

Domínios diferenciados e reflexos identitários: o pensamento católico “antimoderno” no Brasil

Rodrigo Coppe Caldeira*

RESUMO

Este artigo tem como objetivo visualizar a formação de um grupo católico brasileiro, o grupo que se forma em torno de Plínio Corrêa de Oliveira e sua suposta identidade “antimoderna”. Além de buscar rapidamente circunscrever o conceito de modernidade e historicizar sobre a gênese do grupo e de suas principais idéias, aponta algumas possibilidades teóricas para a leitura do aspecto identitário. O texto reflete pesquisa de mestrado intitulada “Entre a verdade e a sedução: um estudo sobre a inflexão católica ‘antimoderna’ no Brasil”, que está sendo realizado junto ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora.

Palavras-chave: Modernidade; Catolicismo; Identidade.

O laço que não se vê é mais forte do que aquele que se vê. (Heráclito)

O DEBATE EM TORNO do conceito de modernidade e de seus mais variados aspectos é objeto de diferenciadas formulações e tematizações sob várias perspectivas. Seja no viés de uma discussão filosófica, sociológica ou histórica, as perguntas sobre seus fundamentos e como eles se demonstram na atualidade, estão sempre a lançar grandes desafios na empreitada de entendê-lo de forma mais clara e elucidativa.¹

Enquanto fenômeno histórico, a compreensão da modernidade torna-se imprescindível para um possível entendimento da cultura e das manifestações do homem contemporâneo, principalmente porque a reivindicação atual de um “ultrapassar” da modernidade com a emergência de uma “pós-modernidade” só pode ser plenamente inteligível à luz das próprias interpretações da modernidade.

* Bacharel e licenciado em História pela PUC Minas. Mestrando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. e-mail: rcoppe@hotmail.com.

¹ O que não temos a mínima pretensão de fazê-lo.

A necessidade de apreender a modernidade e, especificamente, a relação entre ela e a religião, vem do fato de que esse processo histórico trouxe várias problemáticas para as construções identitárias, sejam elas as próprias identidades religiosas, identidades de gênero, de nações, de etnias, etc. As problemáticas ampliam-se na medida em que elas também são colocadas à própria noção de identidade. As perguntas impõem-se por elas mesmas: o que é identidade? É possível constatar, nos indivíduos que pertencem a um grupo específico, valores e significados, percepções e comportamentos, que poderiam ser chamados de uma identidade “daquele” grupo?²

² De acordo com Edward Said “uma das coisas (...) mais repelentes, porém antagonística, é a identidade, a noção de identidade única (...) me interessa é a identidade múltipla (...) a idéia de que a pessoas devam interessar-se por si mesmas e suas raízes me parece vastamente tediosa e sem propósito (...)”. COELHO, Teixeira. A revolução silenciosa. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 2 nov. 2003. Mais!, p. 11.

Essas questões, entendidas como norteadoras dessas reflexões, são importantes visto que se busca apreender neste artigo como o grupo que se forma em torno de Plínio Corrêa de Oliveira nos anos 1930 e que tem seu auge no início dos anos 1960 com a fundação da Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP), forma e pensa sua identidade. Conjectura-se, a partir de então, sobre algumas possibilidades de pensar a questão através de algumas colaborações teóricas.

Este artigo não tem como premissa esgotar a discussão sobre a modernidade e suas variadas compreensões, juntamente com a problemática colocada, as “identidades”, o que seria uma descabível tarefa para qualquer estudioso que possua minimamente a consciência dos limites do conhecer. O que o estudo propõe são apenas algumas digressões iniciais a respeito da modernidade enquanto fenômeno histórico e problematizador do conceito de “identidade” e das principais idéias utilizadas pelo grupo encabeçado por Plínio Corrêa, a fim de combater a modernidade, que em sua concepção busca denegrir e infundar a religião católica romana. Este trabalho visa, desse modo, a apontar apenas a possibilidades reflexivas, ou seja, a “caminhos florestais que não conduzem a parte alguma, senão à própria floresta e ao trabalho dos lenhadores” (RICOEUR, 1977, p. 43).

MODERNIDADE: A SUBJETIVIDADE COMO FUNDAMENTO

Há alguns anos, tem-se notado um crescente e contínuo interesse pela religião e suas manifestações. Tal interesse, que não se restringe apenas aos estudiosos do tema, perpassa todos os ambientes e campos. As “lutas” ontológicas e as lutas de “sobre-

vivência” (GIDDENS, 2002, p. 223; LASCH, 1987), pontos característicos da alta modernidade ou pós-modernidade, são distinguidas por uma busca contínua do indivíduo de encontrar-se num espaço-tempo altamente diferenciado, procurando, assim, um porto seguro onde ele possa se ancorar. Parece que tais lutas que assinalam tal conjuntura estão no cerne dessa reconfiguração do religioso.

O processo histórico pelo qual constituiu essa conjuntura ocorreu de maneira conflituosa e permeada de conseqüências para os indivíduos que se viram nele inseridos. A construção desses “novos tempos”, carregados de idas e vindas desconcertantes e fragmentárias, trouxe à tona um mundo de múltiplas possibilidades cognitivas aos indivíduos. Refletindo sobre a “modernidade moderna” ou “pós-cartesiana” (VAZ, 1991), pode-se dizer que uma nova problemática surgiu para o *homo religiosus*: o rasgar do “dossel sagrado” (sinônimo aqui de Cristandade) que abarcava toda sociedade Ocidental e, posteriormente a ele, a crise de legitimidade e plausibilidade dos discursos religiosos institucionalizados. Tal processo, conhecido como secularização “acarretou um amplo colapso da plausibilidade das definições religiosas tradicionais da realidade” (BERGER, 1985, p. 139), ocasionando principalmente o fim do “monopólio religioso”, ou seja, do monopólio católico romano.

Como se define, então, este processo histórico denominado modernidade? Primeiro deve-se compreender a origem da palavra. A palavra modernidade tem sua origem etimológica no advérbio latino *modus*, cujo significado é “recentemente”. O adjetivo “moderno” no latim tardio *modernus*, baseado em *hodie* de *hodie* hoje, aparece já no francês medieval do século XIV, e daí se espalha para as demais línguas (VALLE, 1993). O substantivo “modernidade” somente foi utilizado no século XIX. Assim, modernidade expressa uma idéia de atualidade, daquilo que é recente. Por outro lado, Habermas nos esclarece que “o substantivo *modernitas* (junto com seu par antitético de adjetivos *antiqui/moderni*) já [era] empregado em um sentido cronológico desde a Antiguidade tardia” (HABERMAS, 2000, p. 13).

A fim de que os propósitos teóricos deste estudo se cumpram, é fundamental uma delimitação das principais características e transformações ocorridas no Ocidente, causadoras da nova realidade a que se denominou modernidade. Entretanto, pela brevidade do artigo, não se pode aprofundar nas muitas

nuances sob as quais a modernidade foi lida e relida. Por outro lado, acredita-se que ela possui uma característica central que permeia toda a sua gestação, desenvolvimento e maturidade: a subjetividade. De acordo com Valle, a “filosofia moderna prefere centrar-se no homem, esvaziando a síntese tomista Deus-Homem-Universo. A subjetividade ganha corpo com a *sola scriptura* de Lutero [...] com o racionalismo de Descartes, com o panteísmo de Espinosa. Os frutos da subjetividade são colhidos pela Ilustração do século XVIII” (VALLE, 1993, p. 33).

A subjetividade demonstra-se, assim, como um dos fundamentos da modernidade. Seja na ciência, na filosofia, nas artes ou na religião, o direito à subjetividade passa a ser usufruído e exigido ilimitadamente.

Constata-se este ponto seguindo as pistas deixadas por Hegel, que foi o primeiro pensador a perceber a subjetividade como o princípio dos *novos tempos*. Habermas (2000) mostra que a expressão subjetividade comporta quatro conotações:

- a) individualismo: no mundo moderno, a singularidade infinitamente particular pode fazer valer suas pretensões; b) direito de crítica: o princípio do mundo moderno exige que aquilo que deve ser reconhecido por todos se mostre a cada um como algo legítimo; c) autonomia da ação: é próprio dos tempos modernos que queiramos responder pelo que fazemos; d) por fim, a própria *filosofia idealista*: Hegel considera como obra dos tempos modernos que a filosofia apreenda a idéia que se sabe sobre si mesma. (p. 26)

Destarte, a subjetividade é um dos elementos fundantes do emergir deste “admirável mundo novo”, juntamente com sua perspectiva sempre em vista do porvir; superação dos “novos tempos” – sob os quais os cristãos esperam a chegada com o Juízo Final – pelos “novos tempos” sob os quais a história se abre para o futuro, o qual já se iniciou (HABERMAS, 2000, p. 9).

Portanto, percebe-se que, no âmbito da consciência, tomada a subjetividade como elemento fundante da modernidade, um enfoque teórico, na perspectiva de apreendê-la, poderia ser de maior auxílio para compreender-se a dinâmica relacional entre a religião católica e o pensamento moderno no século XIX e numa parte da segunda metade do século XX.³ Ora, não se pode desejar vislumbrar as possíveis características “antimodernas”⁴ do grupo em questão e se elas possibilitam pensar em uma identidade específica, sem antes entender como a Igreja se fez oposta à modernidade, haja vista que são em documentos (oficiais

³ Um trabalho interessante e rico sobre a relação entre a Igreja católica romana e a modernidade é o de VALADIER, Pierre. **Catolicismo e sociedade moderna**. São Paulo: Loyola, 1991.

⁴ “Antimoderno” entendido como um comportamento que visa a antagonizar com a característica principal, como acreditamos, da modernidade, que é o subjetivismo.

do Vaticano) condenatórios da modernidade que tal grupo busca sua inspiração e legitimidade, não obstante tendo a consciência de que ordens e facções da Igreja se mostraram, em diferentes momentos e contextos, mais ou menos favoráveis a aspectos seletivos da modernidade.

IDENTIDADES E DOMÍNIOS DIFERENCIADOS: FLUXOS E REFLUXOS DE UM SUPOSTO CATOLICISMO “ANTIMODERNO”

Refletir sobre um suposto movimento “integrta” ou “fundamentalista”, perpassado por características “antimodernas”, já é por si só um empreendimento, de certa maneira, carregado de múltiplas variáveis. A busca de explicar certo tipo de movimento traz a necessidade de compreender os conceitos “integrismo” e “fundamentalismo” e as possíveis conseqüências do uso dos termos, pois “aquilo que uns chamam de fundamentalismo outros chamarão simplesmente de horizonte verdadeiro de compreensão da realidade, enriquecido pelas respectivas convicções de que é preciso cultivar e possuir” (TERRIN, 1998, p. 43).⁵ Entende-se por fundamentalismo o movimento que nasceu no final do século XIX no interior do protestantismo norte-americano e que defendia a necessidade do retorno aos fundamentos, às fontes primeiras do cristianismo; o integrismo, por sua vez, nasceu na tradição católica romana também no fim do século XIX e defendia a necessidade de os católicos manterem “fiéis” as tradições e os documentos oficiais da Santa Sé contra os valores modernos que se consolidavam. Portanto, como se nota, a dificuldade de lidar com os conceitos “fundamentalismo” e “integrismo”, delimitados em sua origem, é inerente à discussão, já que também o pesquisador fala de um lugar determinado.

Dessa forma, a ontologia da realidade construída por Humberto Maturana, um dos expoentes da vanguarda paradigmática pós-moderna, oferece um caminho para se pensar a identidade do grupo em questão de maneira mais humilde e menos ingênua. Mais humilde na medida de não desenvolverem-se avaliações unívocas e que, porventura, debandem para uma valoração das idéias do grupo; e, menos ingênua, por não se acreditar “piamente” que se fala de um lugar privilegiado.

Maturana chama sua “ontologia do observar” de “objetivida-

⁵ É interessante apontar que Terrin trabalha com o método fenomenológico rigorosamente, defendendo uma autonomia total do fenômeno religioso.

de entre parênteses”. Ele diz que “cada afirmação que um observador faz é válida em algum domínio de realidade, e nenhuma delas é intrinsecamente falsa” (MATURANA, 2002, p. 255). Não é o objetivo deste texto dissertar sobre a construção teórica de Maturana, mas demonstrar que a partida para a reflexão tem como pressuposto que o “observador não dispõe de bases operacionais para fazer qualquer declaração ou afirmação sobre objetos, entidades ou relações, como se esses existissem independentemente do que ele ou ela faz” (MATURANA, 2002, p. 250). Assim começemos.

A Igreja católica romana, durante toda a história moderna, principalmente com o advento da Reforma Protestante, tomou atitudes defensivas em relação ao mundo “hostil” que se apresentava. Pensando-se como *Reino de Deus* já estabelecido na terra e como uma entidade supramundana, veio tomando posições cada vez mais defensivas e desconfortáveis para sua legitimação. Da Contra-Reforma ao Concílio Vaticano I, a Igreja continuou a reafirmar sua hostilidade e a-historicidade frente ao mundo novo que nascia (LIBANIO, 1995, p. 312).

O clima em que se desenvolve a suposta identidade “antimoderna” no século XIX é de hostilidade entre a instituição católico-romana e o mundo moderno. Várias são as atitudes do magistério eclesiástico que expressam tal sentimento. Em 1864, ocorre a publicação do **Syllabus**, que na esteira da Encíclica **Mirari Vos**, de 1832 do Papa Gregório XVI, rejeitava qualquer tipo de condescendência dos católicos com o espírito da época. Em 1907, o Papa Pio X publica a Encíclica **Pascendi Dominici Gregis**, que, ao condenar o modernismo, reforça o grupo conservador, que já vinha fortalecido desde a segunda metade do século XIX. A insegurança de alterar algum conteúdo dogmático ou permitir que o secularismo se adentrasse por entre as portas da Igreja, traz à tona o movimento designado integrista, o qual pretende, obstinadamente, defender a “Verdade” católica frente à “dúvida” moderna (AUBERT, 1974; JAVIERRE, 1991).

Essa pequena referência sobre a posição tomada pela Igreja oficial frente aos valores modernos é uma necessidade metodológica, visto que as idéias do grupo que se desenvolve em torno de Plínio Corrêa de Oliveira, a partir de 1930, se identificam, indubitavelmente, a esses documentos.

Um conceito que pode ajudar nessa empreitada investigativa é o de sistema cognitivo, utilizado por Gilberto Velho. Velho en-

tende como sistema cognitivo uma construção teórica do observador. Como ele diz, “é correto falar em sistema na medida em que o pesquisador demonstre, através da análise de seus dados, que existem categorias, valores, temas, atividades, que se articulam, que fazem sentido uns em relação aos outros” (VELHO, 1991, p. 52), desse modo, não empiricamente.

Tal conceito está bastante próximo do conceito de identidade e que o último também é construído como tipo ideal pelo pesquisador e suas experiências particulares, a fim de auxiliá-lo na compreensão das idéias e ações de indivíduos ou grupos.

PLÍNIO, SEUS SEQUAZES E SEU IDEÁRIO “ANTIMODERNO”

Antoine (1980) esclarece que, no Brasil, o pensamento “antimoderno” integrista é fruto direto do movimento católico criado em 1919 por Jackson de Figueiredo. O lançamento da revista **A Ordem** e a criação do Centro Dom Vital, em 1921, foram as medidas mais importantes de Figueiredo. A partir de então, agrupam-se, em torno desse Centro, vários intelectuais católicos a fim de reconciliar a fé e os valores intelectuais.

Em 1932, é organizada a Ação Católica brasileira que, em princípio, reúne muitos leigos de várias partes do país, procedentes do Centro Dom Vital e de vários grupos que floresciam no momento, como as Congregações Marianas. Sua finalidade seria a de oferecer ao laicato uma nova visão de Igreja, impulsionando a pastoral e a evangelização. A partir dessa orientação, a Ação Católica passou, nas décadas seguintes, a promover o apostolado e a atrair um maior número de leigos para suas organizações. Entretanto Antoine esclarece que, após a segunda guerra mundial, surgem as primeiras fissuras no catolicismo brasileiro. De um lado, alguns grupos preocupados com os problemas sociais, o que levou vários deles a uma tendência política mais à esquerda; no outro, grupos preocupados em manter a “civilização cristã ocidental” surgem como força de reação ao perigo do “comunismo ateu” e à problemática religiosa posta pela modernidade. Os grupos dos jornais **Permanência**, **Hora Presente** e da revista **Catolicismo** são os exemplos mais significativos dessa última tendência.

Parte-se do pressuposto de que o grupo que encarna de forma mais nítida a temática do “antimodernismo” integrista e que

permanece, militantemente, buscando desenvolver suas idéias como um projeto de luta, é o grupo que se forma com Plínio Corrêa de Oliveira na liderança, que culmina com o surgimento da revista **Catolicismo** em 1951 e com a TFP (Tradição, Família e Propriedade) em 1960.

Militante católico leigo, Plínio Corrêa preocupa-se com a inserção da Igreja no mundo moderno e suas conseqüências. Começa suas atividades no final dos anos 1920 com o ingresso na Congregação Mariana de Santa Cecília em São Paulo, assumindo a direção do jornal, **O Legionário** (jornal do órgão), em 1933. Participa também da Ação Católica Brasileira, afastando-se do grupo no início da década de 1940, devido, segundo ele, à emergência de tendências “progressistas” dentro do movimento. A partir de então, reunido com seus seguidores, continua a militância, entretanto no ostracismo.

Na segunda metade dos anos 1940, sob influência da Guerra Fria, alguns setores da Igreja mantêm uma atitude conservadora. No Brasil, o reflexo disso é a nomeação de dois bispos de tendências antimodernas: Dom Antônio de Castro Mayer e Dom Geraldo de Proença Sigaud, o último bem próximo de Plínio. Em 1951, em Campos (RJ), surge a revista **Catolicismo**, cuja direção é entregue a Plínio Corrêa.

Torres esclarece que “a posição integrista em religião está no Brasil claramente apoiada pelo jornal do Bispo de Campos, D. Augusto de Castro Mayer – O Catolicismo [...]” (TORRES, 1968, p. 225). Seguindo as pistas de Torres, pode-se conjecturar que as idéias do grupo estudado estão ligadas intimamente com as desenvolvidas pelo movimento integrista do século XIX. Desse modo, o sistema cognitivo do grupo de Plínio Corrêa pode ser considerado “antimoderno” como as idéias dos integristas oitocentistas, entretanto respeita a historicidade do grupo e tem consciência da multicausalidade e não-linearidade do processo histórico.

O movimento integrista histórico caracteriza-se do seguinte modo:

- 1) a autoridade sacra para a qual se pretende a inerrância literal é o texto papal (melhor dizendo, certos textos de certos papas), não a Sagrada Escritura;
- 2) a motivação do zelo militante é a defesa de valores religiosos ameaçados de decomposição pelos efeitos da modernidade;
- 3) a modernidade, por conseguinte, é pensada como síndrome antagonica à tradição que se quer preservar;

- 4) numa sociedade condenada a se desagregar pelos próprios erros, o único e legítimo portador da boa ordem sociopolítica a restaurar é a Igreja hierárquica, o alto clero;
- 5) para a restauração de uma sociedade integralmente cristã, ou seja, confessional em seu conjunto, é indispensável a manipulação ou o exercício do poder político (PIERUCCI, 1992, p. 150).

Em toda a vida de militância de Plínio e de seu grupo, principalmente em sua obra **Revolução e contra-revolução**, de 1959, notam-se semelhanças indiscutíveis com os ideais do integrismo histórico.

Na obra supracitada, Plínio desenvolve toda uma linha de raciocínio buscando demonstrar que a Reforma Protestante, a Revolução Francesa e a Revolução de 1917, ou seja, o comunismo, fazem parte e nascem de um mesmo ponto e que uma é decorrência da outra. Para ele a única maneira e possibilidade de vitória sobre esse processo que “leva [o] ódio a toda superioridade” e que está imbuído de “orgulho e sensualidade, em cuja satisfação está o prazer da vida pagã”, é a contra-revolução católica. Os católicos, para Plínio, devem lutar a fim de restabelecer a ordem social cristã, e a hierarquia da Igreja católica romana deve suplantiar a ordem democrática-republicana e o próprio comunismo, trazidos à tona pela franco-maçonomia (OLIVEIRA, 1959).

Plínio defende a todo o momento a necessidade da manutenção de uma leitura hermeneuticamente “fechada” dos documentos condenatórios da modernidade, pensada assim como totalmente antagônica à tradição católica, tomando esses documentos como verdadeiros e de indiscutível importância e centralidade.

A partir desse pequeno histórico-reflexivo, juntamente com a teoria da secularização bergeriana e a questão da subjetividade como característica central da modernidade, pode-se problematizar sobre a identidade do grupo em questão desenvolvendo-se junto a ela uma concisa revisão bibliográfica sobre o tema.

EM BUSCA DE UMA IDENTIDADE

De acordo com Patrícia Aburdene e John Naisbitt, citados por Rolim, quando as pessoas se encontram confusas com as mudanças, a necessidade de crença espiritual intensifica-se. A maioria procura segurança em um dos seguintes caminhos: em movimentos dirigidos para dentro, do tipo ‘acreditar no que sente

dentro de si', ou em religiões autoritárias, do tipo 'é assim que as coisas são'" (ROLIM, 1994, p. 22).

Claro que aqui se deve fazer uma distinção. Entendendo o catolicismo como uma religião em que múltiplas formas de "ser católico" exigem para si certa legitimidade, não se pode dizer em "religião autoritária". A Santa Sé procura e age, muitas vezes, de maneira doutrinalmente autoritária, entretanto mantém a multiplicidade de cosmovisões que se encontra em seu interior.

Dessa forma, vindo na esteira das transformações contínuas e profundas, Plínio e seu grupo buscam construir uma identidade autocentrada através "de seu contato, ou com um 'outro' determinado ou com uma deriva geral da civilização que lhe[s] parece perigosa para" (SANCHIS, 1994, p. 8) seu projeto de identidade.

A noção de identidade, como demonstra Sanchis, é muito eficaz. Ele esclarece que a identidade é "o que o sujeito pretende ser aos olhos dos outros e a seus próprios olhos, eventualmente até o que ele se esforça para se persuadir que ele é" (SANCHIS, 1999, p. 62). Castells também se utiliza dessa categoria de "identidade de projeto", além das de "identidade legitimadora" e "identidade de resistência" (CASTELLS, 2001, p. 24).

O grupo de Plínio, além de se guiar por um projeto específico de identidade, pauta-se pela resistência e, por essa atitude, pode ser considerado uma manifestação do que Castells denomina "exclusão dos que excluem pelos excluídos, ou seja, a construção de uma identidade defensiva nos termos das instituições e ideologias dominantes, revertendo o julgamento de valores e, ao mesmo tempo, reforçando os limites da resistência" (CASTELLS, 2001, p. 25).

Compreende-se, portanto, que a identidade, além de ser uma construção teórica e ideal por quem vê "de fora", pode ser entendida como a busca, por determinado grupo, de perceber e visualizar suas metas e propósitos. Tal projeto de identidade auxilia, ou tem por fim este objetivo: construir sentido para a ação dos indivíduos pertencentes. Entretanto pode-se problematizar a fim de apreender como essa construção de sentido se dá: em que tempo, de que modo, por que, consciente ou inconscientemente.

Paula Montero também traz sua contribuição para se pensar o conceito de identidade e sua possível aplicação no grupo de Plínio Corrêa de Oliveira. Num artigo intitulado "Considera-

ções a respeito da noção de identidade”, Montero chama atenção para alguns aspectos dessa categoria em consonância com a reflexão no catolicismo. Ela esclarece que “dentro da mesma definição cabem não somente elementos diversos, mas muitas vezes realidades inteiramente contraditórias; toda definição é histórica e, portanto, haverá tantos catolicismos quantos momentos históricos que o redefinirem” (MONTERO, 1987, p. 11).

Cita-se, a título de exemplo, o próprio catolicismo brasileiro do início do século XX. De acordo com Oscar Beozzo,⁶ nesse período há uma importante “modernização conservadora” na Igreja católica romana no Brasil. Com a tomada do poder por Getúlio Vargas, organizou-se a LEC (Liga Eleitoral Católica). Encabeçada em São Paulo por Plínio Corrêa de Oliveira, a Liga buscou, dentro da Assembléia Constituinte de 1933, influenciar diretamente nas decisões a fim de que o catolicismo permanecesse vinculado de certa maneira ao Estado.⁷

Montero diz que o problema da identidade só pode emergir em situações de crise, em que a luta política está presente. Desse modo, pontua três situações em que o debate em torno da identidade de determinado grupo estaria posta: a) nos casos em que os grupos se encontram em posição de minoria; b) nos casos em que no interior do grupo ocorrem dissidências; c) nos casos em que algum grupo emergente busca competir por um mesmo espaço social (MONTERO, 1987, p. 12).

A antropóloga chama atenção para o fato de que “caberia ao pesquisador indagar quais são esses momentos em que a definição de uma identidade significa a construção de um conceito capaz de refletir a coesão de um grupo” (MONTERO, 1987, p. 15). Partindo dessa constatação, deve-se concentrar no primeiro momento de gestação do grupo de Plínio. No livro **Meio século de epopéia anticomunista** (MACHADO, 1980), há um capítulo chamado “Vitalidade e expansão nos meios católicos – Germina o progressismo, desponta a TFP”, que faz um histórico da formação inicial do grupo. Através desse título, pode-se inferir o seguinte ponto: parece que a identidade que o grupo busca forjar contrapõe-se a uma noção do que entendem como “progressismo”. Para Plínio “os germes [do progressismo] deitaram suas primeiras raízes em setores religiosos do Brasil, no período 1935-1943. Surdamente a fermentação progressista foi-se generalizando, sobretudo em dois campos: na Ação Católica e no movimento litúrgico”. Ele entende que o “progressismo” se

⁶ Informação dada via e-mail (data do recebimento: 20 de novembro de 2003).

⁷ O catolicismo de braços dados com o getulismo (que buscava a modernização do estado brasileiro) pode ser considerado, como indica Beozzo, esta “modernização conservadora”. Entre outras reivindicações a LEC exigia que na Assembléia Constituinte fosse promulgada a indissolubilidade do vínculo conjugal, o ensino religioso livre nas escolas públicas e a assistência religiosa facultativa às forças armadas; o direito de voto aos religiosos e a invocação do nome de Deus no preâmbulo da Constituição.

caracteriza por uma nova liturgia, mais claramente o uso do vernáculo nas celebrações e o neo-escolasticismo de Jacques Maritain (MACHADO, 1980, p. 422).

Tendo essa noção clara, Plínio juntamente com seus seguidores constroem uma autocompreensão que quer se opor firmemente a essa visão. Seu discurso é construído de modo a responder a outras falas – *speech acts* – forjando, assim, uma concepção própria sobre seu papel na Igreja e no mundo (FALCON, 1997, p. 97). Portanto, a identidade que o grupo busca atribuir a si próprio é construída em oposição a outro, isto é, identidade em oposição e contra o outro, já que acreditam que é o “progressismo” a fonte de todos os males pelos quais a Igreja de Roma atravessa.

À GUIA DE CONCLUSÃO

Como já abalizado inúmeras vezes, a modernidade colocou em xeque discursos religiosos totalizantes, trazendo a dúvida racional para o centro do debate e também movimentos que procuram resistir a essa tendência. Esses movimentos, denominados como “fundamentalistas” ou “integristas”, trouxeram em suas definições possível carga de certo “antimodernismo”, pois vinculavam a perda de sentido e de legitimidade de suas religiões com o surgimento da modernidade e seus valores.

O grupo de Plínio pode ser analisado por esse foco. Retomando o discurso oficial da Igreja de Roma contra a modernidade, ele constrói uma percepção peculiar frente à instituição eclesial e ao mundo moderno. Assim, a subjetividade é o fundamento do espírito moderno. E também ponto que Plínio não aceita, mas utiliza para construir seu discurso e seu projeto identitário.

Acredita-se que a característica central do grupo é a de rejeitar definitivamente a dita “autonomia” do homem que se processou a partir do século XVI. O que desejam é a retomada por parte da Igreja hierárquica de seu lugar de destaque de “arranjadora” social e simbólica da sociedade, desse modo, remetendo-se à cristandade medieval.

Mas também aqui se pode perguntar: que “autonomia” é essa que denominam estar ligada à modernidade? A que leva a barbárie que se vê hoje nas sociedades contemporâneas? A que se

transforma em mito? Como nos fala Adorno e Horkheimer, “a falsa clareza é apenas uma outra expressão do mito. Este sempre foi obscuro e iluminante ao mesmo tempo” (ADORNO, HORKHEIMER, 1985, p. 14). Percebe-se, assim, que muitas reflexões são possíveis de serem construídas ao estudar-se um grupo religioso com essas peculiaridades.

Qualquer grupo estudado e analisado em suas idéias, concepções e autocompreensão não traz apenas referências próprias. Além dessas, ele também fala do homem em suas diferenciadas dimensões e domínios; diz das suas possibilidades, muitas de compreensão; põe a nu a procura contínua de respostas sobre a “dimensão última do real” (ZUBIRI, 2002).

O borbulhão que ocorre na mente quando se lêem ou estudam as idéias de Plínio Corrêa e seu grupo é patente. Constatado que a relatividade está presente de forma inexígua na sociedade moderna, idéias como essas causam uma espécie de colapso cognitivo, trazendo à garganta secularizada o gosto amargo da incerteza ontológica. Contudo é preciso deixar que essas vozes venham à tona, sabendo de todas as possíveis conseqüências e “perplexidades” que elas possam produzir nas consciências.

ABSTRACT

This article aims at visualising the formation of a Brazilian catholic group, that around Plínio Corrêa de Oliveira and his alleged ‘anti-modern’ identity. After a brief consideration of the concept of modernity and a short background of the group formation and its main ideas, it also points out some theoretical possibilities of reading the identity feature. The text results from a Master’s Degree research work entitled ‘Between truth and seduction: a study of the “anti-modern” catholic inflection in Brazil’, developed in the Programme of Postgraduate Studies of Religion Science in the Universidade Federal de Juiz de Fora (Federal University of Juiz de Fora, State of Minas Gerais).

Key words: Modernity; Catholicism; Identity.

Referências

- ADORNO, T; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- ANTOINE, Pe. Charles. **O integrismo brasileiro**. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1980.
- AUBERT, Roger. Pio IX y su epoca. In: FLICHE, A.; MARTÍN, V. (Dir.) **Historia de la Iglesia**. Valencia, España: EDICEP, 1974; JAVIERRE, J. M. El mundo secularizado. In: FLICHE, A.; MARTÍN, V. (Dir.) **Historia de la Iglesia**. Valencia, España: EDICEP, 1991.
- BERGER, Peter. **O dossel sagrado**. São Paulo: Paulus, 1985.
- CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. São Paulo: Paz e Terra, 2001.
- COELHO, Teixeira. A revolução silenciosa. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 2 nov. 2003. Mais!
- FALCON, Francisco. História das idéias. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. **Domínios da História**: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997
- HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- LASCH, Christopher. **O mínimo Eu**. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1987.
- LIBANIO, J.B. A trinta anos do encerramento do Concílio Vaticano II: chaves teológicas de leitura. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 27, n. 73, 1995.
- MACHADO, Antonio Augusto Borelli (Coord.). **Meio século de epopéia anticomunista**. São Paulo: Editora Vera Cruz, 1980, 422p.
- MATURANA, Humberto. **A ontologia da realidade**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- MONTERO, Paula. Considerações a respeito da noção de identidade. **Comunicações do ISER**, n. 26, p. 11-16, 1987.
- OLIVEIRA, Plínio Corrêa. **Revolução e contra-revolução**. 1959. (Mimeo).
- PIERUCCI, Antonio Flavio. Fundamentalismo e Integrismo: o nome e as coisas. **Revista da USP**, São Paulo, n. 13, p. 150, 1992
- RICOUER, Paul. **O conflito das interpretações**. Rio de Janeiro: Imago, 1977.
- SANCHIS, Pierre. Inculturação? Da cultura à identidade, um itinerário político no campo religioso: o caso dos agentes de pastoral negros. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, n. 20, v. 2, 1999.
- SANCHIS, Pierre. Pra não dizer que não falei de sincretismo. **Comunicações do ISER**, n. 45, 1994.
- SANTOS, Boaventura de Souza. Modernidade, identidade, e a cultura de fronteira. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, (cidade) n. 38, p. 11-39, 1993.

ROLIM, Francisco. A propósito do trânsito religioso. **Comunicações do ISER**, n. 45, 1994, p. 22.

TERRIN, Aldo Natale. **O sagrado off limits**: a experiência religiosa e suas expressões. São Paulo: Loyola, 1998.

VALLE, José Gabriel. **Modernidade I**: o que é modernidade. Belo Horizonte: Sophia, 1993.

VAZ, Henrique Lima. Religião e Modernidade Filosófica. **Revista Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 18. n. 3, 1991, p. 147-165.

VELHO, Gilberto. Indivíduo e religião na cultura brasileira. In: **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, n. 31, out. 1991.

ZUBIRI, Xavier. O problema teológico do homem. In: ALMEIDA, Custódio; OLIVEIRA, Manfredo (Org.). **O Deus dos teólogos modernos**. Petrópolis: Vozes, 2002.