

## A IGREJA CATÓLICA NO BRASIL — 1968

PE. FERNANDO BASTOS DE ÁVILA S. J.

*A Igreja universal passa por uma das mais graves crises de sua história. Tal fenómeno se reflete na Igreja do Brasil com características peculiares aos nossos condicionamentos religiosos e sociais. O artigo procura analisar o sentido da crise, levantando a hipótese de que, longe de estarmos assistindo ao fim da era cristã, à morte do Deus cristão, estamos participando da liquidação de um tipo de cristandade e da emergência de nova cristandade, que revelará, mais uma vez, o esplendor da eterna juventude daquela que é portadora de uma promessa divina de perenidade.*

**É** BANAL talvez dizer que a Igreja Católica no Brasil, como, aliás, no mundo, atravessa uma crise. Seria fácil multiplicar as referências a fatos concretos que denunciavam a existência de uma situação impensável, vinte anos atrás. Como esta passagem a uma situação inesperada foi relativamente brusca, se se leva em conta o ritmo milenar de evolução de uma Igreja portadora de promessa de perenidade, diagnostica-se a presença de qualquer ruptura e, neste sentido, é lícito falar de uma crise.

Entre os fatos concretos a que nos referíamos podemos fazer alusão, a título meramente exemplificativo, aos seguintes: 1. formação de correntes de opinião, no seio da Igreja, que se permitem questionar pontos relativos, não apenas a aspectos organizacionais, mas à própria estrutura

eclesial; 2. tentativas de reformulações dogmáticas como as referentes à Eucaristia, que antes seriam reputadas simplesmente heréticas e hoje são consideradas "ousadas"; 3. extraordinária desenvoltura no que concerne às experiências litúrgicas, também aqui não restritas à busca de uma simbologia mais adequada, mas invadindo o terreno reservado à autoridade competente; 4. afirmações de uma liberdade de consciência que se permite negar ao próprio Sumo Pontífice, por exorbitância, o direito de impor uma obrigação moral, como no caso da encíclica *Humanae Vitae*, comportamentos aberrantes do clero que, em busca de formas mais autênticas de vida, não só se insurge contra o selibato e se seculariza, mas, mesmo permanecendo na estrutura hierárquica, assume atitudes que configuram o que já se poderia chamar de um canhestro playboysmo clerical; 5. deserção maciça dos seminários e redução alarmante de novas vocações.

Esta enumeração perfunctória não pretende desconhecer o admirável ciclone de renovação deflagrado pelo Espírito em sua Igreja, a partir do Vaticano II. Pretende apenas chamar atenção para o fato de que, do dinamismo despertado por um ciclone, é talvez inevitável que certas energias se percam em linhas tangenciais projetadas nos fenômenos aberrantes referidos. Não há dúvida que, nos quatro anos que se seguiram ao Concílio Vaticano II, operaram-se na Igreja maiores mudanças que as verificadas nos quatro séculos posteriores ao Concílio de Trento.

Se é banal, pois, falar em crise na Igreja, menos banal seria tentar elaborar um sistema de hipóteses que permitisse uma reflexão cumulativa sôbre o sentido exato desta crise, de maneira a poder propiciar uma visão prospectiva de sua evolução. É o que procuraremos fazer, neste trabalho.

**A** CRISE da Igreja no Brasil, entendida como uma ruptura num processo, é um prolongamento de uma crise na Igreja universal. Entretanto, o perfil desta ruptura assume características próprias condicionadas pela estrutura mesma de nosso solo religioso.

A crise na Igreja universal foi entendida como a liquidação de um tipo de cristandade, o fim de uma época histórica, a época constantiniana. A crise da Igreja no Brasil também se caracteriza pela terminação de um tipo de cristandade, que se poderia chamar a cristandade colonial, pelo encerramento de uma época.

Qual o saldo deixado por esta fase que se encerra? Cremos poder contabilizá-lo em termos de um lastro de fé religiosa profundamente arraigado na consciência popular, que resiste a um rápido processo de secularização das estruturas.

A fé do povo brasileiro é um dado tão enorme, tão fundamental, tão imanente à vida a ponto de escapar muitas vezes às análises de nossa Sociologia Religiosa que se ocupa da elaboração de modelos sofisticados para quantificar o conhecimento da prática religiosa.

O termo fé conata aqui uma referência ao Transcendente, hipostasiado no Deus cristão, apesar de tôdas as aderências sincréticas que o desfiguram em certas crenças cultivadas por determinadas camadas populares. O povo brasileiro crê sinceramente em Deus, concebido como uma suprema instância da qual espera o socorro para as dificuldades da vida ou a qual aceita como a racionalização de uma resignação diante do inapelável. Esse Deus é representado como **um ser pessoal e essa representação, mais ou menos precisa conforme o nível de formação religiosa, tira suas origens de uma fé tradicional oriunda ela mesma da catequese primitiva.**

Esta fé sincera, em termos de certeza na existência de uma Instância Superior, transcende as estratificações sociais. Excetuando uma classe alta, na qual muitos elementos se fecharam em horizontes de total naturalismo hedonístico, as classes médias e inferiores participam da mesma tradição religiosa. Revelam, contudo, características diferentes. Nas classes médias, com maiores possibilidades de acesso a níveis mais elevados de cultura, a fé comum se elabora em termos de maior precisão teológica e de justificação racional, pelo fato mesmo de participar mais da vida de instituições religiosas. A fé popular, ao contrário, a fé das classes humildes, principalmente das populações rurais, se conservou e

desenvolveu numa vida praticamente para-eclesial. Ficou, por isto mesmo, mais exposta à influência de outras correntes religiosas, dando origem a uma extraordinária variedade de sistemas sincréticos. \*

Um segundo elemento do saldo deixado pela cristandade em crise é um vasto aparato institucional. O termo "instituição", aliás criticado por GURVITCH pela sua extrema imprecisão como categoria conceitual e conseqüente inutilidade como instrumento de análise, é utilizado aqui intencionalmente, para cobrir uma enorme variedade de dados heterogêneos, entre estes: a rede diocesana, envolvendo com as prelazias, todo o território nacional; as malhas mais estreitas da rede paroquial, com tudo o que ambas compreendem de cúrias e palácios episcopais, catedrais, igrejas e capelas, casas e obras paroquiais; a rede de estabelecimentos de ensino de todos os níveis distribuída por todo o país; as obras de natureza assistencial e promocional, desde os hospitais e abrigos de velhos, crianças, mães solteiras, mulheres transviadas, até organização de sindicatos rurais e as escolas radiofônicas para a educação de base; as congregações e ordens religiosas, com seus mosteiros, conventos, seminários, casas de formação, residências; a extrema variedade de movimentos e organizações religiosas dos mais diversos objetivos com as respectivas sedes e obras particulares; as confrarias, irmandades e ordens terceiras; os órgãos de atuação através dos meios de comunicação, emissoras de rádio, jornais, revistas, boletins e editôras. Estas e outras instituições ainda, somadas à infra-estrutura patrimonial para sua sustentação, constituem um enorme acervo acumulado secularmente e que hoje começa a condicionar a emergência de uma consciência crítica que põe em problema e questiona o próprio sentido de uma Igreja institucional.

Essa crítica se inspira em duas idéias fundamentais. A primeira: uma Igreja que ostenta um acervo patrimonial tão imponente, não pode, sem contradição e hipocrisia, dar o seu testemunho evangélico ao povo, especialmente ao povo de um país pobre e subdesenvolvido. Já se torna quase im-

\* O Professor THALES DE AZEVEDO, a nosso conhecimento, foi quem melhor analisou esta condição para-eclesial da fé popular no Nordeste brasileiro.

possível para este povo reconhecer, através de tantas aderências institucionais, o autêntico perfil de uma Igreja evangélica.

A segunda: a Igreja perde seu impulso apostólico e missionário, obrigada a imobilizar enorme dinamismo na mera administração de suas instituições, muitas das quais presas em mil compromissos sutis, continuam a existir por simples inércia ou rotina, quase incapazes de realizar os fins para que foram criadas.

Somos de parecer que as críticas à Igreja institucional podem atingi-la em sua organização, mas não em sua estrutura. Por organização entendemos a configuração histórica que assume determinada cristandade numa época e numa cultura determinada. Por estrutura entendemos o conjunto de elementos essenciais e permanentes que Ela recebeu de Cristo, seu fundador. Como estrutura, a Igreja é uma Instituição e uma instituição visível, estruturada em tórno de uma autoridade hierárquica constituída, portadora de uma mensagem e de uma esperança dogmáticamente definida e dotada de uma simbologia sacramental. Pretender o contrário seria tentar reduzi-la ao total espontaneísmo de uma religiosidade individualista. Representaria para ela o mesmo que exigir da sociedade civil a involução para uma espécie de hetairismo afrodisíaco primitivo. Por outro lado, toda estrutura tende a consolidar-se em uma organização, que lhe permita garantir melhor sua permanência e atingir melhor os seus fins. Desenvolve-se assim um processo cumulativo que pode chegar a um ponto crítico a partir do qual o aparato organizacional pode começar a desfigurar e embaraçar a estrutura essencial. Ocorre então fazer, como é o caso da Igreja no Brasil, uma reflexão crítica tendente à recuperação da autenticidade primitiva. Tal reflexão, entretanto, jamais poderá questionar a própria estrutura institucional da Igreja, sem deixar de ser cristã.

**O** NÔVO tipo de cristandade, cujos delineamentos se esboçam ainda vagamente, busca, como fonte de inspiração, a nova eclesiologia que emerge do Concílio Vaticano II.

Éle parte de uma tomada de consciência aguda da condição realmente minoritária da Igreja no Brasil, a despeito das apurações censitárias em contrário. Os católicos, no sentido pleno da palavra, constituem hoje minoria no Brasil, dividido por um pluralismo cultural e religioso, dentro do qual a Igreja é ainda uma presença poderosa, não mais, porém, com o caráter triunfalista de antanho. No mapa religioso nacional, podemos distinguir as largas manchas de agnosticismo naturalista, principalmente entre uma pseudo-intelectualidade burguesa; as áreas de coloração marxista, que incluem certos contingentes das lideranças estudantis, áreas estas parcialmente recobertas pelas áreas do inconformismo e da contestação radical dos valores fundamentais da cultura; as áreas onde se desenvolvem outras confissões cristãs e as religiões não-cristãs, tôdas elas distribuídas sobre o fundo do cristianismo para-eclesial e popular, a que nos referíamos acima.

Esta tomada de consciência começa a imprimir ao nôvo tipo de cristandade um caráter mais nitidamente missionário. A Igreja, povo de Deus, unida não mais por vínculos étnicos, como na prefiguração israelítica, mas pela participação ontológica na vida do Pai através da integração no Cristo, tem consciência de sua condição de diáspora, de pequenas minorias, *pusillus grex*, disseminadas no interior da velha cristandade. Ela se torna missionária em território cristão, num espaço religioso onde ainda subsistem tradições cristãs.

Sua ação missionária assume cada vez mais o sentido de diaconia, de serviço oferecido com humildade aos homens, mesmo aos que não compartilham de sua fé.

Num país subdesenvolvido, ou em vias de desenvolvimento, como é o caso do Brasil e dos demais países latino-americanos, esta atitude de diaconia inspira, de modo cada vez mais premente, a decisão de se engajar no processo histórico brasileiro, para acelerar a superação do subdesenvolvimento. Multiplicam-se os pronunciamentos neste sentido, oficiosos e oficiais, que receberam sua expressão mais sistemática e mais autorizada no documento de Mendelin e que se prolongam na linha de ação do Movimento Justiça e Paz,

sob o impulso de D. HELDER CÂMARA, Arcebispo de Olinda e Recife.

É útil, a esta altura, retrazar a evolução da atitude da Igreja no Brasil, com respeito ao problema do desenvolvimento.

Foi a partir dos anos 50 que começou a despertar, entre nós, o que poderíamos chamar de uma consciência desenvolvimentista. Pela primeira vez, na história do Brasil, se pôde observar um ensaio de adesão coletiva a um projeto nacional. Pela primeira vez, através da formulação de metas, se tentou imprimir certa racionalidade ao espontaneísmo dos empreendimentos. A impulsão de um govêrno arrojado e jovial ofereceu o exemplo típico de um modelo desenvolvimentista no qual o agente político tomava a iniciativa sôbre o fator econômico. O projeto nacional foi possível pela formação de uma *intelligentzia*, nucleada principalmente no Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), órgão vinculado ao Ministério da Educação. Antes de se transformar num reduto do sectarismo marxista, o ISEB incontestavelmente inaugurou uma fase nova no pensamento brasileiro, elaborou categorias originais adaptadas à compreensão do nosso processo de desenvolvimento como globalidade. Chegou a definir uma estratégia de desenvolvimento concebida em têrmos de industrialização com um duplo objetivo: através da substituição crescente das importações, interiorizar os comandos de nossa economia ainda predominantemente reflexa e dependente das economias externas metropolitanas; deflagrar o processo de mudança das estruturas sociais, pela criação da consciência de classes nas populações integradas nos circuitos urbanos industrializados. Uma mística nacionalista, entendida como ingrediente essencial de uma ideologia do desenvolvimento, despertava um otimismo coletivo. Em tal clima, substimou-se a severidade dos condicionamentos econômicos das possibilidades limitadas de poupança de um país pobre e aceitou-se o desafio de um faronismo espetacular, do qual a construção de uma nova capital, Brasília, em pleno deserto, permaneceu como símbolo. Uma inflação festiva assumiu proporções de verdadeira orgia nacional.

A Igreja permaneceu alheia a esta fase do processo. Sua ação se limitava a pronunciamentos que revelavam sua preocupação ante certa coincidência dos temas desenvolvimentistas com o pensamento marxista. A par disto, dedicava-se a uma ação social na qual já se esboçava nôvo modelo de sua atuação no plano temporal. Um admirável dinamismo cristão que se expandia na extrema variedade de inúmeras obras assistenciais e caritativas, começa a ser mobilizado para objetivos de promoção humana, dentro de um planejamento mais racional. A Cruzada São Sebastião para a humanização das favelas cariocas e as muitas outras iniciativas do gênero, nela inspiradas, foram os testemunhos concretos dessa nova orientação da ação social da Igreja.

No início da década dos 60, já se tornara aguda a consciência de que o desenvolvimento exigia profundas reformas estruturais. Foi a época em que as *Reformas de base* se tornaram o tema obrigatório de estudos, congressos, seminários, conferências, publicações periódicas. Inúmeros projetos foram elaborados, de reforma agrária, administrativa, tributária, eleitoral, empresarial, e tantas outras, tôdas elas concebidas como inadiáveis reformas de base e inspiradas nas mais diversas orientações ideológicas. Enquanto as comissões eram criadas e as reformas discutidas, as bases sofriam cada vez mais o pêso de uma situação exacerbada pelas conseqüências da inflação galopante. A agitação social se ampliava, definia-se uma crescente radicalização política. A própria reforma do sistema, em têrmos de um modelo socialista, começou então a emergir, especialmente em certos movimentos universitários, como a única reforma eficaz. Sem ela tôdas as outras não passavam de meras barganhas tendentes a garantir a permanência no poder de elites políticas, já incapazes de liderar o desenvolvimento nacional.

Desta segunda fase do processo a Igreja participou de modo muito mais atuante. Compreendeu a necessidade urgente das reformas e, consciente de que os aspectos técnicos das mesmas escapavam à sua competência, não deixou de pugnar pelos imperativos morais, humanos e sociais nelas implicados. A Mensagem da Comissão Central da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, na Páscoa de 1963, exprimiu a tomada de posição oficial da Igreja, em face do

problema do reformismo. Nela são definidas as coordenadas doutrinas, dentro das quais deviam ser feitas a reforma rural, a reforma da empresa, as reformas tributárias, administrativa e eleitoral e a reforma do sistema educacional. A hierarquia tomava uma posição clara, no plano de sua competência, que a escoimava da acusação de contentar-se sempre com pleitear um vago moralismo. Convicta de que, sem a reforma moral, nenhuma reforma pode ser eficaz, a Igreja no Brasil, na linha das encíclicas sociais então recentemente publicadas, *Mater et Magister* e *Pacem in Terris*, exigiu também reformas estruturais. Entretanto, as lideranças católicas não souberam ou não puderam assumir o reformismo preconizado pela Hierarquia em termos de um projeto nacional como a única opção válida e realisticamente possível, para garantir a continuidade de um desenvolvimento democrático. A radicalização das posições extremistas atingia um grau de tensão que já prenunciava a crise institucional de abril de 1964.

Nos anos que se seguem à revolução de 1964, foram concretizadas diversas reformas; vários programas foram realizados com maior ou menor eficácia, no plano das infraestruturas (energia, rede rodoviária, portos), na expansão da rede escolar, no plano habitacional, na recuperação econômica do Nordeste e em outros setores.

O Governo revolucionário, entretanto, caracterizou-se por uma ação tipicamente tecnocrática e não soube consubstanciar num projeto nacional, capaz de polarizar a consciência coletiva, os programas elaborados por uma burocracia de técnicos sem vinculação populares. Por outro lado, a dificuldade de realizar, a curto prazo, o objetivo proposto de manter o ritmo do desenvolvimento e controlar a inflação, gerou uma decepção crescente que vem sendo capitalizada em favor de uma contestação global do regime. Desta vez, o movimento contestatório, ao menos aparentemente, parte de algumas lideranças estudantis, as quais, através de reivindicações crescentes, visam a objetivos políticos. Exigem a mudança do regime que acusam de tecnocratismo acumpliado com o imperialismo norte-americano e voltam a preconizar reformas radicais tendentes a implantar no Brasil, mesmo através da violência armada, um modelo socialista,

como único capaz de garantir os imperativos sociais e econômicos do desenvolvimento. Vive-se um clima em muitos aspectos semelhante ao do início de 1964, com a agravante de que a radicalização das posições não parece mais contentar-se com se exprimir através de meros combates verbais.

O que caracteriza a posição da Igreja nesta fase do processo histórico brasileiro é que certa radicalização se faz sentir em seu próprio seio. Uma posição centrista, que reputamos ainda predominante, insiste na necessidade de transformações radicais como única solução para garantir um desenvolvimento social e econômico, sem violência. A predominância desta posição atenua a pressão das posições extremadas, caracterizadas, de um lado, pelos que se engajam numa atitude revolucionária, de outro, pelos que descobrem a influência comunista em qualquer atitude que não corresponda aos valores de Tradição, Propriedade e Família.

A posição centrista já elaborou seu próprio embasamento teológico. O processo do desenvolvimento é assumido como um episódio da própria história da salvação. Liberar o homem das servidões que o oprimem num contexto subdesenvolvido já é fazer obra evangelizadora ou, mais exatamente, é propiciar a criação das condições indispensáveis, sem as quais a evangelização seria hipocrisia. O maior testemunho da absoluta sinceridade do espírito de diaconia que inspira a Igreja é a lealdade desinteressada com a qual Ela deve participar no esforço comum da promoção popular. Assim, percorrendo uma evolução relativamente rápida, a Igreja no Brasil passou da posição de um assistencialismo alheio ao próprio processo histórico nacional, a uma exigência de promoção humana a ser realizada através do próprio desenvolvimento mediatizado por transformações estruturais profundas.

As posições mais distantes do centro também procuram uma justificação teológica. Os da extrema direita, na medida em que é lícito usar aqui essa imagem de uma simetria espacial, dizem-se fiéis a mais autêntica teologia tradicional e manifestam uma atitude que vai da reserva à hostilidade, em face das elocubrações teológicas, principalmente no campo da eclesiologia, originadas do Vaticano II. Cremos mesmo que não faltam, entre eles, os que consideram o Con-

cílio o maior desastre de que foi vítima a Igreja, nos últimos tempos.

Os da extrema esquerda adotaram uma teologia da revolução, onde é marcante a influência de RICHARD SHAULL., e que se orienta no sentido de aprofundar uma oposição entre evangelismo e institucionalismo, entre autenticidade evangélica e instituição eclesial.

O que ameaça, entretantes, o poder estabilizador da posição centrista é o fato de parecer cultivar certa ambigüidade como fator conciliatório. Receia exprimir-se em termos mais explícitos pelo risco de alienar de si muitos que aceitam integrar-se sobre um denominador comum deliberadamente impreciso. É estranho quanto é difícil ao centro definir-se como uma opção histórica concreta! Que significam, de fato, as transformações estruturais profundas? Até onde vão elas? Apenas traduzidas em termos explícitos, a muitos parecerão insuficientes, a outros parecerão excessivas. Uma ambigüidade mais profunda, entretanto, reside no próprio sentido do desenvolvimento para a Igreja e da sua participação no processo da promoção humana. É evidente que o desenvolvimento não tem o mesmo sentido para um cristão, que o visualiza como cristão e, por exemplo, para um técnico da CEPAL., que o visualiza como técnico. O cristão, diversamente do técnico, visualiza o desenvolvimento como um episódio da história da salvação, e engaja seu destino eterno na promoção humana na medida em que esta se situa no prolongamento do desígnio criador e redentor. O cristão sabe, entretanto, que desenvolvimento e evangelização não são sinônimos. As nações e os grupos altamente desenvolvidos estão longe de ser aquelas que melhor incarnam a mensagem evangélica. O cristão não se pode iludir sobre a tremenda ambigüidade imanente ao próprio desenvolvimento e que nesta ambigüidade reside o grande desafio que o desenvolvimento levanta à consciência cristã: êle pode conduzir à promoção indispensável, mas não suficiente, para que o homem e a comunidade humana se alcem a uma altura da qual lhes seja possível descontinuar os horizontes da fé; mas o desenvolvimento pode também preparar a sociedade da afluência cujos riscos de submersão no naturalismo hedonístico estão longe de ser puramente teóricos. O

cristão, enfim, não pode jamais absolutizar o desenvolvimento e assumi-lo como critério supremo.

Julgamos que a crise da Igreja no Brasil, como reflexo de uma crise mais universal, só pode ser entendida se nos dermos conta de que assistimos ao fim de um tipo de cristandade e à emergência de uma cristandade de novo tipo. Como em toda fase de transição, sabemos o que deixamos, mas não vemos bem para onde caminhamos. A Igreja sente-se envolvida num processo de secularização, ante o qual, aliás, assumiu uma posição de extrema abertura em não poucos documentos conciliares. Reconhecendo a justa autonomia da realidade terrestre, integrada, porém, numa ampla visão teológica do mundo e da história. Ela abandonou todas as pretensões de um clericalismo que inspirava sua atitude em face da sociedade profana. Reconheceu-se situada num mundo pluralista, no qual o leigo reivindica atribuições e responsabilidades que Ela reservara à sua tutela doutrinária.

Neste contexto histórico cultural, que condiciona o surgimento de novo tipo de cristandade, a grande alternativa que se abre para a Igreja formula-se nos seguintes termos: ou um tipo plasmado de adaptações bastardas e compromissos mundanos, ou um tipo iluminado pela redescoberta de uma pureza e de uma simplicidade perdidas.

Do Cristo que ensinava a seus amigos a discernir os sinais dos tempos no lourejar das messes e na figueira entumecida pelas gemas primaveris, o católico aprendeu a compreender, na simbologia da natureza, o ritmo interior da vida da sua Igreja. Ele sabe que os períodos de hibernação fazem refluir a seiva para as raízes secretas e despojam o esplendor da frente. Ele sabe então esperar o retorno de nova primavera, na certeza humilde e confiante de que e imortal o Espírito que a vivifica.