

IGREJA E POLÍTICA: ANOTAÇÕES TEÓRICAS

Scott Mainwaring

Nas últimas duas décadas a Igreja Católica no Brasil transformou-se, de agente político relativamente conservador que apoiou o golpe de 1964, numa das Igrejas Católicas mais progressistas e importantes do mundo. As comunidades de base, o compromisso da Igreja para com os pobres e a notável teologia que os brasileiros produziram, voltaram a atenção do Catolicismo internacional para o Brasil. A denúncia de violações de direitos humanos e do modelo econômico desigualizador, mais o forte compromisso que alguns setores assumiram com as classes populares, também a tornaram um dos agentes políticos mais importantes na sociedade.

Este artigo levanta a questão de como estas transformações deveriam ser estudadas teoricamente. Faço quatro afirmações principais a discutir:

- 1) Qualquer tentativa para compreender a relação entre a Igreja Católica e a política deve partir do fato que a Igreja, como outras instituições, tem interesses que procura defender. No caso brasileiro, os interesses mais relevantes são a unidade da Igreja, sua capacidade de atingir todas as classes sociais e sua identidade como instituição fundamentalmente religiosa.
- 2) Os interesses da Igreja dependem do conceito que tem da sua missão. O que pode ser um interesse da Igreja de acordo com um modelo, não o tem de ser de acordo com outro.
- 3) Mudança na Igreja é mais produto de consequências imprevistas da mudança social mais ampla, que de plano consciente seu para mudar ou proteger seus interesses.

- 4) A Igreja é uma instituição única, visto que seus objetivos básicos são supra-rationais. Sua lógica não pode ser reduzida à racionalidade institucional encontrada na maioria de outras organizações. Uma breve conclusão discutirá as implicações destas assertivas, para a compreensão da mudança na Igreja do Brasil desde 1960.

A IGREJA COMO INSTITUIÇÃO

A fé é um fenômeno supra-rationais que quer estar acima de qualquer outra coisa. A Igreja parte desta fé, mas como todas as instituições, desenvolve interesses que tenta defender. O objetivo principal de qualquer Igreja é propagar sua mensagem religiosa, mas dependendo de como ela percebe essa mensagem, pode se envolver na defesa de interesses tais como sua unidade, sua posição frente a outras religiões, sua influência na sociedade e ante o Estado, o número de adeptos, sua situação financeira, etc.

Instituições se criam para atender às necessidades humanas, mas desenvolvem racionalidade e morfologia próprias. Criam objetivos específicos à instituição, com pouca ligação imediata com os motivos originais de seu surgimento. Quase todas as instituições se preocupam com sua própria preservação; muitas preocupam-se com expansão; e estes interesses levam facilmente à adoção de meios não mais coerentes com as metas iniciais. Como escreve Peter Blau, um sociólogo de renome especializado em burocracia: "O deslocamento de objetivos resulta freqüentemente na preocupação de manter o aparelho burocrático às custas dos seus objetivos básicos." (1)

A fim de conseguir seus objetivos, as instituições devem desenvolver certos meios de recursos. Desenvolver estes recursos pode-se tornar facilmente um objetivo com razão autônoma de ser (2).

Apesar do seu caráter transcendente, a Igreja está sujeita ao mesmo processo. Dada a crença de que ela oferece o único caminho para a salvação, uma igreja se torna facilmente envolvida com sua posição com respeito a outras religiões, o número de padres disponíveis para difundir a mensagem, etc. Estes interesses instrumentais podem adquirir uma dinâmica própria e ajudar a determinar a maneira de agir da Igreja. Por exemplo, ao competir com outras religiões, uma igreja se pode engajar em práticas inconsistentes com seu próprio credo. Neste sentido, os interesses de proteção podem entrar em conflito com a mensagem religiosa inicial.(3)

Isto não significa que defender interesses organizacionais esteja necessariamente em oposição à busca de uma fé sincera ou que a fé pura ocorra somente fora da Igreja institucional. Dentro de algumas concepções estes interesses organizacionais são essenciais para promover a fé verdadeira. Como a salvação só pode advir através da instituição, a igreja necessita destes recursos para cumprir efetivamente sua missão.

A tendência para proteger os interesses organizacionais foi e continuará sendo um elemento chave do desenvolvimento da Igreja Católica na política. Isto é especialmente verdadeiro em relação à necessidade da Igreja de manter certo grau de unidade e coerência. O compromisso tradicional da igreja com a salvação universal em oposição à salvação para os poucos escolhidos, desempenhou papel teológico central em encorajar a Igreja a tentar atingir todas as classes sociais e indivíduos de diferentes crenças políticas. Este esforço de atingir todos os indivíduos impõe um caráter cauteloso à Igreja no nível mais alto — cauteloso não no sentido de politicamente conservadora, mas sim no de evitar extremos e mudanças radicais. A Igreja tem consistentemente marginalizado movimentos que poderiam ameaçar sua capacidade de atingir coerentemente pessoas de classes diferentes e com amplo amálgama de crenças religiosas e políticas. (4) O fato de a Igreja ser uma instituição que tenta proteger sua identidade e outros interesses pode parecer óbvio mas tem algumas implicações importantes que passaram despercebidas. Historicamente a Igreja adotou ou marginalizou movimentos sectários dentro do Catolicismo e podemos esperar que isto continue a acontecer. Desta observação surgem duas conclusões: Primeiro, se pretende continuar contribuindo no sentido de mudar toda a instituição, a pastoral popular terá que fazer as concessões necessárias para evitar se tornar um movimento sectário. Segundo, o ritmo de inovação e mudança que a Igreja popular estimulou durante a última década pode ser difícil de se manter. Como parte de uma instituição maior comprometida a manter um apelo universal, a Igreja popular terá que aceitar algumas limitações.

INTERESSES E MODELO DA IGREJA

A Igreja tem interesses, mas estes interesses não podem ser objetivos. Resultam de diferentes concepções da missão da Igreja, ou, para dizê-lo de outra maneira, de diferentes modelos da Igreja. Estes modelos concorrentes, dos quais decorrem interesses da Igreja, são opções de valores, não realidade objetiva.

Durante as últimas duas décadas a abordagem predominante norte-americana para estudar a Igreja tem sido a análise institucional. A idéia básica da análise institucional é que podemos compreender a mudança em instituições como resultado dos seus esforços para defender seus interesses. A organização muda, principalmente, porque seus interesses a obrigam a mudar de acordo com a transformações da sociedade como um todo. Este modo de análise enfatiza o estudo da própria instituição, embora não deixe de levar em conta as condições sociais que afetam a instituição.

A análise organizacional que enfatiza o caráter único da Igreja como uma organização e o conflito entre diferentes objetivos institucionais pode oferecer luzes importantes à compreensão. A Igreja é, enfim, uma instituição que procura defender seus próprios interesses e pode estar buscando esses interesses de formas que conflitam com elementos dos seus próprios ensinamentos. Poucas instituições ilustram este ponto tão pungentemente como a Igreja, que inicialmente pregou comunidade, fraternidade, amor, justiça e compromisso preferencial com os pobres e que justificou guerras santas, escravidão e formas cruéis de dominação.

Infelizmente, ao estudar a Igreja latino-americana tem havido uma tendência de focalizar apenas interesses institucionais racionais e calculados. Os analistas institucionais fizeram contribuições ricas na direção de se compreender a Igreja, mas falharam em compreender alguns aspectos de como a Igreja funciona. (5)

O estudo pioneiro sobre a Igreja latino-americana que empregou análise institucional foi Ivan Vallier, *Catolicismo, Controle Social e Modernização na América Latina*. Vallier, como Thomas Bruneau, autor de dois importantes livros sobre a Igreja brasileira, sugere estudar a Igreja principalmente em termos de seu "modelo de influência". Ambos vêem as ações da Igreja amplamente em termos de tentativas de maximizar influência na sociedade. A mudança na Igreja é percebida como tentativa de responder aos tempos mutantes de forma a que a Igreja mantenha ou aumente a sua influência.

A transformação da Igreja no Brasil é vista como meio de a instituição maximizar influência numa sociedade que mudou. Embora reconheça que o objetivo primordial da igreja seja transcendente, Bruneau mede influência em termos de "comparecimento numeroso ao culto, capacidade de estimular vocações, número de escolas, dinheiro recebido e a percentagem da população formalmente declarada membros da religião." (6)

Apesar de diferenças metodológicas e políticas com os norte-americanos, vários intelectuais brasileiros sugerem também que a mudança na Igreja resultou dos seus esforços para defender interesses tais como influência, número de praticantes e auto-preservação. Roberto Romano e Otávio Guilherme Velho vêem ambos as posições da Igreja no Brasil rural como tentativa de proteger a estabilidade institucional ao pacificar a população rural. Márcio Moreira Alves vê a transformação da Igreja como tentativa de maximizar influência e proteger interesses. (7)

Estes autores fazem parte dos mais importantes intelectuais que têm escrito sobre a Igreja e todos fizeram algumas contribuições interessantes. Não obstante, todos falham em conceituar adequadamente as noções de interesses e influência.

Se os interesses institucionais fossem consistentemente conceituados no sentido mais amplo, como os esforços da Igreja em promover certa visão da fé, eles estariam certos em afirmar que a Igreja funciona de acordo com compreensões diferentes dos seus interesses. Mas eles oscilam entre esta concepção mais ampla e a mais estreita, reduzindo muitas vezes as motivações da Igreja a defender sua influência, sua força frente a outras religiões, o número de participantes, a estabilidade institucional baseada em ordem social estável, etc. Nenhum destes trabalhos enfatiza adequadamente o caráter subjetivo de interesses institucionais, conseqüentemente, não logram colocar adequadamente os conflitos entre diferentes concepções de objetivos institucionais. Estas diferentes concepções institucionais derivam de diferentes compreensões de como a Igreja deveria ser diferentes modelos da Igreja.

As noções de interesses institucionais e influência têm sido usadas de maneira tão ampla que qualquer ação da Igreja é vista como defesa dos seus interesses ou tentativa de maximizar influência. Defender os interesses da Igreja inclui objetivos potencialmente tão contraditórios como o encorajamento da participação em grande escala das massas, combate ao comunismo, luta por justiça social e relacionamento estreito com a elite.

A análise organizacional objetiva a noção de interesse, supondo que a Igreja necessariamente segue interesses tais como expansão institucional. Mas objetivos como expansão institucional, boa situação financeira, influência entre o Estado ou a elite são objetivos *instrumentais* que a Igreja não tem que procurar a todo custo. A aborda-

gem organizacional tende a confundir estes objetivos instrumentais com os objetivos primordiais da Igreja, excluindo a possibilidade de que alguns modelos da Igreja possam optar por não defender certos interesses instrumentais. Também não leva em consideração que pode haver conflitos entre diferentes objetivos e que a solução destes conflitos é de ordem política.

A Igreja tem uma hierarquia de objetivos, desde aqueles seus objetivos primordiais (salvar pessoas e ensinar a mensagem religiosa) até interesses instrumentais. Pode haver conflito entre estes objetivos diferentes e alguns grupos podem até renunciar conscientemente a interesses como estreita relação de trabalho com o Estado. Dada visão da missão da Igreja pode proteger a maioria dos seus interesses organizacionais. Mas esta visão não é necessariamente partilhada por outros grupos, que podem ter concepções diferentes da Igreja, que enfatizam outros interesses (e renunciam aos mesmos).

A noção de proteger interesses organizacionais supõe neutralidade política que não existe. As ações da Igreja refletem escolhas de valores e lutas políticas dentro da Igreja. Qualquer modelo particular da Igreja protege alguns interesses — mas às custas de outros.

Os estudos organizacionais da Igreja não reconhecem este fato. Eles não percebem o conflito potencial entre diferentes interesses. Os objetivos da Igreja vistos por uma visão de fé podem ser diminuídos ou rejeitados por uma outra. Ao ver a mudança na Igreja como processo da instituição, ajustado para proteger seus interesses, a análise organizacional quase sempre supõe que grupos com visão concorrente da fé poderiam colocar à parte suas diferenças e alcançar um consenso de como proteger melhor a instituição.

O conflito dentro da Igreja não gira tanto em torno da defesa dos seus interesses como nas diferentes concepções do que deveria ser sua missão. Na Igreja brasileira o debate crucial não é como ajudar aos interesses da Igreja, mas sim o que deveria ser sua missão. Entre os setores politicamente significativos, as questões chave são como concretizar a "opção preferencial pelos pobres" e quais seriam os limites do envolvimento político da Igreja.

A percepção do que a Igreja deveria ser pode ou não coincidir com a defesa mais efetiva de diferentes interesses. O que alguns grupos percebem como a missão da Igreja entra em choque com a percepção de outros grupos. Qualquer caminho particular não promoverá

os interesses da Igreja num sentido objetivado, e sim sua missão como é percebida por certos grupos. Diferentes modelos da Igreja defendem alguns interesses, mas às custas de outros.

Os setores hegemônicos podem optar por um modelo da Igreja que renuncia a muitos interesses e privilégios institucionais. Consequentemente, a mudança dentro da Igreja pode não maximizar seus interesses ou influência.

Como é o caso com interesses institucionais, a noção de exercer influência não é politicamente neutra ou objetivável. É possível tentar maximizar algum tipo de influência ou maximizar influência entre alguns grupos e classes sociais. Mas a influência crescente entre algumas classes e alguns grupos pode levar — e no caso brasileiro tem levado — à influência decrescente entre outras classes e outros grupos. O compromisso crescente da Igreja brasileira para com as classes populares fez com que setores da classe média deixassem a Igreja. Semelhantemente, a influência de um tipo (por exemplo, capacidade de organizar as classes populares) pode entrar em conflito com outros tipos de influência (influência entre a elite do Estado, acesso aos meios de massa, recursos financeiros).

A influência não é politicamente neutra. A quem você está beneficiando? Que grupos sociais está influenciando? A influência da Igreja é tanto uma questão de que grupos ela escolhe (conscientemente ou não) para favorecer, como *quanta* influência exerce.

As noções de interesse e influência foram tratadas como se fossem objetivas. Entretanto, ambos, influência e interesses, são definidos subjetivamente e politicamente. Interesse reflete diferentes pontos de vista que distribuem benefícios materiais e simbólicos desigualmente a diferentes grupos e classes.

Ninguém sublinhou mais convincentemente o caráter subjetivo dos interesses do que Max Weber. Weber define a sociologia como a ciência que tenta a compreensão interpretativa da ação social com finalidade de assim chegar a uma explicação causal do seu curso e efeitos". (8)

Isto significa que o ponto de partida da sociologia é a orientação subjetiva do indivíduo para suas ações. "Compreensão subjetiva é a característica específica do 'conhecimento' sociológico." (9)

A ênfase de Weber na orientação subjetiva chama a atenção para a importância de como indivíduos e instituições percebem suas próprias ações. Sem perder de vista os fatores estruturais e necessidades institucionais que condicionam a ação, ele percebe que estes interesses não determinam absolutamente a orientação individual.

Weber compartilha com a análise institucional a preocupação de compreender os interesses formalizados por diferentes instituições. Ainda assim, em contraste com algumas análises institucionais, crê que os interesses da instituição em última instância se definem *subjetivamente*. Weber rejeita a noção de interesses objetivos, que considera conceito metafísico, dogmático. (10)

A ênfase de Weber no caráter subjetivo de interesses é importante na presente discussão. Se for para ser usado com sentido no estudo sobre Igreja, o conceito de interesses deve ser entendido como noção subjetiva. Diferentemente de uma empresa, a Igreja não tem objetivos ou interesses pré-definidos. Dentro da Igreja há muitas compreensões conflitantes sobre o que sejam verdadeiros interesses da instituição, não apenas de como favorecer. A história do pensamento religioso é a história de crenças conflitantes sobre o que deveriam ser a fé e a Igreja. Dependendo do modelo da Igreja, buscar um dado interesse pode ser absolutamente essencial ou ser visto como errado. O que se pode tornar um objetivo organizacional, de acordo com este modelo de Igreja, pode impedir a Igreja, segundo aquela outra concepção da sua missão, de realizar seus objetivos. Por exemplo, uma relação estreita com as elites do Estado foi instrumental na concretização do modelo "néo cristandade" da Igreja, mas a contemporânea Igreja popular o vê como impedimento da missão profética. Os objetivos e interesses da Igreja dependem de como os líderes vêem sua missão; não há interesses objetivos que uma Igreja seja compelida a procurar.

A IGREJA E O PROCESSO SOCIAL MAIS AMPLO

Como todas as outras instituições, uma igreja é influenciada pelas mudanças da sociedade como um todo. Uma Igreja pode tentar realizar certos objetivos ou mudar em certos sentidos, mas o processo histórico causa muitas vezes mudanças que não foram nem antecipadas nem desejadas. Uma igreja tem apenas controle limitado sobre a maneira como muda; mudanças na sociedade global mudam inadvertidamente a igreja.

A maior parte da análise organizacional vê a Igreja como capaz de determinar conscientemente o modo como muda, a fim de maximizar sua influência ou interesses. Este ponto de vista de que a Igreja poderia prever que estratégia seria a mais eficaz para defender seus interesses supõe um grau de previsão histórica inverossímil para qualquer instituição, especialmente uma cujos objetivos são tão difusos e subjetivos. Há pouca compreensão de outras considerações, que eficácia poderiam motivar a Igreja, assim como há pouco reconhecimento de que, mesmo se priorizasse a eficácia, diferentes setores dentro da Igreja ainda teriam diferentes concepções de como proceder.

A análise organizacional subestima a extensão da transformação da Igreja que ocorreu inadvertidamente como parte de um processo histórico mais amplo, independente de estratégia para influenciar a sociedade. (11) Ela também superestima a extensão em que uma Igreja pode prever que tipos de mudanças serão mais convenientes para seus interesses ou influência.

Mesmo se a Igreja funcionasse exclusivamente em termos de seus interesses, não saberia necessariamente como favorecê-los. Como os objetivos da Igreja são difusos e muitas vezes contraditórios, não é fácil maximizar interesses. Mesmo nas instituições mais racionais pode ser difícil discernir objetivos finais e os meios de realizá-los. (12) Este problema é ainda mais pronunciado numa instituição como a Igreja, onde objetivos e meios são menos claros. Por exemplo, mesmo se existisse um consenso que a Igreja deveria desenvolver práticas pastorais para salvar a classe trabalhadora, este consenso não indica como salvá-la, nem o que isto significa. Uma preocupação com a classe trabalhadora poderia ter levado facilmente a práticas politicamente conservadoras, como aquelas encontradas entre Pentecostais, que se expandiram rapidamente entre as classes populares. O Pentecostalismo se envolve com alguns dos mesmos problemas humanos como o trabalho da Igreja Católica com os pobres, criando comunidade em torno de um sentido de fé, dando às pessoas algo em que acreditar numa sociedade onde estão marginalizadas, criando uma concepção ordenada do universo, numa sociedade em rápidas mudanças. O crescimento dos grupos pentecostais sugere que uma experiência religiosa mais intensa poderia ter ajudado a reavivar a presença da Igreja Católica entre a classe trabalhadora, independente de conteúdo político. E ademais de ter boas chances de sucesso, este tipo de mudança não teria alienado as classes dominantes. (13)

Por outro lado, nada garantia que as mudanças promovidas pela Igreja iriam efetivamente aprofundar sua presença entre as classes populares. De fato, durante as fases iniciais reformistas da transformação da Igreja, a campanha contra alguns símbolos e costumes religiosos tradicionais, levada adiante pelos setores progressistas, aprofundou o abismo entre a instituição e as classes populares. Aqueles que, como Romano e Velho, perceberam a transformação da Igreja como meio de assegurar maior influência entre as massas, deixaram de ver, não apenas que a Igreja perdeu outros tipos de influência, mas também que algumas mudanças alienaram aquelas massas.

A análise institucional sugere que a Igreja consistentemente maximiza influência ou interesses. Não está claro que ela sempre agiu assim. As escolhas da Igreja durante as duas últimas décadas fortaleceram a aliança entre a Igreja e as classes populares, mas também levaram a um distanciamento da classe média e do Estado. A classe média ataca a Igreja e freqüentes conflitos entre a Igreja e o Estado são indicadores suficientes deste fato. Embora a direção da influência da Igreja tenha mudado claramente, é difícil avaliar se tem mais influência do que tinha antes ou se uma estratégia diferente teria mostrado mais sucesso.

Embora diferentes setores dentro da Igreja tenham um modelo implícito para influenciar a sociedade, o comportamento efetivo da instituição não depende de avaliação prévia da estratégia mais eficaz. Mudanças dentro da Igreja resultaram das lutas de diferentes grupos com diferentes concepções de fé, não das tentativas da instituição para proteger alguns interesses aprovados pelos diferentes setores. (14) O setor hegemônico dentro de uma instituição como a Igreja Romana não pode estar desatento a interesses e influência, mas isto não significa que os interesses determinem todas as suas ações. A força da Igreja popular provem da visão coerente, bem articulada e teologicamente consistente que tem da sua missão, mais do que de defender com sucesso os interesses da instituição.

A mudança dentro da Igreja durante os últimos 20 anos tem sido mais um produto do processo político mais amplo do que da própria estratégia da Igreja. Isto não nega que a Igreja responda ao processo histórico com um grau relativo de autodeterminação, assim como o faz qualquer instituição. A Igreja pode fazer a sua própria história, mas ela não o faz sob as condições de sua própria escolha, nem muda nas direções por ela antecipadas.

IGREJA, RACIONALIDADE E PROFECIA

A Igreja é uma instituição única, visto que seus objetivos primordiais são transcendentais e supra-rationais. A fé religiosa quer estar acima de qualquer outra coisa, incluindo os interesses organizacionais da instituição que perpetua a fé. Uma certa visão da fé pode levar a negar a importância de certos interesses institucionais, vistos como impedimentos a verdadeira mensagem de Deus.

A fé religiosa tem uma qualidade especial que a análise organizacional não consegue compreender. E o fato que a fé é fundamentalmente não racional, embora tenha uma estrutura institucional para apoiá-la.

Quando uma instituição tem finalidades exclusivamente racionais, pode ser motivada exclusivamente pela defesa dos seus interesses, especialmente quando seus objetivos são inequívocos, como no caso de uma empresa. O objetivo primário e às vezes exclusivo de uma firma é ter lucro. Ela pode ter objetivos secundários (por exemplo, bem-estar social), mas tem que ser acionada primeiramente para obter dinheiro. Todas as pessoas responsáveis pela gerência tem que compartilhar este objetivo, embora possa haver divergências sobre a relativa importância de outros objetivos e sobre a melhor maneira de obter dinheiro. Entretanto, quando a finalidade fundamental de uma instituição é não-rationais, ela pode optar por sacrificar interesses se estiver convencida de que é chamada a agir assim. Um indivíduo religioso renunciará a objetivos racionais se sentir que Deus quer que ele aja assim. Muitas personalidades religiosas famosas renunciaram a conforto material e o denunciaram. Semelhantemente, uma igreja renunciará a benefícios financeiros, prestígio, expansão institucional e outros interesses se discernir que sua missão religiosa a compele a agir assim.

Há exemplos na história de grupos religiosos renunciando conscientemente a certos interesses organizacionais. Exemplo notável foram os Shakers norte-americanos que se sentiram chamados a praticar a abstinência sexual, mesmo quando se tornou aparente que a seita estava se extinguindo. Os Shakers, preferiram a extinção à desobediência a Deus.

Os Shakers são exemplo excepcional por causa da sua ênfase no carisma e na profecia. O fato de que os Shakers eram pequena seita sem preocupação em atingir as massas lhes deu muito maior capaci-

dade para renunciar a interesses organizacionais do que igrejas que tentam ser universais. Ainda assim a história do Catolicismo apresenta muitos exemplos de grupos contradizendo racionalidade institucional. (15) Os grandes movimentos messiânicos no Brasil, por exemplo, ilustram não apenas a sinceridade e poder que o fervor religioso pode adquirir, mas também o nível em que grupo podem renunciar a muitos interesses para servir a Deus. (16)

As Igrejas geralmente têm uma concepção da sua missão que protege sua necessidade de sobrevivência e expansão. Entretanto, mesmo grupos religiosos que têm uma visão de fé que protege interesses como influência, número de fiéis e expansão institucional, geralmente não são motivados por esforços para proteger esses interesses. Sugerir que qualquer grupo maior dentro de uma Igreja assume dada posição para proteger os interesses da instituição, reduz o fenômeno complexo da fé à racionalidade encontrada num partido ou numa empresa. Mas os objetivos da Igreja não são tão unilineares ou racionalistas como aqueles de uma empresa. Enquanto uma empresa comercial pode considerar sucesso se conseguir um bom lucro, uma Igreja pode até ver a aquisição de bens materiais como sinal negativo. (17) Esquecer isto equivale a eliminar o elemento religioso do estudo da Igreja.

Aqui torna-se novamente valioso recordar os escritos de Weber sobre religião e instituições religiosas. Weber nunca reduziu a Igreja a um conjunto de interesses racionais institucionais. Ele compreende a mudança dentro de todas as instituições como o resultado de um processo não-racional e racional, da interação entre forças carismáticas e interesses institucionais. Certamente a igreja contém elementos racionais institucionais. Como Weber argui adequadamente, a religião (Calvinismo) foi das forças responsáveis pela racionalização no mundo moderno. Não obstante, reduzir a igreja a estes elementos racionais seria séria distorção.

Para Weber, a racionalização é a característica que sobressai no mundo contemporâneo. Não obstante, todas as instituições continuam a ser marcadas por elementos carismáticos não-racionais. "O carisma permanece como elemento altamente importante da estrutura social" (18)

Esta não-racionalidade é particularmente forte em instituições religiosas. Embora o modelo formal de Weber não considere a religião como menos racional do que outras atividades que lançam mão de meios institucionalizados para obter um dado fim, sua discussão de

carisma e profecia dentro da Igreja sugere que o caráter transcendente da religião lhe dá mais elementos não-racionais do que atividades como administrar empresas. p. ex. Mesmo o Protestantismo ascético, que contribuiu para racionalizar o mundo ocidental, contém traços de não-racionalidade. Além disso, no mundo contemporâneo, como a sociedade se racionaliza cada vez mais, a religião se torna espaço distintivo de supra racionalidade. (19)

Weber vê a religião como força basicamente conservadora, que usualmente ajuda a preservar o *status quo*. Os estudos sobre a religião asiática, por exemplo, focalizam como estas religiões reforçaram a dominação das elites, inibindo mudanças que minariam sua posição na sociedade. Mas apesar das tendências para a preservação institucional e o conservadorismo, as igrejas nunca são completamente fechadas a influências carismáticas e proféticas. Weber define um profeta como "o portador dum carisma puramente pessoal, que por virtude da sua missão proclama uma doutrina religiosa ou uma ordem divina... a vocação pessoal é o elemento decisivo que distingue o profeta do sacerdote.

Este postula autoridade em virtude do seu serviço à tradição sagrada, enquanto o profeta se impõe pela revelação e carisma". (20)

Mesmo as Igrejas mais universais e institucionalizadas podem conter alguns elementos proféticos. Todas as igrejas contêm uma tensão contínua entre impulsos carismáticos e práticas mais rotineiras. A história do Catolicismo reflete sua tensão, com alguns períodos de extraordinária fermentação e outros quando a instituição sufocou a inovação. Durante séculos o elemento profético da Igreja esteve fraco, muito embora deixasse de existir. Durante estes períodos a Igreja geralmente agiu para defender a instituição, mesmo às custas de limitar a inovação e criatividade. Estas tendências levaram Ernst Troeltsch a escrever que "o Catolicismo Romano... tem sacrificado em grau crescente a interioridade, individualidade e plasticidade da religião em prol da determinação fixa de fazer a religião objetiva em doutrina, sacramento, hierarquia, posição do Papa, infalibilidade papal." (21)

Entretanto, houve também período durante os quais o elemento profético foi forte. Durante estes períodos ocorreu mudança, não tanto porque a instituição estivesse tentando defender seus interesses, como porque os elementos proféticos ditavam nova maneira de compreender a fé. A vida inicial da Igreja Cristã, durante a qual muitos

indivíduos foram perseguidos e onde houve relativamente poucas práticas institucionalizadas, é um exemplo. (22)

INTERESSES INSTITUCIONAIS, PROFECIA E MUDANÇA NA IGREJA BRASILEIRA – 1960-1982

A análise sociológica do relacionamento entre Catolicismo e a política deve partir do fato que a Igreja é uma instituição. A questão é como compreender a instituição. Ao estudar a Igreja é essencial lembrar que sérios conflitos podem surgir entre diferentes objetivos; que estes objetivos são determinados subjetiva – e politicamente; que o objetivo primordial da Igreja é difuso; e que a instituição pode ter um elemento carismático ou profético.

Nesta seção final indico algumas implicações destes argumentos para compreender as mudanças na Igreja Brasileira durante as últimas duas décadas. As profundas mudanças que a Igreja Brasileira sofreu desde 1960 não podem ser compreendidas somente em termos de interesses organizacionais. Devem ser compreendidas parcialmente como o resultado do desenvolvimento de um modelo de Igreja não baseado em expansão institucional.

A Igreja Brasileira começou a entrar em crise nos anos que se seguiram a II Guerra Mundial. Esta crise se originou da rápida transformação da sociedade sem transformação correspondente da Igreja. Alguns dos maiores marcos desta crise foram a resistência a secularização, o crescimento dramático do Protestantismo e Espiritismo, declínio da assistência a missa, a crise da vocação, o crescimento da esquerda, declínio da influência entre as classes dominantes e a classe trabalhadora urbana e declínio da influência entre a elite do Estado. Os setores dominantes dentro da Igreja sentiram que estas mudanças ameaçavam a instituição. (23)

Esta crise ajuda a promover mudança ao conscientizar a hierarquia de que a Igreja precisava repensar sua missão. A crise foi fator chave para começar a induzir a Igreja para nova compreensão da sua missão.

Entretanto, enquanto a crise institucional explica porque a igreja começou a se abrir, não explica a direção ou magnitude da mudança. A Igreja poderá ter respondido a crise de muitas maneiras. Não está claro que a resposta havida foi aquela que mais favoreceu seus interesses; ao lado dos ganhos houve muitas perdas.

É verdade que a Igreja em parte mudou por estar em crise. Mas igualmente importante, ela mudou porque a luta política levou diferentes indivíduos e movimentos a uma nova visão da fé, profundamente preocupada com justiça social e as classes populares. Estes grupos tinham nova visão da missão da Igreja e estavam prontos a sacrificar muitos interesses tradicionais em nome desta nova concepção.

A Igreja popular que emergiu após 1970 tem visão de fé que vai contra alguns importantes interesses organizacionais. (24) Não se preocupa com expansão do Protestantismo; pelo contrário, está interessada no Ecumenismo. Não se preocupa em ter influência entre as classes dominantes; pelo contrário, procura ser "uma Igreja cada vez mais pobre e dos pobres." (25) Está mais voltada para ser sinal no mundo do que para o número de pessoas que participam da missa. E mais interessada em combater o autoritarismo do que em lutar contra o comunismo, embora haja diferenças políticas marcantes entre Igreja popular e a maioria da esquerda marxista. (26) Neste sentido, a missão da Igreja torna-se incompatível com preocupações excessivas sobre privilégios e interesses institucionais.

A Igreja popular sente que tem de cumprir sua missão independentemente de isto favorecer ou não os interesses da instituição. Agentes pastorais que acreditam que a Igreja deveria estar do lado dos pobres, que não se deveria preocupar com números ou riqueza, que deveria lutar por justiça, estão mais atentos ao que a Igreja é do que à expansão institucional ou influência. Entre aqueles na pastoral popular, o sentido de fidelidade à vocação será mais importante do que os recursos instrumentais da organização.

A noção de proteger interesses organizacionais levar-nos-ia a supor que a Igreja tentaria sempre aumentar o número de "praticantes", como de fato fez durante a maior parte da sua história. Hoje, entretanto, muitos agentes acham que a Igreja deveria parar de se preocupar com números e se concentrar em ser sinal no mundo. Como o expressa o teólogo peruano Gustavo Gutierrez, a Igreja tornou-se mais interessada nos aspectos qualitativos da salvação e menos nos aspectos quantitativos. (27)

Os setores populares têm questionado seriamente alguns interesses da instituição e renunciaram a alguns tipos de influência. Através da Igreja popular aparece a visão de que a missão fundamental da Igreja é servir ao mundo, não a si mesma. Leonardo Boff escreve:

"A Igreja é compreendida como sinal densificador da salvação presente nas dimensões do mundo todo... O acento é colocado numa direção eminentemente praxística e libertadora: sendo sinal densificador da salvação, pergunta-se: que faz a Igreja para ajudar os homens a se libertarem do pecado?... A Igreja não pode viver narcisisticamente a verdade de ser a cidade sobre o monte, o estandarte elevado entre as nações e a luz acesa na casa." (28)

Do ponto de vista de Weber, as mudanças das últimas décadas tiveram fortes elementos carismáticos ou proféticos, certos líderes foram contra a ordem estabelecida e buscaram legitimação com base na revelação pessoal e seu carisma. Estes líderes não agiram para defender os interesses da instituição e sim partindo de uma nova compreensão da palavra de Deus. Romperam com muitas tradições e inauguraram um novo modelo da Igreja.

Ao lado das inovações carismáticas no sentido weberiano, a transformação dos últimos vinte anos foi também legitimada por muitos elementos tradicionais. Enquanto passava por profundas mudanças, a Igreja Brasileira tentou respeitar muitos valores tradicionais das classes populares, incluindo aspectos da religiosidade popular. Usou seu prestígio e imagem tradicionais para ajudar a implantar uma nova visão de fé. Sem compreender esta rica combinação de velho e novo, de legitimidade tradicional e carismática, não se podem compreender estas mudanças.

A Igreja popular adotou algumas características de seita, com maior compromisso com a qualidade do que com a quantidade da salvação e maiores exigências aos participantes. Mesmo assim, é impossível compreender a força ou importância da Igreja popular só aderindo à analogia de seita, pois a Igreja popular funciona dentro de uma instituição maior e está, empenhada em continuar trabalhando com essa instituição.

A Igreja popular sempre esteve longe de negligenciar questões institucionais. A característica distintiva que fez da Igreja brasileira, ao lado da Polonesa, a mais importante do mundo, é a capacidade do setor popular de trabalhar dentro de toda a instituição. A Igreja popular criou o sentido de que sua visão não é somente teologicamente correta, mas também institucionalmente saudável. O sucesso da Igreja brasileira em desenvolver uma Igreja menos institucionalizada, mais democrática, reflete não somente a criatividade dos seto-

res populares, mas também a capacidade da instituição de absorver esta criatividade. Ao revés de outras experiências, onde as tensões entre a base e a instituição dissiparam ou enervaram o impulso para mudança, a Igreja brasileira conseguiu um equilíbrio entre mudança e continuidade, entre comunidade e instituição, entre base e hierarquia. Sem o profundo interesse para questões institucionais, especialmente o trabalho dentro de toda a instituição, o setor popular teria sofrido provavelmente a mesma marginalização de organizações radicais de padres em outros lugares da América Latina.

Devido ao caráter institucional da Igreja, interesses como identidade como organização especialmente religiosa e unidade, continuarão a afetar o desenvolvimento da Igreja no Brasil. (29) Embora a necessidade de manter a coesão e unidade não afete a maneira como a pastoral popular é conduzida na base, certamente levará na cúpula a compromissos que limitam a Igreja popular.

O peso da instituição tornar-se-á evidente, na medida em que Roma e CELAM pressionem a Igreja brasileira a tomar posições mais cautelosas. Grande parte da Igreja popular subestimou a importância desta força restrigente: nomeações conservadoras de bispos; pressões contra teólogos, bispos e práticas pastorais progressistas; legitimação dos moderados e conservadores. Estes fatores, acoplados com as pressões para a Igreja se afastar da política, agora que a sociedade civil desenvolveu seus próprios canais políticos, poderiam impedir os setores populares de expandir o seu espaço atual dentro da Igreja.

Apesar desta incerteza sobre seu futuro, o setor popular estabeleceu largo espaço dentro da Igreja Brasileira e tudo indica que continuará sendo força importante. Tanto na sociedade brasileira como na Igreja universal a Igreja popular do Brasil tem sido das experiências mais criativas em décadas recentes.

NOTAS

- (1) *Bureaucracy in modern society* (New York, Random House, 1956), 93.
- (2) O estudo clássico neste sentido é de Robert Michels, *Political Parties* (New York: Dover Books). Michels estudou as relações de poder dentro do partido socialista e notou, que o despeito do compromisso do partido para com métodos democráticos e igualitários, o partido empregou meios autoritários de desenvolvimento dos recursos necessários para alcançar o poder.

- (3) Neste ponto veja-se o estudo clássico de H. Richard Niebuhr, *The Social Sources of denominationalism* (New York: Henri Hoet & Co., 1929). Niebuhr argui, "A cristandade alcançou muitas vezes aparente sucesso ignorando os preceitos do seu fundador. A Igreja como organização interessada na auto-preservação e na obtenção do poder achou algumas vezes a mensagem da cruz tão inoportuna como o tem feito grupos nacionais e econômicos. Lidando com grandes males sociais, tais como guerra, escravidão e desigualdade social, descobriu na letra dos Evangelhos, ambigüidades convenientes que lhe possibilitaram violar-lhe o espírito e aliar-se ao prestígio e poder que aqueles males tinham obtido ao se organizarem socialmente". p. 3.
- (4) Neste ponto, veja o excelente artigo de Brian Smith, "Religião e Mudança Social: Teorias clássicas e novas formulações no contexto de desenvolvimentos recentes na América Latina", *Latin American Research Review* X (Summer 1975), 3-34. O mesmo autor estende esta análise no seu excelente livro *The Church and politics in Chile: Challenges to modern catholicism* (Princeton: University Press, 1982), especialmente 3-64. Esta observação tem considerável relevância para a Igreja contemporânea latino-americana, onde movimentos radicais percebidos pela hierarquia como constituindo um magistério paralelo têm sido consistentemente marginalizados. O caso mais importante foi o dos cristãos pelo socialismo no Chile, no qual o clero foi finalmente proibido de participar. Veja-se Brian Smith, *The Catholic Church and Politics in Chile* — Veja-se também Arthur McGovern, "Chile under Allende and Christians for Socialism" in McGovern, *Marxism: An American Christian Perspective* (New York: Orbis, 1980), 210-242; e Jaime Rojas e Franz Vanderschuren "The Catholic Church of Chile: From 'Social Christianity' to 'Christians for socialism'", *The Church and politics in Latin America, Latin American Research Unit*, Toronto, vol. 1, nº 2 (February 1977). Para uma interpretação por um padre que desempenhou um papel de liderança em Cristãos pelo socialismo veja-se Gonzalo Arroyo, "Nota sobre la iglesia y los cristianos de izquierda a la hora del putsch em Chile", *Latin American Perspectives* II (Spring 1975), 89-99. Uma coletânea valiosa de documentos, incluindo a proibição pela hierarquia, da participação do clero em Cristãos para socialismo é de John Eagleson, ed., *Christians and socialism: Documentation of the christians for socialism movement in Latin America* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1975).
- (5) Outras críticas de análise institucional da Igreja e contribuições para compreender a relação entre mudança na sociedade e mudança na Igreja foram desenvolvidas por Luiz Alberto Gomez de Souza, "Igreja e sociedade: Elementos para um marco teórico", *Síntese* 13 (abril/junho 1978), 15-30; Luiz Gonzaga de Souza Lima, *Evolução política do católicos e da Igreja no Brasil* (Petrópolis: Vozes, 1979); Luiz Alberto Gomez de Souza, *A JUC: Os Estudantes Católicos e Política* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982); e Carlos Palácio, "Uma Consciência Histórica Irreversível, 1960-1979"; *Duas Décadas de História da Igreja no Brasil*, *Síntese* 17 (Setembro/dezembro 1979), 19-40.

- (6) *The Political Transformation of the Brazilian Catholic Church* (New York: Cambridge University Press, 1974), 4. Em outra parte Bruneau nota que "Obviamente a presença da massa ao culto não é o maior indicador da influência da Igreja" (p. 62, n. 21), mas ela ainda tenta identificar influência com uma concepção institucionalística da missão da Igreja. Apesar do fato de Bruneau focalizar primeiramente a influência, seu livro contém também uma boa discussão de profecia dentro da Igreja, pp. 229-236, indicando algum conhecimento da possibilidade de que alguns setores poderiam ser motivados por fatores que escapam à lógica da influência institucional.
- (7) Roberto Romano, *Brasil: Igreja contra Estado* (São Paulo: Kairos, 1979), 224-243. Otávio Guilherme Velho, "A Propósito de Terra e Igreja", *Encontros com a Civilização Brasileira* 22 (Abril 1980), 157-168. Márcio Moreira Alves, *A Igreja e a Política no Brasil* (São Paulo: Brasiliense, 1979), esp. 41-56, 247-250.
- (8) *The Theory of Social and Economic Organization* (New York: The Free Press, 1964), 88.
- (9) *Ibid*, 104.
- (10) Neste ponto, veja *The Theory of Social and Economic Organization*, 89-90.
- (11) Sugestões de como o processo histórico mais amplo afetou a Igreja são encontrados nos trabalhos relacionados na anotação 5 e em Helena Salem, "Dos palácios à miséria da periferia", em Helena Salem, org., *A Igreja dos Oprimidos* (São Paulo: Brasil Debates, 1981), 17-64. Por falta de espaço não posso discutir este item detalhadamente aqui.
- (12) Philip Selznick enfatizou de maneira particularmente forte este ponto. Veja "Foundations of the Theory of Organization", In Amitai Etzioni, ed., *A Sociological Reader of complex Organization* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1969), 19-32 e *Leadership in Administration* (Evanston, Illinois: Row, Peterson, & Co, 1957), Alvin Gouldner e Peter Blau enfatizam mais fortemente os elementos racionais na maioria de organizações, mas ainda destacam que as organizações contêm algumas tensões internas sobre objetivos e meios. Por Gouldner, "Organizational Analysis", in Thomas Merton, et. al., *Sociology Today: Problems and Prospects* (New York: Basic Books, 1959), 400-428, Por Blau, *Bureaucracy in Modern Society*.
- (13) Existe uma intensa bibliografia sobre a expansão do pentecostalismo. Entre outros, veja Francisco Cartaxo Rolim, *Religião e Classes Populares* (Petrópolis: Vozes, 1980); e Emílio Willems, *Followers of the New Faith* (Nashville: Vanderbilt University Press, 1967).

- (14) Estas lutas dentro da Igreja não são geralmente articuladas de maneira diretamente antagonica, como acontece muitas vezes na sociedade como um todo. Nem geralmente a busca por hegemonia dentro da Igreja é consciente. Entretanto, a natureza menos antagonica e menos consciente destas tentativas para estabelecer hegemonia não significam que o processo não ocorra. Ocorre amplamente através das tentativas de diferentes setores para estabelecer a sua visão da missão da Igreja como a mais apropriada.
- (15) A discussão aqui segue a clássica distinção entre Igreja e seita desenvolvida por Weber em "The Protestant sects and the spirit of capitalism", em Hans Gerth e C. Wright Mills, eds., *From Max Weber*, (New York: Oxford University Press, 1946), 302-322; e especialmente por Ernest Troeltsch, *The Social Teachings of the Christian Churches* (New York: The MacMillan Co., 1931), 330-343, 993-1001.

Enquanto uma igreja tenta ser inclusiva e oferece salvação a todos, a seita é restritiva, insistindo nas qualificações morais dos membros. Uma Igreja é toda inclusiva, enquanto a seita é uma associação voluntária dos que se qualificam religiosamente.

A Igreja é menos seletiva, menos rígida em suas demandas, mas também menos capaz de incorporar o tipo de mensagens radicais características de líderes proféticos.

Esta distinção enfrentou muitas críticas e polêmicas desde Troeltsch. Veja, por exemplo, J. Milton Yinger, *Religion, Society and the Individual* (New York: MacMillan, 1957), 142-155.

- (16) Há vasta literatura sobre o messianismo. Um bom ponto de partida é Ralph Della Cava, *Miracle at Joazeiro*, (New York: Columbia University Press, 1970). Outros bons estudos incluem Douglas Monteiro, *Os Errantes do Novo Século* (São Paulo: Duas Cidades, 1974); Maria Isaura Pereira de Queiroz, *O Messianismo no Brasil e no Mundo*, (São Paulo: Alfa-Omega, 1977); e Maurício Vinhas de Queiroz, *Messianismo e Conflito Social* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966).
- (17) Como escreve um especialista, enfatizando o conflito entre diferentes interesses da Igreja, "a Igreja bem poderia tornar-se mais *eficiente* em suas operações organizacionais sem tornar-se mais *efetiva* ao alcançar todos os seus objetivos. De fato, poder-se-ia argumentar que eficiência maior pode no fim ser prejudicial por prolongar a vida de uma estrutura institucional moribunda".

Donald Warwich, *Personal and Organizational Effectiveness in the Roman Catholic Church*, *Cross Currents* 17 (Fall 1967), 402-403. David Moberg enfatiza também as consequências potencialmente destrutiva de abordagens excessivamente racionalistas para a organização da Igreja em *The*

Church as a Social Institution (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1962), 73-126. O estudo de Walter Goddijn sobre a Igreja Holandesa, *The Deferred Revolution*, (New York: Elsevier, 1975), também enfatiza o caráter único da Igreja como organização social.

- (18) *From Max Weber: Essay in Sociology*, ed. Hans Gerth and C. Wright Mills, eds. (New York: Oxford University Press, 1946), 262.
- (19) Weber argumenta que o protestantismo tem alguns elementos mágicos na sua comparação de Confucionismo e Protestantismo em *The Religion of China* (New York: The Free Press, 1951), 226-249. Ele desenvolve o argumento que a religião se tornou um reino distintivo de não-racionalidade em *The Sociology of Religion* (Boston: The Beacon Press, 1963), 20-31; e *From Max Weber*, 267-301.
- (20) S. N. Eisenstadt, ed., *Max Weber on Charisma and Institution Building* (Chicago: University of Chicago Press, 1968), 253-254.
- (21) *The Social Teachings of the Christian Churches*, 1007.
- (22) Significativamente, a Igreja primitiva recebeu considerável atenção nos meios da Igreja popular contemporânea. Entre outros trabalhos, veja-se Ivo Lesbaupin, *A Bem-aventurança da Perseguição* (Petrópolis: Vozes, 1975).
- (23) As características principais desta crise foram adequadamente descritas por Bruneau em *The Political Transformation of the Brazilian Catholic Church*. Bruneau destaca corretamente o profundo impacto que a necessidade de defender certos interesses teve ao causar o início da abertura da Igreja. Neste sentido coloca mais ênfase nos elementos institucionais do que o faz Souza Lima na sua interpretação. Souza Lima subestima a importância da expansão do protestantismo, o desenvolvimento da teologia européia, a ameaça da esquerda e as mudanças introduzidas pelo Vaticano II.
- (24) Por Igreja popular entendo aqueles setores que têm uma visão política progressista da missão da Igreja. Esta visão política é expressa em concepções teológicas e em trabalho pastoral com as classes populares. Geralmente os intelectuais da Igreja popular estão comprometidos com maior transformação social.

No Brasil ao revés de certos países hispano-americanos, a Igreja popular não tem agentes pastorais de nível local que se oponham a Igreja institucional. A cisão fundamental na Igreja brasileira não é vertical (a base contra a instituição) e sim horizontal (diferentes concepções da missão da Igreja, entre grupos de leigos e de padres e religiosos, e de bispos).

- (25) O tema da Igreja pobre tornou-se tão amplamente aceito que foi incorporado às conclusões de Medellín e Puebla. De Medellín, Veja *A Igreja na Atual Transformação da América Latina à Luz do Concílio*, 14. De Puebla. *A Evangelização no Presente e no Futuro da América Latina*, 1148-1158.
- (26) Uma das poucas críticas leninistas publicada da Igreja é de Ricardo Abramovay, "Marxistas e Cristãos: Pontos para um Diálogo", *Proposta* 16 (março 1981), 11-20. Roberto Romano nos dá uma importante crítica marxista da Igreja no Brasil: *Igreja Contra Estado*.

As críticas da Igreja da esquerda leninista estão explícitas em Frei Betto, "A Educação nas classes populares", *Encontros com a Civilização Brasileira* 13 (Julho 1979), 162-173; e Luiz Alberto Gomez de Souza, "Movimento Popular, Igreja e Política", *Proposta* 15 (Dezembro 1980), 19-26.

É impossível fazer quaisquer declarações universalmente válidas sobre a relação entre a esquerda marxista e Igreja popular, dada a ampla escala de posições dentro de ambos os grupos.

- (27) *Teologia da Libertação* (Petrópolis: Vozes, 1975), 125-129.
- (28) *Teologia do Cativo e da Libertação* (Petrópolis: Vozes, 1980), 213.
- (29) Este ponto foi abordado em dois importantes artigos por Ralph Della Cava, "Política a Curto Prazo e Religião a Longo Prazo", *Encontros com a Civilização Brasileira* 1 (Julho 1978); e "Catolicismo e Sociedade no Século Vinte no Brasil", *Latin American Research Review* XI (1976), 7-50. Della Cava pode superestimar a extensão para a qual a busca por unidade e coesão levará a Igreja a se retrair de envolvimento político. Mas, por outro lado, muitos intelectuais da Igreja popular subestimam o impacto que terá em futuros desenvolvimentos, o compromisso da Igreja com todas as classes sociais.