

As lutas religiosas do ponto de vista de uma sociologia da incorporação. O corpo sacerdotal (católico) entre doutrina e inovação¹

Charles Suaud²

Resumo

O autor propõe uma releitura de toda uma série de investigações sobre a sociologia dos padres (católicos) do ponto de vista de uma sociologia da incorporação da cultura clerical. Um trabalho inicial sobre os padres rurais tinha destacado o corpo como objecto privilegiado de inculcação de disposições que permitem tornar-se servidor de uma ortodoxia religiosa. A análise do movimento de contestação dos padres operários, a partir do fim da guerra 1939-1945, prolonga no sentido oposto da subversão o que a primeira investigação tinha estabelecido. Forjando-se um corpo de trabalhador manual, os padres operários transformaram os princípios teológicos que os seminários tradicionais inculcavam fazendo dos padres homens separados e do sacerdócio um estado de uma natureza radicalmente diferente do da laicidade. O texto analisa o que faz a força – mas também as ambivalências – de tais “subversões pelo corpo” e conclui por uma formulação renovada do profetismo como uma combinação particular, necessariamente instável e móvel, entre três estados – incorporado, instituído e objectivado – de uma cultura religiosa.

Através do título *As lutas religiosas do ponto de vista de uma sociologia da incorporação. O corpo sacerdotal (católico) entre doutrina e inovação*, pretendo evocar uma série de trabalhos do âmbito da sociologia da religião realizados em momentos relativamente afastados no tempo. A comunicação pretende assim restituir um percurso intelectual a partir de um objecto particular relevando de uma sociologia dos padres no seio da Igreja católica.

¹ Este texto foi objecto de uma comunicação apresentada em 28 de Novembro de 2008 no quadro do Curso de Doutoramento do Departamento de Sociologia da Universidade do Porto. Agradeço aos Professores José Virgílio Borges Pereira e José Madureira Pinto terem criado condições para a realização deste encontro.

² Professor Emérito. Centre nantais de sociologie (CENS), Universidade de Nantes.

Fora de qualquer programação calculada, pesquisas recentes incidindo sobre padres da Igreja católica desejosos de inovar num plano simultaneamente espiritual e pastoral levaram-me a reatar trabalhos com os quais tinha começado o meu percurso universitário. Os padres pelos quais me interesse há uma dezena de anos - a saber, os padres-operários «que entraram no trabalho» a partir dos anos de guerra³ - situam-se nos antípodas dos padres rurais, formados nos seminários menores e maiores do Oeste da França até aproximadamente os anos 1960, que eu tinha tomado como primeiro objecto de estudo, apresentado no livro *La vocation*⁴. Os padres cujos itinerários traçámos no livro *Prêtres et ouvriers*⁵ têm em comum o terem querido desfazer-se, acedendo ao trabalho operário, das disposições clericais adquiridas por altura de uma primeira socialização realizada nos seminários tradicionais do tipo daquele que está descrito em *La vocation*. Da conversão primária que leva alguém a passar de leigo ao estado de padre e que punha o corpo no centro da pedagogia do seminário, transitei para o estudo de uma segunda conversão - a qual poderia ser qualificada como contra-conversão -, finda a qual padres vulgares se transformaram em padres-operários na sequência de um compromisso totalmente original que, pelo seu lado, solicitava o corpo no trabalho. Esta progressão de objecto - se assim se pode dizer - dá oportunidade de prolongar a teoria de Pierre Bourdieu que esteve subjacente ao conjunto destes trabalhos. As transformações profundas que estes padres experimentaram obrigam a pensar que as disposições mais solidamente enraizadas se mostram flexíveis a partir do momento em que as condições de vida mudam. Foi mergulhando neste fundo teórico e deixando-nos guiar pelo que constitui a particularidade do percurso dos padres operários que privilegiámos o ponto de vista que coloca em primeiro plano o papel do corpo na inculcação, como na subversão, dos princípios de uma cultura sacerdotal.

A ordem da exposição será a seguinte. Numa primeira parte, *Lições de uma primeira pesquisa: o corpo como objecto primeiro e utensílio pedagógico de uma educação sacerdotal*, evocarei brevemente as aquisições do trabalho inicial sobre *La vocation*, formuladas em termos de incorporação de uma cultura sacerdotal.

³ Trata-se de padres que, a partir dos anos 1943-45, sentiram vivamente, sobretudo por causa da guerra, um corte profundo da Igreja institucional com o mundo social comum, em especial com as classes populares. Preocupados em se aproximar destas últimas, foram tais padres conduzidos a pensar que cabia à Igreja ir até elas. Na sequência de experiências várias, acabaram por compreender que a melhor atitude missionária era a imersão na classe operária, tornando-se eles próprios operários «sem espírito de retorno». Daí o procedimento que consistiu em pedir aos seus bispos para exercerem um ministério especial, sem administração dos sacramentos e da Palavra, fundado na presença, no testemunho e na realização de uma vida de operário.

⁴ C. Suaud, *La vocation. Conversion et reconversion des prêtres ruraux*. Paris, Éditions de Minuit, 1978.

⁵ C. Suaud, N. Viet-Depaule, *Prêtres et ouvriers. Une double fidélité mise à l'épreuve, 1944-1969*, Paris, Karthala, 2004. Este trabalho foi conduzido por Nathalie Viet-Depaule, historiadora, no âmbito do colectivo encarregado da redacção do dicionário dos militantes operários, le Maître.

Tratar-se-á de daí tirar consequências para pensar como e em que condições o corpo, habitualmente tomado como suporte de reprodução de uma ortodoxia, se pode tornar num operador de ruptura religiosa.

Num segundo momento, sob o título *A dupla conversão dos padres-operários*, será estudada a situação desses padres «que entraram no trabalho» (para usar as suas palavras) antes de 1954, data da sua «condenação». Preocupar-me-ei muito particularmente em mostrar que o lado físico, logo corporal, do seu compromisso explica em grande parte a força da sua contestação, não comparável com a sua importância em número (uma centena em 1954). Um exame rápido da repressão exercida pela hierarquia permite ver como a instituição Igreja se defendeu desta «contestação pelo corpo». A atenção dada à condenação pronunciada por Roma, transmitida pelos bispos franceses, permite-nos livrarmo-nos do preconceito, largamente difundido na sociologia política, segundo o qual os dominados estariam condenados a ficar imersos na acção prática, enquanto a reflexividade e a competência intelectual estariam do lado dos dominantes.

O terceiro e último momento voltará a estas rupturas religiosas através do corpo. Primeiramente, para fazer aparecer as suas fraquezas, na medida em que os protagonistas da contestação vão buscar à Igreja as categorias fundamentais a partir das quais continuam a perceber-se e a construir-se religiosamente. Em segundo lugar, para chegar a uma reformulação do profetismo definido por Max Weber, a partir da teoria da cultura – e dos seus três estados – desenvolvida por Pierre Bourdieu.

I – Lições de uma primeira pesquisa: o corpo como objecto primeiro e utensílio pedagógico de uma educação sacerdotal

Vou directamente à constatação sociológica que se impôs no fim da pesquisa sobre as condições que tornaram possível a socialização religiosa dos jovens seminaristas *vendéens* até por volta dos anos sessenta, assinalados desde a infância e depois recrutados por volta dos dez-onze anos para entrar numa formação sacerdotal, prolongada e total. É claro que uma tal formação era fortemente verbalizada, feita de ensinamentos explícitos, de conselhos, de incentivos a uma adesão a modelos quotidianamente sugeridos, como acontecia durante as meditações comentadas com que se iniciava o dia. Mas não é menos verdade que a actividade de formação do seminário menor submetia os recrutas a uma pedagogia clandestina que formava as almas modelando silenciosamente os corpos. Era através da sua imersão em espaços de vida separados do mundo vulgar, submetidos a ritmos temporais invertidos relativamente aos que os alunos liceais conheciam e pontuados por ritos e orações, que o seminário inculcava esse princípio fundamental, praticamente imutável desde o Concílio de Trento, que fazia com que o padre devesse ser um homem separado, de uma natureza diferente do laico e colocado acima das realidades do mundo social. Posto em

prática através das mil e uma injunções de que era feito um dia de seminário, este trabalho de inculcação não suscitava resistências especiais, as quais, quando surgiam, mais não faziam do que confirmar a não-vocação do interessado. Em suma, a formação sacerdotal, inclusive na sua dimensão mais espiritual, era adquirida pelo corpo, a ponto de se poder dizer que o padre é a ortodoxia feita homem.

Este ponto de vista não se afasta muito do que Joseph Rogé tinha adoptado no seu livro *Le simple prêtre*⁶, no qual descreve a formação tradicional ministrada nos grandes seminários franceses que os padres operários da primeira geração («entrados no trabalho» antes de 1954) frequentaram. A partir de descrições concretas, este autor relata o que foi a incorporação de uma cultura sacerdotal de tipo tridentino, fundado na separação com os laicos, na neutralização social, na multiplicação dos signos de pertença a um mundo sacerdotal autónomo e isolado da sociedade. A passagem consagrada ao uso da sotaina, esse «santo hábito» que «representa por si só toda a vocação» e cuja cor negra simboliza «uma decisão de renúncia ao mundo⁷», é disso um bom exemplo. Pela sua própria forma, a sotaina obriga a atitudes corporais que não são naturais para um homem e que inscrevem em quem a usa, através dos modos de estar, o sentimento – melhor dizendo, a sensação – de se ser radicalmente «outro»: «A experiência do uso da sotaina impõe uma mudança de atitude: para não se embarçar na sotaina, é necessário adquirir-se o hábito de a lançar ligeiramente para a frente com um toque de joelho; é necessário encontrar uma contenção: as mãos têm deixar de ficar nos bolsos.(...) Mas estas alterações sobre o próprio corpo do portador da sotaina pouco são em comparação com o que o vestuário provoca na modificação do meio humano. Todo o contexto humano é imediatamente modificado: os nomes atribuídos, a linguagem, os olhares e tudo o que as simpatias e as antipatias, bruscamente despertadas, podem provocar subtilmente nos comportamentos⁸.»

Estas hipóteses sobre o estado incorporado de uma ortodoxia religiosa, levando a que a competência sacerdotal se baseasse tanto num controlo intelectual da doutrina como em disposições corporais para a pôr espontaneamente em prática, foram um adquirido que me acompanhou permanentemente, mas que solicitei de modo intermitente de acordo com os objectos de investigação. Poderia dizer que elas funcionaram como uma teoria latente que mobilizei pela primeira vez num domínio inesperado da sociologia, a propósito do estudo das condições sociais de formação dos desportistas de alto nível.

A título de jogo intelectual, arrisquei-me a transpor, invertendo-o, o olhar lançado sobre a socialização dos padres para compreender o modo de formação dos desportistas de alto nível, a partir do seguinte raciocínio. Se os virtuosos religiosos, que os padres são, conseguem *performances* espirituais extraordinárias à custa de

⁶ Joseph Rogé, *Le simple prêtre*, Paris, Casterman, 1965. Este livro apresenta uma descrição minuciosa da vida no seminário menor e maior nos anos 50. Adoptando o ponto de vista da psicologia social, analisa em pormenor, em termos de ideal-tipo, modalidades de formação e de inculcação das disposições sacerdotais.

⁷ Joseph Rogé, *Le simple prêtre*, *op. cit.*, p.148.

⁸ *Ibidem*, p. 149 e 150.

uma aquisição de disposições corporais particulares, em que medida não serão os virtuosos desportistas fisicamente performantes senão sob condição de mergulharem mentalmente – por outras palavras, de se converterem – num mundo desportivo tão separado do mundo normal quanto pode ser, para os padres, o mundo clerical? Se toda a gente admite que os desportistas de alto nível têm de se «reconverter» no fim da sua carreira, ninguém fala da sua conversão inicial. Eis uma via a explorar que, desde então, serviu de fundamento teórico a numerosos trabalhos sobre a socialização dos desportistas.

Compreender-se-á facilmente que, quando, em 1993-1994, um grupo de padres-operários que trabalhavam na recolha de entrevistas biográficas me propôs dar-lhe um apoio metodológico, eu tenha imediatamente visto a possibilidade de inscrever esta pesquisa imprevista na linha dos trabalhos anteriores⁹. Não seria o percurso destes padres que tinham optado por se tornar operários a fim de explorar vias radicalmente novas de ser «padre de outro modo» a réplica exacta da busca da anulação – por uma contra-inculcação corporal – do que a formação clerical havia ancorado no mais profundo deles próprios, a saber, a convicção de que eram homens diferentes, separados? Submetendo-se aos imperativos práticos do trabalho manual, os padres-operários aproximavam-se o mais possível da condição dos laicos com os quais os padres estabeleciam até então relações de total exterioridade. De um ponto de vista mais geral, a experiência dos padres-operários era uma oportunidade para mostrar que as subversões religiosas assumem necessariamente uma dimensão corporal, na medida em que os fundamentos de uma ortodoxia que se trata de agitar – ou mesmo de subverter – se incarnam em maneiras de ser, de perceber e de agir que os agentes religiosos interiorizaram e dominaram sob a forma de montagens corporais tornadas puros reflexos, a ponto de a vontade já não ter necessidade nem de as provocar, nem de as controlar.

As regras precisas, que os principais reformadores da Igreja não deixaram de formular teoricamente a partir do século VIII e que se irão fixar no século XII, tornaram-se realidade ao inscreverem-se no corpo físico dos membros do clero. A separação entre padres e leigos passou por interditos ascéticos, os mais fortes dos quais têm a ver com sangue – com rejeição de qualquer actividade ligada ao derramamento de sangue – e com sexo, com proibição de qualquer relação carnal. Sobre este ponto, as análises de Dominique Iogna-Prat¹⁰ aproximam-se das de Jacques Le Goff, que retoma

⁹ O convite para participar num trabalho sociológico sobre uma população de padres-operários criou uma situação que Robert K. Merton qualifica como «*serendipity*», a qual «diz respeito ao facto assaz corrente de se observar um dado inesperado, aberrante e capital que constitui uma oportunidade para se desenvolver uma nova teoria ou de desenvolver uma teoria existente», *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, Plon, 1965, p. 47. Relativamente ao modelo tradicional de padre, o padre-operário constitui «um dado surpreendente já que ele não parece coadunar-se, nem com a teoria geralmente admitida [nomeadamente sobre a teoria do habitus], nem com os factos estabelecidos. Nos dois casos, a contradição suscita a curiosidade», *ibidem*.

¹⁰ Cf. D. Iogna-Prat, «L'omnipotence des médiateurs dans l'Église latine aux XI-XIIèmes siècles», in Dominique Iogna-Prat, Gilles Veinstein (dir.), *Histoire des hommes de Dieu dans l'islam et le christianisme*. Paris, Flammarion, 2003, p. 77.

a mesma ideia sobre a função de separação entre padres e leigos desempenhada pela regra do celibato: «Proibindo o casamento e o concubinato à primeira das três ordens definidas, a partir do século XI, pelo esquema tripartido dos *oratores*, *bellatores* e *laboratores* – “os que rezam, os que combatem” e “os que trabalham” –, a Igreja separa fundamentalmente os clérigos dos laicos através da fronteira da sexualidade»¹¹. Estas observações vêm lembrar que as doutrinas não adquirem vida e realidade senão numa formação do corpo dos agentes religiosos que se consagram à sua aplicação conforme e contínua.

Um tal ponto de vista sobre as situações de transformação religiosa pressupõe que o corpo não seja tomado como um simples suporte (físico) das práticas, mas como um operador de mudança. Contrariamente a muitas afirmações feitas sobre o lado imutável das disposições adquiridas, o exame atento da experiência dos padres-operários permite constatar que as disposições sacerdotais forjadas durante os anos de seminário transformaram-se profundamente sem por isso terem sido anuladas. Mostrámos que imergindo-se de corpo e alma na condição operária, os padres-operários colocaram-se em situação de adquirir princípios teológicos diferentes dos que tinham aprendido no seminário ou no noviciado¹².

A tomada de posição que consiste em compreender as rupturas religiosas operadas pelos padres-operários privilegiando a dimensão corporal do seu comprometimento não significa que as releguemos para uma categoria particular de acções religiosamente desvalorizadas. Não queremos com isso dizer que elas relevam de uma lógica prática, separada de qualquer inspiração teológica e destituída de toda a reflexividade ou alcance teórico, por oposição a lutas mais nobres que seriam de ordem intelectual. Falar de «rupturas pelo corpo» resulta de um ponto de vista teórico e não de uma vontade de isolar certas configurações históricas particulares que se cantonariam unicamente na sua dimensão material e corporal¹³.

¹¹ Cf. J. Le Goff, *Saint François d'Assise*. Paris, Gallimard, 1999, p. 20-21.

¹² Foi expondo-se aos riscos do trabalho – da simples fadiga até à morte, passando pelas frequentes passagens pelo desemprego – que os padres-operários viveram na carne as contingências da condição operária de que quiseram realizar, enquanto padres, uma verdadeira consagração, indissociavelmente social e religiosa. Poderia dizer-se que algumas reflexões retiradas de *Méditations pascaliennes* de Pierre Bourdieu foram pensadas para eles, de tal maneira correspondem à opção dos padres-operários em se exporem fisicamente às contingências do trabalho operário: «É pelo facto de o corpo ser (em graus diversos) exposto, posto em jogo, em perigo no mundo, confrontado com o risco da emoção, do ferimento, do sofrimento, por vezes da morte, obrigado portanto a levar o mundo a sério (e nada é mais sério do que a emoção, que atinge o âmago dos dispositivos orgânicos), que ele fica em condições de adquirir as disposições que são elas próprias abertura ao mundo, isto é, às próprias estruturas do mundo social, de que são a forma incorporada.», *Méditations pascaliennes*, Paris, Le Seuil, 1997, p. 168.

¹³ Apostando em fazer uma «história do povo no século XVIII» a partir das emoções e experiências do corpo, Arlette Farge tem o cuidado de invocar, para melhor dele se desenvençar cientificamente, o pensamento do senso comum, mesmo o mais esclarecido do século XVIII, segundo o qual «o povo pobre é a parte baixa do corpo, aquela que obedece e se encontra sob o jugo da realeza e do seu sistema social e económico», A. Farge, *Effusion et tourment. Le récit des*

II – A dupla conversão dos padres-operários: dos padres feitos pelo trabalho e... desfeitos por Roma

A leitura *a posteriori* dos itinerários dos padres-operários não deve levar a considerar o seu percurso como evidente e menos ainda como necessário¹⁴. Razões simples invalidam tal ponto de vista. Por um lado, não existia, pelo menos para os da primeira geração, um modelo acabado de padre-operário com o qual pudessem identificar-se. Se hoje evocam em termos precisos a sua recusa das formas existentes de enquadramento do «povo cristão», de que o culto paroquial era o cerne, recordam que lhes era então muito mais difícil identificar aquilo para onde tencionavam ir. Este sentimento de incerteza era partilhado por padres que, mesmo quando já tinham «entrado no trabalho», ainda se interrogavam sobre o sentido da sua escolha:

«Eu estava na fábrica. E dizia de mim para mim: «O que é que se faz aqui? Não há ninguém para baptizar, ninguém para confessar, e por aí adiante. E havia sempre esta ameaça de recuperação, de pesca à linha, de conversão. E então o mal estar era maior, tanto mais que – acho que é preciso dizê-lo – nós tornávamo-nos diferentes.» (Nascido em 1923, ordenado em 1947, entrada no trabalho em 1950, diocesano).

Por um lado, a instalação na condição de padre-operário não podia senão ser lenta e progressiva, na medida em que supunha uma segunda conversão (esta palavra é retomada frequentemente entre os padres-operários). Esta reconversão era feita à custa de um longo trabalho sobre si, pelo qual alguns seminaristas ou noviços¹⁵ quiseram desprender-se do modelo clerical recebido no seminário, na perspectiva totalmente inédita de se inscreverem numa dupla fidelidade à Igreja e à classe operária.

Há que desistir de explicar por que razão, no interior de uma mesma geração de seminaristas, alguns padres se tornaram padres-operários e outros, cujas propriedades não eram significativamente diferentes, não. O único ponto de vista possível consiste em compreender por que processo, a um tempo individual e social, foram alguns seminaristas levados a viver a socialização clerical de uma maneira suficientemente distanciada – mas não em demasia – a ponto de quererem realizar o seu ideal sacerdotal segundo um modo diverso do proposto pela instituição, quer se tratasse de uma Igreja diocesana, quer de uma congregação. Isso conduz a encarar os testemunhos dos padres-operários

corps. Histoire du peuple au XVIIIème siècle. Paris, Odile Jacob, 2007, p. 21. Para Arlette Farge, quer se seja de extracção nobre ou originário do povo, «o corpo é uma mistura de modalidades de afeição e modos de inteligibilidade», *idem*, p. 13.

¹⁴ P. Bourdieu, «L'illusion biographique», *Actes de la recherche en sciences sociales*, Julho de 1986, 62/63, p. 69-72.

¹⁵ No quadro deste artigo, não trato da diferença de condição, no entanto essencial, entre diocesanos e religiosos.

como estando no cruzamento de percursos individuais, de uma evolução do campo religioso que conhecia um começo de diversificação interno a partir dos anos 1940 e, finalmente, das perturbações profundas que atravessam toda a sociedade por força da guerra. Se o livro *Prêtres et ouvriers* atribui um lugar central a histórias de vida de padres-operários, ele procura pôr tais percursos em relação com o estado do campo religioso num momento em que a hierarquia da Igreja católica se encontra diminuída em função das suas relações com o regime de Vichy. Só se podem observar em pormenor os percursos individuais sob condição de se estabelecer esta perspectivização social e política. Tal como Howard Becker observa a propósito de indivíduos que conhecem rupturas brutais na sua existência¹⁶, é menos a decisão final que importa (não obstante a maior visibilidade da escolha última que faz desequilibrar uma vida) do que a série de pequenas tomadas de posição, praticamente invisíveis, cujos efeitos cumulativos acabam por alimentar mudanças de orientação importantes. Um bom número de padres-operários fazem remontar o caminho percorrido à infância, a partir de tomadas de consciência de um corte observado entre o mundo dos padres de paróquia e a vida real das pessoas. Esses primeiros “choques” virão alimentar, durante os anos de seminário maior, um sentimento ampliado de mal estar e de fechamento suficientemente forte para suscitar a procura de uma outra forma de ser padre.

II.1. – Dos padres feitos pelo trabalho operário

Da procura de identidade à construção de si

Falar de trabalho - ou de relação com o trabalho – a propósito dos padres-operários adquire um significado necessariamente especial, tendo em conta o seu posicionamento social e sobretudo religioso. Se atentarmos no que nos dizem, estes homens não procuram o trabalho por si próprio: inscrevem-no num projecto religioso global no qual procuram fazer-se reconhecer como «um deles» pelos «companheiros de fábrica», expressão frequentemente preferida à de «camaradas», sem dúvida mais politizada. O que eles querem é afirmar a sua pertença durável enquanto padres a um colectivo operário de que tencionam partilhar as condições de trabalho e adoptar o modo de vida, maneira de mostrar sem ambiguidade a sua inscrição na classe operária. Os padres-operários sempre recusaram considerar a sua «entrada no trabalho» como um simples testemunho e, mais ainda, como uma «experiência provisória»¹⁷. Poder-se-ia falar, a seu propósito, na sequência

¹⁶ Howard Becker, *Les ficelles du métier. Comment conduire sa recherche en sciences sociales*. Paris, Éditions La Découverte, 2002, p. 61.

¹⁷ A título de exemplo, pode invocar-se o compromisso assumido em 1946 por um padre-operário do Oeste da França: «Comprometo a minha vida e ofereço tudo o que sou, tudo o que

de Claude Dubar, de um processo de identificação entendido como «maneiras de identificar os outros e de se identificar a si próprio»¹⁸. Mas ficar pela procura de uma outra identidade de padre conduz a atribuir demasiada importância a o que não é senão uma reformulação – num modo mais explícito – de um processo de mudança muito mais profundo e mais inconsciente. Uma vez que nunca podemos estar certos do que a palavra «identidade» significa quando se passa de um indivíduo a outro¹⁹, pareceu-nos mais rigoroso sublinhar as transformações efectivas que a entrada no trabalho trouxe aos padres-operários, ainda que estas mais não façam do que tocar ao de leve a consciência, pelo menos em circunstâncias normais²⁰. A singularidade do compromisso dos padres-operários consiste precisamente em inscreverem o seu ideal espiritual na materialidade do trabalho operário, a ponto de se deixarem transformar por este último. Mais do que de uma identificação com o meio operário, falar-se-á de um *processo de reconstrução de si* que os padres-operários exprimem dizendo que querem «tornar-se operários» e que, em certos momentos críticos, adquire inevitavelmente uma dimensão identitária reflexiva²¹.

A ideia de base é que a actividade do trabalho manual muda os indivíduos – corpo e alma – quase sem saberem. O facto de se submeterem aos imprevistos do mercado de trabalho (foram numerosos os despedimentos de padres-operários) e de conhecerem os constrangimentos quotidianos do trabalho e da vida das classes

me concedestes ser para me tornar e ser em verdade operário tanto como padre entre os operários, tal como fostes Homem-Deus entre os homens», in *La mission de Paris. Cinq prêtre-ouvriers insoumis témoignent* (textos reunidos por Nathalie Viet-Depaule). Paris, Karthala, p. 95.

¹⁸ Claude Dubar, *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation*, Paris, PUF, Le lien social, 2000, p. 6. Fazemos aqui alusão às suas análises que, procurando ultrapassar a concepção da “sociologia clássica” da identidade focalizada unicamente na “identidade social” para os outros, reintroduzem a subjectividade nos factos sociais ou, o que vem dar no mesmo, se interrogam sobre como «definir uma abordagem sociológica da identidade tendo em conta identidades “para si”?», *op. cit.*, p. 9.

¹⁹ Rogers Brubaker, «Au-delà de l'identité», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 139, Setembro de 2001, p. 66-85. Sem rejeitar definitivamente o uso da noção de identidade, preocupa-se o autor em mostrar a sua polissemia e em inventariar todos os sentidos possíveis, contidos por vezes nos mesmos textos.

²⁰ A distinção feita por Bernard Lahire entre a dimensão identitária dos comportamentos e o seu fundamento mais escondido da ordem das disposições adquire todo o sentido a propósito dos padres-operários: «À força de se interessar pela identidade, o sociólogo pode ver identidade em toda a parte, quando não é senão em certos momentos, em certas ocasiões, para certos grupos ou certos indivíduos, que a questão do “Quem somos nós” ou do “Quem sou eu” se coloca. O risco de generalização abusiva de momentos ou situações singulares e de perda de sentido dos limites é então particularmente elevado. Na verdade, os actores não passam o tempo a preocupar-se com a sua “definição” ou com a sua “identidade”. E é porque uma parte importante do que os constitui é disposicional e, por conseguinte, infra ou semi-consciente que eles podem agir sem terem que se colocar em permanência este tipo de questões.», in Bernard Lahire, *Portraits sociologiques. Dispositions et variations individuelles*, Paris, Nathan, 2002, p. 396.

²¹ Reportemo-nos à citação já mencionada neste artigo do padre-operário interrogando-se sobre «o que se está alia fazer!».

populares, permitiu a certos padres tornarem-se operários, não para brincar aos proletários, mas para serem transformados no seu ser como um todo, tanto físico como espiritual. De um só golpe, o sentimento de pertença à classe operária achou-se reforçado enquanto o de ser membro do clero (ou de uma congregação) saiu profundamente modificado.

Uma «teologia pelo corpo» contra o corpo sacerdotal

Não se trata de deixar o domínio da sociologia para passar ao da teologia, quando se diz que estes padres incorporaram uma contra-cultura clerical, para não dizer uma contra-teologia, vivida através da experiência da transformação dos seus corpos de padre, normalmente protegidos das tensões de uma vida de trabalhador, em corpos de operários directamente expostos à dureza do mundo da fábrica e das difíceis condições de trabalho durante os anos do pós-guerra. Mais não fazemos do que inscrever-nos na linha de uma antropologia que vê na incorporação das condições de existência o princípio estruturante da relação com o mundo e, assim, da visão do mundo, ainda que religiosa.

A utilização da palavra teologia ligada à de corpo chama a atenção para o que, segundo o senso comum, não pode senão ser uma contradição nos termos. Se a palavra teologia puxa o corpo para cima, é para expressar que o corpo diz mais do que parece, que ele exprime em actos ideias que o espírito não seria capaz – ou se proibiria – de dizer: o que os padres-operários não podiam – ou não sabiam – dizer, *fizeram-no*²². Por outro lado, uma teologia incorporada lembra que as concepções religiosas mais elevadas se realizam, antes de mais, através das modalidades de existência mais prosaicas e mais baixas, isto é, mais corporais (manutenção, vestuário, marcas corporais, etc.). Segue-se que os combates teológicos não são unicamente da ordem da luta intelectual por ideias, havendo lugar para pensar que há outras maneiras de os conduzir, porventura ainda mais radicais, segundo as vias mais inesperadas da subversão das condições concretas de exercício da função de padre, tomadas na sua dimensão incorporada. Tal é a situação dos padres-operários cujas orientações espirituais mais fortes se exprimiram, não sob a forma de declarações teológicas tonitruantes, mas sim através da escolha de modos de vida que punham radicalmente em questão o exercício tradicional da autoridade sagrada do padre. Enumeraremos algumas dessas rupturas identificadas a partir das condições de existência que os padres-operários adoptaram indo viver no coração da classe operária ou, melhor, tornando-se operários com os operários.

²² Corresponde isto a rectificar as afirmações de Ludwig Wittgenstein que retirava da sua filosofia crítica da linguagem o princípio algo desencantado segundo o qual «aquilo de que não se pode falar, é preciso calá-lo». Esta proposição encerra o *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard, 1986, p. 107.

O corpo exposto ao trabalho como distância anulada entre padres e leigos

Relativamente à situação dos padres de paróquia cuja autoridade assentava num corte radical com os fiéis, a condição dos padres-operários caracterizava-se por uma dupla “exposição do corpo”. Por um lado, a imersão na classe operária, sem protecção institucional, obrigava a receber sem filtro nem protecção a condição de proletário e, por seu intermédio, a partilhar a própria vida dos operários²³. Como diz um padre-operário que “entrou no trabalho” em 1951: «Estar no trabalho, era a única maneira de nos submetermos ao real.» Levava, por outro lado, a uma situação de despossessão total face a um mundo desconhecido, afastado, para não dizer hostil, que um outro padre-operário da mesma geração descrevia como sendo «a nossa China».

Como exprimir de modo mais forte do que a partir da exposição da própria pessoa à dureza do trabalho, à fadiga, à precariedade e à solidão a recusa de um espírito de corpo clerical que tinha acabado por se autonomizar a ponto de se tornar para si mesmo o seu próprio fim e a sua justificação? Como dá a entender a formulação frequente entre os padres-operários da sua experiência espiritual em termos de enterramento ou de teologia da encarnação, a força da sua contestação vinha antes de mais da sua prática, que, nas modalidades mais concretas, assumia a recusa de qualquer forma de distância do padre ao mundo, tal como a instituição da Igreja a concebia e a punha em prática no interior das suas «estruturas». Enquanto tudo no padre de paróquia vinha lembrar o “homem separado”, desde o tom de voz às técnicas de evitamento dos contactos físicos, passando por um modo de deambulação imposto pelo porte da sotaina, a fusão entre o padre e o operário no mesmo homem vinha afirmar a vontade de aproximar o mais possível os clérigos dos leigos. Esta exposição do corpo físico dos padres-operários ao trabalho assumia assim o sentido de um pôr em causa do corpo sacerdotal, na sua dupla natureza de entidade mística, sagrada, e de grupo social separado.

Um compromisso com a história concreta dos homens contra uma visão clerical (escolástica) do mundo social

Para responder à corrente modernista, Roma tinha-se lançado a partir dos anos 1920 numa «restauração tomista»²⁴ que dava à teologia um carácter

²³ Na descrição que faz dos «padres das barracas» de Brest durante os anos do pós-guerra, Yvon Tranvouez faz notar as dificuldades que estes padres tiveram, não obstante a sua inscrição espacial nos bairros populares, para se libertarem das imagens da classe operária que os militantes operários católicos que continuavam a rodeá-los lhes remetiam, «Brest 1944-1958: pays de mission?», in *Chrétiens et ouvriers en France, 1930-1970*. Paris, Éditions de l'Atelier, 2001, p. 33-46.

²⁴ Étienne Fouilloux, *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II, 1914-1962*, Paris, Desclée de Brower, 1998, p. 39-44.

altamente especulativo, desenvolvido sobre um fundo de medo obsessivo da heresia. Tratava-se de um pensamento escolástico, no sentido forte do termo, preocupado em compreender o mundo – e em dominá-lo – por uma acumulação de conhecimentos puramente abstractos; separados assim das suas condições históricas de produção, tais saberes eram particularmente bem talhados para produzir um forte sentimento de a-temporalidade ou, o que leva ao mesmo, de eternidade do dogma²⁵. Na sua maior parte, os padres-operários da primeira geração tinham recebido uma formação deste tipo que lhes tinha ensinado a ler a realidade religiosa e social segundo categorias de pensamento a-históricas e a-políticas, em conformidade com o pressuposto segundo o qual «não só a vida dos homens e a sua história em nada ajudam a reflexão, como perturbam o seu desenvolvimento lógico.²⁶»

Sob condição de dar um sentido religioso às modalidades concretas de existência dos padres-operários, a começar pelo seu empenhamento nas organizações operárias, este investimento comum a todos os padres-operários assume o estatuto de uma afirmação do primado do compromisso e, através deste, de uma vontade de reintroduzir a história da salvação na história humana e na da classe operária em particular. Dentro da lógica que era a sua, eles demarcavam-se de um neo-tomismo fora do tempo, investindo-se, de corpo e alma, no movimento operário. Assim, a salvação fazia-se história e revolução; o cristianismo afirmava-se como um humanismo conquistado pela luta de libertação dos homens contra toda e qualquer forma de dominação.

O processo de reconstrução de si pelo trabalho operário aqui apresentado de modo genérico exige ser pensado em função dos itinerários sociais e religiosos de cada um. Já para não falar de uma oposição capital entre o facto de se ter «entrado para o trabalho» antes ou depois da condenação de 1954, antes ou depois do Concílio Vaticano II, a pertença ao clero secular ou a uma ordem religiosa desempenhou um papel importante na maneira de cada um se assumir como padre-operário. Ser religioso era interiorizar uma forma de espiritualidade, na ocorrência um modo de leitura do mundo operário, concebido por alguns, como os Franciscanos, num ideal de pobreza, e por outros, como os Dominicanos, como o lugar por excelência de realização da luta de classes. Era igualmente ter a possibilidade de uma protecção colectiva nos momentos de repressão. Enfim, convir-se-á que a afirmação igualmente sustentada de uma pertença à classe operária não podia deixar de assumir um sentido diferente conforme se era

²⁵ Étienne Fouilloux atribui estas posições a um dos arautos do tomismo de combate da época, o Padre Garrigou-Lagrange o.p., segundo as quais «os factos, são para os cretinos». Refere imediatamente que «seja qual for a sua autenticidade, esta *boutade* remete para uma convicção de fundo; filosofia e teologia exigem um nível de abstracção tal que não toleram qualquer contaminação pela contingência.» Cf. *op. cit.*, p. 51.

²⁶ *Ibidem*.

originário desta classe ou filho da burguesia, como era frequente. Contrariamente ao que se poderia pensar, aconteceu, para quem tinha origem operária, tornar-se o regresso a essa mesma classe mais difícil e mais doloroso, pelo facto de um conhecimento mais realista da dureza do trabalho operário não poder ser atractivo senão sob condição de ser retraduzido religiosamente.

II.2 – Uma hierarquia desapossada e que condena (padres des-feitos por Roma)

A força – mas também os limites – da subversão pelo corpo dos padres-operários mede-se pela reacção da hierarquia que se manifesta – na sua parte conclusiva – na carta de 19 de Janeiro de 1954, a qual precisa as medidas disciplinares a que os padres-operários tiveram de se «submeter» imperativamente a partir de 1 de Março de 1954.

Através da leitura de arquivos²⁷ contendo actas de reuniões, projectos de carta ou ainda notas internas destinadas a encontrar uma posição consensual no seio do episcopado, pode acompanhar-se de que modo, mês a mês, os cardeais e bispos franceses analisaram e descodificaram o envolvimento dos padres-operários, até chegarem às medidas contidas na carta, que, de facto, esvaziavam aquele do seu conteúdo.

Pensamos que a via muito particular de contestação seguida por estes padres que quiseram fazer-se operários entre os operários “sem espírito de regresso” colocou os membros da hierarquia numa situação desconfortável que os desapossava do seu modo habitual de exercício da autoridade na Igreja. Perante padres que assinalavam as suas diferenças através de maneiras de ser, de vestir, de se comportarem individualmente e, mais ainda, de participarem em colectivos operários, o reflexo institucional de brandir a doutrina que os cardeais e bispos tinham associado ao corpo tornava-se inoperante. Eis por que razão a necessidade imperiosa de jugular uma contestação prática cujo código desconheciam os arrastou para um processo que não conseguiram controlar. A crescente incompreensão entre a hierarquia e os padres-operários que se constata ao longo das tomadas de posição escritas de um e de outro lado acabou por eclodir numa crise aberta, insolúvel, na sequência de um encontro face a face ocorrido em Maio de 1953; este frente-a-frente físico levou à demonstração última de que doravante qualquer aproximação, tanto intelectual como espiritual, era impossível. Tocamos aqui naquilo que faz a força das contestações pelo corpo.

²⁷ Os arquivos do secretariado da Assembleia dos cardeais e arcebispos de França (ACA) encontram-se em Cambrai.

O secretário da ACA, Mgr Guerry, que foi o elo de ligação operário do trabalho de retomada de controle dos padres-operários pelo episcopado, descreve de forma expressiva o choque que para ele representou a confrontação física com alguns representantes dos padres-operários, na altura dos encontros de Bayeux dos dias 22 e 23 de Maio de 1953. Eis como, numa nota de Julho de 1953, descreve a cena: «Estranho encontro! Bastante tocante, em certo sentido: os bispos a discutirem de forma tão familiar com padres-operários, naturalmente sem sotaina, e, uma vez que estava calor, sem veste (vários pelo menos), à volta de uma mesa na qual os cinzeiros de iam enchendo». Foi depois desse encontro que ele teve a certeza «que era demasiado tarde», que estes «padres-operários [se tinham] tornado militantes activos da CGT [...], propagandistas do comunismo.»

A força de uma subversão pelo corpo como a que foi realizada pelos padres-operários deveu-se precisamente ao facto de, contornando os modos reconhecidos e regulados do debate teológico explícito, ela ter obrigado cardeais e bispos a procurarem jogadas eficazes nos recursos mais escondidos da cultura clerical – porque dominados em estado incorporado – mais do que nos elementos estabelecidos da teologia erudita. O que impressiona à medida que se avança no conflito é a impossibilidade de os membros da hierarquia se porem de acordo em relação a um texto propondo uma resposta teológica ao envolvimento dos padres-operários, texto tão mais improvável quanto eles se tinham afastado dos teólogos mais influentes e mais renovadores que haviam aceitado seguir com compreensão o ministério dos padres entrados no trabalho²⁸.

À luz deste processo de afastamento irreversível de pontos de vista, a carta conclusiva de 19 de Janeiro de 1954 pode ler-se como o **accionamento de um sentido prático do exercício do poder religioso** que os cardeais e bispos assumiram para se oporem, sem demora nem explicação, a o que eles consideravam ser uma ameaça inaceitável ao «sacerdócio». As medidas tomadas no âmbito do que se convencionou chamar «a condenação de 54» - fórmula cuja pertinência se pode discutir – revelam um *savoir-faire* por parte da hierarquia em matéria de gestão da Igreja, dirigida como uma organização ao serviço de uma doutrina intangível. Não conseguindo instaurar um diálogo com os padres-operários, a hierarquia não dispunha senão de um último recurso: quebrar as condições práticas que tinham estado na origem da contra-inculcação corporal que tinha feito dos padres-operários clericos «tão diferentes», mediante:

²⁸ O Padre Marie-Dominique Chenu, dominicano, foi o teólogo que formulou em termos mais positivos a função de «*testemunho da fé*» que os padres-operários exerceram e que, a seus olhos, é a «função primeira do sacerdócio» que deve ser assegurada nos meios descristianizados: «recusamo-nos a limitar o sacerdócio às funções sacramentais e culturais, porque estas mesmas funções supõem como seu fundamento e seu princípio vital o *testemunho da fé, como primeiro acto da Igreja de Cristo no mundo*», M.-D. Chenu, «Le sacerdoce des prêtres-ouvriers», *La Vie intellectuelle*, 1^{er} trimestre 1954, p. 175.

- proibição do trabalho manual a tempo inteiro
- proibição de qualquer compromisso temporal
- subordinação aos bispos
- pertença a comunidades paroquiais ou outras
- proibição de qualquer tipo de representação nacional dos padres-operários.

Se a brutalidade das proibições formuladas na carta de 19 de Janeiro está à altura da radicalidade da contestação pelo corpo dos padres-operários, a temível eficácia de que foram seguidas permite do mesmo modo salientar a grande fragilidade das suas inovações pastorais.

III – Força e limites das subversões pelo corpo. Retomando o profetismo

III. 1. – As ambiguidades das subversões pelo corpo

Nenhuma subversão religiosa (ou outra) é inteiramente destituída de palavras nem privada de debates internos, muitas vezes intensos. O que caracteriza as rupturas que se manifestam em primeiro lugar por signos corporais é o facto de não poderem aceder a uma existência pública, amplamente apercebida e reconhecida, a não ser que sejam faladas por outros que não aqueles que as realizam e que, as mais das vezes, são as instâncias em posição de força contra as quais elas são dirigidas. A menos que se constituam imediatamente numa outra Igreja dotada de autonomia suficiente para exprimir sem intermediários a nova *doxa*, como foi o caso com a Igreja protestante, os apoiantes de uma renovação religiosa dificilmente conseguem escapar às pressões vindas da sua própria Igreja, que os intima a explicarem-se e, o que é ainda mais desestruturante, lhes remete uma interpretação dos seus actos à qual lhes é tanto mais difícil resistir, quanto é certo continuarem a reivindicar uma pertença a essa Igreja. Em *Prêtres et ouvriers*, descrevemos um processo desse tipo surgido na sequência da publicação da carta de 19 de janeiro de 1954. Sob a rubrica «A dupla pena»²⁹, mostrámos como, chegado o momento de tomar posição sobre a paragem ou não do trabalho a tempo inteiro na fábrica, os padres-operários se apropriaram das categorias de pensamento impostas pela hierarquia, nomeadamente na carta de 19 de Janeiro. Contrariamente às reacções a quente dos actores que opunham «os que ficaram no trabalho» aos que queriam «deixá-lo» e a léguas de todos os hesitantes que,

²⁹ Cf. *Prêtres et ouvriers*, cap. 6, p. 389-400.

segundo um deles, viam tantas razões para ficar como para partir, depressa puseram em oposição os «submetidos» aos «insubmissos» como dois grupos claramente definidos e antagonistas, segundo os próprios termos utilizados pelos bispos que os tinham convidado a «submeter-se» por fidelidade ao sacerdócio. No caso presente, não tendo possibilidade de sustentar um discurso unitário e controlado sobre eles próprios, os padres-operários construíram sobre si uma identidade que os invalidava do ponto de vista da sua instituição, retomando em seu detrimento as palavras da condenação, e daí o efeito de dupla pena.

Uma fraca capacidade de exprimir claramente o projecto de transformação institucional reduz singularmente as possibilidades de sucesso, já de si hipotecadas pela falta de homogeneidade dos grupos que se lançam nestes movimentos de contestação. Pode acontecer que uma definição relativamente vaga dos objectivos (*enjeux*) prosseguidos sirva uma causa susceptível de assim atrair um público mais amplo, mas também mais contrastado. Foi isso o que de algum modo aconteceu aos padres-operários. Dado que tinham renunciado a ser «um movimento» estruturado, e que se tinham fragmentado em várias famílias religiosas e que estavam dispersos em numerosas pequenas comunidades de vida ligadas a lugares e condições de trabalho muito contrastadas (de uma herdade de Aisne a um estaleiro de construção de barragens!), os padres-operários formaram uma população objectivamente diversificada sem que isso tenha constituído um obstáculo à realização do seu compromisso. Existem por outro lado acções – fazendo amplo apelo a um comprometimento físico – para as quais a ausência de clarificação dos objectivos e das modalidades de mobilização constitui um travão ao seu desenvolvimento e lhes reduz a eficácia. As greves de fome que pontuam a constituição da defesa dos sem-papéis em causa política (tal como foram descritas por Lilian Mathieu) incluem-se nesta categoria de acontecimentos. Foi esse, em particular, o caso da greve fundadora levada a cabo de 2 a 30 de Abril de 1981, lançada por um padre católico e um pastor protestante de Lyon, que esteve na origem da formação da questão dos sem-papéis como problema político colectivo, não redutível à defesa de individualidades em situação de fragilidade muito grande. De acordo com a descrição feita por Lilian Mathieu³⁰, tudo indica que, por não se ter submetido a um mínimo de garantias de conformidade política que qualquer estrutura burocrática assegura, o acesso a esta greve de fome não foi controlado, como se a radicalidade deste modo de acção tivesse falado por si, dispensando os eventuais aderentes de qualquer justificação. Foi assim que os dois sacerdotes grevistas da fome se viram acompanhados sem quererem («Não pudemos fazer outra coisa senão aceitá-lo», diz um deles) por um argelino de 32 anos, regressado clandestinamente a França depois de ter sido expulso na sequência de um assalto. Se a identidade magrebina deste grevista de fome de última hora trouxe uma caução de autenticidade à defesa dos estrangeiros expulsos, a sua personalidade e o seu itinerário caótico constituíram um real obstáculo para a comunicação a fazer à volta da greve de fome. Foi necessário aos militantes usarem de grande habilidade para conseguirem silenciar esta presença incómoda e assim evitarem que o sentido da operação fosse desviado. Tais precauções revelaram-se particularmente justificadas tendo em vista a rajada de tomadas de posição vindas de grupos ou personalidades com horizontes institucionais e ideológicos muito diversos, que a greve suscitou: «Se o sentido da greve não se tornou patente à primeira vista, a respectiva legitimidade

³⁰ L. Mathieu, *La double peine. Histoire d'une lutte inachevée*. Paris, La Dispute, 2006, em particular, p. 83-97.

também não foi assegurada, o que explica o importante trabalho de legitimação a que se dedicam os grevistas e os seus apoios mais próximos.³¹» A incerteza sobre o sentido a dar à greve apreende-se ao longo da publicação dos comunicados e artigos de jornais que a acompanharam e cujo impacto final se medirá pela relação de força entre as diferentes organizações que se exprimiram desta maneira. Paradoxal terá sido o facto de serem os membros de uma associação dos subúrbios de Lyon formada por jovens oriundos da imigração que, tomando à letra o voto formulado pelo padre grevista de fome³², estiveram na origem de um “verdadeiro ponto de clivagem”³³: eles deram a conhecer o seu desacordo sobre as modalidades de acção, para lhe dar o significado de uma revolta formulado com palavras consideradas agressivas, que os iniciadores da greve não partilhavam. Daqui ressalta que os movimentos de contestação pelo corpo não encontram neles próprios todas as condições da sua eficácia. Não só porque dão uma margem de actuação importante a outros que não os que os põem em prática, nomeadamente aqueles contra os quais são conduzidas tais acções e que vão apressar-se a delas fornecerem interpretações desqualificantes; mas também por causa da relação que os actores estabelecem com o seu próprio compromisso, a qual os põe na maior parte das vezes na impossibilidade de assumirem até ao fim as consequências a um tempo práticas e teóricas da sua subversão. Desenvolveremos esta ideia regressando aos padres-operários.

Construindo para si uma realidade de padre que integra plenamente a condição de operário, os padres-operários provocaram perturbações que, de um ponto de vista estritamente lógico, operavam um duplo questionamento. O primeiro pode ser qualificado como social: afirmar que se pode ser *padre e operário* correspondia a dizer que era possível restabelecer uma Igreja pronta a ouvir as classes populares, disposta a consagrar a sua causa e os seus combates. A segunda tomada de posição era de natureza institucional, e assumia ser compatível a acumulação pelo mesmo indivíduo dos estatutos de membro do clero e de leigo. Ora, forçoso é constatar que, no terreno dos factos, os padres-operários ignoraram perfeitamente as consequências desta lógica abstracta que pretendia que um padre-operário fosse formalmente um padre-laico, pertencendo além disso às classes populares; só algumas individualidades, de forma isolada, chegaram ao ponto de sustentar claramente a fusão possível destas duas identidades.

O efeito de desvendamento – ou ainda de conhecimento – que os padres-operários operaram de maneira muito eficaz denunciando as relações entre a Igreja e as forças sociais mais reaccionárias teve como reflexo esconder uma outra realidade, de igual modo estruturante, que respeita à relação padres-leigos sobre a qual repousa a arquitectura da instituição Igreja. Aos olhos dos padres-operários, o operário escondeu o leigo. Por outras palavras, a subversão

³¹ *Op. cit.*, p. 92.

³² «A greve da fome ilimitada que decidi realizar não terá sentido se não for acompanhada de tomadas de palavra e de iniciativas vindas dos próprios Magrebinos de França», segundo as palavras de Christian Delorme num artigo anunciando a greve de fome, publicado no *Témoignage chrétien* de 30 de Março de 1981, citado por L. Mathieu, *op. cit.*, p. 96.

³³ *Op. cit.*, p. 97.

social claramente assumida, centrada na urgência de abater o muro que separa a Igreja da classe operária de acordo com a expressão do cardeal Suhard, ocultou totalmente a face propriamente religiosa do golpe de força que consistia em quebrar esta outra fronteira que colocava o padre acima do leigo e lhe conferia um magistério específico. Esta captação de sentido na face social da subversão deve ser entendida à luz das modalidades de compromisso dos padres-operários para quem a ruptura foi realizada imergindo, de corpo e alma, num mundo de relações afectivas estreitas em que os operários se tornavam «colegas». Compreende-se que esta recriação identitária, vivida enquanto experiência imediata de todos os dias no seio da classe operária em nome de um ideal sacerdotal renovado, tenha ocupado o centro da visão que os padres-operários tiveram deles próprios.

III.2. Retomando o profetismo

Ter-se-á notado que os padres-operários foram descritos, na sua tentativa de subversão da concepção tradicional de padre, sem recurso à teoria sobre o profetismo de Max Weber. A não-utilização da palavra «profeta» não resulta de uma recusa da tipologia dos agentes religiosos construída por este último, mas de um dificuldade em pô-la em prática tendo em conta a definição de «profeta» que subentende, em que este é encarado como um indivíduo vindo do seio dos leigos e que contesta a autoridade do padre. Estritamente falando, os padres-operários não correspondem à definição ideal-típica³⁴ dada por Weber: «Entenderemos aqui por «profeta» o portador dum carisma puramente pessoal, que, em virtude da sua missão, proclama uma doutrina religiosa ou um mandamento divino.³⁵» Do mesmo modo que Lutero ou Calvino, os padres-operários não podem prevalecer-se de uma «revelação pessoal»³⁶ e, contrariamente a esses dois grandes «reformadores», eles renunciaram àquilo que é próprio do profeta, a saber a predicação: «Os reformadores religiosos da Índia, enfim, os Sankara e Ramanuja, e os reformadores do tipo de Lutero, Zwingli, Calvino, Weslwy, distinguem-se da categoria dos profetas pelo facto de não pretenderem tomar

³⁴ O tipo-ideal segundo Max Weber é uma construção intelectual, realizada a partir de observações empíricas, que consiste em concentrar racionalmente num caso – Weber fala a seu propósito de «utopia racional» – as características mais distintivas da realidade social, religiosa, económica ou cultural que se quer compreender. O tipo-ideal, por definição, nunca se encontra na realidade histórica concreta: pretende ser um instrumento de comparação destinado a ser confrontado com cada configuração particular. Max Weber desenvolve amplamente esta maneira de construir a sociedade em *Essais sur la théorie de la science*. Paris, Plon, 1965. Ter-se-á em conta sobretudo o primeiro ensaio, “L’objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales», em particular, p. 180-213.

³⁵ *Op. cit.* p. 153.

³⁶ M. Weber, *Sociologie de la religion*, Paris, Champs/Flammarion (traduzido e apresentado por Isabelle Kalinowski), 2006, p. 153.

a palavra em virtude de uma revelação nova no seu conteúdo, e menos ainda de uma missão divina particular, diferentemente, por exemplo, do fundador da Igreja dos Mormons – que apresenta semelhanças com Maomé de um ponto de vista meramente técnico – mas sobretudo dos judeus.³⁷» Aliás, para respeitar a metodologia de Max Weber, importa renunciar a fazer um uso aristotélico das noções de padre e de profeta, que de nenhum modo são categorias exclusivas. De acordo com uma expressão que pontua os comentários associados aos diferentes tipos de agentes religiosos que são o feiticeiro, o padre e o profeta, ele lembra incessantemente que «a fronteira entre uns e outros não é estanque[...]. Bem entendido, pode acontecer que o cargo de padre esteja ligado a um carisma pessoal. No entanto, mesmo nesse caso, o padre fica legitimado pela sua função, enquanto membro de uma empresa de salvação societizada, enquanto que o profeta, tal como o feiticeiro carismático, não age senão em virtude do seu dom pessoal. O profeta distingue-se do padre pelo facto de proclamar revelações dotadas de um conteúdo: o conteúdo da sua missão não reside na magia, mas numa doutrina ou num mandamento.³⁸» A prová-lo, todos os membros do clero que analisámos no livro *Prêtres et ouvriers* e que se caracterizam por tomadas de posição contra o poder sacerdotal estabelecido são padres. Para tornar mais operatória esta teoria do profetismo, uma dupla ruptura deve ser operada.

1ª ruptura (já contida na sociologia de Pierre Bourdieu): da tipologia dos agentes sociais às lutas internas ao campo religioso

Num artigo fundador em que se servia da teoria weberiana dos agentes religiosos para chegar a uma definição do campo religioso – e, por essa via, a uma teoria generalizada dos campos –, Pierre Bourdieu explicou qual o caminho a seguir para passar de uma concepção psicossociológica do carisma, posta em termos de reconhecimento de um dom possuído pelo profeta, a uma construção de um espaço especificamente religioso no qual a invocação de um dom e de um investimento pessoal do profeta é uma estratégia obrigatória (obligée), ligada a uma posição dominada que impele quem a ocupa a contestar os princípios de uma instituição que o relega para uma posição desfavorável ou que não reconhece a competência nova que ele quer promover³⁹. Esta contribuição foi decisiva para pensar que, em grande parte, os agentes religiosos acabam, sem cálculo cínico, por antecipar investimentos religiosos ajustados aos seus recursos próprios.

³⁷ *Op. cit.*, p. 165.

³⁸ M. Weber, *Sociologie de la religion*, *op. cit.*, p. 153-154.

³⁹ P. Bourdieu, «Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber», *Archives européennes de sociologie*, XII, 1, 1971, p. 3-21. Este primeiro texto, mais exploratório, foi seguido duma análise mais trabalhada publicada no mesmo ano sob o título «Genèse et structure du champ religieux», *Revue française de sociologie*, XII, 3, 1971, p. 295-334.

Ela arrisca-se contudo a anular a fluidez que Weber colocava entre os agentes, admitindo que passassem sem contradição de uma lógica a outra.

2ª ruptura: de uma luta de posições em torno de uma cultura religiosa a uma concorrência conduzida na base de relações diferenciadas com uma cultura religiosa tomada nos seus três estados.

As relações mutáveis entre o padre e o profeta, mas também entre tipos de padres no seio de um mesmo clero, são melhor compreendidas quando se caracterizam os agentes religiosos em concorrência entre si sob a dupla relação: 1/ da posição ocupada por uns e outros no campo religioso e 2/ da forma mais eficiente sob a qual os agentes religiosos põem em prática a cultura religiosa tendo em conta a sua posição no campo. O que há a dizer sobre isto?

Parece que se pode enriquecer a teoria do campo religioso em Bourdieu pondo em relação, por um lado, o campo tomado como espaço de posições e de lutas religiosas e, por outro, grupos de agentes religiosos tomados, não na sua relação com a cultura religiosa ou sacerdotal vista de modo genérico, mas sim encarados nas suas relações com os três estados sob os quais essa cultura existe. Transpondo para a cultura sacerdotal as análises propostas no artigo de Pierre Bourdieu⁴⁰, pode dizer-se que uma cultura sacerdotal existe simultaneamente:

- em estado incorporado: o padre é uma teologia feita homem, feita corpo. O essencial deste texto assenta sobre este princípio da incorporação da cultura clerical.

- em estado objectivado: uma cultura religiosa existe no exterior dos agentes religiosos sob múltiplas formas que podem ir da estrutura dos lugares de culto (missa perante o povo ou não, língua latina ou vernacular, etc.) ou do tipo de liturgia praticada (cânticos, músicas, etc.), até ao conteúdo dos escritos teológicos dominados pelos padres e aos saberes formalmente constituídos, etc. Deve observar-se que há ligações estreitas entre a cultura religiosa objectivada e a cultura incorporada que dela é o instrumento simbólico de apropriação. No fim dos anos 70, uma sondagem esclarecedora foi realizada junto de uma amostra de padres, que cruzava as tomadas de posição pastorais e teológicas em função dos traços de vestuário. Concluiu-se, por exemplo, que quanto mais os padres “se cobriam” de símbolos sacerdotais – da simples cruz à sotaina – mais se diziam ligados ao baptismo de recém-nascidos e não de adolescentes e adultos. O sentido desta relação é o seguinte: quanto mais o padre se separa pelo uso de símbolos vestimentares visíveis e envolvendo a totalidade do corpo, mais ele reivindica um domínio total da instituição sobre os indivíduos, que justifica o contornar do livre arbítrio.

⁴⁰ Pierre Bourdieu, «Les trois états du capital culturel», *Actes de la recherche en sciences sociales*, nº 30, Novembro, 1979, p. 3-6.

- em estado instituído: a cultura clerical recebe uma caução institucional, nomeadamente através dos títulos que marcam a separação entre padres e leigos ou ainda que fixam a hierarquia interna ao clero. A gestão da crise dos padres-operários durante os anos 1954-1965 permite compreender por que razão a hierarquia, focalizada na defesa da teologia tradicional do sacerdócio, autorizou o re-arranque desta experiência em 1965 (em vésperas do Concílio Vaticano II) e sob condições muito precisas, para uma população seleccionada de membros do clero a que chamou “padres no trabalho”. Diferentemente da expressão “padre-operário”, este título afirmava claramente que um padre permanece padre no sentido do Concílio de Trento, mesmo entregando-se a um trabalho operário, desde que permaneça sob a autoridade do bispo e deixe de se tomar por um leigo!

Pode então reformular-se o princípio fundamental segundo o qual as posições no campo religioso comandam comportamentos pelos quais os agentes religiosos se demarcam uns dos outros, sendo levados a valorizar e a jogar de maneira diferenciada segundo os três estados da cultura clerical. Deste ponto de vista, o padre que está no centro do espaço religioso é aquele que incorporou a cultura de instituição. Sendo aquele que concede os sacramentos e/ou qualquer outro bem de salvação, o padre é um homem cujo poder religioso está fundado na distância ao leigo. As afirmações de Weber não fazendo menção à doutrina a proclamar no caso do padre devem ser bem compreendidas. Não que a doutrina – ou dito de outra forma a cultura objectivada – se tenha tornado secundária; estando em conformidade com as disposições incorporadas dos padres e encontrando-se inteiramente garantida através da conformidade que a rotina litúrgica concede (i.e a cultura instituída), ela não chega a ser uma causa urgente que importe defender abertamente. O padre é a cultura religiosa feita homem e o ajustamento com a *doxa* da instituição torna esta performance invisível, para não deixar vir ao de cima senão o carácter rotineiro da prática sacerdotal. É unicamente nas situações de crise que a defesa da doutrina é invocada, o que os bispos e cardeais franceses não deixaram de fazer nos anos cinquenta, opondo-se aos padres-operários acusados de serem propagandistas de uma contra-doutrina, marxista.

E quanto ao profeta? A associação do carisma e da nova doutrina a promover que Weber atribui ao profeta encontra igualmente a sua tradução em termos de estrutura do capital religioso. Se a ambição do profeta está resolutamente virada para a mudança religiosa, ela realiza-se antes de mais por rupturas que assumem o corpo como objecto e meio da subversão. O profeta é suposto realizar fisicamente e «no terreno» a ruptura que anuncia. Diferentemente da refutação institucional de uma doutrina, que exige tempo e técnicas necessariamente instituídas de explicitação e de debate, a ruptura pelo corpo impõe-se imediatamente com risco de equívocos sobre o sentido a atribuir-lhe. No combate do profeta contra a cultura de instituição, é a performance física que consiste em transportar as marcas da mudança – assim se pode definir o carisma – que vem ao de cima. Os

renovadores representam corporalmente a subversão e, desse modo, fazem surgir os princípios de um novo conteúdo religioso que, com o tempo e o trabalho dos especialistas, acabará, se conseguir impor-se, por tomar a forma de uma nova *doxa*.

Se, tal como Weber mostra a partir de numerosos exemplos, é tão ténue a fronteira entre o padre e o profeta, deve-se isso ao facto de um e outro serem feitos dos mesmos elementos, embora tomados em diferentes combinações que incessantemente flutuam conforme se tornam simples difusores de uma doutrina ou, pelo contrário, refundadores de uma mensagem religiosa. O profeta não se distingue do padre segundo uma oposição nítida e frontal, como se se tratasse de indivíduos que em tudo se separam. As múltiplas situações intermédias a que Weber faz alusão não provêm de uma imprecisão das definições, mas de uma possibilidade infinita de combinações de uma cultura sacerdotal, erudita e institucionalizada, objectiva e incorporada. Daí poder retirar-se desde já um princípio, o de que o sucesso duma profecia é sempre condicional; esta não pode durar – ou, dito de outra forma, instituir-se -, senão sob condição de que uma ruptura carismática, forma primitiva e incorporada de uma teologia nova, seja retomada por especialistas que lhe dêem um estatuto de doutrina estável e reconhecida. Usando uma metáfora musical, uma tal passagem opera-se por um deslocamento de dominante no jogo institucional: da forma incorporada da cultura religiosa, privilegiada no profeta como marca da mudança⁴¹, passa-se à cultura rotinizada do padre, cujo carácter não menos incorporado acaba por se tornar despercebido, de tal forma ela corresponde às expectativas religiosas do momento.

(Tradução do original em francês
de Maria Isabel Freitas M. Pinto
e José Madureira Pinto)

⁴¹ Poder-se-ia transpor facilmente estas análises para dados relevando da sociologia política. Na medida em que, durante a campanha eleitoral, a pessoa de Barack Obama incarna no sentido estrito do termo, até na cor da pele, a mudança, é muito espontaneamente que ele é qualificado como profeta, como faz o jurista Jacques Le Goff no editorial do jornal regional Ouest-France de 13 de Novembro de 2008, sob o título «A política tem necessidade de profetas»: «Daí, quer em Mounier (fundador da corrente do personalismo cristão nos anos 30) como a muitos títulos em Obama, no início, a poderosa palavra de ordem «**primado ao espiritual**» (sublinhado no texto), com uma exigência de ruptura, já que o horizonte é pôr a sociedade ao invés. Pois «**o espiritual é uma infraestrutura**» (idem). Resta saber de que modo Obama, preso nos constrangimentos objectivos do espaço político e económico, poderá resistir e fazer de outro modo que não seja pôr-se ao serviço da política instituída?»

Abstract

The author proposes a rereading of a series of researches done on the sociology of (catholic) priests from the point of view of sociology of priest culture incorporation. An initial work on rural priests had shown the body as a privileged object of inculcation of dispositions to become the servant of a religious orthodoxy. The analysis of the movement of contestation of the worker-priests, after the end of the war of 1939-1945, extends in the opposite sense of subversion what the first research had established. By forging a body of a manual worker, the worker-priests transformed the theological principles that the traditional seminars inculcated by making priests separated men and priesthood a state of a radically different kind when compared with secularity. The text analyses what makes the strength – but also the ambivalences – of such “subversions by the body” and concludes by a renewed formulation of prophetism as a particular combination, necessary unstable and mobile, between three states – embodied, instituted and objectivated – of a religious culture.

Résumé

L’auteur propose une relecture de toute une série d’enquêtes sur la sociologie des prêtres (catholiques) du point de vue d’une sociologie de l’incorporation de la culture cléricale. Un travail initial sur les prêtres ruraux avait mis en avant le corps comme objet privilégié d’inculcation de dispositions à se faire les serviteurs d’une orthodoxie religieuse. L’analyse du mouvement de contestation des prêtres-ouvriers, à partir de la fin de la guerre 1939-1945, prolonge dans le sens opposé de la subversion ce que la première recherche avait établi. En se forgeant un corps de travailleur manuel, les prêtres-ouvriers ont bouleversé les principes théologiques que les séminaires traditionnels inculquaient en faisant des prêtres des hommes séparés et du sacerdoce un état d’une nature radicalement différente de celle du laïc. Le texte analyse ce qui a fait la force – mais aussi les ambivalences – de telles “subversions par corps”. Il s’achève par une formulation renouvelée du prophétisme comme une combinaison particulière, nécessairement instable et mouvante, entre les trois états – incorporé, institué et objectivé – d’une culture religieuse.