
IGREJA E SOCIEDADE NO BRASIL (Elementos para uma interpretação)*

*Carlos Palácio, S.J.
Belo Horizonte*

INTRODUÇÃO

O novo lugar que, progressiva mas tenazmente, a Igreja Católica vem ocupando durante as últimas décadas na sociedade brasileira é um fenômeno inédito que modifica em profundidade o seu perfil externo e interno. A multiplicação das CEBs, a chamada "opção pelos pobres", e o conseqüente compromisso na defesa — teórica e prática — dos direitos humanos mais fundamentais (terra, moradia, etc.), como também a distância crítica cada vez mais acentuada com relação ao sistema, são apenas alguns indícios visíveis, fenótipos, de metamorfoses mais profundas na compreensão que a Igreja tem de si mesma e da sua missão. Esta metamorfose não podia deixar de repercutir na sua figura histórica e social (i. é. no corpo organizado das suas instituições e sinais) e no modo como ela é apreendida pelos diversos grupos que compõem a paisagem social brasileira.

Do ponto de vista histórico é lícito e, ao que tudo indica, plausível pensar que nos encontramos nos alvares de uma etapa da história da Igreja no Brasil, nitidamente diferenciada tanto da ambígua situação do subordinacionismo colonial quanto da difícil conquista de uma "independência" que nunca renunciou por completo aos privilégios da sua "origem divina", navegando durante todo este século entre o ser reconhecida **de fato** e a luta por **manter** esse reconhecimento, mesmo quando a sociedade sofria profundas mudanças globais.

Mas a originalidade deste momento não pode ser alcançada através da fragmentação maniqueísta da história em períodos petrificados, ou da exaltação entusiástica de certos acontecimentos (por ex. CEBs, movimentos populares, etc), por mais comovedores que eles sejam do ponto de vista humano. A fragmentação silencia o caráter dialético da história e, ao isolar os momentos, corre o risco de atribuir ao presente um valor absoluto que não comporta. A exalta-

* A versão completa deste artigo aparecerá no volume em colaboração, oferecido ao Pe. H. C. de Lima Vaz, S.J. como homenagem pelo seu sexagésimo aniversário, a ser publicado proximamente pelas Edições Loyola.

ção se revela incapaz de ir além do puramente anedótico, e acaba confundindo o voluntarismo dos seus desejos e afirmações com a realidade. É indispensável superar esses dois escolhos se quisermos chegar ao que se chama história **teológica** da Igreja, i. é. aquela na qual a **essência** da mesma vem à tona nos acontecimentos históricos e **através** deles(1). Perguntar, pois, pela originalidade **teológica** deste momento **histórico** da Igreja é interrogar-se sobre a possibilidade ou não de reconhecer nele o autêntico vir-a-ser do profundo mistério eclesial, sobre a existência ou não de razões que permitam compreendê-lo como desdobramento real da sua essência teológica que, por ser histórica, leva em si o segredo do novo como expressão paradoxal da fidelidade ao movimento sempre imprevisível do Espírito.

Este esforço de interpretação é duplamente urgente: por motivos de reconhecimento social e por razões de coerência interna. Deixando de lado as reações "interessadas" daqueles que não podem ocultar o seu descontentamento com uma Igreja que manifesta as contradições do contexto social e desmascara os interesses ocultos que as possibilitam, a perplexidade de muitos setores sociais — cristãos ou não — diante da evolução eclesial tem a sua origem na ruptura entre a "imagem" tradicional da Igreja (com as suas expressões religiosas, doutrinárias e sociais) e a sua práxis atual. Trata-se, com efeito, de um tipo de presença na sociedade que pressupõe uma interpretação não convencional do cristianismo e que só poderá ser compreendida e reconhecida socialmente quando aparecer a coerência entre a tradição cristã, a linguagem e a práxis atuais, e a imagem que a Igreja projeta na sociedade.

Tal coerência é igualmente urgente do ponto de vista intraeclesial. A perplexidade suscitada pela Igreja é o reflexo exterior de uma difícil harmonia interior: a tensão entre a fonte de inspiração e de vida (evangélica, teológica, espiritual) e a problemática profana e secular do seu engajamento (direitos humanos, causa dos oprimidos, etc.). Essa tensão é a expressão singular de uma presença nova da Igreja na sociedade. Na medida em que ela se compreende e define a sua missão a partir dessa situação é necessário que encontre e elabore uma linguagem — teológica, espiritual, litúrgica, etc. — na qual o secular deixe transparecer a sua abertura à dimensão teológica e a ex-

(1) Ver K. RAHNER, *Ueber eine theologische Grundinterpretation des II Vatikanischen Konzils*, em: ZKTh. 101 (1979) 290-299. Uma interpretação desse período pode ser vista em: C. PALACIO, *Uma consciência histórica irreversível* (1960-1979: duas décadas de história da Igreja no Brasil) em: Síntese n. 17 (1979) 19-40.

periência de fé possa ser expressa **como** experiência de fé **no** compromisso profano. Prolongar indefinidamente essa tensão é condenar o dinamismo das comunidades eclesiais a uma perigosa esquizofrenia que poderia acabar numa ruptura fatal.

O objetivo destas reflexões é dar os primeiros passos nessa direção. Para compreender o lugar e a função da Igreja na sociedade brasileira, é indispensável, em primeiro lugar, estabelecer a originalidade deste período na sua relação dialética com a história precedente(I). Assim estará aberto o caminho para uma leitura que interprete teologicamente os dados dessa nova situação eclesial(II), para acabar levantando, muito rapidamente, a questão da especificidade eclesial (III).

I. DA HISTÓRIA PROFANA À HISTÓRIA TEOLÓGICA: METAMORFOSES DA CONSCIÊNCIA ECLESIAL

As conotações polêmicas que reveste com freqüência o debate sobre a evolução da Igreja nas últimas duas décadas acabam por transformar esse fenômeno num mito deslumbrante ou num tabú inominável. O resultado é o mesmo nos dois casos: encobrir os fatos e ocultar o significado dessa realidade. É urgente recuperar a objetividade da análise situando os acontecimentos numa perspectiva histórica.

A novidade, se assim se pode falar, desta fase da história da Igreja — cujos limites cronológicos, por outro lado, são flutuantes — não radicaria tanto no conteúdo social e político das opções da comunidade eclesial e das declarações da hierarquia, quanto na **consciência** da sua missão que transparece através delas. Com efeito, o período em questão pode ser considerado como o **início** de uma efetiva e real separação entre a Igreja e o Estado que, pela primeira vez desde o Império, oferece à Igreja a possibilidade de se situar na sociedade civil (parte integrante da mesma, mas não região ideológica do todo social), tomando distância com relação ao Estado (garantia de ordem) e ao Sistema Social vigente, e sem abdicar da **função crítico-profética** que lhe é devolvida ao reencontrar a liberdade evangélica do cristianismo.

O inédito desta situação histórica consiste em que ela conduz de maneira irreversível à aceitação e ao reconhecimento **de fato** da sociedade e do Estado modernos na sua autonomia, à renúncia definitiva a considerar o cristianismo (na sua versão católica) como reli-

gião oficial do Estado, e à conseqüente necessidade de repensar a identidade e a missão da Igreja a partir do seu novo lugar na sociedade. Tríplice constatação que parece estar presente na atual configuração da Igreja mas que exige, para ser compreendida, a revisão de certos princípios que presidiam à interpretação tradicional da história eclesial.

1. A história da Igreja não se esgota na história das suas relações com o Estado.

O primeiro é a tentação de reduzir a história da Igreja à história das suas relações com o Estado. Se durante muito tempo esta aproximação pôde parecer uma chave de leitura apropriada, ela se revela hoje insuficiente e inadequada, porque estabelecida sobre pressupostos que não correspondem mais aos da sociedade moderna(2). A constituição dos "Estados modernos autônomos" representa não só um movimento de ruptura — da emancipação progressiva à independência absoluta face à tutela da Igreja — como também uma inversão dos termos do problema, mal dissimulada pela resistência da Igreja em reconhecer a explosão da cristandade medieval e decidir-se a entrar na era moderna. Como mostra a existência de fato e a evolução do Estado moderno (já desde o século XVIII, mas de maneira patente ao longo deste século) não é ele que precisa de uma fundamentação "teológica" para justificar-se; é a Igreja (e com ela a religião) que parecem lutar para garantir um lugar nesse tipo de sociedade, mesmo aos custos de uma imersão incondicional na realidade social, como mostrou a intensa proliferação, nas décadas passadas, das "teologias em genitivo": as "teologias de".

Na verdade, o Estado moderno se ergue em grande parte sobre os escombros do Império e do Papado: primeiro como afirmação da soberania com relação a outros Estados, depois como forma secular de organização de uma sociedade que, embora não confessional, acaba revestindo certas formas e características que fazem do Estado uma espécie de transposição secular do antigo domínio reli-

(2) A concepção do Estado na época moderna está bem distante do que podia ser a mentalidade imperial do constantinismo ou do que foi depois o tempo das monarquias. Para esta evolução ver o importante trabalho de L. STURZO, *Chiesa e Stato* (Studio sociologico-storico), Zanichelli, Bologna, 2. vol., 1958 e 1959. Também o artigo de Y. CONGAR, *Église et État*, em: *Catholicisme III* (1952) col. 1430-1441. Numa perspectiva baseada na análise das características institucionais do Estado e do direito constitucional, ver: G. POGGI, *A evolução do Estado moderno* (Uma introdução sociológica), Zahar editores, Rio de Janeiro 1981.

gioso. Seja como for, estamos diante de um dado que modifica pela raiz os termos do problema. A elaboração, por parte da Igreja, de categorias sobre a independência, a separação, a soberania, a colaboração, etc. foram tentativas históricas de justificar com a doutrina uma situação histórica irreversível. A Igreja tinha sido deslocada para o terreno da sociedade civil e cada vez menos se poderia medir com o Estado em termos institucionais de sociedade perfeita, esferas de influência, privilégios ou poderes. Ela passou a ocupar progressivamente um lugar — entre muitos outros grupos — na sociedade civil. Condição indispensável para definir com precisão o plano exato das suas relações com o Estado e para reencontrar a originalidade de sua presença específica na sociedade.

Estas parecem ser as premissas que estão na origem da evolução histórica das relações entre Igreja e Estado no Brasil dos últimos anos e sem as quais é impossível interpretar corretamente a atual situação eclesial. A mediação das relações não é mais a esfera clássica do institucional ou do poder, mas a realidade social, o modo de situar-se nela, e a maneira de interpretá-la(3). Isto explica não só a intervenção da Igreja em áreas que fogem à sua "competência", "não-espirituais", profanas, como também a linguagem prioritariamente ético-secular das suas declarações, assim como o caráter conflitivo das mesmas. É o reflexo do novo lugar que lhe cabe numa sociedade que se pensa e se estrutura à margem da fé, sem relação ao cristianismo e segundo valores e interesses de determinadas classes sociais.

A abordagem da história recente da Igreja a partir das suas relações com o Estado aparece então como perspectiva demasiado estreita porque considera os dois pólos da relação como grandezas autônomas, independentemente da sua relação com a sociedade concreta. Ora, esta abstração da realidade social, impede captar a raiz de certos conflitos porque tende a "isolar" os fatos (seja localizando-os geograficamente, seja reduzindo-os a grupos determinados de pessoas) e desvia a atenção dos verdadeiros problemas. Na verdade, o conflito real não é o que conduz ao confronto entre Igreja e Estado mas o que se desenvolve entre o Estado e as classes marginalizadas, entre os interesses de uma classe, representada pelo Estado, e as verdadeiras necessidades da sociedade global.

Caberia perguntar-se se o que impede uma análise mais serena e objetiva do presente momento eclesial não é a falta de clareza no diagnóstico desta situação e do que ela implica. Nos últimos anos, é verdade, a reconstituição e interpretação da história da Igreja no

(3) Cfr. o meu artigo *Uma consciência histórica irreversível* pp. 24-26.

Brasil tem sido um dos temas mais explorados pelos estudiosos. O acúmulo, porém, de importantes monografias neste campo(4) não logra disfarçar a impressão de se ter avançado pouco na elucidação do problema. Surge inevitavelmente a suspeita de que estes autores (sobremaneira preocupados com a capacidade ou não do catolicismo se engajar na transformação profunda do regime político e social), privilegiam de modo exclusivo certos aspectos estruturais ou estratégicos (institucional, ideológico, articulação com as camadas populares, etc.), e acabam por passar ao lado das verdadeiras causas que permitiriam situar e compreender essa face "revolucionária" da Igreja(5). A imagem sociológica do catolicismo ou o modelo elaborado pelo cientista social não coincidem necessariamente com a história real, teológica, original da Igreja na sociedade.

2. Os períodos da história da Igreja não coincidem necessariamente com os da história geral.

O segundo aspecto que deve ser submetido à crítica é o da divisão ou periodização da história da Igreja. Em dois sentidos: quanto à concepção mesma da periodização e quanto aos critérios utilizados para estabelecê-la. O pressuposto subjacente à divisão habitual da nossa história eclesial é o da coincidência pura e simples entre história profana e história teológica. Tal postulado, porém, não tem a evidência dos primeiros princípios e deve ser questionado. Se é

(4) Além dos autores analisados no artigo da nota precedente, convém lembrar ainda: R. ROMANO, *Brasil: Igreja contra Estado* (Crítica ao populismo católico), Kairos, São Paulo 1979; P. J. KRISCHKE, *A Igreja e as crises políticas no Brasil*, Vozes, Petrópolis 1979; Th. C. BRUNEAU, *Religião e politização no Brasil: a Igreja e o regime autoritário*, Loyola, São Paulo 1979, e a resenha de R. della CAVA, *Igreja e Estado no Brasil do século XX* (Sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro 1916-1964) em: Estudos CEBRAP 12 (1975) 5-52.

(5) Todos eles de maneiras diferentes, acabam atribuindo uma importância primordial à maleabilidade da instituição que, com uma estratégia calculista, se adapta às mais difíceis situações para não perder o controle social. Questão de domínio imediato do social e do político (M. Moreira Alves), defesa da influência, do prestígio e do poder (Th. Bruneau e R. della Cava), ou meio de recuperar a audiência popular numa forma disfarçada de populismo que seriam as CEBs. (R. Romano). Num estudo recente, o brasileiro della Cava não hesita em afirmar que a liderança civil e a unidade interna da Igreja é uma questão estratégica que poderá cessar com a volta ao Estado de direito. Cfr. ID. *Política a curto prazo e religião a longo prazo* (Uma visão da Igreja Católica no Brasil: Abril de 1978), em: Encontros com a Civilização Brasileira n. 1 (1978) 242-258 (aqui p. 249).

verdade que o profano-secular é o único lugar (Sitz im Leben) da história, mesmo eclesial, também é verdade que nos acontecimentos e através deles vem à tona uma realidade específica, irreduzível, que constitui o mistério da Igreja e a essência teológica da sua história. Esta especificidade deve ser protegida não só por respeito à autonomia do secular mas também como condição para definir o que é próprio e característico da presença da Igreja dentro do seu novo lugar social. Nem a história eclesial pode ser "secularizada" sem mais, nem sacrificada a história profana. Também desta única história da salvação vale o "inconfuse et inseparabiliter" que preside ao realismo da encarnação em todas as suas dimensões.

A tentação de fazer coincidir história profana e história teológica se revela de maneira patente nos critérios utilizados para distinguir os períodos da história da Igreja no Brasil. Ajustar basicamente tais períodos aos da história geral do Brasil (Colônia, Império, República, Estado Novo, etc.), significa submeter a Igreja aos mesmos critérios — políticos, econômicos e sociais — da evolução do Estado(6). Opção legítima — na medida que a Igreja é uma grandeza social e institucional — mas insuficiente para dar razão da originalidade irreduzível da sua história. A vida e a evolução interna da comunidade eclesial têm um ritmo e um dinamismo próprio que, por mais que possam ser — e sejam de fato — condicionados pelo contexto (social - político - econômico), não se esgotam nele, nem podem ser por ele explicados. Trata-se, como diria S. Paulo, de um "tempo propício" (Kairós) que não é mensurável com critérios puramente cronológicos. Na medida em que a essência da Igreja e o seu mistério chegam-a-ser (se realizam, vêm à existência) no tempo histórico, a configuração temporal desta gênese, i. é. as grandes etapas ou momentos desta "consciência-de-si" eclesial, não coincide necessariamente com o ritmo do tempo profano.

A reserva diante da periodização "profana" i. é. de uma divisão da história eclesial feita única e prioritariamente em função de critérios extrínsecos à mesma, não é a reação ciumenta de quem sente exposta a sua intimidade, nem a defesa desesperada de um último reduto "teológico", inacessível aos olhos inquisidores das ciências sociais, ou, enfim, a tentativa de isolar a religião reconduzindo-a

(6) Esta observação vale também para a periodização da história da Igreja na América Latina. Ver, como exemplo paradigmático, E. DUSSEL, *De Medellín a Puebla. Uma década de sangue e esperança*. vol. I - De Medellín a Sucre 1968-1972, Ed. Loyola, São Paulo 1981, pp. 28-34; ID. *Historia de la Iglesia en América latina*, Nova Terra, Barcelona 1974.

ao domínio "transcendente" do sagrado, mas a condição para devolver à história tout court a densidade teológica que lhe pertence(7) e que só pode ser lida no tecido opaco da sua trama "profana" se houver uma **palavra explícita** que lhe desvele o sentido. É dessa palavra que a comunidade eclesial dá testemunho e dela é o "sinal" — porção crísticamente consciente, na expressão de Teilhard de Chardin — na história. A negação dessa especificidade só pode ser feita em detrimento da própria história. Ora, essa negação redutora está implicada de duas maneiras na aceitação acrítica dos critérios que presidem à periodização "profana": ou porque se reduz a Igreja a uma espécie de "departamento do Estado", ou porque se interpreta a sua história dentro de uma visão dialética determinada pela instância econômica.

3. Duas reduções que ameaçam a especificidade da história eclesial

a) A redução institucional

A primeira é uma redução institucional, uma forma sutil de subsumir a história eclesial dentro da evolução do Estado e dos seus interesses. A análise da história da Igreja, submetida aos mesmos condicionamentos (sociais, políticos e econômicos) do Estado, corre o risco de ser reduzida progressivamente à dimensão institucional que lhe cabe como grandeza sociológica, como positividade social de caráter religioso. A expressão extrema deste ponto de vista seria a tese que considera a Igreja unicamente como "aparelho ideológico do Estado", i. é, como uma das três instâncias(8) sobre as quais se ergue o Estado moderno na sociedade burguesa. Aparentemente moderna e inédita, esta tese — posta ao gosto da moda por Louis Althusser — é tão velha como as pretensões dos legistas reais ou dos teólogos galicanos. Sem cair no extremo oposto de uma eclesiologia que abstrai da realidade histórica concreta com todos os seus condicionamentos e acaba, por isso, encobrendo as próprias contradições

(7) Esta afirmação pressupõe o desígnio salvífico universal de Deus que funda a unicidade da história da salvação. Para uma ulterior fundamentação ver K. RAHNER, *Historia del mundo e historia de la salvación*, em: *Escritos teológicos* vol. V, pp. 115-134, Ed. Taurus, Madrid 1964.; A. DARLAP, *Teología fundamental de la salvación*, em: *Mysterium Salutis* vol. I, tomo I, pp. 49-204, Ed. Cristiandad, Madrid 1969.

(8) A Igreja, pela força da sua doutrina, mensagem, simbologia religiosa, etc. situar-se-ia dentro da instância ideológica. As outras duas instâncias seriam a política e a econômica.

em nome de uma teologia dedutiva e a priori (e por isso mesmo ideológica), não é difícil perceber que a redução da Igreja à condição de "aparelho ideológico do Estado", além de esquecer a autonomia relativa da religião na sociedade — o que torna possível que a Igreja reelabore de maneira **própria** a ideologia dominante sem tornar-se um simples reflexo da mesma —, parece ignorar que, na sociedade moderna e sobretudo pós-industrial, a ascendência e o influxo do cristianismo são cada vez mais reduzidos, não só no campo político e econômico mas também no campo ideológico(9).

b) A redução sócio-econômica

Um segundo pressuposto — relacionado com o anterior — que deve ser questionado nos critérios de periodização é a exaltação da instância econômica como determinante da história. Inegavelmente que um dos fios condutores na trama da história ocidental e mundial, nos últimos cinco ou seis séculos é a gigantesca transposição do sistema feudal tradicional no hodierno regime capitalista transnacional, através da substituição dos regimes pré-capitalistas, e não sem profundos abalos político-sociais(10).

Igualmente inegável é a progressiva e perigosa identificação **histórica** do cristianismo com essa "civilização ocidental" (economicamente capitalista, politicamente burguesa e ideologicamente liberal-individualista)(11).

Mais ainda. É difícil negar que uma das razões profundas da crise atual do cristianismo (tanto da sua fermentação interna como da perplexidade que suscita em sociedades como a nossa), é a percepção, em grande parte não-reflexa ainda, de que não é mais pacífica e evidente a sua **identificação absoluta** com a civilização que de-

(9) "...a Igreja se tornou uma força ideológica secundária: não é mais ela que cria ou difunde a ideologia dominante, mas, ao contrário, ela é quem sofre a influência de ideologias externas". H. PORTELLI, *Gramsci et la Question Religieuse*, Ed. Anthropos, Paris 1974, p. 224, citado por P. J. KRISCHKE, *A Igreja e as crises políticas no Brasil* p. 104, n. 8. O caso do Brasil não é uma exceção, mas a existência de outros fatores que serão analisados depois faz com que estas afirmações devam ser interpretadas e matizadas no nosso caso.

(10) Basta lembrar a revolução burguesa de Cromwell a partir de 1599, a revolução francesa de 1789, a emancipação latino-americana durante o s. XIX e a independência colonial africana e asiática neste século.

(11) Ver, por exemplo, E. POULAT, *Église contre bourgeoisie* (Introduction au devenir du catholicisme actuel), Casterman 1977, e todo o n. 145 de Concilium de 1979.

le surgiu. Esta percepção é o reflexo no cristianismo de outra gigantesca ruptura: a lenta mas incoercível passagem histórica da sociedade capitalista para um tipo de socialismo de contornos pouco definidos ainda. Passagem esta tão lucidamente captada por João XXIII na *Mater et Magistra* como um dos aspectos mais claros da direção de fundo do movimento histórico moderno (44-46, 56-64). Mas a absolutização deste ponto de vista real e objetivo, a passagem de uma chave de leitura para um **princípio absoluto** com visos de verdade inquestionável, além de ser filosoficamente inconsistente(12) é historicamente insuficiente para dar razão da complexa evolução da história.

A acentuação exclusiva e unilateral da submissão ao Estado e da dependência dos condicionamentos econômicos — para nos restringirmos apenas à história eclesial — renuncia a outras dimensões de inspiração e de vida da comunidade eclesial (instituição e pessoas) sem as quais é impossível, por exemplo, explicar a surpreendente “resistência” e a persistente tenacidade com a qual a Igreja, ao longo da sua história, mergulhou uma e outra vez nas raízes evangélicas da sua origem para ressurgir do fundo da própria contradição, como expressão sempre aberta da fidelidade impenitente do Espírito de Jesus Cristo, entregue nas mãos dos homens sem, contudo, esvaír-se nelas. A reserva de consciência crítica, a capacidade de tomar distância com relação ao “status quo”, a indomável liberdade de muitos cristãos diante do poder, etc. — aspectos que hoje nos surpreendem positivamente numa leitura “libertadora” do nosso passado colonial, e tradição à qual remonta Puebla (n. 8 e 9) como parte de um espírito que nunca foi extinto na história da Igreja — são forças evangélicas (mesmo sob forma de “minorias abraâmicas”) que modelavam em profundidade a grande corrente da consciência eclesial e que permitem explicar a lenta gestação de uma consciência que, por ser “evidente” hoje, não é absoluta, i. é. desvinculada dessa evolução, e que seria incompreensível fora dela(13).

(12) H. C. de LIMA VAZ, *Marxismo e ontologia*, em: *Ontologia e história*, Duas Cidades, São Paulo 1967, pp. 147-197.

(13) “...a Igreja não vai provocar a “revolução”, mas nenhum grupo ou instituição, por si só, também a fará. Mais exatamente, a Igreja promove uma mudança estrutural geral, de várias maneiras, contribuindo, assim, para um processo mais geral. Sabemos, a partir de exemplos históricos e de casos mais recentes de mudança de regime,, como em Portugal, Espanha e

4. Para uma releitura da nossa história eclesial.

Para compreender o presente momento eclesial e a sua projeção no futuro é indispensável uma releitura histórica apta — tanto do ponto de vista epistemológico como metodológico — para articular, de maneira verdadeiramente dialética, os erros e os méritos desse cristianismo histórico, sem transformá-lo num simples reflexo dos fatores sócio-político-econômicos, nem cair na armadilha de reduzi-lo à sua face institucional, mas buscando a trama profunda da sua verdadeira identidade nos deslocamentos e mesmo nas rupturas históricas de uma fidelidade difícil e atormentada. Esta tentativa de superar a distância entre o “prescrito” e o “vivido”, o esforço de aproximar a história “oficial” da história real — sabendo como é difícil estabelecer fronteiras entre a vida “oficial” da Igreja e a sua dilatação nos meandros recônditos do “povo de Deus” — é a única maneira de respeitar o passado e de ter acesso à continuidade histórica, complexa e cheia de matizes, da vida que, através de uma lenta e secular metamorfose, se desembocou na atual consciência eclesial (14).

a) Formulação da tese

Dentro desta perspectiva é possível arriscar uma interpretação da atual consciência eclesial — a ser confirmada por uma leitura retrospectiva da história capaz de levar em conta tais premissas — que emerja do puramente imediato e anedótico para situar-se na continuidade dessa totalidade histórica. A tese poderia ser formulada assim: a imagem, para muitos inquietante, de uma Igreja supostamente “revolucionária”, conflitiva, politizada, é apenas o **fenótipo** de

agora, talvez, no Irã, que essas transformações resultam de configurações peculiares e únicas e não são o resultado das ações de um grupo ou de uma instituição, a não ser em sentido aproximado e muito limitado (...). (A Igreja) está definindo um papel e uma posição na sociedade inteiramente coerentes com as raízes radicais da mensagem do Evangelho tantas vezes proclamadas e tão raramente postas em prática”. Th. C. BRUNEAU, *Religião e politização no Brasil*, p. 191.

- (14) Tratar-se-ia de algo semelhante ao que de maneira magistral fez J. Delumeau interpretando a crise atual do cristianismo a partir da releitura histórica — em dois planos distintos mas articulados: o das luzes e o das sombras — da implantação do cristianismo no ocidente. Cfr. J. DELUMEAU, *Le Christianisme va-t-il mourir?*, Hachette, Paris 1977.

transformações mais radicais no **modo de ser Igreja**. Em outras palavras: o fenômeno das CEBs, a opção pelos pobres, a progressiva identificação da Igreja com as camadas populares, longe de serem fruto do oportunismo clerical ou de uma mal disfarçada sede de poder, são expressões de uma autocompreensão do mistério da Igreja (identidade teológica) que pressupõem e refletem outro tipo de presença na sociedade (mudança de lugar social), e, conseqüentemente, levam a uma compreensão diferente da sua missão (revisão das formas tradicionais de apostolado). Trata-se, no fundo, do confronto entre dois modelos de Igreja: o tradicional (cristandade ou neo-cristandade) e um modelo inédito: a Igreja que nasce do povo pela força do Espírito.

b) O modelo de cristandade

Os dois pilares que sustentavam o modelo tradicional eram: a) o reconhecimento público do cristianismo como primeira força de **identificação** individual e social (seja na forma extrema da cristandade: identificação entre Igreja e sociedade, seja na forma mitigada da neo-cristandade: estados "confessionais" ou coexistência e divisão de poderes entre duas "sociedades perfeitas") e b) o **impacto** de sua presença como força moral e social capaz de influir na configuração da **vida pública** (na cristandade de maneira intolerante e totalitária; na neo-cristandade sob a forma de colaboração com o Estado e garantia de ordem social). Ora, a evolução da sociedade moderna solapou estes alicerces.

Em primeiro lugar porque, na medida em que o Estado ocupa de fato a totalidade do espaço social, a função de identificação é desempenhada pelo princípio da nacionalidade, pelo lugar ocupado na divisão das classes sociais ou pelas opções políticas e ideológicas. A religião cristã não é mais considerada como elemento **constitutivo** da sociedade (religião oficial, nação católica, etc.) e a Igreja é destituída do lugar privilegiado que ocupava junto ao Estado como "poder espiritual" ou como "sociedade perfeita". Doravante ela constitui **um dos diversos grupos** que compõem a sociedade civil (15).

Mas além disso é cada vez mais patente a erosão do poder da Igreja na configuração da sociedade. Nos diversos domínios (moral,

(15) Ver, contudo, o que foi dito acima sobre a significação particular do catolicismo na evolução da sociedade brasileira.

político, económico, etc.) da vida — individual e pública — aparece o desgaste e a irrelevância da sua palavra(16). Não só porque os indivíduos não se sentem mais submetidos aos princípios cristãos, mas sobretudo porque os critérios inspiradores e os interesses segundo os quais se estrutura o Estado moderno são decididamente profanos e técnicos quando não abertamente anti-evangélicos.

Como consequência da erosão desse seu poder social a Igreja foi obrigada a rever as formas tradicionais do seu apostolado. A evolução é significativa. Desde o início do século a atenção tinha sido concentrada nas classes médias urbanas, como opção pastoral por um catolicismo de elites esclarecidas, capazes de tornarem eficazes os “princípios católicos” na configuração da sociedade brasileira. A experiência da Ação Católica, sobretudo a partir da reorganização em 1950, foi a última e mais apaixonante tentativa de penetração nos diversos meios sociais. Mas o seu trágico destino foi também a expressão mais clara do fim de **uma tradição**: o século da Ação Católica, da presença nos meios, da responsabilidade sócio-política (1878: Leão XIII - 1978: Paulo VI).

Dos movimentos e associações clássicas (Confrarias, Congregações Marianas, devoções, Congressos eucarísticos, etc.) à Ação Católica especializada há uma única inspiração de fundo. O Centro D. Vital, a revista A Ordem, a Liga Eleitoral Católica, escolas, educação católica, imprensa etc., são outras tantas etapas ou variações da mesma estratégia pastoral. Mas na distância que separa os primeiros passos ensaiados por D. Leme (1923) e a consciência que transparece no documento do Congresso dos dez anos da JUC (1960) está descrita a curva da evolução de um movimento que explorou até o extremo as suas possibilidades de ação. A Ação Católica — como um arco demasiado tenso — se rompeu em pedaços por ter extrapolado os limites do modelo de Igreja para o qual fora pensada. No fundo, a Hierarquia se movia ainda dentro de um esquema de neo-cristandade. A lucidez da Ação Católica, porém, tinha rompido as fronteiras estreitas de um mundo pensado “clericalmente” (característica da etapa do modelo Italiano de AC) para situar-se dentro de um **mundo moderno** autônomo, secular, profano, e de uma **sociedade** que devia ser profundamente transformada, à luz da fé e do Evangelho, certamen-

(16) O exemplo mais patente é o das três áreas sobre as quais a Igreja sempre se apoiou como força social: a família (cfr. hoje casamento religioso, divórcio, aborto, etc.), a educação (cfr. crise dos Colégios e Universidades “católicos”) e os recursos que recebia do Estado.

te, mas através de meios eficientes como a ação política(17). Mas a politização crescente e a reivindicação de autonomia não cabiam mais dentro daquele modelo de pastoral. A Ação Católica morreria vítima do próprio esforço de transformar o estilo da pastoral tradicional(18). Depois dela se criou um enorme vazio — mal dissimulado pela multiplicação de grupos descaracterizados (TLC, Cursilhos, MFC, grupos de jovens, etc.) que só seria preenchido com o aparecimento das CEBs.

c) A eclosão de um novo modelo

As CEBs abrem já o início de outro período histórico e de um “modelo de Igreja” que recria literalmente as bases da pastoral e da sua presença na sociedade(19). A importância do laicato e a delicada problemática das relações entre fé e compromisso político renascem aqui sobre fundamentos radicalmente diferentes. Se é possível falar de um novo “modelo de Igreja” é porque desapareceram os pressupostos sobre os quais repousava o antigo. A novidade, porém, é vivida como entre duas visões de mundo, de Igreja, de missão: como a difícil coexistência de dois modelos: o novo que surge com pujança entre os escombros do antigo. No fundo é o difícil equilíbrio da opção por uma Igreja nova (as CEBs), projetada sobre um fundo doutrinal amplamente tradicional e intocado ainda.

Do ponto de vista histórico e social estamos assistindo ao desabamento definitivo de um modelo histórico de Igreja (cristandade ou neo-cristandade) e ao nascimento de um novo modelo cujos contornos teológicos são ainda vagos, captados muito mais por intuição do que teoricamente elaborados. “A Igreja que nasce do povo” é, certamente fruto de uma opção teológica e de uma ação do Espíri-

(17) Alguns documentos como “Algumas Diretrizes de um Ideal histórico cristão para o povo brasileiro” (1960) e outros onde se reflete essa problemática, podem ser encontrados em: L. G. SOUZA LIMA, *Evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil* (Hipóteses para uma interpretação), Vozes, Petrópolis 1979, pp. 77-144.

(18) Cfr. R. della CAVA, *Igreja e Estado no Brasil do s. XX*, Estudos CEBRAP 12 (1975) p. 45.

(19) Na Alocução de Abertura da II Conferência Geral do Episcopado latino-americano (CELAM) em Medellín afirmava Paulo VI: “por uma convergência de circunstâncias proféticas, hoje se inaugura com esta visita um novo período de vida da Igreja. Procuremos adquirir consciência exata deste feliz momento, que parece ser por divina providência conclusivo e decisivo”. Cfr. SEDOC vol. 1 n. 5 (1968) col. 643.

to, mas de uma opção e de uma ação que se verificam num contexto histórico e social no qual o cristianismo foi relegado à periferia da sociedade: tanto do ponto de vista da sua força de identificação quanto do ponto de vista da sua capacidade de configurar a vida pública. É o que se chamou a desagregação da cristandade. Se na Europa este fenômeno revestiu, principalmente, a forma da emancipação da igreja e da secularização, entre nós, embora semelhante sob muitos aspectos, apresenta algumas características especiais.

Historicamente tem efeitos retardados. A sua implantação acontece num momento (Colônia) em que a cristandade européia já estava ferida de morte, por mais prolongados que tenham sido os seus estertores. Esta defasagem explica não só a prolongação mas também a dinâmica própria da nossa cristandade. De Portugal recebemos um catolicismo "popular" (comparável ao dos últimos séculos da Idade Média) que se desenvolveu sem as estruturas que possuía a Igreja européia da época e sem os **entraves** nem o esforço de "purificação" que já tinha sido iniciado na Europa pela contra-reforma. Esta relativa autonomia com a qual o nosso cristianismo popular evoluiu, ainda até fins do século XIX, fora do influxo da Igreja "oficial" e em profunda simbiose com o sincretismo religioso do povo, permitiria compreender melhor certos traços peculiares do nosso agonizante "modelo de cristandade".

Culturalmente a secularização ficou limitada a certos setores das classes "ilustradas". Na vida do povo, o impacto da brusca modernização coexistirá ainda durante algum tempo, sem conflitos, com uma religião que desconhece os avatares do itinerário teórico percorrido pelo cristianismo europeu. Por outro lado, a marginalização inevitável da religião dentro da lógica do Estado moderno e tecnocrático terá que enfrentar o paradoxal confronto entre as estruturas sociais cada vez mais secularizadas e a presença viva da religião na consciência do povo.

Se a isso acrescentarmos as conseqüências econômicas, políticas e sociais da implantação de um sistema capitalista, periférico e dependente, teremos algumas das razões que explicam por que, **do ponto de vista sociológico**, a desagregação da nossa cristandade não significa, neste primeiro momento, a marginalização da Igreja mas o deslocamento do seu peso histórico para o **interior** de uma sociedade contraditória e conflitiva, conferindo ao cristianismo um novo lugar na paisagem social e uma significação inevitavelmente agressiva do ponto de vista ético-social.

A Igreja se distancia cada vez mais do poder estabelecido, situa-se ao lado das classes populares assumindo a sua causa e defendendo os seus direitos, e manifesta uma crescente consciência crítica não só no que diz respeito à situação social mas também com relação ao papel histórico por ela desempenhado na constituição dessa sociedade(20). Tomada de consciência que é, **ao mesmo tempo**, experiência espiritual de um reencontro com o seu "mistério" original e decisão corajosa de redefinir, em coerência com ele, a sua **identidade** teológica e a sua **missão** na sociedade. O que em termos concretos significa: aceitar sem reservas o novo lugar ao qual foi relegada na sociedade pelo Estado moderno, renunciar a compreender-se a partir do poder, impedir que as manipulações ideológicas da aliança histórica entre cristianismo e "civilização ocidental" paralizem a sua presença na construção de uma nova sociedade a partir da perspectiva dos pobres, e aceitar o desafio de estar presente nela sem renunciar à especificidade de sua função nem às exigências da liberdade evangélica(21).

Esta metamorfose da consciência eclesial é significativa do ponto de vista teológico porque nela vem à tona e chega à existência uma compreensão da essência da Igreja e da sua missão que não tem precedentes na história. A experiência das CEBs., com tudo o que ela implica, é uma maneira de ser Igreja que rompe, sob muitos aspectos, os esquemas do modelo tradicional. Há muitos indícios de que nos encontramos no limiar de uma época nova, de uma etapa realmente inédita na história **teológica** da Igreja. Não se trata mais de adaptações dentro do modelo histórico vigente. Nesse sentido as modificações nele introduzidas ao longo dos séculos pelas vicissitudes dos acontecimentos da história "profana" (Colônia, Império, República, etc.) não passaram de variações sobre o mesmo tema. O fundo da consciência eclesial permanecia intacto.

-
- (20) É a perspectiva desenvolvida no meu artigo *Uma consciência histórica irreversível*. Já no "Plano de emergência" de 1962 a CNBB convocava todas as forças vivas da Igreja para um renovado esforço pastoral. E nas "Diretrizes" para a ação pastoral (1975-1978) o desafio da realidade, a evolução da sociedade e as suas repercussões sobre a consciência eclesial estão muito mais patentes. Cfr. por exemplo pp. 10, 16, 29, 77-79.
- (21) A identificação entre cristianismo e "civilização ocidental" (leia-se sociedade burguesa, capitalista e liberal) deu lugar à oposição entre ocidente (cristão) e oriente (comunista), numa clara instrumentalização do cristianismo, indevidamente identificado com um modelo de sociedade. A verdadeira oposição se dá entre sociedade capitalista e sociedade socialista. O cristianismo transcende as duas, embora tenha que viver nelas.

O que permite pensar que o ritmo da história **teológica** da Igreja não é determinado pela cronologia profana. De alguma maneira — com os devidos matizes exigidos por toda generalização — o espaço histórico que começa na Colônia e se dilata até o momento atual poderia ser considerado, do ponto de vista **teológico**, como um único e grande período da história eclesial, na medida em que a consciência e a autocompreensão subjacentes de Igreja permanecem invariáveis. É esta situação que parece estar chegando ao fim. Pela primeira vez ao longo da sua história — o que acontece ao redor dos anos 60 e de maneira manifesta e progressiva a partir de 64 — a transformação do lugar ocupado pela Igreja na sociedade e a sua crescente marginalização com relação aos centros decisórios do poder tornam possível a eclosão de uma nova consciência da sua identidade e da sua missão. Interpretar esta situação eclesial é uma das tarefas mais urgentes de qualquer teologia responsável. Tarefa melindrosa porque situa a reflexão entre os desafios da nova realidade eclesial e as resistências da eclesiologia tradicional.

II. DO DES-LOCAMENTO SOCIAL À IDENTIDADE ECLESIAL: LEITURA TEOLÓGICA

1. Como entender a mudança de lugar social na Igreja?

O núcleo em torno do qual se decide a questão do novo modelo histórico da Igreja parece estar intimamente relacionado com o que — de maneira genérica e provisória — poderíamos chamar a sua “mudança de lugar social”. Porque esta mudança afeta não só a sua “visibilidade histórica” (i. é. o reconhecimento social da sua presença significativa e signifiicante na sociedade) mas também a sua própria autocompreensão ou maneira de entender-se como Igreja nesta sociedade. Eis por que é lícito afirmar que tal mudança nos situa no umbral de um período inédito da história da Igreja latino-americana, caracterizado por uma aguda consciência crítica — que parece irreversível — tanto do seu papel na constituição histórica dessa sociedade quanto da sua missão específica no momento presente. Esta mudança se impõe, portanto, a qualquer reflexão teológica que se interrogue responsabilmente sobre o sentido da concreta história eclesial.

Existem duas maneiras de compreender tal mudança de lugar social. Por um lado a Igreja é parte integrante de uma sociedade civil debilitada pela presença onipotente de um Estado que tende a

apoderar-se da totalidade do espaço social, imprimindo à sociedade um ritmo acelerado de modernização e organizando-a segundo as normas ditadas pela razão "tecnocrática", i. é. uma razão instrumentalizada por interesses econômicos, técnicos, políticos, etc. alheios às reais necessidades da maioria do povo. Neste sentido a Igreja é obrigada a re-situar-se, a reencontrar o seu lugar dentro de um espaço definido e recriado pelo Estado moderno. Por outro lado é um fato facilmente constatável que nos últimos anos se operou uma transformação sensível na ação pastoral da Igreja: o interesse e o peso da sua presença se deslocaram da tradicional atenção dedicada à classe média urbana para uma preocupação crescente com as classes populares, rurais ou urbanas. Esta inversão de perspectivas recebeu a sua consagração oficial na famosa "opção preferencial pelos pobres", como linha pastoral que une de maneira indissolúvel o processo de evangelização e a libertação humana. Eis as duas dimensões ou aspectos do mesmo e único **deslocamento social**, relacionados entre si, mas irreduzíveis um ao outro. Ambos exigem uma nova interpretação da presença da Igreja na sociedade moderna.

O fato em si é historicamente inquestionável e nele pode estar em jogo o futuro da nossa Igreja(22). Outra coisa é a maneira de interpretar este fenômeno cujo significado e alcance podem ser discutidos. Neste sentido não devemos nos iludir sobre a realidade. Como negar que a opção pelos pobres e a mudança de lugar social que configurariam estruturalmente o novo modelo histórico de Igreja, não possuem ainda o peso suficiente que os tornaria significativos no conjunto da Igreja do continente, tanto do ponto de vista numérico quanto do ponto de vista institucional?

Do ponto de vista teológico, porém, o mais importante não é o aspecto numérico mas a **consciência** implícita no fato. Ela transparece através da busca, da criatividade e da pujança de tantas experiências convergentes que povoam a nossa geografia eclesial. Nelas desponta um **modo de ser Igreja** que apresenta os traços apaixonantes de uma fascinante conversão histórica ao evangelho. Esta "Igreja que nasce do povo pela força do Espírito" é a realização em ato do

(22) "Num certo sentido foi dada a esta geração de clérigos e leigos católicos nada menos do que a grande responsabilidade de moldar o destino do catolicismo brasileiro durante os próximos um ou dois séculos — e, por extensão, o do Catolicismo de todo o mundo ocidental, do qual a Igreja do Brasil é hoje o mais importante legado". R. della CAVA, *Política a curto prazo e religião a longo prazo*, em: Encontros com a Civilização Brasileira 1 (1978) p. 249.

que significa compreender-se como Igreja a partir de **outro** lugar social, da perspectiva dos pobres, desde os "porões da humanidade". Impossível esquecer que esta consciência emergente foi **assumida** oficialmente pelo Episcopado de Medellín e Puebla, e que dele recebeu uma **interpretação autorizada** ao ser reconhecida como a expressão evangélicamente mais pura da consciência eclesial.

Ora, um dos aspectos mais desafiantes dessa consciência eclesial, desse modo novo de ser Igreja é a mútua implicação entre mudança de lugar social e identidade eclesial. Nela emerge a questão da especificidade eclesial. Não por uma espécie de necessidade obsessiva de encontrar a todo custo alguma diferença que a coloque imediatamente "contra" os outros, mas como exigência de uma identidade que, por ter-se despojado de antigos privilégios, não renuncia a marcar a originalidade da sua presença ao lado e dentro de outros grupos sociais, sem ser por eles assimilada nem diluir-se neles. Porque não basta ter mudado de lugar na reestruturação histórico-cultural da sociedade. Nem é suficiente um compromisso claro e decidido com as classes marginalizadas (coisa que, por outro lado, não é privilégio específico nem exclusivo da Igreja). É necessário ainda mostrar como e em que, através disso, ela obedece às exigências históricas do evangelho e **assim** se torna mais fiel à sua identidade eclesial.

2. Des-locamento social como afastamento do poder

O primeiro aspecto desta mudança de lugar social é a expulsão da Igreja (i. é. da sua mensagem, critérios, valores, visão do mundo, etc.) dos centros decisórios do poder. Os critérios segundo os quais se organiza uma sociedade capitalista como o Brasil moderno estão nas mãos dos que detêm o segredo da linguagem técnico-científica, (razão tecnocrática), e são estabelecidos em função de interesses (acumulação e produção) totalmente impermeáveis às motivações ético-religiosas (razão política)(23). Neste sentido a Igreja — como de resto os outros grupos da sociedade civil que estão fora do "círculo do poder" ou do "grupo palaciano" — é reenviada à "periferia", e obrigada a compreender-se e a realizar a sua missão fora da perspectiva do poder, revivendo uma situação semelhante à do cristianismo primitivo. Semelhante, mas de sinal contrário. Então ela

(23) "A tecnologia — observava agudamente Joelmir Beting, num dos seus recentes comentários político-econômicos na "Folha de São Paulo" — é a-ética por natureza, a economia por necessidade, a política por conveniência".

era um grupo minoritário e insignificante dentro do Império, e não tinha experimentado ainda as tentações do poder; hoje ela tende a ser um grupo minoritário, obrigado a renunciar ao poder depois de ter saboreado as suas delícias numa longa convivência de 16 séculos (24).

O afastamento do poder contudo, não significa a marginalização social da Igreja. O que poderia valer, com os devidos matizes, para o destino da religião e do sagrado nas sociedades modernas mais avançadas(25) não se verifica — ou pelo menos não da mesma forma — em sociedades como a nossa. A desagregação da cristandade e o fortalecimento do Estado dentro de um “Brasil moderno” carregam, sem dúvida, os germes de uma secularização, sob muitos aspectos crescente e irreversível. Poder-se-ia falar também de um certo eclipse do sagrado a longo prazo. Mas as características sócio-político-econômicas do nosso país e um certo enraizamento histórico-cultural do catolicismo no ethos nacional(26) fazem com que a pura transposição para nós da interpretação teológica que esse fenômeno recebeu na Europa (secularização, teologia da morte de Deus, marginalização da Igreja e do religioso, etc.) seja incapaz de explicar o papel de liderança que desempenha a Igreja no Brasil. Função esta devida, em grande parte, à situação conjuntural mas que não se esgota nela.

Na Europa, com efeito, a passagem “do anátema para o diálogo” (i. é. a transição do ostracismo ressentido da Igreja com relação à modernidade para a inserção decidida no mundo moderno) evo-

-
- (24) A hierarquia eclesiástica é consciente desta situação: “Em certo sentido, a secularização atingiu também a sociedade brasileira em geral, uma vez que as grandes decisões a respeito da vida política, social e econômica, com profundas repercussões sobre o perfil cultural da nação, são tomadas sem levar em conta formas de influência ou de opinião da Igreja, consideradas num passado recente”. Cfr. *Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil* (1975-1978), Ed. Paulinas, 1975, p. 9.
- (25) Ver por exemplo P. BERGER, *The sacred Canopy: Elements of a sociological theory of religion*, Doubleday, New York 1967. Sobre a explicação sociológica e secularizante do fenômeno da religião ver: G. BAUM, *Religión y alienación*, Ed. Cristiandad, Madrid 1980, pp. 99-128 e 155-177.
- (26) É um dos pressupostos da análise feita pelos Bispos em Puebla, tanto na visão histórica da realidade (n. 7) quanto a propósito da evangelização (n. 412). Enraizamento que não pode ser negado mas que não deve ser mitificado.

liu do otimismo inicial da reconciliação(27) para o desencantamento crescente com os ideais e valores da civilização tecnológica até desembocar numa crítica e contestação aberta da modernidade: a civilização da razão e da técnica não parece mais oferecer o terreno humano capaz de permitir a encarnação dessa religião da história que é o cristianismo(28).

Mas os pressupostos dessas análises não ficaram só na crítica de alguns elementos — cultural e socialmente anacrônicos — do cristianismo (aggiornamento) ou na interpretação precipitada de certas análises postas de moda pela "sociologia religiosa"(29); as críticas avançavam até às raízes ou razões de ser do cristianismo na sua figura histórica e da sua mediação pela instituição eclesial: como "fato cultural" do ocidente, o cristianismo teria se rompido em mil fragmentos para ressurgir na multiplicidade de linguagens e símbolos através dos quais se exprimem contraditoriamente certos setores — contestatários ou reacionários — da sociedade em crise: o seu destino seria diluir-se na sociedade: "como uma gota d'água no mar"; este seria o único meio de suscitar dentro dela, através dos que con-

-
- (27) Esta fase poderia ser situada ao redor do Concílio Vaticano II: anos que precedem e que seguem imediatamente este acontecimento eclesial. É a época da proliferação das "teologias em genitivo": teologia do mundo, do político, etc. que sucederam às teologias das realidades terrestres surgidas no pós-guerra e cuja carta magna oficial acabaria sendo a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (sobre a Igreja no mundo atual).
- (28) Cfr. G. MOREL, *Questions d'homme. I. : Conflits de la modernité*, Aubier, Paris 1976, onde o processo de acusação é instaurado a partir da contradição entre o movimento profundo da modernidade (razão, conhecimento, técnica) e os resultados contraditórios dos seus ideais (destruição da natureza, pobreza econômica, excessos do poder político, ilusão cultural, etc.). Ver a recensão de H. C. de Lima Vaz em: *Síntese* n. 10 (1977) 159-161.
- (29) Exemplos da interpretação do cristianismo, dentro ainda de um referencial teológico, são os clássicos de E. MOUNIER, *Feu la chrétienté*, Ed. Seuil, Paris 1950 e de W. H. van de Pol, *O fim do cristianismo convencional*, São Paulo 1969. Contra o "dogma da descristianização", proclamado pela sociologia religiosa ao considerar este fenômeno como o mais característico da história religiosa da Europa nos dois últimos séculos, propõe J. Delumeau, no seu livro anteriormente citado, a tese da "cristianização progressiva e permanente" como leitura histórica capaz de articular dialeticamente os erros e méritos históricos do Cristianismo sem cair na miragem do mito da cristandade. Cfr. a recensão desse livro por H. C. de Lima Vaz em: *Síntese* n. 11 (1978) 107-108.

tinuassem a se inspirar no evangelho, práticas significantes para novas maneiras de viver em sociedade(30).

Essa interpretação das relações entre Igreja e mundo moderno — prescindindo agora da sua exatidão ou não, mesmo para as chamadas sociedades avançadas — é insuficiente para nós; tal interpretação feita a partir da perspectiva e das preocupações sócio-culturais do “centro” desenvolvido, é incapaz de imaginar os efeitos devastadores dessa “nova civilização cristã-ocidental” sobre as “periferias” mundiais, além de ser totalmente alheia ao processo instaurado pelas Igrejas periféricas, sobretudo na América Latina, contra a miragem de uma espécie de cristandade rediviva ou de “*pax imperialis*” histórica à qual teria chegado o cristianismo conciliar dentro do mundo moderno. Longe de ser uma reconciliação é “um escândalo e uma contradição com o ser cristão, a brecha crescente entre ricos e pobres(...); nesta angústia e dor, a Igreja discerne uma situação de pecado social, cuja gravidade é tanto maior quanto se dá em países que se dizem católicos e que têm a capacidade de mudar” (Doc. de Puebla n. 28).

Esta percepção modifica profundamente o juízo sobre o destino da Igreja e da religião nos países em desenvolvimento. Primeiro porque o tipo de presença e a função social que a instituição eclesial, intimamente vinculada ao catolicismo e à religiosidade popular, vem desempenhando na evolução do “Brasil moderno”, são incompreensíveis à luz de categorias como secularização, eclipses do sagrado e outras com as quais se interpretou o declínio de religião na sociedade ocidental mais avançada(31). O afastamento do poder não equivale imediatamente à marginalização social da religião. O que,

(30) O expoente mais claro desta tendência foi M. de Certeau em discussão com J.M. Domenach no diálogo radiofônico, publicado depois como livro com o título de *Le Christianisme éclaté*, Seuil, Paris 1974. Cfr. referência de H.C. de Lima Vaz, em: Síntese n. 3 (1975) 125-130.

(31) Neste sentido, o desenvolvimento da experiência e da vida das CEBs e o papel da Igreja nos últimos anos me levariam a rever (sem rejeitar o problema de fundo) o juízo emitido sobre a função da religiosidade popular nos nossos países no meu artigo *Significado de Cristo na religião do povo*, em: Síntese n. 12 (1978) 3-24 (aqui: 7-16, especialmente 11ss.). A novidade desta situação foi vista por H.C. de Lima Vaz, com a sua lucidez característica, no curto mas penetrante artigo sobre *Igreja e Sociedade no Brasil: primeiras reflexões depois de João Paulo II*, em: *O Povo e o Papa* (Balanço crítico da visita de João Paulo II ao Brasil), sob a coordenação de A. L. Rocha e L. A. Gomes de Souza, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro 1980, pp. 179-185.

por si só, nos deveria levar a reler com mais cuidado as luzes e sombras do fato da Igreja Católica no Brasil ter nascido e vivido praticamente durante quatrocentos anos à sombra e sob a proteção do Estado. É em segundo lugar porque este papel central da Igreja Católica não significa o reencontro com a cristandade, nem o "retorno do sagrado" como é chamado este fenômeno nas sociedades avançadas, mas reveste a forma de contestação e denúncia do caráter abstrato dos ideais da modernidade, e mesmo do seu fracasso(32). A novidade desta crítica da modernidade consiste em ser feita a partir dos "condenados da terra", "a partir dos imensos territórios humanos que permanecem inatingidos pela sua irradiação"(33), e, ao mesmo tempo, em nome de uma experiência religiosa explícita que faz da mensagem cristã o suporte e como que o corpo de significação através do qual se exprime — na linguagem e na ação — o "ethos" popular: na solidariedade, na resistência, no protesto, e na luta pela conquista dos direitos de todos os oprimidos(34).

3. Des-locamento Social como "opção pelos pobres"

E aqui emerge outro des-locamento, o segundo aspecto acima mencionado da mudança de lugar social: a identificação da Igreja com a causa dos empobrecidos e a reorientação conseqüente de toda a sua ação pastoral a partir desta ótica. Trata-se de uma decisão consciente e ponderada, assumida publicamente pelo Episcopado latino-americano em Puebla: a opção preferencial pelos pobres. Que significa isto? Estaríamos assistindo apenas à inversão de uma perspectiva histórica, i. é., a da identificação da Igreja com o ponto de vista do poder dominante? Tratar-se-ia unicamente, na opção pelos

(32) "A situação interna de nossos países encontra, em muitos casos, sua origem e apoio em mecanismos que (...) produzem, em nível internacional, ricos cada vez mais ricos às custas de pobres cada vez mais pobres". E os Bispos continuam afirmando que esta situação de injustiça faz subir ao céu "um clamor cada vez mais impressionante (...), claro, crescente, impetuoso e, nalguns casos, ameaçador". Doc. de Puebla n. 30. Cfr. 87 e 89. Sobre a visão sócio-cultural da realidade em Puebla e as raízes da mesma ver: n. 15-71, sobretudo 27-50 e 63-71.

(33) H.C. de LIMA VAZ, *Igreja e sociedade no Brasil...* p. 181.

(34) *Ibid.* p. 184. Esta referência à fé cristã é formulada de diversas maneiras no Documento de Puebla. Por exemplo: À luz da fé, "o luxo de alguns poucos converte-se em insulto contra a miséria das grandes massas. Isto é contrário ao plano do Criador e à honra que lhe é devida" (n. 28). Ou ainda: "a realidade latino-americana faz-nos experimentar amargamente, até aos extremos limites, esta força do pecado que é a contradição flagrante do plano de Deus" (n. 186).

pobres, da substituição oportunista de um poder e de uma classe (dominante) por outros (futuro das classes dominadas)?(35).

A única maneira de superar a fase estéril da hermenêutica puramente textual desta famosa opção — exegese dirigida inconscientemente por interesses intraeclesiais (de direita ou de esquerda) não confessados —, e de levar a sério as exigências que ela, na sua **radicalidade evangélica**, levanta para a vida da própria Igreja é pensar a fundo com todas as suas conseqüências e riscos, que significa teologicamente o imperativo ineludível de redefinir o lugar e a função da Igreja dentro de uma sociedade de classes. Porque é isso que desencadeia os medos ancestrais. A opção pelos pobres introduziria — ou teria o perigo de introduzir — na Igreja o mesmo conflito ideológico que divide a sociedade; ela seria a tradução, em linguagem eclesial, de uma opção de “classe”, o divisor de águas que separaria pelagiana e maniqueistamente os “bons” dos “maus”, acabando paradoxalmente nas antípodas do que pretendia ser: obediência radical ao evangelho de Jesus Cristo.

O problema não é só de linguagem. É verdade que são indispensáveis o rigor e a precisão na utilização de certas categorias. Iguamente importante é a clara distinção dos níveis (teológico e sociológico) pelos quais se transita: fundamentalmente irredutíveis de fato, mas inseparavelmente unidos na realidade. Porque é nessa inseparabilidade sem confusão que radica o problema. “A fé — como escrevi em outro lugar — só pode ser vivida no terreno das ideologias, i. é. tem que ser assumida, refletida e explicitada a partir das análises concretas de uma realidade na qual tomam corpo e entram em conflito as diversas ideologias”(36). O que significa no presente caso: a opção pelo pobres, cujas raízes mais autênticas e originais se encontram numa experiência eclesial de fé, tem que ser vivida numa sociedade de classes, i. é. se situa, se confronta e passa inevitavelmente pela mediação sócio-política das classes oprimidas, devendo contudo permanecer vigilante e lúcida para não se tornar inconscientemente

(35) Esta pergunta deixa de ser “suspeita” para tornar-se “tese” no livro já citado de R. Romano: o “neo-populismo” de uma Igreja afastada dos centros de decisão não seria mais do que o meio de recuperar a audiência popular e o controle social (p. 184). As CEBs particularmente seriam a ponta de lança de uma estratégia calculista da Igreja: estar presente em todas as situações conflitivas que “desgastam” o Governo, para recuperar o poder “secular” (p. 191, 193, 194, 197s., 235 e passim.). Tese, contudo, que dificilmente resiste à objetividade de uma análise mais isenta.

(36) Cfr. meu artigo *Uma consciência histórica irreversível* p. 38.

uma justificação teológica de conflito social. Ao mesmo tempo deve ser desmascarada sem dissimulação a pretensa neutralidade daqueles — leigos ou da hierarquia — que “mantêm a verdade prisioneira da injustiça” (Rom. 1, 18), i. é., que encobrem a própria posição ideológica de classe (dominante) sob a capa de “pureza evangélica” ou de um cristianismo “universal”, supostamente acima de todas as ideologias, mas instrumentalizado de fato e posto a serviço de uma posição ideológica e de uma classe social.

Num contexto social, político e econômico como o nosso o sentido da “opção pelos pobres”, para não ser esvaziado eclesial e socialmente, deve ser explicitado, pelo menos, sob três aspectos: quanto à **identificação da categoria “pobres”** (mediação social), quanto à **índole parcial da opção** (preferencial) e quanto ao **caráter dialético da mesma**. A **identificação em primeiro lugar**. A categoria teológica dos “pobres”, embora não possa ser reduzida à dimensão sócio-econômica, nem se identifique com uma classe social que seria como a sua tradução profana(37), recebe inevitavelmente uma conotação ideológica de “classe” ao ser aplicada a situações concretas. É um fato sócio-cultural elementar. Quem conhece um mínimo da formação e evolução da sociedade ocidental burguesa e vive “depois de Marx”, i. é. num clima cultural que incorporou na sua linguagem comum certas categorias da análise marxista, a “pobreza” deixa de ser uma questão individual, conseqüência de causas “naturais” (genéticas até, como diriam alguns pensando nos indolentes e mendigos), para se tornar uma **situação social** (permanente, portanto, e não etapa transitória: Doc. Puebla ns. 29 e 30) cujas causas são prioritariamente **estruturais** (ibid.), embora dependentes de interesses e de decisões humanas **livres**, capazes de modificá-las (n. 28). Daí o caráter **opressor e injusto** dessa situação que afeta **grupos** inteiros da sociedade, i. é. **classes**, em termos sociológicos, na medida em que são conscientes dos seus direitos e se organizam para defendê-los. A “pobreza”, portanto, é, em primeiro lugar, uma **situação** que não pode ser reduzida aos seus aspectos pessoais-individuais. Ela nos situa dentro de um contexto social, resultado de opções conscientes e livres. Mas também é verdade que a pobreza é inseparável da sua concreção pessoal: ela nos golpeia nas “feições concretíssimas” de

(37) Sobre a elasticidade social dos conceitos de classe, popular, oprimidos, dominados, etc. e sobre a mobilidade e a aliança de classes nos países capitalistas dependentes, ver A. CORTES T., *O papel político das classes médias na América Latina*, em: *Encontros com a Civilização Brasileira*, n. 28 (1981) 105-118.

muitos irmãos (ns. 31-39). É nessa concreção que se opera a passagem da "abstração" analítica (a pobreza como "categoria") para o imperativo ético da justiça. Diante do pobre somos obrigados a tomar partido. A tradução sociológica da categoria teológica na sua concreção pessoal obriga, num primeiro momento, a optar, a comprometer-se com a causa destes oprimidos(38).

Este é precisamente o **segundo aspecto**. A opção pelos pobres é **preferencial**, i. é. tem uma conotação de "parcialidade" que parece ofender o universalismo cristão e ceder à conflitividade excludente das opções político-partidárias: optar pelos pobres seria estar contra os ricos. Sociologicamente, de fato, esta "parcialidade" pode chocar porque vai frontalmente contra a imagem de uma "Igreja mediadora" que se prestava a confundir a "mediação" com uma "média" mal tirada. Este tipo de mediação não é evangélico porque é enganador e finalmente injusto. Onde são lesados **direitos elementares**, a justiça não pode **equidistar** de ambas as partes em litígio. A parcialidade implicada na opção **preferencial** pelos pobres é outra. Ser parcial, aqui, significa inclinar-se e ficar claramente do lado dos oprimidos: é lá que se encontra a justiça lesada e desprotegida. Tal atitude não é, pois, partidária ou injusta **precisamente** por ser parcial. Se ela escandaliza é porque desmascara a falsa pretensão de "imparcialidade" dos que pela própria situação social são parte interessada e inevitavelmente "parciais", dos que por isso desejariam a abstenção da Igreja em nome de sua "missão espiritual". Essa abstenção seria parcial no mau sentido, i. é. ajudaria a encobrir uma situação de injustiça, ignorando (e reforçando) o caráter ideológico do recurso, nada inocente, aos valores (Deus de todos, amor e fraternidade universais de Jesus Cristo, etc.) da "civilização cristã e ocidental". Abuso de linguagem que incorre na proibição esquecida de "usar o nome de Deus em vão".

Longe, pois, de introduzir a "luta de classes" na Igreja, a "parcialidade" da opção pelos pobres ajuda a desmascará-la (ela po-

(38) O próprio Episcopado em Puebla fez esta passagem pela mediação social. A opção pelos pobres é preferencial e solidária (n. 1134), é compromisso profundo e realista (1136); os "pobres" são "categorias" ou setores sociais muito concretos: indígenas, camponeses, operários, marginalizados pela cidade, e especialmente a mulher (n. 1135 e nota 331).

deria estar já sutilmente instalada no seio da comunidade!)(39) e aponta o caminho para superá-la: a comunidade **toda** é chamada a entrar pela porta estreita (preferencial!) da ótica dos pobres, a assu-
mir a sua causa, a lutar pela restauração da justiça. Só assim a "opção
pelos pobres" deixará de ser algo exclusivo dos padres e da hierar-
quia para tornar-se uma opção **eclesial**. Na medida em que **todos** ti-
vermos feito esta opção, a luta de classes terá sido atingida na sua
raiz, porque estaremos lutando eficazmente por uma fraternidade
realista — não abstrata, como a liberdade e a igualdade —, baseada
não na simples inversão da dominação atual mas tendo como norma
a criação do "homem novo" numa nova sociedade. A libertação dos
oprimidos (i. é. a luta pela supressão dos abismos, desigualdades e
privilégios sociais) se torna então o único caminho para que **todos**
tenham as mesmas oportunidades e, portanto, para a verdadeira co-
munhão e fraternidade.

Mas a razão última desta "parcialidade" é **teológica**. Ela nos
conduz ao **terceiro aspecto da opção**: ao seu **caráter dialético**. A "ló-
gica" da opção pelos pobres é a lógica para-doxal da Encarnação: a
decisão histórica de ser **um** homem (limitado no tempo e no espaço)
para ser o Deus de **todos**. Essa foi e será para sempre a figura histó-
rica do amor **universal** de Deus num mundo dividido e conflitivo co-
mo o nosso: **em Jesus** que, ao inclinar-se "parcialmente" do lado de
todos aqueles (pecadores, prostitutas, pobres, doentes, etc.) que fo-
ram postos à margem (religiosa, moral e socialmente) da "comuni-
dade dos bons", desmascarou o "bem-fundado" de tal sociedade,
obrigando a todos a reconhecer-se pecadores (e a criticar, portanto,
os pressupostos dessa situação) para poder reconhecer a parcialidade
do Pai pelo filho menor (Lc 15); **em Paulo e na Igreja primitiva** que,
ao se voltarem decididamente para os pagãos, obrigam Israel a sair
da sua "parcialidade" não confessada para abrir-se ao amor universal

(39) É o que transparece da comunidade à qual é dirigida a 1 Cor. e a carta de Tiago. Também Puebla sentiu este problema. "A própria ação da Igreja em defesa dos direitos humanos e o seu comportamento em relação aos pobres têm levado grupos economicamente poderosos, que se considera-
vam líderes do catolicismo, a se sentirem como que abandonados pela Igreja, que, segundo eles, teria deixado a sua missão "espiritual". Há mui-
tos outros que se dizem católicos "à sua maneira" e não acatam os postu-
lados básicos da Igreja. Muitos valorizam mais a própria "ideologia" do
que sua fé e pertença à Igreja" (n. 79; cfr. 83 e 147). E mais adiante:
"isto (ou seja, a reserva de determinados setores dominantes) é sinal de
que a Igreja está ocupando seu lugar de Mãe e Mestra de todos" (n. 160;
sublinhado meu).

de Deus; na Igreja latino-americana que, ao optar pelos pobres, quer libertar os ricos do egoísmo, da opressão e da injustiça que os torna insensíveis à lógica paradoxal da Encarnação. A dialética em questão antes de ser o modo de proceder de uma razão abstrata, capaz de pensar simultaneamente o particular e o universal, é a experiência espiritual do Deus parcial: dialética de uma liberdade histórica que interpela outras liberdades pelo fato mesmo de ser de **todos** a partir dos **pequenos**.

III. A QUESTÃO DA ESPECIFICIDADE ECLESIAL

Interpretando a opção pelos pobres com essa tríplice precisão é possível compreender o lugar e a função da Igreja numa sociedade de classes, dando razão, ao mesmo tempo, da sua especificidade eclesial. Optar pelos pobres significa — contra os integristas de todas as cores — entrar no conflito, renunciar a uma neutralidade abstrata, libertar-se do complexo de não ser **para todos** pelo fato de o não ser **da mesma maneira** (sem o que se acabaria sendo de ninguém). Nesse sentido a Igreja não é “mediadora”. Ou melhor: ela só poderá desempenhar essa função se estiver claramente do lado dos oprimidos. Porque a identificação de Cristo com os pequenos (Mt. 25) lhe revela **onde** ela **deve** estar. Eis por que, ao fazer essa opção em nome do que poderíamos chamar a “razão teológica” (i. é a base evangélica e especificamente cristã da experiência da fé), a Igreja se distancia do Estado e se diferencia dos outros grupos em conflito na sociedade civil, manifestando assim o específico da sua presença na mesma realidade social.

Ao empunhar a bandeira dos valores éticos e dos direitos mais fundamentais a Igreja desmascara a verdadeira condição do Estado, incapaz de ser o guardião neutro e vigilante dos direitos da **pessoa**. Ocupando cada vez mais, com a sua onipresença, a totalidade de um espaço social pensado como sistema econômico de necessidades (trabalho - produção - acumulação - consumo), o Estado passa a se organizar, inevitavelmente, segundo a lógica do poder e da manipulação, ditada pelo conflito de interesses. As relações **técnicas** acabam prevalecendo sobre as relações **éticas**(40).

(40) “A Igreja — escreve Vaz — não pode ser mais o aval religioso do poder do Estado (e isso, independentemente dos grupos que transitoriamente ocupem esse poder), pois o Estado moderno rege-se pelos cânones de uma Razão indiferente aos fins ético-religiosos do indivíduo e dos grupos”. Cfr. *Igreja e sociedade no Brasil...* p. 184.

Nesse mesmo nível a Igreja se diferencia também dos outros grupos que lutam pelo poder. Estes — como o governo, embora de sinal contrário — se movem ainda no mesmo espaço criado pela razão instrumental e técnica, e segundo as leis da razão político-ideológica(41). Face a estes grupos a originalidade da Igreja não deve ser buscada primeiramente na origem “religiosa” das suas motivações mas na resistência ativa a situar-se na realidade social a partir da mesma perspectiva da razão técnica, seja qual for a sua coloração ideológica. Em nome, é verdade, de uma experiência de fé (adesão a Jesus Cristo) que afirma não poder separar o sentido de Deus do sentido do homem. A lógica inerente à razão teológica pretende romper o círculo infernal dos interesses privados abrindo a técnica e a política à universalidade da opção moral a **partir dos oprimidos**. Eis o que explica a forte coloração ético-religiosa das declarações da Igreja sobre a realidade nacional. Elas são a transposição, em linguagem profana e secular, da universalidade da fé em Jesus Cristo proclamada pela mensagem cristã.

Esta transposição deve ser ulteriormente elucidada, porque não se trata de simples equivalências. É necessário explicitar, em termos teológicos, o que está implícito como pressuposto na práxis eclesial: uma fé verbalmente ortodoxa é incompleta e inadequada sem uma tradução histórica concreta; e vice-versa, o compromisso histórico é (na consciência da comunidade eclesial) uma expressão correta da confissão de fé cristã. Uma coisa, contudo, é clara: a especificidade eclesial não poderá surgir nem afirmar-se à margem dessa realidade. O esforço, portanto, para reencontrar o seu lugar na sociedade — face ao Estado e aos outros grupos sociais — é **simultaneamente** a condição para a Igreja descobrir a sua maneira específica de estar presente na sociedade.

A perplexidade suscitada — dentro e fora do espaço eclesial — por uma Igreja mergulhada cada vez mais em problemas aparentemente “profanos” e “alheios” à sua missão “espiritual” é apenas o reflexo desse deslocamento social da Igreja que afeta inseparavelmente a sua **figura**, i. é. o corpo organizado das instituições e sinais pelos quais ela é reconhecida socialmente, e a sua **identidade** ou coerência interna, i. é. a possibilidade de traduzir, numa linguagem explicitamente teológica e coerente com a sua experiência de fé, um

(41) “Mas não pode ser tampouco — continua Vaz — o pólo de convergência de oposições políticas que se constituem dentro do espaço da mesma Razão que justifica e guia o Estado”. Ibid.

discurso e uma práxis à primeira vista profanos e seculares. Identidade cristã e figura histórica que adquirirão consistência na medida em que a comunidade eclesial for capaz de reinterpretar teologicamente a maneira de situar-se na sociedade. Eis a situação, paradoxal sob muitos aspectos, e inédita do ponto de vista histórico e teológico, que não pode ser eludida pela Igreja. Protelar indefinidamente esse "bilingüismo" é condenar a comunidade eclesial a uma perigosa esquizofrenia.

ENDEREÇO DO AUTOR:

Av. S. Francisco, 1645
Cx. P. 5047 - Venda Nova
30.000 - Belo Horizonte-MG