quinquagésima sexta tese: “Os tesouros da Igreja, dos quais o papa concede as indulgências, não são suficientemente mencionados nem conhecidos entre o povo de Cristo”.

²⁶ No vocabulário cristão, o termo justificação se refere à salvação, à transformação de um ímpio em um justo, à realização da graça divina na vida individual. A questão “como é possível se salvar?” possui a mesma resposta que as questões “como é possível estar de acordo com os desígnios da justiça divina?” e, por consequência, “como é possível se tornar justo (justificar-se)?”

Mas não se pode esquecer que a importância da instituição-Igreja se constituiu num processo histórico cujo início e o fim não podem ser precisamente datados. Certamente a conversão do imperador Constantino no século IV representou um marco. Constantino por ter desencadeado a realização do Concílio de Nicéia, o primeiro a ser considerado “ecumênico”, por reunir comunidades cristãs de diversas localidades. Nesta ocasião, pela primeira vez, os cristãos apresentaram os parâmetros de sua identidade organizacional e professaram os elementos básicos que compunham sua fé. A construção desta unidade da Igreja foi o primeiro passo para o estabelecimento daquela posterior importância institucional – e definiu, por contraponto, o ortodoxo e o heterodoxo. Outros momentos podem ser elencados como igualmente centrais: as alianças do papa Gelásio I com o imperador Bizantino (séc. VI), a relação entre o papado e o império Carolíngio, a reforma gregoriana do século XI, os quatro concílios de Latrão, os papados dos séculos XIII e XIV. Além disso, mais recentemente, teve enorme importância o ultramontanismo do século XIX, que teve seu apogeu com Pio IX e com a elaboração do dogma da infalibilidade papal. A história da Sagrada Tradição é um percurso que atravessa a constituição da hierarquia eclesial, passando pela primazia do papado (e suas reivindicações de *plenitudo potestas*) e pela constituição de formas de coordenação organizacional internacional. Se é possível dizer que organização eclesial importa, as consequências factuais e a abrangência semântica de tal afirmação nem sempre estiveram claras ou se mantiveram estáveis.

No que tange ainda ao valor da hierarquia, é importante frisar que sua legitimidade repousa na pressuposição de que a cadeia de dependências e subordinações se justifica pela posição de responsabilidade assumida pelos ocupantes das posições mais altas. Os líderes e superiores sacrificariam seus próprios interesses em prol dos propósitos da igreja, a salvação das almas. Não é causal a alcunha pontifical de “servo dos servos” – e também não é raro ouvirmos a expressão “ser padre para servir”. Sob esta ótica, as posições de poder ganham um sentido positivo, relacionado ao cuidado, à proteção e ao zelo. O respeito pela hierarquia é então prova do reconhecimento daquele sacrifício e dos ganhos que traz para todos os membros da instituição como um todo. Inversamente, a insubmissão é acusada de egoísmo e particularismo.

* * *

A obediência é o valor que permite a compreensão das relações intra-eclesiais, no entanto, é a caridade é o princípio normativo cristão central. Os mandamentos de amar a Deus e ao próximo definem os parâmetros do comportamento ético do crente e estão ligados às possibilidades de salvação.

A cosmologia do pecado original define o homem como um ser que tende ao mal e ao egoísmo. E a trajetória decadente da humanidade se inicia com o desejo de superar ou igualar o próprio criador. A caridade é o exercício de descentramento de si, que permite “amar ao próximo como a si mesmo” e a “Deus sobre todas as coisas”. Deste modo essa virtude cristã se define como desapego, altruísmo e obediência à divindade.

A doutrina da queda e do pecado original foi notoriamente desenvolvida por Agostinho entre os séculos IV e V. Tido como santo e como um Padre e Doutor da Igreja, sua obra filosófico-teológica constitui-se até hoje numa chave para o trato desses temas. Segundo Agostinho, a matriz do pecado e da queda é o oposto da caridade, o amor próprio. E com base na distinção entre aqueles que se guiam pelo amor a Deus e aqueles que levam pelo egoísmo, é possível dizer de duas “cidades”, ou dois “povos”²⁷:

Dois amores fundaram, pois, duas cidades, a saber: o amor próprio, levado ao desprezo a Deus, a terrena; o amor a Deus, levado ao desprezo de si próprio, a celestial. Gloriosa-se a primeira em si mesma e a segunda em Deus, porque aquela busca a glória dos homens e tem esta por máxima glória a Deus, testemunha de sua consciência. [...] Por isso, naquela, seus sábios, que vivem segundo o homem, não buscaram senão os bens do corpo, os da alma ou os de ambos e os que chegaram a conhecer Deus, não o honraram nem lhe deram graças com a Deus, mas desvaneceram-se em seus pensamentos e obscureceu-se-lhes o néscio coração. Crendo-se sábios, quer dizer; orgulhosos de sua própria sabedoria, a instâncias de sua soberba, tornaram-se néscios e muraram a glória do Deus incorruptível em

²⁷ “Dividi a humanidade em dois grupos: um, o dos que vivem segundo o homem; o outro, o daqueles que vivem segundo Deus. Misticamente, damos aos dois grupos o nome de cidades, que é o mesmo que dizer sociedades de homens. Uma delas está predestinada a reinar eternamente com Deus; a outra a sofrer eterno suplício com o diabo” (AGOSTINHO, A cidade de Deus, 1999a, XIV, 28)

semelhança de imagem de homem corruptível, de aves, de quadrúpedes e de serpentes. (A cidade de Deus, 1999a, XIV, 28)

A soberba, o orgulho, o amor de si são pejorativamente qualificados como fruto das paixões e desejos desordenados. Essa antropologia do homem decaído tem respaldo bíblico em Paulo: “Eu sei que em mim, isto é, na minha carne, não habita o bem, porque o querer o bem está em mim, mas não sou capaz de efetuar-lo. Não faço o bem que quereria, mas o mal que não quero. Ora, se faço o que não quero, já não sou eu que faço, mas sim o pecado que em mim habita”. (Romanos 7:18-20). E como bem pontua Marshall Sahlins, além de Paulo, Agostinho teve outros predecessores no cenário cristão-católico, tais como Philo de Alexandria²⁸, e também sucessores, como o Papa Inocêncio III²⁹. E o fim da história, isto é, vida no reino dos céus após o Julgamento, é a vida para aqueles da Cidade de Deus, aqueles que souberam suprimir suas paixões pela caridade:

O fim e o sentido da história é a Cidade de Deus. E tudo o mais, aquilo que chamamos história profana, é meio e função deste fim... O temporal passa..., porém nem tudo morre na história. Há algo nela... que sempre cresce e avança...: o ‘*Christus totus*’ como o chama Agostinho, a Cidade de Deus. É este o fruto da história”. O tempo histórico é, portanto, ambivalente: por *natureza* o tempo é desgaste, decadência; por *graça*, é progresso, ascensão (J. PERGUEROLES *apud* RAMOS, 1984, p.271)

A diferença entre o tempo histórico e a eternidade dá origem à distinção entre bens temporais e atemporais, ou seja, entre aquilo que é perecível e o que é imperecível, entre os fins intermediários e os fins últimos. E o correto discernimento desses bens através da caridade (isto é, do desapego, do altruísmo e do temor a Deus), permite que também os bens terrenos sirvam para a promoção da salvação – desde que se os entenda apenas como meios. “É assim que – escreve Agostinho – todo o uso das coisas temporais se refere, na cidade terrestre, ao gozo da paz terrestre, na cidade celeste, ao gozo da paz eterna” (AGOSTINHO *apud* RAMOS, 1984, p.250). Existe o risco, no entanto, de que os bens temporais, por todas as suas qualidades e apelos, despertem

²⁸ ‘quando [...] homens se entregam violentamente a suas paixões e anseios de culpa dos quais não é certo falar, é decretada a punição adequada, a vingança para as práticas ímpias. E a punição é a dificuldade de satisfazer nossas necessidades’ (Philo de Alexandria *apud* Sahlins, 2003, p.119).

²⁹ “Desejos são como um fogo incandescente que não pode ser apagado [...]. Quem já se contentou após um desejo ter sido satisfeito? Quando o homem consegue o que desejou, ele quer mais, e nunca cessa de aspirar por algo mais”. (*apud* Sahlins, 2003, p.119)

aqueles desejos humanos incutidos pelo amor-próprio. Deste modo, o gozo fundado naquilo que é efêmero deturpa o caminho da caridade. A Cidade terrena frui dos bens temporais como se fossem fins últimos.

Para Agostinho, a rejeição das tentações do mundo através da caridade é um exercício de humildade – e é nesse ponto que a doutrina da caridade encontra a da obediência. Amar ao próximo como a si mesmo institui um princípio de igualdade, mas amar sobretudo a Deus já sinaliza a instauração da hierarquia. O caminho para a caridade, logo, para a salvação, é a submissão às leis e ordens superiores – e através desta submissão o homem se torna livre das concupiscências e imposturas da carne³⁰.

Mais acima, ao tratar da obediência na Igreja, apontei que o respeito pela hierarquia eclesial é demonstração do reconhecimento do sacrifício que membros da hierarquia da instituição prestam em favor do bem comum e da salvação de todos. A recusa da obediência seria acusada de egoísmo. Somando então o que foi dito sobre a caridade, a noção de obediência ganha também um significado de prova de humildade, logo, de caridade. A caridade e a obediência norteiam o coletivismo cristão e seus ideais de bem comum.

Fundamentos das organizações modernas: o profano, a liberdade e o interesse

Temos então pelo menos três pontos de atrito entre a configuração do catolicismo e a economia secular: sagrado vs. profano, obediência e hierarquia vs. liberdade, caridade vs. interesse. As práticas econômicas modernas, bem como a própria Ciência Econômica se baseiam no pensamento laico que passou por grandes desenvolvimentos a partir dos séculos XII, XIII e XIV. A ruptura com a filosofia moral

³⁰ Ainda na epístola aos Romanos, Paulo estabelece a submissão a Deus como caminho necessário para a solução para esta questão: “Homem infeliz que sou! Quem me livrará deste corpo que me acarreta a morte?... Graças sejam dadas a Deus por Jesus Cristo, nosso Senhor! Assim, pois, de um lado, pelo meu espírito, sou submisso à lei de Deus; de outro lado, por minha carne, sou escravo da lei do pecado” (Romanos 7:24-25).

cristã promovida pelos renascentistas desperta o desafio de encontrar uma via de acesso ao bem comum que não apele para Deus. E o homem do século XV já está por demais envolto pelas idéias de desequilíbrio e desordem – filhas daquela antropologia do homem decaído – para poder retomar o “caminho do meio” da ética aristotélica. Agir pela razão (no sentido de ser guiado pelo juízo sobre o que está em conformidade com a Natureza das coisas e em consonância com os valores políticos – da Polis) não parece ser uma alternativa para um ser fraco e dividido por paixões e desejos descontrolados.

Mas a caridade e a obediência eclesiástica já não podem servir de base para um ordenamento social. O homem renascentista não quer seguir conselhos ou normas morais fundadas em princípios religiosos que se lhes afiguram utópicos. E nesse anseio de romper com pensamento católico, nasce a busca por aquilo que Albert Hirschman chamou de “o homem como ele realmente é”. Ou seja trata-se tentar conhecer as disposições da alma para além de seus aspectos “decaídos”, de modo a possibilitar que o homem seja senhor de si mesmo, sem a intervenção de qualquer força superior.

É bem sabido que Maquiavel, ao escrever *O Príncipe*, inaugura as bases do pensamento político chamado de “realista”. Esforçando-se por separar o domínio da moral do domínio dos assuntos de governo, o filósofo florentino lança mão de determinadas perspectivas sobre o homem que vão balizar gravemente o pensamento social posterior. E esse realismo político é pedra fundamental para todo desenvolvimento da idéia de “homem como ele realmente é”. Como recorda Hirschman,

Na tentativa de ensinar ao príncipe como conquistar, manter e expandir o poder, Maquiavel elaborou a sua célebre e fundamental distinção entre “a efetiva verdade das coisas” e as “repúblicas e monarquias imaginárias que nunca foram vistas e das quais nunca se soube da existência”. A implicação era que os filósofos morais e políticos tinham até aqui falado exclusivamente sobre o último, e deixaram de fornecer orientação para o mundo real no qual o príncipe tinha que operar. Essa demanda por uma abordagem *científica e positiva* foi estendida somente mais tarde do príncipe para o indivíduo, da natureza do Estado para a *natureza do homem*. (2002, p.35 – grifos meus).

As consequências da extensão do realismo ao comportamento individual e às idéias sobre a natureza humana não são triviais. Romper com o moralismo era romper com a filosofia católica e com os ensinamentos pastorais que dela decorriam – ensinamentos esses tais como os difundidos e vulgarizados nos “livros edificantes” e “manuais de instrução moral”.

Em seu livro *As Paixões e os Interesses* (2002), Hirschman se ocupa em mostrar como a imagem medieval de um homem guiado por paixões desordenadas se transubstanciou na moderna concepção de ação guiada pelos interesses, que dá sustentação à economia moderna. Os primeiros passos desse caminho consistiram na elaboração de formas alternativas de uso das paixões – de forma que quando jogadas uma contra outra, efeitos maléficos, mas contrários, pudessem se anular. A indolência e a luxúria, por exemplo, poderiam ser neutralizadas pelo trabalho impelido por meio da inveja e da avareza. E deste modo, procurou-se estabelecer fórmulas exitosas de gestão do desregramento do espírito.

Marshall Sahlins (2003) observa que em boa medida os desenvolvimentos do pensamento renascentista e moderno implicaram na continuidade da cosmologia ocidental do homem decaído. O (triste) tropo ocidental permaneceu o mesmo: “a vida se resume na busca da satisfação e no alívio da dor”. Anteriormente o alívio se realizava na salvação, no renascimento, na busca por caminhos seculares e autônomos de gestão de si e da comunidade política.

Embora a sociedade burguesa tenha libertado o homem egoísta da prisão da moralidade cristã e permitindo ao desejo desfilar sem vergonha à luz do dia – afiançando a justiça social alegando que os Vícios Privados são os Benefícios Públicos –, ainda assim não houve nenhuma alteração fundamental na concepção da natureza humana. O homem permaneceu um ser imperfeito e sofredor, que sempre quer mais do que pode ter. (SAHLINS, 2003, p.118).

No meio do caminho que leva até o iluminismo, algumas paixões já haviam sido coroadas como cardinais ou menos nocivas. A avareza ganhou destaque, pelos frutos que proporcionava em termos de regramento do comportamento e disposição para o

trabalho. É interessante perceber que crescentemente ela expressa os atributos do que hoje concebemos como “racionalidade econômica”. Contudo é importante diferenciá-la com respeito à “razão”, concebida de forma mais genérica. A razão, enquanto disposição da inteligência para sistematizar, ponderar e decidir não é uma paixão, mas um dispositivo de organização que pouca força possui dentro da cosmologia do homem decaído e desordenado. Sozinha a razão não seria capaz de ordenar o homem e a sociedade.

Mais tarde, a avareza se transmuta em “interesse” (pelo dinheiro) – e nessa conotação já implica o cálculo racional, típico das atividades econômicas. Hirschman acentua que sua função de promoção do bem social se define prioritariamente em contraposição aos valores das classes nobres de honra e glória:

[...] a oposição entre interesses e paixões poderia [...] significar ou transmitir um pensamento diferente, muito mais surpreendente em vista dos valores tradicionais: ou seja, *que um conjunto de paixões, daqui em diante conhecidos diversamente como ganância, avareza, ou amor pelo lucro poderiam ser convenientemente empregadas para se opor e reprimir outras paixões tais como ambição, desejo pelo poder ou luxúria sexual.* (HIRSCHMAN, 2002, p.62).

As idéias de interesse e racionalidade coabitam, do século XVI em diante, o plano das discussões sobre a política, a economia e a sociedade. Os autores envolvidos nesses debates têm em comum o propósito de compreender como é possível o bem comum e a ordem social descoladas do apelo à divindade. O ponto alto desses desenvolvimentos é o nascimento de um tipo de “antropologia científica”, ou seja um tipo de filosofia sobre o comportamento humano que visa discorrer sobre “o homem como realmente é” e a partir disso fundar um tipo de conhecimento sobre a sociedade tal como aquele da Física sobre a natureza. Sahlin aponta que “após Hobbes e Locke, os *philosophes* materialistas – *Messrs.* d’Holbach, Helvétius, La Mettrie, Condillac & Cia. – notaram que a resposta racional à necessidade corporal poderia constituir o paralelo humano da ciência newtoniana que tanto aspiravam” (SAHLINS, 2003, p.120). Ao “mundo-mecanismo” de Newton, povoado de corpos extensos e de leis matematicamente descritíveis, propunha-se juntar agora as dinâmicas das “paixões compensatórias” e dos jogos de interesse.

Entretanto, o status científico do interesse assim como sua relação com o bem comum só foram verdadeiramente canonizados com a obra de Adam Smith. Sua idéia de uma “mão invisível” que de modo não premeditado coordena e ordena as ações individuais guiadas pelo interesse é a peça que faltava para a consagração de uma idéia que há muito vinha se desenvolvendo. De modo muito mais preciso e convincente que seus antecedentes (por exemplo, Giambatista Vico e Bernard Mandeville [cf. Hirschman, 2002, p.39-41]), Smith ligou a dinâmica das paixões ao ordenamento social, não prescindindo da idéia de uma regulação dessas ações guiadas pelos interesses (à diferença de Hobbes). O pensamento liberal se desfez das tutelas e das boas intenções – ou seja, selou a derrocada da obediência e da caridade como princípios ordenadores.

* * *

Empresas se fundam sobre os alicerces da economia moderna que, por sua vez, tem como marca distintiva aquela pressuposição de uma sociedade composta por indivíduos que visam seus próprios interesses. O movimento das idéias sobre as paixões e os interesses descrito acima pode ser encarado como o processo de secularização da economia. E o fundamento dessa ciência econômica emergente passa a ser uma imagem de homem que congrega todas as características veementemente condenadas pelo cristianismo. Movido por motivos egoístas, em nada se assemelha ao modelo de homem pautado pela caridade cristã.

Mas é importante destacar que o caminho de consagração dos interesses corre paralelo à crescente valorização do indivíduo, em detrimento do coletivo. E esse individualismo é o responsável pelo deslocamento da importância do coletivismo cristão no qual se baseia o sentido da obediência e a partir do que se torna possível reconhecer e respeitar a hierarquia eclesiástica.

Louis Dumont (1985) aponta que a origem do individualismo moderno, base ideológica para o construto do *homo economicus*, tem suas origens na própria história da Igreja – episódios como a fusão com o Império Romano e a aliança com os francos Carolíngios

tem central importância nesse processo. A Igreja estendeu imensamente seus domínios sobre a esfera temporal, levando o cristão a um maior comprometimento com o mundo. Conseqüentemente, há uma valorização da ação mundana que abre caminhos para o que depois se desenvolverá fora do controle da Igreja.

Antes da Idade Moderna, o individualismo (como valor) era possível e existente, mas ele se realizava no comportamento daqueles eremitas ou monges que se afastavam do mundo, negando completamente o envolvimento com o profano (Dumont o denomina *indivíduo-fora-do-mundo*). Deste modo, grandes e virtuosos eram aqueles que, de maneira exemplar, puderam se desfazer de suas paixões. Essa renúncia do mundo está ligada a uma outra ordem de valores, não relacionada diretamente à obediência. O eremita ou monge que se destaca do meio social para viver em peregrinação ou meditação baseia-se em grande medida em um sentimento interno de certeza, fundada geralmente na inspiração divina. Deste modo, obstinadamente ele busca que suas ações independam da opinião alheia e de quaisquer laços sociais. Apesar de aparentarem grandeza aos olhos daqueles que ainda não conseguiram se “desprender”, essas figuras representam pontos de conflito e querela dentro de uma ordem fundada na obediência e na hierarquia – principalmente quando conjugam aquela certeza interna de inspiração com atributos de liderança tipicamente carismática. Não é à-toa que a Igreja cresce seus olhos sobre aqueles “candidatos à santidade” que podem apresentar qualquer risco de questionamento da hierarquia ou de cisma.

Mas para além dos conflitos que possa ter com as ordens hierárquicas, o valor do *indivíduo-fora-do-mundo* situa-se dentro da égide do coletivismo. Como bem assinalam Boltanski e Thévenot (2006), esse modelo de rejeição das coisas mundanas com base na inspiração é muito bem delineado na própria obra de Agostinho. A figura do renunciante é arquetípica dentro do cristianismo e muitas vezes identificada com o próprio Jesus. A negação da cobiça e das paixões é um princípio coletivamente admirado. E por fechar as portas ao que é egoísta, particular e privado, valoriza o social. Contudo, por tanto exigir sacrifício, o ideal normativamente positivo expresso

por esse desapego raramente foi buscado com efetividade pelos membros comuns da sociedade.

O individualismo moderno faz o contrário: o indivíduo e seus próprios interesses constituem o valor supremo. E a filosofia política e a ciência econômica vêm em sua defesa, afirmando que através de um mecanismo inconsciente de coordenação das ações individuais gera um *output* que beneficia a todos, mesmo que nenhum deles tenha a intenção de fazê-lo (HIRSCHMAN, 2002). Como foi dito, o paradoxo do bem coletivo advindo das ações egoístas sela a imoralidade e a irreligiosidade da Economia Política, ao mesmo tempo que lhe garante o status de uma verdadeira ciência, pelo fato de ter descoberto uma estrutura regular no que se pressupunha como caos.

Crescentemente o mundo moderno nascente vai se constituindo como um lugar onde “Deus não põe a mão”. Deus pode até ter criado todas as coisas – mas as ordenou de acordo com leis regulares, que podem ser racionalmente conhecidas e manipuladas, sem qualquer necessidade de oração ou ritual. Os calvinistas há muito já expressavam uma visão desencantada, fruto da idéia de predestinação e da superioridade incomensurável da figura divina (WEBER, 2004; DUMONT, 1985, p. 62-71). Mas os desenvolvimentos da ciência desvendavam o funcionamento das engrenagens do mundo. A economia científica levou esses desenvolvimentos para o social.

Para o cristão, as empresas se parecem com associações de homens sem deus. A autorregulação do mercado conflita com a perspectiva coletivista que, necessita da caridade e do “desinteresse”. O liberalismo econômico se afigurava ao católico como a celebração do pecado do egoísmo e da avareza, da negação do amor ao próximo e do valor da obediência. O liberalismo político, não menos culpado, expurgava a Igreja do domínio público, separando-a do Estado e anulando as conquistas do passado.

A necessidade de uma explicação mais geral do que o modelo da Economia dos Bens Simbólicos

As discussões apresentadas até aqui sugerem uma insuficiência do modelo bourdiesiano de Economia dos Bens Simbólicos para tratar do assunto em questão. Dizer de um “interesse no desinteresse” não explica completamente o que está sendo valorizado em detrimento da “economia econômica”. E a idéia de duplicidade da “verdade religiosa” deixa em aberto as formas pelas quais os atores religiosos resolvem as tensões implicadas na administração eclesial. Um processo de crescente racionalização e modernização organizacional levaria, em termos das conseqüências teóricas, a uma crescente e irresoluta contradição. O discreto riso dos bispos deveria então se tornar uma descontrolada gargalhada para dissimular (para si mesmos e para os outros) tamanho descompasso. Mas isso não ocorre.

É preciso, em primeiro lugar, desnaturalizar o conteúdo insultuoso da noção de interesse. Sua conotação pejorativa se configura relacionalmente, sob as acusações cristãs e coletivistas contra as paixões desordenadas e a ação individual. O interesse é pecado, e, por isso, prejudicial. Além disso, expressa o particularismo e o egoísmo, contrários ao bem comum e ao funcionamento do social. Contudo, o que os pensamentos político e econômico seculares procuraram fazer foi justamente defender o emergente individualismo moderno contra essas incriminações. Os interesses e as ações individuais podem promover o bem comum – argumentou Adam Smith, que foi seguido por uma leva inumerável de autores, atores econômicos e governos. O que Adam Smith e tantos outros fizeram foi compor um “espírito do capitalismo”, que não apenas justifica as práticas mercantis efetivas, como as constitui e até mesmo limita. Compreendo aqui a noção de “espírito do capitalismo” da mesma forma que Boltanski e Chiapello, isto é, como “a ideologia que justifica o engajamento no capitalismo” (2009, p.39) – concebendo ideologia não no

[...] sentido redutor – que tantas vezes lhe foi dado pela vulgarização marxista – de discurso moralizador voltado a velar interesses materiais e incessantemente desmentido pelas práticas, mas sim o sentido – desenvolvido, por exemplo, na obra de Louis Dumont – de conjunto de

crenças compartilhadas, inscritas em instituições, implicadas em ações e, portanto, ancoradas na realidade (2009, p.33)

Se somente os aspectos negativos das práticas comerciais e individualistas existissem, não haveria razão alguma para que quaisquer atores sociais se engajassem nelas. O que Weber mostrou n'A *Ética* foi justamente como os protestantes calvinistas conseguiram ver nas atividades comerciais elementos positivos e estreitamente correlacionados aos desígnios divinos. Mas também os não-religiosos devem encontrar motivos plausíveis e coletiva e subjetivamente válidos.

O egoísmo é criticável por todos os lados. Não há razões para acreditar que um indivíduo focado somente em si mesmo, a despeito de todos os demais, possa ser amplamente valorizado num ambiente social. O individualismo moderno não é o mesmo que o egoísmo. Há uma distância considerável entre o *homo economicus* e o homem de negócios – os próprios economistas reconhecem que a ficção do extremo *individualismo* tem apenas fins *metodológicos*, mas que, segundo ótica da Teoria Econômica, permitiria formalização, sistematização e predição³¹. Além disso, importância dos laços pessoais e da confiança interpessoal nas trocas mercantis é destacada não apenas por acadêmicos da Sociologia Econômica como também pela literatura voltada para gerentes e executivos – que têm finalidades práticas. O interesse econômico não gera um indivíduo destacado do ambiente social. É necessário lembrar ainda que as próprias regras do jogo econômico são estabelecidas por convenções civis, às quais quaisquer transações de mercado devem se submeter. O egoísmo em sua forma mais extremada não respeitaria tal constrangimento – se assemelharia de uma psico ou sociopatia. Apesar de que a legitimidade atual do sistema econômico não se baseie apenas na distância que possui com respeito ao egoísmo idealmente concebido, isso não livra a idéia de “interesse” de ser alvo da acusação de “pecado” por parte de atores religiosos.

Como vimos, a novidade do pensamento econômico moderno é ligar as disposições individuais à promoção do bem de todos. Nas relações sociais mais cotidianas, isso se

³¹ No quarto capítulo, discuto sobre os modelos econômicos de explicação e as críticas sociológicas erigidas acerca deles.

manifesta, por exemplo, na idéia vulgarizada de que as desigualdades sociais estão ligadas ao poderio econômico familiar e individual. Ou seja: ter acesso ao mercado, poder comprar, trocar e vender é parâmetro de justiça. O consumo é critério de inclusão social e seu valor já está incorporado tanto pelas pessoas comuns, como pelo Estado e também pela teoria social. Não é o caso de julgar se apenas a “mão invisível” daria conta de distribuir os bens de forma igualitária e eficiente ou se haverá sempre mecanismos congênitos de reprodução das desigualdades enquanto o mercado for “jogado a si mesmo”, sem qualquer regulação.

O espírito do capitalismo já foi feito de muitos e diversos conteúdos simbólicos que justificaram, geraram e geriram diferencialmente as práticas econômicas. Para os protestantes, as atividades econômicas possibilitavam o reconhecimento da marca da eleição divina (WEBER, 2004); para alguns iluministas estava também associado à promoção de relações de troca pacíficas, não motivadas pelas rivalidades em termos de honra (HIRSCHMAN, 2002); para liberais como Smith ou Ricardo, possibilitaria a riqueza das nações; numa fase ainda mais agrária, permitiu aos capitalistas donos de terra reforçarem seus valores familiares e poder local (BOLTANSKI & CHIAPELLO, 2009). Mas não pretendo explorar do que exatamente é feito o espírito do capitalismo em cada momento histórico e quais os benefícios específicos que ele atribui às práticas econômicas. Central é afirmar que nessa sua forma de buscar o bem comum ele é também responsável por desferir críticas contra formas alternativas de conceber o que seria bom para a sociedade. Deste modo, não raro a obediência religiosa é vista como limitadora da liberdade que é direito de todos. O respeito pela hierarquia e pela tradição assim como aquela postura desapegada da materialidade são atitudes que minam o desenvolvimento social por serem contrárias à competitividade e, logo, ao mecanismo da auto-regulação pela “mão invisível”. A caridade é um princípio normativo admirável, mas utópico e, por isso, alienante. A hierarquia eclesial constitui-se num grupo particular que conspira contra a liberdade das transações econômicas. Os laços pessoais e de subordinação desengrenam os mecanismos de formação de preços, injetando na relação econômica valores não ligados às funções de uso e troca dos bens. Por todas essas insuficiências do modelo cristão, pensa o ator econômico, a adesão a ele não consiste na promoção do bem, mas sim no benefício de uns poucos

privilegiados, aqueles alocados nos postos mais altos da hierarquia eclesial. Deste ponto de vista, o indivíduo moderno envolvido na esfera econômica bem poderia dizer que “interessados” são os padres – concebidos enquanto grupo particular, que limita a expansão mercado e conseqüentemente a abrangência de todos os benefícios que a ele se associariam.

O que quero destacar é que o conflito não é entre “interesse” e “desinteresse”, mas entre diferentes ordens de valor. Com o conceito de *illusio*, Bourdieu fornece um bom arcabouço para a compreensão do engajamento em diferentes campos sociais – que são estruturados conforme a distribuição desigual de um tipo de capital. A diferença da explicação proposta por Boltanski (e que assumo neste trabalho) é a ênfase na questão da legitimidade baseada na valorização do bem social mais amplo. Além disso, seu modelo fornece uma tipologia das ordens de valor que é mais específica do que a dicotomia entre bens simbólicos e materiais, através da qual é possível não incorrer na concepção de duplicidade e então compreender os passos dados pelos eclesiásticos na adoção do comportamento econômico e administrativo moderno.

A Sociologia da Crítica

Luc Boltanski e alguns membros de seu Grupo de Sociologia Política e Moral³² propuseram uma visão alternativa para a solução do problema da duplicidade, mencionado acima. O programa de pesquisa desses sociólogos recebe alcunhas diversas, tais como Sociologia Pragmática, Sociologia dos Juízos Morais e também Sociologia *da* Crítica (que se contrapõe à Sociologia Crítica, de Pierre Bourdieu). A solução teórica decorre de duas características. A primeira delas implica em considerar o conceito de ideologia de forma diferente daquela comumente associada a perspectivas marxistas, a saber, que se trataria de uma forma que faz “da legitimação uma operação pura de velamento *a posteriori* que convém desvelar para cair na realidade” (BOLTANSKI & CHIAPELLO, 2009, p.60). O conceito de ideologia assumido

³² O *Groupe de sociologie politique et morale* (GSPM) é um núcleo de estudos da École des Hautes Etudes en Science Sociale (EHESS) fundado por Luc Boltanski, Laurent Thévenot e Michael Pollak em 1984.

por esses autores é aquele explicitado mais acima, ou seja, “um conjunto de crenças compartilhadas, inscritas em instituições, implicadas em ações e, portanto, ancoradas na realidade” (2009, p.33) e que serviria, deste modo, tanto para justificar e legitimar práticas sociais efetivas quanto para criá-las e estruturá-las – uma vez que indivíduos socializados seriam também constituídos pelos símbolos ideológicos. Em outras palavras, tratar-se-ia de uma concepção mais próxima daquela de “cultura”, assumida por antropólogos como Geertz (cultura enquanto visão de mundo – cf. GEERTZ, 1989) ou mesmo Sahlins (estrutura da conjuntura – cf. SAHLINS, 1990). Boltanski e Chiapello mesmo assumem que a inspiração para essa noção adviria do também antropólogo Louis Dumont.

O estruturalismo genético de Bourdieu, apoiado no conceito de *habitus*, permite pensar nas estruturas ideológicas de dominação também enquanto constituintes dos indivíduos e suas instituições (uma vez que os dispositivos geradores de gostos e percepções são estruturados e estruturantes). No entanto, em seu empreendimento sociológico ganhou também muita importância a proposta de desconstrução da necessidade/obviedade das relações de dominação socialmente verificadas. Neste sentido, sua Sociologia Crítica “desvela” a arbitrariedade das relações de força, das relações de subordinação e dos conflitos de interesse – o conceito de violência simbólica representa muito bem a consolidação conceitual desse objetivo e, apesar de possuir implicações diferentes com relação à noção de ideologia, está nela ancorada e partilha dela significados comuns, como o de “ocultação” e “reforço” das relações de poder. A crítica de Boltanski e Chiapello à Sociologia Crítica de Bourdieu pode ser bem exemplificada com o trecho abaixo:

Nesta óptica, [...] as exigências normativas, desprovidas de autonomia, não passam de expressão disfarçada das relações de força: elas somam “sua força às relações de forças”, o que supõe atores em perpétuo estado de mentira, de duplicidade ou de má-fé (o primeiro axioma do “Fundamento de uma teoria da violência simbólica” é: “Todo poder de violência simbólica, isto é, todo poder que consegue impor significações e impô-las como legítimas dissimulando relações de força que estão no fundamento da força, soma sua força própria a essas relações de forças” – Bourdieu, Passeron, 1970, p.18). (BOLTANSKI & CHIAPELLO, 2009, p.565-566).

Boltanski e Chiapello apontam que a noção de duplicidade está ligada às dinâmicas das relações de força. A duplicidade só existe quando há forças em conflito, norteadas por valores contraditórios, como é o caso dos pares material/espiritual, econômico/religioso, bens materiais/bens simbólicos. No entanto, existe uma “verdade”: “a verdade da empresa religiosa é a de ter duas verdades: a verdade econômica e a verdade religiosa, que a recusa” (BOURDIEU, 1996, p.185). Nessa formulação, os atores religiosos ficam fechados num dilema sem solução. E como a verdade religiosa é a recusa do econômico, a idéia sugerida (porém não dita) é a de que o plano dos interesses (materiais) é mais “verdadeiro”. Ocorre, no entanto, que essa implicação possível do conceito de duplicidade chega até mesmo a entrar em conflito com a perspectiva relativista que norteia o culturalismo enraizado na sociologia do simbólico, que focaliza a “construção social da realidade”. A denúncia possibilitada pela crítica sociológica acaba por limitar-se a si mesma. Enquanto isso, os atores imersos na duplicidade somente podem manter a continuidade de suas ações se suspenderem sua própria reflexividade ou agirem de forma cínica. O riso dos bispos estaria sempre entre a alienação e a dissimulação.

A segunda característica que permite contornar o problema da duplicidade é a consideração da existência de diversos ordens de valor – como já mencionado no tópico anterior. “Duplicidade” remete a um conflito entre duas partes, entre duas formas de poder ou duas configurações distintas do social. A distinção dicotômica entre economia dos bens simbólicos e economia econômica é fonte desse impasse. Como sugerido acima, o “interesse no desinteresse” se justapõe ao “puro interesse”, e por isso a verdade do primeiro é a recusa do segundo, que, por sua vez, tem sua importância reforçada. Os “interesses”, concebidos apenas como interesses materiais, acabam sendo reificados.

O modelo teórico de Boltanski, tem sua elaboração mais completa no livro *On Justification* (2006)³³, escrito em co-autoria com Laurent Thévenot. Segundo a perspectiva que apresentam sobre a Sociologia *da* Crítica, toda ordem de valor visa estabelecer princípios gerais (pretensamente universais) de justiça e legitimidade, a

³³ Em francês, no original: *De la justification*, 1991.

partir do que qualquer outro valor ou perspectiva aparenta ser particularista. Tal premissa é baseada no estudo realizado pelos autores acerca das habilidades cognitivas que permitem ao indivíduo traçar associações entre pessoas, coisas, arranjos, símbolos, etc. Fazer associações é o mesmo que classificar – o que implica em uma ordem mais geral de propriedades, que perpassariam um conjunto de fenômenos empíricos dispersos. Essa operação mais elementar e cotidiana se torna uma primeira base geral da teoria.

Associations are based on a relation – one that can be made explicit, if only by a single word – to something that is more general, something common to all the objects brought together. [...] Among the infinite number of possible associations, we shall be concerned only with those that are not only common, and thus communicable, but that can be supported through *justifications*. In the absence of other persons, the obligation to establish common associations does not arise [...]. To provide a basis for association, the parties involved thus need to have access to a principle that determines relations of equivalence. This process of shifting to a higher level of generality, which in classificatory orderings takes the form of referring to more abstract categories, could be pursued indefinitely in the quest for an ever higher principle of agreement. However, instead of proceeding through an interminable regression of this sort, disputes most often end in convergence on a higher common principle, or in the confrontation of several such principles. (BOLTANSKI & THÉVENOT, 2006, p.32-33).

A capacidade cognitiva necessária para realizar classificações e associações é pressuposta. Boltanski não se preocupa em propor uma solução para o debate entre voluntarismo e determinismo sociológico, ou entre estrutura social e ação. Seu trabalho inspira-se algo no pragmatismo expresso na perspectiva etnometodológica, que estuda as práticas sociais e as capacidades dos indivíduos envolvidos numa determinada situação ou episódio. Não há a pretensão de responder o quanto da ação se deve ao livre arbítrio, a causas sociais ou à autodeterminação da racionalidade. A fuga dessa problemática remete, sem dúvida, à afirmação de uma postura inversa àquela de Bourdieu que, com sua noção de *habitus*, incutiu nos sujeitos sociais as determinações do social e por isso dificilmente é possível encontrar espaço para uma ação individual que não seja a reprodução das regras de um *campo* – e deste modo, a

própria atividade de crítica se transforma na expressão localizada de lutas de campos³⁴.

A Sociologia Pragmática assume a reflexividade como ponto de partida – e apenas deste modo julga possível compreender a infinidade (e imprevisibilidade) das decisões e posturas assumidas por indivíduos. No entanto, não se trata de um voluntarismo extremado. A situação de interação – mais do que estruturas macro-sociais – fornecem os parâmetros para a ação individual. Os arranjos de objetos, pessoas e significados dispostos na situação condicionam, mas não limitam, a ordem de valores a ser considerada. A ação se dá com o que se tem “em mãos”, à disposição – o que inclui também normas e valores internalizados. Deste modo, um misto de convicções, conhecimentos tácitos e intenções estratégicas compõem a interação. O estudo da “prática” visa fugir da metafísica das estruturas e regularidades sociais invisíveis, bem como da metafísica da essência racional auto-determinante. No entanto, esse propósito dos autores freqüentemente é polemizado. É possível levantar diversas questões acerca da estabilidade da ordem social e dos princípios de valor (cf. VANDENBERGHE, 2006, p.326-339).

No entanto, a apropriação que faço desta teoria não pretende se enveredar na direção deste impasse teórico específico. Importa apenas considerar as capacidades reflexivas dos atores sociais que fundamentam associações e retirar daí conseqüências que não serão contraditórias com outras teorias que servirão de apoio para este trabalho.

Uma conseqüência importante decorre da centralidade da noção de associação. A operação cognitiva classificação, quando executada coletivamente, pode gerar acordos e desacordos, como já foi observado. Acordos se apóiam em bases comuns de significados e parâmetros, ao mesmo tempo em que possibilitam outras formas de

³⁴ “Compreendendo as ações e as interações situadas como produto das estruturas sociais interiorizadas, que regem a produção dos atos que, em certas circunstâncias bem específicas, reproduzem as estruturas das quais elas são o produto, Bourdieu integra dialeticamente a ação e a estrutura, o *habitus* e o campo, em um mesmo sistema de reprodução, superando, assim, a oposição entre o subjetivismo e o objetivismo, mas dando-lhe um deslocamento claramente objetivista. Forçando conscientemente a relação e minimizando o livre arbítrio dos atores, reduzidos a agentes, Bourdieu busca desvelar a exterioridade no coração da interioridade e a desfeticizar as determinações sociais que levam os atores a agir como o fazem” (VANDENBERGHE, 2006, p.323-324).

ação conjunta. Desacordos, por sua vez, podem tomar a forma de discórdia, disputas e conflitos. Este é o raciocínio básico que leva os autores a outros desdobramentos. As noções de acordo e desacordo permitem pensar que classificações mais gerais possibilitam a harmonização de uma quantidade maior de seres e pessoas do que aquelas mais particulares. De acordo com essa visão, “the operation of association entails a hierarchical ordering that distributes the classes of beings in question according to their level of generality, thus attributing relative values to those classes” (BOLTANSKI & THÉVENOT, 2006, P.36).

É então que a hierarquização entre os níveis mais e menos gerais de associação se desdobra como critério para juízos morais. A meu ver, esta é a principal decorrência do princípio teórico da associação: aquilo que é considerado mais correto ou mais justo, passa a ser o mais geral. Desta maneira, uma operação de denúncia de elementos de uma ordem de valor a partir do ponto de vista de outra sempre levará o denunciante a ressaltar características privatistas, localistas ou individualistas naquilo para o que chama atenção. Sob esse arcabouço, é possível fazer uma re-leitura da distinção entre “interesse” e “desinteresse”. O interesse é negativo do ponto de vista daqueles que o tomam como celebração do particularismo, da característica que gera a divisão e o desacordo. Do mesmo modo, àqueles que consideram o interesse como fundador de uma ordem social, outras formas de valor podem parecer como atentados contra o bem comum. Foi com base nessa abordagem que, mais acima, esbocei o que seriam as críticas dos valores assumidos pela Igreja com relação ao mercado e vice-versa.

A teoria de Boltanski pretende abordar com mais instrumentos o estudo das situações ou momentos críticos – que são aqueles em que indivíduos se percebem em desacordo, usando de critérios de valor distintos e, por isso, o estado geral de valor das coisas é questionado. Há quebra da continuidade das atividades sociais; os indivíduos se percebem numa situação em que algo parece não estar funcionando bem ou não estar corretamente ajustado (injusto). O descontentamento leva a pensamentos e comportamentos não usuais, que freqüentemente desembocam em críticas, acusações e até mesmo violência. Nessas situações as atitudes guiadas pelas *razões práticas* socialmente apreendidas (aquilo que os fenomenólogos chamariam de

atitude natural) são insuficientes para lidar com os fatos emergentes – e, por isso, alguma elaboração precisa ser feita, alguma medida deve ser tomada.

A solução escolhida para tratar do desajuste pode seguir a via da violência física ou pode partir para a busca de um acordo que soe razoável para as partes envolvidas (entre quem critica e aquele que é criticado). Quando um indivíduo desafia uma configuração social, deve *provar* que a situação criticada merece um decréscimo de valor pelos motivos que está apontando. Aquele que recebe a crítica sente a necessidade de provar seu valor.

A prova é sempre uma prova de força, ou seja o acontecimento durante o qual os seres, medindo-se (imagine-se uma queda de braço entre duas pessoas ou o confronto entre um pescador e a truta que procura escapar), revelam aquilo de que são capazes e até, mais profundamente, aquilo de que são feitos. (BOLTANSKI & CHIAPELLO, 2009, p. 66).

Ocorre, no entanto que configurações sociais não se fundam sobre a força física. Nas disputas entre homens, até mesmo as guerras não são apenas uma questão de força, mas sim de incongruência quanto a princípios de equivalência, valores e pontos de vista culturais. A guerra e a luta são últimos recursos, nem sempre disponíveis – e muito menos desejáveis. O imperativo de justificar se relaciona com a apresentação de provas que são de força, mas não no sentido de força física ou violência: são provas que pretendem legitimidade social. Assim definem Boltanski e Chiapello:

... quando a situação [de controvérsia e apresentação de provas] estiver sujeita a injunções justificativas [i.e. regras guiadas por princípios de valor], quando os protagonistas julgarem que essas injunções são realmente respeitadas, essa prova de força será considerada legítima. Diremos, no primeiro caso (prova de força), que, no fim da prova, a revelação dos poderes se traduz pela determinação de certo grau de *força* e, no segundo (prova legítima), por um juízo sobre a *grandeza* respectiva das pessoas. Enquanto a atribuição de uma força define um estado de coisas sem nenhum colorido moral, a atribuição de uma grandeza supõe um juízo referente não só à força respectiva dos seres em questão, mas também ao caráter justo da ordem revelada pela prova. [...] Se aquilo que é posto à prova não for previamente qualificado, a prova será julgada pouco consistente, pouco confiável, e seus resultados serão contestáveis. Assim, na lógica da prova de *força* as *forças* se encontram, se compõem e se movimentam sem outro limite que não a resistência de outras forças, a

prova de grandeza só é válida (justa) se puser em jogo forças de mesma natureza. Não se pode usar a arte para interpelar a força do dinheiro, nem usar o dinheiro para interpelar a força da reputação ou da inteligência etc. Para ser não só forte, mas também grande, é preciso empregar a força de natureza conveniente à prova à qual se é submetido. Garantir a justiça de uma prova é, pois, formalizá-la e verificar sua execução, para prevenir que ela seja parasitada por forças exteriores. (BOLTANSKI & CHIAPELLO, 2009, p. 66 – grifos dos autores).

A prova legítima prescinde da violência física ao respeitar os domínios de vigência dos variados princípios de valor e de justiça, através dos quais homens e coisas são medidos, comparados e ordenados. Aquele que justifica apela ao contexto simbólico e normativo subjacente à situação. É importante sublinhar então que o alinhamento com tais regras define a legitimidade da prova, os elementos que caracterizarão sua validade, bem como as características passíveis de crítica, contestação ou discórdia. Deste modo,

Crítica e prova estão estreitamente ligadas. A crítica conduz à prova por colocar em xeque a ordem existente e fazer a suspeita recair sobre o estado de grandeza dos seres em questão. Mas a prova – especialmente quando encerra pretensão de legitimidade – expõe-se à crítica que desvenda as injustiças suscitadas pela ação das forças ocultas. (BOLTANSKI & CHIAPELLO, 2009, p. 66 – grifos dos autores).

A crítica respalda-se na apresentação de provas de inadequação com respeito aos princípios de equivalência. O criticado justifica-se elencando provas de seu suposto alinhamento com a ordem de valor em questão. Nos dois casos, as provas pretendem ser legítimas. Um indivíduo que critica e faz uma denúncia contra determinada ordem de valor visa desvelar a “verdade” particularista imbricada na situação em questão – logo, sua ilegitimidade. As provas angariadas para reforçar o argumento crítico pretendem construir um arcabouço de evidências de que o objeto da crítica é menos legítimo ou menos valoroso porque está ligado a particularismos.

A crítica dirigida às provas, no entanto, pode assumir dois formatos: mais *corretivo* e reformista ou mais *radical* e revolucionário. O primeiro, baseando-se nos próprios critérios e regras de justiça propostas pelo princípio de equivalência adotado, aponta os elementos injustos trazidos à baila e visa corrigir inadequações quanto à forma, ao

rigor e à ortodoxia. A segunda via, a da crítica radical, pretende a completa eliminação da prova e sua substituição por outra; e, nesse caso, questiona-se a validade mesma dos princípios de equivalência vigentes (cf. BOLTANSKI & CHIAPELLO, 2009, p. 68).

O caso da Arquidiocese do Rio, apresentado na introdução, se presta muito bem para exemplificar algumas das implicações. A reportagem da revista Piauí insinua claramente que está fazendo uma “revelação”, que todas aquelas reformas administrativas e todas aquelas demissões são *provas* suficientes de que “o negócio ali é outro”, de que não se trata de religião e caridade, mas sim de negócios, *business*, como em qualquer empresa. Ou seja, a “verdade religiosa” seria tão somente a “verdade econômica”. Com os desdobramentos posteriores (que foram apresentados por reportagens de fontes diversas), isto é, com a “descoberta” das operações ilegais do ecônomo Pe. Edivino Steckel, ficaria ainda mais evidente que o uso do aparato organizacional da Arquidiocese visa o interesse privado – e não o bem e salvação das almas de todos. Pior: um interesse que se busca realizar não somente através dos meios econômicos que seriam religiosamente condenáveis, por estarem atrelados ao egoísmo, mas que no limite são legítimos do ponto de vista laico. Pelo contrário, estariam sendo também usadas formas ilícitas que ferem inclusive concepções seculares de justiça. E numa ou noutra reportagem há a menção de que um apartamento milionário na Zona Sul carioca fora comprado para receber o Bispo Emérito – aqui também há a sugestão implícita de qualquer complô ou conspiração, articulada entre os dois clérigos.

A motivação das reportagens é simples: seus autores querem mostrar que “algo está errado” na Arquidiocese do Rio, querem levar os fatos, as denúncias e as provas ao público. Nessa publicização está embutido um senso de que “o povo precisa saber”, “a situação reportada precisa mudar”, “a justiça deve ser feita”. Todas as operações discursivas remetem necessariamente ao que Boltanski e Thévenot denominaram de *senso moral*. Algo deslocado ou fora de lugar na situação: “Igreja não é lugar de negócios”. Algum tipo de classificação simbólica lhe sugere um parâmetro do que seria a situação *natural*, o que estaria correto. Essa idéia sobre o que seria *natural* para

aquela situação criticada constitui-se como fundamento de um princípio de justiça a partir do qual é possível julgar e traçar críticas.

Os jornalistas, ainda que não explicitamente, *justificam* ou *fundamentam* suas posições em critérios que acreditam serem compartilhados pelos leitores. “Vejam só isso! Não é um absurdo?”. Obviamente, leitores diversos podem discordar, criticar e contra-argumentar. Alguém pode afirmar que as provas levantadas não foram suficientes e que o mero fato de que um caso seja apurado juridicamente ainda não condena o réu (“todos são inocentes até que se prove o contrário”). Outra pessoa pode dizer que se trata um caso particular, de alguns poucos indivíduos específicos, que não representam a Igreja como um todo. Pode ser dito que a matéria do jornal foi escrita de modo enviesado, por pessoas que visam minar a Igreja – e nesse caso, a resposta aos jornalistas visa também “revelar” algo que está por detrás, ou seja, os interesses de um grupo particular em detrimento do catolicismo. Um quarto sujeito pode afirmar ainda que a Igreja fez bem em se modernizar, que não haveria incompatibilidade alguma entre Igreja e modelos empresariais (ainda que um ato de corrupção, se tiver ocorrido, não se justifique). De todo modo, as denúncias e as possíveis réplicas se articulam em torno do eixo particular-geral.

O modelo das seis cidades

Através de estudos empíricos e revisões teóricas, Boltanski e Thévenot (2006) mapearam seis ordens de valor, ou seja, seis princípios de equivalência irreduzíveis uns aos outros e que servem de parâmetro para classificar pessoas e coisas conforme diferentes modos de conceber a relação particular-geral. Trata-se de distintas concepções de associação que dão origem a formas peculiares de legitimidade e justiça. Essa tipologia se pretende exaustiva, mas que permanece sempre aberta: em cada momento histórico, novas formas de conceber relações legítimas podem estar em gestação e levar ao desenvolvimento de outros modos de justiça. A partir da publicação da primeira edição francesa de *On Justification*, em 1991, pesquisadores do

Grupo de Sociologia Política e Moral, bem como colaboradores diversos, passaram vários anos na tentativa de identificar outros princípios de valor além daqueles seis primeiros (cf. IZQUIERDO, 2002). O próprio Boltanski, no entanto, somente julga ter encontrado uma sétima ordem de valor em seu livro *O Novo Espírito do Capitalismo* (2009 [1999])³⁵.

Um princípio de justiça ou uma ordem de valor são sempre datados historicamente. Os desenvolvimentos do iluminismo que levaram até à revolução francesa, por exemplo, são marcos do estabelecimento da idéia de igualdade civil e política como padrões de justiça. Idéias percorrem um longo caminho de reformulação e estabilização para que se tornem inscritas na estrutura social. Um novo parâmetro de justiça só terá respaldo quando muito bem assentado em práticas e visões de mundo. Assim, diferentemente do que pretendem alguns³⁶, os autores não pressupõem a validade universal e a atemporalidade de seu modelo. Em sociedades diferentes, em tempos diferentes, outras ordens de valor poder estar em vigência. No entanto, em um determinado momento e espaço social, os seus princípios de grandeza terão sempre a pretensão de já serem universalmente válidos.

Como vimos, princípios de equivalência e de valor são também princípios para efetivar associações. Deste modo, em torno de um determinado critério se organiza uma infinidade de elementos, agrupados e distribuídos em conformidade. Ou seja, ele não opera sozinho, mas traz consigo todos os seres e coisas aos quais está relacionado. Um princípio de equivalência deve ser entendido como um regime de classificação e não apenas como um valor. Por esse motivo, os autores os denominam de *ciudades* – em torno das quais se erigem *mundos comuns*³⁷. As cidades são construtos teóricos coerentes que expressam ideais de classificação e de justiça. A função dessa tipologia é modelizar os regimes de justificação fornecendo um conjunto mais plural de grandezas que é, no entanto, limitado e, por isso, operacional.

³⁵ Para os fins deste trabalho, não utilizarei desta sétima ordem de valor. O modelo analítico adotado se baseia principalmente na proposta original do livro *On Justification*.

³⁶ Ex.: Vandenberghe (2006)

³⁷ O termos usados para esses conceitos, em inglês, são *polity* e *common worlds*. No original, *cité* e *mondes communs*.

Os mundos organizam e definem os “lugares naturais” para pessoas, objetos, arranjos, formas de relação etc. conforme um princípio superior. Por exemplo: instrumentos de medida, métodos, relatórios, gráficos sobre desempenho, *experts*, engenheiros e profissionais especializados; todos esses elementos e signos “pertencem” a uma ordem em que a eficiência pauta as relações de valor. Todas as coisas podem ser hierarquizadas conforme sua funcionalidade, sua precisão, sua utilidade prática e desempenho. O mais valioso é o mais eficiente – e a eficiência é medida, controlada, prevista através de prognósticos técnicos. Desse mundo não fazem parte as relações pessoais e familiares: um técnico não tem o seu valor por ser pai, parente ou amigo de outras pessoas. E se por acaso essas relações pessoais entram em cena serão “algo fora do lugar”, poderão ser acusadas de indevidas, de conspiratórias, de nepotismo. Num sistema técnico guiado pela eficiência, as pessoas são ordenadas pelo mérito e pelos conhecimentos relativos ao que torna o sistema funcional. Assim, trocas de favores baseadas em parentesco ou amizade poderão ser denunciadas como evidências e provas de injustiça.

As seis ordens de valor são: cidade inspirada, cidade doméstica, cidade da fama, cidade mercantil e cidade industrial. O quadro abaixo, elaborado com base no sexto capítulo de *On Justification*, resume algumas das principais características dos mundos comuns:

Quadro 1.1 – Ordens de Valor e Seus Mundos Comuns

	Cidade Inspirada	Cidade Doméstica	Cidade da Fama	Cidade Cívica	Cidade Mercantil	Cidade Industrial
Princípio de Valor	Inspiração, criatividade	Tradição, hierarquia, Estima	Opinião pública, fama	Coletividade, vontade geral	Competição, rivalidade	Eficiência, performance
Estado de Valor	Extra-cotidiano, inefável, espontâneo, emocional	Superioridade hierárquica, tradição, familiaridade	Reconhecimento, visibilidade, sucesso, persuasão	Representação, legalidade, formalidade, oficialidade	Desejável, valoroso (em termos monetários), vendável	Eficiente, funcional, confiável, operacional, ativo
Sujeitos	Visionários, artistas, loucos, espíritos, sombras, o Ego, monstros, seres mágicos	Superiores: pais, reis, ancestrais Inferiores: servos, mulheres, crianças Outros: vizinhos, visitantes, parceiros	Estrelas e seus fãs, formadores de opinião, porta-vozes, jornalistas, agentes de relações públicas	Coletivos, partidos, federações, escritório, comitê, representante eleito, delegado, membro	Competidores, homens de negócios, vendedores, clientes, compradores	Profissionais, especialistas, experts, responsáveis por uma função, operadores
Objetos e arranjos	Sonhos, a mente, o inconsciente, corpo, drogas	Boas maneiras, comportamento apropriado, títulos, emblemas, presentes, casas	Mensagem, marca, emissor, receptor, campanha, imprensa, boletins, entrevista	Formatos legais, decretos, cortes, procedimentos, códigos, distritos, tratado	Riqueza, itens luxuosos, itens de consumo	Meios, fins, instrumentos, recursos, métodos, gráficos, causas, planos, variáveis
Fórmula de Investimento	Arriscar-se no não-usual, romper o habitual	Rejeitar o egoísmo, cumprir obrigações, respeitar, considerar	Revelar, não guardar segredos, abdicar da privacidade	Renunciar o interesse particular, ser solidário, lutar pela causa	Oportunismo, distância emocional, perspectiva, abertura	Preço dos esforços e do progresso (tempo, disciplina, dinheiro, etc.)
Formas de relação	Criar, descobrir, questionar, imaginar, sonhar, arrebatado	Reproduzir, dar, treinar, convidar, receber, retribuir, recomendar, respeitar	Persuadir, Influenciar, Sensibilizar, conquistar, lançar, emitir, propagar	Unir, mobilizar, dar apoio, apelar à instâncias, debater, autorizar, codificar	Interessar, comprar, obter, vender, negociar, beneficiar, pagar, competir	Funcionar, controlar, ordenar, medir, detectar, prever, formalizar, otimizar, implantar
Figuras de ordem	O imaginário, o inconsciente,	Lar, família, princípios, meio social, costumes, convenções	Imagem pública, audiência, público-alvo, valor da marca	República, Estado democrático, Bases, Parlamento, Eleitorado	Mercado	Organização, sistema, mecanismo
Formas de Evidência	Intuição, sonhos, imagens, visões, símbolos, mitos	Comportamento exemplar, histórias exemplares	Obviedade da notícia	Leis, regras, estatutos, códigos	Dinheiro, benefício, pagamento	Medição
Formas de decadência	Se deixar envolver pela fama, ficar paralisado, rotina, hábito, cópia	Impolidez, dar mancada, fofoca, indiscrição invejar, trair, bajular	Banalização, desconhecimento, encontrar a indiferença	Divisões, individualismo, arbitrariedades, remoções	Se tornar escravo do dinheiro.	Ação instrumental, tratar pessoas como coisas

Na *cidade inspirada*, os homens se medem por sua criatividade, por sua inspiração, pela não-conformidade com os padrões (tradicionais), pela graça. Sob a chave weberiana, compreenderíamos esta cidade como o domínio da dominação carismática, com suas características emocionais e passionais. A criatividade é o critério para a avaliação dos artistas. A inspiração é o parâmetro para o líder religioso carismático. A inspiração não é algo sobre o qual o indivíduo pode ter controle ou domínio – pressupõe-se que suas manifestações sejam espontâneas, súbitas, extra-cotidianas; embora exija do sujeito que se arrisque em aventuras e experiências não usuais ou de ruptura. A esta cidade estão associadas as figuras dos visionários, líderes carismáticos, artistas, vanguardistas, heróis; bem como seres imaginários, espirituais e fantásticos, tais como musas, monstros, almas, sombras, divindades – e até mesmo o

“eu profundo” do sujeito inspirado. Pautando-se por essa ordem de valor, as formas que um sujeito relaciona-se com o mundo são a criação, a descoberta, o êxtase, o questionamento, a revolução. Nesta cidade, as evidências e provas se manifestam na intuição, nas visões, na interpretação de símbolos e mitos.

É importante ressaltar que toda concepção de grandeza e valor implica algum tipo de investimento ou sacrifício. Os grandes são louváveis pelos sacrifícios que fizeram – que podem ser, por exemplo: renúncia material, comportamento disciplinado e responsável, investimento em capacitação e treinamento, distanciamento emocional. Homens e mulheres grandes não são constituídos de outra natureza, mas sem dúvida são dotados de um status superior, que se justifica por tais sacrifícios de si em direção aos valores que estabelecem parâmetros de bem comum. Na cidade inspirada, o artista, o visionário e o vanguardista abandonam seus desejos pessoais em prol de “causas” que são superiores a eles: a arte, o belo, a salvação, a revolução. No entanto, a grandeza pode levar à decadência quando o inspirado se deixa levar pelo interesse e pela fama, quando têm sua criatividade bloqueada e cai na rotina ou quando copia o que já existe e deixa de exercer uma ruptura.

Na *cidade doméstica*, o princípio de valor é a tradição – e, por isso, também a hierarquia, a estima, a honra, a ascendência e a reputação. Os grandes são aqueles hierarquicamente superiores numa cadeia de dependências pessoais atrelada à linhagem, à subordinação. Uma pessoa tem valor não por seus méritos próprios, mas pela pertença a um grupo que é tradicional, que tem uma linhagem honrada. A memória e o passado são parâmetros para tais julgamentos. A cidade doméstica é o domínio das relações pessoais, isto é, das alianças e afinidades. Mas indivíduos que se aliam não representam apenas a si mesmos, mas sim à conjunção de dois coletivos. A hierarquia e a subordinação se expressam no cumprimento de rotinas de comportamento que expressam zelo pela tradição. Respeito, “boas maneiras”, “boa educação”, polidez, discrição são os modos mais correntes de expressão dos arranjos hierárquicos – e podem dar origem a ritos, cerimônias, celebrações, eventos sociais e convenções que expressem as desigualdades de grandeza. O sacrifício envolvido na grandeza está relacionado ao abandono do egoísmo em prol da coletividade, o que se

manifesta no cumprimento das obrigações e convenções e na manutenção das rotinas (atividades essas que se afiguram como limitantes e reacionárias para a cidade inspirada). Os pais se sacrificam pelos filhos, os líderes locais se sacrificam por seu povo. Inversamente, um indivíduo decresce em termos de valor quando não cumpre as obrigações e convenções (age de modo impolido ou indiscreto, faz fofocas manchando a reputação de alguém, trai a confiança pessoal, ou busca benefícios próprios através da bajulação).

A *cidade da fama* tem como parâmetro de valor a opinião alheia. Neste sentido, é importante também a reputação do indivíduo, no entanto, não em termos de sua honra, mas de sua visibilidade e reconhecimento. Grandes são os famosos, as estrelas, os formadores de opinião. Um líder, do ponto de vista da opinião pública, quer se fazer conhecer, se tornar uma “personalidade” – absolutamente o oposto do líder inspirado, que pretende anular-se a si mesmo. O custo e o sacrifício exigido pela fama consistem na anulação da privacidade, na revelação dos segredos pessoais (o que é extremamente absurdo e inaceitável do ponto de vista da cidade doméstica). Porém, a força dos grandes são suas possibilidades de influenciar, persuadir, sensibilizar, conquistar e propagar. A fama, entretanto, pode ser fugidia e o próprio excesso de exposição pública acaba por banalizar o valor daquele que é grande.

Na *cidade cívica*, o principal valor é a coletividade e sua vontade geral. Assim como na cidade doméstica, o valor do grupo é superior ao do indivíduo particular, no entanto, esse coletivo não é formado por laços de parentesco, alianças e dependências pessoais. Pelo contrário, grupos domésticos, locais e particulares são acusados de paroquialismo, de conspiração contra o interesse da coletividade mais ampla, de divisão e desmobilização. Todas as relações não devem se pautar nas particularidades individuais, mas naquilo que é de interesse público, conforme o que está canonizado e sedimentado em códigos, regulamentos, estatutos e leis. Para que a “a lei seja igual para todos”, a impessoalidade é uma característica imprescindível. Nesta cidade, grandes são aqueles que sacrificam seus interesses individuais em prol da vontade coletiva – e aqui vemos alguma aproximação com elementos da cidade inspirada. Porém, à diferença desta, os códigos e regras cívicas não podem ser rompidas por

decisões baseadas em qualquer instinto criativo, inspiração ou paixão. Ações individuais soam como arbitrárias. Os grandes são representantes do povo, delegados, mobilizadores, conscientizadores, agremiações, partidos, comitês, membros de organizações democráticas. A decadência do valor de uma pessoa ocorre quando esta se foca em ações egoístas, individualistas, que dividem, geram facções. Quando isto ocorre, representantes são removidos de cargos, decretos ilegítimos são anulados.

A *cidade mercantil* é aquela que se pauta pela competitividade e pela rivalidade – obviamente, através de meios não violentos. Esses valores, apesar de não se expressarem somente nas trocas econômicas, têm nelas sua realização mais conseqüente. Grandes são os ricos, aqueles que conseguem obter, através da competição, bens desejados e valiosos. As relações na cidade mercantil são as formas comuns de transações comerciais: acordos, contratos, trocas, vendas, compras, pagamentos. O mercado é identificado como a arena mais geral que canaliza os interesses de todos os indivíduos. Por isso, restrições ao mercado são atentados contra esta forma de conceber o bem estar geral. Todo valor é medido em termos monetários. Os sacrifícios envolvidos nas práticas da cidade mercantil envolvem um distanciamento das formas pessoalizadas de relação: é preciso frieza para os negócios. Deste modo, a impulsividade criativa da cidade inspirada, bem como o valor atribuído à família e aos amigos na cidade doméstica são negligenciados (“negócios à parte”). A figura negativa e decadente da cidade mercantil é a daquele que foi feito “escravo do dinheiro”, que foi possuído pelos bens ao invés de possuí-los. Nesse sentido, já não sabe diferenciar seus desígnios de suas compulsões (nos termos de Hirschman, as paixões teriam superado o controle de si promovido pelos interesses).

A *cidade industrial* é o regime da técnica, do valor da eficiência, da performance precisa e controlada. Neste sentido, é fonte das normatividades que guiam as *hard sciences* e, em especial, as ciências aplicadas. A metáfora da indústria sugere a idéia de um grande sistema funcional, da compreensão do mundo como um mecanismo. Por isso, o conhecimento e a expertise são importantes critérios para conferir valor aos indivíduos. O critério do que é justo se pauta na contribuição possível ao “estado da

arte” de uma determinada matéria, ou então naquilo em que pode ser útil para o funcionamento de um sistema.

Deste modo, a cidade industrial pode parecer sustentar duas posturas muito distintas: a que valoriza “o conhecimento pelo conhecimento” e a que valoriza o conhecimento pela sua aplicabilidade. No entanto, essas perspectivas partilham do pressuposto comum de que saber é controlar, prever, compreender as causas e os efeitos. O compromisso com a técnica está voltado para o controle de situações futuras. Por isso, planejamentos sistemáticos são necessários, bem como formalização e padronização. Essa postura com respeito ao futuro é muito bem reconhecível nas atividades de um físico acadêmico, que não tem compromisso algum com o “curto prazo”, dado o ritmo de desenvolvimento de uma pesquisa e dos rigores envolvidos. Pode parecer difícil dizer o mesmo de profissionais industriais. No entanto, um técnico industrial, um administrador e um engenheiro estarão comparativamente muito mais preocupados com o “controle” do que aqueles profissionais envolvidos nos setores de compra, venda, marketing ou mesmo no mercado financeiro. Na cidade industrial, grandes são os especialistas, os experts, os engenheiros. O valor do indivíduo está atrelado a posições que envolvem maior expertise ou que detém controle de um maior número de processos. O gerente industrial, pelo escopo de suas responsabilidades e capacitações, é mais valoroso que aquele funcionário de planta de fábrica que possui baixa escolaridade e executa tarefas menos qualificadas. O sacrifício dos grandes são compreendidos como “investimentos”: grandes quantidades de tempo, dinheiro e disciplina são requeridas para que o progresso seja alcançado, para que a eficiência seja atingida. Os benefícios retornam somente com o tempo. A decadência na cidade industrial decorre da exageração da concepção mecanicista, a ponto de que a ação instrumental leve a tratar também as pessoas como coisas, meras peças de um mecanismo. Nesse sentido, dado que o modelo ideal de organização-sistema não se realiza, o atropelo das dimensões humanas leva também à ineficiência – como bem mostraram os famosos experimentos de Hawthorne (cf. PERROW, 1979).

Como dito acima, cada cidade está organizada em torno de princípios de valor distintos e irreduzíveis uns aos outros. Por isso, do ponto de vista de um mundo

comum, a organização de outro é criticável, condenável ou mesmo absurda. O quadro a seguir, sintetizado a partir do capítulo oitavo de *On Justification*, exhibe críticas comumente endereçadas de um princípio de valor a outro. Os exemplos dados não são exaustivos, mas representam e ilustram muito bem as direções das incompatibilidades entre os mundos. É possível reconhecer grande parte dessas críticas nas falas das interações cotidianas – bem como nos posicionamentos oficiais de organizações como a Igreja Católica.

Quadro 1.2 – Matriz das críticas

		Destino da crítica					
Origem da crítica		Cidade inspirada	Cidade doméstica	Cidade da fama	Cidade cívica	Cidade mercantil	Cidade industrial
	Cidade inspirada	—	Grilhões do hábito, artificialidade; o poder do chefe de família corrompe	Vaidade das aparências, falta de autenticidade	Burocracia desumana, anônima	Relações baseadas no interesse; o poder do dinheiro corrompe	Rigidez das rotinas, opressão da razoabilidade; há coisas que não podem ser medidas (sentimentos)
	Cidade doméstica	Falta de restrições, desordem, instabilidade, loucura	—	Falta de “boas maneiras” dos caluniadores (ética), a vida dos outros não é um espetáculo, falta de discrição	Falta de responsabilidade da massa de anônimos, falta de laços pessoais	Nem tudo pode ser comprado, o mercado é anti-natural (as relações domiciliares são naturais)	Baixa qualidade dos produtos padronizados, o diploma não substitui a experiência, quantidade não é qualidade
	Cidade da fama	A convicção interna pode se enganar, mensagens esotéricas não informam a todos e são inacessíveis	A reputação não é baseada na honra e discrição, mas na opinião. Deve-se abandonar o segredo	—	—	A publicidade não deve mostrar sua intenção de lucro, mas sim de apresentar o produto	Termos técnicos não atingem o público, a ciência e a técnica são esotéricas, a legitimidade da ciência se baseia na opinião
	Cidade cívica	Vanguardistas são impulsivos, agitadores e individualistas	O paternalismo, o nepotismo e a pessoalidade criam conspirações, corrupções e autoritarismo; grupos locais intentam contra o público	A vontade do coletivo não é a soma de opiniões individuais.	—	Empresários são egoístas, o mercado é individualista	Deve-se evitar a burocratização. A eficiência não é mais importante do que a participação do coletivo.
	Cidade mercantil	Negócios não devem ser emocionais e nem impulsivos	Relações pessoais prejudicam a eficiência dos negócios (da alocação ótima dos valores); interesses locais restringem o mercado; preconceitos devem ser rompidos	A especulação provoca consequências desastrosas	As trocas são atividades individuais – não há interesses coletivos; O mercado se auto-regula, não precisa de leis civis; a justiça é custosa e impede a otimização das trocas	—	A rigidez dos instrumentos e dos métodos é excessiva (não-lucrativa; “as organizações nunca funcionam como no papel); técnicos não sabem fazer negócios
	Cidade industrial	A criatividade e a improvisação são desperdícios	O que é velho é ultrapassado; particularismos são ineficientes; líderes da cidade doméstica não são eficientes	—	Procedimentos administrativos, e leis são ineficientes; regimes trabalhistas são custosos e ineficientes	Certos bens de consumo são inúteis; A dinâmica dos preços é injustificada (valor de uso vs. valor de troca); o mercado é volátil e não-padronizado	—

Os contextos de interação social são complexos e compostos por diversas injunções justificativas. Não é possível dizer que indivíduos e grupos específicos “pertencem” a

uma ordem de valor ou a outra. As cidades são princípios de associação que estão ligados a concepções de justiça e de adequação. O arranjo coerente da arquitetura dos mundos comuns decorre de ordenamentos simbólicos ancorados no que se poderia chamar de sistema de dominação ou mesmo de estrutura social. No entanto, as idéias sobre justiça a que fazem referência atravessam grupos e indivíduos particulares.

A socialização numa determinada sociedade possibilita o acesso cognitivo a todos os princípios de equivalência estabilizados e vigentes – ainda que sejam desiguais as condições e o poder necessário para se engajar num regime de justificação. Através do aprendizado social, e também por associação, os indivíduos aprendem a classificar as coisas e a deduzir os princípios de valor adequados para cada situação social. Aprende-se, por exemplo, que o serviço público não é lugar de nepotismo, mas que nas relações pessoais não há problema algum em privilegiar um parente. Dotados daquele “senso moral” prático, indivíduos aplicam pesos distintos para ocasiões distintas. Desta maneira, o critério sobre o que é justo ou adequado em determinado momento depende das condições vigentes na situação (e da “definição da situação” pelos sujeitos envolvidos, no sentido do Interacionismo Simbólico). A socialização garante uma gramática semelhante para indivíduos de uma mesma sociedade; e este é o fundamento para que existam acordos e critérios de legitimidade. No entanto, a atividade de julgar depende também de características pessoais (como a própria cognição) e das especificidades situacionais. Isso abre portas para certa indeterminação dos resultados de uma situação de interação particular. Mesmo supondo que as habilidades cognitivas dos indivíduos possam ser razoavelmente semelhantes, nunca é possível saber que arranjos compõem os ambientes em que se dão as interações (em termos simbólicos e também materiais).

Numa operação de crítica, quaisquer elementos presentes na situação podem ser usados como provas para justificar princípios de valor. Os artigos de jornal sobre o caso da Arquidiocese do Rio apresentavam “dados”: móveis luxuosos no escritório do ecônomo, somado ao hábito de consumir “bons vinhos” e “roupas caras” – todos esses objetos são reportados a partir dos critérios da cidade mercantil (o preço como valor), mas criticados do ponto de vista do que se pressupõe que seja o “adequado” para a

Igreja: o despojamento somado à pobreza (típica daqueles que são inspirados) e a negação do auto-interesse (condenado tanto pelas cidades inspirada, doméstica e cívica).

Devido à importância dos elementos situacionais, é possível que diferentes ordens de valor – que num dado contexto estariam em conflito – possam concordar em alguns pontos, gerando a possibilidade de acordo e compromisso entre os atores sociais envolvidos. O Quadro 1.3, baseado no capítulo 10 de *On Justification*, ilustra algumas formas de acordo entre as ordens de valor.

Quadro 1.3 – Figuras de compromisso

	Cidade Doméstica	Cidade da Fama	Cidade Cívica	Cidade Mercantil	Cidade Industrial
Cidade Inspirada	A relação de iniciação entre mestre e discípulo	Pessoas se identificam com o inspirado (e com os famosos)	Uma pessoa inspirada tem capacidade de liderar, organizar. Sua postura de vanguarda a leva a identificar clamores coletivos latentes	Empreendedor criativo; Grandes negócios são realizados através de “gestos loucos”; o “sublime” e as obras de arte não têm preço	É preciso paixão pelo trabalho duro; eficiência e paixão geram inovação e indústrias criativas; inventores são experts e inspirados
Cidade Doméstica	—	É importante manter bons contatos; relações pessoais geram confiança, consideração e boa reputação	Um líder político deve saber como tratar os servidores públicos; é preciso “bom senso” na aplicação de regras; é preciso haver direitos para minorias; valores comunitários e pessoais auxiliam na promoção de políticas públicas	A confiança interpessoal é essencial nos negócios; serviços personalizados; no mercado existe propriedade, mas ela é alienável	A experiência e o “know-how” promovem a eficiência; os “bons hábitos” são eficazes; é importância da qualidade tradicional; hierarquias funcionais se baseiam na autoridade; empregados são recursos humanos
Cidade da Fama	—	—	A opinião pública dá caráter oficial às decisões civis; um famoso pode dar força a uma causa; campanhas	A imagem da marca tem valor de mercado	Existem técnicas e métodos para medir opiniões, para implantar uma marca; é possível pensar na “objetividade” da opinião pública
Cidade cívica	—	—	—	O acesso ao consumo e aos bens de mercado é um direito de todos e um parâmetro de bem estar social	Os direitos dos trabalhadores aumentam a satisfação e a produtividade; há métodos efetivos de mobilização social; a segurança no trabalho é cívica; o serviço público pode ser eficiente; certificados sociais conferidos à produção
Cidade mercantil	—	—	—	—	O produto deve ser vendável; há como fazer um controle técnico do mercado; existem métodos para fazer negócios; o conceito de utilidade condensa funcionalidade e satisfação do interesse

As hipóteses deste trabalho

A adoção de práticas econômicas modernas pela Igreja carecia de justificações à época do riso dos bispos. Esse não parece ser mais o caso – como veremos pelos casos apresentados no próximo capítulo. A abordagem da “duplicidade” nos impediria de avançar na compreensão de como são compatibilizadas as práticas religiosas e econômicas, sem que isso elevasse a tensão dos princípios organizadores em jogo (bens simbólicos vs. bens econômicos). O modelo da justificação proposto por Boltanski fornece um arcabouço alternativo – e a partir da idéia de justiça ligada às operações de classificação e generalização, é possível supor como se processou a constituição de uma estrutura de plausibilidade para a modernização administrativa do catolicismo.

Parto do pressuposto de que as figuras de compromisso entre os princípios de equivalência do modelo das cidades permitem compreender os modos de aproximação realizados pela Igreja com relação aos valores seculares e, em especial, econômicos, administrativos, científicos e industriais. A hipótese principal pode ser então formulada da seguinte maneira:

Hipótese 1: Para compatibilizar as práticas religiosas com as práticas econômicas, houve um deslocamento da ênfase na crítica para a ênfase nas figuras de compromisso entre os princípios de valor. Deste modo, ao invés de apontar as práticas seculares como expressões de egoísmo, individualismo e declínio dos valores tradicionais, a Igreja passa a se apropriar delas como reforços para justificar suas concepções sobre o que são seus objetivos organizacionais, bem como sobre o que é adequado e justo.

No entanto, para que esse “deslocamento” da ênfase crítica se tornasse possível, a própria estrutura das práticas deve se alterar simultaneamente. É importante lembrar que os conceitos de ordens de valor e de princípios de justiça estão ligados ao de

ideologia, concebido não somente como legitimador, mas também como constituinte das ações.

Uma análise dos discursos da Igreja em diversos períodos do tempo mostraria como os variados princípios de valor foram aplicados diferencialmente. Mas essa aplicação diferencial é apenas um “indicador” de que mudanças sócio-cognitivas e representacionais de ordem mais estrutural se processaram. Mesmo que de forma não determinística, os atores sociais levam para suas práticas os conceitos e representações aprendidos na socialização. Dois indivíduos socializados em tempos e espaços diferentes terão visões divergentes sobre o que é justo e adequado. No século XIX, por exemplo, era mais do que plausível a concepção de que “política não é lugar para mulher”. As duas representações, política e mulher, não estavam associadas. No entanto, hoje em dia, esta idéia é pouco plausível e inclusive condenada – por mais que as mudanças favoráveis para as mulheres estejam ainda caminhando em ritmo lento.

Boltanski não usa desses termos, mas parece possível dizer que a “estrutura de associações” se altera no correr do tempo. E para que essas alterações ganhem plausibilidade, isso depende do quão difundidas socialmente e do quão ligadas a outras concepções de valor já existentes. Noutras palavras, o novo deve “fazer sentido” para aqueles a quem se dirige, caso contrário será entendido como irrelevante, ilegítimo ou absurdo. Isso implica que a mudança é, simultaneamente, um movimento de ruptura e continuidade, que se realiza acessando os fundamentos de plausibilidade ao mesmo tempo em que insere elementos anteriormente não contemplados. Uma parte do que é velho se torna um elo imprescindível para o novo. E assim símbolos e significados que poderiam ser até mesmo opostos num primeiro momento, se tornam afins. Os processos sociais de longa e média duração são os responsáveis por uma construção social das afinidades eletivas.

A idéia, por exemplo, de que as mulheres devem ter participação na política é justificada pelos parâmetros da cidade cívica – ao mesmo tempo em que é uma crítica para a cidade doméstica. E para que a cidade cívica, por sua vez, pudesse se constituir

enquanto princípio de justiça (o que se processou num longo período histórico), ela se erigiu sobre o que caracteriza a decadência ou falência do modelo doméstico, ou seja: a acusação de que o superior hierárquico não visa mais o bem do coletivo e sim age em benefício próprio (eis o fundamento dos princípios contratualistas de Rousseau e Locke, bem como de todos aqueles que criticaram o poder real por suas arbitrariedades).

A perspectiva implícita aqui é a de que qualquer mudança social se processa através de rupturas infinitesimais num eixo de continuidades. Se algum movimento histórico aparentemente brusco pode se dar, isso é porque inúmeras e inumeráveis pequenas transformações já assentaram uma base mínima de respaldo e plausibilidade, certamente a começar por algum grupo “portador”, no sentido weberiano. No seio daquele se inicia a possibilidade de emergir inovadores sociais e, conseqüentemente, de se desencadear a difusão dos novos valores, ideais ou comportamentos. E cada ruptura pode ser compreendida como assentamentos e estabilizações de acordos e desacordos acerca de associações (críticas e formas de compromisso).

A idéia de grupo portador não implica no “pertencimento” de indivíduos com respeito à ordens de valores. No entanto, supõe num determinado compromisso com princípios de equivalência. Ou seja: há aqueles que se comprometerão com a difusão de valores culturais – ainda que não sejam líderes carismáticos ou vanguardistas. É o caso, por exemplo, daqueles que possuem uma visão “científica” do mundo e que tentam aplicar os critérios de sistematicidade, formalização e padronização a várias esferas de suas vidas. Isso se manifesta, por exemplo, na visão tecnocrática da política ou na idéia de que há sempre métodos eficazes para a solução de problemas simples. Trata-se simplesmente do julgamento de que o critério de valor com o qual se está comprometido é aplicável e desejável para outras situações (ainda que não para todas). Esse ponto não é bem trabalhado por Boltanski, mas tem respaldo, por exemplo, nas perspectivas de Weber e Bourdieu acerca dos conflitos de valores ou campos. Mas é importante ressaltar que os princípios de valor e os mundos comuns não podem ser traduzidos nos conceitos bourdieusianos de capital e campo. As cidades são incomparavelmente mais “abertas” que os campos, não definem “posições” (mas

apenas alguns critérios de hierarquia) e a aplicação dos princípios de equivalência é situacional (diferentemente dos tipos de capital, que são valores em si mesmos).

Na Igreja, assim como em qualquer instituição, existem indivíduos e grupos comprometidos com princípios de valor – apesar de que em situações práticas venham a fazer uso de todos os critérios de justiça. Por essa leitura, tal comprometimento leva à constituição de “tendências orgânicas do catolicismo” (SOFIATI, 2009) ou de “modelos de igreja” (BOFF, 1982). Mas é importante ressaltar, que nas situações práticas de interação, independentemente da tendência representada por um indivíduo ou um grupo, as possibilidades de justificação se apóiam em critérios mais gerais de associação, que congregam pessoas, coletivos, objetos e arranjos sociais. A tendência ou modelo de igreja dominante pode direcionar as conseqüências que o compromisso com princípios de valor assume. No, entanto, a abertura dos modelos de cidade permite compreender como novos critérios de justificação nascem da e se assentam na prática, abrindo caminhos para outros patamares de legitimidade.

Para Igreja o fundamental é fazer a manutenção de sua identidade, que é embasada por toda sua biografia institucional. Eis o ponto em que a caridade, a obediência e a tradição se impõem como parâmetros incontornáveis – e então tendemos a classificar as práticas católicas como parte daquela Economia dos Bens Simbólicos. Aqui entra aquela mencionada importância da justificação pela tradição para a manutenção da continuidade e como veículo para a ruptura. A suposição básica é a de que a busca de legitimidade por parte de grupos em disputa dentro da Igreja os leva a recorrer à força da idéia de Sagrada Tradição para formularem críticas uns aos outros e para se justificarem.

Como vimos, a idéia católica de Tradição envolve uma perspectiva processual. Num primeiro momento, consiste na adequação das práticas às fontes já canonicamente tidas como *fidei depositum* e às instâncias e documentos de alto valor doutrinal, que remontam interpretações teológicas, posicionamentos político-eclesiais e episódios de grande importância histórica para a Igreja. Entretanto, à medida que desafios intelectuais (teológicos) ou práticos (políticos, econômicos e pastorais) emergem,

novas leituras e sistematizações são propostas, o que pode implicar em mudanças de aspectos rituais, de formas organizacionais e, num sentido mais amplo, de visões de mundo. É nesse sentido que o católico entende a Tradição como um aprendizado gradual da revelação. Através de re-leituras, citações e paráfrases do material canônico, mantém-se a ortodoxia. Em termos práticos, quaisquer encíclicas, bulas, breves, exortações apostólicas, cartas, constituições devem se referir continuamente ao corpus legítimo e às interpretações tradicionais – que, por sua vez, foram se alterando e diferindo ao longo das infinitesimais rupturas no curso do processo sócio-histórico.

A Igreja como um todo possui, desta maneira, um grande compromisso com os valores da cidade inspirada e da cidade doméstica. A dimensão inspiracional justifica, por exemplo, a existência de uma tradição mística cristã, desde João apóstolo, passando por Agostinho e mesmo por Lutero – para mencionar apenas algumas das figuras importantes até a Reforma³⁸. Um exemplo bastante recente e popularizado da mística cristã são os movimentos carismáticos, nos quais os fiéis compreendem que suas experiências religiosas pessoais são verdadeiras e autênticas devido à proximidade (ou semelhança) que mantêm com eventos bíblicos – em particular, com Pentecostes (cf. At. 2), em que os apóstolos foram tomados pelo Espírito Santo e manifestaram dons sobrenaturais (carismas). Tanto na Renovação Carismática Católica quanto nas igrejas (neo)pentecostais, a manifestação dos “dons do espírito” é a “prova” da existência de Deus e da “força” do carisma original. Por mais diversos que os movimentos carismáticos contemporâneos sejam do misticismo medieval (dentro do qual se localiza o luteranismo), ambos repousam sua legitimidade nas dimensões

³⁸ O misticismo está compreendido aqui no sentido weberiano, em contraposição com o ascetismo. Trata-se da possibilidade de um indivíduo “ser o receptáculo” da divindade, ser possuído ou diretamente tocado por ela. O seu ideal é a união (ou mesmo a fusão, nas suas versões orientais mais radicais) com o divino. Deste modo, o misticismo sugere uma “tangibilidade” do sagrado, uma vez que no momento de êxtase o ser humano toma aspectos sobrenaturais e divinos. Weber ressalta que como o Deus cristão (e judaico) é concebido como supra-mundado e onipotente, não haveria no ocidente um desenvolvimento conseqüente da mística, uma vez que essa acessibilidade do sagrado seria contraditória com a incomensurabilidade do criador. (cf. WEBER, 1982a).

inspiracionais e nos frutos que podem gerar, seja em termos de milagres, êxtases ou contemplação³⁹.

A própria autoridade das escrituras bíblicas provém da crença na inspiração divina dos autores. Essa inspiração garantiria que a experiência pessoal dos apóstolos e das outras testemunhas oculares da revelação possa ser legada, sem prejuízo da sacralidade carismática: o carisma estaria sempre presente e poderia infundir experiências religiosas em qualquer momento histórico. Assim, na cidade inspirada do cristianismo, *justificar* ou *criticar* é buscar argumentos fortes, porém legítimos, nas escrituras. As pessoas se medem pela semelhança ou fidedignidade com respeito aos relatos bíblicos. Por isso, o “retorno à Igreja Primitiva” (isto é, a organização dos apóstolos e primeiros cristãos tal como descrita nos *Atos* e nas epístolas, que por ser bíblica é também inspirada) é tão importante no discurso de tantos reformadores eclesiais. Gregório VII e Lutero, tão diversos em seus ideais e propósitos, justificaram seus empreendimentos (quase) diametralmente opostos como sendo um retorno às escrituras, citando passagens bíblicas e interpretando a revelação. Não haveria como passar sem prestar contas e fazer referências suficientes àquela fonte de autenticidade.

Na Igreja Católica, no entanto, devido ao valor da obediência e da hierarquia, a cidade inspirada deve sempre estar em compromisso com a cidade doméstica. O cristianismo primitivo é louvado por sua *exemplaridade* – e exemplares foram também os apóstolos e primeiros discípulos. Além disso, mesmo no discurso protestante, não é possível excluir a dimensão temporal embutida na idéia de “princípio”, isto é, da existência de um período pretérito ao qual é preciso se reportar e se adequar. A autoridade retirada da noção sucessão apostólica remete necessariamente à idéia de hereditariedade e,

³⁹ Esses movimentos carismáticos contemporâneos são mais freqüentemente interpretados sob a chave da magia, e não do misticismo. Sob essa leitura, a ênfase maior repousa sobre as curas e os milagres operados através dos dons – e não nas experiências extáticas pessoais ou nas orações e contemplações. A proximidade entre a magia e a mística (concebidas típico-idealmente) repousa na pressuposição de ambas quanto à existência de um sagrado acessível, que poderia ser manipulado magicamente ou possuir a pessoa. Weber pontua que a popularização ou a rotinização de comunidades místicas freqüentemente leva à constituição de grupos de mistagogia, mais afins à magia (cf. WEBER, 2000, p.307-308). Este fato, não muda o argumento apresentado acima, uma vez que também a magia repousa na crença da infusão carismática. Deste modo, os movimentos carismáticos, místicos ou mágicos, retiram sua legitimidade de justificativas inspiracionais.

logo, de parentesco. Num contexto puramente inspiracional ou carismático isto seria inadmissível: por sua própria definição, o carisma é algo que não se transmite ou recebe. No entanto, bispos ordenam outros bispos e padres. Tal prática remete às concepções mágicas de feitiço e encantamento, através das quais é possível transformar algo profano em sagrado. A noção durkheimiana de contagiosidade do sagrado expressa perfeitamente esse mecanismo⁴⁰. Por mais que aquele que unge, consagra e ordena seja inspirado, sua ação de ungir, consagrar ou ordenar lega apenas a sacralidade, e não seu carisma. Aqui reside a distinção fundamental entre o líder religioso carismático e os sacerdotes que são seus sucessores. O carisma é ruptura, o sacerdócio é continuidade – apesar de que ambos possam ser lidos na chave da sacralidade, proposta pela sociologia da religião durkheimiana. Este é o ponto em que princípios domésticos estabelece acordo com os inspiracionais. Distantes do carisma inicial, o grupo religioso rotinizado não pode retirar informações relevantes somente da criatividade e da emoção. Se assim o fosse, o processo não seria de rotinização e continuidade, mas sim de permanente ruptura – o que seria insustentável. A legitimidade das escrituras se baseia sim em critérios inspiracionais, mas também na autoridade (hierárquica e tradicional, ainda que menos intensamente fora dos âmbitos católicos) daqueles que a apresentam e se representam como enviados por Deus. Deste modo *confia-se* (c. doméstica) na *inspiração divina* (c. inspirada) daqueles que são *hierarquicamente superiores* (c. doméstica), assim como um *discípulo* confia no *mestre* (figura de compromisso entre as cidades inspirada e doméstica). Mas a inspiração não é levada às suas extremas conseqüências em termos de criatividade e ruptura. Quaisquer movimentos místicos ou carismáticos nascentes dentro da Igreja

⁴⁰ O próprio Durkheim sugere que as ações tipicamente católicas de benzer, consagrar e ungir podem ser compreendidas sob esta chave, a qual muitos julgariam como tipicamente “primitivas”. Durkheim defende que a contagiosidade do sagrado não é uma concepção atrasada, fruto de um auto-engano advindo de uma associação de idéias falaciosa – postura essa intimamente associada à sua preocupação de mostrar as continuidades entre as formas modernas e primitivas de classificação. Diz o sociólogo: “as religiões primitivas não são as únicas que atribuíram ao caráter sagrado essa capacidade de propagação. Mesmo nos cultos mais recentes existe um conjunto de ritos que repousam sobre esse princípio. Toda consagração por meio de unção ou de purificação não consiste, por acaso em transferir a um objeto profano as virtudes santificadoras de um objeto sagrado? No entanto, é difícil perceber no católico esclarecido de hoje uma espécie de selvagem tardio, que continua a ser enganado por suas associações de idéias, sem que nada, na natureza das coisas, explique essa maneira de pensar. Aliás, é muito arbitrariamente que se atribui ao primitivo essa tendência a objetivar cegamente todas as suas emoções”. (DURKHEIM, 2003, p.342-343).

são observados e controlados com muito empenho. O franciscanismo é o maior exemplo. Mas no Brasil, mesmo recentemente temos exemplos desse tipo⁴¹.

Na Sagrada Tradição da Igreja há ainda elementos da cidade cívica. As escrituras sagradas são registros oficiais – distintos dos decretos espontâneos e inspirados do carisma e das tradicionais fontes orais e modelos exemplares. A tradição dos Concílios Ecumênicos, fundada com o apoio do Império Romano, ao mesmo tempo que se ergue sobre a igualdade fundamental entre os bispos sucessores apostólicos, gera deliberações e decisões que serão posteriormente vinculatórias e oficiais. E essa tradição dos Concílios Ecumênicos foi antes precedida dos Concílios locais – que até hoje embasam as reuniões de episcopados regionais (tais como são as assembléias da CNBB e as reuniões do CELAM).

Reformulando a primeira hipótese:

Hipótese 1 (reformulação): A construção da plausibilidade para a adoção de posturas econômicas modernas deve expressar figuras de compromisso entre os novos valores e os princípios inspiracionais, domésticos e cívicos com os quais a Igreja identitariamente tem compromisso.

Da constatação das conseqüências da existência de grupos e indivíduos comprometidos com determinados valores dentro da Igreja, decorre a segunda hipótese – que apesar de não ser muito original é bastante auxiliar com relação à primeira.

Hipótese 2: Dado que a socialização e o engajamento com instituições produz compromissos com valores, as mudanças mais estruturais das

⁴¹. Não por acaso, a CNBB lança, em 1994, um documento chamado *Orientações Pastorais sobre a Renovação Carismática Católica*, que tem como um dos propósitos localizar a RCC na Igreja, reestabelecer a importância da hierarquia. Nos próprios meios da Renovação Carismática são promovidos eventos e circulam músicas relacionados ao valor do sacerdócio. Ou seja: os dons não substituiriam os sacramentos – muito menos o da ordem (cf. SILVA, 2007).

formas de associação que fundamentam critérios de justiça dentro da Igreja Católica se dão somente no longo prazo, correlacionadas à mudanças em outras instituições sociais, bem como à substituição daqueles indivíduos compromissados.

Ou seja, com o passar do tempo novas formas de associação e de classificação são instituídas e possibilitam a adoção de diferentes critérios de justificação. No entanto, a transferência dessas alterações estruturais das associações à Igreja só será feita gradualmente e com o auxílio da substituição do pessoal que fora socializado nas formas anteriores, canônicas e dominantes, de associação.

A consequência metodológica desta perspectiva é a necessidade de reconstrução histórica dos fenômenos estudados, mas conferindo atenção especial aos episódios em que se pode verificar a consolidação da mudança. Obviamente, um fato ou outro não será, isoladamente, responsável por todo um processo. A importância de conferir atenção especial a determinados eventos consiste na construção do contraste entre dois tempos: são ilustrativos, e não tanto explicativos. Mas é com base nas diferenças elencadas que se torna possível a análise comparativa.

Há que se pontuar, contudo, que a concepção de “rupturas sob continuidades” não encerra e nem pode encerrar uma pesquisa histórica de fronteiras indefinidas, que se arrisca a cair numa regressão infinita, sempre norteadas pela preocupação de encontrar as “raízes” ou os “precedentes” mais primitivos do fenômeno que se estuda. Uma busca desse tipo é metodologicamente insustentável além de fornecer um arcabouço mais descritivo do que interpretativo. Deste modo, é preciso estabelecer uma hierarquia de importâncias entre os acontecimentos, teoricamente fundamentada pelas impressões, hipóteses e orientações analíticas. Tal constatação é de extrema gravidade, quando o caso é o estudo das instituições do cristianismo, e, em particular, da Igreja Católica. Sua perenidade milenar não oculta o fato de que esteve em constantes mutações organizacionais e de que sempre foi internamente heterogênea e conflituosa. Qualquer pretensão de exaustividade seria forçosamente superficial e incompleta. Por isso, um recorte temporal e geográfico é imprescindível.

Importante ressaltar também que a diferença entre um trabalho desta natureza e outro com pretensões historiográficas reside em dois aspectos. Em primeiro lugar, a centralidade assumida pelo momento contemporâneo: é somente em função da tentativa de compreender o presente que o passado se torna relevante. O recurso à história não é um fim em si mesmo. Assim procederam, por exemplo, Weber, em seus estudos sobre a racionalização ocidental, e Elias, em suas investigações sobre os processos sócio-históricos. Essa primeira característica se liga à segunda: a busca de regularidades sociais, seja nas situações de estabilidade ou de crise e mudanças. Esse é o ofício propriamente sociológico, que através de um aparato teórico-conceitual abstrai padrões e tipificações.

De maneira alusiva, é possível fazer uma aproximação entre a abordagem aqui exposta e o conceito de “estrutura da conjuntura”, elaborado por Marshall Sahlins, em seu *Ilhas de História* (1990)⁴². Estrutura da conjuntura expressa a leitura cultural, que se faz sob o crivo de significados estruturados e ordenados, de um evento contingente. A Tradição na Igreja opera como um conjunto estruturado (e em muitos aspectos ordenado e sistematizado) de significados que orientam visões de mundo e práticas e que são reproduzidos e atualizados continuamente. A conjuntura é estruturada ativamente pelos sujeitos que carregam os significados culturais. Sahlins faz duas observações quanto a esse ponto:

A primeira [observação] é aquele venerável princípio boasiano de que “o olho que vê é o órgão da tradição...” A experiência social humana consiste da apropriação de objetos de percepção por conceitos gerais: uma ordenação de homens e dos objetos de sua existência que nunca será a única possível, mas que, nesse sentido, é arbitrária e histórica. A segunda proposição é de que o uso de conceitos convencionais em contextos empíricos sujeita os significados culturais a reavaliações práticas. As categorias tradicionais, quando levadas a agir sobre um mundo com razões

⁴² Segundo Sahlins, “[...] um evento não é apenas um acontecimento característico do fenômeno, mesmo que, enquanto fenômeno, ele tenha forças e razões próprias, independentes de qualquer sistema simbólico. Um evento transforma-se quando apropriado por, e através do esquema cultural, é que adquire uma significância histórica” E o antropólogo acrescenta: “O que quero dizer com ‘estrutura da conjuntura’ é a realização prática das categorias culturais em um contexto histórico específico, assim como se expressa nas ações motivadas dos agentes históricos, o que inclui a microsociologia de sua interação (1990, p.15).

próprias, um mundo que é por si mesmo potencialmente refratário, são transformadas. Pois, assim como o mundo pode escapar facilmente dos esquemas interpretativos de um dado grupo humano, nada pode garantir que sujeitos inteligentes e motivados, com interesses e biografias sociais diversas, utilizarão as categorias existentes das maneiras prescritas. Chamo essa contingência dupla de o risco das categorias na ação. (1990, p.181-182).

Agir culturalmente é uma necessidade e um risco. E nos momentos críticos, há poucas garantias para os sujeitos sociais que os seus atos de justificação terão as conseqüências pretendidas. No entanto, o esforço analítico pode se concentrar na reconstrução das matrizes simbólicas subjacentes àqueles sujeitos e então proporcionar uma interpretação para as direções assumidas.

Capítulo 2 – O processo de organização da Igreja no Brasil e a construção da plausibilidade do uso da técnica

Cessou para a Igreja no Brasil, a fase dos esforços – heróicos, de valor – mas dispersos, descontínuos, sem planejamento.

Dom Helder Câmara, sobre a fundação da CNBB

Introdução

A construção da plausibilidade para a adoção de práticas econômicas pela Igreja percorreu um caminho histórico que de início não apontava nesta direção. Pautados pela necessidade de coordenação das atividades pastorais, os eclesiásticos brasileiros geraram, pouco a pouco, condições de plausibilidade para a modernização organizacional do catolicismo.

Este capítulo visa descrever como foi percorrido o caminho que levou da rejeição ao mundo moderno, típica do século XIX, até a rotinização do uso de modernas técnicas administrativas. Deste modo, é possível compreender como foram construídas as formas de justificação que são acessadas contemporaneamente para garantir legitimidade dos modelos e das iniciativas mais sofisticadas em termos de gestão empresarial.

Durante o correr de todo capítulo, as formas de justificação são apresentadas conforme a tipologia das cidades, de Boltanski e Thévenot, descrita anteriormente. De modo a facilitar o uso daquelas categorias, alterno descrições detalhadas sobre os princípios de grandeza e equivalência com uma forma mais abreviada de expressar as mesmas idéias – baseada em usos feitos pelos próprios autores (cf. BOLTANSKI & THEVENOT, 2006, cap. 8). A notação abreviada será feita sempre em sobrescrito. Para indicar o mundo comum e o princípio de grandeza envolvido na justificação, a marcação seguirá a seguinte convenção: ⁱ=cidade inspirada, ^d=doméstica, ^f=fama, ^c=cívica, ^m=mercantil, ^u=industrial. Uma barra indicará a atividade de crítica: ^{d/m}, por exemplo, indica uma crítica feita da cidade doméstica à cidade industrial. O hífen

colocado entre a marcação dos princípios de equivalência indica formas de compromisso entre duas grandezas: ^{i-u} é um compromisso entre as cidades inspirada e industrial.

Parte I - Dos princípios da ação conjunta do episcopado nacional

Quem hoje assiste à ação coordenada da Igreja Católica no Brasil, através das reuniões e campanhas nacionais realizadas por organismos como a CNBB ou mesmo o Celam, raramente tem consciência do quão recente é esta configuração. A CNBB não tem ainda 60 anos – e o catolicismo já se implantou no Brasil há quinhentos. Em termos do “tempo” da história da Igreja, meio século não representa quase nada.

Durante todo o período colonial e imperial, o catolicismo brasileiro permaneceu desarticulado e descentralizado, frouxamente articulado à Sé romana.

E os motivos para isso são vários. Em primeiro lugar, há uma questão de desenho organizacional que contribui para isso e que afeta todo o catolicismo mundial. A Igreja Católica é pensada como uma reunião de “Igrejas Particulares”, que são as dioceses e arquidioceses. Isso decorre do fato de que cada circunscrição eclesiástica desses tipos tem à frente um bispo, ou seja, um sucessor apostólico. E uma vez que se acredita que os apóstolos possuíam autonomia e isonomia na liderança de suas comunidades, pretende-se que os prelados e suas dioceses gozem de prerrogativas semelhantes. Metaforicamente, a Igreja “universal” opera como uma confederação de Igrejas Particulares. Esse fato fornece uma das razões pelas quais os Concílios são chamados de Ecumênicos: eles reúnem a pluralidade de Igrejas que compõem a Igreja Católica – ou seja, aquele adjetivo não se refere necessariamente à presença de participantes de outras religiões⁴³. Obviamente não é possível esquecer que o Papa, juntamente com alguns organismos da Sé (como a Cúria, o Colégio dos Cardeais e as prefeituras de congregações), ocupam centralidade institucional. No caso específico do papado, o

⁴³ Para uma discussão acerca da classificação de “ecumênicos” aos Concílios, ver Giuseppe Alberigo (1995).

pontífice é compreendido como o primaz entre os bispos, sucessor do apóstolo Pedro – mas esse status não lhe concede supremacia absoluta, nem de *iuri* e nem de *facto*. E há que se notar que todas as reformas eclesiais que investiram na primazia do poder papal se fizeram cumprir somente em graus aproximados, às vezes através de um longo processo de efetivação. E mesmo assim, canonicamente e teologicamente, os outros bispos jamais deixaram de representar os apóstolos, aquele grupo de pares sobre o qual comumente não se faz uma leitura hierárquica. Eis um motivo “religioso” para as dificuldades de coordenação da ação eclesial conjunta.

Mas há que se acrescentar que nas práticas eclesiais cotidianas, a autoridade local dos bispos, vigários e párocos sempre representou aos fiéis uma presença mais “real” da Igreja do que aquela figura do Papa, distante, em sua cátedra na Basílica de São Pedro. Sociologicamente, a Igreja Universal se realizava (e realiza) por meio das atualizações situadas e localizadas dos símbolos religiosos. A estabilidade do catolicismo sempre retirou suas forças da aura de seus representantes autóctones e em suas habilidades políticas, econômicas e pastorais. Somente em períodos de crise ou exceção alguma intervenção mais direta de emissários da Santa Sé assume a dianteira das atividades.

No caso das colônias européias nas Américas, as dificuldades para a coordenação vaticana das ações da Igreja eram ainda maiores. Por muito tempo, por decisão da empresa colonizadora católica, os centros locais de administração eclesiástica foram poucos e esparsos. A opção inicial é a de tornar territórios inteiros províncias sufragâneas de dioceses européias. Toda a extensão geográfica do Brasil, por exemplo, fazia parte da Arquidiocese do Funchal até 1551. Nesse referido ano então foi então erigida a Diocese de São Salvador (que foi a primeira do Brasil e das Américas), sendo esta sufragânea da Arquidiocese de Lisboa. As próximas dioceses a serem criadas foram as de São Sebastião (1676), no Rio de Janeiro, e de São Paulo (1745). A quantia de circunscrições eclesiásticas foi extremamente reduzida até a Proclamação da República, quando chegava ao número de treze. Deste modo, havia pouquíssimos bispos, todos eles espalhados por uma enorme extensão de terra, com dificuldades razoáveis de comunicação entre si e com a cúria romana.

Na realidade, a Igreja hierárquica (diáconos, padres e bispos) era rarefeita no Brasil. As práticas católicas se sustentavam em grande medida através da religiosidade popular e pelas irmandades leigas e ordens terceiras (AZZI, 1977). Recebiam reforço, certamente, dos padres de algumas ordens e congregações religiosas – em especial dos franciscanos, beneditinos, carmelitas e jesuítas (OLIVEIRA, 1976). No entanto, as ações desses religiosos, guiadas por suas “missões” e “carismas” institucionais, nem sempre estavam alinhadas com os propósitos do clero secular, organizado nas paróquias e dioceses. Assim mostra a história dos jesuítas que, compreendidos como vozes dissonantes, foram expulsos pelo Marques de Pombal em 1759. Em outras palavras, também essas forças “para-diocesanas”, que eram as ordens e congregações, não serviram para a elaboração de ações coordenadas de larga escala. A marca fundamental do catolicismo brasileiro era a devoção laica, fracamente articulada às disposições organizacionais.

A principal razão para a deficiência da implantação institucional do catolicismo nas colônias portuguesas reside na existência de um conjunto de pactos entre a coroa e o papado, aos quais comumente nos referimos como “Real padroado” ou simplesmente Padroado, cuja origem remete à baixa Idade Média (cf. BOSCHI, 1985). Num período em que fortalecem-se os Estados Nacionais, o papa viu-se no desafio de preservar sua autonomia na esfera espiritual, bem como preservar seus poderes temporais através do alinhamento com os governos estabelecidos. O Padroado denomina então um conjunto de acordos e instituições que visavam o fortalecimento mútuo, tanto do Estado quanto da Igreja. O Estado compromete-se a assumir a função de representante da Igreja dentro de seus territórios, financiando o clero e estabelecendo bases políticas para a implantação da religião em sua extensão. Em muitos casos (como o português e o brasileiro), os sacerdotes passaram a ser funcionários de governo e faziam suas vezes de autoridades locais. Como contrapartida, o Estado crescentemente ingeriu-se dos assuntos religiosos. O governo adquire assim competências religiosas, como por exemplo: a) o direito de nomear sacerdotes comuns para importantes cargos eclesiásticos (bispados, abadias, reitorias etc.); b) a possibilidade de julgar em tribunais e instâncias civis querelas entre religiosos; c) a possibilidade de revogar documentos e decretos advindos elaborados por autoridades

eclesiásticas e mesmo pela Santa Sé. Esses exemplos não esgotam a variedade histórica de acordos entre pontífices e reis e nem mesmo dão conta da enorme gama de possibilidades em que tais prerrogativas podem ser acionadas. A premissa regalista, de “um rei, uma lei e uma fé”, reafirma o catolicismo como religião oficial (estatuto que goza desde o ano de 381, ainda no Império Romano) e, no entanto, desarticula a Igreja. O padroado é a principal razão pela qual as disposições teológicas e disciplinares do Concílio de Trento não puderam se fazer valer no território brasileiro com eficácia.

No Brasil, o século XIX é testemunha da falência do sistema do padroado. Nossos imperadores herdaram as “regalias” conferidas aos monarcas portugueses. E suas administrações, em especial a de D. Pedro II, legaram a segundo plano os objetivos eclesiásticos. A segunda metade dos oitocentos assistiu à proibição do ingresso de noviços em ordens religiosas (cf. MAINWARING, 2004, p.42) e ao alvorecer de uma classe burguesa agrária apoiada no pensamento liberal. No plano internacional, a Igreja sofre também grandes golpes com as revoluções liberais de 1830 e 1848 e, posteriormente, com a unificação italiana em 1871, que tolheu da Igreja seus Estados Pontifícios. O Concílio do Vaticano I (1869-1870) é contemporâneo do turbilhão que atingiu a Igreja européia. É nele que se formula o dogma da infalibilidade papal, justamente quando o pontífice estava no ápice de seu desfalque. Os documentos ultraconservadores de 1864, o *Syllabus errorum* e a *Quanta Cura*, são claramente reacionários contra tudo aquilo que poderia significar a perda do poder eclesiástico sobre o secular.

Nesse final do século XIX, na esteira dos movimentos conservadores do Vaticano, surge no Brasil um grupo de “bispos reformadores”, que buscavam a independência da Igreja com relação ao poder imperial – sem que isso signifique a separação da Igreja e do Estado (AZZI, 1977; OLIVEIRA, 1976). Os reformadores recebem grande destaque na história nacional quando duas de suas figuras, Dom Vital, bispo de Olinda, e Dom Antônio de Macedo Costa, bispo de Belém do Pará, se envolvem na famosa “Questão

Religiosa”, no início da década de 1870⁴⁴. É possível dizer que esse episódio foi o primeiro no qual os prelados e sacerdotes brasileiros desenvolveram alguma espécie de ação coordenada, guiados pelo objetivo de fortalecer a organização eclesial.

A insatisfação dos eclesiásticos com sua posição subordinada somada aos anseios liberais por um estado laico confluíram para que um dos primeiros decretos da República recém-proclamada tenha sido o 119-A (de 7 de janeiro de 1890), que estabeleceu a liberdade religiosa, retirou do catolicismo o caráter de religião oficial e extinguiu o padroado. Dom Antônio de Macedo Costa, que havia protagonizado a Questão Religiosa, já era então um bispo de grande importância nacional e havia sido professor de importantes componentes do quadro republicano – dentre eles, Rui Barbosa. Deste modo, sua participação não foi ignorada na confecção do mencionado decreto, garantindo à Igreja ainda alguns privilégios frente às outras religiões (cf. BEOZZO, 1982)⁴⁵.

No próprio ano de 1890, em março, D. Macedo Costa convoca uma reunião geral dos prelados do Brasil, que originou a tão importante “Pastoral Coletiva do Episcopado Brasileiro”, documento no qual se afirmam posições políticas e pastorais quanto à presença da Igreja na república. O mencionado evento não teve precedentes quanto ao número de bispos do país reunidos num evento. Em agosto, novamente os bispos se reúnem, ansiando agora estabelecer diretrizes mais sólidas para a estruturação organizacional da Igreja. Estabelece-se então a necessidade da realização de um “Concílio Nacional Brasileiro”. Logo após o término da reunião episcopal, D. Macedo Costa parte para Roma, com vistas a apresentar ao papa Leão XIII os projetos do episcopado brasileiro. Esse é o plano de fundo das possibilidades de uma ação coordenada entre os prelados e também das próprias ações de planejamento pastoral no Brasil.

⁴⁴ Cf. VILLAÇA, 1974; MONTENEGRO, 1972.

⁴⁵ “O fato de o Ministro liberal Rui Barbosa ter sido aluno de Dom Macedo Costa e devotar-lhe admiração e respeito permite que o decreto de separação entre a Igreja e o Estado, de 7 de janeiro de 1890, seja fruto de um laborioso trabalho de negociação que garante à Igreja, ao lado da perda dos privilégios da situação anterior, um invejável espaço de liberdade frente ao Estado, na nova ordem republicana” (BEOZZO, 1982, p. 466).

Ocorre, porém, que em 1891, D. Macedo Costa vem a falecer, não chegando nem mesmo a assumir a cátedra da Arquidiocese de Salvador, para a qual havia sido indicado. Destituída de sua principal liderança, a Igreja do Brasil vê seus planos de um Concílio Nacional serem substituídos pela idéia vaticana de um Concílio Plenário Latino-Americano. Este foi realizado em 1899, em Roma, supervisionado por canonistas e peritos indicados pela Santa Sé, tendo sido excluídos os especialistas que o episcopado latino-americano havia trazido consigo. Não foi feita a concessão aos bispos brasileiros para a realização de seu Concílio Nacional. Ao invés, o Vaticano recomendou que se realizassem reuniões regionais trienalmente como via de estudo e adaptação das normativas do Concílio Plenário Latino-Americano ao caso brasileiro.

Como mostra Sérgio Miceli em seu livro *A Elite Eclesiástica Brasileira* (2009), o período que vai de 1890 a 1930 foi crucial para o desenvolvimento institucional da Igreja. Nesse intervalo de 40 anos, o número de dioceses passou de 12 para 68 (BEOZZO, 1982, p.471) e, além disso, foram criadas mais 18 prelazias e três prefeituras apostólicas (MICELI, 2009, p.58-59). Isso significa que o número de bispos, sacerdotes e do pessoal religioso se multiplicou também, ampliando de modo sem precedente o escopo de instalação formal do catolicismo. Todo esse quadro somente se tornou possível porque estavam ausentes as instituições do Real Padroado e então Roma pôde fazer valer, pela primeira vez, suas diretrizes e decretos com todo vigor. Deste modo, frustrados os planos de auto-organização do episcopado brasileiro, o período que se inicia em 1890 é verdadeiramente o de um processo de romanização.

A romanização, nesse caso, significava uma aproximação com respeito à ortodoxia da Igreja européia, a valorização dos ritos e do clero. Fundamental para esse processo foi a destituição do poder das irmandades, sempre controladas por leigos e já por demais envolvidas em processos e disputas de interesses seculares. Na busca do alinhamento institucional, até mesmo os santos de culto popular nacional foram substituídos por santos de devoção européia – processo esse que corroborou o enfraquecimento das irmandades leigas, uma vez que os propagadores das novas devoções eram congregações de religiosos (cf. OLIVEIRA, 1976, p.137-138). A romanização foi o ganho de poder da hierarquia.

O fim do padroado, no entanto, não trouxe apenas benefícios. Se o clero não era mais funcionário público, a Igreja não podia mais contar com os custos do Estado para sua manutenção mais básica. A solução encontrada tomou a forma de um processo de “estadualização”, através do qual foram traçadas alianças mais ou menos explícitas, dependendo do caso, com as elites regionais dominantes. Pactos de prestação de serviço mútuo e a nomeação de parentes para cargos (políticos e eclesiásticos) importantes eram estratégias tipicamente utilizadas naqueles estados mais pobres ou periféricos, no contexto da política da República Velha. Nas províncias mais desenvolvidas, a Igreja dispunha de maiores recursos organizacionais e, por isso, pôde partir para uma estratégia de “recatolização” das oligarquias, principalmente através dos investimentos educacionais, de campanhas e de novas associações de leigos - como, por exemplo, na forma de sociedades beneficentes (cf. MICELI, 2009, p.73-75).

[...] destituída dos privilégios inerentes à condição de corporação subsidiada e sem poder contar com o respaldo de qualquer segmento de peso na coalizão à testa do novo regime republicano, os detentores dos postos de decisão na alta hierarquia concentraram esforços e investimentos na área mais próxima de sua influência. A política de implantação das novas circunscrições respeitou as fronteiras territoriais dos estados. Ao brindar todos os estados brasileiros com pelo menos uma diocese, a Igreja passou a dispor de um sistema interno de governo pautado pelas linhas de força que presidiram a montagem do pacto oligárquico, vale dizer, o atendimento ao requisito mínimo de uma diocese, mesmo nos estados menores, não cerceou a concentração de recursos organizacionais – circunscrições, dignitários, seminários, escolas, pessoal eclesiástico etc. – nos estados hegemônicos do regime republicano (pela ordem, São Paulo, Minas Gerais, Rio Grande do Sul, Pernambuco, Bahia). (MICELI, 2009, p. 64-65)

É interessante notar que as novas dioceses erigidas até 1930 situavam-se em regiões de importância regional, tais como cruzamentos ou extremos de linhas ferroviárias, centros urbanos para os quais confluíam as economias locais etc. Essa disposição estratégica das novas circunscrições eclesiásticas facilitou a confecção dos interesses de empoderamento institucional.

Contudo, ainda que o período 1890-1930 tenha representado uma grande reversão do modelo colonial e imperial, ele ainda não permite a coordenação de ações coletivas em âmbito nacional por parte do episcopado. Desde 1891, a Igreja encontrava-se

acéfala, a despeito da presença de figuras tais como a de D. Joaquim Arcoverde, arcebispo do Rio de Janeiro, que se veio a se tornar o primeiro brasileiro a ser nomeado membro do colégio de cardeais. O Cardeal Arcoverde, em 1915, por ocasião da abertura da quinta reunião dos bispos do sul do Brasil, expressava seus anseios pela realização do tal Concílio Nacional Brasileiro, adiado depois do plenário latino-americano de 1899 (cf. BEOZZO, 1982, p.468), e mesmo assim não pôde fazer muito para reverter a decisão do Vaticano. Estavam ainda fechadas as portas para a ação coordenada do episcopado. Como bem nota Beozzo (1982), a ação coordenada e “o planejamento supõe[m] um mínimo de autonomia e um centro de poder capaz de tomar decisões” (p.469), um cenário que deixou de ser próximo após a morte de D. Macedo Costa.

A conjuntura apresenta sinais de mudança quando em 1916 o jovem e recém nomeado arcebispo de Recife e de Olinda, D. Sebastião Leme, publica sua famosa carta pastoral, chamando atenção para “a fragilidade da Igreja institucional, as deficiências das práticas religiosas populares, a falta de padres, o estado precário da educação religiosa, a ausência de intelectuais católicos, a limitada influência política da Igreja e sua depauperada situação financeira” (MAINWARING, 2004, p.41). A carta de D. Leme é catalisadora das preocupações ultramontanas, romanizadoras. Sua exortação ecoa pelo clero brasileiro e soa bem ao Vaticano. Não é à toa que em poucos anos ele é nomeado arcebispo do Rio de Janeiro, assumindo em seguida o posto de Cardeal, herdando a cátedra de Arcoverde. D. Leme será a figura sucessora de D. Macedo Costa, obtendo ainda mais êxito no projeto de articulação nacional do catolicismo.

Eis o movimento importante de ruptura que se faz pela continuidade. O modelo de catolicismo proposto por D. Leme (conhecido como neocristandade) é claramente uma afirmação enfática dos ideais vaticanos de romanização. Além disso, seus interesses e valores estão estreitamente próximos daqueles dos bispos reformadores do século XIX. No entanto, alguns elementos discursivos de sua carta pastoral sinalizavam transformações que adviriam com sua liderança, efetivamente consolidada a partir da década de 1930. Uma análise comparativa dos documentos de 1890 (encabeçados por D. Macedo Costa) com a carta pastoral de D. Leme pode indicar como o foi possível o

deslocamento da crítica ao mundo secular para o compromisso com ele, nos termos de Boltanski.

Primeira consideração intermediária - Análise das justificativas que permitiram a descontinuidade entre os Papas anti-modernistas, os bispos reformadores e Dom Leme quanto ao tema da separação Igreja-Estado

A encíclica *Syllabus Errorum*, que continha os “Principais Erros da Nossa Época”, decretada por Pio IX em 1864, em seu parágrafo sobre os “Erros de Sociedade Civil”, apontava como inadmissível e pecaminosa a afirmação de que “A Igreja deve estar separada do Estado e o Estado da Igreja”⁴⁶. Com isso cristaliza-se documentalmente, de forma direta e clara, a preocupação que tanto assolava os pontífices, desde o advento do pensamento liberal, principalmente após a revolução francesa.

O *Syllabus*, em cada uma de suas proposições faz referência detalhada a documentos e decretos anteriores de Pio IX e de outros papas. Toda essa referência e respaldo documental caracteriza um aspecto típico da *cidade cívica* – a ordem é formalizada, decidida conciliarmente, ou pelo representante legítimo, o papa. No entanto, na medida em que esses acordos se apóiam na autoridade hierárquica advinda da força da primazia papal e vaticana, elementos claramente ligados à cidade doméstica transparecem. Nesse caso, o que me parece existir não é um acordo ou compromisso das duas cidades, mas a co-existência de duas ordens de grandeza – sem que as críticas possíveis entre elas estejam em evidência. No entanto, os aspectos condenatórios e autoritários da cidade doméstica se sobressaem. A principal tônica do *Syllabus* é a condenação de tudo aquilo que possa indicar individualismo ou primazia da liberdade individual ^{d-c/m} e formas igualitárias de governo em detrimento da autoridade constituída por Deus ^{d/c}. Nesse sentido, as críticas da cidade doméstica às grandezas cívicas e mercantis implicadas nos comportamentos sociais modernos se

⁴⁶ Recordo que o contexto de redação desse documento foi a conturbada década em que se procedeu a expropriação dos Estados Pontifícios e a Unificação Italiana.

sobressaem à importância que a formalidade e as referências documentais (tipicamente cívicos) que constituem o formato do documento.

A ortodoxia de Pio IX guiou e orientou os bispos brasileiros na Pastoral Coletiva de março de 1890, que assim escreveram:

“Assim, não há de andar mais a Igreja conjunta com o Estado. Um e outro poder exercerão ação separada e isolada, sem sequer se conhecerem mutuamente. Nada mais de união entre eles. Separação, separação! eis o que se proclama voz em grito, como uma das grandes conquistas intelectuais da época! O mundo social nada tem que ver com a religião. Tal é a fórmula teórica que se pretende hoje em dia reduzir à prática, e com o que se dá como resolvido o momentoso problema das relações entre a Igreja e o Estado. Esta doutrina não a podemos os católicos admitir, porque está condenada pela Santa Sé Apostólica na 55a. proposição do Syllabus ou rol de erros contemporâneos, que acompanha a memorável Encíclica Quanta Cura, dirigida por Pio IX, de gloriosa memória, a todo o orbe católico”. (PASTORAL COLETIVA DO EPISCOPADO BRASILEIRO, 1916 in BONOME, 2008, p.237).

E mais adiante, os bispos reafirmam:

“Assim, pois, se a Igreja se mostra sempre extremamente zelosa de sua independência nas coisas espirituais, nela encontra também o Estado o mais extremo propugnador de sua autonomia e de seus direitos nas coisas temporais. Mas independência não quer dizer separação. É mister que esta verdade fique bem compreendida” (PASTORAL COLETIVA DO EPISCOPADO BRASILEIRO, 1916 in BONOME, 2008, p.238).

A justificação dos bispos de 1890 passa também pelo recurso a outros papas que formularam decretos relativos ao mesmo tema, tais como Gregório XVI e Leão XIII – esse último com grande centralidade, dada a vigência de sua administração (novamente, a grandeza da hierarquia eclesiástica – *cidade doméstica*)⁴⁷. Invocam também passagens bíblicas, comparando os liberais e seu humanismo aos adoradores

⁴⁷ Na realidade, esse artifício de citar documentos e cânones antigos é típico de toda produção escrita da Igreja. Soa *cívico*, por remeter à instâncias de oficialidade e formalidade, mas toma aspectos claramente *domésticos*, pelo teor semântico desses documentos, no seio da História da Igreja. A oficialidade cristalizada nas promulgações Conciliares e pontifícias se confunde com o seu caráter genético, histórico e constitutivo do catolicismo, ou seja, com a memória institucional. Os autores de documentos e cânones, não raras vezes, são Padres e Doutores da Igreja, aos quais se atribui “ortodoxia”, ou seja, proximidade com respeito à verdade da revelação. Nesse sentido, essas figuras são também “pais fundadores” da doutrina católica e mantêm ascendência (temporal e espiritual) sobre os demais membros da Igreja. Citá-los é como fazer referência a antepassados grandiosos, cuja grandeza é de alguma forma “contagiosa” (no sentido durkheimiano, de contágio do sagrado) e acessível, principalmente quando se faz recurso às suas palavras.

do bezerro de ouro (a grandeza e a autenticidade dos negócios divinos vs. a pequenez, a artificialidade e o auto-engano provindo do culto inventado pelos próprios homens – *cidade inspirada*). Comparam o seu esforço ao dos cristãos primitivos, invocando a imagem da perseguição sofrida sob o Império Romano (*cidade doméstica*):

Atuado por duas leis antinômicas, a solicitarem a um tempo as homenagens de sua obediência, que há de, forçosamente, fazer o súdito, senão violar uma delas com detrimento da outra? Vede agora a consequência: opressão pungente da sua consciência religiosa, se a lei violada for a da Igreja a que pertence; vindita inexorável da lei civil, se esta for a menosprezada. Em tão dolorosa contingência, não há para ele nem meio termo nem conciliação possível: ou *apostasia* ou *perseguição*! Apostasia se, para não incorrer no desagrado de César, posterga os princípios de sua fé religiosa; perseguição se, como é de seu rigoroso dever, prefere antes obedecer a Deus do que aos homens. (PASTORAL COLETIVA DO EPISCOPADO BRASILEIRO, 1916 in BONOME, 2008, p.239 – grifos dos autores)

A idéia de perseguição traz uma associação necessária com o heroísmo dos mártires – e através de tal aproximação de significados, os bispos invocam para si e para os defensores de tal ortodoxia a grandeza dos que morrem por um ideal (no caso, pretensamente o “maior” ideal de todos, a salvação). O caso é trazer à baila todas as justificativas possíveis na expectativa de que a crítica eclesial se mostre legítima e dê provas de sua força e – principalmente – de sua grandeza. A diversidade de argumentos, de remissões e de citações exhibe o esforço dos prelados em se fazerem ouvir e respeitar, de um jeito ou de outro. Mas em geral, as grandezas invocadas remetem às ordens doméstica e inspirada.

Quando tratam da questão da liberdade de cultos, advinda com o decreto 119-A que emerge um ponto particularmente interessante: a tentativa de mostrar no próprio liberalismo e no modelo de democracia adotado pela república uma contradição:

Só quando se trata da religião e dos interesses sagrados que a ela se prendem, é que vemos trocados os estilos; subvertido, calcado aos pés, não levados em conta alguma o princípio, tão proclamado pelo liberalismo moderno, da soberania do número, do poder incontestável das maiorias. A Igreja que Jesus Cristo fundou a verdadeira Igreja de Jesus Cristo Igreja *Apostólica*, que mostra uma cadeia imensa e contínua de pontífices, de bispos, transmitindo-se regularmente os poderes do sacerdócio real de Jesus Cristo, desde os tempos dos apóstolos até nós Igreja *indefectível*, que tenha visto brotar e desaparecer no turbilhão da história constituições e dinastias, impérios e repúblicas, que, tenha atravessado dezoito séculos de perseguições sangrentas, de opressões sem número, de lutas encarniçadas,

O argumento dos bispos é o de que se a democracia se baseia na decisão da maioria, como poderia haver igualdade na consideração das religiões uma vez que esmagadora parcela da população é católica (crítica baseada em parâmetros da *cidade cívica*). Pouco importa agora qual a resposta dos democratas deram ou dariam aos religiosos. Importa apenas que os autores do documento tentaram mostrar não poderia haver grandeza num sistema que usa de critérios diferentes para medir e julgar, dependendo do que lhe aprouver. Eis claramente uma tentativa de mostrar a *decadência* do sistema cívico adotado secularmente e de evidenciar um sistema de *provas* ilegítimo.

Colado ao argumento anterior, figura a proposição fundamental de que a Igreja Católica não poderia ser igualada à demais porque se baseia na sucessão apostólica. Este é certamente o recurso justificativo mais “religioso” dos que mencionei acima⁴⁸ e mescla elementos tanto da *cidade inspirada* (autenticidade do carisma) quanto da *cidade doméstica* (uma vez que organização eclesial é hierárquica e retira suas forças da tradição).

No documento de agosto de 1890, redigido por ocasião da segunda reunião convocada por D. Macedo Costa, intitulado “Reclamação do episcopado brasileiro dirigida ao exmo. Sr. Chefe do governo provisório”, o discurso é claramente outro. Nessa ocasião, já mais temerários com relação ao que seria a Constituição Republicana, às vésperas de sua promulgação, os prelados foram menos severos – saindo do tom de indignação para um tom de “reclamação polida”. É certo que essa carta fora dirigida diretamente ao Marechal Deodoro da Fonseca, exigindo as formalidades que o trato com um chefe de estado pressupõe – diferentemente de uma Carta pastoral destinada aos fiéis de maneira geral, como foi o caso do documento anterior. Entretanto é inegável que o correr dos acontecimentos de construção da República mostraram aos bispos que o

⁴⁸ Recordo que a idéia de sucessão apostólica remete necessariamente à “contagiosidade do sagrado”, segundo a formulação de Durkheim . Cf. capítulo anterior.

tom não era tanto de exigência, e sim de uma negociação realizada em posição de grande desvantagem.

As razões religiosas (que remetem aos valores inspirados e domésticos) ainda são as mais fortes no teor das justificativas. Mas passam a estar mais ligadas a elementos de maior importância secular. No trecho abaixo, os bispos comparam o Brasil laico com outras nações, na expectativa de mostrar que a decisão do governo republicano estaria destoante da tendência geral – o que seria demonstrativo de um erro. Importa pouco o quanto a opinião dos religiosos se fundamentava num conhecimento claro e verídico da situação dos outros países.

Mas agora, Sr. Marechal, que vemos rasgados aqueles decretos em tudo que eles tinham de um tanto favorável à Igreja, e sem efeito todas as promessas, agora, V. Exa. o compreende, conturba-se-nos o ânimo e nos enchemos de um tédio e de uma tristeza que nos é impossível exprimir, vendo a seita tentar os últimos esforços, para na própria Lei fundamental, na própria constituição de uma nação consagrar a tendência fatal que quer reduzir a nada no seio da sociedade civil, segundo uma frase do Santo Padre Leão XIII, o magistério e a autoridade da Igreja, excluir das leis e da administração pública a saluberrima influência da Religião, e constituir o Estado inteiro fora das instituições e dos preceitos da Igreja. [...] A exclusão absoluta de Deus no nosso parto constitucional, é fato único, fato virgem, que nunca se viu em todo o desenvolvimento histórico da humanidade, que atualmente não se dá em nação alguma do globo, quer elas tenham adotado a forma monárquica, quer a republicana. [...] O Brasil será, desde a origem das sociedades humanas, a única coletividade política que se constituirá sem Deus, separando-se de Deus, banindo a Deus!
(*Reclamação do episcopado brasileiro dirigida ao exmo. Sr. Chefe do governo provisório* in DIAS, 2008, p. 188)

A defesa da decisão mais justa (de não separar Igreja e Estado), receberia então força dos exemplos das outras nações (grandeza baseada nos critérios da cidade cívica – fundamentados na noção de maioria e coletividade).

Apesar disso, o clero ainda sustenta a afirmação de que teria direito a um *status* diferenciado e privilegiado, frente aos demais grupos sociais. Em outras palavras, busca-se a manutenção de uma hierarquia social que garanta a dominância e a superioridade da classe clerical. O fundamento dessa reivindicação seria a quantia de

trabalho espiritual e material que a Igreja teria dedicado ao país (noção de investimento da *cidade doméstica*) – além, claro, da natureza superior dos ofícios relacionados à “Cidade de Deus” (*cidade inspirada*).

Só no Brasil, Sr. Marechal, julga-se conveniente e decoroso nivelar os membros do Clero nacional com os analfabetos, os sentenciados, os banidos, os mentecaptos e reduzir-nos à ínfima esteira de parias em nossa própria pátria! Que injustiça e que ignomínia! (*Reclamação do episcopado brasileiro dirigida ao exmo. Sr. Chefe do governo provisório* in DIAS, 2008, p.189)

Apesar da flexibilização dos parâmetros da crítica, os bispos de 1890 ainda continuam fortemente compromissados com a distinção entre a população eclesiástica e a sociedade civil. E por isso, os valores eclesiásticos levam a Igreja a ser encarada como um grupo restrito que anseia por privilégios particularistas. Os parâmetros liberais da política republicana encaram isso como “menor”: privilégios para um grupo específico soam ilegítimos, conspiratórios ^{c/d}. Em certo sentido, a Igreja expressa-se como menos universal, menos voltada para o “bem comum” – e mais atenta aos benefícios que virtualmente poderiam ser angariados por sua elite eclesiástica. Obviamente a manutenção do poderio de uma elite concorrente não fazia parte da agenda de prioridades da classe política emergente.

É nesse contexto que se pode compreender a grande ruptura representada pela carta pastoral de D. Sebastião Leme. Em 1916, o jovem bispo de Olinda se dirige aos católicos do Brasil como um todo, os chama à ação coletiva, à participação na reforma eclesiástica e também nacional. Despontando como um novo líder, “inspirado por Deus”, utiliza-se da representação tipicamente cívica de “mobilização social”, ao chamar os católicos para se engajarem numa grande atividade coletiva.

Direitos inconcussos nos assistem com relação à sociedade civil e política, de que somos a maioria. Defendê-los, reclamá-los, fazê-los acatados, é dever inalienável. E nós não o temos cumprido. Na verdade, os católicos, somos a maioria do Brasil e, no entanto, católicos não são os princípios e os órgãos da nossa vida política. Não é católica a lei que nos rege. Da nossa fé prescindem os depositários da autoridade. Leigas são as nossas escolas; leigo, o ensino. Na força armada da República, não se cuida da Religião. Enfim, na engrenagem do Brasil oficial não vemos uma só manifestação de vida católica. O mesmo se pode dizer de todos os ramos da vida pública (Carta Pastoral de Dom Sebastião Leme in DIAS, 2008, p. 201-202)

Agora, coletividade católica é identificada com a própria população brasileira. Os bispos de 1890 já haviam chamado a atenção para o fato de que no Brasil os católicos eram maioria. No entanto, esse tópico só surgia para mostrar como o critério cívico de poder da maioria servia apenas para mascarar o fato de que a república tratava este assunto com dois pesos e duas medidas, rebaixando e reduzindo a primazia da Igreja. D. Leme, por sua, não vê problemas nos critérios republicanos e na formalidade da democracia representativa. Muito pelo contrário: transfere a responsabilidade para o clero e essa população de maioria católica, que agora devem se manifestar civicamente. Deixa assim de criticar apenas os governantes e de tentar apontar neles qualquer ilegitimidade frente à população.

Em linhas gerais, o argumento de D. Leme é o de que o Brasil é uma nação católica e que há interesses católicos em jogo, que são interesses nacionais. Se a política não atende às demandas cristãs, isso é devido à desmobilização dos próprios sacerdotes e fiéis. Pela primeira vez, foi conferida tamanha importância à atividade dos leigos. Justamente por isso a Igreja pôde desvincular sua imagem à de um grupo particularista e auto-interessado. E apelando ao valor cívico sobre o “bem comum” ligado à “vontade geral” da “coletividade”, traça um compromisso fundamental entre a noção de coletividade católica (antes ligadas primordialmente às grandezas da cidade doméstica) e a noção moderna de coletividade. D. Leme chega até mesmo à criticar a postura fechada da Igreja, pedindo para que a fé não seja insulada na experiência religiosa – uma crítica que parte da cidade cívica e se dirige simultaneamente à cidade doméstica (fechamento de um grupo particular) e à cidade inspirada (individualismo e esoterismo da experiência mística, que não abrange o coletivo).

Simultaneamente, colando-se ao “espírito nacionalista”, D. Leme é responsável por formular um tipo de compromisso entre as grandezas inspiradas e cívicas que coloca o católico em uma posição privilegiada para a ação política. De acordo com sua concepção, a política e a sociedade carecem das virtudes e das perspectivas cristãs. Dotados desses valores os católicos são *chamados* a esta *missão*, a lutar pela *causa* dos

interesses da Igreja, que são pretensamente os mesmo que os da sociedade abrangente.

E, no entanto, da influência social dos católicos é certo que muito precisa a nossa *pátria amada*. Ela tem o direito indiscutível a exigir de nós uma floração de virtudes privadas e cívicas que, estimulando a todos no cumprimento do dever, em todos se *infiltrem para germe de probidade e são patriotismo*. Da nossa parte, a consciência nos impele a nos desobrigarmos dos deveres que temos para com a sociedade e a pátria. Eles nascem da fé que nos anima e vivifica. Temos fé, somos possuidores da verdade! Como não querer propagá-la? Como não difundi-la? Seria desumano que pretendêssemos insular a nossa fé nas inebriações de perene doçura extática. (Carta Pastoral de Dom Sebastião Leme in DIAS, 2008, p.202)

Parte II - Um catolicismo nacionalmente organizado

Os esforços de D. Leme lograram sucesso. Consagrado arcebispo do Rio de Janeiro, reuniu em torno de si o episcopado brasileiro e pôde realizar inúmeros empreendimentos de abrangência nacional. É possível dizer que sua carta expressou razoavelmente o seu futuro programa de ações.

Ralph Della Cava argumenta que a fraqueza do regime Vargas imediatamente após sua instalação foi muito bem detectada por parte de D. Leme e, a partir de então, o bispo compreendeu que a articulação tão desejada do clero e do laicato católico teria uma oportunidade impar. Usando novamente da mencionada identificação do catolicismo com o povo brasileiro, D. Leme se esforçou para alcançar legitimidade perante o governo – não raras vezes de modo quase “agressivo”, como mostra Della Cava:

Num discurso que um regime mais autoritário teria censurado como “subversivo”, Leme advertiu insolentemente “ou o Estado... reconhece o Deus do Povo ou o povo não reconhecerá o Estado”. Essa liturgia não foi de modo algum apolítica, como bem sabia Getúlio e como mais tarde veio a reconhecer implicitamente. (DELLA CAVA, 1975, p.15).

Sua aliança com Getúlio Vargas possibilitou que novamente a Igreja fosse compreendida pelo Governo como uma instituição de interesse geral da população⁴⁹. Logo em 1931, em razão de suas articulações e iniciativas, o Cristo Redentor é inaugurado no alto do Corcovado, no Rio de Janeiro – e quase imediatamente se constitui como ícone nacional. O casamento entre catolicismo e nacionalismo se expressa ainda mais nitidamente na consagração de Nossa Senhora Aparecida como padroeira do Brasil, o que torna uma figura religiosa também um símbolo cívico.

Na busca de garantir a representação dos “interesses católicos”, funda-se a Liga Eleitoral Católica (LEC), que será responsável pela eleição de diversos representantes leigos para o Congresso Nacional, permitindo a participação ativa dos católicos na constituição de 1934:

Tratava-se agora de obter uma maioria no parlamento e de traçar um programa mínimo das “reivindicações católicas”. E assim, paradoxalmente, o primeiro planejamento da Igreja em âmbito nacional não se faz no campo pastoral e, sim, no campo político-eleitoral, com a criação da Liga Eleitoral Católica que se desdobrou em tarefas que iam desde o alistamento eleitoral, concentrações populares convocadas pelos vigários, até à luta pelo voto feminino, contatos com todos os partidos e candidatos para se firmarem acordos em torno do programa mínimo e o estabelecimento de coordenações a nível diocesano, estadual e nacional. (BEOZZO, 1982, p.471).

Della Cava menciona algumas das conquistas das frentes de investida católica na política através da LEC:

Depois do Corcovado, o reconhecimento por parte de Vargas do “Deus do povo” era só uma questão de tempo. Parece oportuno rever aqui o acordo pelo qual Leme havia tanto tempo trabalhado e que foi inscrito na Constituição de 1934, documento que começa com a frase: “depositando nossa confiança em Deus”. Embora isto não tenha o sentido explícito de consagração de uma nação à fé católica – como queria Leme – e embora constitucionalmente se mantivesse a separação Igreja-Estado, as três concessões (que indicarei a seguir) levariam, na prática, em direção à união entre nação e fé: primeiro, o casamento religioso foi inteiramente reconhecido pela lei civil e o divórcio foi proibido; segundo, foi facultada a educação religiosa em escolas públicas durante o período de aulas; terceiro,

⁴⁹ Certamente esse status da Igreja no regime Vargas não se deve somente à D. Leme, como muito bem mostra Miceli (2009). Toda política de alianças estaduais dos bispos pós-1890 fundamentou e deu corpo à aliança com o Estado. No entanto, é somente após 1930 que a oficialidade desse conúbio se consolidará. Por isso, é possível dizer que D. Leme, enquanto liderança nacional, foi catalisador do movimento de aproximação do catolicismo com relação à política no início do período republicano.

foi permitido ao Estado financiar escolas da Igreja, seminários, até hospitais e quaisquer outras atividades e instituições relacionadas e legalmente designadas como “de interesse coletivo”. (DELLA CAVA, 1975, p.15).

A alcunha de “instituições de interesse coletivo” é a mais central para a compreensão das disputas simbólicas por legitimidade. E este era justamente o ponto em que talvez tenham falhado os bispos de 1890.

Mas é importante destacar que essas investidas na política durante a década de 1930 diferiam muito das formas de inserção dos religiosos no governo durante o século XIX. D. Leme não pretendeu jamais “fundir” de novo Igreja e Estado. A identificação do catolicismo com a nação não tem paralelo no plano organizacional. O movimento de aproximação era sobretudo ideológico e se realizava na forma de alianças, *lobbies*, parcerias, acordos etc. O objetivo era angariar apoio e legitimidade tanto por parte do povo quanto do governo, mantendo a ansiada “liberdade” frente à política – tanto sublinhada pelos padres desde a Questão Religiosa da década de 1870. No império, diversos padres e religiosos ocuparam cargos legislativos, desdobramento do fato de que eram funcionários públicos e também porque se constituíam em uma classe altamente escolarizada, privilégio altamente restrito naquele período (cf. SOUZA, 2008a). Ocorre que padres que envolvidos em cargos públicos freqüentemente representavam barreiras para a disciplina eclesial, dividindo-se entre os interesses seculares (políticos) e aqueles da Sé – ou seja, eram impasses à romanização. Enquanto expoente romanizador, D. Leme deixou bem clara a manutenção de tal distância obtida após a separação. Deste modo, no quesito da autonomia institucional do catolicismo, bem como no que tange às funções propriamente ligadas à espiritualidade, a Igreja da república se esforçou para se diferenciar do “mundo”. A LEC elegeu leigos.

Ao enfatizar a separação entre a Igreja e o mundo, a concepção de fé da neocristandade diferenciava-se daquela do século XIX, na qual os padres estavam ativamente envolvidos na política, vestiam trajes seculares e até mantinham concubinas. O esforço de desenvolver um catolicismo mais vigoroso e de penetrar nas principais instituições sociais também era relativamente novo. A nova missão da Igreja era cristianizar a sociedade conquistando maiores espaços dentro das principais instituições e imbuindo todas as organizações sociais e práticas pessoais de um espírito católico. (MAINWARING, 2004, p.45).

O discurso sobre a centralidade do laicato, apresentado na Pastoral de 1916, vingou-se e desdobrou-se em diversas conseqüências. Uma delas foi o surgimento de uma classe de intelectuais orgânicos leigos, organizados principalmente em torno do Centro Dom Vital, no Rio de Janeiro – fundado em 1922 por Jackson de Figueiredo e logo assumido por Alceu de Amoroso Lima.

Em 1935, a Igreja dá seu maior passo em direção à fundação de um organismo de abrangência nacional: no contexto da crise política entre integralistas, esquerdistas aglutinados na Ação Nacional Libertadora e o levante militar do governo, é fundado o principal organismo leigo com vistas à atuação pastoral e social, a Ação Católica Brasileira (ACB).

O ápice do processo de fortalecimento institucional da Igreja na década de 1930 se dá com a realização do tão desejado Concílio Plenário Brasileiro, em 1939, que foi objeto de mobilização e reivindicação de Dom Macedo Costa, da geração de bispos de 1890, do Cardeal Arcoverde e de tantos outros componentes da elite eclesiástica brasileira que tiveram importância fundamental na re-estruturação do catolicismo. No entanto, o Concílio foi também a prova da subordinação e submissão da Igreja ao Vaticano de Pio XII. Beozzo afirma que “só no momento em que se aceitou que o esquema fosse preparado em Roma por um funcionário da Cúria e que o Concílio pôde ser convocado. A base fundamental do Concílio deixa de ser a realidade brasileira com seus problemas pastorais, para se tornar o Código de Direito Canônico de 1917” (1982, p.472).

Dom Leme falece em 1942 e deixa outro vazio na liderança do catolicismo brasileiro⁵⁰.

⁵⁰ “O colapso de liderança foi bastante concreto. D. Jaime de Barros Câmara, um conhecido professor de História da Igreja e um homem de rara humildade, ocupou inadequadamente a vaga deixada pela morte de Leme, 1942 [...]. Foi como cardeal arcebispo da capital política da nação que sua liderança deixou mais a desejar. Com o tempo, até mesmo o poderoso movimento, a que Leme colocara em ação para centralizar a hierarquia sob o comando dos superiores do Rio, se desmantelou. O poder eclesiástico, como de costume, refluíu para as dioceses isoladas e seus ocupantes. No fim dos anos 40 e início dos 50, essa mudança, é verdade, deu origem a muitos experimentos e ao surgimento de muitos bispos de talento [...]. Mas nenhuma publicidade favorável poderia dissimular a profunda descentralização da Igreja católica no exato momento em que o sistema político do país caminhava rumo à acentuada centralização” (DELLA CAVA, 1975, p.31-32).

Como afirmado acima, a Ação Católica foi o primeiro braço organizado de âmbito nacional da Igreja Católica no Brasil. Inicialmente de uma forma bastante tutelar, o clero conseguiu articular e coordenar inúmeras ações do laicato (a atividade dos leigos, posteriormente, se tornará muito mais autônoma). Mas uma das principais conseqüências da ACB foi assentar as bases para o que depois viria a ser a CNBB. D. Leme indicou o jovem padre Hélder Câmara como assistente nacional da ACB – e será o próprio Helder Câmara que articulará, anos mais tarde, a fundação da CNBB. Na medida em que a Ação Católica tomava proporções verdadeiramente nacionais, sua estrutura organizacional teve que ser modificada e adaptada. Foi se tornando mais complexa e especializada, dividida em organismos voltados para temáticas e setores específicos. A primeira tarefa de Helder Câmara foi

trocar o modelo italiano de Ação Católica unificada pelo modelo francês, belga e canadense da ação católica especializada, com forte ênfase na juventude dos diferentes meios de vida: rural, estudantil secundarista e universitário, operário e independente: JAC, JEC, JIC, JOC e JUC. É na sua base leiga com uma equipe nacional para cada movimento, com equipes regionais e diocesanas, podendo atuar em nível nacional e regional por cima das barreiras e fronteiras diocesanas, que a Igreja se habilita novamente para uma ação mais concertada e relevante, não só do ponto de vista religioso, mas também social e político. (BEOZZO, 1982, p. 473).

Outra novidade, essencial do ponto de vista dos problemas aqui estudados, foi a introdução do famoso método “ver, julgar e agir”. O imperativo do “ver” conotava a introdução de princípios e técnicas advindos das ciências sociais para analisar e compreender a realidade social. O que temos neste ponto é uma mudança, não tão sutil, das prioridades da Igreja brasileira, afastando-se do modelo da neocristandade⁵¹.

⁵¹ Não tratei detalhadamente sobre o modelo da neocristandade, uma vez que tal empreendimento fugiria dos propósitos circunscritos de abordar as mudanças organizacionais do catolicismo. Uma excelente discussão sobre este tema foi desenvolvida por Mainwaring (2004). Esse autor aponta o forte caráter anti-modernista dessa corrente católica, que fortemente investiu na reversão da perda do monopólio religioso da Igreja, combatendo abertamente a secularização e suas conseqüências em termos de perda do prestígio institucional. As alianças com o estado durante a era Vargas e mesmo antes não podem ser compreendidas simplesmente como abertura ao mundo moderno. Em todos os pontos os acordos traçados tinham como objetivo o fortalecimento da religião. Como mencionado anteriormente, as propostas da LEC, por exemplo, eram justamente reverter parte das conquistas civis consolidadas com a constituição republicana (e algumas dessas metas foram efetivamente alcançadas). O declínio da neocristandade está associado ao contexto do pós-guerra, à ênfase na democracia pós-

Crescentemente, o estabelecimento da ACB consistiu na fundação de estruturas organizacionais de âmbito nacional. Apesar de ser um movimento voltado para o laicato, suas atividades envolviam a participação e a coordenação de eclesiásticos. Suas Semanas de Estudo e suas Semanas Nacionais propiciaram encontros algo regulares para uma parcela do episcopado. Instrumentos e meios de comunicação foram criados⁵². E em 1948, foi erigida a Comissão Episcopal da ACB, que era um organismo de caráter permanente, composto por cinco bispos e arcebispos – e não podemos esquecer-nos do cargo já existente do Secretariado Nacional, que agora se mesclava ao cargo de Secretariado de tal comissão, cujo ocupante era Helder Câmara.

À medida em que cresciam e se desdobravam as atribuições da Ação Católica, com a criação, em 1950, dos departamentos nacionais de Educação e Cultura, Ação Social, Imprensa, Radio e Informações, Cinema e Teatro, Vocações Sacerdotais e Ensino da Religião, cada qual com um bispo convidado para Conselheiro, tornava-se cada vez mais anômala a situação: os leigos alcançando um alto grau de organização, mobilidade, e visão de conjunto, sem comum medida com a situação da hierarquia obrigada a se reunir à sombra dos encontros da Ação Católica, sem um instrumento preciso para sua ação colegiada, coartada o mais das vezes, em sua ação, aos estreitos limites das dioceses e impossibilitada de atuar como hierarquia e em conjunto, acerca de problemas que ultrapassavam as fronteiras diocesanas. (BEOZZO, 1982, p.475-476).

Em 1950, Helder Câmara ascendeu ao posto de bispo auxiliar do Rio de Janeiro e com isso sua importância organizacional se consolida ainda mais. Preocupado com a situação ainda precária das possibilidades de articulação do clero, tratou de

facismo, às conquistas de direitos, enfim, ao avanço da secularização em âmbito internacional. O “neocristão” pretendia influenciar diretamente na política, fazendo com que ser católico não significasse somente ir à missa ou receber sacramentos. No entanto, com a crescente urbanização e com a conseqüente mudança nos padrões de sociabilidade, foi inevitável que os laços comunitários que tradicionalmente sustentavam as práticas católicas se desvanecessem em ritualismo. Esse ponto foi desenvolvido de modo exemplar por Cândido Procópio de Camargo (1971), que propôs o conceito de *catolicismo tradicional urbano* para dar conta justamente do avanço do desinteresse pela participação ativa do leigo (podemos fazer um claro paralelo entre esses católicos urbanos e os famosos “não-praticantes”). Em suma, há fatores conjunturais muito abrangentes que levaram a neocristandade à sua falência. E certamente o contexto exigia de líderes religiosos, como Helder Câmara, ações e medidas compatíveis com a situação.

⁵² Conta Beozzo que “Na II Semana Nacional da ACB, realizada em Belo Horizonte de 31 de agosto a 7 de setembro de 1947, estiveram presentes vinte e nove bispos, ficando decidida a fundação da Revista do Assistente Eclesiástico; o funcionamento organizado do Secretariado Nacional da Ação Católica, para ‘assegurar uma articulação real e eficiente entre os Organismos Nacionais e os Órgãos diocesanos da Ação Católica...’ ” (1982, p.474).

intensificar seu empreendimento, esboçando em linhas gerais a necessidade de uma estrutura eclesial de âmbito nacional através da qual a Igreja pudesse se articular nos tempos modernos. No mesmo ano da sua consagração ao episcopado, procura autoridades eclesiásticas no Brasil e no Vaticano:

[...] a estrutura ainda sem nome que Hélder propôs formalmente em 1950 a Mons. Carlo Chiari, Nuncio apostólico no Brasil, visava a cobrir três tarefas “administrativas”: revitalizar as linhas de comunicação entre os bispos do país; superar as lacunas individuais dos membros do episcopado nacional; prover uma idade mínima à administração cotidiana e a outros esforços da Igreja. Mons. Montini, ajudante do nuncio e futuro Papa Paulo VI, prometeu criar a “Conferência”. Um ano depois, Hélder foi novamente a Roma e, somente em 1952, a Santa Sé houve por bem permitir o nascimento da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). (DELLA CAVA, 1975, p. 34)

Della Cava assinala que a estrutura da CNBB não teve precedentes na Igreja e nem estava adequadamente prevista pelo Código de Direito Canônico. Pela primeira vez emergia uma estrutura eclesial permanente, nacional e supra-diocesana, passível de interferir nos assuntos do catolicismo mediando o Vaticano. A CNBB nasce como um órgão de caráter “não-conciliar”, mas sim de comunicação e de “caráter amistoso” (como assinala o 1º artigo de seu regulamento provisório – cf. BEOZZO, 1982). A preocupação principal sempre esteve clara: a coordenação da ação pastoral, política e social da Igreja no Brasil, de modo a tornar as ações organizadas possíveis independentemente da existência de uma personalidade ou líder, tais como foram D. Macedo Costa, Cardeal Arcoverde e D. Leme.

A Conferência ficava dotada, como órgão dirigente, de uma Comissão Permanente constituída pelos Cardeais brasileiros (dois, naquela época: o do Rio de Janeiro e o de São Paulo) e mais três metrópolitas eleitos entre os arcebispos do País, para um mandato de seis anos. Como órgão executivo, ganhava a Conferência um Secretário Geral, cujas funções estavam previstas no artigo 6º, § 1º: “O Secretariado Geral é dirigido por um Bispo nomeado pela Comissão Permanente e deve dispor dos Serviços especializados que assegurem eficiência na preparação da Conferência e na concretização das resoluções da mesma”. Toda força da Conferência residia no Secretariado, o único órgão realmente permanente e dotado de infraestrutura para atuar. As enormes distâncias do País impediam reuniões amiudadas da Comissão Permanente e mais ainda dos Metropolitans, únicos convocados, de direito, para as reuniões bienais, previstas nos Estatutos. (BEOZZO, 1982, p.476-477).

Dom Helder assume o Secretariado Geral por doze anos, de 1952 a 1964, e faz uso de toda infra-estrutura que já possuía para comandar a Ação Católica – tanto que a primeira sede da CNBB se confundia com a do Secretariado Nacional da ACB. Cumprido seu intento de fundação de um organismo nacional, Dom Helder exprime: “Cessou para a Igreja no Brasil, a fase dos esforços – heróicos, de valor – mas dispersos, descontínuos, *sem planejamento*” (*apud* BEOZZO, 1982, p.477 – grifos de Beozzo).

Segunda consideração intermediária - Da caridade cristã à justiça social: percursos da teodicéia católica e da Doutrina Social da Igreja

Weber consagrou, na literatura de Sociologia da Religião, o chamado problema da teodicéia. Trata-se da confrontação da representação religiosa sobre o mundo e a realidade das práticas e diferenças sociais. Ou seja, um sistema religioso, ao se deparar com as imperfeições do mundo, com as desigualdades das distribuições das várias formas de poder social, deve fornecer explicações aos fiéis de modo a tornar compreensível o sofrimento humano, bem como fornecer alguma forma de enfrentá-lo ou superá-lo⁵³. O problema da teodicéia se relaciona com a legitimidade da ordem mundana e, por isso, diferentes formas de conceber a justiça divina engendram outras tantas diferentes maneiras, em número igual ou superior, de ação religiosa no meio social.

Nos termos de uma sociologia funcionalista, teodicéias podem ter função de aceitação (no sentido de justificação ou legitimação, conforme o pensamento marxista⁵⁴) ou de crítica social (tal como são os movimentos renovadores e inovadores, não somente

⁵³ “O termo *teodicéia* (do grego *theós*, 'deus' e *dikaíos*, 'justo, correto, honesto', derivado de *diké* 'justiça, direito; traduzido por justiça de Deus ou justificação de Deus) foi criado pelo filósofo alemão Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) e usado pela primeira vez na sua obra *Ensaio de Teodicéia sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal*, de 1710. Compreende-se, em Leibniz, por teodicéia um ‘conjunto de argumentos que, em face da presença do mal no mundo, procuram defender e justificar a crença na onipotência e suprema bondade do deus criador, contra aqueles que, em vista de tal dificuldade, duvidam de sua existência’. ” (SANTOS, 2007, p.2).

⁵⁴ O exemplo clássico dessa abordagem sobre a religião é *A Sagrada Família*, de Marx e Engels.

aqueles guiados por um líder carismático). Cândido Procópio de Camargo faz uma boa delineação acerca da distinção entre as funções de aceitação e crítica social da religião:

Remontando a uma análise mais aprofundada sobre a natureza psico-social do fenômeno religioso, ao menos como se observa nas grandes religiões ecumênicas, nota-se que as funções de conservação e manutenção dos valores e normas da sociedade correlacionam-se com a especial generalidade dos valores religiosos e com sua proeminência na hierarquia cibernética, para usar a expressão de Parsons. Não apenas essa generalidade, mas todo o sistema de idéias, símbolos, comportamentos e experiências que constituem a religião exercem a função central de justificar a existência no nível axiológico mais fundamental. Realmente, seu arcabouço, valorativo e prático, constitui meio para aceitar a realidade humana e social, inclusive quando projeta no mundo não natural expectativas e significados que visam corrigir e compensar essa própria realidade. [...] Para justificar a existência humana de acordo com um esquema axiológico, a religião aceita e sanciona o *status quo*; apresenta paralelamente, no entanto, constante crítica a respeito das frustrações e desigualdades da condição humana realizada em determinado contexto social. Essa crítica se expressa, freqüentemente, na tensão entre “religião” e “mundo” e na impossibilidade de alcançar o ideal de perfeição humana diante das limitações impostas por uma realidade biológica e social concreta, entendida como expressão da “natureza humana”. [...] *O tipo de função primordial das correntes e movimentos religiosos será determinado de acordo com a ênfase em aceitar a sociedade ou criticá-la.* (CAMARGO, 1971, p.40-41).

De acordo com essa visão, a religião “majoritária” ou “monopolista”, cujos símbolos e ritos já foram amplamente difundidos e incorporados pela sociedade abrangente, terá maiores probabilidades de assumir posturas legitimadoras, no sentido marxista – ainda que isso não impossibilite que haja atritos entre a doutrina religiosa da justiça divina e o estado atual das desigualdades, permitindo que esses mesmos religiosos que se situam em posições dominantes desfiram críticas e denúncias acerca de posturas e ações governamentais ou das elites. Porém, é mais provável que grupos religiosos minoritários ou não-dominantes assumam essa posição crítica e de tensão.

Continuando na linha argumentativa que equaciona e correlaciona “crítica social” e “tensões do religioso com o mundano”, é importante relembrar o argumento weberiano, segundo o qual, “quanto mais as religiões tiverem sido verdadeiras religiões de salvação, tanto maior foi sua [sic.] tensão” (WEBER, 1982a, p.376). Ou seja, devido à concepção de que há “mazelas” nesta vida, das quais as pessoas precisam ser salvas, aquelas religiões que mais enfatizaram os aspectos salvíficos

tiveram maiores interfaces de tensão com o mundo – apesar de que a “solução” para o sofrimento nem sempre pudesse ser realizada neste mundo, o que de certa forma alivia os aspectos conflituosos com os poderes estabelecidos. Weber assinala que

A tensão também foi maior, quanto mais racional foi em princípio a ética e quanto mais ela tenha se orientado para valores sagrados interiores como meios de salvação. Em linguagem comum, isto significa que a tensão tem sido maior quanto mais a religião tenha se sublimado do ritualismo, no sentido do “absolutismo religioso”. (1982a, p.376)

Em outras palavras, as religiões mais internalizadas, nas quais os fiéis agem por convicção ética, são maiores os embates com as ordens tradicionalmente estruturadas. Neste trecho, na realidade, Weber está falando mais especificamente sobre as formas religiosas de desapego mundano, provavelmente tendo como referência implícita o budismo, religião tipicamente de classes altas e fortemente intelectualizada. No entanto, podemos pensar que a sublimação do ritualismo e a conseqüente tensão com o tradicionalismo ocorrem em qualquer contexto de forte compromisso ético com valores contrastantes aos dominantes – sem que isso implique numa religião intelectualizada. Esse é o caso de movimentos messiânicos, por exemplo, que apesar de freqüentemente receberem a alcunha de “tradicionais”, representam e apresentam fortemente o caráter de protesto social e de reivindicação de justiça.

Temos então algumas características que auxiliam a compreender as condições que levam ao acirramento da crítica social por parte de um grupo religioso: a) em primeiro lugar, questões de ordem doutrinária, que se referem a concepções mais abstratas sobre a justiça divina e a ordem social; b) o caráter majoritário/minoritário da crença religiosa, que indica o alinhamento com as ideologias e elites dominantes; c) o compromisso e a intensidade da convicção ética com respeito à tensão entre os valores religiosos e mundanos, ou seja, a intensidade do engajamento religioso – que faz referência ao que Weber chamou de “ação racional com respeito à valores”, “religiosidade ética”, e ao que Camargo denominou de religiões “internalizadas” (Cf. 1971).

A questão do mal neste mundo está amplamente desenvolvida nos textos bíblicos, mas é nas interpretações posteriores, principalmente patrísticas, que receberá os maiores desenvolvimentos, de onde talvez provenham as representações mais clássicas e difundidas acerca do imaginário católico. Dentre os filósofos católicos dos primeiros séculos da era cristã, certamente Agostinho é quem tem maior centralidade no trato desse tema. De acordo com sua concepção, Deus teria criado o mundo “do nada” (*ex nihilo*) e, por isso, a criatura não partilharia da mesma substância do criador. A perfeição divina não se transferiria para a vida dos homens e por isso esses seriam passíveis de falha. Mas isso não significaria que o mal do mundo foi criado por Deus. O mal não seria algo com ontologia própria, mas sim um “não-ser” – estaria para a existência assim como as sombras estão para a luz. O mal é a distância com relação a Deus e ao seu amor, estabelece Agostinho. O pecado é a falta. E a reconciliação se dá pelo exercício da caridade, do descentramento de si. Em suma, a caridade “justifica” o homem, o torna justo, o aproxima de Deus. Na teodicéia que decorre da antropologia agostiniana do homem decaído, a miséria humana é consequência do pecado, ou seja, das escolhas humanas pautadas pelo livre-arbítrio e que levam à distância de Deus. E assim, a Cidade dos Homens, fundada sobre o amor-próprio, é a instância de realização do sofrimento, mesmo que nem todos o percebam, iludidos que estão pelas paixões às coisas temporais.

Assim, o mal do mundo teria raízes na natureza do próprio mundo, mas sua solução seria extra-mundana. A caridade, na sociedade medieval, é um exercício espiritual, que se realiza plenamente apenas na rejeição das paixões e no desprezo pelo mundo⁵⁵. Na medida em que há a “dramatização do pecado e de suas consequências” (cf. SANTOS, 2007, p.4), a submissão à Igreja e aos seus valores passam a constituir a via mais

⁵⁵ “As questões existencialistas das elites estiveram em voga, segundo Jean Delumeau, entre os séculos XIII e XVIII. Para Delumeau, ‘o desprezo do mundo e a desvalorização do homem – um carregando o outro – propostos pelos ascetas cristãos, fincam suas raízes certamente na Bíblia (Livro de Jó, Eclesiastes), mas também na civilização greco-romana. Este tema é desenvolvido notadamente por Plutarco, que remete ele próprio à *Ilíada* onde se lê: ‘Nada é mais miserável do que o homem entre tudo o que respira e se move’.’ Comparativamente, Delumeau assinala que ‘à religião oriental da tranquilidade (Hinduísmo e Budismo) opôs-se mais do que nunca a religião da ansiedade própria do Ocidente’.” (SANTOS, 2007, p.4).

legítima de salvação – obviamente trazendo reforço e poder à autoridade eclesial. E nesse sentido a caridade se vincula à obediência, instituindo um cerne de grandezas típicas da *cidade doméstica*.

Com a desvalorização da ação no mundo, a concepção medieval espiritualista da caridade cristã se distancia do questionamento das injustiças sociais, na medida em que o objetivo final não é a salvação neste mundo, mas no outro. Separados os domínios das Cidades de Deus e do Homem, a libertação ansiada pelo cristão é a da alma e não a do corpo. E apesar de terem sido tão atribulados os séculos entre a queda do Império Romano e o período da ascensão dos Estados Nacionais, em termos dos inúmeros episódios de disputa entre os poderes papal e real, é possível dizer que o catolicismo não se constituiu numa religião de *crítica* durante a Idade Média, para usar da distinção acerca das funções sociais da religião proposta por Camargo.

Mas o alvorecer da modernidade traz golpes severos à Igreja e à autoridade clerical. A valorização do individualismo intramundano e a positividade das paixões ordenadas na forma de “interesse” retiram a ênfase da culpa e do pecado implicados na ação mundana. As “liberdades individuais” tão procuradas se contrapõem aos domínios do controle eclesiástico e, por isso, representam sempre aquele amor-próprio pecaminoso e insubmisso, que glorifica à criatura e não ao criador – além de colocar em xeque o poder das autoridades da hierárquica religiosa. Não cabe aqui fazer o que se poderia chamar de genealogia das grandezas cívicas e mercantis, mostrando como se difundiram, pautaram e se tornaram dominantes os princípios de equivalência mais tipicamente modernos. Mas o certo é que, no risco de se tornar minoritário, o catolicismo assume crescentemente sua função de crítica. Nesse plano de fundo auxilia ainda mais a compreensão das reações anti-modernistas dos papas do século XIX – e notadamente as edições das encíclicas *Quanta Cura* e *Syllabus Errorum*, já examinadas anteriormente.

E para além do risco do liberalismo, com todas as suas mazelas individualistas, a Igreja temia o Socialismo, cuja força estava claramente em ascensão na segunda metade do XIX. É nesse contexto que o papa Leão XIII, continuador do anti-modernismo de Pio IX,

publica em 1891 a encíclica *Rerum Novarum*, sobre a condição operária. Nesse documento, a Igreja se mostra convalescente com respeito à situação precária dos trabalhadores após a revolução industrial, mas se posiciona fortemente contra o socialismo e o comunismo, que seriam os desenvolvimentos mais expressivos da ruptura com os laços pessoais e com a autoridade doméstica: “Assim, substituindo a providência partena pela providência do Estado, os socialistas vão contra a justiça natural e quebram os laços da família” (*Rerum Novarum*, § 6)^{d/c}. Faz-se igualmente a defesa da propriedade privada, destancando-se seu caráter de direito natural do homem: “o remédio proposto está em oposição flagrante com a justiça, por-que a propriedade particular e pessoal é, para o homem, de direito natural” (*Rerum Novarum*, § 5). Tal posicionamento, que a princípio pode soar uma apologia da moderna forma de conceber os direitos como individuais, se explica e se desdobra quando, um pouco mais adiante esse “homem” dotado de “propriedade particular e individual” é assimilado ao chefe de família – o que re-coloca as grandezas domésticas como parâmetros principais de justiça:

Eis, pois, a família, isto é, a sociedade doméstica, sociedade muito pequena certamente, mas real e anterior a toda a sociedade civil, à qual, desde logo, será forçosamente necessário atribuir certos direitos e certos deveres absoluta-mente independentes do Estado. Assim, este direito de propriedade que Nós, em nome da natureza, rei-vindicamos para o indivíduo, é preciso agora transferi-lo para o homem constituído chefe de família. Isto não basta: passando para a sociedade doméstica, este direito adquire aí tanto maior força quanto mais extensão lá recebe a pessoa humana. (*Rerum Novarum*, § 6)

Por fim, posicionando-se contra a idéia luta de classes, a encíclica propõe que capitalistas e proletários cultivem o acordo e procurem um entendimento mútuo – propondo certamente que os proprietários renunciem à ansia desmedida pelo lucro: “A concórdia traz consigo a ordem e a beleza; ao contrário, dum conflito perpétuo só podem resultar confusão e lutas selvagens. Ora, para dirimir este conflito e cortar o mal na sua raiz, as Instituições possuem uma virtude admirável e múltipla” (*Rerum Novarum*, § 9).

A *Rerum Novarum* é tida como o documento fundador do que se convencionou chamar de Doutrina Social da Igreja, dado seu apelo à realidade de classes subalternas.

Seu conteúdo, na linha reacionária de Pio IX, é ainda crítico dos “erros modernos”, mas é muito menos severo com respeito à posição de vantagem e aos “erros” dos capitalistas; seja porque ainda se busca estabelecer alianças com as classes dominantes, seja porque os capitalistas herdaram o status simbólico dos chefes de família proprietários de terra tipicamente nobrescos do medievo e, por isso, defender grandezas domésticas passa a ser defender a família burguesa.

Não assumindo a radicalidade nem do liberalismo e nem do socialismo, a Igreja se coloca em uma encruzilhada, onde não pode retirar plenas forças de lugar algum. Esse quadro favoreceu a aceleração do declínio da legitimidade eclesial no início do século XX. A explicação religiosa do sofrimento já não fornecia justificativas aceitáveis num ambiente povoado por reivindicações modernizantes^{c-m/d}.

Há aqueles que compreendem que o acesso ao poder social é um direito de todos^c, que a democracia precisa ser radicalizada e os impedimentos para isso residem nos particularismos sociais expressos no interesse pelo lucro^{c/m} e na ação de grupos de tradicionais, tais como a Igreja, dotados de potenciais conspiratórios contra o público^{c/d} e que podem legitimar e autorizar a exploração de classes.^{c/d-m} Para esses, não faz sentido a Igreja recomendar algo como a “caridade entre as classes”, quando o caso é evidenciar a dominação. O fim da exploração não pode depender da “boa vontade” daqueles que exploram. Essa concepção se baseia na noção desencantada e secularizada de ação movida por interesses e não pela inspiração (divina). A solução religiosa está descartada *a priori*, dados os pressupostos acerca do “homem como ele realmente é”⁵⁶. No entanto, concebe que interesses podem ser coletivos, o que permite ação organizada e vislumbres de soluções efetivas. A idéia de luta de classes é consequência de uma perspectiva que se pretende mais realista acerca da natureza humana do que a religiosa. Para o socialista, a Doutrina Social da Igreja se afigura reacionária ou, no mínimo, ingênua. Entre os capitalistas, a crítica à religião já estava muito mais consolidada e difundida, estando entre as principais causas do declínio do poderio da Igreja. E este ponto já foi bastante discutido em outros pontos deste trabalho.

⁵⁶ Cf. Discussão do capítulo anterior.

A teodicéia católica esteve sem lugar talvez até a crise de 1929: De repente, um contexto muito real e prático de sofrimento causado pelo capitalismo surpreende a todos e evidencia o demônio dos interesses e das paixões desenfreadas. No plano secular, esse é o momento em que entra em cena a extremamente poderosa ideologia desenvolvimentista e a disposição para a planificação da economia (algo que a União Soviética já vinha desenvolvendo⁵⁷). Surge na Inglaterra a solução keynesiana. No Estados Unidos, o *New Deal*. E ao lado das preocupações macro-econômicas relacionadas a aspectos mais estruturais, ganham centralidade as questões da pobreza, do emprego e do acesso aos serviços públicos.

A era do planejamento estabelece limites à “busca desenfreada pelo lucro”, ao conferir maior poder ao Estado. Deste modo, não se coloca nem naquele liberalismo extremado, nem na solução socialista – mas obviamente não podemos dizer que se tratava de um ponto do meio. E esse parece um terreno propício para a aquele “devir conciliador” (mas conservador) do catolicismo.

Como mencionado anteriormente, Vargas assume o governo do país com poucos recursos em termos de uma estrutura de Estado. Mas desde o início se empenha na solução desse problema – e a Igreja de Dom Sebastião Leme o acompanhará e auxiliará, apesar de exercer pressão para garantir benefícios e a realização dos “interesses católicos”. Em 1930, funda o Ministério do Trabalho, lidando assim com a questão operária através de leis no campo sindical. A Igreja, luta pela criação de sindicatos livres (católicos) e funda os Círculos Operários Católicos (cf. BEOZZO, 1982, p.480). No calor dos movimentos constitucionistas – como vimos – foi fundada a Liga Eleitoral Católica.

O enfraquecimento do setor cafeeiro institui a crise do modelo econômico baseado na exportação de bens não industrializados. A população rural sofre conseqüências e

⁵⁷ Em uma economia socialista, pela ausência da “auto-regulação”, tal como se pretende no capitalismo, todo o sistema de produção e de trocas deve ser planejado com antecedência e detalhes, de modo a guiar a alocação de recursos e a distribuição de bens conforme o desejado – o que implica numa complexidade muito maior, em termos matemáticos e organizacionais.

muitos se dirigem para centros urbanos, dando um novo significado para a situação de pobreza de então, uma vez que não são vistos como miseráveis, mas como *desvalidos*. Essa é uma das razões pelas quais crescentemente a preocupação com o cuidado dos pobres ganha espaço na década de 1930⁵⁸. O ideal da caridade cristã, que tanto mobilizou os medievos nas ações de filantropia, passa a inspirar as primeiras ações no campo do que posteriormente viria a ser a assistência social no Brasil. Enquanto isso a própria Igreja age através de suas tantas instituições – e notadamente as Santas Casas de Misericórdia.

Esse movimento caritativo-filantrópico-assistencialista, no entanto, não é desprovido de conseqüências não-intencionais: Vargas buscou institucionalizar, no âmbito estatal, as ações de cuidado social e dá suporte à fundação das primeiras instituições públicas de assistência social, iniciando um processo de profissionalização que estabelecerá importantes cisões e distinções com o modelo católico, apesar de ter se baseado nele⁵⁹.

Com os braços e pernas ainda curtos, o Estado dependia da ação da Igreja, já instalada por todo país e com pessoal disponível para a ação social. Deste modo, fazendo uso da estrutura eclesial, o governo transferiu verbas e recursos para a realização das obras de caridade, afins dos objetivos filantrópicos da era do Bem Estar Social que se iniciava com o keynesianismo:

⁵⁸ “No pacto político em gestação ao longo do período [,que] incluía os empresários e os trabalhadores urbanos, faltava atrair os que se encontravam à margem do processo de desenvolvimento capitalista, os não-trabalhadores, os que não conseguiam se situar no mercado formal de trabalho identificados ora como miseráveis ora como desvalidos, que mendigavam pelas ruas das grandes cidades, além das famílias pobres cujo o salário formal conseguido por um dos seus membros não dava para prover o necessário sustento. É nessa conjuntura que nos parece que ganha sentido a questão da Assistência Social no Estado Novo. Utilizando-se inicialmente de um discurso humanista cristão, de alguns dos quadros técnicos surgidos no interior da militância católica e da burocracia estatal, o estado varguista criou a assistência social como uma profissão e o mercado de trabalho para estes novos profissionais, que são as instituições públicas de assistência social” (HONORATO, 1997, p.12).

⁵⁹ Honorato afirma que “existe uma ruptura fundamental entre os visitantes sociais - posteriormente, assistentes sociais - gerados pela Igreja para o trabalho caritativo e missionário, redefinidos pela Doutrina Social, como o da PUC de São Paulo, e os cursos de Serviço Social surgidos no Estado Novo, para o atendimento à nova lógica política do país” (1997, p.12). Tal ruptura consistiria principalmente no fato de que os assistentes sociais profissionais estariam diretamente envolvidos nas burocracias, guiando-se então pelos parâmetros formais do Estado, em termos de planejamento, gestão e determinação dos objetivos e focos de ação. Outro ponto de distinção é a dissociação com respeito à idéia de “trabalho missionário”, imbuído de objetivos religiosos.

[...] a vasta atividade social da Igreja passou a depender de maneira crescente de verbas dos Governos federais, estaduais e municipais. Entre as atribuições precípuas de um órgão como a CRB [Conferência dos Religiosos do Brasil, fundada em 1954], nos seus primeiros anos, estava a de ser no Rio de Janeiro, junto ao Governo Federal, um escritório credenciado pelas centenas de congregações religiosas, a dar seqüência aos trâmites legais para a retirada das verbas governamentais para as obras destas congregações. (BEOZZO, 1982, p.481).

Em suma, as obras da Igreja influenciaram as primeiras iniciativas assistencialistas no Brasil e o novo quadro dos desenvolvimentos sociais leva o catolicismo a se moldar pelos novos formatos administrativos estatais. Esse envolvimento possibilitou obscurecer as tensões anteriores com o mundo moderno, deslocando a ênfase do liberalismo e promovendo uma alternativa ao temido socialismo. Ao mesmo tempo, a caridade cristã foi se transmutando em ações que de algum modo eram enquadradas e cooptadas pelas estruturas políticas. O terreno das parcerias governamentais já havia sido preparado pelos pactos estaduais a partir de 1890 (MICELE, 2009), mas agora com uma nova configuração do Estado sob o regime Vargas e com uma liderança católica nacional, com D. Leme, as conseqüências da relação com o secular se amplificaram de modo sem precedente. O desejo de Dom Macedo Costa de reunir os bispos e estabelecer a comunicação entre eles recebeu um norteamento: coordenar as atividades do catolicismo nacional naqueles campos de interface com a questão social e com o Estado.

A Doutrina Social da Igreja permitiu um alívio da ênfase no pecado original como origem do mal – e o contexto das primeiras décadas do século XX permitiram confirmar que agora era preciso enfatizar a ação humana neste mundo, pensando a estrutura das desigualdades com o objetivo de revertê-las. Isso obviamente não permite dizer que a salvação passa a ser buscada na esfera temporal. Mas é uma ponte para garantir legitimidade da Igreja no mundo moderno sem toda aquela tensão anti-modernista. Além disso, fornece plausibilidade para os próprios atores religiosos, que então associam a caridade à justiça social e podem mais abertamente se engajar sem contradições na ação mundana.

No interior da Igreja, aquela sociedade estamental, de hierarquias e desigualdades permanentes, tão amparadas por grandezas de ordem doméstica, passa gradativamente a ceder lugar para uma ordem de coisas em que o vocábulo “igualdade” se torna cada vez mais freqüente. Mas certamente essa ruptura colossal isso só foi possível por meio de inumeráveis aproximações de continuidade: notadamente, uma doutrina que se queria conservadora e um governo de forte caráter populista e paternalista.

Parte III - Planejando a pastoral: Soluções encontradas pelo catolicismo brasileiro para “amar ao próximo” através do uso da técnica

Cessou a fase sem planejamento para a Igreja no Brasil, disse Dom Helder, ao fundar a CNBB. Mas, como vimos, o planejamento já havia começado antes. Mas é certo que o entusiasmo desenvolvimentista afeta a Igreja de modo desigual. A maior influência recai principalmente sobre a hierarquia, o episcopado – que, no entanto, é o grupo de maior influência na definição das direções a serem tomadas pelos dirigentes locais e regionais do catolicismo. O que a CNBB inaugura é a possibilidade de uma coordenação da ação do episcopado em proporções nacionais.

Um pouco antes da fundação desse organismo, no entanto, ainda em 1952, D. Hélder percebe a necessidade de seguir de perto o governo nas ações de planejamento e desenvolvimento regional. Quando é criada a Superintendência de Valorização Econômica da Amazônia (SPEVEA), executora do Plano de Valorização Econômica daquela região, o prelado escreve ao núncio apostólico, D. Carlo Chiarlo, argumentando sobre a necessidade de elaborar uma ação correlata, no plano pastoral:

Quando o Governo lança planos regionais de grande envergadura, seria uma tristeza que a Igreja não estivesse em condições de congregar esforços, aparecer unida e à altura dos acontecimentos. Encontros regionais, assim, mais facilmente interessariam aos Srs. Bispos e abrigariam caminho para os indispensáveis encontros nacionais (Helder Câmara *apud* FREITAS, 1997, p. 42).

Assim, ao lado dos planos governamentais de valorização econômica de regiões brasileiras, D. Helder também propõe a elaboração de Planos de Valorização Espiritual das mesmas localidades: Região Amazônica, Vales do Rio São Francisco, Rio Doce, Rio Paraná, Rio Paraíba, Rio Uruguai:

Não é necessário comentar a estreita correlação entre a iniciativa do Governo e a resposta da Igreja que vai até a coincidência do vocabulário [...]. Os Bispos são também convidados a sair da esfera estritamente religiosa para se enfrontar nos problemas técnicos e nos de ordem econômica. Não é de todo estranho esse “vazamento” de estudos técnicos do Governo para a área da Igreja, muitas vezes antes mesmo de serem dados a público. O corpo técnico e de planejamento do Estado via muitas vezes seus estudos e planos torpedeados pelos políticos pois feriam, às vezes, interesses dos setores tradicionais que veriam diminuir seu poder e influência sobre as áreas mais atrasadas do país, caso houvesse uma rápida modernização econômica. Enquanto o poder “político” dos técnicos era pequeno, encontraram eles na Igreja uma excelente aliada para ganhar, na opinião pública e no seio do Governo, a batalha para implementar a implantação de seus planos de desenvolvimento regional. (BEOZZO, 1982, p.484).

As alianças e aproximações com relação ao Estado moderno, desde 1890, foram abrindo espaço e conferindo plausibilidade à adoção de práticas e percepções tão associadas aos desenvolvimentos modernos. O deslocamento do extra-mundanismo se fez quase de modo imperceptível, nos quarenta anos que sucederam a Pastoral Coletiva de Dom Macedo Costa. Helder Câmara representa um ponto de confluência das preocupações sociais (e mais “mundanas”) que estiveram em gestação naquele período.

No encontro dos Bispos do Nordeste, de 1956, os autores do documento final afirmarão: “O objetivo principal da Igreja é o Reino de Deus. Mas o Reino de Deus começa transitoriamente no tempo para chegar definitivamente à eternidade. E neste itinerário dos homens sobre a terra, interferem as condições temporais” (O Encontro do Bispos do Nordeste em Campina Grande, 1956, p.503). Posições como essas se tornam cada vez mais difundidas, na medida em que a caridade cristã se confunde com a justiça social. Cândido Procópio de Camargo (1971), ao estudar o fenômeno sócio-religioso do Movimento de Natal, ocorrido entre as décadas de 1950 e 1960, relata diversos depoimentos colhidos em suas entrevistas que corroboram a difusão dessa postura:

“Em condições de vida sub-humana”, diz um informante [não identificado por Camargo], “não é possível pregar-se o Evangelho e se desenvolverem as virtudes cristãs. É preciso vencer a miséria e o subdesenvolvimento para se apresentar a promessa de salvação e do Reino de Deus”. (CAMARGO, 1971, p.84)

Caridade, hoje, é como em todos os tempos: o Amor. Sua expressão é que varia. No passado, eram os hospitais, os abrigos. Hoje é levantar o homem, anulado pela miséria e injustiça, vendo nele a face desfigurada de Jesus, e torná-lo capaz de realizar seu destino sobrenatural. (*Renovação das Paróquias*, ensaio apresentado por Mons. Expedito Sobral Medeiros ao III Encontro do Secretariado do Nordeste *apud* CAMARGO, 1971, p.87).

Posicionamentos como esses decorrem dos desenvolvimentos da Doutrina Social da Igreja, mas distanciam-se imensamente daquelas formulações iniciais, desde Leão XIII. Todo aquele reforço e busca de justificação através de grandezas domésticas se desvanece e dá lugar ao compromisso das grandezas que categorizamos como cidades cívica e inspirada. A distancia temporal com relação à publicação da *Rerum Novarum*, a mudança no contexto eclesial brasileiro, bem como uma série de conseqüências não intencionais de ações que a princípio buscavam *romanizar* o catolicismo brasileiro levaram à construção da plausibilidade de um conceito de caridade que antes se afigurava absurdo. Obviamente a Igreja não é revolucionária ou socialista. Mas o materialismo imbricado nas novas perspectivas é evidente e não possui precedentes. E observe que o formato da justificação segue o padrão de apelar àquele núcleo sempre fundamental da identidade eclesial, estabelecido pelo carisma. A “caridade, hoje, é como em todos os tempos” – o que faz claro paralelo com a noção de que a revelação seria também a mesma em todos os tempos. É deste modo que esse grupo de “católicos desenvolvimentistas” do Brasil, reivindica a posição de *fonte legítima* da ortodoxia religiosa, de continuadores do carisma, da Sagrada Tradição.

O mencionado Movimento de Natal, tema central do livro *Igreja e Desenvolvimento* de Camargo, foi uma iniciativa encabeçada por D. Eugênio Salles com vistas à promoção social e econômica, ao lado da espiritual, da população do Rio Grande do Norte. Fortemente guiado pelos ideais desenvolvimentistas, iniciou ações em prol da organização de trabalhadores, bem como focou na educação e alfabetização – estando na origem do Movimento de Educação de Base (MEB).

O Movimento de Natal elevou consideravelmente, em relação às demais ações regionais encabeçadas pela Igreja, o contato com assessorias técnicas e especializadas, à semelhança do que realiza o Estado em suas atividades de planejamento. O intuito de influenciar as mudanças socioeconômicas locais fez com que os líderes do movimento não somente agisse de forma suplementar ao governo, como também propusesse medidas e ações efetivas. O compartilhamento da linguagem e de perspectivas técnicas está na origem e nos pontos de chegada das ações do movimento. As ações religiosas em Natal contra as desigualdades e a “desorganização social” se iniciou ao lado da atuação de órgãos como a Legião Brasileira de Assistência (LBA) e o (Serviço Estadual de Reeducação e Assistência Social), ambos criados no regime Vargas, através das políticas de profissionalização da assistência. Eclesiásticos como os jovens padres Eugênio Salles e Nivaldo Monte participam, por exemplo, da “I Semana de Estudos Sociais do Rio Grande do Norte”, realizada em 1944 (cf. CAMARGO, 1971). Em 1945, a Juventude Feminina Católica funda a Escola de Serviço Social de Natal, que realizará atividades de assistência e catequese na periferia urbana; em 1947, funda-se o Departamento Diocesano de Ação Social; em 1949, o Serviço de Assistência Rural (SAR – órgão da Juventude Masculina Católica). Camargo conta que “em 1951, o S.A.R. promove em Jundiá, Estado do Rio Grande do Norte, a I Semana Rural, com a participação de técnicos do Ministério da Agricultura e de outros órgãos federais e estaduais” (1971, p.70).

Para os fins deste trabalho, importa pouco uma descrição detalhada do Movimento de Natal. Mas é importante frisar que suas realizações repercutiram por toda Igreja do Brasil, influenciando e muito a nascente CNBB. As realizações descritas no parágrafo anterior mostram apenas uma pequena parcela dos fatos ocorridos – mas servem muito bem para ilustrar como a técnica foi adentrando a ação caritativa da Igreja. Se num primeiro momento a filantropia e a caridade religiosa inspiraram o desenvolvimento do Serviço Social no Brasil, algum tempo depois, mais desenvolvido e profissionalizado, é o próprio Serviço Social que influenciará a Igreja. E o processo reverso também se efetivará: após consolidado o Movimento de Natal, dotado de aparelhos e perspectivas técnicas, ele servirá de fonte de reivindicações políticas e

mesmo inspiração para medidas estatais: “Os líderes sindicais formados no Movimento foram chamados a estimular e organizar a ação sindical rural do Nordeste e até no Sul do país. Igualmente a SUDENE, no setor de recursos humanos, recebeu técnicos formados através da experiência de Natal” (CAMARGO, 1971, p.92). O próprio presidente Juscelino Kubitschek conferiu importância e reconhecimento à ação dos religiosos no Nordeste (cf. CAMARGO, 1971, p.93).

É no seio do Movimento de Natal que pude detectar, pela primeira vez, o argumento central que justifica o uso das técnicas de pesquisa social e administração no Catolicismo até os dias de hoje:

Damos à técnica o seu valor de instrumento da maior importância, na pesquisa, no planejamento e na execução de planos. Mas lhe negamos caráter absoluto e a colocamos dentro das exigências naturais de um humanismo cristão, mediante o qual se reconheça o homem como centro de todas as suas preocupações, tanto nos seus problemas a serem resolvidos a curto prazo, se as condições exigirem, como as questões que comportem equações mais demoradas. (Documento Básico do I Encontro dos Bispos do Nordeste, 1956 *apud* Camargo, 1971, p.94).

Deste modo, é traçado um compromisso entre a grandeza da dedicação à causa do amor ao próximo (*cidade inspirada*) e as possibilidades de realização e eficiência que a técnica pode trazer (*cidade industrial*). No entanto, esse compromisso não se faz sem a presença de ressalvas: é preciso afastar o perigo da “ação instrumental”, que toma as pessoas como coisas (o que pode ser tomado como decadência da *cidade industrial* ou como uma crítica conjunta das *idades inspirada* e *doméstica* à *industrial*). Mas é importante destacar que o aspecto fundamental não está sendo criticado: o valor da eficiência. Também não há qualquer contraposição da autenticidade e criatividade do carisma e da inspiração com respeito à “frieza” e rotinização da técnica. E muito menos a convencional crítica que coloca a quantidade como “menor” e inferior à qualidade – argumento que geralmente surge para criticar o modo como a técnica trata pessoas e coisas como “números”, se importando meramente com índices, deixando escapar a dimensão que seria mais importante (*de acordo com a cidade doméstica*), a saber: as relações pessoais. Muito pelo contrário, o Movimento de Natal

estabeleceu compromissos entre grandezas domésticas e industriais que repercutiram no âmbito do próprio Estado⁶⁰.

Parte IV - Os desenvolvimentos nacionais do planejamento pastoral: o Plano de Emergência e o Plano Pastoral de Conjunto

Os planos regionais de valorização espiritual, bem como o Movimento de Natal, representaram uma experiência acumulada na área de planejamento pastoral e permitiram grande aproximação dos métodos, técnicas e linguagem de pesquisa típicos das ciências sociais. Mas ainda era ausente uma ação de planejamento que concernisse a todo país – o que vai se inaugurar com a formulação do Plano de Emergência (PE), em 1962.

Entre sua fundação, em 1952, e a elaboração daquele Plano, a CNBB havia realizado cinco Assembléias Gerais, cujos temas principais se referiam tanto a aspectos intra como extra-ecclesiais:

a paróquia, vista na sua complexidade de aspectos e dimensões; o apostolado dos leigos de modo geral e, mais especificamente, a Ação Católica; a renovação do clero e dos seminários; as relações da Igreja Católica com o protestantismo e o espiritismo; a Igreja e o mundo operário, a reforma agrária. (FREITAS, 1997, p.68)

Apesar de uma agenda de temas comuns (que remetem inclusive a elementos já mencionados e criticados na Carta Pastoral de D. Leme, de 1916), é possível dizer que de início não havia ainda um plano de trabalho unificado, que servisse de guia para promover ações coordenadas do episcopado.

⁶⁰ “De importância fundamental para a estruturação ideológica do Movimento foi a Escola de Serviço Social, fundada em 1945, e que contribuiu, desde o início, para a utilização de técnicas de ação social conformes ao modelo e ao estilo de racionalidade característicos do Serviço Social. Interessante salientar que a experiência do Movimento de Natal ajudou a reformular os objetivos e as técnicas de Serviço Social em todo país. Realmente, as ênfases predominantes nas décadas dos 40 e 50 em Serviço Social de Caso ou de Grupo, e que eram adequadas aos países desenvolvidos, foram sendo substituídas pelo Serviço Social de Comunidade^{d-u}], cujo alcance e sentido ainda em transformação se aproximam consideravelmente de estratégias e técnicas amplamente aplicadas na Diocese de Natal” (CAMARGO, 1971, p.99).

No entanto, em 1958, onze dias após ter assumido seu posto como Papa, João XXIII convoca uma reunião com os bispos da América Latina, preocupado com a situação religiosa, econômica e política do continente. O contexto se caracterizava principalmente pelo temor de que o comunismo pudesse crescer de modo a colocar em risco a estabilidade social na qual o catolicismo estava fundado. Deste modo, desejoso da “renovação espiritual do continente”, o pontífice exige dos prelados latino-americanos:

- Uma clara visão da realidade;
- Um plano de ação realista, previdente quanto aos fins, racional quanto aos meios, aglutinador de forças, no respeito das legítimas liberdades;
- Corajosa e perseverante execução do plano, com revisões que o adaptem às novas situações;
- Larga cooperação com todas as forças que desejem ajudar a América Latina

(João XXIII *apud* BEOZZO, 1982, p.486).

E em 1961, o papa volta a advertir sobre a necessidade – urgente – de elaboração de um tal plano de mobilização pastoral. Agora a conjuntura se afigura mais grave: a revolução em Cuba havia logrado êxitos e o perigo tanto temido desde o século XIX parecia cada vez mais próximo da realidade latino-americana.

Na V Assembléia Geral da CNBB, ocorrida em abril de 1962, foi aprovado o Plano de Emergência. Nessa época a Igreja no Brasil já contava com 166 circunscrições eclesiais (prelacias, dioceses e arquidioceses), cerca de 4500 paróquias e 12000 padres – um quadro absolutamente diverso daquele no qual se ambicionou, pela primeira vez, no início da república, uma ação conjunta e planejada dos católicos (conforme a apresentação escrita para a edição de 2004 do Plano de Emergência por Dom Odilo Scherer, quando este era então secretário da CNBB⁶¹). Seus propósitos eram múltiplos, abarcando tanto questões relacionadas à reforma intra-ecclesial

⁶¹ O texto original do próprio plano, no entanto, aponta 170 circunscrições eclesiais ao invés de 166. Beozzo apresenta dados semelhantes ao do texto original, acrescentando que na época os bispos eram em número de 204 (1982, p.491).

quando de ação social⁶². Segundo Beozzo (1982), no entanto, a segunda parte, que seria dedicada à dimensão econômico-social acabou não sendo nem discutida e nem redigida – e afirma também que a estiveram ausentes discussões sobre a zona rural e sobre os trabalhadores agrícolas. Temerosa das conseqüências secularizantes do avanço do pensamento desenvolvimentista entre os leigos, no que se refere à adesão ao marxismo e ao ateísmo, os bispos se dirigem às classes urbanas.

Basicamente o plano repousava na percepção de que as estruturas *tradicionais* de comunicação e organização territorial da Igreja encontravam-se *inefícazes* para lidar com o mundo moderno. A exortação de João XXIII com respeito à necessidade de uma “visão clara da realidade” se desdobra no acirramento da importância da técnica como forma de conhecimento. Assim é que a figura dos assessores técnicos ganham centralidade no documento. Do mesmo modo, na busca de tornar as estruturas organizacionais mais eficientes, o Plano recomenda a instalação de uma burocracia permanente mais ampla para a CNBB. E assim são fundados diversos organismos nacionais, direcionados a setores específicos da ação da Igreja. Dentre esses, cabe destacar o Centro de Estatística Religiosa e Investigação Social (Ceris), dedicado exclusivamente à produção de pesquisas e relatórios com vistas a subsidiar a ação pastoral. A publicação do Plano de Emergência antecede em alguns meses a do Plano Trienal, do Governo Federal.

O Plano de Emergência, como o nome sugere, foi uma estratégia de urgência; a resposta mais elaborada e trabalhada viria poucos anos mais tarde, em 1965, com o Plano de Pastoral de Conjunto (PPC). Elaborado logo após o Concílio do Vaticano II, busca se alinhar teologicamente à nova realidade da Igreja – que agora abre ainda

⁶² Segundo a introdução de Dom Helder Câmara à edição de setembro de 1962, os objetivos e conteúdo do Plano poder ser resumidos nos seguintes itens: a) ‘Apostolado em Plano Nacional e Internacional’ (informações sobre os Secretariados Nacionais e Serviços da CNBB, sobre Organismos Nacionais de Apostolado dos Leigos. Organizações Internacionais Católicas); b) ‘Catequese, alma do Plano de Emergência’; c) ‘Liturgia, fermento das indispensáveis renovações’; d) ‘Educação de Base, dever cristão inadiável’; e) ‘Sindicalismo rural e urbano’; f) ‘Formação de líderes’; g) ‘Experiências de Renovação Paroquial’; h) ‘Experiências de Renovação de Educandários’; i) ‘Migrações internas, desafio que nos é lançado’; j) ‘Renovação do Ministério Sacerdotal’; k) ‘Por uma Pastoral Rural’; l) ‘Pastoral para as grandes cidades’; m) ‘O cinema a serviço do Plano de Emergência’; n) ‘Os cristãos e as reformas de base’ (princípios a salvaguardar e movimento de opinião pública, sem o qual as reformas não serão feitas); o) ‘Vocações Religiosas e Sacerdotais’. (cf. Plano de emergência, 2004, p.11)

mais espaço para a ação neste mundo. Logo na apresentação desse documento, elaborada por Dom Agnelo Rossi⁶³, há a citação de uma audiência do Papa Paulo VI, de 1965, reafirmando as posturas de João XXIII sobre a necessidade de planejamento, justificando o alinhamento com as diretrizes da hierarquia católica vaticana:

“... a atividade pastoral não pode processar-se às cegas. [...] Hoje foge à acomodação e ao perigo do empirismo. Um sábio planejamento pode oferecer também à Igreja um meio eficaz e um incentivo de trabalho. Sabemos que em alguns de vossos países foram elaborados planos de pastoral de conjunto, em resposta à encarecida recomendação de nosso predecessor João XXIII [...]. O exemplo poderá ser seguido também pelos demais episcopados”. (Paulo VI apud CNBB, 2004, p.5 – grifos meus)

E Dom Agnelo afirma que o “plano foi elaborado por especialistas e exaustivamente discutido, emendado e aprovado pelos bispos do Brasil, na VII Assembléia Geral Extraordinária da CNBB, reunida em Roma durante os três meses da última sessão conciliar” (CNBB, 2004b, p.5). Sua justificativa apela à noção de *paridade* entre os bispos, que remete à dimensão cívica da Sagrada Tradição – e somente assim, submetendo à técnica às grandezas eclesiais de alto valor religioso é que a técnica pode se expressar.

O CERIS, nesse período de três anos de intervalo entre o PE e o PPC, mostra indicadores de plena atividade. Os dados das pesquisas realizadas nesse período servem de subsídio para a orientação e elaboração do PPC – e essas informações são apresentadas durante todo o documento. Além disso, o próprio PPC “encomendou” estudos e relatórios – alguns dos quais foram publicados num livro anos mais tarde, com o título de *Autoridade e Participação – Estudo Sociológico da Igreja Católica*, de Carlos Medina e Pedro R. de Oliveira (1973). Destaco o subtítulo: “Estudo Sociológico da Igreja Católica”. As ciências auxiliares da Igreja neste período eram principalmente a Sociologia, a História, a Economia, a Demografia e a Estatística.

⁶³ Naquela época, Arcebispo da Arquidiocese de São Paulo e também presidente da CNBB. O secretário-geral, à época, era Dom José Alves da Costa.

Parte V: A crítica à técnica pela Teologia da Libertação, sua proposta não-burocrática de organização eclesial e o “retorno à grande disciplina”

José Óscar Beozzo, historiador cujo trabalho foi referência fundamental para este capítulo, é um eclesiástico, um padre. Envolvido ativamente no fazer da Igreja, reserva a última seção de seu artigo a aspectos que considera críticos no modelo de planejamento pastoral (BEOZZO, 1982), de ponto de vista normativo. Relata grandes dificuldades na implementação e constantes necessidades de assessorias e treinamentos, o que teria distanciado a Igreja de suas bases. O uso da técnica e a importância dos especialistas são postos em questão, tendo em vista o que considera mais importante, a relação com o laicato católico e a garantia de sua autonomia^{c/u}. Cito algumas de suas críticas:

Assim a liderança até então de estilo carismático e bem pouco burocrática de Dom Helder Câmara, por doze anos secretário geral da CNBB, foi substituída pela de Dom José Gonçalves, bom administrador, bom organizador e bom conhecedor da língua alemã⁶⁴. (p.498)

Comentário: O tom implícito é o de valorização da grandeza do líder carismático, em detrimento da figura do técnico burocrata^{i/u}

Esta troca do militante pelo técnico, do espírito pela organização, do trabalho voluntário pelo expediente burocrático, da conversa pessoal pelo papel e pelo relatório, da conversão e da reflexão pelo curso e pelo treinamento, da atenção à realidade às necessidades pela aplicação do planejamento, revela algumas mudanças trazidas pela nova mentalidade. (p.498)

Comentário: O militante é aquele engajado com as grandes causas coletivas (grandezas cívicas), que aqui são contrapostas ao valor da eficiência (tida como menor). A conversa pessoal (grandeza doméstica) é superior ao relatório. A conversão e a reflexão (experiências de inspiração) são maiores que treinamentos e cursos.

A categoria sob a qual a Igreja é apreendida é a de Povo de Deus [...]. Uma leitura mais atenta, porém, revela que em nenhum momento o “Povo de Deus” é sujeito da ação pastoral. Trata-se de a cada momento de levar, encaminhar o povo de Deus para isto e para aquilo, sem nunca revelar o

⁶⁴ Os custos de realização do Plano foram bancados pela Igreja da Alemanha, em parceria com a CNBB – daí a necessidade de negociação e diálogo constante com os prelados daquele país.

sujeito do verbo que fica sempre implícito. [...] Praticamente o sujeito ativo de todo o PPC é o Episcopado e isto se reflete na apresentação-síntese de todo o plano [...]. Por isso mesmo toda primeira parte do Plano é dedicada à própria CNBB, à sua finalidade, seus membros, sua história e seus órgãos constitutivos e não ao povo de Deus no Brasil, à sua vida, sua história, sua fé e suas necessidades. (p.499-500).

Comentário: O episcopado aparece como um grupo particularista, quando confrontado com a coletividade maior que é a “Igreja Povo de Deus”. O PPC aparece quase como conspiratório, ao privilegiar questões intra-eclesiais. De acordo com esse argumento, a técnica foi utilizada pelo grupo particularista de modo a não contemplar interesses coletivos mais amplos^{c/d-u}

Confiando exageradamente numa solução a ser trazida pelos “técnicos” e pela aplicação das ciências sociais na pastoral, da psicologia na catequese, da dinâmica de grupo na organização, os Bispos deixaram-se levar pela pretensão de “cientificidade e neutralidade” própria da tecnocracia. Como bem observa Paulo Mercadante no seu estudo sobre a consciência conservadora no Brasil, o pensamento burocrático converte todos os problemas políticos em questões de administração. (p.502)

Comentário: Sob essa ótica, transformar problemas políticos em questões de administração seria como “perder o que realmente importa”, as questões de interesse coletivo^{c/u}.

Todas essas posturas são muito representativas de uma perspectiva do que podemos chamar de catolicismo progressista ou radical – cujo maior desenvolvimento é representado pela Teologia da Libertação (TL), que fortemente enfatizava as grandezas cívicas, radicalizando a importância do leigo no catolicismo e a concepção de “Igreja-Povo de Deus”, que havia sido elaborada no Vaticano II. Beozzo manteve proximidade ideológica com a perspectiva da TL e seu compromisso com tal perspectiva, que teve muita força na América Latina entre o final da década de 1960 e início de 1980.

Mainwaring (2004) destaca que ao longo do século XX, é possível identificar três grandes vertentes no catolicismo brasileiro: conservadora ou tradicional, modernizadora-conservadora e progressista ou reformista. Em linhas gerais, essa tipologia diz respeito à quão aberta está a Igreja ao mundo moderno, ao papel concedido às dimensões espirituais e materiais, à importância do engajamento político

dos religiosos, a formas de conceber a organização eclesial (mais hierárquica ou mais horizontal).

Os conservadores são muito bem representados pelos bispos do século XIX e pela Igreja da neocristandade, sob liderança de D. Leme. Aquele momento de abertura da Igreja, após o regime Vargas é de vigor de posições modernizadoras-conservadoras e de uma gradual instalação da perspectiva progressista. Esse último grupo diferencia-se daqueles movimentos anteriores de ação social ao reivindicar, além de mudanças estruturais na sociedade, também reformas intra-eclesiais, alegando que a própria Igreja deve se organizada como modelo da comunidade democrática que se deseja. Intelectualmente representada na Teologia da Libertação, essa “segunda esquerda católica” ambicionava uma transformação dos moldes organizacionais da Igreja (OLIVEIRA, 1992). A vertente progressista ganhou força principalmente após a reunião do Conselho do Episcopado Latino-Americano (Celam) ocorrida em 1968, na cidade de Medellín, Colômbia⁶⁵.

Já no Vaticano II, a situação era de tensão entre frentes conservadoras e progressistas⁶⁶. A perspectiva que fundamenta a Teologia da Libertação, na

⁶⁵ O Celam congrega as conferências episcopais nacionais. Foi fundado em 1955 e sua sede fica na Colômbia, em Bogotá. A fundação da CNBB contribuiu em muito para inspirar a fundação desse órgão.

⁶⁶ “[Na] primeira Congregação Geral, a 13 de outubro, os trabalhos conciliares apenas iniciados, foram suspensos dez minutos depois, por intervenção do Cardeal Achille Liénart, secundado pelo Cardeal J. Frings, arcebispo de Colônia na Alemanha, falando igualmente em nome do Cardeal Julius Döpfner de Munique e do Cardeal Franz König de Viena, na Áustria, que se recusavam a votar a lista dos integrantes das Comissões conciliares, sem uma consulta prévia entre os membros do Concílio. Diante da perplexidade geral, o Secretário do Concílio, o Arcebispo Pericle Felici consultou o Conselho de Presidência e o Cardeal Eugène Tisserant que presidia a sessão suspendeu os trabalhos por quatro dias. A imprensa captou a transcendência desse gesto da Assembléia que aplaudiu as intervenções, deixando transparecer nos títulos das manchetes sua interpretação do evento: "Terminou o predomínio da Cúria Romana"; "A Rebelião dos Bispos"; "A Ala Renovadora impõe uma Lista Internacional"; "Os Bispos europeus rejeitam os candidatos de Ottaviani"; "Luta feroz entre duas tendências" e assim por diante. De fato, saía de cena a Cúria Romana, cujos prefeitos haviam presidido cada uma das Comissões Preparatórias do Concílio e ocupavam o cenário novos atores, os episcopados recém-chegados a Roma e, de modo particular, as Conferências Episcopais e o único organismo de caráter continental em toda a Igreja, o Conselho Episcopal Latino-americano, o CELAM. Dom Helder, secretário da Conferência Episcopal brasileira, a CNBB e vice-presidente do CELAM, lançou-se, de corpo e alma, junto com Dom Manoel Larrain, seu colega na vice-presidência do CELAM, nos esforço de articulação com as demais conferências episcopais, para comporem a nova lista de nomes para as Comissões Conciliares, em substituição às Comissões da fase preparatória que a Secretaria Geral do Concílio, queria ver transformadas nas Comissões permanentes do próprio Concílio. Isto perpetuaria o controle que a Cúria Romana havia exercido sobre toda a etapa de preparação do Concílio”. (BEOZZO, 2008, s/p)

expectativa de afirmar sua legitimidade, recorre, por exemplo, à constituição dogmática *Lumen Gentium* e à constituição pastoral *Gaudium et Spes*, documentos conciliares que abriam grandes possibilidades ao leigo, recomendando sua inclusão em alguns espaços de decisão diocesanos e paroquiais. O ideal de uma Igreja “democrática” nos termos da Igreja da Libertação é legitimado e também inspirado por elementos que são decisões centrais da Igreja. Tanto o modelo conservador quanto o da Igreja da Libertação, mais do que serem apenas exemplos da expressão da pluralidade católica, pretendiam ser por si mesmos a forma correta da manifestação da Igreja Católica Romana. E por isso se justificava a disputa com respeito ao alinhamento com as disposições do Concílio do Vaticano II.

O modelo da esquerda católica ganha forças durante papado de Paulo VI. Mas o núncio apostólico Dom Armando Lombardi já havia preparado o caminho, tendo indicado um grande número de sacerdotes progressistas a posição de bispos, entre os anos de 1952 e 1964 (cf. MAINWARING, 2004). A publicação da encíclica *Populorum Progressio*, em 1967, serviu de subsídio doutrinal para a afirmação das posturas mais radicalmente progressistas de Medellín.

A Teologia da Libertação é a expressão intelectual daquilo a que se pode denominar de Igreja da Libertação, o que já inclui também as práticas e movimentos, e não somente a formulação doutrinal. Os aspectos teológicos do progressismo, obviamente, puderam levar os ideais fundamentais a conseqüências mais radicais do que foi possível no plano das ações efetivas. Nesse sentido, é possível considerar o livro *Igreja, Carisma e Poder* (1982), de Leonardo Boff, uma das realizações mais conseqüentes. Boff chega mesmo a propor um modelo de igreja que se erga somente sobre suas bases não-hierárquicas e não-paroquiais. Se todos os teólogos da libertação foram tão radicais na explicitação de suas propostas, o horizonte de todos certamente não se diferenciava muito.

A Igreja da Libertação pretendia alterar as atuais estruturas organizacionais da Igreja, que são baseadas na Igreja Particular (cujo modelo é a diocese) subdividida em paróquias, e também rejeitar a religiosidade baseada na distribuição dos

sacramentos⁶⁷. Essas duas propostas são graves, pois visam uma grande redução do poder eclesial tanto no que concerne à administração da organização quanto às possibilidades de exercício do poder religioso que é tipicamente sacerdotal. O paradigma de organização seria um modelo horizontalizado e construído como redes de Comunidades Eclesiais de Base.

O conceito de libertação é uma interpretação da doutrina cristã que se realiza através de uma grande valorização das grandezas cívicas e está fortemente ancorado na questão das desigualdades e injustiças sociais. Para os progressistas, “estruturas sociais injustas são uma forma de pecado institucionalizado” (MAINWARING, 2004, p. 279). E deste modo, justifica-se um grande engajamento dos religiosos nas questões sociais – o que já se assistia desde meados das décadas de 1930 e 1940, mas agora com mais vigor e embasamento teológico. O maior alinhamento político da Igreja latino-americana com a esquerda é explicado também pela vigência dos regimes militares autoritários. No Brasil, a luta pelos direitos humanos foi o principal mote para a ação religiosa no espaço público. Assim, a Igreja abrigou refugiados e perseguidos políticos, bem como serviu de “estufa” para diversos movimentos sociais (MAINWARING, 2004).

No entanto, paralelamente ao vigor da Igreja da Libertação, o setor conservador tentava se recompor. Em 1972 o bispo conservador Alfonso López Trujillo foi eleito para a Secretaria Geral do CELAM e aos poucos retirou dos quadros administrativos os religiosos progressistas (DELLA CAVA, 1985). Aos poucos, esses neoconservadores tentaram despolitizar o sentido da idéia de libertação, dando mais ênfase aos aspectos espirituais, de libertação do pecado. No Vaticano também o setor progressista vai perdendo força, e gradualmente vão surgindo críticas aos modelos mais radicais da Teologia da Libertação – principalmente por questionarem a hierarquia e a autoridade implicada tradicionalmente na organização da Igreja.

⁶⁷ Vale dizer que tanto o modelo tridentino quanto o da libertação rejeitavam a religiosidade popular, o primeiro como superstições e profanações, e o segundo como alienação. No entanto, o modelo tridentino aponta como solução a hierarquização das relações religiosas e o controle das manifestações autóctones. Nesse sentido há uma forte ênfase nos sacramentos, que expressam justamente, de forma mágica, a eficácia simbólica do poder da hierarquia. Assim, quanto a esse ponto, se assemelham a religiosidade popular e as intenções romanizadoras: ambas são mágicas, no sentido weberiano.

A reunião do CELAM acontecida em Puebla, em 1979, pretendeu ser uma reviravolta dos neoconservadores. Dom Trujillo escolheu a dedo os teólogos consultores que participariam da conferência, excluindo sistematicamente aqueles alinhados à vertente progressista. No entanto, esses, mesmo assim, se dirigiram ao México, se alojando em locais ao redor das reuniões e assim puderam prestar assessoria aos bispos progressistas presentes no evento (DELLA CAVA, 1985). Era o início do papado de João Paulo II.

O documento de Puebla apontava a secularização como o principal problema da América Latina – preocupação tipicamente conservadora, expressa desde as posturas anti-modernistas dos papas do XIX. Os progressistas, no entanto, conseguiram que se aprovasse uma resolução final que fazia parecer com que Puebla havia corroborado os ideais da Igreja da Libertação. Na opinião de Ralph Della Cava quanto à conferência de Puebla, o resultado final constitui-se num empate entre progressistas e neoconservadores que, no entanto, foi apropriado como vitória pelos Teólogos da Libertação:

Na verdade, o repúdio aos ensinamentos de Medellín sobre os “pobres” constituía um ponto central da política de reversão esboçada em Puebla. Mas os progressistas conseguiram a aprovação de uma resolução final que fazia a Igreja aparecer publicamente como endossando a “opção preferencial pelos pobres”, na formulação agora já célebre. Mas com relação a outros temas, no entanto, Puebla constituiu, na minha opinião, um “empate” – embora mais tarde os progressistas, através de todos os meios de comunicação de massa a que tiveram acesso, representassem o evento como uma vitória para a Igreja do Povo. (DELLA CAVA, 1985, p.41).

A consolidação do papado de João Paulo II representou um avanço das diretrizes conservadoras e crescentemente foi requerido que religiosos se afastassem do envolvimento em questões políticas e sociais diretamente. O golpe mais duro, sem dúvida alguma, foi a investigação a Leonardo Boff e a conseqüente imposição de silêncio a esse teólogo. Em 1984, Boff é convocado ao Vaticano pela Congregação da Doutrina da Fé, presidida pelo cardeal e futuro papa Joseph Ratzinger, para defender sua obra. Alegando heterodoxia, o Vaticano emite seu parecer em 1985.

Posteriores nomeações de bispos reforçarão o ganho de poder dos neoconservadores e até o final da década de 1980, importantes dioceses sairão do controle dos progressistas: Porto Alegre/RS, Manaus/AM, Recife/PE, Viana/MA, Vitória/ES (cf. MAINWARING, 2004, p.276-277). Mas talvez o caso mais emblemático tenha sido o fracionamento da Arquidiocese de São Paulo em cinco dioceses independentes, o que ocorreu em 1989 (LORO, 1995). Deste modo, São Paulo passa a ser a única cidade do Brasil a ter seu território dividido em mais de uma circunscrição eclesiástica. Dom Paulo Evaristo Arns, que se posicionava claramente ao lado das visões progressistas, teve seu poder e controle reduzido sobre aquela que era a maior arquidiocese do país e onde haviam se desenvolvido grandemente movimentos de esquerda.

O processo de redemocratização teve também grande importância no deslocamento da Igreja, com respeito às suas funções sociais. A autonomia dos movimentos sociais e a liberdade dos partidos políticos pouco a pouco retiraram do catolicismo o seu caráter de porta-voz da sociedade civil. No entanto, Mainwaring (2004) sublinha que, sem dúvidas, o aspecto mais importante no declínio da “igreja popular” foi a ofensiva Vaticana, que tentou re-instalar o valor da obediência e seu controle sobre a situação do episcopado brasileiro. A autonomia do leigo e o intenso questionamento das estruturas eclesiais tradicionais por parte da Teologia da Libertação ameaçavam, na perspectiva neoconservadora, a unidade da Igreja.

Conclusão: compromissos, mimetismos e racionalização

Nos 100 anos de história da Igreja no Brasil revisitados aqui, o catolicismo mudou de cara diversas vezes, assumindo num determinado momento do tempo posições absolutamente diversas daquelas que defendia num período anterior. Os contrastes entre a Igreja da Libertação e a da Neocristandade são claros. Mas é igualmente claro o processo contínuo de estruturação de um catolicismo que havia ficado por quase 400 anos desorganizado.

Juntamente com os ideais e compromissos valorativos dos religiosos, o modelo ideal de organização eclesial variou. No entanto, uma tendência é unívoca: a racionalização do formato de instalação da Igreja no Brasil durante todo o período estudado é fortemente influenciado ou elaborado em resposta às ações do Estado e às condições da sociedade abrangente. As justificativas que buscam garantir legitimidade e plausibilidade às iniciativas organizacionais da Igreja sempre se nortearam pela busca de exprimir um alinhamento com noções sobre o “bem comum”.

De 1890 ao final da década de 1920, os pactos estaduais permitiram a atuação conjunta da Igreja com os poderes políticos, o que expressou, de modo indireto, a saída daquela postura mais “acusadora” da condição moderna. Isso permitiu que a Igreja desvanecesse aos poucos a imagem de grupo particularista e certamente permitiu que não se desenvolvesse no Brasil, diferentemente de muitos países latino-americanos, um anti-clericalismo em meio ao ambiente republicano. O ganho de legitimidade da Igreja na década de 1930 está em boa medida ligado à orientação nacionalista de D. Leme, que identificou os “interesses católicos” aos interesses nacionais. Posteriormente a ação dos movimentos de esquerda católica, desde a década de 1940 transmutou o ideal da caridade em justiça social, e a Igreja pôde se alinhar ao desenvolvimentismo sem que parecesse estar “saindo de seu lugar”. O início do processo de redemocratização, nos anos de 1980, não apagam a legitimidade da Igreja. E assim o Vaticano pôde enfatizar sua disciplina e o retorno ao conservadorismo sem prejuízo da imagem social do catolicismo.

Nas mais diversas circunstâncias de trocas e relações com o Estado, a Igreja do Brasil herda formatos organizacionais, técnicas de administração e avaliação, ideologias. A necessidade de coordenação do catolicismo por todo território nacional encontrou importantes soluções nos formatos institucionais seculares. Primeiramente através da instalação de dioceses em localidades política ou economicamente importantes (entre 1890 e 1930). Depois através de parcerias abertas com o Estado, que, num via de mão dupla, exportaram modelos eclesiais de assistência social e os trouxeram de volta, mais racionalizados e profissionalizados. A CNBB tem sua primeira sede no Rio de Janeiro, capital do Brasil, à época. Hoje, ela se localiza em Brasília. Com os Planos de

Emergência e Pastoral de Conjunto, são criados secretariados da CNBB por todo país, dividindo o território nacional em “regionais”, assim como o IBGE divide politicamente o Brasil em meso e macro-regiões.

O apego à técnica é posteriormente criticado pela vertente progressista. Mas cabe ressaltar que isso não anulou e nem alterou fundamentalmente as práticas de planejamento pastoral. Após o Plano Pastoral de Conjunto, a CNBB decidiu tornar sistemáticas suas ações de planejamento. Desde a década de 1970 são formulados Planos Bienais dos Organismos Nacionais (hoje denominados Planos Bienais do Secretariado Nacional) e Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora no Brasil (que são a continuidade direta daqueles grandes planos da década de 1960 – a publicação é quadrienal).

Mesmo com a crítica da Igreja da Libertação, a necessidade da técnica não foi questionada. O que os progressistas impugnavam era o *excessivo* valor da idéia de eficácia e de especialização – uma Igreja Popular não poderia esquecer a centralidade dos leigos (da coletividade) e da necessidade de manter um diálogo com bases numa linguagem acessível. Na Igreja não poderia haver o governo dos técnicos.

Esta revisão histórica chega até o final do século XX, que é quando a Igreja mais acirra a adoção de práticas administrativas modernas e empresariais. Mas um esboço do caminho já havia sido traçado. O grande arcabouço de práticas e perspectivas vistos aqui servirá como fonte de argumentos e justificativas para as atividades organizacionais contemporâneas. Às portas do século XX, as idéias de planejamento pastoral racional e de burocracia eclesial poderiam causar risos aos bispos da época. Às portas do século XXI, indiscutivelmente a Igreja já se constitui como burocracia autônoma e complexa, com práticas institucionalizadas de planejamento.

É importante destacar que, durante todo o processo narrado, a importância tantas vezes enfatizada da competição inter-religiosa à mudança organizacional das igrejas quase não aparece. É verdade que entre os “erros” modernos estão o protestantismo e o espiritismo – e esses são também temas das primeiras reuniões da CNBB, na

década de 1950 (importante mencionar que, em 1954, foi lançada a Campanha Nacional contra a Heresia Espírita). No entanto, os resultados deste trabalho apontam que a competição religiosa teve importância marginal no período considerado. A maior fonte de racionalização organizacional parece ter sido uma relação de mimetismo com respeito ao funcionamento do Estado, bem como as grandes tentativas de alinhamento axiológico do catolicismo com a sociedade abrangente. Os maiores perigos para o catolicismo pareceram ser sempre as formas populares de religiosidade (que não requeriam controle sacerdotal), a secularização (que crescentemente tornava o Estado menos compromissado com os assuntos religiosos) e o crescimento do descompromisso religioso (expresso principalmente nas classes médias urbanas, compostas de “católicos não-praticantes”). Todos esses movimentos, em diferentes pontos do tempo, ganharam força e legitimidade nas ideologias seculares.

Capítulo 3 – A gestão eclesial e seus “casos de sucesso”

E entrou Jesus no templo de Deus, e expulsou todos os que vendiam e compravam no templo, e derribou as mesas dos cambistas e as cadeiras dos que vendiam pombas; E disse-lhes: Está escrito: A minha casa será chamada casa de oração; mas vós a tendes convertido em covil de ladrões.

“Os Vendilhões do Templo”, Mateus 21:12-13.

A Igreja precisa ter ferramentas que lhes dêem esse respaldo estratégico, que dêem elementos de precisão para aferir os resultados, pois estas estão há muito tempo, já disponíveis no mercado. Por que não fazer uso delas e em benefício da missão?

Padre Nivaldo Pessinatti, presidente do Ceris

Introdução

Este capítulo apresenta desdobramentos recentes da adoção de práticas administrativas modernas no interior da Igreja Católica no Brasil. Diferentemente do capítulo anterior, também empírico, os dados apresentados aqui, em sua maioria, foram levantados e produzidos durante a pesquisa desenvolvida no mestrado, frutos de entrevistas e observações em campo.

A apresentação será dividida em três partes principais, a que chamei de “casos”, posto que narram situações mais ou menos independentes – como pequenos estudos de caso –, mas também em alusão à idéia de *case*, advinda do marketing, em que o uso se refere à histórias que evidenciam “boas práticas” ou usos exemplares das técnicas de administração. De certo modo, também os casos aqui pretendem ser exemplares, por ilustrarem momentos e eventos em que posturas empresariais foram adotadas com grande intensidade pela Igreja. Não posso dizer que seriam “casos cruciais” (ECKSTEIN, 1975)⁶⁸ para um teste de hipótese. Ao contrário, não se trataria de um teste, mas apenas do reforço da plausibilidade das hipóteses levantadas no primeiro capítulo – dada a natureza de um estudo qualitativo como este.

⁶⁸ Cf. Gerring (2007), para uma revisão das abordagens qualitativas de estudo de caso e uma crítica do conceito de “casos cruciais”.

O primeiro caso faz uma ponte direta com os assuntos tratados no capítulo anterior, sobre os desenvolvimentos do planejamento de pastoral. Aborda mudanças recentes no perfil das atividades e da organização do Ceris, organismo que havia sido criado para prover com pesquisas e dados as práticas de planejamento. O segundo caso trata de alguns eventos e feiras promovidos no âmbito do catolicismo brasileiro e que são grandes responsáveis pela difusão de um pensamento que poderíamos chamar de “gestão eclesial” – bastante associado a uma lógica mais empresarial de administração. O terceiro caso aborda principalmente os formatos rotineiros de administração, baseadas em funções de escritório e contabilidade. A instância estudada foi a Arquidiocese de São Paulo, instituição central do catolicismo no país, apoiadora de diversos eventos e movimentos de modernização administrativa.

Primeiro caso - O Ceris faz pesquisa de mercado?

Em meu projeto inicial submetido para a seleção da pós-graduação, constava como uma das fontes de dados as estatísticas produzidas pelo Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais (Ceris); no entanto, alguns percalços me impediram de utilizá-los. Esse caso trata do motivo dessa dificuldade de acesso aos dados – o que paradoxalmente faz com que o “não uso” dessas informações tenha tido mais importância do que o pretendido uso.

Como vimos no capítulo anterior, o Ceris foi fundado em 1962 com o objetivo de prover informações técnicas para a prática de planejamento pastoral de âmbito nacional. Constituíam-se como um organismo auxiliar da CNBB, composto por especialistas em estatística e ciências humanas. Sua fundação foi determinada pelo Plano de Emergência e seus primeiros trabalhos fomentaram a elaboração do Plano Pastoral de Conjunto e, posteriormente, das quadrienais Diretrizes da Ação Evangelizadora no Brasil.

Se me recordo bem, no início de 2008, o site do Ceris (<http://www.Ceris.org.br>) ficou fora do ar. Através dele, anteriormente, era possível ter acesso a artigos, relatórios e dados estatísticos. Eu soube, em seguida, que o próprio organismo fora temporariamente desativado por motivos que, naquela época, não pude averiguar. Meses depois, ao novamente tentar acessar aquele site, fui direcionado a um blog de publicidade do Anuário Católico (que é uma publicação editada pelo Ceris desde finais da década de 1960, que compila um censo da população eclesial no Brasil). A primeira postagem era de 8 de outubro de 2008. Transcrevo-a parcialmente aqui:

Promocat assume os trabalhos do Censo Anual da Igreja Católica – CAIC - BR
Ceris e CNBB anunciam a Promocat Marketing de Serviços como a empresa que assumirá os trabalhos do Censo Anual da Igreja Católica do Brasil – CAIC-BR – e a edição do Anuário Católico. [...] A estrutura do contrato contempla detalhadamente as condições que beneficiam ao Ceris e a participação da CNBB na parceria que passa a utilizar as tecnologias de internet onde, além de agilizar o processo e manter a atualização dos dados em tempo real, permitirá a comunicação entre todos os membros cadastrados no sistema em toda a estrutura eclesial, desde a Santa Sé, passando pela CNBB, dioceses e paróquias, até as comunidades, considerando os cadastros de pessoas físicas e jurídicas. [...] . O Anuário Católico “se constitui no principal instrumento de identificação, registro e estatística da Igreja Católica em nosso país”, lembra a apresentação da edição de 2003. (Site Ceris, 2008).

Pela primeira vez, eu me deparava com o nome Promocat. Para obter algumas informações preliminares, acessei a home page dessa empresa (<http://promocat.com.br>). Averiguando que a Promocat Marketing Integrado, “Especializada no segmento católico”, tem sede em São Paulo, no bairro Mandaqui, Região Norte da capital, agendei também uma entrevista com a responsável pela área de Marketing. Inicialmente, através dessas fontes, pude me informar sobre outras atividades nas quais esta empresa está engajada, obter alguns materiais por ela produzidos, saber um pouco de sua história e ter alguma noção acerca da posição que ocupa no campo católico brasileiro.

O Ceris, nos moldes que existia anteriormente, foi de fato desativado. Seu escritório, que continuava a ser no Rio de Janeiro, mesmo depois da mudança da CNBB para Brasília, foi fechado. A Promocat assumiu a confecção do Censo e do Anuário Católico. Em outras palavras, esses dois projetos, que anteriormente eram realizados por

funcionários próprios, foram terceirizados. Aparentemente, da gama de trabalhos realizada anteriormente, hoje em dia somente são tocados aqueles pela Promocat. Mas o Ceris continua a existir, enquanto organismo eclesial. Seu presidente é o padre salesiano Nivaldo Luiz Pessinatti, que atualmente é também diretor da Rede Salesiana de Escolas. O Pe. Pessinatti e Dom Dimas Lara Barbosa, atual Secretário Geral da CNBB, estão entre os principais responsáveis pela parceria traçada com a Promocat.

Talvez um breve histórico da trajetória desses dois atores religiosos auxilie na compreensão da pré-disposição à feitura daquele contrato. Pessinatti, em seu doutorado, estudou as políticas de comunicação da Igreja Católica no Brasil (PESSINATTI, 1998), revisando e analisando diversas iniciativas organizacionais e pessoais voltadas a promover meios de comunicação social de articulação institucional dos católicos. Foi também reitor de instituições de ensino salesianas e, em seu livro, podemos ler que conta com uma “vivência como educador e comunicador, com larga experiência na área do magistério e da administração escolar” (1998, p.351). Dom Dimas Lara Barbosa é uma dessas vocações tardias, ingressou no seminário depois de ter se formado em Engenharia Eletrônica no Instituto Tecnológico da Aeronáutica (ITA) e trabalhado no Instituto de Atividades Espaciais (IAE) e na Eriksson do Brasil. Foi ordenado padre em 1988, aos 32 anos, e doutorou-se em Teologia Sistemática pela Universidade Gregoriana de Roma. Exerceu funções de administrador paroquial, professor e vice-reitor de universidade católica. Em 2003 foi nomeado bispo auxiliar da Arquidiocese do Rio de Janeiro e desde 2007 exerce o cargo de Secretário Geral da CNBB, sucedendo Dom Odilo Scherer, que hoje é cardeal e arcebispo de São Paulo⁶⁹.

Determinadas formas de imersão no tema e na prática das comunicações sociais, bem como a atuação em ambientes empresariais, apesar de não determinarem, aumentam a probabilidade de que o indivíduo compartilhe de perspectivas administrativas “modernas”. Faço aqui alusão às conseqüências da socialização, em termos de internalização de valores e de produção de dispositivos geradores de percepções no

⁶⁹ As informações sobre Dom Dimas obtidas através de seu currículo, disponível no site da Arquidiocese do Rio (<http://www.arquidiocese.org.br/media/CURRICULUM%20DE%20DOM%20DIMAS.pdf>), e também no portal da CNBB (<http://www.cnbb.org.br>).

sujeito. No entanto, não tenho informações sobre os modos inserção institucional nem do Pe. Pessinatti e nem de D. Dimas – que seriam obtidas em um estudo de outra natureza. Mas fica aqui sugerida, frouxamente, a associação entre suas trajetórias biográficas e algumas de suas práticas em termos de administração da Igreja (em especial, a parceria com a Promocat).

A Promocat realizou o Censo Católico em 2008 e publicou o Anuário Católico em meados de 2009 (atualmente – novembro de 2010 – está em curso uma nova coleta de dados). O último Anuário Católico, anterior à terceirização, havia sido publicado em 2005 – e, depois disso, aparentemente, iniciaram-se os processos (de crise?) que levaram ao encerramento do formato anterior do Ceris. Numa entrevista disponível no site de uma região da Arquidiocese de São Paulo, intitulada “Guia Católico do Ceris: uma nova proposta para a Igreja”, o Pe. Pessinatti discutiu esses fatos e justificou suas decisões:

O último Anuário Católico foi publicado em 2005. Isso por causa das mudanças estruturais pelas quais passamos. Tanto quanto outras instituições privadas, públicas ou do segmento religioso, tivemos de rever nossos modelos de gestão^[u], para dimensionar custos, objetivos e metas^[u]. Os parâmetros de gestão que valiam antigamente hoje não servem mais^[u/d], e a gente precisa saber a hora de implementar as mudanças. Determinadas tarefas podem ser executadas por especialistas^[u], em frentes delegadas e terceirizadas ^[u] para dar a leveza e eficiência^[u] que a nossa missão ^[i-u] exige, nos cabendo a maior missão de estabelecer o foco nos propósitos desta instituição ^[c-u]. Essa nova percepção torna as infra-estruturas pesadas e obsoletas ^[u/d], pois causam ônus em todo o processo produtivo^[u] e esse novo modelo de gestão^[u] já vem redesenhado com mais leveza operacional^[u], que considero ser prerrogativa atual de uma gestão competente ^[u]. Das crises, aprendemos a fazer da dificuldade uma oportunidade, e da possibilidade de continuar a prestar serviços ^[i-d-c-m], uma mensagem de esperança. (Padre Nivaldo Pessinatti, em entrevista para a Revista Paróquias & Casas Religiosas, Site da Região Episcopal Sé).

Como se pode perceber, seu discurso se povoa principalmente com elementos típicos daquela ordem de grandeza cujo valor norteador é a eficiência. Critica os “parâmetros de gestão que valiam” antigamente e as “infra-estruturas pesadas e obsoletas”, que geram custos e ônus. Concebe que terceirizar (isto é, introduzir mais um elemento na cadeia produtiva, de modo a tornar o sistema mais funcional) permite a Igreja se concentrar mais no estabelecimento de propósitos. Ou seja, assim como numa empresa

em que há um corpo de dirigentes não ligados aos processos produtivos e que *deliberam*^c sobre os rumos organizacionais, os dirigentes eclesiásticos poderiam assumir a posição daquele corpo não-burocrático que está nos topo das burocracias, mais encarregado das tomadas de importantes decisões que do operacional. É interessante notar também a presença do vocábulo “missão”, que remete tanto ao clássico uso religioso do termo quanto à sua contemporânea apropriação pelo pensamento administrativo. Ou seja, se constitui tanto naquela tarefa imperativa, inspirada por deus, quanto nos objetivos de uma organização formal. A noção de missão nos grupos empresariais já remete a um compromisso entre o funcionamento do sistema organizacional^u e uma causaⁱ maior⁷⁰. Agora a Igreja refaz esse compromisso de modo singular, chamando à baila aspectos que tradicionalmente a constituem. “Prestar serviços” assume significados múltiplos: é algo que empresas fazem; ao mesmo tempo, se dirige à dimensões que são do interesse de todos; remete também à noção tradicional da Igreja como serva, como subordinada e encarregada de cuidar das almas; além de tudo, prestar serviços ou servir faz parte de um desígnio divino, da “obra de Deus”.

A importância da técnica adentrou a Igreja pela porta da frente, através da CNBB, dos bispos. Agora adentra seus cômodos, se instala em ambientes que estiveram mais recônditos. A técnica traz consigo o valor do progresso, que se traduz nas inovações do sistema. A pesquisa, a ciência, o investimento trazem frutos de novidade, que serão mais eficientes e melhores que o estado anterior das coisas. O Ceris, na década de

⁷⁰ Hoje em dia, nos sites de quase todas as grandes empresas, encontramos a seção denominada “missão”, onde se explicita os propósitos e objetivos da organização de modo a ligá-los a algo mais geral, ou seja, ao bem comum. Esta seria uma forma de mostrar que não se trata apenas de ganhar dinheiro, uma mera expressão do “interesse”. As empresas, expressões maiores da cidade mercantil, necessitam de apoios de legitimidade e vão buscá-los em outros formatos de conceber o que é justo e coletivo (esse tema, é o cerne do livro *O Novo Espírito do Capitalismo*, de Boltanski e Chiapello). Num anúncio disposto em seu site, a Apple Computers afirma que “Trabalhar na Apple é algo totalmente diferente. Porque, independente daquilo que você faz aqui, você desempenha um papel na criação de uma das tecnologias mais apreciadas do planeta. E em ajudar às pessoas a descobrirem todas as coisas surpreendentes que elas podem fazer com esta tecnologia. Você poderia chamar isto de trabalho, ou poderia chamá-lo de missão. Nós chamamos de uma experiência gratificante” (Site da Apple Brasil – Empregos na Apple - <http://www.apple.com/jobs/br/welcome.html>). A Google coloca que sua missão “é organizar as informações do mundo todo e torná-las acessíveis e úteis em caráter universal” (Site da Google – Visão geral da empresa - <http://www.google.com.br/intl/pt-BR/corporate/>). A Shell, por sua vez, diz que representa “um papel fundamental para ajudar a atender à crescente demanda energética do mundo de maneira econômica, social e ambientalmente responsável” (Site da Shell – Visão Geral - http://www.shell.com/home/content/bra/aboutshell/at_a_glance/).

1960, representava grandes avanços, grandes inovações. Num segundo momento, estava desatualizado, precisava implementar novas tecnologias para continuar a ser eficiente, para provar seu valor, para continuar a ser grande. O princípio da eficiência enseja a atualização.

Quanto a esse ponto, o mesmo tipo de justificativa foi encontrado na fala de minha entrevistada, funcionária da Promocat:

O Ceris era um peso dentro da Igreja, comercialmente falando^[m]. E não tem jeito, porque não dá para você fazer gestão hoje com o conceito do “Deus proverá” ^[m-u/i]. Você tem que fazer conta, você tem que pagar funcionário, você tem despesas e você tem que ter receitas. Infelizmente a gente ainda não consegue um “milagrinho” aí direto, seria o máximo, mas não rola. Então o Ceris teve que se refazer. Aliás: ainda está em processo inicial de reformas. Ele sai do âmbito religioso e vai para uma empresa privada para ser preservado ^[u-d]. [...] Então os parâmetros do Ceris, a importância de ele manter efetivamente uma pesquisa assentada no âmbito da Igreja é fundamental para a própria Igreja^[u]. E aí há lideranças que defendem a manutenção disso e encontraram essa saída estratégica, que é uma parceria com a Promocat – para que esses valores possam ser replicados e possam ser novamente estruturados^[u-d]. Quer dizer, o Ceris vai ter que ser zerado e vai passar para outra etapa. (responsável pela área de Marketing da Promocat, em entrevista)

Para ser “grande”, o Ceris precisava ser *pouco custoso^m, eficiente e atualizado^u*, além de replicador dos *valores da Igreja^d*. De um modo jocoso, a entrevistada afirma que a necessidade de planejamento racional se sobrepõe à crença na providência divina, quando o assunto é administração – um pensamento já deveras desencantado, que representa uma crítica simultânea da racionalidade mercantil e técnica à visão ingênua daqueles que esperam tudo somente da ação divina. Continuando nessa linha, a entrevistada explica sobre o novo caráter do Anuário Católico que agora, além de apresentar os dados produzidos pelo Censo Católico, traz também anúncios de produtos e serviços ligados à liturgia católica (batinas, pálios, cálices, velas, imagens sacras, livros, equipamentos de som para igrejas etc.):

Dom Dimas e o Padre Pessinatti entendem essa importância do Ceris, a importância da pesquisa; só que também entenderam que a Igreja não dava mais conta de arcar com os custos dessa operação. Então você vai ver que o Anuário tem anúncios, ele tem uma parte comercial que o viabilizou. Isso aqui é publicidade. E isso aqui é feito no mundo inteiro. O Anuário americano, por exemplo, está cheio de anúncios, ele já está nesse formato.

Então se quebrou um paradigma importante. Trouxemos um apelo comercial. E esse apelo comercial viabilizou tudo isso. (responsável pela área de Marketing da Promocat, em entrevista)

Nas duas falas supracitadas existe a ênfase na idéia de preservação do trabalho realizado pelo Ceris: a sua terceirização e a mudança de postura com relação ao que é “comercial” geraram possibilidade de continuidade. “Grande é aquilo que se renova, preservando a tradição”. Não há apegos ao modelo antigo em demasia, mas há ênfase na noção de que o fundamental seria mantido: a sua função de promover os valores católicos através de suas pesquisas. O seguinte trecho da entrevista evidencia ainda com mais vivacidade esta noção de inovar recorrendo à tradição.

Rogério: Qual é a diferença entre as pesquisas que o Ceris fez antes e as pesquisas de vocês?

Entrevistada: Eu acho interessante essa sua pergunta. Vou dizer para você: tudo mudou. O que eu usava de bom 10 anos atrás hoje não serve para nada. Aliás, o que eu usava de bom 5 ou 2 anos atrás...

Rogério: Mas você está falando de que? De tecnologia?

Entrevistada: Em termos de informação [^u], em termos de postura [^d], os modelos organizacionais [^u], a própria abordagem dos modos de conhecimento [^u]. [...] É tudo muito fugaz. Eu detenho um conhecimento [^u], eu detenho a informação [^u], eu detenho valores [^d], mas o modelo que eu usava antes para exercer esse conhecimento hoje virou abóbora [^{u/d}]. Eu tenho que mudar minha abordagem. Isso é o que me instiga também, o que mais me instiga. É nessa coisa fugaz, é nessa dinâmica enlouquecedora dos tempos atuais que a gente está vivendo a Igreja, numa estrutura densa e hierarquizada de mil anos. É um choque, na minha modesta análise. É muito difícil para muitos deles [religiosos católicos] entender o que está acontecendo no universo em torno deles. [...] E até ontem eles era avessos à tecnologia. Então, em algum momento [você tem que se abrir para se atualizar] – e foi isso que aconteceu com o Ceris. O valor da história tem que ser preservado [^d]. Eu preciso dela, para parar em pé e conversar com você. Eu não posso jogar valores fora, não posso jogar informação fora [^{u/d}]. (responsável pela área de Marketing da Promocat, em entrevista)

Uma mudança, com vistas à eficiência técnica, mas que, simultaneamente, preserva o que é tradicional e valoroso (um compromisso entre as cidades doméstica e industrial). Essa idéia é contraditória também na fala do Pe. Pessinatti:

Nos primeiros anos, o Ceris conseguiu agregar grande número de especialistas na área da Estatística e da Sociologia. Conseguiu uma sede muito boa, infra-estrutura adequada, recursos de software, tornando-se uma grande agência de informação. Hoje, no Brasil e exterior, o Ceris é a grande fonte de informação no contexto católico. Sua história é, linearmente, de reconhecimento. O Ceris foi pioneiro em relação à tecnologia, estando atento à evolução das ferramentas que suportavam o trabalho de pesquisa. Ele foi desenvolvendo rotinas e meios de trabalho que

se tornaram referência no mundo, sendo que o próprio Vaticano solicitou a partilha dessas referências em dado momento. Mas o acompanhamento e a pesquisa em relação às ferramentas modernas devem ser uma constante. *Nossa preocupação é honrar todo esse legado, a partir de meios atuais, mais modernos e que bem aplicados, mantenham a tradição de competências de mais de 40 anos* [u-d]. Como resultado breve, espero, poderemos replicar esse novo modelo também a outras frentes da igreja. (Padre Nivaldo Pessinatti, em entrevista para a Revista Paróquias & Casas Religiosas, Site da Região Episcopal Sé – grifos meus).

“Honrar o legado” é uma operação fundamental quando se valoriza a tradição. O “nome” da instituição se funda em seu passado; sua importância está atrelada também à sua reputação. Deste modo, não se deve “manchar” todos os esforços dos especialistas que já passaram pela organização, em seus 40 anos. O Pe. Pessinatti afirma que dar continuidade ao Ceris é fazer essa honra, ainda que implique empreender mudanças.

A busca por eficiência levou então a adaptações de ordem organizacional (subcontratação de uma empresa) e tecnológica. O objetivo com as reformas do Ceris era o de prover à Igreja os mesmos tipos de aparatos utilizados por empresas, na expectativa de obter patamares de êxito semelhantes, em termos de planejamento e trato dos dados coletados. A entrevistada da Promocat ao versar sobre como a empresa procedeu na realização do Censo Católico, fornece exemplos dessas inovações em gestão da informação:

Ao fazer esse novo Anuário Católico, foi a primeira vez que tivemos que elaborar um sistema para lidar de erros [de coleta e processamento dos dados]. A base da pesquisa do Ceris era de 5 ou 6 anos atrás [...]. Então as pessoas [...] que respondiam ao Ceris anualmente ou bienalmente, já tinham mudado de lugar e não serviam mais as antigas referências. Já tinha mudado tudo. Então tivemos que fazer uma re-adequação para que esse guia fosse elaborado. Agora a gente conta com a possibilidade de fazer todas as correções on-line. [...] E as próprias instituições nos ligam: “Ah, tem um erro aqui”, “Tem um erro aqui...”. E então a gente está tendo um *recall* [...] A base estava completamente disforme. Essa migração, essa reformulação suscitaria mesmo erros. Tanto que o Editorial [do Anuário Católico], fala desses erros e pede que as pessoas venham até nós para que possamos, na base tecnológica, gerar novos dados corrigidos. E se não fosse a tecnologia, não haveria como fazer isso. Porque se você publica o Anuário Católico, e são mais de 1400 páginas, o que você vai fazer depois? Vai demorar dois anos para atualizar isso? As pessoas vão usar esse Anuário Católico errado até quando? Então a possibilidade de trazer todo esse conteúdo para o meio *web* é o nosso objetivo. [...] [Para coletar os dados], a gente oferece duas possibilidades: [questionários em] papel e [formulários

pela] internet. [Mas tudo é passado para o sistema on-line]. Se tivesse em tudo no papel, [ficaríamos desatualizados rapidamente]. Por exemplo, na hora em que a gente estava fechando a parte sobre os bispos, morreram dois durante o processo. Entendeu? Faz parte do processo. Então o meio *web* vai gerar uma eficiência para esse anuário e vai poder replicar várias outras pesquisas no contexto da Igreja. (responsável pela área de Marketing da Promocat, em entrevista)

A noção de um “mundo dinâmico” e “fugaz”, que surgira nas falas e citações anteriores intrinsecamente associada à necessidade de atualização e modernização, é ilustrada de um modo bastante prático no trecho acima: o “meio *web*”, o sistema on-line e a possibilidade de *recall* seriam mais adequados a uma realidade que está sempre em processo de mudança (bispos morrem, pessoas se mudam, cadastros se desatualizam). O Pe. Pessinatti fala também de tecnologias que deseja implementar:

Me refiro ao CRM – *Customer Relationship Management* – o nome em Inglês significa “gestão do comportamento do consumidor”, em linhas gerais. A aplicação dessa ferramenta moderna de Tecnologia vai nos trazer cruzamento de informações e possibilitará uma visão ainda mais refinada de sua análise, ou seja, os dados gerados a partir desse cruzamento serão mais precisos e vão colaborar ainda mais com os decisores que se valerem deles para desenhar e implementar seus projetos. Fazemos parte da evolução cultural do mundo. A Igreja está atenta aos riscos que o individualismo apresenta, e deseja *personalizar* esse serviço por meio do CRM. Nesse sentido, podemos lembrar uma frase atribuída a São Vicente de Paulo que diz: “A caridade é inteligente”. *Todos nós queremos a caridade exercida de forma sustentável, inteligente e organizada, queremos a ação do cristianismo baseada no valor humano e não no simples assistencialismo e a Igreja precisa ter ferramentas que lhes dêem esse respaldo estratégico, que dêem elementos de precisão para aferir os resultados, pois estas estão há muito tempo, já disponíveis no mercado.* Por que não fazer uso delas e em benefício da missão? (Padre Nivaldo Pessinatti, em entrevista para a Revista Paróquias e Casas Religiosas, Site da Região Episcopal Sé – grifos meus)⁷¹

“A caridade é inteligente”. De modo muito peculiar, Pessinatti retoma diversos debates clássicos do catolicismo. No século XX, vimos a caridade se associar à justiça social através de uma ponte construída com as práticas assistencialistas. Agora “assistencialismo” é um termo pejorativo, que remete a práticas paternalistas, que geram vínculos de subordinação e dependência e não autonomia e promoção do desenvolvimento humano. Essa re-significação da noção anterior se constituiu nos debates públicos relativamente recentes. Trata-se de uma crítica às grandezas típicas da cidade doméstica (paternalismo, subordinação) a partir de um ponto de vista que

⁷¹ Retirado do Site da Região Episcopal Sé, da Arquidiocese de São Paulo.

considera algo “maior”, mais fundamental, que seria a garantia de capacidades iguais para todos os indivíduos (ideal ligado à cidade cívica). Essas noções foram introduzidas na Igreja brasileira pela Teologia da Libertação, mas certamente ganharam sua força e expressão atuais ao obterem legitimidade no âmbito do Estado e de organismos internacionais como a ONU (através da Unesco e do Pnud, por exemplo). Nas décadas de 1930 e 1940, o nascente Serviço Social promovido pelo governo criticava as “ações de caridade” da Igreja por falta de profissionalismo. Mas a Igreja agora responde: “A caridade é inteligente”, e isso implica inclusive em criticar formas ultrapassadas de assistência social. A caridade quer ser eficiente e, para isso, argumenta Pessinatti, deve ser estratégica. E se é para promover a caridade, por que não usar das tantas práticas disponíveis no mercado? A ênfase crítica sobre o mercado e seus métodos desaparece ou é deslocada em favor de uma postura que permite compromissos entre duas ordens de coisas que pareciam contraditórias. O que está disponível no mercado não representa mais um “interesse no interesse”.

O Ceris não é mais o mesmo, mas um de seus propósitos continua inalterado: fornecer dados e informações para subsidiar o planejamento pastoral, sob o imperativo muito bem expresso por João XXIII, de “conhecer a realidade”. No entanto, as ciências auxiliares desse processo de conhecimento já não são as mesmas. Anteriormente, ao lado da estatística, reinavam as ciências humanas. Hoje, a Administração, a Comunicação Social, a Contabilidade e os métodos de Tecnologia da Informação. Essa mudança é muito bem expressa na fala de minha entrevistada:

Acho que você não consegue dar um passo efetivo se não partir do empirismo baseado em pesquisa [^u]. A pesquisa é um elemento de marketing, antes de mais nada... [^{u-m-f}] (responsável pela área de Marketing da Promocat, em entrevista)

Se a pesquisa é um elemento de Marketing, antes de qualquer outra coisa, é permitido então dizer que o Ceris faz pesquisa de mercado? Creio não haveria uníssono entre os religiosos ao responderem tal questão. Alguns concordariam, outros fariam ressalvas. Mas certamente ouviríamos alguns risos, ironizando a metáfora e fazendo a clássica manutenção da diferença e distância entre bens simbólicos e a “economia

econômica”. “Acho que não é pra tanto” – alguém complementar. A construção da plausibilidade é dinâmica, mas esse processo sempre é circundado por alguns limites – que mesmo mudando de lugar, garantem a alteridade (sócio-)ontológica entre sagrado e profano.

Segundo caso - Vendilhões do templo? O catolicismo, suas feiras de negócios e seus congressos de gestão eclesial

Antes de assumir as funções do Ceris, a Promocat já figurava no cenário católico brasileiro. Suas atividades se iniciaram não com a finalidade de desenvolver pesquisas no âmbito da Igreja, mas sim de promover uma peculiar feira de negócios, voltada para artigos e serviços religiosos.

A idéia da feira foi concebida por dois empresários, Fábio Castro, proprietário da Fábrica de Velas Nova Luz, e Vitor Tavares, que dirigia a Distribuidora Loyola. Ambos costumavam freqüentar feiras convencionais (seculares) de negócios, mas suas empresas haviam sido imaginadas para prestar serviços e suprir demandas da Igreja. No ano de 2000, começaram a elaborar o projeto de uma feira que reunisse produtores, distribuidores e vendedores dos mais diversos componentes do culto católico. Abriram uma sociedade, a Promocat, e em 2003 a primeira ExpoCatólica foi realizada em São Paulo. Os dois empresários dizem ter se baseado em modelos semelhantes de feiras católicas que ocorrem pelo mundo afora, em especial nos Estados Unidos e na Itália – mencionam que a Koinè, italiana, possui um modelo bem semelhante (cf. <http://www.koinexpo.com/>).

Em uma reportagem que faz o histórico da feira, publicada pela Revista Paróquias & Casas Religiosas⁷², Vitor Tavares conta sobre as dificuldades iniciais, devidas inclusive à receptividade de angariar apoio de outros empresários:

⁷² A Revista Paróquias & Casas Religiosas é editada pela Promocat. Na próxima seção, que abordará o tema da literatura voltada para a gestão eclesial, essa publicação será tratada com mais detalhes.

as empresas com as quais fomos compartilhar a iniciativa mostravam-se reticentes a uma feira, pois havia um certo desconforto em promover produtos para a religião. [...] Quando essa nuance tão sutil ficou clara, pudemos agir de forma mais prática, inclusive porque para nós, a nossa fé é uma coisa e os nossos empreendimentos são outra bem diferente. Para cada assunto, temos um entendimento e uma abordagem, mas ambos merecem todo o nosso empenho e respeito. (Vitor Tavares – Presidente da Associação Nacional de Livrarias e Diretor das Livrarias Loyola, citado em reportagem da Revista Paróquias & Casas Religiosas, 2010b, p.23).

O “desconforto” é aquele de sempre, indicador da tensão entre religião e esfera econômica. O que soa curioso, à primeira vista, é o fato de que até mesmo produtores e comerciantes, envolvidos intensamente nessas atividades tão “seculares” e profanas, o sintam também. No entanto, esse grupo específico de capitalistas é em grande parte formado por indivíduos que são também católicos, foram socializados na religião e partilham daquela visão de mundo que estrutura antagonicamente bens simbólicos e bens econômicos. Na citação acima, o empresário afirma que o desconforto foi superado quando ficou evidente que a “fé é uma coisa” e os “empreendimentos são outra bem diferente”. Em outras palavras, uma das formas de garantir legitimidade a uma feira que parecia subordinar o sagrado ao profano foi tentar evidenciar a manutenção da distinção (alteridade) entre as duas coisas – mesmo que às vezes a nuance pareça sutil. A primeira feira contou com um espaço de 9.000 m² e 150 estandes de exposição (Revista Paróquias & Casas Religiosas, 2010b, p.24) – números que indicam relativo êxito no empreendimento de buscar legitimidade. O apoio das grandes editoras católicas foi crucial (Ave Maria, Loyola, Salesianas, Paulus, Paulinas, Santuário, Vozes).

A entrevistada da Promocat relata também dificuldades e resistências que encontrou para promover a ExpoCatólica. E o ponto que sempre emerge é a distinção entre “feira de religião” e “feira de artigos religiosos”:

Não é uma feira de religião, mas é uma feira de negócios para o segmento católico. Porque seria uma cretinice fazer uma feira de religião. Não é isso... [...] Quero dizer, eu acho que ainda há tanto jornalistas, quanto religiosos, quanto observadores do contexto que olham com desconfiança a ExpoCatólica. Eu recebi um e-mail de um [jornalista da Rede Globo], invocando [a imagem dos] vendilhões do templo, quando eu mandei para ele o release da primeira feira – ele é um católico fervoroso e se sentiu ofendido. [Teria pensado ele:] “como fazer uma feira de negócios de

religião”? Depois a gente reverteu esse processo e ele entendeu – é um cara inteligente que está aberto a discussões [...] Mas a primeira resposta ao primeiro estímulo da ExpoCatólica foi “vendilhões do templo”. E aí você vai percebendo que para implementar uma mudança estrutural num contexto tão antigo, você sofre uns percalços. (responsável pela área de Marketing da Promocat, em entrevista)

Feira de religião seria uma cretinice – mas esse não é o caso da ExpoCatólica. A expressão “segmento católico” surge para delimitar uma distinção entre os fiéis católicos e aqueles que estão envolvidos na “produção da religião” e que, por isso, se comportam como num mercado, ofertando, demandando, comprando e vendendo.

O argumento fundamental para estabelecer a necessidade de uma feira de negócios “voltada para o segmento católico” é evidenciar o que há de comum entre a Igreja e os atores e organismos envolvidos no mercado: a necessidade de envolvimento na esfera material – aquela mesma necessidade que nasce desde a rotinização do carisma (cf. Capítulo 1).

Todas as instituições religiosas têm as mesmas necessidades de abastecimento que qualquer organização. Elas abastecem suas necessidades cotidianas, incluindo materiais para desenvolverem suas missões, com práticas comerciais de compra e, muitas vezes, de venda, como ocorre com as editoras católicas, por exemplo. (Histórico – Site da Promocat)

Necessidades semelhantes às de uma organização qualquer levam a Igreja a se aproximar do modelo empresarial. Mas a ênfase do discurso que justifica um empreendimento como a ExpoCatólica não repousa nos aspectos comumente criticados (egoísmo, avidez por lucro etc.). Em primeiro lugar, é destacada a grande demanda por produtos e serviços religiosos:

O Brasil é o maior país católico do mundo, concentrando 125 milhões de fiéis declarados, segundo o Censo de 2000, ou seja, 74% da população. A Igreja conta com 10.200 paróquias e 272 dioceses. Entre comunidades, casas religiosas e capelas, estima-se 200 mil estabelecimentos instalados no país, que abrigam mais de 20 mil presbíteros (bispos e padres), 54 mil religiosos e religiosas, entre diáconos, irmãos e irmãs, segundo o Censo Anual da Igreja/2008, realizado pelo Ceris/Promocat. Isso tudo sem falar nos mais de 10 milhões de agentes das pastorais da Igreja que passaram a ser tabulados pelas pesquisas da Promocat. É para atender a este público que a ExpoCatólica e todos os demais produtos e serviços da empresa foram e continuam sendo criados, e é para este universo que a Promocat Marketing Integrado trabalha. (Histórico – Site da Promocat)

Somando o fato de que toda organização religiosa tem necessidades de abastecimento com a constatação de que a Igreja no Brasil têm proporções colossais, a Promocat compreende que deve haver uma grande demanda não atendida – para a qual se dirige uma iniciativa como a ExpoCatólica. Hoje em dia já não se poderia dizer, como D. Leme, que o Brasil é uma nação católica. Mas havia 74% de católicos no país de acordo com o Censo do IBGE de 2000, servidos por toda aquela estrutura organizacional da Igreja descrita pelo censo católico. Ao prover subsídios a um “segmento” tão amplo, pretende-se estar promovendo um bem mais geral e mais amplo do que o lucro.

Um desses elementos que é mais importante que o lucro é a qualidade. Na homepage da Promocat, lemos que “O segmento católico é exigente e sentia a necessidade de maior *qualificação* em relação aos fornecedores de produtos e artigos religiosos” (Histórico – Site da Promocat). Num outro trecho do mesmo site, podemos ler:

O primeiro grande resultado alcançado pelas ações da empresa e que hoje é latente [sic.] aos olhos de todos, é a melhoria na qualidade dos produtos e serviços produzidos para o culto da fé católica e para a missão pastoral da Igreja. “Basta olhar para as imagens sacras vendidas antes da existência da feira e compará-las com as que estão hoje no mercado, inclusive com a chegada de marcas internacionais”, diz Kiara Castro e Castro, diretora comercial da empresa. (Histórico – Site da Promocat)

Minha entrevistada da Promocat explica as razões pelas quais uma feira como a ExpoCatólica proporciona o aumento da qualidade dos produtos religiosos:

É aquela coisa: se você ficar trabalhando em casa, você vai botar o chinelo de dedo, vai ficar lá de bermuda e você provavelmente não vai pentear o cabelo... Mas se você tem visita, você vai se arrumar, vai botar um sapato, um tênis melhor e tudo mais, pra ficar bonitinho. Ou seja: quando você tem que relacionar, você se amolda. Se for uma visita chique, você vai botar uma camisa mais bacana; se for uma pessoa de mais cerimônias, você vai até dar uma arrumação especial na sala. E foi isso que aconteceu com o mercado católico como um todo, porque quando a [fábrica de imagens X] monta um estande no pavilhão da ExpoCatólica, ela vai confrontar com a [fábrica Y]. E aí existe uma concorrência. E essa concorrência vai obrigá-los a elevarem o padrão de qualidade. E, no segmento católico, quem compra essas imagens vai ter uma possibilidade de escolha maior. Porque antes [havia uma fábrica mais famosa] e as pessoas não conheciam outra fabricante – que, de repente, poderia ser mais interessante, comercialmente falando. (responsável pela área de Marketing da Promocat, em entrevista)

Eis então que o princípio norteador da ordem mercantil emerge como garantia de benefícios coletivos: a concorrência leva à necessidade de adaptações por parte das empresas, de modo a tornarem-se mais *competitivas*. Esse quadro traz melhorias e diversificação à qualidade dos produtos, que passam então a satisfazer demandas manifestas e latentes. Satisfeitas as demandas, isto é, tendo a Igreja se munido de subsídios fundamentais e de qualidade, seria possível realizar de modo mais *eficiente* sua missão fundamental de promover a fé e a salvação. A grandeza da Igreja se mede agora pela qualidade e eficiência de seus serviços e produtos^{m-u} e também, como sempre foi, pelo envolvimento *autentico* com a ordem divinaⁱ. Os princípios da Teoria Econômica (em especial, os da Economia da Oferta – *Supply Side Economics*) foram claramente incorporados às práticas.

É importante lembrar, no entanto, que a idéia de qualidade associada à eficiência aponta para um compromisso entre grandezas domésticas e industriais⁷³. A experiência e o costume podem ser complementares à técnica. Nesse sentido temos uma valorização das empresas familiares e tradicionais. A feira apresenta-se enquanto uma oportunidade de “tornar grandes” os empreendimentos localizados que podem ter um bom nível de qualidade justamente pelo fato de terem um conhecimento acumulado e transmitido por gerações. Mas o valor, isto é, a grandeza, desses pequenos empreendimentos não é tomada em si mesmo – e sim somente quando amparada *também* pela lógica de mercado, em que crescer significa desenvolvimento econômico (em termos de abrangência do mercado, tamanho do empreendimento, rendimentos financeiros). A noção de competição encerra ainda uma importância cabal de se mostrar em público^f: os atores em competição acabam por conhecer uns aos outros. Grandes são aqueles mais famosos, mais conhecidos: as grandes marcas, as grandes editoras. Participar de feiras é uma estratégia de marketing^{f-m}. O investimento na apresentação do produto e dos serviços, “ficar mais bonitinho”, é uma concessão à importância do reconhecimento público em um ambiente de mercado. E na moderna acepção de marketing, esse reconhecimento não advém apenas de publicidade e propaganda. O manual mais conhecido dessa área estabelece que a

⁷³ Ver, no capítulo 1, no quadro 1.3, sobre as figuras de compromisso.

Administração de Marketing se compõe de “4 ps”: produto, preço, promoção e praça (KOTLER, 2000)⁷⁴. Ou seja, a abrangência do reconhecimento mercadológico depende também da avaliação sobre o produto ou serviço, desde sua apresentação⁷⁵, passando também por aspectos de sua funcionalidade: uma comida deve ser saborosa, um aparelho deve ser funcional e assim por diante. Assim, a qualidade do produto^{f-u} tem respaldo no “posicionamento de mercado” da empresa^{f-m}. Deseja-se, na ExpoCatólica, que essas grandezas estejam também associadas às empresas tradicionais:

As “práticas de mercado”, por vezes, eram passadas por tradição, em empresas familiares que se firmaram ao longo dos anos, mas que não se renovavam e nem se reciclavam e, conseqüentemente, também não cresciam, como espera-se que ocorra em qualquer segmento. (Vitor Tavares – Presidente da Associação Nacional de Livrarias e Diretor das Livrarias Loyola, citado em reportagem da Revista Paróquias & Casas Religiosas, 2010b, p.23).

Mas a noção de qualidade repousa principalmente na afirmação de que há alinhamento com os princípios cristãos, o que implica não somente pensar no bem comum que será realizado através do uso dos produtos comercializados, mas também na adequação das formas de produção e na postura “ética”.

Quando ao primeiro ponto, a adequação da produção, a entrevistada da Promocat se manifesta da seguinte forma:

Os ritos, a rigidez dos rituais, exigem uma conformidade de produção. Então, por exemplo, os paramentos litúrgicos... Você tem um preceito para que eles sejam desenvolvidos, não é simplesmente um modelito, é muito mais do que isso [^{u-d}]. O pálio, por exemplo, tem uma identidade, tem uma proposta, tem a cor certa, tem a fibra certa. Então o fabricante de paramentos tem um lastro de pesquisa histórica e de procedimentos litúrgicos, e não é qualquer pessoa que consegue lançar isso no mercado [^{d/u-i}]. Exige-se estudo... antropológico, sociológico, histórico, filosófico... entendeu [^{u-d}]? Você não tira da cartola esse tipo de produto. Ele tem uma especificidade absurda. [...] Para as velas, por exemplo, você não pode ter um design pagão. Você iria ferir os preceitos. Então essa conformidade que se deu no mercado que fornece paramentos e subsídios para igrejas se elevou substancialmente com o advento da feira [^{d-f-m-u}]. Porque um concorrente se expôs ao outro. E a própria Igreja hoje sabe onde buscar. Ela

⁷⁴ Reformulações recentes dessa abordagem estabelecem outros “Ps”, mas julgo que esses quatro bastem para explicitar os fundamentos da noção de marketing, para os fins deste trabalho.

⁷⁵ A embalagem ou o design, por exemplo, no caso de produtos ou a forma de realização, no caso de um serviço.

vira consumidora, no bom sentido. (responsável pela área de Marketing da Promocat, em entrevista)

Notem que para valorizar o lastro da tradição^d, os preceitos, valores e os detalhes rituais, a importância das Ciências Humanas retorna (importância essa que estava mais presente anteriormente, quando da dominância da Teologia da Libertação e também no antigo formato do Ceris). O principal é mostrar que também aqui se traça um compromisso muito específico entre a ordem doméstica e a ordem industrial, em que se requer uma inserção na esfera das regras e normas tradicionais, um respeito e subordinação a elas. Assim, serão desenvolvidos produtos *eficientes* para os objetivos *rituais*:

O segmento católico é exigente e sentia a necessidade de maior qualificação em relação aos fornecedores de produtos e artigos religiosos. [...] A feira teria por objetivo aglutinar as melhores empresas do mercado de livros e artigos religiosos do país em torno de uma estratégia de marketing voltada para o segmento religioso. A união desses interesses haveria de resultar em uma feira de negócios cujo objetivo é sempre o de encurtar o caminho de quem compra e quem vende, como ocorre em qualquer outro segmento, mas com o desafio único de se adaptar à Igreja Católica, promovendo o setor mas dentro de uma linguagem própria. [...] Em 2003, então, nascia a primeira feira brasileira [...], exclusivamente para reunir fornecedores de produtos e serviços, cuja segmentação e a capilaridade denotavam um cenário difuso e pouco profissional, mas com relevantes padrões de exigência, já que dão suporte à prática litúrgica e ajudam a expressar e promover a fé católica, dentre outras. (Histórico – Site da Promocat).

A importância dos “preceitos religiosos” implica num parâmetro de produção (tal como num controle de qualidade total), ao mesmo tempo em que introduz o valor da obediência católica:

Hoje todas as nossas ações são primeiramente apresentadas à Igreja, trabalhamos com uma consultoria canônica de D. Hugo da Silva Cavalcante, OSB, e estamos sempre em atitude de ouvidoria em relação a esse público diferenciado. [...] Aliás, esse é nosso maior desafio, pois os preceitos católicos seguem padrões milenares e não seríamos nós a ousar passar por cima ou nos distanciar destes em nossos empreendimentos. (Fábio Castro, Diretor Geral da Promocat, citado em reportagem da Revista Paróquias & Casas Religiosas, 2010b, p.24)

O mercado das feiras católicas é um mercado regulado, subordinado em boa medida às diretrizes normativas da Igreja. Caso contrário não seria legítimo. O aval de bispos e

componentes da hierarquia católica é, nesse sentido, mais do que essencial. Por isso, desde o início, buscou-se a aprovação e a parceria com a Arquidiocese de São Paulo (visto que a feira se realiza nessa cidade) e da CNBB. Foi inclusive a CNBB quem enviou seu consultor canônico à Promocat – e esse cuida hoje também da coordenação do Censo Católico realizado pelo Ceris/Promocat.

A ExpoCatólica realizou, em 2010, sua sétima edição – à qual estive presente, em seus quatro dias, entre 8 e 11 de abril. Ao que parece, desde 2003, sua aceitação e legitimidade tem crescido bastante, o que se expressa não somente pelo crescimento do público de visitantes e expositores, como também pela segmentação da feira.

Quadro 3.1 - Histórico e Evolução da ExpoCatólica

2001	Início do Planejamento				
2003	1ª ExpoCatólica				
2004	2ª ExpoCatólica	1º Conage			
2005	3ª ExpoCatólica	2º Conage	Católica Show		
2006	4ª ExpoCatólica	3º Conage	1º Peregrinus		
2007	5ª ExpoCatólica	4º Conage	2º Peregrinus	1º ExpoVocacional	
2008	6ª ExpoCatólica	5º Conage	3º Peregrinus	2º ExpoVocacional	
2009	Reposicionamento da ExpoCatólica	Workshop			
2010	7ª ExpoCatólica	6º Conage	4º Peregrinus	3º ExpoVocacional	1º Salão ANEC

Fonte: Revista Paróquias & Casas Religiosas, 2010b, p.31.

No ano de 2004, paralelamente à ExpoCatólica, no mesmo pavilhão do ExpoCenter Norte, foi realizado o primeiro Congresso Nacional de Gestão Eclesial (Conage). Em 2005, um evento musical foi realizado durante a feira, contando com presença de artistas católicos conhecidos no cenário brasileiro⁷⁶. Em 2006, se instituiu o Salão Peregrinus, voltado para o turismo religioso: companhias de turismo e responsáveis por locais de peregrinação apresentam opções de viagens, estadia, infra-estrutura e formas de pagamento para os destinos que anunciam. Em 2007, inicia-se a ExpoVocacional: ordens, congregações e irmandades religiosas, em seus estandes, apresentam ao público suas obras e carismas, na expectativa de “despertar vocações” entre a juventude. No ano de 2009 não houve nenhum dos eventos. A Promocat

⁷⁶ Como Eros Biondini, Valmir Alencar, Dunga, Pe. Jonas, Adriana, Celina Borges, as bandas Mensagem Brasil, Vida Reluz, dentre outros.

realizou um workshop para avaliar se as feiras deveriam ser, a partir de então, anuais ou bienais. Decidiu-se que, nos dois anos subsequentes, as feiras voltariam a ser realizadas, mas como “testes” para então deliberar sobre a frequência dos próximos eventos. Deste modo, em 2010, a ExpoCatólica e seus eventos paralelos ocorreram novamente, ganhando ainda mais um componente, o Salão da Associação Nacional de Educação Católica do Brasil (ANEC), dedicado aos dirigentes das instituições de ensino ligadas à Igreja.

Interessado em saber como o discurso da gestão eclesial é constituído e dirigido ao próprio pessoal eclesiástico, me inscrevi no 6º Conage e fiz visitas aos outros quatro eventos, conversando, fazendo entrevistas com participantes e expositores, ao mesmo tempo em que coletava uma infinidade de materiais de divulgação distribuídos pelos estandes.

Talvez seja possível dizer que o Conage se constitui como um momento crucial para a construção e difusão do conceito de gestão eclesial. Ele é composto por um conjunto de palestras voltadas para temas diversos: finanças, contabilidade, procedimentos administrativos, gestão de patrimônio, usos de equipamentos de som e multimídia, usos de meios de comunicação, marketing, profissionalização e capacitação, saúde de funcionários, previdência, legislação civil e canônica, dízimo, tomada de decisão em conselhos e comissões, liderança, motivação, trabalho em grupo etc. Alguns palestrantes ocupam posições centrais na administração do catolicismo brasileiro⁷⁷. Outros são especialistas em gestão, comunicação ou marketing, prestam consultorias e freqüentemente realizam palestrar. Outros ainda vêm relatar experiências bem sucedidas e “casos exemplares”. A função de um evento como esse é informar e formar gestores eclesiais, ao mesmo tempo em que estabelecer contatos e solidificar um campo de ação.

As discussões do Conage expressão muito bem que a noção de Gestão Eclesial vai além daquela de Administração Paroquial ou Diocesana, que seria focada apenas nos procedimentos burocráticos. Apesar de que ambos os termos, administração e gestão,

⁷⁷ A programação completa do evento se encontra no Anexo 1.

no uso corrente, provenham da tradução do termo *management*, a opção pelo segundo formato indica uma re-significação – já assentada nos ambientes empresariais há alguns anos –, em que ganharam ênfase os aspectos ligados à pró-atividade, à criatividade, à inovação, ao dinamismo e à solução de problemas (“desafios”). O valor da eficiência se alia ao da autenticidade e inspiração. As críticas ao modelo burocrático levaram à reformulação das noções mais clássicas de administração. O conceito de gestão eclesial é a tradução dessas noções no âmbito do catolicismo brasileiro.

O ecônomo da CNBB, em entrevista, contou-me que a preocupação com a racionalização dos procedimentos administrativos das paróquias e dioceses não é tão recente – e Dom Dimas, em sua palestra de abertura, disse o mesmo. Desde meados da década de 1990, existem seminários sobre o tema. No entanto, reconhece que ultimamente houve uma mudança na abrangência das preocupações, que se expressa justamente na substituição da expressão “procedimentos administrativos”:

Quando falávamos “procedimentos”, estávamos pensando em atividades administrativas, rotinas. E não é só isso, é gestão mesmo. [...] Hoje a gente não pensa somente em rotinas, pensa no todo. [...] Gestão nada mais é do que administração. E o administrador não pode se preocupar somente com a rotina, tem que se preocupar com a gestão completa, com a administração total. [...] A Igreja sempre valorizou muito as pessoas. [...] Na Gestão Eclesial as pessoas tem que ser valorizadas. Continuamos querendo que as pessoas sejam valorizadas. E para ser valorizado, o funcionário tem que ser registrado. Há os encargos sociais... devem ser recolhidos os encargos sociais. Os direitos trabalhistas têm que ser devidamente respeitados. Se você conversa com qualquer bispo, ele vai dizer que se preocupa com isso. [...] A lei trabalhistas está a favor do empregado. E ainda bem! Senão muita gente iria espoliar o trabalhador e que o iria defender? O trabalhador é a parte mais fraca e então a lei o favorece. Agora... se eu faço tudo conforme manda a lei eu ainda vou acabar economizando. Eu vou profissionalizar o meu pessoal, vou dar treinamento, vou motivar o meu pessoal para ele trabalhar feliz. E quem trabalha feliz rende mais. E veja só: eu vou investir no meu funcionário para ele trabalhar feliz. E estou pensando na pessoa dele. E ele, por sua vez, vai render mais e dar mais retorno. Se há mais retorno, os meus projetos sociais e os meus projetos de evangelização vão produzir mais. Então isso é uma bola de neve. A gestão precisa disso. Isto tudo é gestão, é gestão de recursos humanos. (Ecônomo da CNBB, em entrevista).

Uma fala como essa aglutina diversos conceitos e garante uma noção acerca das preocupações com as quais a Igreja está às voltas. Profissionalização, treinamento e rendimento expressam um compromisso com a eficácia^u. Motivação, valorização e

felicidade dizem respeito à unicidade da “pessoa humana”ⁱ e à importância dos laços pessoais^d. Mas há também uma preocupação com as finanças, com economizar^{m-u}, com a finalidade de garantir recursos para a “causa” da Igreja, projetos sociais e de evangelização^{i-c}. Numa cadeia de associações relativamente extensa, práticas que poderiam ser anteriormente acusadas de mercadológicas se ligam a noções de bem comum: bem para a Igreja enquanto organização, bem para os funcionários, bem para as pessoas que são alvo dos projetos sociais, bem para as pessoas que serão evangelizadas.

Além disso, fazer o bem é também respeitar a lei, instância de legitimidade política consagrada socialmente. Pagar tributos, recolher encargos sociais, respeitar as leis trabalhistas – elementos esses que estão mais ao lado da noção de procedimentos administrativos; e que nos remetem ao imperativo bíblico de “dar a César o que é de César”. Nesse sentido, cumprir as leis civis é também promover a obra de Deus^{i-c}.

Os imperativos legais são grandes impulsionadores dessa aproximação entre Igreja e empresas – tal processo se enquadra perfeitamente naquela categoria de isomorfismo coercitivo, descrita por DiMaggio e Powell (1983). Na medida em que organizações religiosas são circundadas por organismos e instâncias seculares (desde organizações parceiras ou fornecedoras até órgãos fiscalizadores), se torna cada vez mais compulsória a adoção de esquemas cognitivos também seculares. Leis fornecem os parâmetros das relações de trabalho dentro da igreja (até para voluntários), as associações profissionais estabelecem diretrizes e condições para o exercício adequado de suas funções. Cada vez mais as paróquias e dioceses são profissionalizadas e regulamentadas: são pressões que o ambiente secular exerce de fora para dentro do campo religioso. Deste modo, parte deste isomorfismo das igrejas com relação às empresas pode ser compreendido como um desdobramento específico do processo de secularização. César tem exigido mais.

Sendo juridicamente enquadrada como uma organização sem fins lucrativos, a Igreja é regulada pelas mesmas leis que se aplicam ao “terceiro setor”. A consequência cognitiva dessa classificação legal é o acirramento da aproximação simbólica entre

gestão eclesial e gestão do terceiro setor. No Conage, duas forças atuaram na direção dessa aproximação. Em primeiro lugar, trata-se da discussão aberta e direta das legislações que regulam tipos de organizações nos quais a Igreja se enquadra. Cabe mencionar, por exemplo, que os participantes assistiram à palestra sobre a “Nova Lei de Filantropia” (Nº 12.101, de 27 de Novembro de 2009), ministrada pelos advogados da CNBB. Em segundo lugar, há o que se pode chamar de uma forma de atuação mais difusa e indireta, que se realiza através do uso e adoção de perspectivas e vocabulários específicos, que condicionam formas de compreensão e práticas organizacionais. Foram feitas reiteradas referências a importantes autores acadêmicos do campo da Administração, tais como Peter Drucker, que auxiliaram na formulação da idéia de Terceiro Setor. Se a Igreja, em vários aspectos, se vê em iguais condições com o Terceiro Setor no que concerne à questão legal, porque a literatura e as perspectivas voltadas para esse campo poderiam servir para enfrentar os mesmo “desafios”? É justamente quando há adoção de tais perspectivas que os “procedimentos administrativos” se tornam “gestão eclesial”, o que abre espaço para um leque extremamente amplo de iniciativas.

Dom Dimas falou de projetos para constituir uma rede de “comunicação integrada” para o catolicismo no Brasil. As ações se dariam em várias frentes. Formação e treinamento dos agentes da Pastoral da Comunicação Social; melhoria nas formas de assessoria de imprensa; reformulações no site da CNBB; produção de programas de rádio e TV para as estações e canais católicos⁷⁸ – e disponibilização desses materiais também pela internet; incentivo à atualização e manutenção constante dos sites de paróquias, dioceses, congregações e entidades. “Além disso”, afirmou em sua palestra, “nós estamos tentando, aos poucos, construir o conceito de trabalho em rede [...] Queremos que no Brasil nós tenhamos um grande PABX de VoIP⁷⁹, para que as nossas entidades possam ligar umas para as outras. Esse projeto já foi encaminhado aos

⁷⁸ A CNBB comprou um estúdio próprio, que tem sido usado apenas para fins jornalísticos. Dom Dimas afirma que se pretende ampliar suas funcionalidades, produzindo programas diversos.

⁷⁹ VoIP é sigla de “Voz sobre IP” (em inglês, Voice over Internet Protocol). Trata-se da transmissão de voz e imagens pela internet para a comunicação instantânea – permitindo um serviço semelhante ao da telefonia, porém com mais recursos – tais como teleconferências. Exige um serviço de internet de alta-velocidade (banda-larga). Atualmente diversos softwares desempenham estas funções, o mais conhecido é o estoniano Skype.

bispos e já foi aprovado.” E para realizar essa grande rede de VoIP, a CNBB buscou traçar parcerias com operadoras de telefone:

Há um projeto bastante ambicioso. Vocês sabem que recentemente a CNBB firmou um contrato – aliás, é mais um protocolo de intenções – com a Telefônica-Vivo. Foi um processo duro. Demoramos oito meses nessa conversação, porque toda vez que a Telefônica fazia uma proposta, nós íamos também à Oi e à TIM [para obter contra-propostas]. Íamos, sobretudo, nessas outras duas operadoras (até porque o presidente da Oi foi meu colega na faculdade de engenharia e o diretor da TIM já tinha começado uma parceria com a CNBB, na central de Brasília, [...] os assinantes da TIM podem receber diariamente uma mensagem do Papa) [...] O diferencial acabou sendo a disponibilização gratuita, pela Telefônica-Vivo, da distribuição de quatro canais de televisão católica. (Dom Dimas Lara Barbosa, Secretário Geral da CNBB, em palestra no Conage).

A concorrência foi um critério de justiça para a escolha da melhor oferta⁸⁰. A parceria CNBB-Telefônica foi constituída ainda com o propósito de executar outro projeto amplo, de inclusão digital da Amazônia, através do qual se pretende proporcionar à população da região o acesso à internet por fibra ótica ou então via satélite. E Dom Dimas acrescentou que o isolamento de alguns lugares é tamanho que “às vezes é necessário mais o rádio do que a internet”. Por isso seria “preciso ter muito cuidado pra não fazer um projeto muito bonito, mas que na prática não vai funcionar” – e exemplifica um projeto malfadado que pretendeu levar luz elétrica a algumas comunidades. Já não é uma questão para elite eclesiástica brasileira: boas intenções não podem vir sem planejamento racional.

Saindo do nível da coordenação mais ampla do catolicismo brasileiro, expresso por essas grandes entidades como a CNBB, é interessante mencionar um caso sobre como o novo pensamento gerencial atinge as instâncias mais capilares da Igreja. Conheci no Conage o administrador de uma paróquia de uma pequena cidade no interior da Bahia, que havia sido palestrante na edição anterior do seminário, ocorrida em 2008. A experiência desta localidade é bastante ímpar, pouco representativa do conjunto das paróquias do Brasil. No entanto, talvez possa ser considerada como de vanguarda – e é justamente este o status que se buscou conferir a ela quando os organizadores do

⁸⁰ Existem outros convênios entre CNBB e empresas, tais como a Microsoft e a Chevrolet-GM. A lista de convênios está disponível no site <http://www.cnbb.org.br/site/servicos-cnbb/2724-convenios-cnbb>.

evento convidaram aquele administrador como palestrante. Trago, a seguir, um trecho da entrevista que realizei com essa pessoa, no qual relata um pouco sobre as origens de suas perspectivas e os tipos de ações e práticas desenvolvidas.

Rogério: Essa idéia de gestão eclesial entrou na sua paróquia quando?

Entrevistado: Entrou gradativamente. Depois de dois ou três anos que eu entrei na paróquia é que eu comecei a graduação. E optei fazer administração por causa da paróquia. Mas eu não sabia que poderia casar tanto. [...] No último ano de graduação, minha professora de pesquisa solicitou que nós fizéssemos uma pesquisa de marketing nas nossas empresas. E eu optei por fazer isso e deu certo. A paróquia realmente adotou esse método de pesquisa. Então nós sempre pesquisamos para todos os nossos passos. [...] Outra coisa é adaptar, fazer uma adaptação, ou seja... não é o mundo que deve vir para a Igreja, mas a Igreja que deve ir ao mundo. Nós tentamos santificar o profano. Por exemplo... Eu sou da Bahia... E o que mais atrai o jovem baiano do que o trio elétrico? Então por que não colocar em uma festa católica um trio elétrico com banda de axé católico? [...] É isso o que a Igreja vai chamar de inculturação. O marketing católico tenta conhecer o público, a necessidade dos fiéis e todas as realidades. O que acolhe o fiel? O que acolhe realmente a pessoa? Por isso vamos pensar no som da Igreja, no banco em que a pessoa se senta, no espaço físico, tudo isso... para que o fiel se sinta melhor e, se sentindo melhor, possa ter a oportunidade de rezar melhor.

[...]

Rogério: Que tipo de pesquisa vocês fazem?

Entrevistado: Com os grupos e pastorais, costumamos fazer pesquisa de observação [participante]. [...]. Tem também a pesquisa de opinião, que tem uma forma de coleta com questionário na rua, na praça, na porta da Igreja, na porta da Secretaria. É com o público-alvo daquela realidade. O público que vai à secretaria... então é aquela pessoa que sai da secretaria. O público que vai à missa... então é aquele público que saiu da missa. O público que participou da festa do padroeiro... então é aquele público que estava ali na festa. Fazemos a pesquisa de opinião para saber o que eles estão pensando. E fazemos a pesquisa com os dizimistas, ou seja, os patrocinadores da paróquia. Ele está patrocinando, está mantendo, está sustentando a paróquia. E o que ele vê na dimensão da fé? Será que ele acha que o seu dízimo está verdadeiramente respondendo àquilo que é necessidade prioritária para a Igreja, segundo a sua visão? (Administrador paroquial na Bahia e participante do Conage, em entrevista)

A pesquisa, anteriormente, compunha a atividade de um organismo como o Ceris – ao qual muitos se referiam como sendo o “IBGE da Igreja”. Agora estaria havendo uma ampliação das possibilidades de pesquisar. Profissionais formados em diversas áreas e atuantes no interior da Igreja estão cada vez mais capacitados para coletar informações que serão utilizadas para o planejamento pastoral. São administradores e comunicadores, principalmente, portadores daquela noção de gestão eclesial. E num âmbito em que a administração contemporânea tem primazia, “a pesquisa é um

elemento de marketing, antes de mais nada”. Se ainda não é possível dizer se o Ceris faz pesquisa de mercado, o mesmo não se aplica a casos como este mencionado acima, da paróquia baiana.

Ao que tudo indica, eventos como o Conage e essas feiras de negócios difundem um pensamento gerencial que de alguma forma já estava alocado dentro da Igreja. Seus efeitos são potencializadores, amplificadores. Obviamente novidades e sínteses podem ser geradas nesses momentos, através da troca de experiências. No entanto, cabe ressaltar que não há um movimento de entrada de administradores no interior da Igreja; as inovações são produzidas por atores que já estavam desde muito alocados ativamente no catolicismo, mas que tiveram contato com o pensamento gerencial em algum ponto de suas trajetórias, pelos mais diversos motivos. A grande tendência é a de que vendedores das feiras e palestrantes do seminário tenham um passado engajado. No entanto, em algum momento, se tornaram comerciantes, fizeram faculdades ou pós-graduação em Comunicação ou Administração. Deste modo, suas biografias “provam” compromissos com valores católicos e podem ser usadas discursivamente para se justificarem. É o valor da reputação e do pertencimento ao grupo católico^d, os “grandes” gestores católicos são também “grandes” religiosos. Não são consultores externos (apesar de que esses podem vir em auxílio em diversas circunstâncias). Um depoimento daquele administrador paroquial da Bahia é bem ilustrativo nesse sentido:

Rogério: Você encontrou resistências e dificuldades nesse processo de reformas na gestão?

Entrevistado: Eu não encontrei dificuldade na minha paróquia, porque sou “filho da gema”. Eu cresci na paróquia. As pessoas me conhecem muito mais como missionário do que como gestor. Não há tensão aí. Nossa gestão é com espiritualidade. Eu não estou gerindo uma empresa. A diferença está aí. É uma gestão com espiritualidade. Nós tentamos fazer o melhor, então não há tensão. (Administrador paroquial na Bahia e participante do Conage, em entrevista).

Todos os seminários do Conage se iniciaram com a apresentação dos respectivos palestrantes, que sempre faziam questão de mencionar suas formas de engajamento dentro do catolicismo. Havia cônegos, padres, irmãos e irmãs religiosas, que em algum momento assumiram funções administrativas e então buscaram formação específica

para auxiliar em suas tarefas. Havia antigos participantes de movimentos tais como a renovação carismática católica e que depois se tornaram empresários e consultores. O próprio ecônomo da CNBB tem uma trajetória desse tipo – tendo participado por muitos anos do Encontro de Casais com Cristo. No que se refere ao clero propriamente, talvez um caso discrepante seja o de Dom Dimas, que primeiro se tornou engenheiro e apenas tardiamente ingressou no seminário. No entanto, nada mais respaldado do que estar na posição de bispo e ser secretário de uma importante instituição eclesial.

* * *

A prática de Congressos e feiras desses tipos têm se difundido. E sempre com o apoio da CNBB. Em setembro de 2009, foi realizado o I Seminário de Gestão Eclesial, Administrativa e Financeira, em Brasília, numa parceria com a CNBB com a ANEC⁸¹. Na Paraíba, em janeiro de 2010, foi organizado pela Arquidiocese o II Congresso de Gestão Eclesial, juntamente com a II Feira de Artigos Religiosos⁸². Em setembro de 2010, a própria CNBB organizou, em Teresina-PI, um Seminário de Gestão Eclesial que abrangeria sua Regional Nordeste IV⁸³. Não se pode esquecer de mencionar o Encontro de Marketing Católico, promovido anualmente pelo Instituto Brasileiro de Marketing Católico (IBMC). Este evento teve sua 15ª edição em 2010 e não ocorre em cidade-sede fixa; já foi realizado em diversas cidades do Sul, Sudeste e Nordeste⁸⁴.

Minha lista está longe de ser exaustiva, mas cumpre bem a função de ilustrar o “efeito multiplicador” de eventos desse tipo. Pessoas envolvidas no trabalho diário das paróquias e dioceses aos poucos entram em contato com o pensamento

⁸¹ Radio Vaticana, em 22/11/2008. http://storico.radiovaticana.org/bra/storico/2008-11/246850_seminario_de_gestao_eclesial_administrativa_e_financeira_em_brasilia.html

⁸² A notícia publicada pelo site da Diocese de Cajazeiras em 07/09/2009 afirmava que o evento abordaria “temas como ‘Espiritualidade Bíblica’, ‘Dízimo’, ‘Liderança’, ‘Planejamento Pastoral’, ‘Contabilidade’, ‘Direito Tributário’ e ‘Comunicação’”. Além disso, dizia que “uma das palestras programadas vai discutir o ‘Acordo Igreja e Estado’, com a presença dos advogados da CNBB”. (<http://www.diocajazeiras.com.br/htdocs/modules/news/article.php?storyid=429>).

⁸³ Site da Arquidiocese de Teresina, em 29/09/2010. (http://www.arqui-the.org.br/noticias.asp?id_not=515).

⁸⁴ Site do Instituto Brasileiro de Marketing Católico. (<http://www.siteturbo.com.br/ibmc/index.php?iCodMenu=2789&sTipo=15>)

administrativo contemporâneo e podem vir a se tornar gestores eclesiais. Seus argumentos mesclam diversos fatores. Feiras de produtos religiosos^m garantiriam mais qualidade para celebração litúrgica, tanto no sentido de ser bem quista^d e atrativa^f, quanto no sentido de ser mais eficiente^u. Comunicação integrada – presente no discurso de Dom Dimas – é a tradução, no século XXI, daquele apelo por coordenação do episcopado, presente desde o início do período republicano.

Não há dúvida de que vez ou outra são chamados de “vendilhões do templo”. Mas conseguem se defender bem dessas acusações, pois são “filhos da gema”, para usar a expressão de meu entrevistado. Foram gerados^d pela Igreja, são seus subordinados^d. Eis uma importante “prova” de que se trataria ainda do Magistério da Igreja e de uma continuidade com a Sagrada Tradição.

Terceiro caso – A prática da teoria: os procedimentos administrativos e o cotidiano eclesial

Creio que os casos narrados nas duas seções anteriores (assim como aquele sobre a Arquidiocese do Rio, trazido na Introdução deste trabalho) geram uma sensação de estranhamento ou de novidade a quem deles toma conhecimento. Isso não somente porque se trata da tensão bens simbólicos vs. bens econômicos, como também pelo fato de serem ainda desconhecidos por muitos. Ora, seria legítimo questionar, como podem alguns eventos tão novos representarem uma tendência maior? Como as paróquias e dioceses absorvem o ideário sobre gestão eclesial e o colocam em prática?

Nos âmbitos hierárquicos mais elevados, ou seja, naqueles organismos de coordenação nacional a influência do pensamento administrativo moderno é mais expressiva. Instituições como a CNBB, a CRB (Conferência dos Religiosos do Brasil) e a ANEC estão mais expostas à mídia, concentram mais recursos do que dioceses e paróquias individuais, atuam numa abrangência maior; por isso, estão mais dispostas a traçarem acordos com organismos de financiamento, entidades do terceiro setor,

empresas e governos. Além disso, congregam elites do universo eclesial, que são dotadas de mais graus de liberdade na tomada de decisão. Por tudo isso, parece existir um salto entre tantos discursos sobre marketing e administração moderna e o que se observa nas rotinas burocráticas das instâncias eclesiais mais próximas da base.

É possível dizer que, de modo geral, os organismos nacionais do catolicismo atuam na vanguarda do processo aqui descrito. E quando promovem e apóiam eventos, tais como feiras e congressos, ajudam a construir mais solidamente a plausibilidade das modernas práticas econômicas no interior da Igreja. “A Conferência dos Bispos aprovou” é um argumento de autoridade^d, ainda que as decisões tomadas na CNBB não tenham força vinculatória para as dioceses.

* * *

Dentre as circunscrições eclesiásticas, que são as divisões organizacionais mais tradicionais do catolicismo, se alguma instância tem possibilidades e probabilidades de assumir mais fortemente as posturas empresariais, certamente seria a diocese. Mais especificamente ainda, seriam aquelas dioceses ou arquidioceses de localidades que poderíamos chamar de mais modernizadas e desenvolvidas economicamente – uma vez que seu pessoal religioso está mais freqüentemente exposto a ambientes e relacionamentos com grandes corporações. O caso da Arquidiocese do Rio pode exemplificar uma situação de tal tipo. Mas temos outros exemplos. A Diocese de Santo Amaro, localizada no município de São Paulo, na década de 1990, se tornou grande referência nacional, em termos de relacionamento com a mídia, por ter lançado o Padre Marcelo Rossi. Dom Fernando Figueiredo, bispo de Santo Amaro (e também presidente da Regional Sul 1 da CNBB, na época), foi ainda um importante ator no contexto de fundação do Instituto Brasileiro de Marketing Católico, em 1998 (SOUZA, 2008b, p.30-31). Podemos citar também a existência de assessorias de comunicação em arquidioceses como as de Belo Horizonte ou Campinas. E esses exemplos dados não pretendem ser exaustivos.

Pensando deste modo, seria de se esperar que uma Arquidiocese como a de São Paulo estivesse imbricada em processos de modernização administrativa, uma vez que seu território circunscreve justamente regiões que apresentam alguns dos maiores índices desenvolvimento econômico do país. E de fato, ela é, ao lado da CNBB, uma das maiores apoiadoras das ações da Promocat – além do que, as maiores feiras e congressos de gestão eclesial ocorrem na cidade de São Paulo. Ademais, essa Arquidiocese é a única a possuir um Vicariato da Pastoral de Comunicação. Ou seja, as atividades ligadas à assessoria de imprensa e relacionamento com a mídia receberam um estatuto canonicamente localizado, o que indica uma considerável importância à temática⁸⁵.

Na busca de conhecer como o pensamento administrativo contemporâneo afeta as atividades mais rotineiras de uma grande circunscrição eclesiástica, desenvolvi uma pesquisa com administradores e ecônomos da Arquidiocese de São Paulo, aqueles mais envolvidos nas atividades que, mais acima, foram chamadas de “procedimentos administrativos”. A Arquidiocese de São Paulo, em específico, foi escolhida por suas dimensões (é a maior diocese do Brasil) e por suas peculiaridades históricas: nas décadas de 1970 e 1980 foi onde mais se desenvolveu uma concepção ligada à Teologia da Libertação e a posturas igualitárias, críticas ao modelo hierárquico tradicional. Certamente não representou a realização completa da imagem ideal de igreja tida pela TL – que era bem mais radical⁸⁶. Mas essa vertente de pensamento sem dúvidas legou transformações administrativas importantes – sobre as quais versarei adiante. É importante pontuar que o pensamento progressista e ligado à TL se desenvolveu durante o arcebispado de Dom Paulo Evaristo Arns (1970-1998), que havia sucedido o conservador Dom Agnello Rossi. Dom Paulo foi sucedido por Dom Cláudio Hummes e este por Dom Odilo Scherer, em 2006. As duas últimas sucessões episcopais são simultâneas ao enfraquecimento da TL no plano local e nacional. Elas incorreram também em transformações organizacionais que centralizaram aspectos

⁸⁵ O Vicariato foi criado em 1995, sob o governo de D. Paulo Evaristo Arns. O Monsenhor Arnaldo Beltrami esteve à frente nos primeiros anos de seu funcionamento e descreve as motivações e atividades em seu livro *Como falar com os meios de comunicação da Igreja* (1996).

⁸⁶ Leonardo Boff (1982) chega mesmo a desejar uma igreja que se erga completamente sobre suas bases não-hierárquicas e não-paroquiais (cf. p.206-7).

importantes das atividades administrativas (contábeis, financeiras) – ações que são interpretadas como diferentes ou até opostas aos intuitos mais democráticos (na perspectiva da Teologia da Libertação) de Dom Paulo. Temos então na Arquidiocese de São Paulo diversos fatores que tornam o estudo interessante: a presença de um conservadorismo passado, um desenvolvimento conseqüente dos ideais progressistas, o fato de estar localizada em uma cidade religiosa e secularmente plural, e o atual quadro de modernizações administrativas.

* * *

A cidade de São Paulo é eclesiasticamente dividida em quatro dioceses: Santo Amaro, Campo Limpo, São Miguel e a Arquidiocese de São Paulo. Trata-se do único município brasileiro a ser repartido em mais de uma circunscrição eclesiástica. São diversas as razões para tal configuração, no entanto, foram cruciais as diferenças entre a Cúria Romana, que retornava ao conservadorismo sob o papado de João Paulo II, e as posturas mais esquerdizantes da Arquidiocese de São Paulo durante a década de 1980 (LORO, 1995).

São Paulo e seu entorno haviam assistido um grande crescimento demográfico nas décadas precedentes, tornando mais complexas e gerando dificuldades para as ações da Arquidiocese, que, à época, envolvia diversos dos municípios vizinhos⁸⁷. Diversas iniciativas de administração e coordenação geograficamente orientadas haviam sido realizadas anteriormente. Já em 1939, Dom José Gaspar, havia organizado a arquidiocese em decanatos, que eram agrupamentos de paróquias, de modo a coordenar a ação pastoral. A partir de 1966, Dom Agnelo Rossi iniciou um processo que dividiu a Arquidiocese em sete regiões episcopais⁸⁸. Essas regiões representavam sedes locais da Arquidiocese, que tinham estatuto canônico de vicariatos, e podiam ser

⁸⁷ Até o final do século XIX, grande parte dos territórios que hoje são dioceses do Paraná, Mato Grosso do Sul e Minas Gerais pertenciam à Diocese de São Paulo. O processo romanizador iniciado após a separação entre a Igreja e o Estado, como vimos no capítulo anterior, levou à multiplicação das circunscrições episcopais – que sempre são criadas por meio do desmembramento e recombinações de áreas de dioceses existentes.

⁸⁸ Uma das regiões episcopais criadas por Dom Agnelo se emancipou ainda durante seu governo, se tornando a Diocese de Jundiá (RODRIGUES, 2008).

cuidadas tanto por bispos quanto por padres indicados pelo arcebispo, que seriam então Vigários Episcopais. Dom Paulo Evaristo Arns, a partir de 1974, pretendeu conferir mais autonomia às regiões, tornando-as sedes locais da Cúria Metropolitana. Até 1979, re-divide a arquidiocese em nove regiões, tendo cada uma delas, à sua frente, um bispo auxiliar.

O plano de D. Paulo era criar “dioceses interdependentes”. No entanto, a Cúria Romana negou esse pedido e procedeu à divisão da Arquidiocese em Dioceses *pleno iuri*, aquelas mencionadas acima – o que ocorreu em 15 de março de 1989. Dos 5129,55 km² de quando Dom Paulo assumiu a frente da Arquidiocese em 1970, restaram apenas 635,33 km², circunscritos à capital, relativos à Zona Norte, à região Centro-Sul, parte da Zona Oeste e parte da Zona Leste (cf. RODRIGUES, 2008, p.130-138). Restaram seis Regiões Episcopais, re-desenhadas para a nova configuração: Sé, Ipiranga, Lapa, Belém Brasilândia e Santana. O Pe. Tarcício Loro, que descreve e analisa em detalhe todo processo de re-estruturação da Arquidiocese de São Paulo em sua tese de doutorado *Espaço e Poder na Igreja: a divisão da Arquidiocese de São Paulo* (1995), afirma que as decisões do Vaticano correspondem à expressão organizacional de supressão da Igreja da Libertação. Em outras palavras, trata-se da dimensão administrativa daquilo que já vinha ocorrendo com a Teologia da Libertação desde o início da década de 1980 – e que tem um ápice com o silêncio imposto aos irmãos Leonardo e Clodovis Boff:

A autoridade papal superou todas as perspectivas de uma Igreja que deseja ser comunhão e participação. O Secretário Regional da CNBB do Estado de São Paulo e o Senhor Arcebispo não foram consultados sobre os novos bispos. Aparece, assim, uma característica do pontificado de João Paulo II, a centralização do poder, ignorando as mais simples sugestões de abertura propostas pelo Vaticano II. Os Bispos nomeados, segundo o conhecimento corrente, pertencem à ala conservadora da Igreja. Hoje, após quase 6 anos de divisão da Arquidiocese, constatamos uma tendência ao retorno à Igreja sacramentalista e ao fechamento pastoral a que cada nova Diocese se impôs, não abrindo espaço para um trabalho comum entre as dioceses da Grande metrópole paulistana. O papa saiu mais uma vez vitorioso, juntamente com a cúria romana, no combate à Igreja voltada para os mais pobres e, especialmente, no combate à descentralização do poder hierárquico. (LORO, 1995, p.51).

A autoridade tradicional investida na figura do papa sela com legitimidade a divisão da Arquidiocese de São Paulo. Esse evento demonstra com toda clareza que a importância da identidade institucional, da manutenção da “grandeza” da Igreja, levam à conformação com as decisões pontificais. O valor da obediência suplantou parte da agenda da Igreja da Libertação, comprometida com grandezas cívicas que muitas vezes colocavam em xeque e em posições críticas determinados postulados quanto à maneira tradicional de organização eclesial, sustentada pela noção de subordinação que, no limite, teologicamente remete até à questão da sucessão apostólica e ao primado de Pedro. Discordar do pontífice, da cúria e da Sé romana é colocar-se quase como herege ou sectário.

* * *

Voltando a focar nas questões administrativas, o fim do arcebispado de D. Paulo marca mudanças importantes. Em entrevista com ecônomos⁸⁹ de quatro das Regiões Episcopais, todos afirmaram que com Dom Cláudio Hummes, houve concentração das funções administrativas na Cúria Arquidiocesanas. Um exemplo dessa iniciativa foi a centralização da folha de pagamento de todos os funcionários – antes a cargo das paróquias ou Regiões Episcopais, mencionada pelos entrevistados. Convém também mencionar que a Comissão Metropolitana de Administração, órgão composto pelos procuradores arquidiocesanos e pelos ecônomos de todas as Regiões Episcopais, foi destituído de alguns de seus poderes, como a alienação de bens imóveis. Hoje as Regiões continuam podendo adquirir propriedades com os recursos que obtiverem em suas circunscrições (advindos principalmente de doações, coletas, dízimos, rendimentos de imóveis e vendas de objetos sacros, livros etc.), mas não podem mais se desfazerem delas sem a outorga do Arcebispo

Além disso, parece ter ganhado importância, nos últimos anos, o *Plano de Manutenção da Igreja na Arquidiocese de São Paulo*, documento existente previamente, mas que ganhou uma segunda edição em julho de 2009. Trata-se de um livreto, de trinta e uma páginas que traz disposições gerais sobre a administração da Arquidiocese, abordando

⁸⁹ Os ecônomos das seis regiões são sempre sacerdotes.

desde aspectos amplos sobre a relação da Igreja com os bens temporais (justificando o uso dos instrumentos econômicos e organizacionais como forma de cumprimento da missão católica), passando por normas que regem administrativamente o clero (direitos, deveres, repasses devidos à cúria, formas de prestação de contas) e definindo, por fim, os organismos encarregados de cada função no âmbito das paróquias, das regiões episcopais e da Mitra (que é o nome dado ao governo central das dioceses – e também representa a personalidade jurídica dessas instâncias).

A tarefa dos administradores regionais constitui-se como numa função de coordenação e articulação local da realização das disposições do Plano de Manutenção, além de prestarem também assessoria à párocos e padres quanto à questões contábeis e administrativas. Alguns possuem um corpo de funcionários fixo, que desenvolve quase todos os serviços de escritório envolvidos. Outros contam mais com empresas de contabilidade contratadas especificamente para essa função. Cuidam de assuntos como o recolhimento de taxas à Mitra; a conferência da devida contribuição dos presbíteros aos fundos de assistência à saúde e ao clero aposentado; da realização de obras regionais de reforma ou construção; da elaboração de balancetes (que juntos compõem o balanço anual da Arquidiocese); do pagamento dos funcionários locais etc.

Uma das preocupações mais patentes à época das entrevistas (setembro-novembro de 2009), era a questão da obtenção do alvará de funcionamento por parte da Prefeitura e do Auto de Vistoria do Corpo de Bombeiros (AVCB). Todos os entrevistados discorreram sobre esse tema. Esses administradores regionais deviam se encarregar de monitorar os párocos na regularização das instalações das Igrejas conforme normas que regem sobre a infra-estrutura dos templos, com vistas a obter os mencionados documentos, garantidores de legitimidade civil. O trecho abaixo, retirado de uma das entrevistas, exemplifica o teor das preocupações, ao mesmo tempo que descreve a origem dessas questões no plano administrativo da Arquidiocese:

Administrador 1: Tudo isso a gente tem que ficar olhar olhando e cobrando os padres: “Como está o seu processo? O que você está fazendo?”. Por que? Porque o padre é responsável pela comunidade, ele tem que cuidar.

Não é só a questão pastoral, mas também a questão temporal. O padre é o administrador da paróquia, ele tem que estar atento, junto aos seus conselhos, pastoral e econômico, às coisas que estão acontecendo para tudo poder realmente funcionar.

Rogério: Essa preocupação com alvará começou por quê?

Administrador 1: Ela começou mais ou menos há uns 10 ou 15 anos atrás, quando começou a cair igreja evangélica na cabeça do povo. [...] Diante disso, as prefeituras foram em cima de todas as igrejas. [...] Por que? Para saber se as igrejas estão firmes. Dessa última vez, quando a Igreja Renascer caiu no bairro do Ipiranga, isso fez com que todos nós fôssemos obrigados a ter um “laudo de estabilidade”, para ver se nossos tetos são firmes, se nossas estruturas são firmes, se não há perigo de cair ou despencar na cabeça do povo. [...] A prefeitura dá prazos e se você não cumpre os prazos, tem multa. E as multas são altas. Além de você gastar para fazer a regularização, se você não faz no prazo, é cada multa que não é brincadeira. (Administrador de Região Episcopal de São Paulo, em entrevista)

Ao senso comum, questões como essa podem parecer óbvias. Alguns podem afirmar que se trata de uma preocupação básica não somente com o bem estar das pessoas, mas com suas vidas. Mas não devemos esquecer que a arquitetura eclesial católica durante milênios foi compreendida como obra de arte, como expressão de fé, como marca da grandeza institucional. Colocar em questão toda essa “confiança” historicamente consolidada representa uma quebra importante, que iguala, do ponto de vista do Estado, a Igreja Católica às demais religiões. “Igrejas caem na cabeça das pessoas”. No entanto, não se trata somente desses grandes eventos de desastre. As normas seculares acerca da infra-estrutura dos templos requer extintores de incêndio, corrimãos para escadas, saídas de emergência, conferência das instalações elétricas. Tudo se passa como se houvesse a crença de que “Deus protege, mas o homem deve fazer sua parte” – um avanço nos padrões de desencantamento do mundo, no que concerne a esses aspectos administrativos e arquitetônicos. As igrejas são crescentemente “obras de engenharia”.

Subjaz também a essas preocupações toda uma gama de atividades formalizadas e burocratizadas. Trata-se, pois, da obtenção de um aval oficial. Isso implica a contratação de especialistas e a inspeção de especialistas – os próprios bombeiros inclusive. Deste modo, uma questão “simples” como essa é veículo de modernização administrativa, posto que desloca a importância da “tradição” do que fora antes a construção de templos, insere atores novos no processo, faz com que a Igreja esteja

em relação mais próxima com outras organizações formais, submete os procedimentos rotineiros a novos modelos – estreitamente regulados.

A preocupação seria a multa? Uma pergunta como essa provavelmente seria ofensiva àqueles administradores, uma vez que supõe maior importância à esfera pecuniária do que às pessoas – isso colocaria em dúvida o desinteresse dos sacerdotes. No entanto, pensando de outra forma, essa questão poderia se validar. Se esses administradores supuserem que suas Igrejas não são frágeis como as dos evangélicos, se confiam nas formas tradicionais de construção de templos, seria razoável não colocar em questão a confiança nas infra-estruturas que possuem. A obtenção de um documento seria artifício meramente formal, para estar de acordo com a instância legítima soberana, o Estado. A preocupação com a multa passa a ser pelo fato de que esse dinheiro poderia ser aplicado em outro lugar -- e o “orçamento é ‘justo’ [apertado]”, como bem disse um dos entrevistados. De um modo ou de outro, preocupando-se verdadeiramente com as estruturas físicas ou com a multa, o discurso de justificação seria semelhante: garantir possibilidades de cumprir a missão, fazer o bem; ou certificando-se de que as instalações católicas não prejudicarão pessoas, ou possibilitando outras ações com o dinheiro que não fora gasto em multas – duas opções não excludentes.

Esse ponto mostra muito bem que até mesmo atividades que poderiam ser rotuladas de “procedimentos administrativos” (em contraposição com gestão eclesial) podem ser ligadas a formas mais gerais de bem comum. E de fato essa é a forma de justificação que permite a entrada dos procedimentos formais da administração da Igreja – algo que já havia sido destacado também na fala do ecônomo da CNBB, citado no caso anterior. No entanto, a ponte entre procedimentos administrativos e gestão eclesial num âmbito como a contabilidade diocesana não parece ser como na CNBB ou nas “empresas cristãs” – como já foi mencionado, a liberdade de investimentos de uma Diocese, de uma Região Episcopal ou de uma Paróquia é infinitamente menor do que a de um organismo católico nacional ou do que a de uma organização privada⁹⁰.

⁹⁰ A idéia presente era a de que fazendo tudo conforme a lei trabalhista e os procedimentos administrativos se estaria agindo de forma justa, ética e cristã. Isso abria caminho para pensar a relação entre “responsabilidade social” e ética religiosa. Tal discurso abre caminho para pensar no gestor-líder, que é diferente do administrador, que pensa nos empregados como “colaboradores” em seus aspectos

Os administradores não são como executivos – se assemelham mais ao corpo de funcionários nos departamentos administrativos das empresas, e não aos gerentes e diretores. Também os párocos não possuem, em geral, essa autonomia. Tal posição talvez pudesse ser atribuída a alguns bispos.

É bem verdade que a Arquidiocese do Rio de Janeiro realizou mudanças administrativas mais radicais. No entanto aquela “re-engenharia” organizacional partiu de cima para baixo, justamente do episcopado e de seus órgãos adjacentes, o que se tornou possível principalmente pela já consolidada centralização das funções administrativas – processo que deu passos largos em São Paulo nos dois últimos arcebispados, mas que ainda se vê limitado pela estrutura erigida no período de maior dominância dos ideais da Igreja da Libertação. Em outras palavras, a Arquidiocese de São Paulo, apesar de ser a maior diocese do Brasil, provavelmente teria mais dificuldades para implementar alterações tais como as que se verificou no Rio – caso assim desejasse fazer (o que não pode ser suposto). Os bispos auxiliares das Regiões

motivacionais mais pessoais – e esta é uma das conexões entre *procedimentos administrativos e gestão eclesial*. No entanto, esse caminho se torna mais possível em organizações maiores, que envolvem mais profissionais do que voluntários ou que se regem já pelas regras empresariais – no sentido de não serem parte da hierarquia eclesial, mas sim pertencentes ao “segundo setor”, apesar de se constituírem como “empresas cristãs”. O depoimento de um outro entrevistado, palestrante do CONAGE e dono de uma empresa desse tipo ilustra bem essa tendência, reafirmando e desenvolvendo aspectos da fala do ecônomo da CNBB: “Esse é o ponto onde entra a responsabilidade ética, a responsabilidade ambiental, a responsabilidade social [...]. Vou te dar exemplos práticos. Imagine que eu tenho uma empresa com 500 funcionários e eu quero, por exemplo, melhorar a qualificação desses funcionários porque eles serão responsáveis pela produtividade da minha empresa. Eu vou então dar a eles uma academia de ginástica e vou dizer a eles que se vierem três vezes por semana, no final do mês eu lhes dou R\$ 10,00. Outro exemplo: se o funcionário me trazer as carteirinhas de vacinação dos filhos, todas elas preenchidas, eu dou mais R\$ 3,00 no salário. Então dou a assinatura de um jornal e se toda semana ele fizer um resumo do que as notícias trouxeram, dou mais R\$ 2,00. Por quê? Porque benefícios não têm impostos e encargos. Eu estou ajudando de modo real a aumentar o salário daquele cidadão. Mas antes disso eu o estou melhorando como pessoa. [...] Você faz com que ele melhore sua auto-estima, faz com que ele se sinta integrado. Na hora da ginástica, o gerente e o diretor estão fazendo ginástica com quem é lixeiro etc. e tal. Essa integração é importante para que ele se sinta valorizado, não se sinta excluído. [...] Então pode parecer que é bobagem, mas pesquisas já apontam hoje que o cidadão que vai três vezes por semana na academia falta muito menos ao serviço e produz muito mais, não só em termos de quantidade, mas em termos de qualidade do serviço. O indivíduo que consegue ter um horário a mais com a família, seja no ambiente profissional ou seja em casa, isto é, se ele não fica fazendo muitas horas extras, já é comprovado que ele consegue ser mais feliz. Então é uma série de fatores que fazem com que um cidadão se sinta estável dentro da organização, que ele ali encontrou o seu lugar e pode se realizar”. Como se percebe, diversos aspectos desse discurso tentam distanciar o intuito aquisitivo da empresa (individual, particularista, egoísta) do seu lado mais “social”, que visa o bem comum. Valoriza-se as relações interpessoais^d, a família^d, a realização pessoalⁱ, a cidadania^c, a igualdade entre os trabalhadores^c, mas também a eficiência^u. Através de procedimentos administrativos, o empresário age como gestor e conecta responsabilidade social a princípios cristãos.

Episcopais são dotados de uma autonomia limitada, que dificulta que eles próprios tomem essas iniciativas e também freiam a completa centralização administrativa na cúria. Ainda assim, como frisaram alguns entrevistados, a centralização administrativa não implica em “centralização pastoral” – enquanto bispos, os responsáveis pelas Regiões Episcopais gozam de um relativo poderio para tomar iniciativas. Em suma, há um misto de autonomias e limitações no poder organizacional daqueles responsáveis pelas regiões da Arquidiocese de São Paulo.

As ações que poderíamos chamar de mais ligadas ao ideário da gestão eclesial emergem principalmente no âmbito da Mitra e da Cúria Arquidiocesana e de seus organismos auxiliares, responsáveis pelas obras de maior vulto e/ou que afetam de modo mais geral a vida arquidiocesana. Este é o caso quando, por exemplo, o Vicariato de Comunicação se reúne com jornalistas e dirigentes de importantes veículos da mídia nacional, por ocasião do Dia Mundial da Comunicação. Ou quando a Arquidiocese dá apoio a eventos como a ExpoCatólica. É importante mencionar também a existência do Conselho de Assuntos Econômicos, órgão consultivo, composto do cardeal-arcebispo, dos procuradores da mitra e de um grupo de “leigos notáveis”, pessoas que tiveram importante atuação em meios empresariais, políticos ou intelectuais (empresários, ex-ministros, ex-ocupantes de cargos representativos, professores). Tal Conselho discute grandes investimentos, a aprovação do orçamento anual geral da arquidiocese, a venda de propriedades etc.

A “gestão” envolve o conceito de liderança, o que transforma o administrador num empreendedor – mais do que num empresário. Nesse sentido, não estamos tratando daquele conceito da Sociologia das Organizações, sobre “lideranças informais” (SELZNICK, 1972), mas sim do ocupante de uma posição de poder dentro de uma organização que, ao mesmo tempo, congrega habilidades do líder informal.

* * *

A idéia de gestão eclesial é o desenvolvimento mais conseqüente da entrada do pensamento gerencial contemporâneo na Igreja. Quando sua presença não é muito

expressiva nas práticas organizacionais, isto não significa, contudo, ausência completa da influência do que poderíamos chamar de “lógica mercadológica”. Como mostrado no Capítulo 2, procedimentos administrativos modernos vêm adentrando a Igreja desde a década de 1930, quando se desenvolve a noção de caridade associada à justiça social. O mais importante é o foco na eficiência; problemática essa ausente no modelo mais tradicional de igreja. Nesse sentido, os “procedimentos administrativos” cumprem um papel central – e podem vir a ser uma porta de entrada para o ideário da gestão – uma vez que introduzem profissionais e especialistas num ambiente que anteriormente era povoado apenas por religiosos e voluntários leigos sem formação específica.

A racionalização da contabilidade é o maior veículo desse processo. Em primeiro lugar, passa a exigir “padres com tino administrativo”, como bem frisaram todos os ecônomos entrevistados. A princípio, não se exige que o padre ecônomo ou administrador de uma paróquia ou diocese tenha algum tipo de curso técnico na área; mas parece ser imprescindível que possua alguma experiência prática pregressa, seja durante os seminário ou até mesmo antes. Perguntei a um dos entrevistados sobre sua trajetória, sobre como chegou a ser administrador da Região Episcopal:

Rogério: Como é que você começou nesse cargo de administração? O senhor tinha experiência nisso?

Administrador 2: Normalmente, as pessoas são indicadas porque têm um pouco de “tato”. Tem que ser alguém que leva jeito, vamos dizer assim. E a gente vai... como diz o ditado, com o andar da carroça as abóboras vão se ajeitando. Até muito pouco tempo havia uma mentalidade de que o padre ordenado sabia de tudo. Isso não é verdade. Mas para além disso, na área da administração é necessário um pouco de gosto e um pouco de tato. E então há a necessidade eclesial. Eles nos convidam e a gente se põe a serviço. Depois a gente vai correndo atrás de formação. (Administrador de Região Episcopal de São Paulo, em entrevista)

Podemos dizer que as funções administrativas requerem qualquer coisa de habilidade individual, “dom”, “talento”, “vocação” ou como se quiser chamar – além de experiência. No entanto, as necessidades práticas da função incutem necessidade de formação – ou de assessoria de especialistas. É então que o valor da técnica adentra o escritório da paróquia e da diocese. Pela infinidade de procedimentos legalmente regidos, o conhecimento especializado passa pautar as atividades rotineiras. E de tão

arraigados nos parâmetros de legitimidade modernos (e seculares), a adequação a tais procedimentos é vista quase que como “naturalmente necessárias”. As práticas administrativas rotineiras se ligam umbilicalmente às jurídicas – então erros ou lacunas técnicas são vistas não somente como erros, mas também como injustiças. E esta é uma dimensão tão imbricada nas organizações seculares, que se torna difícil suspender a pressuposta “obviedade” dessas rotinas. E pouca importância é conferida ao papel que possuem na injeção de procedimentos burocráticos dentro das organizações religiosas.

Um aspecto curioso do termo Contabilidade é o fato de que, em inglês, *Accounting* significa também relatar. Contar é relatar. E daí temos a expressão derivada, *accountability*, tão usada em Ciência Política, no sentido de relatos feitos pelo poder público à sociedade civil, comumente traduzida como transparência. O direito das pessoas saberem sobre aquilo que é do interesse coletivo é critério definidor do que é *cívico*. E um dos argumentos principais que emergem na defesa dos procedimentos contábeis é que a contabilidade tornaria transparente a gestão do dinheiro da Igreja. Não só entrevistados pontuaram essa questão, como também o próprio ecônomo da CNBB – e de uma forma bastante expressiva:

Sempre soubemos que se a coisa está nas mãos do padre ou está nas mãos do bispo, ela está em boas mãos. Então não tem perigo. Então quando você chega numa paróquia e a administração lá não está segundo as novas normas técnicas, não é porque ali tem corrupção e coisa mal feita. É porque talvez o padre está mais voltado para a pastoral, ele é um pastoralista e não tem aquela preocupação e às vezes nem tem formação para administrar. [...]. Você deve ter ouvido bastante que quando a coisa é do Estado o povo fala: “Isso é dinheiro público e dinheiro público pode jogar fora”. Não é isso? Tem aquela coisa pejorativa. No entanto deveria haver zelo justamente porque aquilo é público! E eu digo mais, quando é o dinheiro da Igreja: o dinheiro da Igreja, para mim, não só é um dinheiro público sagrado. E normalmente quem mais contribui com a Igreja são as pessoas mais pobres. [...] Se é um dinheiro sagrado, aí é que eu tenho que administrar bem, para ele ser bem empregado. (Ecônomo da CNBB, em entrevista).

“O dinheiro é sagrado”: a sacraliza-se do ícone mais profano da esfera do mercado, tornando-o meio de praticar a ação religiosa. De uma forma muito branda se critica o clero que é inapto administrativamente. Faz-se questão de dizer que não há maldade e nem corrupção. “O padre é confiável”^d. No entanto, o domínio técnico^u seria a forma

mais “respeitosa” de se tratar daquilo que é sagrado – ou melhor, daquilo que é *público*^c e *sagrado*ⁱ – além de valioso^m, obviamente. Exagerando um pouco, quase se poderia dizer que a contabilidade se torna uma forma ritual, o que nos remete ao conceito de tabu.

Assim, crescentemente, sistemas informáticos de contabilidade e finanças tomam conta dos escritórios da Igreja; por garantirem precisão, apoio técnico, rapidez. Na época das entrevistas com os ecônomos da Arquidiocese eu não havia tomado conhecimento da existência desses softwares, por isso não lhes perguntei sobre isso. No entanto, espontaneamente, um dos entrevistados mencionou fazer uso de um determinado sistema – e mais tarde, durante a ExpoCatólica, pude entrevistar os fabricantes. O relato de um dos programadores é bastante ilustrativo das tendências apontadas acima:

Do ponto de vista do dízimo, não é muito difícil um padre que adquire o nosso sistema – ou, às vezes, até um outro sistema – vir nos falar que o dízimo aumentou, duplicou. Hoje mesmo nós conversamos com uma paróquia ali do interior de São Paulo que tinha um dízimo de 80 mil e que quando passou a usar o sistema, esse valor passou para 250. Qual é o milagre? Não é o sistema, mas a transparência que ele passou a ter. E o fiel ainda recebe um recibo, tem uma prestação de contas mensal disso. Normalmente tem outras medidas que a paróquia toma, conselhos que ela cria... E quando se pede o dado, pronto... está ali, já se prestou conta. A questão da fé pública da Igreja é muito importante. Quando a Igreja informatiza, ela tem condições de concretizar isso. No mundo em que a gente vive, é tanta igreja pegando dinheiro para isso e pra aquilo [riso], que o fiel católico fica meio ressabiado. Quando você coloca isso claro, as pessoas têm mais confiança em ofertar, em participar da vida da Igreja. (Fabricante de Software de Gestão Eclesial, em entrevista).

O ritual da contabilidade e o milagre da multiplicação do dízimo através do gerenciamento sistemático – figuras de linguagem que codificam muito bem a fusão dos significados eclesiais e seculares e mostram como a técnica se liga aos objetivos religiosos ao produzir recursos para ação. O sistema garantiria transparência num sentido duplo: primeiramente ligado à clareza e rigor dos cálculos, permitindo maior consciência no processo de lida com o dinheiro do dízimo; em segundo lugar, por garantir uma prestação de contas. Tudo isso permitiria que a Igreja se tornasse economicamente grande – o que é uma condição para obras espirituais também

grandes. E além de tudo, a mencionada transparência garantiria “fé pública”^{d-f} à Igreja – termo, aliás, muito sugestivo, quando aplicado a uma religião.

* * *

Fica claro que o isomorfismo da Igreja com relação às empresas não se traduz somente nas práticas pretensamente mais expressivas, como aqueles grandes eventos citados anteriormente. A contabilidade e as pressões legais em muito impeliram as religiões a adotarem procedimentos administrativos empresariais. E nesse bojo entram as leis de filantropia, as regulações com respeito ao terceiro setor, a lei do voluntariado, a legislação trabalhista, as normas fiscais. O Planejamento Pastoral está agora cada vez mais acompanhado de outros tipos de planejamentos eclesiais – Planos de Manutenção, Planos de Comunicação Interna, Orçamentos; além daqueles planos mais ligados à idéia de gestão eclesial propriamente, que podem ou não implicar no uso de marketing.

Capítulo 4 – Secularização e Escolha Racional: prestando contas às abordagens do mercado religioso

É corriqueiro e natural associar a idéia de “práticas empresariais” à concepção de “mercado”. Não é então à-toa que, para muitos, casos dos tipos que apresentei logo tragam para as discussões termos como “mercantilização” e “mercado religioso”. Ocorre, porém, que esse último, utilizado de forma tão assídua e habitual (chegando a se tornar desgastado e algo esvaziado), era, em sua origem, parte de uma teia conceitual tecida com vistas a armar um cerco a questões e fenômenos muito específicos. No que concerne a pretensões explicativas, nenhum uso assistemático, solto ou impróprio de qualquer significado ou representação pode ser satisfatório; por isso, aquelas aparições algo freqüentes da expressão “mercado religioso”, desprovidas e descoladas de intuito teórico, não serão consideradas aqui. O propósito deste capítulo é o de então responder à pergunta: *as chamadas teorias do mercado religioso estão aptas a fornecer um arcabouço de relações e argumentos que possibilitam melhor explicação e compreensão acerca de fatos como os relatados acima?*

Essas teorias não são exatamente dirigidas para a explicação do comportamento de organizações – formulam diagnósticos sobre diversas dimensões da vida religiosa, incluindo-se aí a questão das dinâmicas das igrejas. O que chama a atenção são suas conclusões, pretensamente de caráter preditivo e prognóstico: a partir de análises das condições e motivos que levam igrejas a se adaptarem face ao pluralismo religioso, definem expectativas mais ou menos precisas quanto às direções dessas mudanças. Desta forma, julgo oportuno que essas teorias sejam devidamente localizadas, explicitadas e criticadas.

O formato deste capítulo se dá como o seguinte: início pela exposição dessas teorias, apresentando seus principais pressupostos, desenvolvimentos e limitações. Mostro em seguida os pontos em que se encontram e desencontram – problemáticas encruzilhadas, que dão vazão àqueles usos assistemáticos, sem mesmo que se perceba. Devido aos limites explicativos dessas abordagens, bem como às suas

divergências, alguém pode ficar tentado a pensar que “recortar e colar” as partes “aproveitáveis” de cada uma delas pode gerar uma compilação frutífera. Justamente para contra-argumentar qualquer intuito de iniciativa dessa natureza, demoro-me um pouco em discussões teórico-metodológicas sobre a abordagem da escolha racional, que sustenta a vertente mais recente sobre o mercado religioso. Essa demora se dá por dois motivos. Em primeiro lugar porque não tenho visto muitos trabalhos dentro da Sociologia da Religião produzida no Brasil que visem ler essa proposta de forma mais aprofundada, isto é, de posse de uma “gramática” a respeito dos fundamentos das inferências da explicação econômica. Essa lacuna nas discussões pode gerar posturas extremas: uma adesão ou uma rejeição pouco refletida aos pressupostos teóricos envolvidos. Em segundo lugar, justamente porque a nova teoria do mercado religioso se coloca como “substituta” da anterior, fazer uma leitura minuciosa é também apontar os problemas que permaneceram não resolvidos. A pretensão não é “jogar fora” as teorias do mercado religioso, mas mostrar como *não* se aplicam a todos os usos correntes.

Esse capítulo representa uma pausa nas análises desenvolvidas nos dois capítulos precedentes. Mas configura-se como uma verdadeira tentativa de “prestação de contas” às teorias que geralmente se associam ao estudo das adoções de práticas empresariais pelas Igrejas. Todas as explicações propostas até aqui não fizeram recurso algum ao tema do mercado religioso – e isto certamente pode parecer completamente descabido para alguns leitores. Deste modo, mesmo que pareçam ser um desvio de percurso, as discussões desenvolvidas aqui se movem pela intenção de constituir um campo de discussões teóricas que não pareçam “desavisadas” ou negligenciar um conjunto relativamente amplo da produção sobre o mesmo tema.

Organizações Religiosas em Competição: o Mercado Religioso

Algumas idéias-chave parecem perpassar as diversas noções de mercado religioso que se apresentam na literatura: elas se relacionariam primordialmente com o pluralismo, com a possibilidade de que o indivíduo possa trocar de religião com mais volatilidade,

com a concorrência entre igrejas na pretensão de converter esses indivíduos. Chamo aqui de teorias do mercado religioso aquelas explicações que buscam radicalizar a analogia com as dinâmicas de mercado, trazendo perspectivas advindas da Ciência Econômica para a análise. Foi Peter Berger quem primeiro usou desse conceito em seu artigo “A Market Model for the Analysis of Ecumenicity” (1963) – mas é somente em seu livro *O Dossel Sagrado* (1985 [*Sacred Canopy*, 1967]) que sua proposta é mais extensamente desenvolvida. Convém ressaltar que, apesar do uso de um vocabulário da economia, a abordagem de Berger é hermenêutica, caudatária da fenomenologia social de Alfred Schütz. Ou seja, utiliza-se da Economia como uma metáfora amena. Não obstante, desenvolvimentos posteriores do debate nas décadas de 1980 e 1990 acabaram por introduzir, mais do que alguns termos, o próprio ferramental economicista, tratando o comportamento religioso nos termos das teorias microeconômicas. A essa corrente denominou-se “Economia da Religião” (IANNACONE, 1998a) ou ainda “Novo Paradigma do Mercado Religioso” (WARNER, 1993). Seus maiores divulgadores são Rodney Stark, Laurence Iannaccone, Roger Finke e William Bainbridge. É a partir dos trabalhos desses autores que se ampliou a difusão da abordagem das organizações religiosas como firmas em competição. O argumento que pretendo desenvolver é o de que essas duas vertentes que tratam do mercado religioso divergem não só no tipo de tratamento conferido ao tema, como também nas próprias questões norteadoras da pesquisa.

Peter Berger e O Dossel Sagrado

Utilizando a idéia de mercado, Berger (1985) estava preocupado entender o processo de secularização através de sua teoria da construção social da realidade (BERGER & LUCKMANN, 1995). Segundo o autor, a sociedade nada mais é que um conjunto de significados criados e reforçados coletivamente e que se tornam base para as ações individuais. Normas, regras, instituições e posições de status: tudo é fruto da atividade interpretativa que herda e re-cria a vida social continuamente. No entanto, a perene e estável manutenção desses significados depende de que o homem não os reconheça como produzidos por ele próprio: o mundo social deveria ser óbvio e necessário, *taken*

for granted – e não arbitrário e construído. Ou seja, para que as instituições sociais sejam eficazes, o homem deve ocultar de si mesmo sua criação, alienar-se. Por isso, no decorrer do cotidiano os homens não se questionam ininterruptamente sobre o porquê de todas as coisas, garantindo continuidade à vida. E, para garantir força e plausibilidade a todo edifício do social, justificativas e legitimações são formuladas e encravadas junto aos pilares das construções institucionais.

Berger afirma que é nesse ponto que a religião entra em sua teoria: como um conjunto de legitimações do social, um verdadeiro escudo contra a anomia e a ausência de sentido. Religiões são complexos de significados que visam estabelecer e manter a realidade social de maneira estável, ocultando o caráter de construção humana. Para que essa função seja realizada de forma eficiente, não é adequado que diversas explicações concorrentes estejam em cena – segundo Berger, a sustentação dos sentidos construídos depende de uma estrutura unívoca. Por isso, quanto mais um complexo de explicações estiver próximo de ser um verdadeiro monopolizador da função de legitimação, mais fácil se tornará a manutenção daquela ocultação. Inversamente, quanto maior o pluralismo, mais difícil seria aceitar sem questionamento uma dada explicação.

O alvorecer da modernidade trouxe consigo, no entanto, um processo por meio do qual as instituições sociais e as consciências individuais se autonomizam com relação ao domínio religioso, utilizando-se de outros esquemas de legitimação – processo esse que Berger denomina, apoiado em Weber, de secularização. Como consequência, verifica-se a separação entre política e religião, a expropriação de terras da Igreja, a instituição da educação laica, etc. Ao mesmo tempo, a instituição religiosa monopolista gradativamente deixa de receber apoios de organismos seculares. Assim, como uma das consequências mais graves, “o Estado não serve mais como instância coercitiva no sentido da instituição religiosa dominante” (BERGER, 1985, p.142). Nesse contexto, se torna possível o surgimento de outras e mais religiões, que tentarão também re-significar e legitimar o mundo social. Essa competição pluralística é o que Berger chama de mercado religioso.

A característica chave de todas as situações pluralísticas, quaisquer que sejam os detalhes de seu pano de fundo histórico, é que os ex-monopólios religiosos não podem mais contar com a submissão de suas populações. A submissão é voluntária e, assim, por definição, não é segura. Resulta daí que a tradição religiosa, que antigamente podia ser imposta pela autoridade, agora tem que ser *colocada no mercado*. Ela tem que ser “vendida” para uma clientela que não está mais obrigada a “comprar”. A situação pluralista é, acima de tudo, uma *situação de mercado*. (BERGER, 1985, p.149 grifos do autor).

Em meio à competitividade elevada pelo pluralismo, para melhorar seu funcionamento e não perder espaço na conquista de fiéis, as igrejas acabam por inflar e burocratizar seus aparatos administrativos, buscando eficiência. Por isso a idéia de mercado religioso, conforme desenvolvida por Berger, interessa tanto àqueles que estudam as dinâmicas das igrejas contemporâneas: ela diz respeito a um diagnóstico com relação ao formato e às atividades das organizações religiosas. De acordo com o autor,

Não é difícil ver que essa situação pluralística terá conseqüências de longo alcance para a estrutura social dos diversos grupos religiosos. O que ocorre aqui, simplesmente, é que os grupos religiosos transformam-se de monopólios em competitivas agências de mercado. Anteriormente, os grupos religiosos eram organizados como convém a uma instituição que exerce um controle exclusivo sobre uma população de dependentes. Agora, os grupos religiosos têm de se organizar de forma a conquistar uma população de consumidores em competição com outros grupos que têm o mesmo propósito. *Imediatamente, a questão dos “resultados” torna-se importante*. Em situação de monopólio, as estruturas sociorreligiosas não estão sob pressão para produzir “resultados” – a própria situação define previamente os “resultados”. [...] *A pressão para obter “resultados” numa situação competitiva acarreta uma racionalização das estruturas sociorreligiosas*. Embora essas possam ser legitimadas pelos teólogos, os homens encarregados do bem-estar mundano dos vários grupos religiosos precisam fazer com que as estruturas permitam a execução racional da “missão” do grupo. *Como em outras esferas institucionais da sociedade moderna, essa racionalização estrutural se expressa primordialmente no fenômeno da burocracia*. (1985, p.150 – grifos meus).

Para Berger a pressão por resultados que impelia a essa racionalização burocrática tornaria as igrejas sociologicamente parecidas. É certo que fórmulas teológicas diferentes poderiam estar contidas em cada religião, prescrevendo diferentes comportamentos e legitimando de modo peculiar a adoção dos esquemas de racionalidade. Mas os padrões tradicionais não são mais parâmetro para determinar formas de divisão de tarefas – o critério vigente é a eficiência com vista a resultados.

Do lado das Igrejas, a consequência da racionalização e da burocratização é fazer com que essas precisem funcionar de acordo com as mesmas lógicas que regem as organizações seculares. Isto é: passam a adotar formas administrativas consagradas de “relações públicas” com os “consumidores”, exercer *lobbying* com os governos, levantar fundos e recursos em agências privadas e públicas de financiamento, envolver-se em redes de relações mais amplas com a economia secular, admitir pessoas com base em modelos de processos seletivos e de treinamento seculares, adotar sistemas de planejamento com base em dados estatísticos e demográficos, etc.

Do lado dos indivíduos, esses se tornam, em boa medida, livres das grandes pressões tradicionais que balizavam suas opções religiosas. Por isso, podem realizar mudanças e trânsitos religiosos que visem encontrar uma melhor adaptação aos seus interesses e ao seu modo de ser. Essa liberdade dos leigos preocupa as organizações religiosas de modo que as preferências da demanda passam a ter grande peso na elaboração dos conteúdos e formatos das práticas religiosas. Nas palavras de Berger, introduz-se a “dinâmica da preferência do consumidor”, pois não se pode mais conquistar os “velhos fregueses” pela “lealdade ao produto”.

No entanto, a situação de pluralismo e secularização coloca uma crise para as religiões. Para o autor, a religião nas sociedades tradicionais envolvia um compartilhar de orientações, porém, na medida em que se desenvolvem concorrências, uma de suas funções fundamentais – a de dotar de um sentido unívoco a vida social – não é cumprida:

Essa situação representa uma severa ruptura com a função tradicional da religião, que era precisamente estabelecer um conjunto integrado de definições de realidade que pudesse servir como um universo de significado comum aos membros da sociedade. Restringe-se assim, o poder que a religião tinha de construir o mundo ao ato da construção de *mundos parciais, universos fragmentários*, cuja estrutura de plausibilidade, em alguns casos, pode não ir além do núcleo familiar. (BERGER, 1985, p.146).

Num contexto como esse, não haveria modo de a religião persistir com a mesma centralidade de outrora. O máximo que poderia ocorrer seria sua permanência na forma de uma *instituição intermediária* (BERGER & LUCKMANN, 2004), ou seja, um

modo de integração restrito a uma específica comunidade de sentido. Por isso, o pluralismo e a secularização abririam as portas para uma *crise de sentido* em que a religião não conseguiria sustentar a plausibilidade do social.

O que era antes uma realidade evidente em si mesma será atingido agora por um esforço deliberado, um ato de “fé”, que, por definição, terá de superar dúvidas que continuam escondidas por trás da cena. Num momento posterior de desintegração da estrutura de plausibilidade, os velhos conteúdos religiosos só se mantêm na consciência como “opiniões” ou “sentimentos” [...]. Isso acarreta uma mudança na “localização” desses conteúdos na consciência. É como se eles “passassem” dos níveis de consciência que contém “verdades” fundamentais, com as quais pelo menos todos os homens “sãos” concordarão, para os níveis em que se admitem vários pontos de vista subjetivos.

[...]

A religião não legitima mais “o mundo”. Na verdade, os diferentes grupos religiosos procuram, por diversos meios, manter seus mundos parciais em face da pluralidade de mundos parciais concorrentes. Concomitantemente, a pluralidade de legitimações religiosas é interiorizada na consciência como uma pluralidade de possibilidades entre as quais se deve escolher. *Ipsa facto*, cada escolha particular é relativizada e não é absolutamente segura. Qualquer certeza deve ser buscada na consciência subjetiva do indivíduo, uma vez que não pode mais derivar-se do mundo exterior, partilhado socialmente e tido por evidente. Essa “busca” pode ser legitimada depois como uma “descoberta” de dados existenciais ou psicológicos. As tradições religiosas perderam seu caráter de símbolos abrangentes para toda a sociedade, que deve procurar seu simbolismo unificador em outra parte. *Aqueles que continuam a aderir ao mundo tal qual definido pelas tradições religiosas encontram-se, então, numa posição de minoria cognitiva, um status que apresenta problemas teóricos e sociopsicológicos.* (BERGER, 1985, p.161 e 163 – grifos meus).

As citações acima sugerem que com o aumento do pluralismo é de se esperar menos participação e mobilização dos indivíduos nas religiões. O trecho grifado, em especial, traz a idéia de que aqueles que permanecem nas tradições religiosas serão minorias cognitivas.

As respostas adaptativas das Igrejas, na busca de atenuar o choque cognitivo entre tradição e modernidade, levam à secularização dos “produtos” religiosos à medida que tentam torná-los aceitáveis às consciências contemporâneas. De acordo com Berger, essa *secularização interna* às religiões se manifesta na expurgação de elementos sobrenaturais e mágicos de diversas práticas e crenças. Mas modernização ainda não resolve o problema da *incerteza* quanto ao grau de compromisso do fiel; e faz pensar

que mesmo com a melhora de seus “produtos” e com sua racionalização administrativa, as igrejas ainda assim assistiriam ao esvaziar de suas fileiras de bancos.

As teorias da secularização são várias⁹¹ e muitas delas vislumbram que não tardaria uma redução ainda maior da importância da religião. A abordagem específica de Berger sobre a secularização o coloca ao lado dessas teorias. Criticando – e, ao mesmo tempo complementando – essas perspectivas, alguns sociólogos lançaram o olhar sobre o avanço das religiosidades esotéricas, de cunho místico e pessoal no panorama internacional – principalmente europeu. A análise desses casos levantou a idéia de que o que estava em declínio seriam somente os modelos tradicionais de religião: as novas formas de relacionar-se com o sagrado estariam fora dos templos e longe dos sacerdotes.

No entanto, mesmo com o crescimento de religiosidades pessoais, é visível que algumas religiões formalmente organizadas ganharam força. Um exemplo de destaque é a expansão do protestantismo pentecostal latino-americano, um conjunto grande e diversificado de religiões institucionais. Muitas dessas igrejas hoje já foram levadas a outros continentes. Outro exemplo de religiões organizadas em crescimento é o do Islamismo, com todas as associações ideológicas e políticas que lhe concernem. E há também religiões que se esforçam para se formalizar mais, como é o caso de algumas Afro-brasileiras – embora com muitas dificuldades, como mostra Prandi (2004). Por todos esses exemplos, mesmo que o novo ganho de fôlego das religiões organizadas em igrejas não tenha se dado em todas as partes, se trata de um “fato social” que possui suas especificidades – e que precisa de um arcabouço teórico para ser compreendido.

Os limites da teoria de Berger para a compreensão desse tipo de fenômeno está em sua concepção de *crise de sentido*, que não consegue dar suporte para se pensar uma sociedade mais fragmentada. Isso se dá por causa da ênfase excessiva sobre a

⁹¹ Para citar algumas: Wilson, 1982; Fenn, 1970; Luckmann 1970; Martin, 1978.

dimensão da coercitividade e sobre a necessidade de um consenso lógico e social – que se contrapõe ao “perigo da anomia”⁹².

O “novo paradigma” do Mercado Religioso

As novas teorias do mercado religioso trouxeram justamente uma proposta alternativa de explicação para o fenômeno da vitalidade das religiões institucionais. Essa vertente, que usa de teorias e ferramentais econômicos, compartilha parcialmente das mesmas preocupações de Berger: o pluralismo e suas conseqüências para a participação laica e para a organização das igrejas. Entretanto, o que a caracteriza é a tentativa de abordar mais sistematicamente a dinâmica das religiões, com vistas a explicar o que as teorias da secularização não conseguiram e, além disso, alcançar resultados preditivos, tal como se obteria em Economia – para isso, formulam assertivas gerais passíveis de formalização matemática.

Rodney Stark, talvez o maior representante desse grupo de teóricos, faz um breve histórico do desenvolvimento conceitual e explicativo dessa proposta num capítulo intitulado “Bringing Theory Back In”, presente no livro *Rational Choice Theory and Religion*, organizado por Laurence Young (1997). O autor começa o texto relatando sua experiência como estudante de sociologia e explicando como a perspectiva de Karl Popper sobre a ciência teria lhe influenciado⁹³. Stark afirma que o campo da Sociologia

⁹² Num artigo relativamente mais recente, Berger (2001) tentar reformular suas considerações acerca das religiões contemporâneas. Chega a falar em algo como que o retorno do sagrado, chegando até mesmo a negar que um dia houve qualquer processo de secularização. A revista *Religião e Sociedade*, que publicou a tradução brasileira desse texto, trouxe, em seguida, um comentário de Cecília Mariz (2001), no qual essa autora tenta explicar a postura radical e diametralmente oposta que Berger tomou com relação aos argumentos de *O dossel sagrado*. Segundo Mariz, tratar-se-ia de um texto elaborado para uma apresentação, uma conferência, sem muitas ambições teóricas. Mesmo com as ressalvas de Mariz, em minha opinião, essa réplica de Berger a si mesmo não convence – e julgo mesmo que nem é digna de muitas considerações: em primeiro lugar pela falta de zelo com que permitiu a co-ocorrência de idéias contraditórias no cerne do argumento (me refiro ao uso do termo “dessecularização”, que remete a reversão de um processo, e da própria negação da secularização: ora, algo que não existiu não pode ser revertido!); em segundo lugar, porque não há qualquer referência à sua teoria da construção social da realidade – que era justamente o que sustentava seu olhar para a religião e o levava até a *crise de sentido*. Berger não respondeu à sua abordagem anterior, simplesmente a negligenciou.

⁹³ É importante, nesse ponto, ter em mente a proposta de Popper (1994) de conceber como ciência um tipo de conhecimento sistemático que pode ser *falseável*. Segundo esse filósofo, o conhecimento

está repleto de História do pensamento social, mas que possui raras tentativas de elaboração de teorias propriamente científicas, no sentido popperiano. A via encontrada por Stark para sanar essa lacuna seria a Teoria da Escolha Racional.

Ao tratar do mercado religioso, a Economia da Religião parte da premissa de que baixos níveis de participação religiosa refletem problemas e insuficiências não na *demand*a por religião, mas sim no lado da *oferta*. Stark e Iannaccone (1994) afirmam que se o mercado for monopolizado por uma única firma, essa não terá muitos incentivos para melhorar e variar seus produtos e, além disso, uma mesma religião não poderia atender a todos os tipos de expectativas dos fiéis.

Entra aqui então outra premissa dessa teoria: os níveis de demanda são, em geral, constantes. Em outras palavras, a partir desta formulação enraizada na Escola Econômica de Chicago, “gosto não se discute”⁹⁴. Supondo assim que preferências são dadas, o que permite explicar as mudanças de comportamento são os diferentes *estados de mundo* a que os indivíduos reagem. Dentro do que se lhes apresenta, esses escolhem a melhor opção, a que está mais de acordo com seus interesses. E é por isso que a quantidade e qualidade da oferta (que são variáveis) podem criar ou despertar a atenção dos consumidores sob determinadas condições. A situação de monopólio religioso só seria possível quando houvesse exercício deliberado de coerção pelos poderes políticos no interesse da firma monopolista. À medida que o Estado deixa de

científico pode se inspirar em qualquer fonte, mas difere das demais maneiras de conceber o mundo porque procede uma sistematização lógica que tenta tornar os pressupostos iniciais tão mais abstratos e gerais quanto possível. Segue-se então a dedução de conseqüências particulares e procura-se traçar relações e associações entre as proposições derivadas. Após esse procedimento, o cientista deve se perguntar: “que tipo de ocorrência ou fato eu poderia encontrar e que me mostrariam que estou errado?”; o que leva a ciência a também se caracterizar pela empiria. Os experimentos não “provam” aquilo que é formalizado e deduzido, eles apenas deixam de demonstrar que o cientista está errado. Não há como ter a certeza final sobre a verdade. Deste modo, através de conjecturas e refutações, teorias e sistematizações são criadas, derrubadas e lapidadas. Um conhecimento não é científico quando não é sujeito à experimentação ou então quando sua explicação é de tal modo totalizante que não permite a indagação sobre o erro. Popper (1994) cita os casos da psicologia de Alfred Adler, da psicanálise e do marxismo como exemplos desse tipo: suas reformulações e re-adaptações sempre blindam o núcleo central das explicações, não possibilitando que resultados experimentais neguem seus pressupostos. Essa proposta de ciência de Popper também pode ser chamada de *modelo dedutivo-nomológico* ou *modelo de cobertura por leis* (HEMPEL & OPPENHEIM, 1948). Não somente aqueles que estudam o tema da religião, mas quase todos os que empregaram modelos microeconômicos e de escolha racional dizem tomar essa proposta como fundamento.

⁹⁴ Essa expressão inclusive dá título a um famoso artigo de Garry Becker, expoente da economia neoclássica da Escola Econômica de Chicago. Cf. BECKER, G, 1996, pp.24-49.

controlar essa economia, emergiria um pluralismo de organizações religiosas em que as novas igrejas tenderiam a se especializar e a concentrar atenção em ramos específicos das preferências dos consumidores, buscando suprir as segmentações de mercado. Por isso, com mais opções de escolha e maior atenção aos gostos individuais, os níveis gerais de participação aumentariam.

Esses autores dizem também que o *grau de sacralização* da sociedade está ligado à regulação das atividades religiosas exercida pelo Estado e à conseqüente emergência de uma firma monopolista. Na medida em que se consolidar tal monopólio, a instituição religiosa dominante buscará exercer influência sobre outras esferas da vida social. Inversamente, se houver desregulação e pluralismo, a sociedade se desvencilhará do predomínio da perspectiva religiosa.

Encontros e desencontros entre as duas abordagens

Com as propostas acima expostas, a perspectiva da escolha racional aplicada à religião vai em direção inversa tanto dos estudos que propunham que a secularização traria o fim da religião como também daqueles que entendem que a tendência é existir mais religiosidades pessoais e menos denominações formais. Mas cabe trazer à tona um ponto que considero crítico dessas teorias: a pretensão de suplantar a explicação anterior sobre o mercado religioso, a de Peter Berger. Apesar de possuírem algumas problemáticas semelhantes, há importantes pontos de distinção que impedem que um programa de pesquisa simplesmente substitua o outro. Dirigindo os olhos para a teoria de Berger, sua preocupação central não é a de explicar a “economia religiosa”, e sim a de articular a construção da realidade social com o processo de secularização. Já aqui podemos perceber o desencontro. No entanto, demorando-nos um pouco mais nesse tópico, percebemos que Berger e esses autores nem mesmo estão tratando de um mesmo problema de pesquisa. Stark e seu grupo descartam a problemática da secularização, tomando-a como apenas um nicho de confusões, pouco explicativa e até mesmo falsa. Por isso substituem esse termo por desregulação:

[...] we propose *dropping the term secularization from all theoretical discourse*, first, on the grounds that *it is has served only ideological and polemical, not theoretical, functions* - as David Martin (1969) has long argued; second, because *observable instances to which to apply it seem lacking*. Indeed, what is needed is not a theory of the decline or decay of religion, but of religious change, providing for rises as well as for declines in the level of religiousness found in societies, and indeed a theory that can account for long periods of stability (STARK & IANNACCONE, 1994, p. 231 – grifos meus)

De fato, a polissemia do termo secularização obscurece bastante o debate, fazendo com que seja por vezes menos explicativo do que se propõe. Mas não se trata de apenas deixar de lado um termo viciado, como também de partir de um conjunto de diretrizes teóricas distintas. Para Berger, secularização não se refere somente à “desregulação da economia religiosa” e à “dessacralização da sociedade”, mas também (e nesse ponto Berger é bem weberiano) ao processo em que *alteram as bases de significação do mundo*: a autonomização das esferas, que é fruto dessa transformação, muda também os sistemas de distribuição de poder e as formas de dominação, institui legalidades outras e corrobora ainda com o processo de racionalização típico do ocidente. Deste modo, ainda que não haja consenso sobre o significado do conceito, para muitos autores, como para Berger, não se trata apenas de um declínio da influência da religião, nem mesmo da simples questão de sua privatização. Não abordar essas questões e dimensões é legítimo e compreensível, dado um recorte de enfoque e tema de pesquisa. Entretanto, afirmar sua *não existência* é incorrer em anacronismos graves e em críticas muito simplificadoras das abordagens teóricas alternativas. Essa é a consequência do desencontro entre os dois “paradigmas” do mercado religioso: ao substituir os termos, substituem-se também as questões norteadoras da pesquisa.

Questões teórico-metodológicas sobre a abordagem da escolha racional aplicada à religião

As abordagens da escolha racional aplicadas à religião conseguem obter prospecções e resultados analíticos muito diferentes dos alcançados por Berger e pelas outras teorias

da secularização. Além da questão da vivacidade das organizações religiosas na contemporaneidade, esses autores conseguem também explicar, por exemplo, porque igrejas que exigem mais de seus fiéis (em termos de participação, doações e outros compromissos) crescem mais (IANNACCONE, 1998b). Em suma, é possível dizer que muitos dos resultados de suas análises são bastante verossímeis e pretensamente preditivos.

No entanto, para se adotar uma abordagem econômica sobre o mercado religioso, os indivíduos e as organizações devem ser tomados como racionais. E é então que insurgem críticas agudas, cuja origem em geral reside no desconforto por parte de alguns sociólogos com relação aos pressupostos e requisitos que devem ser atendidos para considerarmos a racionalidade. Mas existem muitas variações entre as teorias da escolha racional e os desenvolvimentos do debate sobre esse tema levantaram diversas ressalvas e re-formulações, tornando esse campo bastante heterogêneo internamente.

A problemática se que segue pode ser sumarizada nas seguintes questões: (a) quais são os pressupostos envolvidos na a teoria da escolha racional aplicada à religião?; (b) que obstáculos analíticos encontramos nessa abordagem? (c) o que, afinal, “mercado religioso” tem a ver com “lógica mercadológica” aplicada à religião? Responder a tudo isso é também apresentar razões para aceitar ou não (e em quais contextos) as soluções teóricas, as perspectivas analíticas e as técnicas e métodos que caminham junto essas explicações.

Para melhor sistematizar essas diferenças internas à escolha racional, tomo como guia a classificação proposta por John H. Goldthorpe, em seu livro *On sociology* (2000). Segundo esse autor, as teorias da escolha racional poderiam ser distinguidas conforme três critérios: a) se possuem requisitos fracos ou fortes de racionalidade; b) se focam aspectos mais situacionais ou mais procedimentais; c) se pretendem propor uma explicação mais generalista ou mais específica (2000, p.117).

Nas teorias econômicas – que inspiram o “novo paradigma do mercado religioso” – os requisitos de racionalidade são os mais fortes. Em primeiro lugar, as preferências devem ser estáveis, ordenadas, consistentes⁹⁵ e não-contraditórias. Dada a estabilidade e o ordenamento dos gostos, podemos operar deduções simples e algumas previsões – o que não seria possível caso o indivíduo mudasse de idéia o tempo todo ou não soubesse bem o que quer⁹⁶.

É ainda importantíssimo lembrar que há dois grandes modos de conceber a racionalidade: ontologicamente e metodologicamente. Uma ação ontologicamente racional se dá quando o próprio indivíduo está motivado conforme os parâmetros de racionalidade. Na abordagem metodológica, o analista é que imputa racionalidade ao agente, na busca de reconstruir analiticamente seu comportamento; isto é, não se presume que de fato o indivíduo em estudo tenha agido conforme os pressupostos teóricos. Como, em geral, essa perspectiva se dirige à explicação de comportamentos de indivíduos que tomam decisões, essa abordagem pode ser chamada de *individualismo metodológico* (ainda que também seja possível aplicá-la para estudar organizações e outros tipos de grupos) – mas há outros individualismos metodológicos além desse da escolha racional, como é o caso da Sociologia Compreensiva de Weber ou do Interacionismo Simbólico. Em geral o uso analítico do conceito de racionalidade se faz de modo metodológico. É isso que permite aos economistas – que têm consciência do irrealismo dos pressupostos que adotam – justificarem que não tomam o mundo tal como expressam seus modelos, mas que é somente com o uso deles que se torna possível a formalização e a obtenção de resultados preditivos.

E isso nos leva ao segundo critério da distinção de Goldthorpe: se a abordagem é *situacional* ou *procedimental*. Na Economia *mainstream*, a ação é entendida como uma resposta a um ambiente caracterizado por constrangimentos. Quando escolher é

⁹⁵ Por consistência, compreende-se *transitividade* lógica. Isso significa dizer que se o indivíduo prefere A ao invés de B e B ao invés de C, é possível deduzir logicamente que preferirá A ao invés de C. É uma relação que decorre das propriedades do ordenamento.

⁹⁶ Alguns outros pressupostos exigidos pela teoria econômica (completude e continuidade) não são requisitos da racionalidade, mas sim de técnicas matemáticas utilizadas para o cálculo da “função-utilidade”. Sobre isso, Goldthorpe diz: “*In other words, ‘economic man’ here takes on peculiarities that need not be attributed to ‘rational man’ per se*” (2000, p.118 – grifos do autor).

apenas uma operação de cálculo de ganhos/ e probabilidades, não há autonomia do sujeito, há apenas uma única saída guiada por uma operação automática ditada por um determinismo situacional. Como pontua Goldthorpe, *“indeed, for some economists (e.g. M. Friedman 1953; G. Becker 1976), such a pattern of choice is so automatic that it need not even be supposed that actors are conscious of following it or could therefore explain just what they had done”* (2000, p.121). Essa crítica de que, para a economia, os entendimentos que os próprios indivíduos mantêm sobre suas ações seriam irrelevantes já aparece nos debates sobre o uso da escolha racional para os estudos de religião⁹⁷. Importante frizar que o determinismo situacional se contrapõe à concepção voluntarista, que dá primazia à intencionalidade e à reflexividade. E a justificativa para assumir tal postura se enraíza nas alegadas possibilidades metodológicas de formalização e predição.

Geralmente, em Sociologia, quando pensamos em uma *teoria da ação*, temos em mente procedimentos e mecanismos motivacionais envolvidos na formulação de um comportamento individual que ocorre de modo intencional. A ação é subjetivamente motivada. Se a abordagem da escolha racional for compreendida como esse tipo de teoria da ação, isso implicará em assumir que o sujeito age conscientemente e intencionalmente de forma racional. E isso nos leva a dois pontos problemáticos: o primeiro é quanto à validade e à extensão da diferença entre as abordagens *ontológicas* e *metodológicas*, conforme acima exposto. O segundo diz respeito ao quão “irrealistas” são os pressupostos de racionalidade: ao ver tantos requisitos e procedimentos matemáticos envolvidos na ação racional, qualquer indivíduo, usando seu senso comum, percebe que suas formas de agir em (quase) nada se parecem com o que é descrito pelos modelos econômicos.

⁹⁷ Um exemplo a ser citado pode ser o de James Spickard, que diz: “In this view, the market model of religion is like a chess-playing computer - much in the news as I type these lines. A sufficiently powerful computer and program can model chess-playing extremely well. It can beat any human player, but it does not do so by imitating human beings it follows its own path. Several years ago Dreyfus and Dreyfus (1987) outlined the differences between human and mechanical “thought processes.” “Deep Blue”’s 1997 victory over Gary Kasparov undermined their prediction that human expertise will always triumph, but not their claim that its success tells us a lot about computers and chess, but not much about human beings. Similarly, the rational-choice underpinnings of the market model of religion tell us a lot about religious markets, but they do not tell us much about how individuals act in religious or other settings”. (SPICKARD, 1998, p.110).

Tomemos então o terceiro critério de Goldthorpe, a distinção entre teorias mais generalistas ou mais específicas (com relação à abrangência explicativa da idéia de racionalidade), que pode ajudar a compreender melhor essas questões. A escolha racional, pretendendo ser uma teoria da ação, pode dirigir seu escopo explicativo a um âmbito mais restrito das atividades dos homens – digamos, por exemplo, aquelas que envolvem trocas comerciais num ambiente de mercado – ou a todo e qualquer tipo de comportamento. A Economia Neoclássica de Chicago, de onde parte a Economia das Religiões, propõe que *toda ação* pode ser compreendida conforme os parâmetros de seu modelo de escolha racional (com fortes requisitos e portador de um determinismo situacional). De acordo com Gary Becker (1976), o indivíduo não busca maximizar apenas o lucro: todas as suas escolhas podem ser vistas como possuindo uma função de utilidade⁹⁸. Becker afirma também que se ganha muito pouco com explicações que apelam para normas institucionalizadas, costumes ou valores culturais, uma vez que são elaboradas sempre de maneira *ad hoc* e possuem uma diversidade tal entre si que não raro acabam fornecendo explicações contraditórias.

Corry Azzi e Ronald Ehrenberg (1975), que estão entre os primeiros a aplicar o modelo da escolha racional ao comportamento religioso, seguiram os passos de Gary Becker. O artigo desses autores trata sobre como indivíduos de um domicílio alocam tempo e dinheiro em atividades de lazer, e, em especial, religiosas. Foi nesse tipo de abordagem que se inspirou Iannaccone – que cita tanto Azzi e Ehrenberg quanto Becker (cf. IANNACCONE, 1997; 1998a)⁹⁹. Iannaccone faz questão de dizer que seu entendimento sobre a Escolha Racional é metodológico, não ontológico. Ou seja, para ele os modelos econômicos não dizem respeito à realidade cognitiva dos agentes, mas são somente uma formalização que permite obter *resultados mais realistas* do que os de outras explicações. Segundo suas palavras:

⁹⁸ Um de seus principais trabalhos tratou, por exemplo, do número de filhos que um casal opta por ter. Cf. BECKER, G. 1981

⁹⁹ Desde seus primeiros trabalhos, Iannaccone faz exatamente isso: aplica o modelo neoclássico. Por ser economista e formado em Chicago, Iannaccone – mais que Stark, Finke ou Bainbridge – é apologista dessa abordagem. É com esse autor que assistimos a radicalização dos modelos mais estritos de escolha racional. Seu importante trabalho sobre a diferenciação entre igreja e seita (IANNACCONE, 1988) é exemplar no que diz respeito ao uso de pressupostos fortes de racionalidade, à adoção de uma perspectiva situacional de tomada de decisão e à formalização matemática. Fica explícito o seu compromisso com a teoria da escolha racional e sua crença de que ela pode servir como fundamento de uma teoria geral da ação.

I do not claim to know that people truly are rational. I simply know that rational choice assumptions have borne considerable fruits in the social sciences, particularly economics; that rational choice theory is well suited to the task of building and testing formal models of human behavior; and that the rational choice approach to religion has until recently gone largely untried. (IANACCONE, 1997, p.27)

Iannaccone afirma que não acredita que o modelo econômico exprima o real comportamento dos indivíduos, mas suas propriedades permitem inferências e previsões realistas. Essa opinião pode ser lida de forma ainda mais clara no trecho abaixo, retirado de outro artigo seu:

Scholars rightly criticize economic arguments that border on tautology or lack testability, but they must turn the same criticisms back upon every proposed alternative. Religious researchers must work toward explanations that are well defined, consistent, and free of hidden leaps. Ordinary language jumps from X, to Y, to not-X, and never skips a beat. Formal modeling is about keeping one's notation straight, thereby avoiding the not-so-obvious contradictions and irrelevancies that creep into most verbal arguments, and simplifying assumptions help us grind through the logic that otherwise elude us. One cannot but admire those who attempt to build rigorous verbal theories within a complex framework of realistic behavioral principles. But recognizing the overwhelming difficulty of the task and the limited success to date, one must also sympathize with those who employ fewer assumptions and more formal analysis. In this respect, rational choice may well prove more realistic than its alternatives. (IANNACCONE, 1995, p.85)

Em suma: a escolha racional nesse formato forte serve tanto para formalizar, evitando os erros da linguagem comum, quanto para servir à dedução. Por essas qualidades, poderia ser generalizada para qualquer explicação do comportamento. A preocupação com o realismo é simplesmente deixada de lado. Não importa o quanto o modelo diverge do funcionamento intencional dos indivíduos: a validade da explicação se mediria por seus resultados¹⁰⁰. Em Filosofia da Ciência, chama-se de *instrumentalismo* essa dicotomia entre o ferramental conceitual e os resultados explicados: objeto de

¹⁰⁰ Essa postura teórico-metodológica da economia tem em M. Friedman seu grande expoente e foi legada a diversos autores de importância crucial para o desenvolvimento da abordagem da escolha racional. Em Anthony Downs, lemos, por exemplo: "Theoretical models should be tested primarily by the accuracy of their predictions rather than by the reality of their assumptions" (DOWNS, 1957, p.21 *apud* MOE, 1979, p.219). Para uma ótima revisão crítica dessa concepção, ver o artigo de Terry Moe, *On the scientific status of rational models* (1979).

estudo e proposições analíticas não compartilham da mesma natureza¹⁰¹. Segundo esse ponto de vista, a realidade poderia ser tomada conforme a máxima do “tudo se passa como se”: apesar de sabermos que os indivíduos não agem conforme os pressupostos desse tipo de teoria da escolha racional, os resultados analíticos obtidos são tão verossímeis que é possível supor que *tudo se passa como se* aquela racionalidade tivesse guiado os indivíduos. Nessa versão epistemológica, pressuposições e hipóteses irrealistas são aceitáveis não somente pelos ganhos empíricos que proporcionam, mas pela agenda de problemas conceituais e teóricos que pautam (JOHNSON, 2004).

Quando Rodney Stark apela à escolha racional ele tem em vista justamente a construção de uma abordagem teórica mais unificada – o título emblemático de um de seus textos já enunciava expressamente esse propósito: “Bringing Theory Back In”¹⁰². As teorias da secularização explicaram somente um lado do fenômeno das dinâmicas religiosas e, quando falharam, foram acudidas por justificativas *ad hoc* ou simplesmente abandonadas. Geralmente os teóricos da escolha racional argumentam que, apesar de que tenham consciência das simplificações de seus modelos, nenhuma explicação alternativa razoável foi proposta.

Sugiro então que se desejamos ler criticamente a abordagem da escolha racional aplicada às “economias religiosas”, é importante dirigir os olhos aos problemas conceituais e teóricos que foram deixados de lado por essa agenda. A teoria econômica da religião se blinda muito bem contra as críticas com base em suas capacidades de formalização, de predição e de ganhos conceituais. Todo esforço de crítica e desconstrução de seus pressupostos já possui réplicas e tréplicas muito bem desenvolvidas dentro dos campos que há muito fazem uso dos modelos de escolha

¹⁰¹ Popper dá um bom exemplo do que é a postura instrumentalista citando André Osiandro, que fez o prefácio de *De Revolutionibus*, de Copérnico: “As hipóteses não precisam ser verdadeiras, nem parecidas com a verdade; basta que nos permitam fazer cálculos que estejam de acordo com nossas observações” (POPPER, 1994, p.126). Para uma discussão mais ampla sobre o tema do instrumentalismo, ver o capítulo 3 do citado *Conjecturas e Refutações*.

¹⁰² A seguinte frase, retirada de um outro artigo, expressa claramente esse propósito: “*Indeed, what is needed is not a theory of the decline or decay of religion, but of religious change, providing for rises as well as for declines in the level of religiousness found in societies, and indeed a theory that can account for long periods of stability*” (STARK & IANNACCONE, 1994, p.231 – grifos dos autores)

racional (notadamente a Ciência Política e a Economia). Há inúmeros argumentos que protegem e reforçam os modelos contra as acusações de falhas lógicas ou de irrealismo.

O que proponho não é a crítica dos pressupostos abstratos nos quais se baseiam os modelos econômicos, mas sim tentar encontrar questões e problemas de pesquisa que não podem ser explicados por essas abordagens justamente por causa de tais suposições.

Questões sobre a religião que a teoria neoclássica da escolha racional não poderia explicar

Dentro do grupo dos novos estudiosos do mercado religioso, Iannaccone é o maior defensor dos modelos de escolha racional advindos da Escola de Chicago. E justamente por isso, um embate teórico abstraído dessa sua apologia pode muito bem exemplificar as questões que sua teoria não consegue avançar.

Num primeiro momento, esse autor justifica o uso da escolha racional puramente do ponto de vista formal ou metodológico. A racionalidade seria meramente imputada, sem entrar no mérito sobre o que (e como) pensa o indivíduo a respeito de suas próprias ações. Mas o caso é o seguinte: em determinado texto programático, Laurence Iannaccone (1998a), para justificar sua perspectiva de pesquisa, cita o livro *Religion and Economic Action* do historiador-economista Kurt Samuelsson (1993 [1957]). Trata-se de uma crítica à *Ética Protestante* de Weber sob de um ponto de vista praticamente clássico da Economia. De acordo com Iannaccone, Samuelsson teria *desbancado* a tese de Weber, mostrando que muitas das práticas cuja origem se identifica a partir da doutrina protestante teriam, na realidade, a precedido. Ou seja, os homens já se comportavam racionalmente (do ponto de vista da economia moderna) antes mesmo do calvinismo.

A questão principal de Samuelsson não é refutar Weber a partir de fontes históricas que narrem outra origem para a racionalidade ocidental – tal como Sombart havia tentado fazer, apontando no judaísmo a origem do ascetismo¹⁰³. Na realidade, advoga-se a validade de um homem racional *atemporal* e de um tipo muito específico: aquele que atende aos pressupostos da teoria econômica. E quero chamar a atenção para a “omissão” de Iannaccone quanto à resposta dos sociólogos contemporâneos a Samuelsson – e vale à pena mencionar, ao menos, as resenhas de Parsons (1962) e de Bendix (1962) sobre *Religion and Economic Action*. Os dois sociólogos incidem veementemente no mesmo ponto: aquele historiador não faz uma análise comparativa. Indubitavelmente, traços e práticas capitalistas (algo “modernas”) já existiam antes mesmo da ética protestante – Weber não nega esse fato. Mas trata-se do caráter predominante da cultura num determinado contexto. Nesses termos, aí sim vemos as grandes diferenças entre os mestres de ofício medievais, os burocratas chineses e os empreendedores protestantes¹⁰⁴. Se a racionalidade é uma propriedade universal do espírito humano, como explicar essas diferenças? E são diferenças não somente quanto aos meios de obter aquilo que se deseja, mas – e talvez principalmente – quanto ao próprio objeto de desejo. Estudar culturas comparativamente envolve pensar em mudanças nos padrões de preferência. E a questão é: por que e como se diferenciam esses padrões?

É que Iannaccone entra em contradição, afirmando que entende a modelagem econômica meramente como um artifício metodológico. O que Samuelsson parece estar dizendo é que o tipo específico de ação racional que foi abstraído pela Ciência Econômica sempre existiu. Ora, se Iannaccone realmente não se importasse com o que os sujeitos consideram acerca de suas próprias ações, seria desnecessária qualquer resposta à Weber. A perspectiva weberiana trata do *sentido subjetivamente visado*, ou

¹⁰³ Inclusive, sobre essa questão polêmica das origens da racionalidade ocidental ver, por exemplo, Freitas, 2007a e 2007b.

¹⁰⁴ Albert O. Hirschman diz o mesmo que Parsons e Bendix logo no início de seu *As Paixões e os Interesses*: “Não importa quanta aprovação seja conferida ao comércio e a outras formas de ganhar dinheiro, elas certamente permaneciam num grau inferior na escala de valores medievais em relação a várias outras atividades, principalmente a busca pela glória” (2002, p.31).

seja: quanto aos objetivos mesmos das ações, quanto às preferências e gostos¹⁰⁵. E sabemos muito bem que a escola neoclássica de economia – da qual Iannaccone faz parte – tem para si que “gosto não se discute”. Dito de outra forma, se o economista estivesse preocupado apenas em modelar a situação estudada, sem dizer respeito às origens das motivações, não seria preciso tentar provar que o comportamento dos indivíduos já se orientava conforme padrões econômicos mesmo antes do advento da modernidade. Parece não haver sempre clareza quanto aos limites da metáfora economicista, excedendo as pretensões de ser apenas um modelo formal e abstrato. E essa falta de clareza é talvez consequência da pretensão de que *aquela* escolha racional seja uma teoria *geral* da ação.

Limite 1: *A teoria neoclássica da religião não aborda a questão das mudanças de preferência porque supõe as preferências como fixas.*

O caso de Iannaccone serve apenas para ilustrar as dificuldades de se pensar a dinâmica e as mudanças sociais a partir do panorama neoclássico. O problema maior, para os objetivos deste trabalho, no entanto, reside na questão da secularização. Como vimos, Stark e seus companheiros têm a intenção de eliminar o uso desse termo. E o que perdemos com isso? Justamente a possibilidade de explicar essas mudanças de preferências no longo prazo dentro de uma sociedade (ocidental). O conceito que substituiria o de secularização é o de desregulação: o Estado deixa de normatizar e controlar a vida social em termos de seus aspectos religiosos. Ocorre que fica sem explicação os motivos pelos quais, *de repente*, o Estado resolve fazer isso. Mudança brusca, não? Mas que ilustra justamente o segundo limite da teoria da escolha racional aplicada à religião:

¹⁰⁵ O “tipo-ideal” é também uma abstração conceitual, que não se realiza historicamente. Sua construção exagera determinadas características do fenômeno em estudo ao mesmo tempo em que suprime e anula outras. Nesse sentido, é tão “irreal” quanto os modelos econômicos. Porém, é a própria motivação dos atores que está em “experimentação”. A busca de “explicar compreendendo”, através de conexões de sentido, não é outra coisa que a discussão das próprias crenças e preferências dos atores – bem como dos processos que as formam e alteram. A “interpretação causal válida” (isto é, a tentativa de explicar os resultados práticos e observados em termos de comportamentos) não está dissociada da compreensão do sentido da ação. Sobre esse ponto, ver os *Fundamentos Metodológicos*, em *Economia e Sociedade* (Weber, 2000, p. 4ss).

Limite 2: *O foco explicativo das teorias econômicas do mercado religioso reside mais nas consequências da competição religiosa, não em suas causas.*¹⁰⁶

É certo que o olhar que esses novos teóricos do mercado religioso lançaram sobre os efeitos do pluralismo e da competição trouxe uma novidade que não pode ser negligenciada: o ponto de vista da oferta (*supply-side*). Faz-nos pensar, por exemplo, na eficácia dos apelos proselitistas das igrejas neopentecostais.

Mas como foi que o Estado “de repente” resolveu desregular a religião? Eis o problema: não foi de repente. Como apontado no segundo capítulo, no Brasil, temos o Decreto 119-A, de 7 de janeiro de 1890, que marca a separação formal entre Igreja e Estado. Contudo, por detrás da letra da lei, há um processo macro-histórico cujo início é de difícil mapeamento. Remonta o nascimento da filosofia grega e de sua tentativa de expurgar o mito em prol do *logos*. Passa pelas disputas entre o rei e o poder papal. Atravessa o nascimento da ideologia individualista moderna, cruzando o Renascimento, a Reforma Protestante, o Iluminismo. Ganha força quando essas as idéias iluministas penetram crescentemente as formas de governo. Atinge então um de seus pontos culminantes quando as elites burguesas de pensamento liberal ocupam cargos políticos no século XIX. É então que, no Brasil, às vésperas daquele decreto (que não por acaso foi uma das primeiras medidas tomadas pela nascente república), assistimos à “Questão Religiosa”, na década de 1870.

Talvez seja preciso, como afirmou Antônio Flávio Pierucci, voltar ao “velho sentido” do termo secularização advindo da sociologia weberiana para compreendermos melhor esse processo. Segundo Pierucci, a secularização

nos remete à luta da modernidade cultural contra a religião, tendo como manifestação empírica no mundo moderno o declínio da religião como potência *in temporalibus*, seu *disestablishment* (vale dizer, sua separação do

¹⁰⁶ Um exemplo disso é, por exemplo, o capítulo de Roger Finke intitulado “The consequences of religious competition – supply-side explanations for religious change” (1997).

Estado), a depressão do seu valor cultural e sua demissão/liberação da função de integração social. (1998, sem página – versão on-line).

Esse declínio da função de integração social não diz respeito à quantidade de pessoas que regularmente freqüentam cultos e reuniões: se relaciona com as potencialidades de legitimação das instituições sociais, das normas e das leis, com base em justificativas religiosas. E esse era exatamente um dos principais pontos de Berger: a decadência do poder religioso de legitimação do social. Normas jurídicas e regulamentações escritas vão crescentemente

deixando de ser regidas com base na crença no direito extracotidianamente revelado por imaginários poderes supra-sensíveis aos magos, sacerdotes e profetas (através de sonhos, oráculos, adivinhações, ordálios – meios, numa palavra, irracionais, que não podem ser intelectualmente testados nem garantidos) para se tornarem objetos de acordos selados entre as partes interessadas. (PIERUCCI, 1998, sem página – versão on-line)

Quando pensamos em secularização, devemos ter em mente um padrão social, que é produzido e reproduzido por gerações, transformando-se num verdadeiro processo histórico-social. Perpassa fronteiras locais e nacionais. O ponto principal é a mudança com relação ao caráter sacral das instituições sociais e não a regulação da religião pelo Estado.

Com esses pontos em mente, façamos a leitura de duas das proposições contidas no artigo “A Supply-Side Reinterpretation of the ‘Secularization’ of Europe”, de Stark e Iannaccone:

Prop. 5: To the degree that a religious firm achieves a monopoly, it will seek to exert its influence over other institutions and thus the society will be sacralized
[...]

Prop. 6: To the degree that deregulation occurs in a previously highly regulated religious economy, the society will be desacralized.
(STARK & IANNACCONE, 1994, p.234)

A idéia desses autores é que o monopólio de uma religião com base na regulação pelo Estado leva à sacralização da sociedade. Ora, essa é a *inversão da problemática da secularização*, segundo a qual a dessacralização precede a desregulação, pois estão em

jogo os fundamentos da legitimidade das leis. Na nova teoria do mercado religioso tudo se passa como se “por decreto” a sociedade pudesse se sacralizar ou dessacralizar.

É certo que a nova teoria do mercado religioso mudou, incorporou críticas e tem novas formulações. Grim e Finke (2006)¹⁰⁷, por exemplo, tentam expandir o escopo da idéia de regulação para além das leis estatais. Sugerem então que se considere também o favoritismo estatal (que se manifesta através das facilidades administrativas, financeiras, em termos de representatividade política de interesses, etc.) e a regulação social (que é mais difusa e diz respeito a representações sociais difundidas, normas informais vigentes no cotidiano, em suma, aspectos culturais de forma geral). Mas esse artigo se foca mais no desenvolvimento de formas de medidas empíricas para o estudo quantitativo desses tipos de regulação da religião – não discutindo as origens e os processos que desencadeiam a desregulação. Ou seja: problema não resolvido.

Outra importante adaptação às críticas das quais foi alvo a nova teoria do mercado religioso diz respeito à tentativa de enfraquecer os requisitos de racionalidade: “*I discarded the very “thin” formulation of rational choice, replacing it with a far more ‘sociological’ version*” – afirma Stark (1999b, p.265)¹⁰⁸. E esse sociólogo explica seu propósito em assim proceder: “*My aim is to construct a theory in which both phenomenologists and rational choice theorists can take comfort*” (STARK, 1999b, p.264). Stark detecta exatamente o problema que o requisito (forte, de acordo com Goldthorpe) da maximização das preferências traz em termos da compreensão dos processos cognitivos dos indivíduos que fazem escolhas. Podemos perceber sua nova postura através do trecho abaixo:

Some advocates of Rational Choice Theory, especially economists, limit their definition of rationality to the elegantly simple proposition that *humans attempt to maximize*—to gain the most at the least cost (cf. Becker 1976, 1996; Iannaccone 1995). One of the virtues of this version is that it lends itself so well to inclusion in mathematical models. This virtue may also be its primary shortcoming—in their daily lives humans often fall well

¹⁰⁷ Alejandro Frigério foi quem me chamou atenção para a reformulação de Grim e Finke, através de seu texto “O paradigma da escolha racional – Mercado regulado e pluralismo religioso” (2008).

¹⁰⁸ Para essa reformulação da teoria já chamaram a atenção Mariano (2008) e Frigério (2008).

short of its fulfillment. Consequently, I prefer a more typically sociological formulation of the rationality axiom that softens and expands the maximization assumption. Just as those working in the area of artificial intelligence have turned to models based on what they call “fuzzy logic” (Kosko 1992), I acknowledge human reasoning often is somewhat unsystematic and “intuitive,” and that maximization is often only partial and somewhat half-hearted. In any event, I will adopt the more subjective and bounded conception of rationality, the one John Ferejohn (1991) identified as the “thick” model, which has sustained a substantial sociological theoretical literature going back at least as far as Max Weber (Simon 1957; March 1978, 1988; Boudon 1993; Hechter and Kanazawa, 1997). (1999b, p.265 – grifos do autor)

Continuando seu raciocínio, Stark sugere que a conceber a racionalidade como “subjettiva” seria a postura mais adequada:

As summed up by Raymond Boudon (1993:10), the concept of *subjective rationality* applies to all human actions that are based on what *appear to the actor* to be “good reasons,” reasons being “good” to the extent to which they “rest upon plausible conjectures.” This approach to rationality is entirely consistent with the axiom of symbolic interactionism that in order to understand behavior we must know how an actor defines the situation (Mead 1934; Blumer 1969), for only from “inside” can we assess the rationality—that is, the reasonableness—of a choice. (STARK, 1999b, p.266)

Como chave para a compreensão da idéia de racionalidade subjettiva, surge o conceito “definição da situação” – e Stark faz referência direta, através da menção à Mead e Blumer, às teorias da Escola Sociológica de Chicago, da qual fazia também parte William Thomas, que propôs aquele conceito. E Stark prossegue, ampliando as consequências de sua perspectiva:

I assume that *culture and socialization do substantially account for taste, culture providing the general outlines of what people seek (and seek to avoid), and socialization filling in many of the details*. Nevertheless, all normal individuals in all societies retain a substantial leeway for idiosyncrasy, innovation, and deviance. (STARK, 1999b, p.266 – grifos meus)

Entra no discurso de Stark um ponto importante: a cultura e a socialização como origens da formação de preferências. Do ponto de vista da abordagem econômica neoclássica, a cultura e as instituições são dados situacionais, que compõem o conjunto das informações disponíveis cuja maior ou menor completude leva da certeza à incerteza. Quanto aos gostos e objetivos dos atores, esses são pressupostos – sua

origem pode até remontar ao processo de socialização, contudo, no momento da escolha que maximiza utilidade (e é só esse momento o que é analisado), essa base cultural não interessa. Logo, dizer que a cultura importa não significa muita coisa – os economistas já sabiam disso. O diferencial na análise sociológica é a tentativa de responder *como* se dá esse processo de constituição das subjetividades e de fornecimento das informações para a escolha. Stark tenta apresentar uma proposta nessa linha. Em sua segunda proposição, destaca a importância das características psíquicas do ser humano (que podemos compreender como aparato de suporte à cultura):

[Prop.]2. *Humans are conscious beings having memory and intelligence, who are able to formulate explanations about how rewards can be gained and costs avoided.*

Definition 1: *Explanations are conceptual simplifications or models of reality that often provide plans designed to guide action.* Because explanations help humans to maximize, in and of themselves explanations constitute rewards and will be sought by humans (STARK, 1999b, p.267 – grifos do autor)

Essa importância conferida à consciência e à memória não é trivial e acaba por remeter ao debate entre instrumentalismo e realismo. Como mostrei, para a teoria neoclássica a racionalidade é uma premissa metodológica; por isso, inclusive, pouco importam questões sobre seus limites¹⁰⁹. Incluindo esses aspectos cognitivos em sua teoria, Stark

¹⁰⁹ Patrick Baert (1997), numa crítica à escolha racional, revisa esse ponto de vista. O problema da consciência na escolha racional se relaciona com a distinção entre “a agir racionalmente” e “agir *como se fosse* racional” – que está, por sua vez, absolutamente ligada aos temas da vontade e da intencionalidade. Agir de acordo com os princípios da racionalidade não implica em ação consciente. As práticas e habilidades envolvidas podem ter sido aprendidas tacitamente – de forma não intencional. Nesse caso, o indivíduo atuaria *como se fosse* racional, mas na realidade não haveria um processo de decisão ou qualquer tipo de voluntarismo quanto à adequação de meios e fins. Sobre esse assunto, se referindo à teoria neoclássica, Baert diz: “Becker, por exemplo, afirma que sua abordagem econômica [...] não considera que as unidades de decisão sejam necessariamente conscientes de seus esforços para maximizar, ou sejam capazes de verbalizar ou, ao contrário, descreverem as razões para os padrões sistemáticos no seu comportamento” (Becker, 1976, p. 112). Esta postura externalista introduz uma perspectiva teórica que afirma que: (a) as pessoas geralmente agem racionalmente e (b) elas fazem isto porque adquirem tacitamente habilidades e práticas (que têm uma racionalidade) ou porque estas habilidades e práticas são produto de um cálculo consciente” (1997, versão on-line). Ou seja, para Becker, tanto faz se há ou não consciência individual envolvida no processo. Chamamos de *externalismo* a esse abandono da intencionalidade. E, segundo Baert, “o poder de explicação da perspectiva externalista é pequeno. Deixem-me clarificar isto por meio da noção weberiana de que tanto a ‘adequação causal’ como a ‘adequação de sentido’ são condições *sine qua non* para a validade de uma explicação social. Enquanto a adequação causal é preenchida, se e somente se, a explicação apresentada é apoiada por regularidades observadas, a adequação de sentido é preenchida, se e somente se, a explicação dá sentido e torna inteligíveis as regularidades observadas. [...] O ato de

se aproxima mais de uma compreensão procedimental da escolha e que considera suas restrições (a memória é um importante fator de limitação da racionalidade, por exemplo). A cultura é então construída e modificada por meio da ação de homens que possuem racionalidade e consciência, mas também limitações. Lendo o trecho abaixo percebemos algumas das implicações dessa nova formulação do “Novo paradigma do mercado religioso”:

Humans persist in efforts to find ways to gain rewards, to find procedures or implements that will achieve the desired results. Those that don't seem to work will be discarded; those that appear to work or those that work better than some others will be preserved. As a result of this process, humans *accumulate culture*. Other things being equal, through the process of evaluation, over time the explanations retained by a group will become more effective. It also must be recognized that it is far more difficult to evaluate some explanations than others and that this also may change as culture becomes more complex. (STARK, 1999b, p.267 – grifos do autor)

Stark teria então solucionado o problema dos requisitos fortes de racionalidade? Penso que sim – ou, no limite, teria se encaminhado muito para isso. Mas o trecho acima é marcado por uma visão muito otimista quanto ao aproveitamento das tentativas e erros que está implícito nos processos de busca informacional. A nova perspectiva de Stark é claramente evolucionista, reduzindo o processo de transformação da cultura à um formato de acerto ou erro, que implica numa valorização positiva dos padrões mais recentes com base num critério funcionalista que não pode ser comprovado ou se presta à falseabilidade. Stark, que tentava ser popperiano, entrou num paradoxo. Saindo pela tangente, no entanto, afirma que a complexidade crescente da cultura gera dificuldades para avaliar os estados mais avançados.

explicar é, em realidade, o esforço de tornar os fenômenos observados inteligíveis. É exatamente neste ponto que as visões externalistas não vão muito longe. Apesar de avançarem muito na adequação de causalidade, os externalistas são fracos na adequação de sentido, pois não querem se comprometer a explicar como os padrões observados surgiram. [...] Caso um autor se apegue a uma visão externalista (à qual Becker adere em matéria de teoria), noções como as de "objetivo", "decisões informadas" e "decisões sensatas" devem ser excluídas. No entanto, considerando que no nível da adequação de sentido o externalismo é fraco, externalistas autodeclarados têm apenas duas opções: eles podem se firmar à doutrina externalista, e então não conseguem dizer nada além de reafirmar que as pessoas geralmente agem como se fossem racionais, ou eles podem pular de volta para o internalismo na discussão de seus resultados. Não admira que a maioria, como Becker, é levada à segunda opção (apesar de suas já mencionadas dificuldades)” (1997, versão on-line).

Ainda que com essa falha, a nova perspectiva de Stark não seria um problema, se deixasse de considerar as preferências como fixas. No entanto, o autor não aborda esse assunto. Ou seja: até que ponto sua versão “não tão estreita” de racionalidade implica em pressupostos “fracos”, na terminologia de Goldthorpe? Ficamos sem resposta. E novamente não é possível conceber a *secularização* segundo essa teoria – que trata justamente da mudança nas estruturas de preferências no longo prazo, levando a alterações nos padrões de legitimidade e, posteriormente, legalidade. De volta a Weber, podemos entender a secularização num movimento muito associado às transformações na distribuição de poder social, no caminho que leva da dominação tradicional à racional-legal. Com a não discussão da fixidez das preferências e a ausência da temática do poder, não é à toa que esses autores seguiriam usando da expressão *des-regulação da religião*.

As explicações da escolha racional sobre a religião não permitem compreender nem como os atores políticos chegaram ao ponto de “desregular” a religião e nem como os atores religiosos puderam, a partir de então, justificar para si mesmos a adoção de práticas econômicas que anteriormente condenavam.

E o que mercado religioso e escolha racional têm a ver com “lógica mercadológica”, marketing e práticas empresariais?

Uma das questões capitais deste capítulo era se as teorias do mercado religioso auxiliam compreensão da adoção de práticas empresariais pelas igrejas. A de Stark e seus companheiros ajuda muito pouco, eu respondo. A de Berger precisa de alguns complementos – principalmente pelo fato de que não se trata de uma teoria das organizações religiosas. Vamos rever alguns pontos.

Berger assume que o pluralismo e a competição enfraquecem as bases de plausibilidade das crenças – o que tem efeitos diretos sobre as organizações religiosas. Para manterem ou ampliarem a participação dos fiéis, as igrejas buscariam então se

adaptar às estruturas sociais modernas, implementando parâmetros de eficiência e, para isso, iriam se *burocratizar*. Importante destacar que, para Berger, a crise de plausibilidade é uma crise de legitimidade, isto é, das bases simbólicas de justificação social das práticas e comportamentos. E essa configuração é fruto da diáde secularização-pluralismo – o que nos leva direto ao debate de Weber. Para Stark e seu grupo, a competição pluralista traz também a preocupação com a eficiência. As igrejas melhorariam sua *oferta* e por isso, atrairiam mais fiéis. Essa melhora na oferta é feita através da *especialização* em um ramo do mercado religioso, isto é, através do foco em um público-alvo específico para certo tipo de religiosidade – não havendo possibilidades de que uma mesma *firma* pudesse contemplar várias e distintas preferências religiosas de uma só vez¹¹⁰.

Até aqui, o que de mais próximo temos com relação à adoção de práticas empresariais é a palavra *burocratização*, usada por Berger. E essa é exatamente a questão destacada por Alejandro Frigério (2008):

Os autores norte-americanos [do “Novo paradigma do mercado Religioso”] que trabalham dentro da perspectiva das economias religiosas não destacam a relevância de uma “lógica mercadológica”, poucas vezes a mencionam em seus escritos (se é que o fazem) e o conceito certamente não faz parte de suas explicações usuais sobre a mudança religiosa. Tampouco enfatizam a idéia de que os agrupamentos religiosos devam desenvolver uma determinada maneira de organização para ser exitosos (seja a gestão empresarial, a racionalização ou qualquer outra). Afirmam apenas que os bens religiosos devem ser oferecidos vigorosa e eficazmente. (FRIGÉRIO, 2008, p.18)

Ocorre, no entanto, que as teorias do mercado religioso, nova e velha, são chamadas quase que indistintamente para explicar o fenômeno da adoção de práticas empresariais. É claro que, nesse sincretismo teórico, algumas ressalvas e diferenças são traçadas entre as duas vertentes que estudaram o pluralismo e a competição: um dos pontos mais destacados é, por exemplo, a diferença na previsão quando ao futuro da religião (Berger-pessimista vs. acertos empíricos de Stark). Mas, para além dessas e

¹¹⁰ E esse é certamente um ponto problemático para as novas teorias do mercado religioso. Implica na limitação de se explicar, por exemplo, o grande número de frentes do catolicismo, voltadas, cada uma, para os mais diversos “públicos-alvo”. James Montgomery (2003) tenta dar uma solução para isso, sem sair da proposta de uma sociologia matematicamente formalizada. Ou seja, quanto a esse ponto, o problema não está na modelagem, mas sim na perspectiva de Stark e Iannaccone.

outras nuances, a explicação sobre o uso de mídia, marketing e técnicas de administração permanece não-adequada:

Claro está que cada autor é livre para atribuir ao mercado os efeitos que considerar cabíveis. No entanto, chama atenção que mesmo autores que se localizam dentro da perspectiva do paradigma norte-americano atribuem ao mercado conseqüências que o modelo não prevê. Assim, ao descrever a “metáfora do mercado e a abordagem sociológica da religião”, Guerra afirma: *“Sob a lógica do mercado, as atividades humanas têm seus fins e valores particularmente distintivos suspensos, tornando-se passíveis de ser implacavelmente reorganizadas em termos de eficiência e eficácia, e são, ao mesmo tempo, redefinidas como meios ou instrumentalidade. Quando essa lógica passa a presidir as esferas da significação, do simbólico, assiste-se a uma alteração radical dos mecanismos de funcionamento da dinâmica interna daquelas esferas, podendo ser apontadas duas tendências fundamentais do novo estilo a ser desenvolvido. A primeira, a tendência à transformação das práticas e discursos religiosos em produtos, introduzindo os modelos de religiosidade no mundo do consumo e do mercado; a segunda, uma conseqüência da primeira, refere-se aos aspectos de reestruturação das atividades das organizações religiosas em termos da administração de sistema de input e output, na direção de uma crescente racionalização das atividades. [...] a introdução da lógica da mercadoria na esfera da religião altera seu papel no sistema social, uma vez que se observa sua transformação em produto para ser consumido como outras opções de estilo de vida [...]”* (Guerra, 2002, p. 137). É inegável nessa análise a influência da perspectiva bergeriana, já que como vimos os autores norte-americanos não falam de uma “lógica mercadológica” nem de uma transformação da religião nesses termos. Esta influência de um paradigma dentro do outro deve-se provavelmente ao fato de o autor ver entre eles uma continuidade que, diante do exposto anteriormente, não se justifica (FRIGÉRIO, 2008, p.29)

Como vimos, a abordagem da escolha racional (do modo como foi usada para estudar a religião, isto é, conforme o modelo neoclássico) é um artifício quase que puramente técnico e metodológico. Diz muito pouco a respeito do conteúdo das escolhas. As preferências dos atores são pressupostas de antemão, assim como as informações disponíveis no ambiente e o conhecimento sobre as conseqüências da decisão. Ora, usar de marketing ou coisas do tipo diz muito mais respeito aos conteúdos do que às formas da escolha. Se é assim, definitivamente não temos que procurar respostas na teoria de Stark, Iannaccone, Finke e Bainbridge.

Implementar práticas administrativas modernas é um trabalho de re-significação de antigas práticas, abrindo caminho para a adoção de novas. Depois de reconstituídos determinados significantes, é possível operar *conexões de sentido*, compromissos

entre valores. Em suma: adotar práticas empresariais é afirmar que as certas atividades religiosas *podem ser entendidas como* práticas empresariais. E mais que isso: é *preferir* essa solução às demais. Deste modo, trato do problema a um passo atrás das teorias econômicas do mercado religioso.

E por que Berger está autorizado a dizer de burocratização em sua teoria do mercado? Muito simples: porque sua discussão se dá no nível institucional. É da secularização, e não da desregulação que ele trata. E a burocracia é a realização organizacional mais extremada das conseqüências de um sistema de dominação secular, racional-legal (WEBER, 1982). A ruptura com a tradição e com os modos tradicionais de religiosidade e organização das igrejas é também o avanço da hegemonia de um pensamento secular, desencantado – ao menos no que diz respeito aos saberes científico-acadêmicos e técnicos, empregados na política, na economia, no direito, etc. Indivíduos religiosos vivem e convivem no interior de esferas de legalidade em que justificativas que apelem para o sagrado ou para o sobrenatural não são fontes legítimas de autoridade. Em suma: no tribunal, no parlamento ou na assinatura de um contrato, faz muito pouco sentido e soa até mesmo estranho dizer que “Deus mandou”, “Deus quer” e coisas do tipo. Esse é o sentido de secularização. Uma organização formal contemporânea se situa no interior desse ambiente secular: por isso, justificativas hierárquicas baseadas no poder divino perdem muito o sentido. Ora, mas a autoridade dos líderes religiosos se baseia justamente neste tipo de poder. Aí é que reside o impasse: a afirmativa de Berger de que a autoridade religiosa estaria agonizando ou tendendo a acabar.

Os limites da teoria de Berger: o argumento institucionalista

Como já indicado anteriormente, a força assumida pelo argumento estruturalista-institucionalista na teoria de Berger sabota sua análise. As noções de “anomia” e de desestabilização do “dossel sagrado” devido ao pluralismo são conseqüências de uma deficiência em termos de uma teoria pragmática da ação.

As análises empíricas apresentadas no capítulo anterior mostram como é possível fugir à idéia de crise de sentido, se compreendemos que críticas e compromissos entre as ordens de grandeza podem ser delineados. O advento da modernidade estabiliza novas formas de legitimidade, bem como garante outros usos para antigas. Existem princípios de valor que podem ser contraditórios, num plano mais abstrato, mas que em determinadas situações virão a se reforçar e corroborar. Nos discursos e nas situações de interação é que podemos verificar como o “politeísmo dos valores” não gera a desorganização social teoricamente pressuposta por Berger.

No entanto, esse caminho só se torna possível quando compreendemos o social como um processo que se realiza nas práticas, e não como uma instituição metafísica a que costumeiramente denominamos “estrutura”, mas não sabemos bem onde localizar. A teoria da construção social da realidade é bastante coerente e abre um espaço razoável para a ação individual. No entanto, a sua aplicação ao estudo da religião foi excessivamente institucionalista e os atores sociais se perdem nas possibilidades de moverem-se entre os sentidos.

Há ainda mais uma ressalva a ser mencionada quanto à proposta Berger: dizer “burocratização” pode ser falacioso, uma vez que nem toda racionalização administrativa implica em burocratização. Há diversos modelos organizacionais modernos, que podem se aproximar em maior ou menor grau daquele tipo ideal das administrações de que nos falou Weber (1982b). E as razões que levam a essa distância ou proximidade com relação à burocracia entram também como fatores a se considerar na pesquisa das mudanças nas organizações religiosas. Esse ponto tem sido sistematicamente negligenciado em muitos estudos sobre o “mercado religioso”.

A excessiva importância da competição: para uma sociologia das teorias do mercado religioso

As análises desenvolvidas nos dois capítulos anteriores em grande medida prescindiram da idéia de competição inter-religiosa como fator explicativo preponderante. Não pretendi negar a existência de qualquer impulso competitivo, mas sim focar aspectos que tem sido sistematicamente deixados de lado – tais como a importância do Estado, como fonte de legitimidade formal e informal, e dos profissionais que levam suas formas de ver o mundo para o interior da Igreja.

Num estudo como esse, que visa compreender a construção da plausibilidade da adoção de práticas empresariais, não se questiona sobre uma motivação primeira ou única. Por várias razões, o valor da eficiência penetrou o ambiente eclesial. Em momentos diversos do tempo, motivações diferentes orientaram as decisões dos líderes da Igreja. Não se pode dizer, por exemplo, que Dom Antônio de Macedo Costa visava combater o avanço protestante, tampouco que estava preocupado com questões relativas à eficiência, na moderna acepção.

No entanto, nesses períodos mais recentes, principalmente nos últimos 30 anos, é inegável que o crescimento evangélico preocupou os católicos. Eles viram aqueles “não-praticantes” se transformarem em fiéis assíduos em taxas muito aceleradas. Surgem preocupações com respeito à “conquista” dos católicos que ainda estão no interior da Igreja, para que não proliferem mais apáticos à religião, que poderão posteriormente se converter a outras religiões ou cair no tão temido ateísmo – símbolo máximo do que o próprio catolicismo chama de secularismo. Em minhas entrevistas e também nas palestras do Conage, essa foi a posição mais recorrente. Um entrevistado chegou a enfaticamente dizer que “a Igreja não faz proselitismo” – num tom que claramente caracterizava essa atividade como algo pejorativo. Não posso metodologicamente tratar as opiniões dos entrevistados como juízos de realidade, e com base nisso afirmar que “de fato” a Igreja Católica não faz proselitismo – até porque a definição dessa expressão pode estar à mercê de um colosso de nuances. No

entanto, a reação daquele indivíduo, assim como de alguns palestrantes do Congresso de Gestão, evidencia uma clara barreira simbólica associada à busca ativa de fiéis nos moldes dos pentecostais e neo-pentecostais. Ou seja: a própria idéia de competição, assumida como componente da intencionalidade dos atores, envolve uma construção de plausibilidade. Proselitismo pode estar associado a “interesse”, à práticas que destituem o religioso de seu caráter, de sua sacralidade. Conceber que a competição se pratica num ambiente de pluralismo religioso quase que automaticamente é perder de vista o teor simbólico do fenômeno e descaracterizá-lo completamente. Quando o religioso recusa o econômico, ele demonstra aspectos cruciais de suas perspectivas culturais – não se pode igualar todas as visões de mundo. Isso seria negar as diferenças e o próprio pluralismo. Ou então simplesmente assumir que, no limite, as diferenças procedem dos “gostos” e que “gosto não se discute”.

* * *

Há também, do outro lado – do lado dos sociólogos – uma tendência à rejeição *a priori* dos modelos econômicos de explicação. As teorias da escolha racional são olhadas com desconfiança não somente pelos pressupostos envolvidos, que podem ser contraditórios com determinadas abordagens sociológicas. Penso que é legítimo dizer que os próprios sociólogos se deixam afetar pela dicotomia entre bens simbólicos e bens materiais, se recusam a “reduzir” o fenômeno religioso à matematização. E talvez por isso também a escolha racional encontre maior receptividade na Ciência Política – já mais afeita à linguagem dos “interesses”.

Parto do suposto de que há uma tensão envolvida na adoção das teorias do mercado religioso (e talvez não somente aquelas baseadas na escolha racional) justamente pelo fato de que muitas vezes deixamos de problematizar nossos próprios pressupostos culturais e de compreender inclusive a adoção de modelos explicativos como uma atividade social dotada de sentido. E sentidos podem entrar em conflito. Isso não invalida a explicação sociológica e nem leva a um ciclo infinito de relativismo, mas evidencia de que lado parte a crítica – sem a ilusão de que existe um ponto neutro, fora do social. As próprias escolhas teóricas precisam ser “sociologizadas”, fruto de reflexão. Quando assistimos à recusa das teorias

matemáticas e econômicas do comportamento religioso, estamos vendo uma tradução daquele mesmo fenômeno que causava o riso dos bispos. Os cientistas sociais concluem: “Mas religião não é economia! Tratar religião deste modo, como fruto de ações movidas por interesses, é uma redução que leva à perda da especificidade” – e então riem...

Não há dúvidas de que a dominância das explicações matemáticas e econômicas represente riscos e rivalidades à sociologia. E, nesse sentido, as tensões teóricas expressam também disputas entre campos que se pretendem legítimos. No entanto, o formato da escolha racional recebe grandes apoios com a dominância do pensamento técnico. Justifica-se os seus usos pela garantia de sistematicidade^u, preditividade^u, o que as permitiria ser útil em contextos práticos – mais talvez do que a Sociologia Cultural ou Simbólica (que muitas vezes é associada a uma atividade criativaⁱ, que não pode ser reduzida à quadradeza das fórmulas matemáticasⁱ). Obviamente existem mais visões sobre a Sociologia do que esse quadro extremamente simplificado. No entanto, não exponho aqui minhas próprias convicções acerca do “ofício de sociólogo”, apenas mapeio argumentos que freqüentemente ouço ou leio – mas ainda assim, trata-se apenas de uma impressão. Ao que me parece, a dominância do pensamento de mercado explica duplamente parte do que levou a religião à adoção de práticas econômicas e parte do fascínio exercido pelos modelos das ciências exatas na análise do comportamento humano.

Conclusão

Reconhecerás também, espero, que na lei temporal dos homens nada existe de justo e legítimo que não tenha sido tirado da lei eterna.[...] E como tal lei superior é a única sobre a qual todas as leis temporais regulam as mudanças a serem introduzidas no governo dos homens, poderá ela, por causa disso, variar em si mesma de algum modo?

Agostinho

Se os bispos não riem mais quando tratam de assuntos econômicos, é porque se tornou possível compreendê-los de um modo que não remete aos aspectos condenados e condenáveis, do ponto de vista religioso. Isto não significa que a tensão entre bens simbólicos e bens temporais tenha sido desfeita ou que o sagrado tenha se tornado profano. Tais distinções conceituais definem sociologicamente próprio fenômeno religioso. Desvanecê-las, apagá-las ou esquecê-las seria afirmar que a religião já não é religião.

É fato que a crítica à adoção de práticas capitalísticas contemporâneas pela Igreja envolve um tom de denúncia, como muito bem se pode verificar pelo caso apresentado na Introdução. A crítica, nesses casos, é experimentada como um “momento de verdade” pelos atores sociais que a desferem: “Vejam só! Na realidade, a intenção dos padres sempre foi ganhar dinheiro”; “Eu sempre soube que a Igreja era uma empresa”. Do lado de alguns fiéis, aqueles membros ativos da organização, a denúncia pode trazer, junto com a sensação de verdade revelada, a impressão de que foram enganados, tratados como tolos: “Como não pude perceber? Fui enganado por todos esses anos. Agora posso ver com clareza” – este foi certamente o caso daqueles funcionários da Arquidiocese do Rio demitidos em função da re-engenharia promovida com auxílio da FGV-Projetos. Críticas e denúncias desse tipo pretendem que a religião tenha deixado de ser religião, que se desfez do seu desinteresse e revela apenas o egoísmo dos clérigos.

No entanto, para muitos membros do catolicismo tais acusações não parecem autênticas – ou seja, não soam tão “verdadeiras” assim. Existe, pois, um modo de

defenderem-se da crítica, um modo que garante a justificação das práticas de gestão moderna como algo plausível e legítimo. Para esses, a religião continua sendo religião, desinteressada pelo mundo temporal e compromissada com a “lei eterna”.

Ainda que possa haver pessoas cínicas no interior da Igreja – o que dificilmente uma pesquisa sociológica poderia abordar ou identificar –, não é nada possível que toda a fé católica se erija sobre a dissimulação dos “verdadeiros” interesses da Igreja. Assim, tanto para os envolvidos funcionalmente na organização da Igreja, quanto para a massa de fiéis (praticantes ou não-praticantes) deve haver um conjunto de significados que conectam as práticas denunciadas (ou denunciáveis) ao que consideram justo e adequado – e desinteressado.

Uma vez que qualquer religião rotinizada é afetada por imperativos de lidar com os bens temporais, compartilhando das mesmas necessidades materiais fundamentais presentes em qualquer tipo de grupo social perene, espera-se que, no correr dos tempos, diversas justificativas sejam formuladas. Isso é bem verdade para o catolicismo. Agostinho foi quem mais extensamente desenvolveu, nos primeiros séculos, interpretações teológicas sobre a relação com o mundo e as esferas política e econômica. Condena o amor-próprio como a origem de todo pecado e afirma que o uso dos bens materiais, se guiado por esse sentimento, fundaria uma Cidade de homens ímpios. Porém, ao contrário, se a esfera material fosse compreendida como simples meio para a promoção do amor a Deus, seu uso seria cristão.

O argumento de Agostinho é a base, até hoje, para justificar as formas de relação entre a Igreja e o mundo. Foi isso que vimos em todas as análises apresentadas no segundo e no terceiro capítulo. Todos os meios técnicos, todos os procedimentos administrativos, todo ideário de gestão eclesial indicam a presença do critério da eficiência no julgamento que os católicos fazem de suas próprias atividades. Entretanto, trata-se, no discurso desses religiosos, de uma eficiência com relação aos *meios*, que seria acompanhada da manutenção e da permanência com relação aos fins (evangelizar, salvar etc.) Isso é o que podemos ler perfeitamente no *Manual de Procedimentos Administrativos*, lançado pela CNBB em 2010 para auxiliar no processo de

racionalização burocrática das paróquias e dioceses (ao lado dos eventos de gestão eclesial, de formação de comunicadores, entre outros):

3. Atividade Fim e Atividade Meio

3.1. Objetivo da Igreja

A missão da Igreja está muito bem sintetizada na expressão da *Evangelii Nuntiandi*: “Evangelizar constitui, de fato, a graça e a vocação própria da Igreja, a sua mais profunda identidade. Ela existe para evangelizar, ou seja, para pregar e ensinar, ser o canal do dom da graça, reconciliar os pecadores com Deus e perpetuar o sacrifício de Cristo na Santa Missa, que é o memorial da sua morte e gloriosa Ressurreição” (EN, n. 14).

As modernas teorias de administração contemplam, em seus tratados, com diferentes linguagens e estilos, a distinção geral nas atividades de uma organização, entre as classificadas de “fim” e as classificadas de “meio”.

Desnecessário, agora, aprofundar as justificativas do objetivo da Igreja como instrumento do Reino de Deus, pela manutenção e desenvolvimento do grande processo de Evangelização e Pastoral. Apenas reafirmamos que estas, a Evangelização e a Pastoral, são a sua atividade fim. Pergunta-se com que recursos e instrumentos ela vai realizá-la. A busca concreta para esta resposta é a atividade meio. Assim, acabamos de identificar a autêntica natureza da proposta deste trabalho: promover o conhecimento, a organização metodológica e os enquadramentos legais canônicos e civis, aliados à diversidade dos carismas, estilo e criatividade próprias de cada comunidade.

Certamente, os equívocos gerados pela dificuldade de distinção entre as atividades classificadas como meio e as outras definidas como fim têm ocasionado desencontros e desgastes inúteis no processo em que se envolve o povo de Deus, na sua vida e da Igreja. Mas, precisamos considerar que é, também, papel do administrador o esclarecimento destas questões e a criação de uma cultura administrativa eclesial moderna, transparente e dinâmica.

(CNBB, *Manual de Procedimentos Administrativos*, 2010, p.19)

Esta citação aborda todo argumento apresentado acima e exhibe – além disso – a consciência dos bispos a respeito dos “equívocos” passíveis de ocorrer quanto ao entendimento e distinção entre meios e fins. Ou seja, os prelados sabem muito bem que denúncias e críticas podem ser desferidas contra suas práticas.

É importante frisar que o argumento de Agostinho deve ser sempre re-atualizado, modelado às concepções contemporâneas. A originalidade do capitalismo frente às formas de produção anteriores não permite que justificativas que serviam para durante a Idade Média mantenham-se com todo vigor. Mais do que isso: as constantes transformações do próprio capitalismo fazem com que critérios de legitimidade vigentes num momento anterior devam ser descartados ou re-elaborados – o que nos

leva a pensar em “espíritos do capitalismo”, no plural (BOLTANSKI & CHIAPELLO, 2009).

Deste modo, em diferentes momentos, os ideais cristãos/católicos devem se conectar diferencialmente aos valores dominantes da sociedade abrangente. Estudos históricos mostram e mostrarão diversas maneiras de compreender e exercer a “missão” neste mundo e por meio das próprias coisas deste mundo. E cada período traz suas peculiaridades com respeito ao que se pode considerar como cristão ou como pecado no que concerne a este assunto.

É digno de destaque, inclusive, que os motivos que despertaram controvérsias passadas a respeito da Igreja e dos bens temporais podem até soar engraçadas, dignos de risos – mas por razões opostas àquelas que causavam o riso dos bispos ao falarem sobre a “economia econômica”. Cito um exemplo: o caso da administração dos colégios jesuítas no século XVI no Brasil. Com muitas dificuldades de viverem apenas das doações, os membros da Companhia de Jesus cogitaram iniciar atividades pecuárias, que poderiam gerar, carne, leite e derivados, couro – e garantir, além dos alimentos e objetos para uso direto, possibilidades de renda através do comércio desses produtos. Houve graves discórdias a esse respeito:

Plantar algodão para uso interno não suscitava muita polêmica. A criação de gado em grande escala, embora destinada a sustentar diretamente o trabalho missionário dos jesuítas, deixava alguns padres constrangidos. Como conciliá-la com o voto de pobreza dos religiosos? (VOS, 1997, p.570)

A questão é a mesma de sempre. No entanto, o motivo que a suscita não parece, talvez, hoje em dia, tão absurdo quanto se afigurava para os atores sociais envolvidos naquela problemática. Para alguns de nossos dias, pode parecer até o inverso: “Como podiam as pessoas daquele tempo fazer tanto alarde por uma coisa tão simples? A Igreja, desde muito, é proprietária de tantas coisas e vive de suas rendas!” E a percepção desse suposto exagero pode causar, às pessoas que levantariam argumentos desse tipo, riso. No entanto, podem lhes soar estranhos e também exagerados eventos como o Conage ou como a ExpoCatólica. Não há uma forma de

prever com precisão quem irá denunciar o “interesse” nas práticas eclesiais e quem as considerará legítimas. Probabilidades, talvez, pudessem ser atribuídas a determinados indivíduos, se deles conhecêssemos os atributos que caracterizam sua posição social e seu envolvimento nos campos religioso e econômico. Mas isto está fora dos propósitos deste trabalho.

Dizer que os ideais católicos se conectam diferencialmente aos valores dominantes da sociedade abrangente em cada período do tempo é dizer que a *caridade* assume formas específicas de realização dependendo do contexto. A caridade remete ao “amor a Deus”, definido por Agostinho – oposto ao amor próprio, ao interesse. Por isso este conceito é crucial para a compreensão das formas de legitimidade da ação no mundo.

Quando a caridade foi conectada à idéia de justiça social, assistimos a uma transformação fundamental dos modelos de ação da Igreja. A aproximação com relação à forma como o Estado realiza suas funções sociais abriu as portas para pensar a ação pastoral planejada, racionalizada. A Igreja, que, entre as décadas de 1890 e 1930, já havia realizado amplos avanços em termos do desenvolvimento de sua burocracia, dá passos largos em direção à adoção da eficiência como valor. A instalação da CNBB, do Ceris e demais organismos de atuação nacional potencializam esse movimento.

No momento atual, em que tanto vigoram ideais ligados à guinada do “Terceiro Setor”, caridade cristã começa a abarcar inclusive a noção de “responsabilidade social” das empresas. Então assistimos ao crescimento de tantas preocupações ligadas à ética nos negócios, ao cumprimento das legislações que regulam as situações de trabalho, ao crescimento de ações voltadas para o benefício dos funcionários – tanto no que se refere à carreira, quanto a aspectos pessoais (cf. MURAD, 2007). Isso é o que pudemos observar no caso sobre os “procedimentos administrativos”.

De repente, nos vemos de volta a Weber, que correlaciona os aspectos propriamente religiosos à adoção de práticas econômicas. O calvinismo – principalmente com

Richard Baxter – representou uma ruptura com a forma católica e luterana de compreender a ação mundana e isso permitiu que o trabalho ordinário pudesse ser uma expressão da vocação religiosa, garantindo, além disso, possibilidades para o reconhecimento de marcas da eleição divina à salvação¹¹¹. O que podemos perceber é que mudanças na compreensão religiosa do mundo pelo catolicismo também permitem determinadas entradas no universo das práticas econômicas guiadas pelo espírito do capitalismo. E se não houvesse tal respaldo teológico-pastoral, qualquer atividade desse tipo seria condenável.

As mudanças na mentalidade católica ocorrem em função de diversos fatores, todos eles relacionados ao advento da modernidade. Eram tantas as preocupações dos papas anti-modernistas do século XIX e início do século XX... e, no fim das contas, muitas delas guiaram passos que paradoxalmente levaram ao encontro do próprio modernismo. A preocupação com a questão operária (contra o comunismo) por parte de Leão XIII funda a Doutrina Social da Igreja, que está na origem da caridade como justiça social. O período da neocristandade levou à uma grande aproximação entre Igreja e Estado moderno, permitindo que diversas práticas de serviço social racionalizado e de planejamento econômico influenciassem as atividades eclesiais.

Esses pontos são muito importantes: evidenciam como boa parte da racionalização e modernização administrativa da Igreja dependeu de relações travadas com a esfera política – um verdadeiro mimetismo com relação ao Estado. Eis um tópico ao qual freqüentemente se negligencia, quando se tem em vista o panorama atual. As explicações baseadas na idéia de competição inter-religiosa obscurecem tanto a compreensão da construção da plausibilidade da adoção das práticas econômicas quanto a importância terminante das instituições políticas. É óbvio que há grandes teores de competitividade em determinadas iniciativas católicas. Talvez principalmente aquelas voltadas para o marketing. No entanto, mesmo essas ações dependem de uma construção simbólica que evidencie que a competição não é um

¹¹¹ Os ascetas não estavam no mundo para o desfrute e nem para serem salvos – Deus, na sua onisciência e onipotência já havia predestinado todos à salvação ou à condenação. Os bons frutos (econômicos) do trabalho poderiam indicar que o indivíduo fora eleito para a vida eterna. No entanto, *stricto sensu*, não haveria nada a se fazer para mudar os desígnios divinos.

valor em si mesmo. Se a competição, segundo as religiões, é justamente o aspecto mais condenável do capitalismo – por todo individualismo e “amor-próprio” que enseja – jamais seria possível pensar que “mecanicamente” as igrejas irão adotar posturas competitivas simplesmente em função da desregulação do mercado religioso pelo Estado. Mais que isso, a competição não leva em conta os aspectos teológicos distintivos de cada religião, que permitem que a interface com as esferas política e econômica ocorra de um ou outro modo. Quando a estrutura do que gera as preferências individuais não é abordada (porque, em Economia Neoclássica, “gosto não se discute”), é impossível explicar mudanças de postura, como a que possibilitou que o “absurdo” das práticas econômicas se tornasse “natural”.

O estudo de organizações religiosas coloca uma lupa no problema da manutenção da identidade organizacional baseada no “desinteresse”. São várias as empresas que afirmam que “não estão nisso [no mercado] para ganhar dinheiro” (cf. AMARAL FILHO, 2006). Mais do que contrapor interesse e desinteresse, a economia dos bens simbólicos no campo religioso está amparada pela “alteridade absoluta” entre sagrado e profano. Ou seja, para os indivíduos membros das igrejas, a rejeição religiosa expressa não apenas um “distanciamento” com respeito ao mundo, mas um salto qualitativo para fora dele; para fora do que é ordinário, comum, profano.

A todo momento, justificar a adesão aos cânones seculares implica em uma referência aos parâmetros que se fundam nas crenças. Numa instituição como a Igreja Católica, leva à justificação com base naquilo a que chama de Sagrada Tradição, em evidenciar que se trata sempre da prática do Magistério da Igreja. Já não se trata de supor qualquer continuidade histórica dos modelos organizacionais pretéritos. A continuidade e a fixidez tradicional, como muito bem vimos, se expressa discursivamente. Esta era a Hipótese 1: a contradição entre princípios não acaba, mas as justificativas passam a não mais focalizar as tensões e sim os compromissos. Os compromissos são principalmente aqueles envolvendo a caridade e as novas formas de entender sua prática – a caridade, justamente ela que simboliza o desinteresse em si, o oposto do amor-próprio. O discurso sobre a caridade permite ligar o que os bispos realizam atualmente na esfera econômica aos apóstolos – por meio daquela cadeia de

sucessões que legitima e autoriza, de forma bem tradicional, as atividades contemporâneas.

* * *

Este trabalho tem diversos limites. E certamente não estou consciente de todos eles. Mas posso elencar alguns.

Em primeiro lugar, reconheço que não tratei bem da questão dos meios de comunicação – e este assunto é extrema importância para a compreensão do uso do marketing atualmente. Diversos propagadores das práticas mercadológicas na Igreja têm ou tiveram experiência de trabalho em setores e assuntos relacionados aos meios de comunicação da Igreja. Dois exemplos me saltam à memória: o de Antônio Miguel Kater Filho, fundador do Instituto Brasileiro de Marketing Católico e autor de *Marketing Aplicado à Igreja Católica* (1999), e o próprio Padre Nivaldo Pessinatti, presidente do Ceris e da Rede Salesiana de Escolas. Kater Filho trabalhou na Associação do Senhor Jesus desde seu início – e este grupo teve central importância no início da experiência católica com a produção televisiva e hoje comanda a TV Século 21. Essa experiência pioneira serviu de inspiração para diversas outras – inclusive a da Promocat, como bem relata a pessoa que entrevistei. Pessinatti não trabalhou diretamente nos meios de comunicação mas os estudou em seu doutoramento. Sua tese, que se tornou livro, refaz os caminhos que permitiram a Igreja mudar sua perspectiva com relação a esse assunto. E curiosamente, Pessinatti assume a direção de um importante órgão de gestão da informação católica, hoje gerenciado por uma empresa de marketing.

O próprio estudo de Pessinatti serviria como um dos guias para mapear figuras e momentos importantes no processo de conscientização da importância dos meios de comunicação pela Igreja. No âmbito das ciências sociais, temos um estudo exemplar, como o de Ralph Della Cava e Paula Montero (1991), que mostra como a CNBB e as editoras católicas serviram de veículo para o fomento dessa preocupação com a mídia.

Por que os meios de comunicação são importantes? Ora porque suas formas de administração e gestão dão origem a questões como imagem pública da empresa, marca, posicionamento de mercado, competitividade etc. Mais do que apenas a eficiência, os meios de comunicação conferem valor a outros atributos que caracterizam as empresas contemporâneas – e que vão se tornando parâmetro e critério para a Igreja, principalmente no que se refere à noção de gestão eclesial.

E há muitos fenômenos a serem estudados, com respeito a este assunto: as investidas de leigos e grupos de leigos (contrapostas às da hierarquia eclesial); os formatos administrativos das próprias empresas de comunicação e do mercado editorial religioso; a natureza dos canais de rádio e TV e dos sites de internet católicos, que crescentemente introduzem anúncios e propagandas; a importância conferida pelo Vaticano ao Dia da Comunicação Social, sempre rodeado de eventos, celebrações e divulgação. Enfim, instâncias empíricas não faltam.

Outra questão é a das instituições de ensino católicas (não podemos esquecer que o próprio Pe. Pessinatti vem desse ramo). O desenvolvimento de escolas e redes de ensino seculares durante o século XX minou um dos ramos no qual o catolicismo mais se destacava. E as escolas e faculdades são até hoje importantes fontes de renda para dioceses e congregações religiosas. A competição (e agora sim a competição!) com os sistemas de ensino seculares colocou em risco as instituições católicas. Os critérios de qualidade tradicionais foram questionados e as escolas e faculdades católicas tiveram que se submeter a processos de avaliação comuns a todos os tipos de escola. Tiveram, assim, que se preocupar com o vestibular, com a qualidade dos diplomas dos professores, com formatos de gestão, com infra-estrutura e – por último, mas não menos importante – com sua marca e posicionamento no mercado. Estas são as razões que estão, por exemplo, por detrás da constituição de um organismo como a ANEC e a promoção de eventos voltados para a educação católica.

O irmão marista Afonso Murad, palestrante do Conage e autor do livro *Gestão e Espiritualidade*, conta que a inspiração para seu envolvimento com os temas da administração partiu de sua experiência como gestor de um colégio marista – foi então

que decidiu fazer uma especialização em Gestão de Pessoas na Fundação Dom Cabral, renomada escola de administração. Murad, que é co-autor do livro *Introdução à Teologia* juntamente com João Batista Libânio, importante teólogo da libertação, é doutor e mestre em Teologia, professor de universidade católica. Tem todas as características de um “filho da gema”. E sua vivência na administração escolar lhe abriu portas para se tornar portador e difusor das perspectivas da gestão empresarial contemporâneas. A experiência do Irmão Murad certamente deve encontrar eco em outras – o que sugere um interessante campo de estudos.

Também não abordei nesta dissertação o tema dos grandes organismos internacionais de financiamento da ação católica, tais como a alemã Adveniat que, desde os anos de 1970, tem sido responsável pela injeção de milhares e milhões de dólares na Igreja do Brasil. Organismos como esse, religiosos ou seculares, para conceder seu apoio requerem dos organismos a serem financiados formas de planejamento e avaliação de resultados. Já nos anos 1970, os estudos dos Ceris serviram como esse tipo de informação para angariar os primeiros fundos. No entanto, com a alteração na concepção contemporânea sobre avaliação de resultados, é de se esperar que tais órgãos façam outros tipos de exigência que condicionem a concessão de recursos – exigências essas que certamente levam a adaptações administrativas.

Espero que essas “lacunas” do trabalho sirvam para indicar que se trata de um campo frutífero de estudos, com muitas questões ainda por serem abordadas, que certamente poderão corroborar, acrescentar elementos ou até colocar em xeque as explicações propostas aqui. A existência de novas questões evidencia a possibilidade de se estabelecer um programa de pesquisas.

Referências Bibliográficas

- ALBERIGO, Giuseppe (org.). *História dos Concílios Ecumênicos*. São Paulo: Paulus, 1995.
- ALTANER, B.; STUIBER, A. *Patrologia: vida, obras e doutrina dos Padres da Igreja*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1988.
- ALVES, Márcio Moreira. *A Igreja e a Política no Brasil*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1979.
- AGOSTINHO. *A cidade de Deus (contra os pagãos)*. Partes I. Petrópolis: Vozes, 1999a.
- _____. *A cidade de Deus (contra os pagãos)*. Partes II. Petrópolis: Vozes, 1999b.
- AZZI, Corry; EHRENBERG, Ronald. "Household Allocation of Time and Church Attendance". *The Journal of Political Economy*, Vol. 83, No. 1, 1975, pp. 27-56
- AZZI, Rioldo. "Dom Antônio de Macedo Costa e a Reforma da Igreja do Brasil". *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol.35, fasc. 139, 1975.
- _____. "Catolicismo popular e autoridade eclesiástica na evolução histórica do Brasil". *Religião e Sociedade*, v.1, n.1, 1977. P.125-149.
- BAERT, Patrick. "Algumas Limitações das Explicações da Escolha Racional na Ciência Política e na Sociologia". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, vol. 12 n. 35, 1997.
- BECKER, Gary. "De Gustibus Non Est Disputandum". IN: Gary Becker. *Accounting for tastes*. Harvard University Press, 1996. pp.24-49.
- _____. *A treatise on the family*. Cambridge ; London: Harvard University, 1981.
- BELTRAMI, Arnaldo. *Como falar com os meios de comunicação da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- BENDIX, R. "Religion and Economic Action by Kurt Samuelsson" (Resenha). *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 342, American Foreign Policy Challenged, 1962, pp. 193-194
- BEOZZO, José Oscar. "Igreja no Brasil – o Planejamento Pastoral em questão". *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol.42, fasc. 167, 1982.
- _____. *A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II – 1959-1965*. São Paulo: Edições Paulinas, 2005.
- _____. "O Concílio do Vaticano II: Etapa Preparatória". IN: LORSCHIEDER, Aloísio. *et al. Vaticano II – 40 anos depois*. São Paulo: Paulus, 2005.
- _____. "Dom Helder Camara e o Concílio Vaticano II". 2008. Disponível em: <http://www.adital.org.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=32949> (Site de Notícias Adital). A em 01/08/2008.
- BERGER, Peter. "A Market Model for the Analysis of Ecumenicity". *Social Research*, 30, 1963. pp.77-93.
- _____. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- _____. "A dessecularização do mundo: uma visão global". *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, Iser. v. 21, n.1, 2001.
- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *Construção social da realidade : tratado de sociologia do conhecimento*. 12ª Ed. tradução de Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis : Vozes, 1995
- _____. *Modernidade, Pluralismo e Crise de Sentido*. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.

- BENEDETTI, Luiz Roberto. *Os santos nômades e o Deus estabelecido: um estudo sobre religião e sociedade*. São Paulo: Edições Paulinas, 1983.
- _____. *Templo, Praça, Coração: a articulação do campo religioso católico*. São Paulo: Humanitas Publicações/FFLCH-USP, 2000. (Coleção Religião e Sociedade Brasileira, vol. 8).
- BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder: ensaios de eclesiologia militante*. Petrópolis: Vozes, 1982.
- BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Éve. *O novo espírito do Capitalismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- BOLTANSKI, Luc; THÉVENOT, Laurent. "The Sociology of critical capacity". *European Journal of Social Theory*, v.2 n.3, 1999.
- _____. *On Justification*. Princeton: Princeton Univ. Press, 2006.
- BOSCHI, Caio. "Notas sobre hegemonia, Igreja e Estado no Antigo Regime". *Revista do Departamento de História da UFMG*, n.1, 1985. P.44-53.
- Bourdieu, P. *Razões Práticas*. Campinas: Papirus, 1996
- _____. "Gênese e Estrutura do Campo Religioso". IN: BOURDIEU, P.; MICELI, Sérgio (org.). *A economia das trocas simbólicas*. 6ª Ed. São Paulo: Perspectiva, 1999a.
- _____. "Apêndice I – Uma Interpretação da Teoria da Religião de Max Weber". IN: BOURDIEU, P.; MICELI, Sérgio (org.). *A economia das trocas simbólicas*. 6ª Ed. São Paulo: Perspectiva, 1999b.
- CAMARGO, Candido Procópio Ferreira de. *Igreja e desenvolvimento*. São Paulo: CEBRAP, 1971.
- CAMPOS, Leonildo. "Cultura, Liderança e Recrutamento numa Organização Religiosa - O Caso da Igreja Universal do Reino Deus". *XXXI Assembléia Anual do Conselho Latino-Americano de Escolas de Administração*, Santiago, Chile, 1996. Versão On Line. Disponível em: <http://www.angelfire.com/ms/luciel/images/IURD.doc>. Acesso em 01/08/2007.
- _____. "A Igreja universal do reino de Deus, um empreendimento religioso atual e seus modos de expansão (Brasil, África e Europa)". *Lusotopie – On-line*, 1999. pp. 355-367. Disponível em <http://www.lusotopie.sciencespobordeaux.fr/campos99.pdf>. Acesso em 01/08/2007.
- DELLA CAVA, Ralph. "Igreja e Estado no Brasil no Século XX: Sete monografias recentes sobre o Catolicismo brasileiro, 1916/64". *Estudos Cebrap*, v.12, 1975.
- _____. "A ofensiva vaticana". *Religião e Sociedade*, v.12, n.3, dezembro de 1985. p.34-53.
- _____. "A Conferência Nacional do Bispos do Brasil e os Meios de Comunicação Social: 1962-1989". IN: DELLA CAVA, Ralph; MONTERO, Paula (orgs). *E o verbo se faz imagem : a Igreja Católica e os meios de comunicação no Brasil: 1962-1989*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- DELLA CAVA, Ralph; MONTERO, Paula. (orgs.) *...e o verbo se fez imagem: Igreja Católica e os meios de comunicação no Brasil – 1962-1989*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- DELLA GIUSTINA, Elias. *A paróquia renovada – Participação do Conselho de Pastoral Paroquial*. São Paulo: Edições Paulinas, 1986.
- D'EPINAY, C. Lalive. *O refúgio das massas: estudo sociológico do protestantismo chileno*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.

- DIMAGGIO, Paul. "The relevance of organization theory to the study of religion". IN: DEMERATH III, N. J. et al (orgs.) *Sacred Companies – Organizational aspects of religion and religious aspects of organizations*. Oxford: Oxford University Press, 1998. pp. 7-23.
- DIMAGGIO, Paul; POWELL, Walter. "The Iron Cage Revisited: Institutional Isomorphism and Collective Rationality". *American Sociological Review*, v. 48, n. 2, 1983, pp. 147-160
- DOBBIN, Frank. "Comparative and Historical Perspectives in Economic Sociology". IN: SMELSER, Neil; SWEDBERG, Richard. *The Handbook of Economic Sociology*, 2ª. Ed. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005. pp.26-48.
- DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *As formas elementares de vida religiosa – o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- ECKSTEIN, H. "Case studies and theory in political science". In F. I. Greenstein & N. W. Polsby (Eds.), *Handbook of political science. Political science: Scope and theory*. V.7. Reading, MA: Addison-Wesley, 1975. pp. 94-137.
- EISENBERG, José de. *As Missões Jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000. (Humanitas).
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FENN, Richard. "The process of secularization: a post-Parsonian view". *Journal for the Scientific Study of Religion*, v.9, n.2, 1970. pp. 117-136.
- FINKE, Roger. "The consequences of religious competition – supply-side explanations for religious change" (1997). ". IN: Young, Lawrence (ed.). *Rational choice theory and religion : summary and assessment*. New York : Routledge, 1997
- FINKE, Roger; STARK, Rodney. "Religious Choice and Competition". *American Sociological Review*, Vol. 63, No. 5, 1998. pp. 761-766.
- FREITAS, Maria Carmelita de. *Uma opção renovadora – A Igreja no Brasil e o Planejamento Pastoral – Estudo Genético Interpretativo*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- FREITAS, Renan Springer. "A sociologia da religião como recapitulação da teologia cristã: Weber e as raízes proféticas do racionalismo ocidental". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 22, 2007a, pp. 109-125.
- _____. "A Bíblia hebraica no pensamento sociológico". IN: LEWIN, Helena. (Org.). *Judaísmo e Modernidade: suas Múltiplas Inter-relações*. Rio de Janeiro: Programa de Estudos Judaicos - UERJ, 2007b, pp. 501-511.
- FRESTON, Paul. "Breve história do pentecostalismo brasileiro". In: ANTONIAZZI, Alberto (org.). *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994. pp.67-159.
- FRIGÉRIO, Alejandro. "O paradigma da escolha racional – mercado regulado e pluralismo religioso". *Tempo Social*, v.20, n.2, 2008. pp.17-39.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Koogan, 1989.
- GERRING, John. "Is There a (Viable) Crucial-Case Method?". *Comparative Political Studies*, v.40, n. 3, 2007. Pp. 231-253.

- GOLDTHORPE, John H. *On Sociology: Numbers, Narratives, and the Integration of Research and Theory*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2000.
- GRANOVETTER, Mark. "Economic Action and Social Structure: A theory of Embeddedness". *American Journal of Sociology*, 91, 1985. pp.481-510
- _____. "Economic Institutions as Social Constructions: A Framework for Analysis." *Acta Sociológica*, v.35, n.1, 1992. pp.3-11
- GRIM, Brian; FINKE, Roger. International Religion Indexes: Government Regulation, Government Favoritism, and Social Regulation of Religion. *Interdisciplinary Journal of Research on Religion*. v. 2 2006. Disponível em: <http://www.religjournal.com>. pp.1-40
- GUERRA, Lemuel. "A metáfora do mercado e a abordagem sociológica da religião". *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v.22, n.2, 2002. p.135-166.
- _____. "As Influências da Lógica Mercadológica sobre as Recentes Transformações na Igreja Católica". *Revista de Estudos da Religião - REVER* (Versão On-line) n.2, 2003a. pp.1-23. Disponível em http://www.pucsp.br/rever/rv2_2003/p_guerra.pdf.
- _____. *Mercado Religioso no Brasil – Competição, demanda e dinâmica da esfera da religião*. João Pessoa: Editora Idéia, 2003b.
- HEMPEL, Carl G.; OPPENHEIM, Paul. "Studies in the Logic of Explanation". *Philosophy of Science*, v. 15, n. 2, 1948. pp.135-175.
- HIRSCHMAN, Albert O. *As paixões e os interesses : argumentos políticos para o capitalismo antes de seu triunfo*. Rio de Janeiro; São Paulo: Editora Record, 2002.
- HONORATO, Cezar. "O Estado Novo e a Assistência Social". Paper apresentado no XIX Simpósio Nacional De História - Belo Horizonte/MG - 21 a 26 de julho de 1997. Disponível em: <http://www.capemi.com.br/upload/capemi/arquivo/anos30.pdf> . Acesso em 02/08/2010.
- HOORNAERT, Eduardo. *Formação do Catolicismo Brasileiro, 1550-1800*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- IANNACCONE, L. "A Formal Model of Church and Sect". *American Journal of Sociology*, v. 94, Supplement: Organizations and Institutions: Sociological and Economic Approaches to the Analysis of Social Structure, 1988. pp.241-268.
- _____. "Voodoo Economics? Reviewing the Rational Choice Approach to Religion". *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 34, n. 1, 1995. pp. 76-88.
- _____. "Rational Choice – Framework for the Scientific Study of Religion". IN: Young, Lawrence (ed.). *Rational choice theory and religion : summary and assessment*. New York : Routledge, 1997.
- _____. "Introduction to the Economics of Religion". *Journal of Economic Literature*. Vol. XXXVI, 1998a, pp. 1465-1496.
- _____. "Why strict churches are strong". IN: DEMERATH III, N. J et al. (eds.). *Sacred Companies: organizational aspects of religion and religious aspects of organizations*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1998b.
- IZQUIERDO, A. Javier. "Crítica y consultoría – para leer *El nuevo espíritu del capitalismo*". *Empiria – Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, 2002, n.5, pp.145-172.
- JOHNSON, James. "How Not to Criticize Rational Choice Theory: Pathologies of 'Common Sense' ". *Philosophy of the Social Sciences* 1996; 26; pp. 77-91.

- _____. "Problemas conceituais como obstáculos ao progresso em Ciência Política: quatro décadas de pesquisa em cultura política". *Teoria & Sociedade*, Belo Horizonte, v.12, n.1, 2004. pp. 128-163.
- KALBERG, S. "Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History". *American Journal of Sociology* v.85 n.5, 1983.
- KATER FILHO, Antônio Miguel. O marketing aplicado à Igreja Católica. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- KIEMEN, Mathias C. "Igreja e Política na Regência". *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol.35, fasc. 139, 1975.
- KOTLER, Philip. *Administração de Marketing: a edição do novo milênio*. São Paulo: Prentice Hall, 2000
- LAKATOS, Imre. "O falseamento e a metodologia dos programas de pesquisa científica". In: Imre Lakatos; Alan Musgrave (orgs.). *A crítica e o desenvolvimento do conhecimento* – quarto volume das atas do Colóquio Internacional sobre Filosofia da Ciência, realizado em Londres em 1965. São Paulo: Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1979
- LOVETT, Frank. "Rational Choice Theory and Explanation". *Rationality and Society*, v.18, 2006, p.237-72.
- LUCKMANN, Thomas. *The invisible religion: the problem of religion in modern society*. New York: Macmillan, 1970
- LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. "Separação da Igreja e do Estado no Brasil (1890): uma passagem para a libertação". *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol.35, fasc. 139, 1975.
- LUTERO, Martinho. *Catecismo Maior*. São Paulo: Livraria Fittipaldi Editora, 1965.
- MAINWARING, SCOTT. *Igreja Católica e Política o Brasil: 1916-1985*. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- MARCH, James; SIMON, Herbert. *Teoria das Organizações*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1970.
- MARCHI, Euclides. "A Igreja do Brasil e o Plano de Emergência – 1952/1962". *Revista de Ciências Humanas – Edição Temática: Religiosidade e Cultura*. 2001, n.30, pp.253-280.
- MARIANO, Ricardo. "Secularização do Estado, liberdades e pluralismo religioso". *XII Congresso Nacional de Sociólogos*, Curitiba-PR, 2002.
- _____. "Efeitos da secularização do estado, do pluralismo e do mercado religioso sobre as igrejas pentecostais". *Civitas*, v.3, n.1. Porto Alegre, 2003.
- _____. "Expansão Pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal". *Estudos Avançados – Dossiê Religiões no Brasil*, v.18, n.52, 2004.
- _____. "Usos e limites da teoria da escolha racional da religião". *Tempo Social*, v.20, n.2, 2008. pp.41-66.
- MARIZ, Cecília. "Secularização e dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger". *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, 2001
- MARTIN, David. *A general theory of secularization*. New York: Harper an Row, 1978.
- MAUSS, M. "Ensaio sobre a dádiva - Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In : _____. *Sociologia e Antropologia*. .v. II. São Paulo : Edusp, 1974.
- MEDINA, C. A. de; RIBEIRO DE OLIVEIRA, P. A. *Autoridade e Participação – Estudo Sociológico da Igreja Católica*. Petrópolis-RJ; Rio de Janeiro-RJ: Editora Vozes Ltda.; CERIS, 1973
- MICELI, Sérgio. *A Elite Eclesiástica Brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

- MOE, Terry M. On the Scientific Status of Rational Models. *American Journal of Political Science*, v. 23, n. 1, 1979, pp. 215-243
- MONTENEGRO, João Alfredo de Sousa. *Evolução do catolicismo no Brasil*. Petrópolis: Editora Vozes, 1972.
- MONTGOMERY, James D. "A formalization and test of the religious economies model". *American Sociological Review*, v. 68, 2003. pp. 782-809.
- MURAD, Afonso. *Gestão e Espiritualidade: uma porta entreaberta*. 3 ed. São Paulo: Paulinas, 2007.
- ORO, Ari Pedro. "Organização eclesial e eficácia política: O caso da Igreja Universal do Reino de Deus". *Civitas*, Porto Alegre, v. 3, n.1, 2003.
- OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. "Catolicismo popular e Romanização do Catolicismo Brasileiro". *Revista Eclesiástica Brasileira*, v.36, fasc. 141, 1976. Pp.131-141.
- _____. *Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- _____. "Comunidade, igreja e poder – em busca de um conceito sociológico de 'igreja'". *Religião e Sociedade*, v.13, n.3, 1986. p.42-60.
- _____. "Estruturas de Igreja e Conflitos Religiosos". IN: SANCHIS, Pierre (org.). *Catolicismo: Modernidade e Tradição – Catolicismo no Brasil Atual (v.1)*. São Paulo: Edições Loyola, 1992. pp.41-66.
- PARSONS, Talcott. "Religion and Economic Action by Kurt Samuelsson" (resenha). *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 1, n. 2, 1962, pp. 226-227.
- _____. "The motivation of economic activities". IN: SMELSER, Neil J. *Readings on Economic Sociology*. New Jersey: Prentice-Hall, Inc/Englewood Cliffs, 1965.pp.53-66.
- PERROW, Charles. *Análise Organizacional: Um enfoque sociológico*. São Paulo: Editora Atlas, 1972.
- _____. *Complex organizations: a critical essay*. 2nd Ed. Dallas: Scott, Foresman & Company, 1979.
- PESSINATTI, Nivaldo Luiz. *Políticas de Comunicação da Igreja Católica no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- PIERUCCI, A. Flávio. "Secularização em Max Weber. Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido". In *Revista brasileira de ciências sociais*. 1998, v.13, n.37. Versão On-line. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69091998000200003&lng=e&nrm=iso
- POPPER, Karl R. *Conjecturas e Refutações*. 3ª Ed. Brasília : Unb, 1994
- PRANDI, Reginaldo. "O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso". *Estudos Avançados*, São Paulo, vol.18, n.52, 2004. pp. 223-238.
- PRATES, Antônio Augusto P. "Organização e Instituição no Velho e Novo Institucionalismo". IN: RODRIGUES, Suzana B., CUNHA, Miguel. (Orgs.). *Estudos Organizacionais: Novas Perspectivas na Administração de Empresas: Uma Coletânea Luso-brasileira*. São Paulo: Iglu Editora, 2000. pp. 90-106.
- RAMOS, Francisco. *A idéia de Estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho*. São Paulo: Loyola, 1984.
- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1990.

- SAMUELSSON, Kurt. 1993. *Religion and Economic Action: The Protestant Ethic, the Rise of Capitalism, and the Abuses of Scholarship*. Toronto: University of Toronto Press, 1993 [1957].
- SANTOS, Irinéia Maria Franco. "O problema do mal: abordagens sobre a Teodicéia e o Catolicismo". VIII Simpósio da ABHR: Religião, Raça e Identidade, 2007, Viçosa, Minas Gerais. Versão On-line. Disponível em: <http://sites.google.com/site/historiaecultura/artigos> . Acesso em 01/08/2010.
- _____. "A tristeza da doçura: a antropologia nativa da cosmologia ocidental". *Revista Teoria & Sociedade*, 2003, v. 11, n. 2. pp. 112-173.
- SELZNICK, Phillip. *Liderança na Administração – Uma interpretação sociológica*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1972.
- SERRA, Antônio Roberto Coelho. "A Mercantilização do Sagrado: Um estudo sobre a estruturação de igrejas dos protestantismos brasileiros". *VIII Congresso Luso-Brasileiro de Ciências Sociais*, Coimbra, Portugal, 2004. Disponível em <http://www.ces.uc.pt/lab2004/pdfs/AntonioRobertoSerra.pdf>. Acesso em 01/08/2007.
- SILVA, Sécio de Souza. "Uma leitura interpretativa das 'Orientações pastorais sobre a Renovação Carismática Católica' à luz da teoria da religião". *Horizonte*, v. 6, n. 11, 2007, pp.53-70.
- SOUZA, Françoise Jean de Oliveira. "Religião e política no primeiro reinado e regências: a atuação dos padres-políticos no contexto de formação do Estado Imperial Brasileiro". *Almanack Braziliense*, n.8, 2008a, pp. 127-137
- SPICKARD, James V. "Rethinking Religious Social Action: What Is 'Rational' about Rational-Choice Theory?". *Sociology of Religion*, v. 59, n. 2, 1998. pp. 99-115.
- STARK, Rodney. "Bringing Theory Back In". IN: Young, Lawrence (ed.). *Rational choice theory and religion : summary and assessment*. New York : Routledge, 1997.
- _____. "Secularization, R.I.P." *Sociology of Religion*, v. 60, n. 3, 1999. pp. 249-273.
- _____. "Micro Foundations of Religion: A Revised Theory". *Sociological Theory*, v. 17, n. 3, 1999b. pp. 264-289.
- STARK, Rodney; IANNACONE, Lawrence R. "A supply-side interpretation of the Secularization of Europe". *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 34 n. 4, 1994. p.431-444.
- VANDENBERGUE, Frédéric. "Construção e crítica na nova sociologia francesa". *Sociedade e Estado*. 2006, vol.21, n.2. pp.315-366.
- VILLAÇA, Antônio Carlos. *História da questão religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1974.
- VOS, Herman. "Colégios dos Jesuítas no Brasil no século XVI: conflito entre economia e moral". *Revista Eclesiástica Brasileira*, v.57, 1997. Pp. 557-586.
- WARNER, Stephen. "Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States". *American Journal of Sociology*, v. 98, n. 5, 1993. pp. 1044-1093.
- WEBER, Max. "Rejeições religiosas do mundo e suas direções". IN: GERTH, H; WRIGHT MILLS, C. (orgs.) *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1982a.
- _____. "Psicologia Social das Religiões Mundiais". IN: GERTH, H; WRIGHT MILLS, C. (orgs.) *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1982b.
- _____. "Burocracia". IN: GERTH, H; WRIGHT MILLS, C. (orgs.) *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1982c.

- _____. "Os três tipos puros de dominação". IN: COHN, Gabriel (org.). *Max Weber*. São Paulo: Editora Ática, 1986. pp.128-142.
- _____. *Economia e Sociedade: Fundamentos de Sociologia Compreensiva*. Brasília: Editora Unb, 2000, v.1.
- _____. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- WESTHELLE, Vítor. "Igreja e tradição: Opções e obstruções ecumênicas". *Estudos Teológicos*, v. 45, n. 2, p. 81-89, 2005. Versão Online. Disponível em: http://www3.est.edu.br/publicacoes/estudos-teologicos/vol4502-2005/et2005-2f_vwesthelle.pdf. Acesso em 01/05/2010
- WILSON, Bryan. *Religion in sociological perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- WRONG, Dennis. "The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology". *American Sociological Review*, v.26, n.2, 1961. pp.183-93.

Teses e Dissertações

- AMARAL FILHO, Ricardo. *Não estou nisso para ganhar dinheiro*. Dissertação de mestrado defendida pelo Programa de Pós-graduação em Administração da Escola de Administração de Empresas de São Paulo da Fundação Getúlio Vargas (FGV), 2006.
- BONOME, José Roberto. *Relações entre Estado e Igreja na Argentina e no Brasil*. Tese de Doutorado defendida pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do CEPPAC/Universidade de Brasília (UnB), 2008.
- CABRAL, Raquel Cavalcante. *Cristologia e antropologia na Gaudium Et Spes*. Dissertação de Mestrado defendida pelo Programa de Pós-graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (Faje). Belo Horizonte, 2007.
- DIAS, Roberto Barros. *"DEUS E A PÁTRIA": Igreja e Estado no processo de Romanização na Paraíba (1894-1930)*. Dissertação de Mestrado defendida pelo Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciências Humanas Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), 2008.
- FARIAS, Damião Duque de. *Crise e Renovação Católica na Cidade de São Paulo: impasses do progressismo e permanências do conservadorismo (1945/1975)*. Tese de Doutorado defendida pelo Programa de Pós-Graduação em História Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2002.
- LORO, Tarcísio Justino. *Espaço e Poder na Igreja: A divisão da Arquidiocese de São Paulo*. Tese de Doutorado defendida pelo Programa de Pós-graduação em Geografia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP), 1995.
- RODRIGUES, Cátia Regina. *A Arquidiocese de São Paulo na gestão de D. Paulo Evaristo Arns*. Dissertação de Mestrado defendida pelo Programa de Pós-graduação em História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP), 2008.
- SOFIATI, Flávio. *Religião e Juventude: os jovens carismáticos*. Tese de Doutorado defendida pelo Programa de Pós-graduação em Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP), 2009.

SOUZA, Lindolfo Alexandre de. *Marketing e crítica profética na ação evangelizadora da Igreja Católica*. Dissertação de mestrado defendida pelo Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista (UNIMEP), 2008b.

Documentos Religiosos

ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO. *Plano de Manutenção da Igreja na Arquidiocese de São Paulo* – 2ª Ed. 2009.

CONCÍLIO ECUMÊNICO DE TRENTO. MONTFORT Associação. Cultural. Versão Online. Disponível em: <http://www.montfort.org.br/index.php?secao=documentos&subsecao=concilios&artigo=trento> (=bra. Acesso em 01/08/2010

CONCÍLIO ECUMÊNICO DO VATICANO II. *Constituição dogmática Verbum Dei*. Roma, 1965. Versão On-line. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_po.html . Acesso em 07/07/2010.

_____. *Constituição dogmática Lumen Gentium*. Roma, 1965. Versão On-line. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html . Acesso em 07/07/2010.

_____. *Constituição pastoral Gaudium et spes*. Roma, 1965. Versão On-line. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html . Acesso em 07/07/2010.

CNBB. *Plano de Emergência*. Versão Digital, 2004a [1962]. Disponível em: http://www.cnbb.org.br/site/component/docman/doc_download/139-76-plano-de-emergencia-para-a-igreja-do-brasil-2004 . Acesso em 05/06/2010.

_____. *Plano de Pastoral de Conjunto 1966-1970*. Versão Digital, 2004b [1965]. Disponível em: http://www.cnbb.org.br/site/component/docman/doc_download/140-77-plano-de-pastoral-de-conjunto-1966-1970 . Acesso em 05/06/2010.

_____. “Orientações pastorais sobre a renovação carismática católica”, 1994. Versão Online. Disponível em: http://www.cnbb.org.br/site/component/docman/doc_download/115-53-orientacoes-pastorais-sobre-a-renovacao-carismatica-catolica . Acesso em 07/07/2010 . Acesso em 05/06/2010.

_____. *Manual de Procedimentos Administrativos*. Brasília: Edições CNBB, 2010.

CNBB; COMISSÃO EPISCOPAL PARA DOCTRINA DA FÉ. “Igreja particular, movimentos eclesiais e novas comunidades”. Subsídios Doutrinários da CNBB. São Paulo: Paulinas, 2005.

Encontro do Bispos do Nordeste em Campina Grande, *Revista Eclesiástica Brasileira*, XVI, 1956.

PAPA BONIFÁCIO VIII - *Bula Unam Sanctam*. MONTFORT Associação Cultural. Versão On-line. Disponível em: <http://www.montfort.org.br/index.php?secao=documentos&subsecao=decretos&artigo=unamsanctam> (=bra. Acesso em 07/07/2010.

PAPA JOÃO PAULO II. *Catecismo da Igreja Católica*. Roma, s/d. Versão On-line. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/ccc/index_po.htm. Acesso em 07/07/2010.

_____. *Veritatis Splendor*. Roma, 1993. Versão On-line. Disponível em: <http://www.vatican.va/edocs/POR0072/INDEX.HTM>. Acesso em 07/07/2010.

_____. *Audiencia General. Miércoles 31 de mayo de 1995*. Versão On-line. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/1995/documents/hf_jp-ii_aud_19950531_sp.html. Acesso em 07/07/2010.

Papa Leão XIII - *Rerum Novarum*. MONTFORT Associação Cultural. Versão On-line. Disponível em: <http://www.montfort.org.br/index.php?secao=documentos&subsecao=enciclicas&artigo=rerumnovarum>. Acesso em 07/07/2010.

Papa PAULO VI. *Constituição Apostólica Indulgentiarum Doctrina*. Roma, 1967. Versão On-line. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_constitutions/documents/hf_p-vi_apc_01011967_indulgentiarum-doctrina_po.html. Acesso em 07/07/2010.

_____. *Populorum Progressio*. 1967. Versão On-line. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum_po.html. Acesso em 07/07/2010.

Papa Pio IX - *Quanta Cura*. MONTFORT Associação Cultural. Versão On-line. Disponível em: <http://www.montfort.org.br/index.php?secao=documentos&subsecao=enciclicas&artigo=quantacura>. Acesso em 07/07/2010.

_____. *Syllabus*. MONTFORT Associação Cultural. Versão On-line. Disponível em: <http://www.montfort.org.br/index.php?secao=documentos&subsecao=enciclicas&artigo=silabo>. Acesso em 07/07/2010.

Papa Pio X. *Juramento contra o Modernismo*. MONTFORT Associação Cultural. Versão On-line. Disponível em: <http://www.montfort.org.br/index.php?secao=documentos&subsecao=decretos&artigo=antimodernismo>. Acesso em 07/07/2010.

Outros Documentos

BRASIL. Lei nº 12.101, de 27 de Novembro de 2009. Lei ordinária da Legislação Brasileira. Versão Online. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2007-2010/2009/Lei/L12101.htm. Acesso em 24/09/2010.

Sites

APPLE COMPUTERS. Endereço: <http://www.apple.com/jobs/br/welcome.html>. Acesso em 10/11/2010.

ARQUIDIOCESE DO RIO. Endereço: <http://www.arquidiocese.org.br>. Acesso em 29/10/2009.

ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO. Endereço: www.arquidiocesedesaopaulo.org.br . Acesso em 29/10/2009.

ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE EDUCAÇÃO CATÓLICA DO BRASIL (ANEC). Endereço: <http://portal.anec.org.br/liferay/anec;jsessionid=5F1525DCCEA39143B3F22560FF3E74D2> . Acesso em 10/06/2010.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (CELAM). Endereço: <http://www.celam.org/principal/> . Acesso em 10/11/2010.

CENTRO DE ESTATÍSTICA RELIGIOSA E INVESTIGAÇÃO SOCIAL (CERIS). Endereço: <http://www.ceris.org.br>. Acesso em 27/06/2009.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). Endereço: <http://www.cnbb.org.br>. Acesso em 10/11/2010.

CONFERÊNCIA DOS RELIGIOSOS DO BRASIL (CRB). Endereço: <http://www.crbnacional.org.br/novo/> . Acesso em 10/11/2010.

GOOGLE INC. Endereço: <http://www.google.com.br/intl/pt-BR/corporate/> . Acesso em 10/11/2010.

INSTITUTO BRASILEIRO DE MARKETING CATÓLICO (IBMC). Endereço: <http://www.siteturbo.com.br/ibmc/index.php?iCodMenu=2789&sTipo=15> . Acesso em 15/10/2010.

KOINÊ. Endereço: <http://www.koinexpo.com/> . Acesso em 12/11/2010.

PROMOCAT – MARKETING INTEGRADO. Endereço <http://promocat.com.br/> . Acesso em 27/06/2009.

REGIÃO EPISCOPAL SÉ – ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO. Endereço: <http://regiaoese.mco2.net/asp/Conteudo.aspx?idSubItemMenu=9> . Acesso em 10/11/2010.

SHELL. Endereço: http://www.shell.com/home/content/bra/aboutshell/at_a_glance/ . Acesso em 10/11/2010.

Jornais e Revistas:

AGÊNCIA O DIA. “Arquidiocese do Rio decidirá se vende imóvel de R\$ 2,2 mi”, 12/05/2009. Disponível em: <http://noticias.terra.com.br/brasil/interna/0,,OI3760060-EI306,00-Arquidiocese+do+Rio+decidira+se+vende+imovel+de+R+mi.html>. Acesso em 06/07/2009.

AGÊNCIA O DIA. “O luxo na Arquidiocese do Rio de Janeiro”, 02/04/2009. Disponível em <http://hojeteologia.blogspot.com/2009/05/o-luxo-na-arquidiocese-do-rio-de-janeiro.html>. Acesso em 06/07/2009.

CORREIO DO BRASIL, 13/05/2009. “Igreja católica descobre que parte de indenização foi gasta em futilidades” Disponível em <http://www.correiodobrasil.com.br/noticia.asp?c=152615>

FOLHA ON-LINE. “Vaticano e Brasil assinam acordo jurídico sobre Igreja Católica”, 13/11/2008. Endereço: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/brasil/ult96u467314.shtml>. Acesso em 07/07/2009.

FOLHA ON-LINE. “Vaticano cria site ligado ao Facebook para se aproximar de jovens”, 19/05/2009. Endereço:

- <http://www1.folha.uol.com.br/folha/informatica/ult124u567897.shtml>. Acesso em 28/06/2009.
- JORNAL CRUZEIRO DO SUL. “Dom Orani traz pastorais sociais de volta à arquidiocese”. 14/05/2009. Endereço: <http://www.cruzeirodosul.inf.br/materia.php?editoria=20&id=185205>. Acesso em 06/07/2009.
- NOTÍCIAS DO SITE DA REGIÃO EPISCOPAL SÉ, ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO. “Guia Católico do Ceris: uma nova proposta para a Igreja”, 30/07/2008. Endereço: <http://www.regiaoese.org.br/aspx/DetailsNoticia.aspx?idNoticia=1942> . Acesso em 28/06/2009.
- PIAUÍ. “Você está demitido – *reengenharia cristã promove tempos modernos em arquidiocese*”. Revista Piauí (edição de Junho de 2008). São Paulo: Editora Abril, 2008.
- RADIO VATICANA. “Seminário De Gestão Eclesial, Administrativa E Financeira, Em Brasília” Disponível em: http://storico.radiovaticana.org/bra/storico/2008-11/246850_seminario_de_gestao_eclesial_administrativa_e_financeira_em_brasilia.html . Acesso em: 15/10/2010.
- REVISTA PARÓQUIAS & CASAS RELIGIOSAS. Promocat Marketing Integrado. Ano 2, n. 11, 2008a
- _____. Promocat Marketing Integrado. Ano 3, n. 15, 2008b
- _____. Promocat Marketing Integrado. Ano 3, n. 17, 2009a
- _____. Promocat Marketing Integrado. Ano 4, n. 19, 2009b
- _____. Promocat Marketing Integrado. Ano 4, n. 20, 2009c
- _____. Promocat Marketing Integrado. Ano 4, n. 21, 2009d
- _____. Promocat Marketing Integrado. Ano 4, n. 22, 2010a
- _____. Promocat Marketing Integrado. Ano 4, n. 23, 2010b
- _____. Promocat Marketing Integrado. Ano 4, n. 24, 2010c
- _____. Promocat Marketing Integrado. Ano 4, n. 25, 2010d
- SITE DA DIOCESE DE CAJAZEIRAS. NOTÍCIAS. “PB: II Congresso de Gestão Eclesial” Disponível _____ em: <http://www.diocajazeiras.com.br/htdocs/modules/news/article.php?storyid=429>. Acesso em: 15/10/2010.
- SITE DA ARQUIDIOCESE DE TERESINA. NOTÍCIAS. “CNBB realiza seminário de Gestão Eclesial em Teresina”. (http://www.arqui-the.org.br/noticias.asp?id_not=515). Acesso em: 15/10/2010.

Anexo A – Programação do 6º Conage

QUINTA-FEIRA (8 DE ABRIL)

1º CICLO: ADMINISTRAÇÃO ECLESIAL e COMUNICAÇÃO

12h - Credenciamento

14h - **Palestra de Abertura** (Dom Dimas Lara Barbosa)

“GESTÃO E COMUNICAÇÃO - Conhecimento, estratégia e inclusão digital na Igreja”

15h - **Palestra:** Evangelizar pela internet em uma civilização planetária (Ir. Afonso Murad)

16h30 - Intervalo/Coffe break

17h - **Palestra:** Os desafios e os novos caminhos da gestão paroquial no contexto urbano (Côn. Edson Oriolo)

18h30 - Encerramento

CICLO DE ARQUITETURA

19h - **Palestra:** A arquitetura do espaço sagrado (Regina Machado e Nádia Neimar)

SEXTA-FEIRA (9 DE ABRIL)

2º CICLO: LIDERANÇA e DIREITO CANÔNICO

8h30 - Eucaristia

9h - **Palestra:** O líder comunicador em ação (Ir. Helena Corazza, FSP)

10h30 - Intervalo/Coffe break

11h - **Palestra:** O dia a dia na paróquia fecundado pelos conselhos paroquiais (D. Hugo da Silva Cavalcante, OSB)

12h30 - Almoço

3º CICLO: GESTÃO e MARKETING

14h - **Palestra:** O cuidado com a saúde do líder (Dr. Fabiano de Almeida Rocha)

15h - Intervalo/Coffe break

15h30 - **Palestra:** A contabilidade paroquial em ordem (Dorival Venciguera)

16h45 - **Palestra:** O marketing na gestão eclesial: como aproveitar seus benefícios? (Henrique Holanda)

18h30 - Encerramento

CICLO DE ARQUITETURA

19h - **Palestra:** A arquitetura eclesiástica e suas relações com a liturgia (Gabriel Frade)

SÁBADO (10 DE ABRIL)

4º CICLO: DIZÍMO e SECRETARIA

8h30 - Eucaristia

9h - **Apresentação especial:** "Manual de Gestão Eclesial" da CNBB (Francisco Julho de Souza - Ecônomo da CNBB)

10h - Intervalo

10h10 - **Palestra:** A secretaria paroquial na era digital (Rodnei Rivers)

11h10 - Intervalo/Coffe break

11h30 - *Palestra*: A nova Lei da filantropia (Dyogo César Batista Viana Patriota)

12h30 - Almoço

14h - *Palestra*: O dízimo e as obras de misericórdia em uma administração participativa (Aristides Luis Madureira)

15h30 - Encerramento

CICLO DE ARQUITETURA

16h - *Mesa Redonda*: "Espaços de celebração – Construção e reforma na atualidade" (Regina Machado, Nádía Neimar, Gabriel Frade, Gustavo Montebello e Pe. Elcio da Silva Barros)