

Igreja e Sociedade: Elementos para um Marco Teórico

A Igreja como tema de análise vem cada vez mais chamando a atenção dos cientistas sociais. Não se trata de um simples interesse acadêmico, mas tem fundamentos muito práticos e concretos. Não escapa a quase ninguém que a Igreja é uma das instituições mais articuladas e presentes na sociedade civil brasileira. Além disso, na rarefação do espaço político, oferece um dos poucos lugares até o momento, de reflexão crítica sobre a realidade. Se isso nos leva a concluir que a preocupação por estudar e conhecer melhor a Igreja não é neutra, também podemos suspeitar que a pretendida objetividade de muitos trabalhos possa estar contaminada por opções ideológicas explícitas.

Numa primeira parte deste trabalho queremos passar rapidamente em revista alguns estudos recentes sobre a Igreja no Brasil, indicando a seguir alguns enfoques do problema, para terminar com a sugestão de elementos que devem ser levados em conta na elaboração de um marco teórico.

ALGUNS ESTUDOS RECENTES SOBRE A MUDANÇA NA IGREJA E NA SOCIEDADE

Como em tantas áreas das ciências sociais, boa parte dos trabalhos publicados é obra de autores estrangeiros. Isso se deve em parte a maiores recursos financeiros de certos centros universitários dos países industrializados, mas também expressa uma das dimensões de nossa dependência cultural. Nos últimos anos aqui desembarcou um certo número de jovens profissionais — novos Marco-Polos a descobrir terras exóticas — recebidos com entusiasmo pelas “elites herodianas” locais. Não é questão de desmerecer-lhes o mérito — alguns dos trabalhos realizados são de inegável valor acadêmico — mas é importante tratar de descobrir seus condicionamentos teóricos e ideológicos, para indicar a necessidade de abrir perspectivas alternativas.

Os livros e artigos que se vão acumulando, com os autores citando-se uns aos outros, baseando-se nas mesmas fontes de informação e fortalecendo hipóteses de trabalho a princípio simplesmente indicativas e pouco a pouco cada vez mais afirmativas, trazem o risco de ir constituindo uma espécie de história “oficial” que rapidamente passará por ser a única considerada verdadeira e objetiva, ocultando suas próprias limitações e preconceitos ideológicos, assim como bloqueando outras possíveis interpretações. Por essa razão, não se trata somente de revisar as fontes de informação apresentadas, mas, principalmente as categorias e os instrumentos com que se recolheram, ordenaram e interpretaram os dados.

Um dos autores pioneiros no estudo das Igrejas na América Latina foi Ivan Vallier, que procurou “descrever a natureza das mudanças que estão ocorrendo no sistema religioso e determinar as implicações particulares para os processos de *mudança* e *modernização* na sociedade”.¹ Os conceitos centrais com que trabalha são os de influência, desenvolvimento e elites. Para a construção dos dois primeiros parte dos trabalhos de Merton, Dahl, Parsons e Huntington.² A contribuição desses autores não é casual, nem são irrelevantes os condicionamentos que impõem. O “pluralismo” democrático de Dahl e o autoritarismo de Huntington, aparentemente contraditórios, se encontram na defesa *teórica* e *prática* do mesmo sistema sócio-econômico capitalista.³

1. Ivan Vallier, *Catholicism, Social Control and Modernization in Latin America*, Prentice Hall, 1970, p. 9 (grifos nossos).

2. Op. cit., pp. 11-13.

3. Para uma brilhante e muito documentada análise da ideologia de vários dos cientistas sociais norte-americanos ver Noam Chomsky,

Vallier se interessa pelas elites religiosas para ver sua contribuição no que se refere a "legitimar as reformas institucionais e atrair os povos marginais aos valores e às relações que formam a base de uma *sociedade moderna*", assim como "assistir a outras elites modernizantes".⁴

O estudo de Thomas Bruneau sobre o catolicismo brasileiro trata também de "explicar porque está havendo *mudança* nessa instituição histórica (a Igreja), que direção estão tomando essas mudanças, e qual a sua importância não só na Igreja, mas também para a sociedade e a política". Também parte da categoria de influência, que retoma de Vallier e Dahl, acrescentando a de poder, baseado em Dahl e Parsons. O autor vê "uma grande correlação entre a reação da Igreja em direção à mudança social, e as ameaças de natureza política à geração e exercício da influência".⁵

Ambos os autores tratam de relacionar Igreja e sociedade através das mudanças em ambas e da influência da primeira na segunda. Ainda que eles não reduzam a Igreja ao seu aspecto institucional, é esse que prevalece nos diferentes estudos. Além disso, a idéia de mudança não é referida a um processo histórico concreto do sistema capitalista nem a modelos sócio-políticos alternativos, mas a um vago processo de modernização e a transformações sociais em sentido amplo.

Quando Bruneau compara o caso chileno e o brasileiro e vê no primeiro a ação da democracia cristã promovendo "objetivos progressistas de mudança social", não indica o alcance reformista dessas mudanças dentro do sistema, e não deixa claro em que elas

"Objectivity and liberal Scholarship", em *American Power and the new mandarins*, Pelikan Book, 1971, p. 23 e seguintes. O caso de Huntington é especialmente significativo. Seus trabalhos teóricos já indicavam suas raízes autoritárias e a defesa do sistema sócio-econômico vigente em seu país. Logo depois ele desceria à arena política prática para propor uma urbanização forçada no Vietnã, através de bombardeios massivos, com a finalidade de permitir uma melhor reeducação da população. Suas idéias sobre "desenvolvimento político" ficam claras no trabalho que em colaboração escreveu para a Comissão Trilateral, *The crisis of Democracy*, estudo n.º 8, New York University Press, 1975, onde prega um maior controle social e menor participação política, para defender o sistema. É conhecido também seu interesse pelo modelo político brasileiro. Para uma crítica demolidora da "neutralidade" da sociologia norte-americana, especialmente de Parsons, ver Alvin Gouldner, *The coming crisis of Western Sociology*, Basic Books, 1970 (traduzido em espanhol como *La crisis de la sociología occidental*, Amorrortu editores).

4. I. Vallier, "Religious elites: differentiation and developments in Roman Catholicism", in Lipset e Solari, *Elites in Latin America*, Oxford University Press, 1967, pp. 224-225 (grifo nosso).

5. Thomas Bruneau, *O catolicismo brasileiro em época de transição*, Edições Loyola, 1974, pp. 6 e 145.

se distinguem daquela situação com que o autor conclui o livro, na qual, "com a oposição do Estado e a ausência do poder, a Igreja no Brasil pode bem ser revolucionária".⁶ Ainda que Bruneau se refira à "mudança global", mudanças, reforma e revolução não têm limites precisos, nem qualquer vinculação específica com as diferentes forças sociais que se enfrentam na sociedade e na Igreja. Os sujeitos centrais da análise são a Igreja (basicamente institucional) e a sociedade (onde quase não se distinguem diferentes grupos, a não ser suas elites, no caso de Vallier).

Sobre este último ponto Emanuel de Kadt indica que para o estudo do comportamento social no Brasil, deve-se analisar a sociedade através da dicotomia "patrão-dependente" ou "patrão-cliente" e não com o conceito de classes sociais. Para o autor a consciência de classe é rudimentar nas massas e o que distingue mais profundamente o posicionamento social é a alternativa acima indicada.⁷ No que se refere à Igreja, afirma que se devem descobrir as necessidades de "diferentes grupos na população", mas, como se recusa a empregar a categoria de classes, distingue de maneira pouco precisa entre catolicismo popular, fundamentalmente rural, catolicismo urbano e catolicismo progressista. Este último inclui, pelo que se infere do texto, tanto elementos reformistas quanto outros mais radicais, além do que às vezes, como na conclusão de um de seus trabalhos, os elementos reformistas e os radicais se confundem uns com os outros.⁸ Thomas Sanders, analisando a "esquerda católica" no Brasil, também se refere a ela como a que reúne aqueles "interessados na modernização e nas mudanças sociais, necessárias para realizá-la".⁹

A Rand Corporation encomendou um estudo sobre a Igreja latino-americana a vários especialistas, alguns dos quais tinham analisado antes os militares no Brasil (Alfred Stepan) e no Peru (Luigi Einaudi). Eles trataram de descobrir as estratégias de sobrevivência e de mudança da Igreja, "de forma a encorajar o desenvolvimento social moderno sem perder sua própria integridade institucional".¹⁰

6. Op. cit., pp. 189 e 417.

7. E. de Kadt, *Catholic Radicals in Brazil*, Oxford University Press, 1970, pp. 9-10.

8. E. de Kadt, "Religião, Igreja e mutação social no Brasil" in C. Veliz, *América Latina — Estruturas em crise*, Ibrasa, pp. 204 a 231.

9. T. Sanders, "The Catholic left in Brazil", in K. Silvert, *Churches and States*, American Universities Field Staff, 1966, p. 83 (grifos nossos).

10. Einaudi, Maullin, Stepan e Fleet, *Latin american institutional development: the changing catholic church*, The Rand Corporation, 1969. O relatório Rockefeller, no mesmo ano, tinha indicado a importância de acompanhar os passos de duas instituições na América Latina: a Igreja e as Forças Armadas.

Ralph della Cava, analisando sete monografias recentes sobre a Igreja, enfatiza entretanto a necessidade de "uma análise das relações das organizações da Igreja com as classes sociais", indicando que nenhum dos estudos "levanta estes elementos fundamentais".¹¹

A partir dessas categorias gerais de mudança, desenvolvimento social e modernização e de uma conceituação pouco precisa da Igreja e da sociedade, os autores oscilam entre indicar uma grande influência da Igreja nas "mudanças" (Bruneau, Vallier, os autores da Rand) ou, no pólo oposto, reduzir-lhe o alcance. Nesse último caso um autor brasileiro, utilizando praticamente a mesma informação dos textos acima referidos e sem apresentar claramente um marco teórico alternativo, chega a uma conclusão diferente: "os que fundamentam suas esperanças de uma transformação profunda do regime político e social do Brasil na mobilização militante da Igreja Católica se enganam completamente. Alguns setores da Igreja poderão contribuir para essas transformações. A Igreja poderá adaptar-se a uma sociedade transformada. Mas ela não se encontrará na vanguarda das lutas necessárias para realizá-la".¹²

Isso nos leva à forte suspeita de que a diferença desses diagnósticos não se deve tanto ao tipo de informação recolhida, quanto ao que se entende por transformações do regime social, político e, não esqueçamos, econômico e que setores dentro da Igreja e da sociedade estão sendo privilegiados na análise. Os estudos baseados nas categorias da sociologia norte-americana se integram no marco teórico do "social change", que não vai mais além da modernização das estruturas do sistema capitalista vigente. Daí a importância dada às reformas parciais, a confusão entre reforma e revolução e a indeterminação das forças sociais, algumas das quais com real capacidade para questionar o sistema. Aliás, enquanto não definirmos bem a quem nos estamos referindo quando falamos de Igreja e de sociedade brasileira, poderemos estar nomeando atores totalmente diferentes e fazendo generalizações indevidas e incorretas. Além disso, muito do que se está fazendo como estudo da Igreja no Brasil ainda não saiu do clima político e ideológico que se seguiu ao programa da Aliança para o Progresso no começo da década passada, com resíduos da guerra-fria de anos anteriores e com a simpatia pelos programas "progressistas" do tipo propugnado faz algum tempo pela demo-

11. Ralph della Cava, "Igreja e Estado no Brasil do século XX", *Estudos Cebrap* n.º 12, abril-junho 1975, p. 18.

12. M. Moreira Alves, *L'Eglise et la politique au Brésil*, Cerf, 1974, p. 248.

cracia-cristã latino-americana. O repúdio dos modelos autoritários mais recentes e o alinhamento na fronteira liberal dos direitos humanos, não podem fazer esquecer esses condicionamentos ideológicos de fortes consequências teóricas e práticas nas análises, conclusões e recomendações.

IGREJA, SOCIEDADE E CLASSES NA TRADIÇÃO DE WEBER E MARX

Devemos à sociologia da religião de Max Weber o ter mostrado os diferentes comportamentos religiosos segundo as várias "camadas" sociais. Num capítulo que o autor intitulava "ordens, classes e religiões", partindo de exemplos históricos, ainda que sem uma sistematização mais rigorosa, nem uma definição precisa do que entende por classes sociais, vai estudando a religiosidade do camponês, da nobreza, dos militares, dos funcionários e comerciantes, da pequena burguesia (especialmente os artesãos), do proletariado, dos escravos etc. e os diferentes significados para eles do que denomina a religião de salvação e que opõe às religiões de adaptação ao mundo.¹³ Surge logo o problema da tensão entre a religião e a comunidade, o econômico, a política e a arte. Para um de seus comentadores, dos vários textos se pode desprender que "uma religião de salvação toma quase sempre o aspecto de uma revolução social, já que aspira a uma nova comunidade", assim como entra em contradição com um sistema econômico como o capitalismo, baseado no lucro ("só a ética puritana logrou dominar de maneira conseqüente as contradições").¹⁴

Essas contradições são entretanto reabsorvidas pelo sistema de justificações que as religiões oferecem aos ocupantes das diferentes posições sociais. Como indica outro autor, "as demandas religiosas tendem a organizar-se em torno de dois grandes tipos que correspondem a dois grandes tipos de situações sociais, ou seja, as *demandas de legitimação* da ordem estabelecida próprias das classes privilegiadas, e as *demandas de compensação* próprias das classes desfavorecidas".¹⁵ Vejamos no próprio Weber o que ele indica sobre "certos contrastes característicos que as religiões podem 'fornecer' às diferentes camadas sociais": "as camadas po-

13. M. Weber, *Economie et société*, trad. franc., Plon, 1971, vol. I, p. 491 e seguintes.

14. J. Freund, *Sociologia de Max Weber*, Forense, 1970, p. 137 e seguintes.

15. Pierre Bourdieu, "Uma interpretação da teoria da religião de Max Weber", in *A economia das trocas simbólicas*, Perspectiva, 1974, p. 87.

sitivamente privilegiadas no econômico e no social... conferem à religião o papel principal de 'legitimar' sua própria situação social e seu estilo de vida... A situação dos negativamente privilegiados é diametralmente oposta. Sua necessidade específica é de livrar-se do sofrimento. Nem sempre percebem essa necessidade de salvação sob uma forma religiosa — e o proletariado moderno é exemplo disso — e sua necessidade de redenção religiosa, no caso em que exista, pode encaminhar-se em várias direções. Pode sobretudo articular-se de diferentes maneiras com a necessidade de uma 'compensação' que retribui as boas obras do indivíduo e contrabalança a injustiça de que é vítima".¹⁶ O importante é ver como, debaixo de práticas religiosas semelhantes, podem ocultar-se significados diferentes e como contradições e justificações se modificam de acordo com os diversos grupos sociais. É interessante notar como a relevância conferida à relação entre classes e religião passou despercebida a muitos que se crêem na tradição weberiana.

A contribuição de Marx é no sentido de fazer a crítica da religião como "consciência invertida do mundo" e, no *Capital*, aproxima a alienação religiosa do fetichismo da mercadoria. No primeiro caso a religião "é, por uma parte, a *expressão* da miséria real e, por outra, o *protesto* contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o coração de um mundo sem coração, assim como o espírito de uma situação carente de espírito. Ele é o *ópio* do povo".¹⁷ Geralmente a última frase aparece fora do contexto, sem a indicação de que a religião ao mesmo tempo mostra uma realidade falseada mas também se rebela e protesta contra ela. Os dois elementos contraditórios estão presentes no texto de Marx, ainda que o primeiro seja o que ocupa a atenção do autor nas análises que irá fazer. Vale notar que a alienação religiosa é descrita em muitos textos em relação aos homens em geral, sem determinação particular. Isso é particularmente surpreendente quando se pensa que para Marx não há uma história de homens indeterminados, mas de classes com interesses diferentes e antagônicos. Já para as relações jurídicas e as formas de estado, indicou que elas "não podem compreender-se por si mesmas, nem pela chamada evolução geral do espírito humano, senão que, ao contrário, têm suas raízes nas condições materiais da vida". E logo depois afirmava que, "na produção social de sua vida, os homens entram em determinadas relações independentemente de sua vontade, relações de produção que correspondem a uma determinada fase do desenvolvimento

16. Weber, op. cit., pp. 511-512.

17. Marx, "Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel". Ver Marx e Engels, *Sobre la religión*, Sígueme, 1974, p. 94.

de suas forças produtivas materiais. O conjunto destas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a que se levanta a superestrutura jurídica e política e a que correspondem determinadas formas da consciência social".¹⁸ Igualmente a religião teria que ser vista então articulada com as condições materiais e com as relações de produção que formam a base real da consciência social. Assim, não se trataria tanto de buscar "um veredito definitivo sobre a essência da religião mas de 'uma negação particular'... Um juízo sobre a essência só é possível se Marx assume o metafisicismo da posição que critica. Situando-nos dentro da dinâmica marxista não se explica logicamente que Marx aplique a dialética universal-particular à filosofia, por exemplo, e a negue para a teologia".¹⁹ Marx aliás critica Feuerbach por "omitir a trajetória histórica, focalizando o sentimento religioso nele mesmo e pressupondo um indivíduo humano abstrato, *isolado*", sem ver que a essência humana "é, em sua realidade, o conjunto das relações sociais".²⁰ Por essa razão, a partir da própria lógica do pensamento marxista, a religião deve ser analisada no contexto dos diferentes blocos históricos e das relações sociais particulares. Nessa linha Engels analisa a história do cristianismo primitivo, "movimento de homens oprimidos" e Rosa de Luxemburgo busca na história da Igreja a resposta para a contradição entre o procedimento dos sacerdotes de seu tempo e aquele dos primeiros cristãos.²¹ Da mesma maneira Antonio Gramsci trata de descobrir a função dos católicos na Igreja da Itália e esboça as grandes linhas de uma investigação que teria de ser feita sobre a ação católica, o pensamento social, as publicações católicas etc.²²

Mas não basta analisar a religião no contexto histórico-social. Frequentemente ela é vista por autores marxistas apenas como uma das expressões ideológicas da classe dominante, projetada sobre o conjunto da sociedade e portanto, relativamente unívoca. Uma análise articulada com as diferentes classes sociais mostra, na direção apontada por Weber, diferentes significados e compor-

18. Marx, Prólogo da "Contribuição à crítica da economia política (1859)", in op. cit., p. 240.

19) Ver Hugo Assmann e Reyes Mate no capítulo introdutório da coletânea *Sobre la religión*, op. cit., p. 33.

20. Marx, "Teses sobre Feuerbach", n.º 6, in op. cit., p. 161.

21. Para Engels, ver "Sobre a história do cristianismo primitivo", in op. cit., p. 403 e seguintes. Para Rosa de Luxemburgo, ver "Igreja e socialismo" transcrito em Jaurés, Lênin, Gramsci e outros, *Sobre la religión II*, Sígueme, 1975, p. 192 e seguintes.

22. Gramsci, "Notas sobre Maquiavel, sobre a política e sobre o estado moderno", cit. in *Sobre la Religión II*, p. 534 e seguintes.

tamentos religiosos.²³ Aliás esse autor distingue, no que se refere às religiões, entre o *saber sagrado* (conhecimento da doutrina) e a fé. Esta última não seria da ordem do saber puramente racional, mas antes de tudo confiança nas promessas de Deus²⁴ e se encaminharia para uma prática. Também os teólogos distinguem entre religião (manifestação histórico-cultural) e fé (adesão "vital"). Isso permite vislumbrar como o fenômeno religioso não se esgota no mundo superestrutural das crenças e das ideologias, mas surge também nas práticas sociais, que não são também práticas de classe. Dito de outra maneira, a religião, como fé, não aparece somente na aceitação de uma doutrina, nem tampouco na realização de atos de culto, mas está presente na forma como os homens se comunicam entre si e com a natureza, através do trabalho e da convivência, numa certa maneira de agir e de fazer. O "vejam como eles se amam" expressa essa atitude religiosa mais vital e profunda, no interior mesmo das relações sociais. Aliás, de outro ponto de vista, M. Godelier estudando comportamentos religiosos de vários povos, procura superar uma visão da religião como "reflexo fantasmagórico das relações sociais", para indicar como ela "constitui um elemento interno da relação social de produção, funciona como um dos componentes internos da relação econômico-política da exploração". Em consequência, a religião não significa somente "uma ideologia legitimando a posteriori as relações de produção, mas uma parte da armação interna dessas relações de produção".²⁵

Numa direção teoricamente parecida, mas da sentido oposto, Enrique Dussel, em trabalho recente, procura descobrir a religião na infraestrutura e na superestrutura de uma formação social. Na superestrutura a religião estaria ao nível de uma instância, é "posição, atitude e práxis (e também *poiesis*)",... "seria a totalidade carnal humana em posição de antecipação criadora em relação ao sistema vigente (posição crítica diante do modo de produção e da formação social opressora) e futuro (modo de produção a organizar-se na formação social que virá), como mediação de culto ao Absoluto, ao Outro". Essa noção "quer indicar a anterioridade da responsabilidade prática que se tem pelo oprimido dentro do sistema".²⁶ Ao endossar a pista aberta por

23. Deve-se notar, entretanto, que a categoria de classe social em Marx é diferente da weberiana, ainda que o elemento de dominação esteja de certa maneira presente em ambas.

24. Freund, op. cit., pp. 145-147.

25. M. Godelier, "Vers une théorie marxiste des faits religieux", in *Lumière et vie*, XXIII, n.º 117-118, abril-agosto 1974, p. 92.

26. Enrique D. Dussel, *Religión: como supraestructura y como infraestructura*, trabalho apresentado à reunião sobre "o futuro da religião" em Dubrovnik, Iugoeslândia, abril de 1977, texto mimeografado, pp. 27 e 29.

Dussel, somente introduziria uma modificação assinalando que a religião não será infra ou superestrutural de acordo com o posicionamento político, mas que sempre a religião tem uma dimensão superestrutural (doutrinária e de culto) e infraestrutural (de práxis social, tanto a prática libertadora, quanto a prática opressora, que também poderá existir). E a crítica à religião deve fazer-se não somente aos seus aspectos de discurso doutrinário ou serviço de culto, mas principalmente às atitudes e ações onde ela se vivencia (os teólogos cristãos falarão de uma dimensão de caridade). A religião não deveria basear-se somente na fidelidade a uma *ortodoxia* (doutrina tida como verdadeira), mas na *orto-práxis*, que “vive a verdade na vida de caridade traduzida em acontecimentos, em ação”.²⁷ Trata-se de “fazer valer a importância do comportamento concreto do gesto, da ação, da práxis...”.²⁸ Também Peter Berger indica a relação dialética entre atividade religiosa e ideação religiosa, aproximando-a da relação entre infra e superestrutura e identificando a infraestrutural não tanto com a base material quanto com a práxis em geral.²⁹ Analisar a prática religiosa nas relações de produção é vê-la no interior das classes sociais, onde se expressam essas relações. Estaríamos deixando de fazer a crítica de uma religião “ideal”, para estudá-la no contexto histórico concreto. E a análise da religião então seria conseqüente com aquela que visa a sociedade global, fraturadas ambas pelas relações e conflitos de classe. Aliás, o próprio Marx considerava que “falta por fazer o principal” no trabalho teórico relativo à religião.³⁰ Enquanto que para uma certa tradição marxista a religião “está situada num lado da luta de classes: no lado da opressão”, pode-se afirmar, em outra direção, que o conflito de classes passa pelo interior das religiões e das Igrejas.³¹ E essas considerações nos levam de volta ao problema do estudo teórico da Igreja e sociedade no Brasil.

O texto foi publicado posteriormente como livro, no México, pela editora Edicol.

27. Samuel Ruiz, “Condicionamientos eclesiales de la reflexión teológica en América Latina”, in Enrique Ruiz (editor), *Liberación y cautiverio*, México, 1975, p. 86.

28. Gustavo Gutierrez, *Teología de la liberación*, CEP, 1971, p. 27. Toda a corrente da teologia da libertação na América Latina procura recuperar para o discurso teológico a categoria sócio-política da práxis. Assim um dos livros de Hugo Assmann tem o título de *Teología desde la praxis de la liberación*, Sígueme, 1976. Para um tratamento recente do tema ver o livro que acaba de ser publicado de Clodovis Boff, *Teología e prática. Teología do político e suas mediações*, Vozes, 1978.

29. Peter Berger, *The sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion*, Anchor Books, 1969, pp. 41 e 192.

30. Marx, *Teses sobre Feuerbach*, n.º 4, op. cit., p. 160.

31. Assmann e Mate, introdução a *Sobre la religión II*, op. cit., p. 16.

A IGREJA NO BLOCO HISTÓRICO BRASILEIRO

A análise da Igreja não deveria ser referida a um processo de mudanças pouco definidas, mas às transformações concretas do que Gramsci chama um bloco histórico, isto é, a maneira como se articulam, num momento determinado e numa sociedade dada, os diferentes elementos da infraestrutura e da superestrutura.³² Assim, é possível distinguir no bloco histórico a base econômica, as relações de classe e os diferentes elementos da sociedade civil e da sociedade política. O significado das mudanças será diferente tratando-se de uma reacomodação dentro do bloco histórico, da passagem de um bloco histórico para outro, ou então, quando as transformações são mais profundas e é todo o sistema sócio-econômico que é substituído. Há mudanças que se fazem para que sobreviva uma determinada configuração social em crise e os setores dominantes não percam a hegemonia. Outras destroem a própria hegemonia e modificam tanto a relação entre as classes quanto a mesma base econômica. No primeiro caso temos um processo reformista e no segundo revolucionário. Este último supõe transformações profundas não somente na economia, nas relações sociais, e na estrutura do poder, mas também ao nível ideológico. E a religião desempenha um papel importante em todos esses níveis.

A Igreja, como expressão organizada da atividade religiosa, está inserida na sociedade e seus membros fazem ao mesmo tempo parte da estrutura de classes dessa sociedade. Eles trazem então, para dentro da Igreja, os conflitos e alianças da própria sociedade. Assim como a ideologia dominante numa sociedade é a ideologia da classe dominante, a expressão religiosa principal também é aquela ligada a essa classe. Sabemos entretanto que há outras opções ideológicas que enfrentam a ideologia dominante. Da mesma maneira há outros comportamentos religiosos. E se não reduzimos a religião à crença e ao culto, descobrimos práticas sociais alternativas que são, ao mesmo tempo, práticas religiosas contraditórias entre si.

Isso é particularmente importante no que se refere às classes emergentes que ameaçam a hegemonia vigente. Elas não só enfrentam os setores dominantes na luta política e ideológica, mas instauram um novo tipo de enfrentamento ao nível das relações de produção. A religião está presente nessas diversas dimensões, como expressão religiosa dos oprimidos. Dessa maneira, conflito de classes, enfrentamento ideológico e luta política atravessam a sociedade e a Igreja.

32. Ver H. Portelli, *Gramsci et le bloc historique*, PUF, 1972.

Antes de seguir adiante, há que esclarecer o problema dos vários significados de Igreja. Há uma primeira distinção, comum a sociólogos e teólogos, que trata de separar o aspecto institucional e o comunitário. A dificuldade em fazê-lo é que, o que se pode isolar para fins analíticos, na prática está irremediavelmente unido: "A Igreja, em sua globalidade, é a coexistência concreta e vital da dimensão societária e institucional, com a dimensão comunitária".³³ É nesse último nível que podemos encontrar as práticas religiosas como práticas sociais. Os estudos referentes à Igreja freqüentemente esquecem esse aspecto, fixando-se naqueles outros institucionais.

Mas a própria dimensão institucional, no caso da Igreja Católica, fortemente hierarquizada, tem diferentes níveis de estruturas de poder (o magistério universal do Papa, a burocracia central do Vaticano, a estrutura diocesana), e estruturas de base (os movimentos organizados, as paróquias, as comunidades pastorais enquanto formas institucionalizadas...). As primeiras estão superando uma estrutura ainda feudal (diocese-Roma), para organizar-se no estado-nação moderno (as conferências episcopais) e inclusive a nível de uma região (o CELAM). Também as ordens religiosas a partir do século XIII e as congregações mais modernas, extravasam os limites diocesanos com suas próprias estruturas de poder. Tudo isso faz muito complexa a análise da Igreja institucional, que vai mais além das dicotomias sacerdote-leigo, bispo-sacerdote. Há que precisar cada vez de que dimensão institucional ou comunitária se está falando.

Entretanto, se investigarmos os diferentes comportamentos religiosos, descobrimos que as separações não se dão por níveis de estruturas de poder (religião da hierarquia, religião dos sacerdotes ou dos fiéis), mas encontramos bispos, sacerdotes e fiéis diferenciando-se entre si por diversas práticas pastorais. E o ponto de referência freqüentemente não é o lugar que ocupam na instituição, mas o lugar que ocupam no conflito social. Em outras palavras, sem negar a especificidade e relativa autonomia do campo religioso, há diferentes comportamentos religiosos que se organizam de acordo com o modo com que os membros da Igreja se articulam com as diferentes classes sociais e com as opções ideológicas divergentes na sociedade. Tudo isso é muito dinâmico, como dinâmicas são as relações sociais e movediças as fronteiras ideológicas. Daí a fragilidade de muitas tipologias feitas para bispos ou fiéis, construídas somente em função de critérios internos à Igreja, demasiado estáticas, ou referidas, como nos autores

33. Leonardo Boff, *Eclesiogênese*, Vozes, 1977, p. 17.

analisados na primeira parte, a critérios vagos de mudança social.³⁴

Os estudos sobre a Igreja Católica em particular e as religiões no Brasil em geral, não levam quase nunca em conta a análise de classes. Algumas se referem de maneira ampla a classes médias e classes baixas, sem uma determinação mais precisa ao nível das relações de produção.³⁵ Um dos poucos estudos que aponta nessa direção é o de Francisco Rolim sobre "Condicionamentos sociais do catolicismo popular". Ali o autor constata que tem havido maior interesse pelos aspectos histórico-culturais e que "não estamos suficientemente informados acerca da inserção e da articulação desta religiosidade popular em nossa formação social capitalista".³⁶

Podemos nos referir agora à objeção apresentada por Emanuel Kadt e anteriormente citada, pela qual no Brasil não se pode tomar a categoria de classe social como elemento teórico central, já que o nível de consciência é relativamente baixo. Em primeiro lugar, há que voltar à distinção clássica entre classe "em si" e "para si" ou, o que Castells chama a posição de classe e a prática de classe.³⁷ Um processo produtivo determina a posição das classes dentro das relações sociais e elas já existem ali latentes. Essas classes adquirem uma certa prática e consciência através dos aparatos político-ideológicos. Ainda que o grau de consciência seja tênue em certos casos, a classe está presente na relação concreta e a religião, desde o começo, já tem uma função inibidora ou capaz de desenvolver a prática e a consciência. Além

34. A tipologia de David Mutchler, classificando os bispos em ultra-reacionários, conservadores, moderados e progressistas, não tem em conta nem a rápida mudança de posições, às vezes conjuntural, nem uma referência precisa a um processo social concreto. Ver "Roman Catholicism in Brazil" *Studies in comparative international development*, volume I, n.º 8, 1965, Washington University.

35. Ver, por exemplo, Diana Brown, "O papel histórico da classe média na Umbanda", em *Religião e sociedade*, n.º 1, maio de 1971, p. 31 e seguintes. Maria Isaura de Queiroz estudará *O messianismo no Brasil e no mundo* (ed. Dominus), praticamente sem referência às classes sociais. Igualmente Mauricio Vinhas de Queiroz em seu *Messianismo e conflito social, Civilização Brasileira*.

36. Ver *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 36, fascículo 141, março de 1976, p. 142 e seguintes. O mesmo autor realizou uma investigação importante e pioneira com o uso rigoroso das categorias de formação social e classes sociais, publicada como tese de doutoramento, com o título *Pentecostalismo, gênese, estrutura e funções*, texto mimeografado, Universidade de São Paulo, 1976, a aparecer proximamente em livro.

37. M. Castells, "Comentário: a teoria marxista das classes sociais e a luta de classes na América Latina", em Raul Benítez Zenteno (coordenador), *As classes sociais na América Latina*, Paz e Terra 1977, p. 152 e seguintes.

disso, as classes sociais existem no Brasil como posição e como prática.³⁸ O que falta são investigações concretas a respeito e freqüentemente se querem importar para a realidade brasileira situações de outros países, sem buscar a especificidade própria da estrutura social nacional. Nesse sentido, a análise de classes no Brasil, tanto na sociedade em geral, quanto na Igreja em particular, está em seus começos.

Isso tudo propõe um desafio à história e às ciências sociais. Sabemos que a história não é a acumulação arbitrária de fatos mas que "o que é ou não é histórico determina-se ao nível do significado ou da importância que certa ocorrência (ação, processo, acontecimento etc.) possua para dada coletividade, empenhada em manter, em renovar ou em substituir o padrão de civilização vigente".³⁹ Além disso, numa coletividade há várias classes e frações de classe em conflito e alianças. Uma são hegemônicas e determinam as normas em vigor, assim como estabelecem uma visão "oficial" da realidade e da história, tentando manter o bloco histórico, legitimando-o e fortalecendo-o. Outros setores emergentes se empenham em modificar a realidade e preparam com sua ação uma história real alternativa, assim como relêem o passado, redimensionando os fatos em função de uma prática diferente, tratando de pôr ao nu o conteúdo legitimador da história oficial e descobrindo em suas frestas os sinais de um outro processo e de outros atores até então ocultos, mas, nem por isso inativos.

Nesse sentido foi proposta a elaboração de uma história da Igreja no Brasil que tome outro eixo condutor e seja "uma interpretação a partir do povo". Para Hoornaert, "a historiografia não escapa à determinação do lugar do historiador" e trata-se, por conseguinte, de *mudar de lugar*, como opção vital e ideológica.⁴⁰ A história não é neutra nem no que se refere à posição do autor nem no "para quê" (sua intencionalidade).⁴¹ Para evitar uma certa con-

38. Ver Florestan Fernandes, "A sociedade de classes sob o capitalismo dependente", in *Sociedade de classes e subdesenvolvimento*, Zahar, 1968.

39. Florestan Fernandes, *A revolução burguesa no Brasil*, Zahar, 1975, p. 17.

40. E. Hoornaert, "Para uma História da Igreja no Brasil", *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 37, fasc. 145, março de 1977, p. 185. No marco de uma "História geral da Igreja na América Latina", coordenada por E. Dussel, foi publicado o primeiro volume da *História da Igreja no Brasil*, Vozes, 1977, com o sugestivo subtítulo: *Ensaio de interpretação a partir do povo*. (Autores: Hoornaert, Azzi, van der Grijp e Brod.)

41. Para o problema do "lugar" ver Michel de Certeau, "L'operation historique" in Le Goff e Nora (ed.), *Faire de l'histoire*, Gallimard, 1974, de Certeau, *L'Ecriture de l'histoire*, Gallimard, 1975. Clodovis Boff, op. cit., p. 286 e seguintes, distingue e relaciona lugar epistêmico e lugar social.

fusão, ao falar de um povo indeterminado (e a história ambígua dos populismos latino-americanos chama a atenção sobre isso), deve-se tratar de precisar no interior desse povo os diferentes grupos, classes e frações, com distintos interesses. Eles é que são os sujeitos concretos da história.

Esse mesmo problema se coloca para uma sociologia das religiões e das Igrejas no Brasil. Seus resultados oferecerão importantes subsídios para uma leitura política e para uma leitura teológica dessa mesma realidade. E tudo isso se faz, explícita ou implicitamente, em função de determinadas forças sociais que se quer manter ou substituir e de um modelo histórico vigente ou alternativo. Mas também isso vai depender, e seria oportuno desenvolver essa idéia em outra ocasião, de como o analista vê a Igreja, para uns apenas reflexo e resultado da sociedade, imanente à história, ou para outros, sendo mais do que isso, transcendendo a ambas, relativizando-as e fazendo-lhes uma crítica radical (a crítica da sociedade feita pela religião completaria então a crítica social do religioso), onde o sentido final seria projetado num outro plano. Aqui chegamos às fronteiras do mundo do cientista social, mas não vemos como ele, homem antes de tudo, pode deixar de enfrentar o problema, que mais do que objeto teórico poderá ser opção pessoal e compromisso.