

CULTURA BRASILEIRA E VIDA RELIGIOSA

Resposta a um questionário

Ulpiano Vázquez S.J.

A presente nota foi apresentada pelo autor como documento de trabalho na reunião mensal da Equipe Teológica da CRB Nacional com a finalidade de responder às duas primeiras perguntas de um questionário enviado pelo Pontifício Conselho Pró-Cultura. A primeira pergunta (que corresponde ao ponto I da presente nota) tinha como objetivo a "percepção das mudanças sócio-culturais" realizadas no Brasil nos últimos anos e a maneira como essas mudanças "colocam novos problemas à Igreja". O questionário apresentava como exemplos de mudanças "a secularização crescente, a influência dos meios de comunicação, o comportamento dos jovens, da família e os novos problemas de ética...". A segunda pergunta (que o ponto II desta nota visa responder) estava formulada nos seguintes termos: "Que valores representam na cultura do Brasil os elementos próprios de toda Vida Religiosa, como o celibato, a pobreza, a obediência, a vida em comunidade? Quais os obstáculos? Como responder a essas novas situações?"

I.

A percepção das mudanças sócio-culturais realizadas no Brasil nos últimos anos comportaria o esclarecimento de uma série de elementos prévios que condicionam o resultado final da percepção. Indicar-se-ão a seguir, de maneira sumária, alguns desses elementos que consideraremos pressupostos e cuja explicitação não cabe nesta resposta.

1. Tratando-se de mudanças sócio-culturais, é preciso considerar que os enfoques ou perspectivas de análise, oferecidos hoje pelas diversas ciências que se ocupam do assunto, são, além de diferentes, divergentes. Além disso, uma visão *sincrônica* que tentasse unificar os diversos resultados das diferentes perspectivas, deveria ainda preocupar-se em mostrar que o resultado só encontra as coordenadas da sua verdadeira situação numa série de processos *históricos*. Esses processos históricos, por sua vez, não são idênticos no caso das mudanças sócio-econômicas e no caso das mudanças culturais que implicam um tempo histórico mais prolongado. A relação e interação destes *dois tempos*, o social e o cultural, constituem por si mesmas um problema que no caso concreto do Brasil é ainda mais sublinhado por *dois elementos* que acentuam a com-

plexidade da percepção: 1º, a contemporaneidade conflitiva de culturas diferentes na sua origem e desenvolvimento; 2º, as diferenças sócio-econômicas cada vez mais graves. Eis como, por trás de questões culturais e sociais ou sócio-políticas, surge um problema de natureza propriamente *antropológica* e, especificamente, *ética*, onde será possível situar os problemas eclesiais que são visados no questionário romano.

2. Estes pressupostos de natureza metodológica mostram que uma percepção das mudanças sócio-culturais do País que vise aos novos problemas que essas mudanças colocam à Igreja e à Vida Religiosa, não pode ser uma percepção simples. A realidade não o é e também não existe, a nível nacional, uma visão unânime. Nem sequer no que diz respeito à própria "identidade" cultural brasileira.

A "Interpretação do Brasil"¹, que já desponta na "ilusão original"² das primeiras narrativas dos descobridores e missionários, continuará a ser procurada sempre com maior afínco e depois de 1822 se tornará uma espécie de cadência onde a "inteligentsia" nacional exercitará seus virtuosismos. "Interpretadas" ou "explicadas" (a disputa historicista entre compreender e explicar permanece até hoje...), as "Raízes do Brasil" se manterão em estado de descoberta permanente para cada geração³. C. Furtado pôde escrever recentemente que "a descoberta, casual ou buscada, do país real pelas elites é certamente o traço mais saliente do processo cultural brasileiro no século atual"⁴. Assim, o Brasil encontra-se hoje num processo de *auto-identificação* que, no nível cultural, supõe o *reconhecimento* das diferentes culturas e tradições e, no nível sócio-econômico, a *redistribuição* justa da riqueza. Ambos elementos estão mutuamente ligados. Com efeito, torna-se cada vez mais claro que na base das dificuldades e fracassos dos modelos aplicados à economia do País está a falta de atenção à identidade cultural. Mas, por outra parte, a questão da identidade cultural não passaria de um divertimento acadêmico quando a identidade física de milhões está ameaçada pela injustiça e pela fome.

O histórico-cultural e o sócio-econômico condicionam-se, pois, mutuamente. E aqui não é o caso de distinguir qual dos dois elementos tem a primazia no processo de mudanças, pois é claro que há uma *interação* que, num país como o Brasil, é incomparavelmente maior que nos

-
- (1) Cf. G. FREIRE, *Interpretação do Brasil. Aspectos da formação social brasileira como processo de amalgamento de raças e culturas*. Rio de Janeiro 1947.
 - (2) Cf. S. BUARQUE DE HOLANDA, *Visão do Paraíso. Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo 1969, 2ª ed. p. XII.
 - (3) Cf. C.G. MOTA, *Ideologia da Cultura Brasileira (1933-1974)*. São Paulo 1977.
 - (4) C. FURTADO, *Cultura e desenvolvimento em época de crise*. Rio de Janeiro, 1984, 2ª ed., p. 23.

países do chamado Primeiro Mundo. Isto é: o processo dessa interação sócio-cultural não se manifesta exclusivamente em determinado número de fenômenos que no Brasil seriam "novos". Novos são o volume e a qualidade do processo em si mesmo que, assim, haveria de ser analisado como a característica básica a ser considerada em si mesma e sem o afã comparativista que, para assimilar mimeticamente ou para rejeitá-lo, tem como modelo o Primeiro Mundo. É o processo em si mesmo que antes de mais nada coloca um problema à Igreja.

3. Nesse processo problemático a Igreja está envolvida não só porque ela mesma é parte integrante da história do Brasil ou porque na atualidade a maioria da população é católica. Isto é, a Igreja não está envolvida no processo por motivos puramente culturais (como seria a defesa do seu patrimônio simbólico ou de seu lugar social tradicional) ou por motivos exclusivamente "religiosos". — A Igreja enquanto Igreja está envolvida porque o processo mesmo representa de fato um desafio lançado à sua missão pastoral. Quer dizer: as mudanças sócio-culturais afetam diretamente a compreensão que a Igreja tem de si mesma. E afetam na medida em que a magnitude das mudanças que estão ocorrendo, ou que deveriam estar ocorrendo e não ocorrem, implicam num problema que, sendo ético não pode deixar de ser considerado, pela Igreja, também como religioso. É por causa dessa interação entre o cultural e o social no processo de mudanças ocorridas ou por ocorrer no Brasil que, em *primeiro lugar*, a Igreja não pode reduzir a sua missão a um âmbito particular que não signifique necessariamente (mesmo que os acentos práticos sejam diferentes) uma abertura para a *universalidade* da realidade na singularidade dos grupos humanos onde se situam essas mudanças. Essa realidade é inseparavelmente social e cultural e por isso (i.é: na medida em que como realidade humana está ameaçada) é também uma realidade que religiosamente está a exigir uma resposta ética.

4. É no âmbito dessa problemática ética decorrente das mudanças sócio-culturais que, em *segundo lugar*, tem-se colocado para a Igreja um problema novo. Um novo desafio que está ligado estreitamente ao que acaba de ser dito sobre a universalidade da missão da Igreja, mesmo que muitas vezes tenha aparecido, àqueles que o consideram de fora ou desconhecem a realidade em questão, como o oposto ou a negação dessa universalidade. Com efeito, a aceleração dos problemas sociais onde as vidas humanas estão em risco justifica e exige de parte da Igreja aquilo que entre nós vem-se chamando de *opção preferencial pelos pobres*, pois são os pobres e suas culturas os que, no processo das mudanças sócio-culturais, estão mais ameaçados. É evidente que tal opção não pode ser exclusiva ou sectária no seu conteúdo ou aplicação. Seria tão apriorístico considerar contraditórias a "alta cultura" (execrada como domi-

nante) e a cultura popular, como ilusório e reacionário sonhar uma cultura popular que não tivesse os meios de pensar-se a si mesma. Entre o elitismo e o populismo a opção preferencial pelos pobres se apresenta à Igreja como o caminho estreito para atingir a sua catolicidade e reencontrar, onde a tiver perdido, a sua força civilizadora e a universalidade efetiva da sua mensagem.

5. Nesse sentido, cabe notar, em *terceiro lugar*, que o problema da secularização no conjunto da sociedade brasileira se apresenta com características peculiares. E não poderia ser de outra maneira, uma vez que a história política e eclesial e as idéias que geraram esse conceito de *secularização* não encontram um paralelo na história do Brasil, a não ser como um dos reflexos que, em forma cada vez menos nítida, a sociedade européia ainda projeta em grupos minoritários. Caberia assim dizer, em poucas palavras, que no Brasil a mais grave ameaça ao Sagrado e às referências simbólicas que o homem precisa para constituir-se em sua autonomia humana, não é a racionalidade científica e o tipo de relação emancipada do homem com a natureza e consigo mesmo ou projeto de plena apropriação do social por si mesmo, implicados no processo de secularização. A ameaça mais radical ao Sagrado (pelo menos ao Sagrado tal como se revela na tradição bíblica) é a irracionalidade (ou o pecado) da *injustiça* nos níveis econômico, político e social; é o esmagamento da liberdade em suas condições de possibilidade, a negação da Ética que destrói o mundo simbólico que dá acesso a esse Outro que o projeto de apropriação e autonomização do político e do social por si mesmos não podem dar e acabam negando de fato.

6. Também aqui aparece de maneira nítida como a opção preferencial pelos pobres assumida pela Igreja em Medellín e Puebla possui um alcance cultural e religioso da maior importância, pois se revela como o meio graças ao qual a totalidade da Igreja, evangelizando os pobres, é, por sua vez, evangelizada e reencontra a sua origem e sentido e sua renovada missão na sociedade. Não há dúvida de que, por outra parte, só assim será possível encontrar uma alternativa eficaz tanto para a *sacralização desvairada* (nas seitas religiosas ou, em outro extremo, na gestação incessante de novos mitos e ritos ideológico-políticos) como para a progressiva perda da identidade histórica que, em níveis diferentes, vem acelerada e agravada pelo descompasso e inadequação do sistema político aos problemas da Nação.

II.

No mundo simbólico das matrizes culturais (ibérica, africana e indígena) que estão presentes no Brasil atual e na conformação de seu universo de valores, o Religioso constitui, por si mesmo, um valor, não o valor supremo. Nesse sentido pode-se afirmar que o Brasil, em sua grande maioria, é uma sociedade que, na tipologia utilizada por alguns antropólogos, poderia ser denominada "tradicional"⁵. Isto é: a dissociação entre o axiológico e o real, entre o dever-ser e o ser, e a conseqüente redução da dimensão do valor da esfera do mundo e da sociedade para o âmbito exclusivo da interioridade e da liberdade individuais que caracteriza a "modernidade", não tem se produzido, nem parece estar-se produzindo, à maneira das sociedades ditas "modernas". E seria um erro de visão considerar que esse fato constitui em si mesmo um atraso que o "progresso" fatalmente tornará superado. Isto não quer dizer, evidentemente, que as hierarquias de valores, as instituições e as idéias, os objetos e as crenças, os costumes e, sobretudo, a língua... que são alguns dos elementos que ajudam a descrever uma cultura, se mantenham estáveis e inalterados. Significa apenas que essa alteração obedece a leis próprias que deveriam ser analisadas e que não reproduzem inequivocamente as características que, *post factum*, foram comprovadas na passagem para a "modernidade" em outras sociedades ou, no próprio Brasil, em grupos minoritários.

1. Na medida em que essa apreciação seja correta não é de se estranhar que exista de fato uma *valorização* real dos homens e mulheres que aparecem como aqueles que encarnam em suas vidas, pela exclusividade de sua dedicação, o valor absoluto do religioso. Numa sociedade "tradicional", não marcada pelo individualismo, esse fenômeno é tanto mais lógico quanto maior é o sentimento da realidade do mundo simbólico, da sua intepenetração no mundo do quotidiano e do sistema de mediações que permite essa união. Numa espécie de "platonismo" popular, os padres e as irmãs, os religiosos, mas também as rezadeiras e benzedeiças, os babalorixás e os pagés, etc., representam, na terra, o que, na esfera celeste, são os "santos" em relação à Divindade: intercessores e modelos. Mas o que parece constituir a *intencionalidade* dessa valorização e o suporte desse "platonismo" é, antes de mais nada (isto é: antes de qualquer relevância, qualidade e função particulares), a percepção do Religioso, do Sagrado ou do Santo como uma realidade, realidade não-mundana que se apresenta na sua alte-

(5) L. DUMONT, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris 1983.

ridade como o valor fundamental e fundante da totalidade. É nessa relação com a alteridade do Religioso que se produz o alargamento infinito do horizonte, esse universo que possui "outra dimensão", a dimensão do Outro que, no universo "tradicional", resulta indissociável da experiência do cotidiano ou, como Guimarães Rosa diria de si mesmo, da experiência do "infinito como quem se sente em casa"⁶.

As *conseqüências* antropológicas que, de maneira mais ou menos explícita, estão supostas no universo assim constituído parecem claras: o homem que se experimenta em relação com a alteridade não é mais capaz de se compreender como alguém que pode ser reduzido às necessidades ditas materiais nem ao isolamento de sua individualidade. Isso porque a valorização do valor religioso valoriza por sua vez o homem e seu mundo introduzindo neles a dimensão da alteridade e, portanto, a efetividade de desejos não-necessários e, assim, o tempo e a socialidade propriamente humanos⁷.

2. Como já foi indicado acima, a percepção do valor religioso como fundamental parece constituir o eixo comum às três matrizes culturais que conformam o Brasil atual, quaisquer que sejam a tópica e a prática representativas ou simbólicas que as diferentes culturas se dão para representar a relação com o Sagrado. Essas representações são de fato *diferentes* e não parece que os processos de *sincretismo* ou, no extremo oposto, as antigas tentativas de repressão, tenham suprimido ou estejam a caminho de suprimir a diferença, mesmo quando, na vida de muitos indivíduos, elas apareçam fundidas e confundidas. A "filosofia" do 'fusionismo' étnico e social"⁸, sugerida na obra de G. Freire, não parece ser tão aplicável ao universo simbólico das culturas. E seria necessário poder traçar a "biografia" de cada uma das "idéias migratórias" que conformaram o Brasil (como S. Buarque de Holanda o fez em relação aos motivos edênicos e milenaristas em "Visão do Paraíso") para compreender melhor como o sincretismo cultural obedece a outras leis que não biológicas. É possível também que só assim aparecesse a verdadeira significação entre nós dessa forma moderna de "sincretismo" onde o fato religioso é reduzido ao fato social a partir de uma explicação que faz do religioso o reflexo invertido ou compensatório das carências do "mundo real" e acaba por revestir o social da sacralidade despojada ao religioso.

Esse novo sincretismo está tendo de fato uma grande força de impacto em grupos minoritários mas, não raro, próximos à Igreja. O im-

(6) G. LORENZ, "Diálogo com Guimarães Rosa" em: E. de FARIA COUTINHO (ed.), *Guimarães Rosa, seleção de textos*. Rio de Janeiro 1983, p. 73.

(7) Cf. E. LÉVINAS, *Le Temps et l'Autre*. Montpellier 1979, 2^a ed..

(8) G. FREIRE, o.c., p. 37.

pacto não seria tão grande, se não utilizasse a seu favor uma forma de racionalidade ilustrada ou moderna de que carecem as culturas "tradicionais", especialmente as negras e as indígenas, mas também a "Ilustração insatisfeita" da Teologia estagnada em fases ultrapassadas. O que, porém, parece decisivo nesse impacto é o fato de ele ter em seu favor e a seu favor o mérito inegável de tentar responder às necessidades dos pobres que no caso do Brasil representam três quartos da população. A força real desse sincretismo é a Ética, a luta pela justiça como resposta a um apelo que, inegavelmente, mantém uma analogia com o religioso na medida em que também ele abre o homem para a dimensão da alteridade. E o abre de uma maneira que muitas vezes pode até parecer, num mundo marcado pela violência da injustiça e da pobreza, como mais radical e promissora do que a própria religião em suas formas históricas. Como foi dito acima sob I, o que realmente ameaça o Sagrado cristão num país como o Brasil é a irracionalidade da injustiça. Ela é que propicia a mais radical "secularização" (e essa forma de sincretismo seria uma forma de "religião secular" que se situa no pólo oposto àquilo que antes chamou-se "sacralização desvairada"), pois destrói a Vida, que é o acesso que Deus mesmo se deu e nos deu para encontrá-lo.

3. É no marco dessa situação, onde o universo "tradicional" que vê na religião o valor supremo e fundamental convive indefeso com a agressão mortal da injustiça que não mata as culturas e os valores mas as pessoas que poderiam tê-los (que não mata o cristianismo mas os cristãos), onde a Vida Religiosa pode encontrar, ao mesmo tempo que seus maiores obstáculos, seus elementos próprios.

A Vida Religiosa, com efeito, corre o risco de ficar esvaziada de sua substância viva (daquilo que antes chamou-se desejo não-necessário, gratuito, Deus) e de ser reduzida a um simulacro que, no melhor dos casos, só serviria àqueles que o cultivam, mas que apareceria aos outros como um luxo de satisfeitos. Esse simulacro só poderá ser conjurado, se a Vida Religiosa mantém, de maneira nítida, aquela dimensão de absoluta consagração a Deus que no universo simbólico "tradicional" lhe dá sentido e valor na medida em que nela a percepção da realidade e do valor não está dissociada. Mas, para que esse valor fundante da Vida Religiosa valha realmente, num mundo onde a visão tradicional, por causa da injustiça, já está ameaçada e posta em dúvida (pois o real e o valor não parecem mais corresponder-se ou estão de fato dissociados), é mais do que urgente que a Vida Religiosa continue tirando todas as conseqüências antropológicas que estão implicadas no fato mesmo da relação com Deus no cristianismo. Essas conseqüências, como já foi indicado, se manifestam no fato de que a dimensão da alteridade protológica e escatológica introduz no homem a efetividade de desejos não-necessá-

rios e assim a socialidade e a história propriamente humanas. Nunca houve e não pode haver vida religiosa autenticamente cristã onde o fato de saber-se em relação com a alteridade de Deus não signifique, *ipso facto*, reconhecer-se também humanamente alterado, isto é: incapaz de considerar-se isolado no para-si da individualidade, incapaz de não ser responsável pelos outros. A resposta ao apelo de Deus se faz no serviço e na missão e, assim, na entrega, no amor e no sacrifício. De fato, a antropologia em que a Vida Religiosa se compreende (seu "segredo") é a cristologia. Os "mistérios da Vida de Cristo" são a matriz donde surgiram as formas concretas que, ao longo da história da Vida Religiosa, foram manifestando a indissolubilidade do Valor e do Ser, isto é: a presença da outra dimensão que é a dimensão do Outro no seio do quotidiano que é o lugar da imitação e do seguimento.

4. É nesse sentido que a Vida Religiosa será tanto mais ela mesma quanto maior for a sua capacidade de inserção transformadora na realidade e vice-versa. Na paciência escatológica e na gratuidade de quem se reconhece criatura, que são os dois pólos estruturantes da experiência dos conselhos evangélicos e da sua não-conformidade com a "imagem deste mundo" naquilo que ele tem de irracional porque injusto, é necessário que os carismas das diversas famílias religiosas se mantenham vigilantes frente à situação do Povo de Deus no Brasil. Essa abertura, que só perversamente poderia ser vivida ou interpretada como oportunismo político, também não pode ser uma demissão diante da complexidade dos problemas que devem ser resolvidos. Pelo contrário, na medida em que a opção preferencial pelos pobres (chão comum de todos os carismas particulares) encarnar a "fuga mundi" tradicional, terá condições de oferecer à Igreja a oportunidade histórica de colaborar eficazmente para a criação da nova associação do Valor e da Realidade. Essa colaboração passa necessariamente pela revisão da própria Vida Religiosa (como vem sendo feita desde o Vaticano II) que, assim, terá condições de oferecer à sociedade a racionalidade ética que as mudanças sócio-culturais estão a exigir.

Ulpiano Vázquez Moro S.J. é doutor em Teologia pela Universidade Pontifícia Comillas, Madrid (Espanha). Professor de Teologia Sistemática na Faculdade de Teologia do Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, em Belo Horizonte, MG. É membro da Equipe de Reflexão Teológica da Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB Nacional). Publicou *El discurso sobre Dios en la obra de E. Lévinas*, UPCM, Madrid 1982.

Endereço: Caixa Postal 5047 (Venda Nova) — 30000 Belo Horizonte - MG