

TECNOBUROCRACIA E CONTESTAÇÃO

Luiz Carlos Bresser-Pereira
Editora Vozes, 1972

I

Os Sintomas da Revolução

UM PROCESSO PROFUNDO DE TRANSFORMAÇÃO VEM ATINGINDO a Igreja no mundo todo e particularmente na América Latina. Em síntese, essa transformação pode ser definida como um processo de descomprometimento da Igreja com a ordem estabelecida e a adoção de uma ideologia e de práticas políticas que vão desde o pleito por reformas profundas na sociedade latino-americana até a defesa da revolução socialista e a sua prática na conscientização popular e na guerrilha.

Examinamos na segunda parte deste estudo a Revolução Estudantil. Estudaremos, nesta terceira parte, a Revolução na Igreja. Ambos os fenômenos fazem parte de um mesmo processo universal de transformação social e política, embora o primeiro seja bem mais universal e profundo do que o segundo. Colocando pois, em um mesmo estudo, dois problemas políticos diversos — a revolução estudantil e a revolução na Igreja Católica — não estamos querendo dar-lhes a mesma magnitude, nem estabelecer um estreito paralelo entre os dois fenômenos. Relações existem, que serão examinadas no transcorrer do texto. Muitas vezes, especialmente quando são estudantes católicos que lideram as manifestações estudantis, ambas as revoluções se identificam. Além disso, ambas têm o mesmo sentido de oposição à ordem estabelecida.

E' preciso, todavia, desde o início, deixar bem clara uma distinção. Enquanto que a revolução estudantil tem

um sentido claro e definido de radical negação da ordem estabelecida, com a Igreja Católica o fenômeno é mais ameno. Em linhas gerais trata-se simplesmente de um processo de descomprometimento. A Igreja Católica estava profundamente comprometida com as classes dominantes e o sistema de poder vigente. Isto é especialmente válido para os povos latinos e particularmente a América Latina, onde a Igreja conta com a maioria de seus fiéis. A tese central desta segunda parte é de que, recentemente, vem ocorrendo um rápido processo de descomprometimento da Igreja. Esta deixa de ser parte do sistema dominante, ao mesmo tempo que vai perdendo os privilégios a que fazia jus pelo apoio que dava a esse sistema.

À medida que esse fenômeno de descomprometimento vai ocorrendo, a Igreja vai se tornando uma fonte de crítica do sistema. A intensidade dessa crítica varia muito. Se entendermos a Igreja em um sentido restrito, definindo-a como constituída de uma hierarquia de padres e freiras, burocraticamente estruturados, então teremos que limitar grandemente o alcance dessa crítica. O máximo que uma organização burocrática consegue ser é reformista. Sua crítica pode ser severa, mas jamais é revolucionária. Uma burocracia é um sistema social racionalmente organizado, que não pode se aventurar em uma revolução. Muitos são os interesses constituídos em torno de uma burocracia. E quando ela é milenar, como é o caso da Igreja Católica, além dos interesses que a rodeiam, é preciso lembrar que sua estrutura formal tende a possuir grande inflexibilidade dificultando o processo de renovação.

Nesses termos, identificando a Igreja Católica como uma organização burocrática, não poderemos ir além de defender a tese de que essa organização burocrática vem se descomprometendo com a ordem estabelecida e se transformando em uma força reformista dentro da sociedade moderna, principalmente dentro da sociedade latino-americana.

Entretanto, se entendermos a Igreja em um sentido mais amplo, não só como uma organização burocrática

ao nível do clero hierarquicamente organizado, mas, também, como o imenso conjunto dos fiéis — e esta é uma definição mais correta de Igreja — então o sentido dessa transformação pode ser muito mais amplo. Despojada de suas amarras burocráticas, a Igreja, ou, mais precisamente, setores cada vez mais amplos de leigos e de padres e freiras, dentro da Igreja, vem não só se descomprometendo com a ordem estabelecida e querendo reformá-la, mas também vêm adotando posições cada vez mais radicais de negação dessa mesma ordem.

Até há alguns anos, catolicismo era sinônimo de conservadorismo, moderação e acomodamento. Não é por outra razão que todos os grupos revolucionários — desde os revolucionários liberais dos séculos XVIII e XIX até os revolucionários socialistas destes dois últimos séculos — combateram de forma tão violenta a Igreja. Agora, não só esse combate vem perdendo sentido, mas é muito freqüente vermos os movimentos revolucionários modernos serem liderados por católicos, cuja ação chega muitas vezes até à luta armada.

Neste trabalho procuraremos fazer uma análise desse processo de transformação política da Igreja Católica, particularmente em seu setor latino-americano. Veremos, inicialmente, os sintomas dessa revolução na América Latina e, em especial, no Brasil. Em seguida, em uma busca das causas do fenômeno, faremos uma análise histórica da Igreja no plano universal, dedicando uma especial atenção às transformações por que passou a Igreja nestes últimos trinta anos, aproximadamente, sua abertura para o mundo moderno, que João XXIII e o Concílio oficializariam, e a crise atual da Igreja. Examinaremos, finalmente, as modificações estruturais da sociedade que fizeram a Igreja passar por toda essa transformação. Defenderemos, então, uma tese básica: a de que a Igreja vem se transformando porque, de um lado, foi desertada pelas elites, que dela não mais necessitam tanto para sacralizar a ordem estabelecida, e de outro, porque começou a ser abandonada pelas classes populares, que começaram a encontrar em outras religiões uma resposta mais direta a suas necessidades.

Esta transformação da Igreja Católica é recente, mas já vem sendo registrada por diversos observadores. A revista *The Economist*, em sua edição para a América Latina, afirmava em outubro de 1968:

«A recente reunião da CELAM demonstrou que a Igreja latino-americana não é a retrógrada aliada da oligarquia...»¹

Estariamos dispostos a concordar com o editorialista da revista inglesa se o mesmo houvesse dado um caráter histórico à sua afirmação dizendo que a Igreja «não é mais a retrógrada aliada da oligarquia». Esta perspectiva histórica, aliás, nos é oferecida por Fernando Pedreira ao afirmar, depois de analisar as divergências entre «integristas» e «progressistas» dentro da Igreja Católica brasileira:

«... não me parece útil nem lúcido tentar esconder por trás das evidentes divergências e das possíveis desconfianças o fato de que a Igreja Católica brasileira mudou radicalmente o seu curso: procura hoje desempenhar um papel militante na discussão e na solução dos problemas políticos e sociais do Brasil; e o faz com muito menos prudência e comedimento do que seria de esperar de uma organização tão venerável e veneranda.»²

No plano mais amplo da América Latina, a mesma idéia nos é apresentada por William V. D'Antonio, o qual, todavia, sugere, ainda, que esta transformação por que passa a Igreja implicou naturalmente na mudança de sua ideologia. Abandonando uma ideologia tradicionalista, a Igreja Católica na América Latina caminha cada vez mais no sentido de definir uma ideologia progressista, que, freqüentemente, se identifica com uma ideologia revolucionária de esquerda. Diz-nos ele:

«Até recentemente a Igreja podia, em geral, ser contada como defensora da ordem estabelecida. Entretanto, embora a Igreja não tenha modificado seus valores religiosos básicos, ela alterou de forma profunda sua posição ideológica a respeito das aspirações temporais do homem.»³

¹ *The Economist para America Latina*, 16 de outubro de 1968, p. 7.

² PEDREIRA, Fernando, "Um País Indeciso", em *O Estado de São Paulo*, 28 de junho de 1968.

³ D'ANTONIO, William V., *Democracy and Religion in Latin America*, em *Religion, Revolution and Reform*, coordenado por William V. D'Antonio e Frederick Pike. Nova York, Praeger, 1964, p. 249.

Esta colocação do problema é completada por seu colega na coordenação de um livro sobre o impacto político da religião no processo social latino-americano, Frederick B. Pike, ao afirmar que

«os padres católicos estão agora tentando colocar-se na vanguarda da marcha da América Latina em direção a uma transformação social básica.»⁴

Estas citações foram por nós escolhidas por nos ajudarem a melhor definir a grande transformação pela qual vem passando a Igreja na América Latina. Fizemos citações de pessoas que não estão comprometidas, nem com a Igreja nem com o movimento de esquerda na América Latina. Parece-nos importante, nesta fase de colocação do problema, trazeremos também o testemunho de um católico militante. Diz Cândido Mendes, em seu livro sobre a esquerda católica no Brasil:

«As manifestações mais expressivas da inteligência católica brasileira começavam a indicar, de parte das novas militâncias engajadas, a impossibilidade de conciliarem a sua conduta autêntica com a noção de «ordem social», que rebentava de seu quadro clássico, ao impulso do desenvolvimento. Fixem-se alguns dos gestos concretos que compõem este painel novo e insólito para a perspectiva tradicional. O manifesto da JUC no Congresso de Salvador, em 1961. Os movimentos de sindicalização rural, adiantados por diversos vigários de Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte, antecipando-se ao movimento das Ligas e disputando a autenticidade desta representação proletária aos órgãos de classe, suscitados artificialmente pelo Governo. A emergência de um forte conteúdo ideológico de esquerda no partido democrata-cristão levando ao processo de grupo preocupado em fazer a crítica do «comunitarismo solidarista», diante das opções impostas pela realidade nacional. A amplitude ganha pelo MEB, transbordando os quadros normais da ação confessional da Igreja, para se constituir numa nova modalidade de obra mista, decisivamente vinculada ao novo conceito de educação popular adiantada no país. A inevitável articulação deste movi-

⁴ PIKE, Frederick B., em *Religion, Revolution and Reform*, op. cit., p. 6.

mento, com as técnicas de alfabetização de adultos postas em prática especialmente através do chamado método «Paulo Freire». O empolgamento da grande maioria das lideranças universitárias pelo movimento da «Ação Popular», cuja liderança surgia da JUC (Juventude Universitária Católica).

A posição radical a que chegou este último movimento serve de mirante para que se possa desenrolar toda a caminhada dessa inteligência católica no sentido de perceber a fragilidade intrínseca, no contexto do desenvolvimento, de toda posição da defesa do *statu quo*, ou de suas racionalizações, bem como da legitimidade básica da conduta em favor da transição e da mudança substancial das condições do velho regime.»⁵

Neste trecho, Cândido Mendes já resume as principais manifestações políticas da esquerda católica no Brasil, a partir de 1961, as quais tinham um sentido de crescente radicalização. Nesse contexto, o manifesto da JUC, no Congresso de Salvador, em 1961, tem uma importância toda especial. Marca uma abertura decisiva e radical, do ramo mais importante da Ação Católica, para os problemas sociais e econômicos do Brasil e a decisão de participar politicamente desse processo.

Até 1961 a Juventude Universitária Católica caracteriza-se como um grupo alienado da realidade brasileira e fechado. Poucos eram os que conseguiam penetrar nos pequenos grupos de jucistas que se formavam nas principais escolas superiores. Embora o propósito oficial da organização fosse a conversão ou reconversão dos universitários, na verdade ela se fechava em si mesma: não tinha nem uma visão realista do Brasil, nem se preocupava em participar politicamente da vida universitária. Seu propósito era o de converter através do testemunho, do exemplo, e esta era uma boa oportunidade para que a JUC se transformasse em um círculo fechado de amigos. As preocupações dos jucistas podem ser exemplificadas por alguns dos temas de suas semanas de estudos: «dignidade humana», «situação econômica, humana e religiosa do estudante», «o universitário e a cultura», «exigências de uma vida de estudos», «ordem social cristã»,

⁵ ALMEIDA, Cândido Mendes de, *Memento dos Vivos: A Esquerda Católica no Brasil*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1966, pp. 30-31.

«o amor humano e a família».° Por esses temas é possível ter-se uma idéia do grau de alienação do jucista daquela época. Havia, sem dúvida, preocupações de ordem social. Buscava-se uma «terceira solução» entre capitalismo e comunismo, mas de forma totalmente teórica e artificial. O máximo que se conseguia era imaginar-se uma sociedade de pequenos proprietários (filosofia dos «três alqueires e uma vaca»), a cogestão, e participação nos lucros. Não se tinha, porém, nenhuma visão do processo histórico brasileiro e mundial. As posições teóricas não possuíam nenhuma operacionalidade e, conseqüentemente, nenhuma ação era intentada. Embora o termo «engajamento» fosse muito usado, a Juventude Universitária Católica era essencialmente desengajada.

Na verdade, os universitários católicos brasileiros assim como todos os católicos que se pretendiam progressistas estavam, ainda nos anos cinqüenta, presos à filosofia social de «A Ordem», nos termos conservadores e idealistas em que a definira, nos anos vinte, Jackson de Figueiredo. A doutrina social da Igreja era vista em termos exclusivamente éticos, esquecendo-se o processo histórico; um internacionalismo ingênuo antepunha-se a qualquer tipo de nacionalismo; um liberalismo envergonhado e disfarçado dificultava qualquer participação mais ativa do Estado na economia; um personalismo equivocado colocava a transformação da mentalidade de cada um, a sua «conversão», antes das reformas estruturais; tanto problemas políticos, como o do colonialismo, por exemplo, como problemas técnicos e econômicos mais específicos, eram ignorados.

A partir de meados dos anos cinqüenta, porém, começava a surgir uma reação a esse tipo de mentalidade. O Congresso de Salvador, com a participação de cerca de 500 jucistas, a apresentação pela região Centro-Leste, nas reuniões preparatórias, da tese «Diretrizes Mínimas para o Ideal Histórico do Povo Brasileiro», a decisão da JUC de participar, através de seus militantes, das elei-

° Consulte-se ALVES, Márcio Moreira, *O Cristo do Povo*, Rio de Janeiro, Editora Sabiá, 1968, pp. 223-254, sobre as transformações da JUC.

ções da UNE, marcam, em 1960 e 1961, a grande transformação por que passava a JUC.

A partir desse momento, pode-se falar legitimamente em uma esquerda católica. É da nova JUC que surge o grupo fundador da Ação Popular, a qual, depois, se transformaria em uma organização marxista de sentido nitidamente revolucionário. É com base nessa transformação por que passara a JUC que é publicado um jornal radical católico como o foi o *Brasil Urgente*. Quase todo o movimento católico de esquerda que irrompe no Brasil, a partir de 1961, tem sua matriz nessa guinada para a esquerda e nessa decisão de participação direta no processo político brasileiro tomada pelos jucistas. É através desses jovens, por exemplo, que o Movimento de Educação de Base e o método Paulo Freire de educação de adultos ganham repercussão e significado dentro do processo geral de abertura e transformação da Igreja que, no campo da hierarquia, tivera suas primeiras manifestações no movimento de sindicalização rural empreendido a partir de fins dos anos cinqüenta por muitos vigários e bispos do Nordeste. A importante ala de esquerda que surge no Partido Democrata Cristão, a partir dos anos sessenta, tem sua origem na JUC.

Entre os padres propriamente ditos, muitos participaram, de forma ativa e pública, nesse processo de transformação da Igreja: trabalharam nas bases estudantis, operárias e camponesas. Participaram do MEB, do movimento de sindicalização rural, da AP, da conscientização política, tanto de favelados como de profissionais liberais, passando por todos os grupos intermediários. Quando foi preciso, esses padres tiveram a coragem de participar de passeatas e assinar manifestos. É preciso também não esquecer que, nesses momentos, muitas freiras também participavam, como foi no caso do protesto de padres e freiras, no Rio de Janeiro, em agosto de 1968, contra a expulsão do padre-operários francês Pierre Vauthier, por ter participado, na qualidade de operário da Cobrasma, da greve ocorrida em Osasco, que levou os operários a ocuparem seis fábricas.

Entre os padres brasileiros, porém, a figura que mais se destacou, nesse processo de transformação da Igreja, foi a do Padre Lage, pároco de Floresta, próximo a Belo Horizonte. O Padre Francisco Lage Pessoa transformou-se, no início dos anos sessenta, em uma das personalidades dominantes da esquerda católica brasileira. Aliava um sentimento de justiça social muito forte e uma vivência direta dos problemas dos trabalhadores, com os quais viveu e trabalhou, a um temperamento arrebatado e a uma grande capacidade de liderança. Era um grande orador e possuidor de uma grande capacidade de trabalho. Entre 1962 e 1964, através da Comissão Nacional de Sindicalização Rural, do Governo Federal, conseguiu fundar mais de dois mil sindicatos em todo o país. Foi também eleito suplente de deputado federal pelo Partido Trabalhista Brasileiro. Com a revolução de 1964 foi preso e acabou sendo condenado a 28 anos de prisão. Encontra-se hoje exilado no México.

No episódio de sua prisão e condenação o Padre Lage transformou-se em uma espécie de bode expiatório. Através dele o Sistema punia, de forma exemplar, toda a Igreja. Conforme ele mesmo declara na impressionante carta que enviou a Márcio Moreira Alves:

«Eu era uma espécie de pára-raios: porque não podiam prender dezenas de bispos, centenas de sacerdotes e milhares de fiéis, descarregavam o peso sobre o mais frágil, porque com o rótulo político. O general disse-me que nunca tinha visto, em toda a sua vida, uma pessoa mais odiada. E, quando ouvia que me odiavam, fazia três perguntas: a) sobre religião, e o indivíduo dizia que era católico apostólico romano; b) sobre se me conhecia, e a maioria dizia que não conhecia nem queria conhecer; c) sobre posses, e eram ricos.»¹

Fazemos estas referências às transformações por que vem passando a Igreja no Brasil a título de exemplo. Escolhemos o Brasil porque é, naturalmente, o país que melhor

¹ *Idem*, p. 105.

conhecemos. Além disso, foi aqui que esse processo de transformação adquiriu um caráter de exemplaridade definido. O fenômeno, porém, não é apenas brasileiro. Tem dimensão pelo menos latino-americana.⁸

Este fato ficou evidente quando da histórica II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, preparada pelo CELAM e realizada na Colômbia, em agosto e setembro de 1968.

Esta conferência constituiu-se em uma tomada de consciência oficial da Igreja em relação aos problemas sociais latino-americanos. Sobre suas conclusões, afirmou Frei Benevenuto de Santa Cruz, que esteve presente a todos os momentos da conferência:

«O sentimento de satisfação dos bispos era justo. Mediante a voz de cada um deles, em sua quase absoluta maioria (durante todas as votações das reuniões plenárias apenas 5 vezes manifestaram-se em contrário), de fato era a Igreja da América Latina que se engajava em dois campos distintos: decisão de rever e atualizar suas próprias estruturas, e compromisso de integrar-se com coragem e urgência no processo de transformação dos povos latino-americanos, em busca de estruturas menos injustas e menos opressivas para os homens.»⁹

Esse processo de atualização de suas próprias estruturas e de participação ativa nos problemas sociais latino-americanos já vem ocorrendo. Ocorre através de conferências como esta do CELAM que, em suas conclusões oficiais, entre muitas outras afirmações de inconformismo com a situação econômico-social da América Latina, declarava, por exemplo:

«O sistema empresarial latino-americano, e através dele a economia atual, corresponde a uma concepção errada sobre o direito de propriedade dos meios de produção e sobre a finalidade mesma de economia. A empresa, numa economia verdadeiramente

⁸ Não pretendemos, neste trabalho, fazer um relato histórico das transformações por que está passando a Igreja no Brasil. Um amplo documentário a respeito foi publicado sob o título "A presença da Igreja no Brasil de Hoje", no n.º 6 de *Paz e Terra*. Consulte-se, também, o excelente trabalho de ALVES, Márcio Moreira, *O Cristo do Povo*, Rio de Janeiro, Editora Sabiá, 1968, e *Radicalismo Católico Brasileiro*, de FLORIDI, Ulisse Alessio, Roma, Instituto Editoriale del Mediterraneo, 1968. Naturalmente é indispensável o livro já citado de Cândido Mendes de Almeida, o qual contém ampla bibliografia em suas notas de rodapé.

⁹ SANTA CRUZ, Frei Benevenuto, "História e Sentido das Conclusões do CELAM", em *Folha de São Paulo*, 15 de setembro de 1968.

humana, não se identifica com os donos do capital, porque é fundamentalmente uma comunidade de pessoas e unidade de trabalho que necessita de capital para produção de bens.»¹⁰

Ocorre, também, através de manifestações radicais de inconformismo, como é o caso do Padre Camilo Torres. Não é por acaso que, depois de «Che» Guevara, o principal herói revolucionário radical da América Latina seja um padre — o Padre Camilo Torres, morto na guerrilha, na Colômbia, em 1966. Seu engajamento na guerrilha, não obstante seu caráter de exemplaridade extremada, é mais um sinal da revolução pela qual vem passando a Igreja na América Latina.

Camilo Torres foi um intelectual de origem burguesa que, baseado nos princípios de amor ao próximo do cristianismo, foi-se tomando de crescente indignação contra a ordem vigente. Estudou sociologia na França, onde obteve sua licenciatura entre 1956 e 1958, em Louvaina. Publicou diversos trabalhos sociológicos, o mais importante dos quais «La violencia y los cambios socio-culturales en las areas rurales colombianas», publicado em 1963. Foi professor de Sociologia na Universidade Nacional, e dirigiu durante vários anos o Instituto de Administração Social da Escola Superior de Administração Pública.

Mais do que intelectual, sociólogo e depois político, Camilo Torres era um sacerdote católico. O cristianismo estava profundamente impregnado em sua vida. Afirma Gonzalo A. Pineda, citando declarações de Torres:

«Houve em sua intenção um denominador comum que inundou todas as zonas de sua vida: sua vocação de cristão. Eu optei pelo cristianismo, dizia, porque nele encontrava a forma mais pura de servir o próximo. Dentro desse quadro, seu sacerdócio não foi senão uma decorrência em profundidade desse chamado fundamental: Fui eleito por Cristo para ser sacerdote, eternamente, motivado pelo desejo de entregar-me, em tempo integral, ao amor de meus semelhantes.»¹¹

¹⁰ "Conclusões oficiais da II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano", item 1, III, C, em *Folha de São Paulo*, 15 de setembro de 1968.

¹¹ PINEDA, Gonzalo A., Camilo, Mito e Profecia?, em "Retrato de Camilo Torres", número especial da revista *Ciervo*, maio 1968.

Essa posição básica de Camilo Torres vai determinar todo o resto de sua vida. Sua atividade política crescente, a crescente radicalização de suas posições e, finalmente, sua decisão de participar da guerrilha, tem como base seu cristianismo. Já em 1962 Camilo Torres começa a se tornar uma figura pública de importância quando, significativamente, devido a reivindicações estudiantis, toma o partido dos estudantes, e afinal é levado pela hierarquia católica a renunciar o seu cargo de professor da Universidade.

A partir do início de 1965, porém, quando Camilo Torres redige e publica a «Plataforma da Frente Unida do Povo Colombiano», documento de sentido nitidamente revolucionário, através do qual pretende promover a união das esquerdas, tem início uma série de desentendimentos com a hierarquia católica colombiana. Esses desentendimentos obrigam Camilo Torres a renunciar à diretoria da Escola Superior de Administração Pública e, em seguida, a solicitar sua redução ao estado leigo, quando o Cardeal de Bogotá afirma que «as atividades do Padre Torres são incompatíveis com seu caráter sacerdotal e com o próprio hábito que veste».¹² Essa decisão, profundamente dolorosa para Camilo Torres, e o subsequente fracasso de sua tentativa de unir as esquerdas colombianas são, provavelmente, dois fatores decisivos para sua adesão à guerrilha.

A figura de Camilo Torres é importante, dentro deste contexto, não apenas devido à repercussão que ganhou seu nome depois de morto. O que é particularmente significativo é que o seu engajamento político revolucionário, que terminou no sacrifício de sua vida, foi sempre e claramente realizado em nome do cristianismo. Conforme observa Juan Gomis, «tudo parte do cristianismo e da consciência do preceito do amor ao próximo».¹³ Os Evangelhos, quando lidos com simplicidade, ganham, muitas vezes, conotações revolucionárias. Camilo Torres viveu essa experiência de maneira profunda. Disse ele, depois de haver pedido sua redução ao estado leigo:

¹² Citado em "Retrato de Camilo Torres", *op. cit.*, p. 43.

¹³ GOMIS, Juan, Perfil de Camilo Torres, em "Retrato de Camilo Torres", *op. cit.*, p. 46.

«Eu deixei os deveres e privilégios do clero, mas não deixei de ser sacerdote. Creio que me entreguei à Revolução por amor ao próximo. Deixei de dizer a missa para realizar esse amor ao próximo no terreno temporal, econômico e social. Quando meu próximo não tinha nada contra mim, quando houver realizado a Revolução, voltarei a oferecer a Missa, se Deus mo permitir.»¹⁴

Camilo Torres coloca, portanto, a sua opção revolucionária em termos de dever absoluto e pessoal. Enquanto não lograsse realizar a revolução, não estaria em paz com sua consciência, já que seu próximo teria algo contra ele e poderia cobrar-lhe a revolução por realizar. Em uma outra oportunidade, em 1963, Torres deixa, também, muito clara sua visão do cristianismo e do compromisso que a opção cristã envolve:

«O compromisso temporal do cristianismo é um mandato de Amor. Deve encaminhar-se com eficácia e em direção ao homem integral matéria-espírito, natural-sobrenatural. O que diferencia o cristianismo no campo natural é sua maneira de amar, à maneira de Cristo, por Ele impulsionado: não existe amor maior.»¹⁵

Uma outra manifestação das transformações por que tem passado a Igreja na América Latina são as constantes revoltas de padres contra hierarquia. Esta também não tem estado, de forma alguma, imune ao clima de renovação em que vive a Igreja. No Brasil, o papel da hierarquia, principalmente no Nordeste, nesse processo, foi fundamental. A Confederação Nacional dos Bispos do Brasil, não obstante suas hesitações e os compromissos que naturalmente é obrigada a subscrever, tem, em geral, contribuído para esse processo de transformação, adotando muitas vezes posições progressistas inclusive no campo político. O CELAM, que já examinamos, e o Concílio Vaticano II, que examinaremos mais adiante, e que tem uma importância extraordinária no processo recente de transformação da Igreja, foram reuniões de bispos.

Entretanto, seja por representarem a autoridade, seja por se identificarem mais plenamente com a Igreja en-

¹⁴ Citado em "Retrato de Camilo Torres", *op. cit.*, p. 52.

¹⁵ *Idem*, p. 60.

quanto instituição temporal que precisa sempre estar fazendo compromissos e concessões para sobreviver, seja por serem mais velhos, o fato é que nem sempre os bispos têm podido acompanhar os padres nesse processo revolucionário por que vem passando a Igreja. E surgem as revoltas abertas — revoltas que antes eram raríssimas, e que, quando ocorriam, dificilmente vinham a público. No Brasil, no Chile, em vários países latino-americanos espoucam essas revoltas. Aquela, porém, que alcançou maior profundidade, foi a que ocorreu na Argentina no início de 1969.

O movimento de rebeldia surgiu inicialmente através de um manifesto de 30 padres da província de Rosário, que acusaram seus superiores, em março de 1969, afirmando que os mesmos «exercem o poder de forma autoritária e se negam a dialogar com seus subordinados e com os fiéis na procura de uma autêntica justiça social».

O sentido político da rebelião era claro. Não se limitou, porém, a Rosário. No mês seguinte, 270 sacerdotes de 7 províncias argentinas, solidarizaram-se publicamente com os 30 de Rosário, apresentando uma representação à Confederação Nacional dos Bispos da Argentina, na qual acusavam seus superiores de não aplicarem as diretivas renovadoras do Concílio Vaticano II e do CELAM. Segundo os padres, eram cinco as principais causas que prejudicavam o exercício da autoridade episcopal na Argentina:

«1. A nomeação de bispos sem a participação representativa das comunidades eclesiais.

2. A inoperância da Conferência Episcopal Argentina em quase todos os âmbitos da atividade pastoral.

3. A falta de uma verdadeira liderança por parte do episcopado, devido à ausência de diálogo e conexão com as bases.

4. Marginalização quase sistemática dos sacerdotes que propugnam novas iniciativas e experiências pastorais, baseadas no espírito do Concílio.

5. Insensibilidade da Conferência Episcopal e sua falta de compromisso concreto na procura de autêntica justiça social.»¹⁶

¹⁶ Cf. *O Estado de São Paulo*, 11 de abril de 1969.

Vemos por essa listagem de causas que os problemas de ordem política se misturam com os de ordem interna da Igreja. A transformação política é indiscutível, mas ela ocorre ao mesmo tempo que outras transformações também abalam as velhas estruturas da Igreja, renovando-as.

Finalmente, para terminarmos este rápido esboço das transformações políticas por que vem passando a Igreja Católica na América Latina, deve ser citado o caso do Paraguai. Nesse país não foram apenas os leigos católicos, alguns padres mais jovens e um ou outro bispo isolado, que passaram a desafiar a ordem estabelecida. A hierarquia da Igreja paraguaia transformou-se em 1969 em uma ameaça ao governo ditatorial daquele país. Conforme relata Malcon W. Browne, do *New York Times*:

«Os líderes da Igreja Católica do Paraguai representam um sério desafio para o governo autocrático e conservador do país. Bispos e outros líderes da Igreja declaram-se francamente revolucionários... Ao contrário do que acontece nos outros países (latino-americanos), os sacerdotes liberais contam com o apoio dos bispos, que são tão liberais quanto eles próprios.»¹⁷

No Paraguai, portanto, a esquerda católica adquiriu tal significado, ao ponto de obter o apoio da hierarquia local. Embora isto não tenha acontecido nos demais países latino-americanos de forma tão clara, é indiscutível que em praticamente todos eles a Igreja vem se renovando politicamente à medida que surge uma esquerda católica nesses países.

A posição política dessa esquerda católica assemelha-se, em grande parte, à dos estudantes latino-americanos. Não é comunista. O imperialismo soviético é reconhecido, a falta de liberdade, inclusive religiosa, existente nos países comunistas, é repudiada. Mas o imperialismo norte-americano — por estar mais próximo — é o alvo mais

¹⁷ BROWNE, Malcon W., *Igreja Nova no Paraguai*, the *New York Times*, transcrito em *O Estado de São Paulo*, 10 de abril de 1969.

freqüente de suas críticas. Contra esse imperialismo, ou então contra as oligarquias militares ou capitalistas que dominam os países latino-americanos, volta-se essa esquerda católica, cuja estratégia se baseia principalmente em um esforço de conscientização das massas, procurando fazê-las ver sua situação de miséria, a exploração a que são sujeitas, ao mesmo tempo em que são reafirmados seus direitos a uma vida digna. Sobre o assunto diz-nos ainda Malcon W. Browne:

«Os novos sacerdotes são, geralmente, anticapitalistas e muitos dos seus objetivos são semelhantes aos dos marxistas. Defendem a reforma agrária, a nacionalização de diversas empresas comerciais e industriais, e a resistência ao imperialismo econômico. Muitos deles se opõem veementemente à política norte-americana, que consideram imperialista. A essência de sua doutrina é definida pela palavra conscientização, que significa instruir povo de consciência social.»¹⁸

Essa palavra «conscientização» foi inicialmente proposta, no começo dos anos sessenta, pelo educador brasileiro católico Paulo Freire, que desenvolveu um extraordinário e revolucionário método de alfabetização de adultos baseado nesse princípio. Seu método, que se constituiu em uma das principais bases teóricas do importante Movimento de Educação de Bases, da Confederação Nacional dos Bispos do Brasil, e principalmente do Movimento de Cultura Popular de Recife, alcançou uma profunda repercussão no Brasil. Com a Revolução de 1964, seu autor e o próprio método foram banidos sob a acusação de subversivos, não obstante um homem insuspeito como o diretor interino da USAID (United States Agency for International Development) declarasse um pouco antes:

«Contrariamente à sua alegação (do jornal *O Globo*), de que o método Paulo Freire é, comprovadamente, um método de doutrinação marxista, os técnicos em ensino têm confirmado que esse método, por si só, e no caso específico de Anjicos, não contém qualquer orientação política ou social. O projeto de Anjicos (financiado pela USAID) nunca foi considerado, por si

¹⁸ BROWNE, Malcon W., *idem*.

só, uma solução ou curso completo de leitura e escrita, mas, antes, um ponto de partida do qual o adulto poderá chegar à educação mais elevada. Sua acusação pode levar alguém à conclusão de que ensinar pessoas a ler é ruim porque as leva à doutrinação. Estou seguro de que V. Excia. concordaria que tal interpretação estaria fora de lógica. Essa linha de raciocínio levaria à conclusão de que não se deve dar educação básica ao povo, porque isto o prepararia para a doutrinação deste ou daquele *ismo*. Em realidade, o método Paulo Freire, como qualquer outra técnica de ensino não-política, prepararia o indivíduo para ser influenciado por qualquer escola de pensamento.»¹⁹

Entretanto, embora realmente o método Paulo Freire não fosse, em si mesmo, subversivo, é preciso admitir que se constituía em uma ameaça à ordem estabelecida. Em primeiro lugar, o método era eficiente e isto já o tornava perigoso. Educar rapidamente e em massa adultos que, depois de alfabetizados, não encontrariam na estrutura econômica e social do país oportunidades de progresso, era arriscado. Por outro lado, a filosofia pessoal do grande educador católico, embora não fosse marxista, nem pregasse a revolução, caracterizando-se antes por um reformismo básico, tinha afinal um sentido revolucionário dentro de seu humanismo radical.

Em seu livro *Educação como Prática da Liberdade*, em que revela uma filosofia católica particularmente influenciada por autores como Alceu Amoroso Lima, Emmanuel Mounier, Gabriel Marcel, Karl Jasper, Simone Weil, Paulo Freire deixa clara a necessidade de uma dupla opção:

«Opção por esse ontem, que significava uma sociedade sem povo, comandada por uma «elite» superposta a seu mundo, alienada, em que o homem simples, minimizado e sem consciência dessa minimização, era mais «coisa» do que homem mesmo, ou opção pelo Amanhã. Por uma nova sociedade que, sendo sujeito de si mesma, tivesse no homem e no povo sujeitos de sua história... A opção, por isso, teria de ser, também, entre uma «educação» para a «domesticação», para a alienação, e uma educação para a liberdade. «Educação para o homem-objeto ou educação para o homem-sujeito.»²⁰

¹⁹ HOWE, James, transcrito em ALVES, Márcio Moreira, *O Cristo do Povo*, pp. 193-194.

²⁰ FREIRE, Paulo, *Educação como Prática da Liberdade*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1967, pp. 35-36.

Para Paulo Freire, a educação para a liberdade, para o homem-sujeito, é uma educação que conscientiza o homem, permitindo que ele, ao invés de acomodar-se à sociedade e por ela deixar-se subjugar, adquira uma consciência transitiva crítica, que torna o homem responsável, capaz de compreender e dialogar com o mundo que o cerca e de nele integrar-se de forma criadora, como verdadeiro sujeito de sua própria existência.

Esse processo de integração criadora do homem é um processo de educação e conscientização. E o MEB, ainda em 1966, em um documento sobre seus programas, definia conscientização de maneira muito semelhante:

«A conscientização representa para o Movimento a tomada de consciência, pelo educando, de seus valores, da significação, da vivência de seu trabalho de Homem no Mundo. O Movimento entende que a conscientização é intrínseca à própria educação, pois ela significa ajudar alguém a tomar consciência do que é (consciência de si), do que são os outros (comunicação dos dois sujeitos) e do que é o mundo (coisa intencionada), que são, sem dúvida, os três polos de toda a educação integrada.»²¹

Ora, esta conscientização jamais é neutra, ideologicamente. Quando tinha início a aplicação do método Paulo Freire, com a apresentação do primeiro quadro sobre «O homem no mundo e com o mundo. Natureza e Cultura», ou com a discussão da primeira palavra geradora, «tijolo», já tinha início um processo de politização. Isto acontecia porque o método trazia, para a situação de classe, aspectos reais, vivos, do próprio mundo dos adultos que iniciavam sua alfabetização — e este mundo não é neutro.

Nesses termos, conscientizar não significa ideologizar, embora ambos os processos, na prática, acabem caminhando na mesma direção.

Este fato foi muito bem observado por Francisco C. Weffort na introdução ao livro de Freire.

«Mas se uma pedagogia da liberdade traz o gérmen da revolta, nem por isso seria correto afirmar que esta se encontra, como

²¹ Transcrito em ALVES, Márcio Moreira, *op. cit.*, p. 166.

tal, entre os objetos do educador. Se ocorre é apenas e exclusivamente porque a conscientização divisa uma situação real em que os dados mais freqüentes são a luta e a violência. Conscientizar não significa, de nenhum modo, ideologizar ou propor palavras de ordem. Se a conscientização abre caminho à expressão das insatisfações sociais é porque estas são componentes reais de uma situação de opressão.»²²

Esta concepção de conscientização proposta por Paulo Freire é, provavelmente, hoje, a estratégia política revolucionária, por excelência, da esquerda católica, na América Latina. Nascida de um católico, ela tem um grande apelo nos meios católicos. O humanismo cristão que a inspira, seu caráter ao mesmo tempo neutro e ideológico, sua ênfase na liberdade e na responsabilidade, seu claro relacionamento com a «conversão», a prioridade que dá à mudança de mentalidade, ao invés da mudança das estruturas. Todos esses aspectos têm um forte apelo para os católicos e ajudam-nos a explicarem a adoção da conscientização como sua estratégia básica.

O último aspecto por nós citado, porém, merece um esclarecimento. Falamos em prioridade da mudança de mentalidade sobre a mudança de estrutura. Este fato deve ser entendido com as devidas ressalvas. A crença na mudança das mentalidades como condição da mudança das estruturas é em geral uma crença idealista e conservadora. E os católicos, todas as vezes que se lançam, ou pretendem se lançar, em movimentos políticos revolucionários de esquerda, têm esse calcanhar de Aquiles que, não raro, os trai e impede de realizar seus objetivos: o idealismo, a crença de que a mudança das estruturas pode ser precedida pela mudança das mentalidades.

Deste perigo não escapam os católicos que revolucionam a Igreja latino-americana nos anos sessenta. Acontece, porém, que a mudança de mentalidade ora proposta — a conscientização — tem um sentido nitidamente histórico. Não é uma abstração idealista, mas um processo inserido no aqui e no agora da América Latina

²² WEFFORT, Francisco C., Educação e Política, em *Educação como Prática da Liberdade*, op. cit., pp. 11-12.

da segunda metade do século XX. Ora, esta inserção no real e no histórico dá à conscientização uma força muito maior. Além disso, os católicos progressistas, engajados na política de conscientização, estão bastante alertados dos riscos do idealismo e da inefetividade. Finalmente, a estratégia católica de esquerda não se limita à conscientização. A mudança de mentalidade é reacionária, em termos de estratégia política, quando ela esgota toda a estratégia. Nesse caso, geralmente, ela não passa de um artifício conservador para que o *status quo* seja mantido. Quando, porém, essa mudança de mentalidade se transforma em conscientização e, além disso, não esgota o esforço político revolucionário, então o perigo do idealismo é, pelo menos, diminuído.

Em resumo, vimos que vem ocorrendo uma revolução na Igreja na América Latina. Essa revolução vem ocorrendo entre os leigos, entre o clero e, em certos casos, na própria hierarquia. Através dessa revolução os católicos vão-se transformando em uma das vanguardas das possíveis transformações políticas e sociais da América Latina. A Igreja Católica, que até há pouco era um dos baluartes da ordem estabelecida, começa a contestá-la. E' preciso não exagerar a profundidade dessa transformação da Igreja. Na medida em que seu passado e suas tradições a amarram, na medida em que suas relações e compromissos com a classe dominante ainda não foram totalmente superados, na medida em que a Igreja é uma instituição burocraticamente organizada, não podemos falar que a Igreja se tenha transformado em uma força revolucionária na América Latina. Parece indiscutível, porém, que a Igreja vem passando por uma profunda transformação, que alguns preferem chamar de crise, e nós chamamos de revolução. Neste trabalho estamos preocupados principalmente com o aspecto político dessa revolução. Mas não há dúvida de que a revolução na Igreja não é apenas política. E' também teológica, moral, litúrgica. Veremos alguns aspectos desse fenômeno quando, em seguida, examinarmos as transformações por que vem passando a Igreja no plano mundial.

Em um plano mais amplo, saindo-se do âmbito do Brasil ou da América Latina, nota-se que este estado de eferescência política da Igreja Católica tem também, pelo menos, dimensão européia. Não ousamos dizer mundial, porque seríamos obrigados a incluir os católicos norteamericanos e da Ásia e África nesta afirmação, o que não nos parece justificado, não obstante os influxos modernizantes de que tem sido cenário a Igreja nos Estados Unidos nos últimos anos. Na verdade, a própria inclusão da Europa neste processo revolucionário deve ser feita com certas qualificações. O comprometimento político da Igreja com teses progressistas e, algumas vezes, mesmo revolucionárias, vem ocorrendo principalmente na América Latina. Discutiremos as causas desse fenômeno mais adiante. O centro do pensamento católico, porém, continua na Europa, na Itália e na França principalmente, de forma que não é possível ocorrerem grandes transformações na Igreja sem a participação desses centros. A própria estrutura hierárquica centralizada da Igreja, com sua sede em Roma, aliás, não permitiria que a situação fosse diferente.

Na verdade, sob muitos aspectos, a Igreja é uma unidade, em que dificilmente as partes poderão modificar-se sem que o todo se transforme. Sem dúvida, diferenças regionais são possíveis, mas o controle dos problemas de fé e moral por Roma é suficientemente poderoso para que a unidade básica seja mantida. Nesses termos, uma transformação tão decisiva da Igreja na América Latina — a ponto de poder transformá-la de instrumento do poder das oligarquias agrário-comerciais dominantes, até há bem pouco um ponto de apoio para a revolução — só poderia ocorrer na medida em que a Igreja inteira estivesse atravessando um profundo processo de mudança. Ora, é exatamente isto o que vem ocorrendo. Jean-Marie Domenach e Robert de Montalvan, que realizaram uma coletânea de textos e documentos do catolicismo francês entre 1942 e 1962, afirmam na conclusão:

«Se nos perguntarem o que mais se modificou na França, nestes últimos 20 anos, responderemos: foi a Igreja.»²²

E, de fato, a partir da Segunda Guerra Mundial, a Igreja, particularmente na França, passou por um profundo processo de modernização, de descoberta e reconhecimento do mundo moderno. O sentido fundamental desse processo foi o do reconhecimento de que a Cristandade, ou seja, o sistema político vigente no mundo desde Constantino, em que a Igreja era parte do sistema de poder, estava definitivamente terminada, e que era agora necessário à Igreja, para sobreviver, adaptar-se ao mundo moderno, compreendê-lo e procurar reconquistá-lo.

²² DOMENACH, Jean-Marie e MONTALVAN, Robert, *Catolicismo de Vanguarda*, tradução de *Une Eglise en Marche*. Lisboa, Livraria Moraes; São Paulo, Herder, 1965, p. 413.

II

A Igreja no Poder

DESDE A REVOLUÇÃO FRANCESA, QUANDO A IGREJA sofrera seu primeiro e mais violento golpe, ela não fizera outra coisa senão procurar manter ainda uma parte de seus privilégios, de sua participação no poder. Sua aliança com a burguesia vitoriosa não teve outro sentido. Embora continuasse condenando o liberalismo, que no século XIX era a fonte de todos os seus males, a Igreja foi levada a aceitar a burguesia e a democracia parlamentar como um mal menor — já que não era possível ver renascerem das cinzas a aristocracia e o sistema monárquico. Ao surgir a ameaça do comunismo reagiu a Igreja com todas as suas forças, ao mesmo tempo que selava sua aliança com o sistema capitalista.

Em todos esses acontecimentos a Igreja procurava sempre manter uma parcela de seu poder. Sempre fizera, desde Constantino, parte da ordem estabelecida, e não se conformava em se ver cada vez mais marginalizada, à medida que crescia o Estado moderno, e este assumia cada vez maiores responsabilidades, inclusive a da educação. A longa batalha do laicismo versus o clericalismo, em torno da escola católica, por exemplo, que dominou a história da Igreja durante o século XIX, não tinha outro sentido senão o de a Igreja procurar preservar um pouco de seu poder temporal que se esvaía.

Durante séculos a Igreja constituíra a própria classe dominante ou dela fizera parte de forma preponderante.

Durante a Idade Média seu papel foi fundamental na estruturação da sociedade de então. O poder político e o poder religioso se confundiam. Grandes eram as propriedades da Igreja, grandes os seus interesses materiais. Em meio a milhares de feudos desorganizados entre si, a Igreja era a única organização existente capaz de dar um mínimo de estrutura e direção ao todo existente. Única organização burocrática bem montada da época, possuindo uma doutrina clara e um grande número de homens cultos e capazes a seu serviço, não lhe foi difícil exercer um amplo domínio temporal.

A Renascença e o surgimento do mundo moderno coincidem com a decadência do feudalismo e o surgimento das monarquias absolutas. A monarquia absoluta já representa um primeiro golpe no poder temporal da Igreja. O monarca absoluto assim se definia, à medida que procurava organizar ele próprio um Estado burocrático, que submetesse política e militarmente os feudos, e desse unidade ao sistema político. A monarquia absoluta, que surge com o apoio da burguesia nascente, é o momento da criação do Estado moderno, que vinha assim substituir a Igreja em suas funções políticas de estruturação de feudos esparsos. Não foi, portanto, sem resistência que a Igreja aceitou as monarquias absolutas. Entretanto, os interesses comuns eram muito poderosos. Os senhores e os bispos pertenciam a uma mesma classe social, originavam-se das mesmas famílias. Em outras palavras, os interesses coincidentes eram muito mais poderosos do que os conflitantes, de forma que um acordo foi logo alcançado. Facilitou esse acordo a ameaça do protestantismo, nos países em que este não se tornou vitorioso.

Dentro das monarquias absolutas a Igreja já não era mais a organização politicamente dominante, mas continuava a deter uma enorme soma de poder e riqueza. Agora, sua função política não era mais de direção. Conservava, porém, uma função política fundamental: a de sacralizar as normas da sociedade civil, dando-lhe assim um poder coercitivo muito maior do que a simples ameaça de sanções penais.

Realmente, esta tarefa de sacralizar as normas sociais foi sempre uma função social, por excelência, de todas as religiões. A Igreja Católica exerceu essa função em toda a sua plenitude. Tornando sagradas as normas e ameaçando quem deixasse de cumpri-las com o pecado e as chamas do inferno, a Igreja constituía-se em um poderoso sistema de controle social.

Neste processo de sacralização das leis humanas, transformando-as em leis divinas, a Igreja cobria todos os setores da vida humana. E, muitas vezes, vinha atender uma necessidade social da época. O controle da natalidade, por exemplo, cuja proibição hoje se tornou anacrônica e é uma das principais fontes de conflito entre a Igreja e o mundo moderno, era realmente criminoso na Idade Média. Em uma época em que a taxa natural de mortalidade, devida a doenças, fome, pestes, guerras era enorme, de forma que, facilmente, superaria a taxa de natalidade, caso houvesse qualquer controle, esse controle constituía-se em uma ameaça à própria sobrevivência de cada comunidade. Para evitar essa ameaça, a Igreja intervinha, sacralizando a norma de proibição de controle da natalidade.

Mas, da mesma forma que a Igreja sacralizava normas socialmente necessárias, independentemente do regime social, como a que acabamos de examinar, ou como as normas de não matar ou não roubar, sacralizava também normas estritamente contingentes ao regime político vigente, como a do direito divino dos reis, como a do direito natural à propriedade dos meios de produção, ou, então, como a da resignação em face à pobreza e à desigualdade.

A ascensão da burguesia ao poder, no fim do século XVIII e durante o século XIX, constituiu um golpe mais poderoso e duradouro no poder político da Igreja. Já durante o século XVIII a pregação dos defensores do liberalismo, a principiar pelos enciclopedistas, voltou-se

violentamente contra a Igreja. Era o racionalismo que, depois de abrir caminho através da filosofia de Descartes, que definiu seus princípios, e da ciência de Galileu, entrava também pelo campo da política, atacando o tradicionalismo da Igreja.

A Igreja combateu sob todas as formas possíveis, com a palavra e a força, o racionalismo emergente. Não se contentou em combater as idéias políticas, sociais e econômicas que surgiam com o racionalismo e a crença do homem em sua própria capacidade — na capacidade da razão — para reger o seu próprio destino. Combateu também as descobertas científicas das ciências físico-matemáticas, transformando-se assim em um poderoso obstáculo ao desenvolvimento da ciência.

Quando a Igreja verificou que a burguesia já era vitoriosa, procurou disassociá-la da filosofia liberal e anticlerical que com ela surgira. Foi, até um certo ponto, bem sucedida nessa empreitada, de forma que, conforme já observamos, encontrou um *modus vivendi* com o sistema capitalista burguês.

Isto foi possível, não só em virtude da capacidade de adaptação da Igreja, mas também porque a burguesia viu imediatamente as grandes vantagens que poderia auferir de uma união com ela. Esta passaria agora a sacralizar as normas burguesas e a apaziguar qualquer tentativa de revolta.

E' compreensível, portanto, que Lenin, citando uma célebre frase de Marx, declarasse:

«A religião é o ópio do povo: esta sua afirmação constitui a pedra angular de toda a concepção marxista a respeito da religião. O marxismo considerou sempre todas as religiões, todo o clero, todas e cada uma das organizações religiosas, como órgãos da reação burguesa postos a serviço da defesa da exploração e do embrutecimento da classe operária.»²⁴

Nessas afirmações existe, sem dúvida, excesso de generalização, ao mesmo tempo que lhe falta o sentido

²⁴ LENIN, V. I., citado em *El Materialismo Histórico*, da Academia de Ciências da URSS, redigido por KONSTANTINOV, F. V., Editorial Crigalbo, 1957, México, p. 357.

histórico, que certamente estaria mais de acordo com o marxismo. Apesar da violência e do excesso, porém, é preciso admitirmos que, no que se refere à Igreja Católica, até pelo menos a Segunda Guerra Mundial, aquelas afirmações de Lenin eram basicamente corretas. Os novos ataques que, a partir de meados do século passado, iria receber de Marx e seus seguidores cada vez mais numerosos, só a fizeram encolher-se ainda mais em seu conservadorismo, e a reforçar ainda mais a sua condição de baluarte da ordem estabelecida.

E' certo que houve exceções. Já no século passado um punhado de católicos progressistas levantava a bandeira da justiça social. Em geral, porém, em termos idealistas, sem qualquer operacionalidade e repercussão. Em 1848, por exemplo, Monsenhor Ketteler, que logo depois seria consagrado bispo de Mogúncia, declarava do púlpito que a concepção burguesa e liberal de propriedade

«... mata os mais nobres sentimentos no peito dos homens, e desenvolve uma tal dureza, uma tal insensibilidade à miséria humana, que nem mesmo entre os animais encontramos igual, pois ela denomina justiça o furto organizado ... A famosa frase «a propriedade é um furto» não é, evidentemente, uma mentira».²⁵

Outra grande figura do catolicismo progressista do século XIX é Frederico Ozanam. E todo o esforço desse catolicismo é coroado, em 1891, pela *Rerum Novarum* de Leão XIII, que, realmente, dado o conservadorismo em que se achava mergulhada a Igreja, constitui-se em uma revolução dentro da Igreja, na medida em que reconhece «a riqueza nas mãos de um pequeno número, ao lado da indigência da multidão»²⁶, «a situação dos tra-

²⁵ Citado por FÁBIO, Nando, "Do Manifesto dos Comunistas à Pacem in Terris", em *Diálogo Posto à Prova*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968, p. 114.

²⁶ LEÃO III, *Rerum Novarum*, em *A Doutrina Social da Igreja*, Rio de Janeiro, Editora Laemmert, 1968, p. 147.

balhadores isolados e sem defesa... entregues à mercê de senhores desumanos e à cobiça da concorrência desenfreada»²⁷, dá apoio à existência dos sindicatos, e faz uma série de recomendações sobre a justiça social e a proteção dos operários.

Entretanto, se examinarmos com mais cuidado esse documento pontifício, somos obrigados a reconhecer que, em última análise, ele é também uma manifestação da Igreja de defesa da ordem estabelecida. O grande inimigo nesta encíclica é o socialismo. A tese dita e refletida um sem-número de vezes é a de que «o primeiro fundamento a obedecer por todos aqueles que querem sinceramente o bem do povo é a inviolabilidade da propriedade particular».²⁸ Conforme observa um católico italiano, depois de uma análise cuidadosa da encíclica,

«a *Rerum Novarum* mantinha, portanto, uma posição eqüidistante, por nada revolucionária, e apenas preocupada com a realização de um mínimo de justiça salarial e de repouso festivo para homens que trabalhavam até doze horas por dia, com salário de fome».²⁹

Em qualquer hipótese, a *Rerum Novarum*, da mesma forma que a *Quadragesimo Anno* de Pio XI, quarenta anos mais tarde, seria uma abertura, ainda que tímida e reticente, para a questão social e o mundo moderno. E foi suficiente uma pequena abertura para que todo um setor dos católicos, amedrontado com o reconhecimento da validade das associações operárias, impedisse, com todas as suas forças, a divulgação e a explicação da encíclica no mundo operário.³⁰

O papel de defender a ordem estabelecida, porém, era desempenhado pela Igreja durante o século XIX com

²⁷ *Idem*, p. 149.

²⁸ *Idem*, p. 159.

²⁹ FABIO, Nando, *op. cit.*, p. 119.

³⁰ *Idem*, *ibidem*.

reservas profundas. Desde a Revolução Francesa, a Igreja estava em conflito com o mundo moderno. Toda a doutrina da Igreja era baseada na tradição e na revelação. O capitalismo, porém, é eminentemente racionalista, à medida que o capitalista dirige todos os seus esforços no sentido de lucro, e, para atingir esse fim predeterminado ele procura sempre utilizar os meios mais adequados — em outras palavras, procura a eficiência. Sendo racionalista, baseando-se no princípio da maximização dos lucros e na eficiência, o capitalismo é naturalmente levado a exaltar o desenvolvimento científico e tecnológico. Além disso, para levar adiante seus propósitos, acompanhando o grande desenvolvimento econômico que caracterizou a história econômica de grande parte da Europa e dos Estados Unidos, sob a égide do capitalismo, este sistema econômico é, naturalmente, levado a ampliar as funções do Estado e a criar grandes sociedades anônimas, privadas, de caráter burocrático.

Dentro desse processo, que além de tudo tinha um claro objetivo materialista de maior conforto e maior acumulação de bens, a Igreja via uma ameaça ao que lhe restava de poder material. Para muitos católicos, do racionalismo ao ateísmo ou à indiferença religiosa era um passo. Além disso — como veremos detidamente mais adiante, quando examinarmos as causas da transformação pela qual a Igreja vem passando recentemente — a Igreja sentia-se com sua função social de sacralização das normas da sociedade civil cada vez mais diminuída. Era natural, portanto, que a Igreja olhasse com apreensão esse mundo moderno que surgia. Reagindo contra ele, passava à condenação dos «erros do mundo moderno», especialmente na encíclica *Quanta Cura* de Pio IX e no *Syllabus*, de 1864.

Nesses termos e particularmente depois que o Concílio Vaticano I, em 1870, afirmou a infalibilidade do papa em matéria de fé, observa Alceu Amoroso Lima que

«o mundo moderno se considerou totalmente condenado pela Igreja e, portanto, em estado de hostilidade, latente ou patente contra ela . . . a opinião dominante entre nós, estudantes universitários de 1910 a 1920, para só falar de minha própria expe-

riência pessoal, era essa. A Igreja era uma instituição do passado, conservando imutável o espírito absolutista; fechada a toda renovação, incompatível com a Ciência, com o Progresso, com a Liberdade, com a Democracia...»²¹

Essa visão da Igreja, que o autor citado, depois de sua conversão passou a considerar uma «falsa visão», era, na realidade, um retrato o mais fiel possível da Igreja do século passado e do início deste.

Ora, essa recusa ao progresso, esse fechamento sobre si mesma, essa atitude permanentemente defensiva em um mundo em pleno processo de transformação só podiam enfraquecer a Igreja. Conforme observa ainda Alceu Amoroso Lima:

«A Igreja se apresentava para muitos, senão para a maioria, tanto fora como dentro dela, como sendo incompatível com os tempos novos. A razão principal da apostasia das massas e das elites intelectuais, de há um século a esta parte, principalmente, não é outra senão esta.»²²

O problema já havia em parte sido reconhecido por Pio XI, quando declarara, de forma dramática, «o pecado mortal da Igreja, no século XIX, foi ter perdido a Classe Operária», e também «a Igreja foi feita para o mundo e não o mundo para a Igreja». Na Europa, principalmente, a Igreja se afastara do povo, fechara-se em suas paróquias burguesas e pequeno-burguesas, em suas escolas confessionais, em suas associações católicas. E tanto o povo quanto os intelectuais abandonavam em massa a Igreja que, assim, ficava reduzida a uma classe média urbana e às populações rurais.

Finalmente, deve ser observado que a emergência das tecnoburocracias no século XX agravava ainda mais a situação da Igreja, na medida em que seu sistema ideológico totalitário e repressivo dispensava a participação da Igreja, além de com ela concorrer.

²¹ AMOROSO LIMA, Alceu, "Diálogo da Igreja com o Mundo Moderno", em *Paz e Terra* n. 1, julho de 1966, pp. 12-13.

²² *Idem*, pp. 12-13.

III

A Reconciliação com o Mundo Moderno

ERA PRECISO REAGIR. PIO XI, COM A «QUADRAGESIMO Anno» e com a criação da Ação Católica, em 1922, ou seja, com a criação oficial do apostolado dos leigos, dá um primeiro passo nesse sentido. A criação da Ação Católica representava o reconhecimento de descristianização dos povos oficialmente chamados católicos, porque eram batizados ao nascerem, mas que, na verdade, eram em sua maioria ateus ou indiferentes.

A grande transformação pela qual passaria a Igreja no século XX, porém, tem realmente início durante a Segunda Guerra Mundial, e tem seu principal foco na França. O livro *L'Eglise en Marche* (Catolicismo de Vanguarda), já citado, uma antologia de textos e documentos do catolicismo francês, organizada por Jean-Marie Domenach e Robert de Montalvan, faz um excelente relato dessa renovação do catolicismo, que prepararia o clima para o surgimento de João XXIII, suas encíclicas e o Concílio Vaticano II.

Essa renovação, que teve início durante a Segunda Guerra Mundial, é uma renovação profunda que vai atingir todos os setores da Igreja. Neste trabalho estamos preocupados com as transformações políticas por que vem passando a Igreja. Não é possível, porém, compreendê-las sem que as situemos dentro desse processo geral de renovação da Igreja no campo teológico, apostólico, bíblico e litúrgico que então tem início.

No campo teológico e filosófico a figura mais importante é a de Teilhard de Chardin, o grande cientista e pensador jesuíta. Suas obras são escritas principalmente durante os anos trinta, mas só começaram a ser publicadas após sua morte, em 1954. Em vida não pôde publicar seus trabalhos, proibido pela Santa Sé. Teilhard de Chardin realiza um gigantesco e ousado esforço de síntese, propondo-nos uma visão global e integrada do universo, da sua evolução, do surgimento do homem e do seu destino. E através dessa visão, ao mesmo tempo científica e teológica, torna-se responsável pela mais extraordinária tentativa do nosso tempo, a de reconciliar a fé e a ciência, que desde os tempos de Galileu haviam entrado em profundo conflito. Esta tarefa, naturalmente, já tem uma importância extraordinária no processo de reconciliação da religião com o mundo moderno.

Mais do que uma simples apologética da fé cristã, o fenomenologismo de Teilhard de Chardin nos apresenta uma visão global, cósmica, do mundo. Esta visão, porém, é uma visão histórica. A obra de Teilhard de Chardin é uma cosmogênese. Partindo do princípio da evolução que, em sua qualidade de eminente paleontólogo, naturalmente adotou, o padre jesuíta desenvolveu uma concepção globalizante e histórica do mundo, a qual, partindo do momento da criação, desenvolve-se em um movimento espiral; primeiro, através da cosmogênese propriamente dita; depois, através da antropogênese, a partir do aparecimento do homem, e, finalmente, através de uma cristogênese, a partir do aparecimento de Cristo até o ponto Ômega.

Essa visão histórica, baseada em uma concepção finalista de contínuo aperfeiçoamento do universo, que se converge para o homem e para o ponto Ômega, identificado com Deus, está na base do método de Chardin, que uma vez declarou:

«A história invade, pouco a pouco, todas as disciplinas, desde a metafísica até a físico-química, a ponto de que tende a cons-

tituir-se ... uma espécie de ciência única do real que poderia chamar-se de 'a história única do real'.»³³

Esta história é regida por uma lei fundamental, ou, para sermos mais precisos, por duas leis interdependentes: as leis da complexidade crescente e do surgimento da consciência. O mundo tende a tornar-se cada vez mais complexo, entendendo-se essa complexidade também como um processo de organização. O mundo material, que assim vai-se organizando e ganhando complexidade, desemboca na consciência. A consciência é, portanto, função da complexidade. Surge e dá mais consistência e unidade à matéria da qual é a força organizadora, à medida que esta vai, dentro do processo evolutivo, se tornando cada vez mais complexa e organizada. Em resumo, conforme observa Conrado Detrez em um excelente trabalho de síntese sobre a obra de Chardin:

«Para Teilhard, a matéria e o espírito são duas expressões de uma só realidade, uma dependendo da outra para constituir o cosmos. Pois se não houvesse matéria a organizar, não haveria consciência a se manifestar. Se não houvesse consciência ou força de integração, não haveria matéria organizada mas volatilizada. Em vez de cosmos, haveria caos.»³⁴

Nessas idéias está o centro do pensamento de Chardin. Ele mesmo o declara na conclusão de *O Fenômeno Humano*, quando escreve:

«Reduzida, com efeito, ao seu cerne mais puro, a substância das longas páginas que precedem, reduz-se inteiramente a esta simples afirmação que, se o universo nos aparece sideralmente como em vias de expansão espacial (do Infimo ao Imenso), do mesmo modo e ainda mais claramente, ele se nos apresenta, físico-quimicamente, como em vias de *enrolamento* orgânico sobre si próprio (do muito simples ao extremamente complicado) — achando-se este enrolamento particular 'de complexidade' experimentalmente ligado a um aumento correlativo da interiorização, quer dizer, de psique ou consciência.»³⁵

³³ CHARDIN, Pierre Teilhard de, *La Vision du Passé*, citado em GARAUDY, Roger, *Perspectiva do Homem*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1966, p. 175.

³⁴ DETREZ, Conrado. "A História e o Universo, Segundo Teilhard de Chardin", em *Paz e Terra* n. 2, setembro 1966, p. 20.

³⁵ CHARDIN, Pierre Teilhard de, *O Fenômeno Humano* (tradução de *Le Phénomène Humain*), São Paulo, Herder, 1965, p. 333.

Uma primeira observação que imediatamente nos ocorre diante de uma tal teoria é a sua extraordinária ousadia. Teilhard de Chardin não parece limitar-se nem por considerações de ordem científica nem pela preocupação com a ortodoxia católica. Diz mais e com mais liberdade do que um cientista puro, que quisesse ater-se exclusivamente às descobertas de suas pesquisas. Por outro lado, sem se intitular um teólogo, constrói uma teologia dinâmica, histórica, em frontal oposição à teologia e à filosofia tomista, essencialmente estática, preocupada em definir e classificar um mundo que essencialmente não muda (não obstante os conceitos metafísicos de potência e ato, que poderiam ser a base de uma concepção mais dinâmica).

Essa visão histórica de Teilhard de Chardin, que assim devolve ao cristianismo sua tradição judaica e bíblica, no sentido de identificar o mundo e, particularmente, o povo eleito com um processo histórico de salvação coletiva, é, além disso, uma visão otimista, senão utópica. Conforme nos diz ele:

«O êxito da hominização é necessário, fatal, garantido ... nada pode deter o Homem na sua marcha para a unificação social, para o desenvolvimento (libertador do espírito) da máquina e dos automatismos para o 'tudo ensaiar' e o 'tudo pensar' até o fim.»²⁰

Dentro dessa perspectiva histórica e otimista, em que o mundo é visto dentro de um contínuo processo de aperfeiçoamento, o mal deixa de se confundir com o pecado. Este passa a ser muito mais limitado do que aquele. O mal está espalhado pelo mundo todo, à medida que há desordens, malogro da evolução, decomposição e morte, solidão e angústia, à medida que o mundo parte do imperfeito para o perfeito. Mas o pecado é algo muito mais limitado. Conforme observa Paul Chauchard:

«Os malogros e as monstruosidades da evolução de um mundo em formação deram lugar às inconseqüências do homem que, bem freqüentemente, não eram pecados: ignorância, erro, tolice,

²⁰ *Idem*, p. 341.

desconhecimento das conseqüências dos atos e dos deveres humanos, inúmeros determinismos a limitar juízo e liberdade.»³⁷

Ora, evidentemente, as conseqüências de ordem moral da obra de Chardin não se limitam a problemas como o do conceito de pecado. Há, também, as implicações sociais e políticas que nos interessam neste trabalho, justificando o rápido resumo que fizemos do seu pensamento.

Estas implicações políticas da obra de Chardin estão relacionadas com o otimismo de sua visão do mundo, com seu caráter antropocêntrico, com a adoção de um método fenomenológico e histórico, e com a ousadia com que trata todos os problemas.

O otimismo de Chardin é uma das características centrais de seu pensamento. Disse ele uma certa ocasião:

«Demasiado fácil seria dispensar de agir, discorrendo sobre a decrepitude das civilizações; ou mesmo sobre o próximo fim do mundo!... Por mais crítico que seja, o que hoje se passa deve ser uma crise de progresso.»³⁸

A caminhada do homem para o ponto Ômega tem um nítido sentido de progresso e de realização cada vez maior. O progresso da Humanidade distingue-se por um caráter convergente, através do qual ocorre um processo de «socialização» e de «personalização». A socialização desenvolve-se à medida que a organização social vai se tornando cada vez mais complexa e os homens cada vez mais integrados e dependentes dessa organização. Com o desenvolvimento da socialização progride também o processo de personalização, através do qual o homem, usufruindo de trocas intelectuais cada vez mais ricas e complexas, alcança níveis de realização intelectual e espiritual cada vez mais altos.

³⁷ CHAUCHARD, Paul, *O Homem em Teilhard de Chardin (L'Être Humain selon Teilhard de Chardin)*, São Paulo, Herder, 1963, p. 55.

³⁸ CHARDIN, Teilhard de, "Sauvons l'Humanité" em *Construire la Terre*, citado por CUYPERS, Hubert, *Teilhard, Pró ou Contra*, Petrópolis, Vozes, 1967, p. 6.

Esse sentido otimista de Teilhard de Chardin foi muito bem salientado pelo teólogo francês J. Daniélou quando afirmou:

«Em Teilhard existe um otimismo fundamental quanto ao êxito inelutável da criação, uma adesão à sua congênita bondade. Ora, aí está uma mensagem profundamente salutar hoje em dia. A grande doença do homem moderno com a desconfiança na inteligência é certo gosto pela desgraça.»³⁹

Ora, esse otimismo já tem um claro sentido político. O pessimismo, geralmente, leva a uma atitude conservadora. Se as perspectivas são más, nada há a fazer. Um pessimista jamais diria, como Teilhard, que «nas nossas mãos está o futuro da Terra. O que iremos decidir?»⁴⁰ Um conservador também dificilmente tomaria uma posição desse tipo. O marxismo, por exemplo, é uma ideologia profundamente otimista. Se não fosse, não possuiria a carga revolucionária que possui. Foi, provavelmente, por isto que o marxista e dirigente do Partido Comunista Francês Roger Garaudy termina sua análise da obra de Teilhard nos seguintes termos:

«Nem por isso é menos certo que a obra do Padre Teilhard de Chardin, pelo sopro otimista que a penetra e a inspira, pelo reconhecimento de que a especificidade do fenômeno humano não exclui, de modo algum, a origem histórica do espírito, por sua afirmação sem reticências do sentido da história e sua condenação do individualismo desesperado dos pensadores da decadência, oferece um terreno para um diálogo fecundo entre o pensamento cristão e o marxismo, porque, com o Padre Teilhard, esse diálogo não se acha viciado em seu começo, nem pelas preocupações do conservantismo social, nem pela desconfiança acerca da ciência e da alegria de viver.»⁴¹

Teilhard de Chardin não era político e jamais se preocupou em definir posições políticas. Entretanto, indiretamente, sua obra vai ter implicações políticas profundas para a Igreja, entendida esta como conjunto de

³⁹ DANIELOU, J., *Signification de Teilhard de Chardin*, citado em Hubert Cuypers, *op. cit.*, p. 26.

⁴⁰ CHARDIN, Teilhard de, *Réflexions sur le Progress*, citado por Hubert Cuypers, *op. cit.*, p. 10.

⁴¹ GARAUDY, Roger, *Perspectivas do Homem* (tradução de *Perspectives de l'Homme*), Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1966, p. 206.

fiéis, e não simplesmente uma hierarquia burocratizada de frades e freiras. Ele próprio define a base das transformações por que passaria a Igreja, em um trabalho de 1933. Afirma então que a Igreja se havia afastado do mundo, que sua doutrina se tornara incompreensível para o mundo, à medida que Deus foi colocado em oposição ao mundo, cabendo a cada homem a opção entre um e outro. E abre então uma nova perspectiva de caráter tipicamente antropocêntrico, embora sem perder a idéia de Deus:

«Para o homem parecia haver, outrora, apenas duas atitudes geometricamente possíveis: amar o céu ou amar a terra. Eis que, no nosso novo espaço, se descobre um terceiro modo: atingir o céu *por meio* da terra.»⁴²

E, em seguida, já tira uma conclusão de ordem política da idéia exposta:

«Esse evangelismo já não possui qualquer odor ao ópio que nos acusam (tão amargamente e com certo direito) de ministrar às multidões; nem é sequer, simplesmente, o óleo suavizante, espalhado sobre as chagas e o maquinismo sofredor da humanidade.»⁴³

Mais importante, porém, do que essa reconciliação com o mundo do qual o homem é feito centro, reconciliação essa que depois se transformaria em uma espécie de *leitmotiv* do pensamento católico, a obra de Chardin é fundamental, à medida que rompe, de modo ousado e livre, com o velho tomismo, que estrangulava o desenvolvimento das idéias. O tomismo, tanto quanto a autoridade formal do Papa, balizava o pensamento dos católicos, tornando-o ao mesmo tempo tímido e conservador em relação ao mundo novo que surgia. Depois da obra de Chardin, embora não tenha ele construído uma filosofia sistemática e completa como a tomista, os católicos progressistas verificavam a existência de uma alternativa para a filosofia estática e desligada do mundo que até então dominara. Além disso esse era o pensamento de

⁴² CHARDIN, Teilhard de, *Christologie et Evolution*, citado em *Catolicismo de Vanguarda*, p. 24.

⁴³ *Idem*, *ibidem*.

um cientista que demonstrava em termos elevados a compatibilidade da Ciência com a Fé cristã. E o fazia adotando um método adequado ao conhecimento do mundo moderno — um método, ao mesmo tempo, fenomenológico e histórico. Conforme ele mesmo observa:

«*Nada mais do que Fenômeno*. Não se procure, pois, nestas páginas, uma explicação, mas apenas uma *introdução a uma explicação* do Mundo. Estabelecer em volta do Homem, escolhido como centro, uma ordem coerente entre conseqüentes e antecedentes; descobrir, entre elementos do Universo, não um sistema de relações ontológicas e causais, mas uma lei experimental de recorrência que exprima o seu sucessivo aparecimento no decurso do tempo.»⁴⁴

E' preciso ressaltar, conforme observa muito bem o Padre Pieter Smulders, que a concepção de Teilhard de fenomenologia não é a mesma que seria consagrada por Husserl e Sartre. Estes usaram o termo fenomenologia para designar o fenômeno enquanto percebido pela consciência humana onde encontra valor e sentido. Nesse sentido, a fenomenologia é subjetiva e introspectiva.

«Para Teilhard, ao contrário, a palavra 'fenômeno' mantém sua significação elementar, pré-filosófica: inclui tudo o que se apresenta como um dado objetivo ao conhecimento e à experiência humana. A fenomenologia de Teilhard é antes 'extrovertida', voltada para os fatos objetivos das coisas e do mundo. Está muito aparentada com as ciências naturais.»⁴⁵

Ora, tal metodologia e tal liberdade e ousadia de pensamento seriam uma peça importante no processo revolucionário de transformação e libertação por que passaria o pensamento católico nestes últimos vinte anos. O simples fato de usar um método histórico já possuía profundas implicações nesse sentido. A adoção de um método histórico de conhecimento implica no reconhecimento do contínuo processo de transformação por que passa o mundo e na dependência de uma fase histórica em relação à outra, sendo portanto irreconciliável ou, pelo menos, di-

⁴⁴ CHARDIN, Teilhard de, *O Fenômeno Humano*, p. 1.

⁴⁵ SMULDERS, S.J., Pieter, *A Visão de Teilhard de Chardin* (tradução de *La Vision de Teilhard de Chardin*), Petrópolis, Vozes, 1968, p. 28.

facilmente reconciliável com uma visão conservadora do mundo, que tende a ser estática.

Além disso, o fato de adotar um método fenomenológico, partindo sempre da observação científica dos fatos e de sua evolução, implicava em um rompimento muito profundo com a metafísica aristotélico-tomista, permitindo inclusive interpretações radicais, como a do marxista soviético Jv. A. Levada:

«Sob o invólucro de uma mística cristã moderna, que não raro se transforma em mera 'cobertura' puramente externa e formal, Teilhard desenvolveu uma série de figurações profundamente materialistas e, por sua natureza, evolucionistas. Formalmente, Teilhard de Chardin permaneceu um membro obediente da Companhia de Jesus; e jamais demonstrou dúvidas sobre nenhum dos pontos da catequese católica. Na realidade, porém, a cristã transcendência divina transformou-se em sua imanência na natureza e perderam o seu sentido canônico as concepções do pecado, da recompensa além-túmulo, etc.»⁴⁴

Não interessa aqui discutir se o filósofo soviético tem razão ou não. Pessoalmente, não endossamos sua análise, mas devemos admitir que é em parte verdadeira. Não foi por acaso que se proibiram as obras de Teilhard de Chardin enquanto ele vivia. Se não chegavam a ser materialistas (seu espiritualismo foi sempre claro e explícito), as idéias de Teilhard de Chardin logravam quase conciliar materialismo e espiritualismo, através de uma concepção imanente de transcendência. A ousadia era, sem dúvida, extraordinária. Ora, essa ousadia, o otimismo e o antropocentrismo de Teilhard, além do método histórico e fenomenológico por ele empregado, abririam novas perspectivas para o pensamento católico do século XX, facilitando sua renovação, inclusive no campo político.

Não se trata aqui de uma simples relação de causa e efeito. Quando estudarmos as causas das transformações revolucionárias por que passa a Igreja, a ponto de a tornarem, não um obstáculo, mas um instrumento senão de revolução por menos de reforma profunda no mundo

⁴⁴ LEVADA, Jv. A., *Questões da Filosofia*, 1962, citado por RADICE, Lúcio Lombardo, em *Diálogo Posto a Prova — Debate entre Católicos e Comunistas*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968, p. 90.

de hoje, e particularmente na América Latina, veremos que Teilhard de Chardin é, inicialmente, mais uma consequência do que uma causa dessa transformação. A obra de Teilhard de Chardin seria inconcebível não fora todo o enorme desenvolvimento científico ocorrido nos dois últimos séculos. Mas é claro que sua obra passa a repercutir, e ele se transforma também em elemento ativo do processo histórico de transformação.

A tônica do pensamento católico nestes últimos trinta anos, porém, não foi colocada apenas na redescoberta do mundo moderno, nos termos de Teilhard de Chardin ou do Personalismo de Emmanuel Mounier e Jean Lacroix, mas também na tentativa de reconquistá-lo. Esta posição é deixada muito clara pelo Padre Monteclard, líder e organizador do movimento *A Juventude da Igreja*, que surge logo após a II Guerra Mundial.

Dizia ele, logo após o término da guerra:

«Não basta lamentar que, no decurso do século XIX, a Igreja tenha perdido de fato a classe operária; não basta exaltar as iniciativas missionárias; é necessário querer eficazmente derrubar o obstáculo à missão da Igreja junto aos pobres.»⁴⁷

Afirmções como estas revelavam o início de uma nova tomada de posição da Igreja, que teria consequências profundas no processo de transformação por que passaria. A Igreja parecia começar a acordar, depois de um longo torpor. Durante um largo período fizera parte integrante da ordem estabelecida, ao mesmo tempo que contava com o controle religioso tranqüilo das massas populares. De repente, toma consciência de que perdera uma grande parte dos fiéis. Na Europa, e particularmente na França, a deserção fora principalmente do meio operário. Esta descoberta é feita, dramaticamente, com a publicação, em 1943, do livro dos Padres Godin e Daniel,

⁴⁷ MONTECLARD, M. I., "L'Evangile Captif", em *Catolicismo de Vanguarda*, p. 31.

significativamente intitulado *França, País de Missão*. O trabalho missionário agora não mais se restringia aos países não-católicos. Missionários não eram apenas aqueles que partiam para a Ásia, para a África ou para o interior da América Latina. A evangelização devia agora também ser realizada nas regiões que se haviam des-cristianizado.

A partir dessa idéia surge o movimento dos padres operários, padres que, para reconquistar o terreno perdido, transformam-se em operários, passam a trabalhar nas fábricas e a viver como operários. Com isso não pretendem dedicar-se a um proselitismo vulgar, mas efetivamente conseguir a reconversão dos operários através de um testemunho vivencial e da identificação do padre e da Igreja com a classe operária. A filosofia que orienta a ação dos padres operários foi resumida pelo Cardeal Suhard em uma Carta Pastoral, em 1949, nos seguintes termos:

«E' de toda vantagem que os padres voltem a ser testemunhas, muito menos para convencerem do que para serem sinais. Já se disse: ser testemunha não é fazer propaganda, nem mesmo impressionar, é *fazer mistério*. E' viver de tal modo que a vida, sem a existência de Deus, seja inexplicável. Testemunhas, muito menos pela mudança exterior da sua maneira de viver que pela firme vontade de estabelecer, com as massas deserdadas, uma real comunidade de destino.»⁴⁸

A experiência dos padres operários terá um grande impacto dentro da Igreja. Seus resultados, em termos de evangelização, foram provavelmente desprezíveis, mas a inovação que continha provocará imediatamente um grande debate entre os católicos. Era mais um sinal da tentativa, liderada pelos católicos progressistas, de desmarginalizar a Igreja e descomprometê-la com uma ideologia acomodada e conservadora.

Os padres operários logo percebem, porém, que não podiam basear seu trabalho apenas no testemunho. Havia tarefas urgentes a realizar. Não era possível manter-se alienado em relação às reivindicações operárias. E muitos

⁴⁸ SUHARD, Cardeal, em *Catolicismo de Vanguarda*, p. 83.

padres começam a participar de organizações sindicais e a agir politicamente, em apoio a partidos de esquerda, inclusive o comunista. Como resultado disso, o movimento «A Juventude da Igreja» do Padre Monterclard, e o Seminário da Missão de França são condenados pelo Vaticano em 1953.

Da mesma forma, e antecipando um fenômeno, que depois, como já vimos, aconteceu no Brasil, a Ação Católica da Juventude começa cada vez mais a politizar-se. Seus líderes percebem cada vez mais claramente que o apostolado individual, sem que as estruturas econômicas e sociais sejam modificadas, é pouco eficaz, e adotam uma posição política cada vez mais marcada, de sentido nitidamente esquerdista. Em 1956, face às pressões cada vez mais fortes da hierarquia contra a Ação Católica da Juventude Francesa, acusada de haver-se transformado num movimento político, esta dissolve-se. Mas pela primeira vez se definia um catolicismo de esquerda de importância.

Até então o máximo de que se ouvira falar fora de catolicismo de centro. Geralmente o catolicismo era de direita. A larga batalha que a Igreja, a partir do século XIX, sustentou contra o movimento liberal — que queria ver a Igreja completamente separada do Estado — para manter seus privilégios, haviam-na mantido politicamente conservadora. A Segunda Guerra Mundial, com o impacto que provoca na Europa, dá uma oportunidade a muitos católicos para repensarem sua posição. Durante muito tempo a Igreja havia sido a própria ordem estabelecida. Com o fim do feudalismo e a emergência política da burguesia liberal, no século XIX, a Igreja havia deixado de fazer parte integrante da classe dominante. Isto, porém, só a faz ainda mais conservadora, à medida que procurava conservar privilégios, grandes propriedades e subvenções à educação religiosa, por exemplo, que um estado verdadeiramente laico não poderia comportar.

Entretanto, em meados do século XX, a Igreja parece, finalmente, começar a compreender que sua batalha conservadora era inglória, que só a fazia perder terreno, em um mundo em constante mudança. E, conforme observa Emmanuel Mounier, o líder do personalismo,

«hoje, a Igreja retira-se de muitas das querelas em que era, desde a Idade Média, parte litigante».⁴⁹

Em outras palavras, a Igreja, provavelmente, face à inviabilidade patente do projeto, desistia de manter seus privilégios. Admitia que seu poder temporal estava em pleno declínio. Que não tinha mais sentido continuar a defender certas vantagens materiais que já estavam perdidas.

Ora, no momento em que tal fato ocorria, começava a perder sentido a tradicional união da Igreja com a classe dominante. O resultado disto é o surgimento de católicos progressistas que passam, logo após a guerra, a colaborar com a CGT e os próprios comunistas — fato que também se repetiria no Brasil, aproximadamente 15 anos mais tarde. Já em 1949 o Santo Ofício, em resposta a esse movimento, proíbe qualquer colaboração habitual com o Partido Comunista.

A história política do catolicismo francês do pós-guerra é assim ao mesmo tempo de pioneirismo e de condenação pelo Vaticano. Pio XII usou sempre de sua autoridade para coibir os movimentos católicos que assumiam posições políticas revolucionárias de esquerda.

Era difícil, porém, fazer parar a História. As condenações e proibições do Vaticano dificultam o caminho, mas não conseguem interrompê-lo definitivamente. E havia outros movimentos de caráter não-político, mas que também abriam as janelas da Igreja, da comunidade dos fiéis, para o mundo, faziam-na respirar, e acabavam por tornar cada vez mais difícil, senão impossível, novamente pô-la sob amarras. Referimo-nos, particularmente, ao movimento bíblico, à volta aos estudos da Bíblia com grande intensidade — estudos esses que, durante tantos anos, a

⁴⁹ MOUNIER, Emmanuel, "Feu la Chretienté", em *Catolicismo de Vanguarda*, p. 214.

Igreja havia dificultado, temerosa de que fossem feitas outras interpretações que não aquelas por ela autorizadas — e ao movimento litúrgico, que procurava tornar a liturgia mais acessível aos fiéis.

Mesmo nesse campo houve condenações, todo movimento que tivesse qualquer caráter progressista era condenado. Conforme observam Domenach e Montalvan,

«em breve, porém, os avisos e as condenações se abateram sobre os primeiros. Pode dizer-se que, de 1949 a 1959, não houve iniciativa — teológica, litúrgica ou pastoral — que não fosse cerceada».⁸⁰

Sem dúvida, houve movimentos de vanguarda que deixaram de ser condenados. O movimento de «Economia e Humanismo» do Padre Lebret, talvez por ter sabido aliar uma preocupação social a uma preocupação com o desenvolvimento econômico e tecnológico, onde não havia campo para discussão, está nesse caso. Houve outros que tiveram constantemente de manter-se na corda bamba, procurando equilibrar-se para não serem condenados nem traírem suas próprias convicções.

⁸⁰ *Op. cit.*, p. 415

IV

A Revolução de João XXIII

O CAMPO, PORÉM, ESTAVA ABERTO PARA A LIBERALIZAÇÃO e mesmo a transformação da Igreja. O gérmen fora lançado. O meio ambiente lhe era favorável. O advento da extraordinária figura de João XXIII produz o milagre. Nos poucos anos de seu papado a Igreja se transforma. São publicadas duas encíclicas sobre a questão social e as relações entre os povos, respectivamente a *Mater et Magistra* e a *Pacem in Terris*, as quais, embora não trouxessem nenhuma inovação radical²¹ — a não ser a autorização aos católicos de dialogarem e colaborar com não-cristãos — abrem, todavia, novas perspectivas e dão um novo impulso à ação da Igreja — do clero e dos leigos — no campo social e político. As encíclicas, realmente, procuravam manter-se o mais possível fiéis à linha tradicional da Igreja a respeito da questão social, nos termos em que o problema fora inicialmente colocado por Leão XIII na *Rerum Novarum*. Além disso, no plano formal, ao redigir suas encíclicas, João XXIII procurou manter-se fiel a seu predecessor. Na *Pacem in Terris*, por exemplo, a pessoa de longe mais citada, com 30 citações, é Pio XII. São citadas especialmente suas Radiomensagens de Natal.

Não obstante esse caráter relativamente conservador — que inclui a reafirmação do direito à propriedade pri-

²¹ Esta não é, por exemplo, a posição do Padre Eugene Charbonneau. Se examinarmos, porém, seu excelente resumo das inovações que essas duas encíclicas trouxeram, verificaremos que, realmente, não houve inova-

vada até dos bens de produção —, as encíclicas de João XXIII são importantes porque atualizam a doutrina social da Igreja. Nelas são tratados problemas como os do desenvolvimento econômico e da desigualdade entre os povos que, depois, a *Populorum Progressio* examinaria mais a fundo, como a participação dos operários na direção das empresas, a organização sindical, o divórcio entre a propriedade e a direção das empresas, a necessidade da intervenção crescente do Estado, a reforma agrária, a explosão populacional, a declaração dos direitos do homem, a comunidade mundial, o desarmamento, etc.

Mais importante, porém, do que suas encíclicas é a própria personalidade de João XXIII. O contraste com seu antecessor, Pio XII, aristocrático, autoritário, severo, distante, é enorme. João XXIII é em tudo o oposto a isto. Caracterizam-no a humanidade, a simplicidade, a abertura para o mundo. Enquanto Pio XII se preocupava, fundamentalmente, em segurar e controlar o movimento de liberalização da Igreja, mantendo-o dentro dos limites por ele considerados aceitáveis, João XXIII adota uma atitude oposta. O sentido fundamental de seu papado é o do estímulo ao diálogo, seja o diálogo com os não-católicos, principalmente com os marxistas, seja o diálogo entre os católicos, através do Concílio. E assim, sob sua chefia, a Igreja Católica respira, renova-se, sacode suas amarras.

Resultado direto dessa liberalização é o diálogo que logo tem início entre católicos e marxistas — diálogo esse cuja validade seria logo depois reafirmada por Paulo VI na *Eclesiam Suam* — através de uma iniciativa editorial — publicação na Itália, em 1964, de um livro em que marxistas e católicos se alternam no debate.¹² Ocorrem

ções radicais. CHARBONNEAU, P. Eugène, *Desenvolvimento dos Povos*, São Paulo, Herder, 1967, pp. 51-55.
¹² *Diálogo Posto a Prova* (tradução de *Il Dialogo alla Prova*, 1964), Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968.

depois uma série de debates de caráter internacional a partir de 1965. Os mais importantes deles são os organizados em Salzburgo em maio de 1965, em Herrenchiemsee (também na Alemanha Ocidental) em maio de 1966, e em Marianske Lazne, Tchecoslováquia, em abril de 1967. O título de cada um desses encontros foi, respectivamente, «Cristianismo e Marxismo, Hoje», «A Humanidade Cristã e o Humanismo Marxista» e «A Criatividade e a Liberdade na Sociedade Humana».

Mas o diálogo não se limitou apenas a essas reuniões. Católicos são convidados a participar de conferências marxistas; intelectuais católicos vêm discutir em seminários católicos. O ponto de partida são sempre as grandes semelhanças entre o humanismo cristão e o humanismo marxista. Do lado dos católicos salientam-se as origens revolucionárias e comunitárias da Igreja anteriores a Justiniano. Do lado do marxistas ressaltam-se, dentro de uma perspectiva histórica, as modificações por que passou a Igreja nos últimos tempos. Fazem-se concessões mútuas. Jean Lacroix, por exemplo, um dos mais importantes pensadores católicos contemporâneos, faz uma síntese da teoria da alienação e da *práxis*, na qual se pode entrever uma clara atitude favorável em relação ao marxismo:

«O homem tem, assim, um objetivo real: sua libertação, o escape à falsa categoria do *ter*, que torna *impossível* toda relação humana autêntica e o coloca sob o jugo de um poder ao qual não pode fugir: o *aliena*. De sua alienação à sua redenção, toda uma marcha progressiva amplia suas possibilidades, tornando-o cada vez mais livre. E' este o sentido da *práxis* e este o objetivo do marxismo: regenerar o homem.»⁵⁵

Por outro lado, respondendo à tentativa de aproximação dos católicos, os marxistas abandonam sua condenação sumária de todas as religiões, ao ponto de o líder do Partido Comunista Italiano declarar em março de 1963:

⁵⁵ LACROIX, Jean. "O Homem Marxista", capítulo de *Marxisme, existentialisme et personnalisme*, em *Paz e Terra* n. 1, julho de 1966, pp. 127-128.

«Não é verdade que a consciência religiosa traga, necessariamente, obstáculos à compreensão e à realização dos deveres e perspectivas (da construção do socialismo) e à adesão a este combate.»⁴⁴

O sentido dessa manifestação é claro. Mais do que uma simples manobra tática por parte dos comunistas italianos, em um país em que o catolicismo continua poderoso, essa tomada de posição de Togliatti era um reconhecimento oficial de que a Igreja, especialmente na medida em que era representada pelo crescente número de católicos progressistas, modificara-se, deixara de ser a grande inimiga e, se ainda não se transformara em aliada, poderia vir a sê-lo.

O grande legado de João XXIII, porém, é o Concílio Vaticano II, que depois caberia a Paulo VI completar. O concílio tem uma extraordinária importância na história da Igreja, e mesmo na história do mundo, na medida em que a Igreja Católica, apesar de todas as limitações que seu poder e sua influência vêm sofrendo nos últimos dois séculos, conserva ainda uma enorme importância na definição dos destinos da sociedade moderna. Durante quatro anos cerca de dois mil bispos, provenientes de todo o mundo (e não quase exclusivamente da Europa, como aconteceu com os concílios anteriores), discutiram os problemas fundamentais de fé, da Igreja e de sua relação com o mundo moderno. Depois desse extraordinário esforço seria impossível imaginar que dele não decorressem conseqüências profundas para essa mesma Igreja e para cada um de seus membros.

A decisão de João XXIII de convocar o Concílio foi um ato de extraordinária coragem e abertura. Desde o Vaticano I, quando fora definida a infalibilidade do Papa, o mundo acostumara a ver a Igreja como uma pirâmide

⁴⁴ TOGLIATTI, discurso em Bérgamo, citado em GARAUDY, Roger, *Do Anátema ao Diálogo*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1966, p. 75.

monolítica, encimada pela Cúria e pelo Papa, que ditava verdades soberanamente, sem a menor participação dos bispos e dos padres. João XXIII, ao convocar o Concílio, pede a colaboração dos bispos, delega-lhes uma grande parte de sua autoridade, arrisca-se a ver essa delegação mal usada.

João XXIII, porém, era um homem que acreditava nos outros homens. E preferiu arriscar porque só assim poderia alcançar os dois grandes objetivos a que se propusera: o diálogo e a modernização — o *aggiornamento*. Compreendia, claramente, que era preciso reconciliar a Igreja com o mundo moderno, para com ele poder dialogar. Foi por isso que sempre deixou claro que seu concílio deveria ser um concílio *pastoral*. Conforme observa o Cardeal Garrone,

«o Papa pedia que, em vez de repetir, de limar os enunciados, os padres se colocassem perante o mundo tal como é, para indagar o modo de lhe falar, procurando uma linguagem que ele entendesse; que se colocassem, queria o Papa, perante a realidade das coisas e dos homens e procurassem dizer, em termos inteligíveis e atraentes, o que é a Igreja e o que ela tem para dizer».⁵⁵

Depois de terminados os trabalhos, os textos do Concílio compõem-se de 16 textos, sendo quatro constituições, três declarações e nove decretos.⁵⁶ Entre esses documentos dois são fundamentais — a Constituição sobre «A Igreja», *Lumen Gentium*, e a Constituição sobre «A Igreja e o Mundo Moderno», *Gaudium et Spes*. O importante teólogo jesuíta alemão K. Rahner resumiu o Concílio nos seguintes termos:

«reforma litúrgica; o diálogo ecumênico, a ordem permanente dos diáconos; o Colégio Episcopal em ação conjunta e eficiente; a reforma prometida da Cúria Romana; a elaboração do Código de Direito Canônico dentro do espírito conciliar; a renovação dos seminários e da vida sacerdotal; a atualização dos religiosos e religiosas dentro do espírito de fidelidade à vocação religiosa

⁵⁵ GARRONE, Cardeal, *O Concílio, Orientações* (trad. de *Le Concille, Orientations*), Lisboa, Edições Paulistas, 1968, p. 18.

⁵⁶ Todos os textos do Concílio traduzidos em português, encontram-se em *Compêndio do Vaticano II, Constituições, Decretos e Declarações*, Vozes, Petrópolis.

e à nova exigência dos tempos; a permissão aos leigos de exercerem o *múnus* que o Concílio lhes atribui e deles exige; o apostolado bíblico que permite o encontro dos homens de hoje com a revelação viva de Deus; as missões; a liberdade religiosa; a Igreja dos pobres finalmente realizada».⁶⁷

Talvez, porém, mais significativa do que essa enumeração dos principais temas tratados pelo Concílio, seja o título do livro de Rahner — *Vaticano II — Um Começo de Renovação*. Esse título define muito bem o que foi o Concílio. Não ocorreu dentro dele uma renovação completa da Igreja. Ocorreu, porém, um começo de renovação, uma abertura para a renovação que, depois, teria profundas conseqüências na vida da Igreja. Durante o Concílio travou-se uma verdadeira batalha entre os bispos renovadores, progressistas, principalmente bispos franceses, holandeses e alemães, que desejavam reformas profundas na Igreja, facilitando o ecumenismo, tornando sua doutrina mais flexível e adaptada ao mundo contemporâneo, e o grupo conservador, senão integrista, que, baseado na Cúria Romana e no execrado Santo Ofício, cujo título foi depois mudado para Congregação da Doutrina e da Fé, pretendia conservar a Igreja presa à tradição medieval, ignorando toda a transformação por que passou o mundo nos últimos séculos.

Essa batalha estava presente em todos os momentos do Concílio, embora tenha-se tornado aguda em alguns momentos, quando foram tratados problemas como o da colegialidade episcopal, através do qual se pretendia dar maior poder aos bispos e limitar o do Papa; o das fontes de revelação (maior ênfase às Escrituras ou à Tradição); o da liturgia mais ou menos acessível aos homens; o da Santíssima Virgem e seu papel na doutrina católica; o da liberdade religiosa; o do celibato dos sacerdotes; o do controle da natalidade; o das armas atômicas.

A respeito de todos esses problemas, porém, não pôde o Concílio tomar decisões radicais, que implicassem em uma profunda renovação, não obstante a maioria dos bispos no Concílio fosse claramente renovadora. E isto

⁶⁷ RAHNER, K., *Vaticano II, Um Começo de Renovação*, São Paulo, Herder, 1966, p. 26.

não foi possível, em virtude das próprias contingências de funcionamento de uma grande assembléia pública, ou da política decididamente adotada por Paulo VI de moderar o Concílio e conseguir sempre a unanimidade nas decisões. Realmente, enquanto que João XXIII, na primeira sessão do Concílio, o deixou caminhar com plena liberdade, Paulo VI, desde o início, manifestou claramente sua posição de buscar a unanimidade, de favorecer reformas, desde que moderadas, preservando a autoridade da Igreja e de seu chefe, e não quebrando com a tradição de forma violenta, nem deixando a doutrina imprecisa, ao arbítrio da consciência individual.

Nesses termos, se examinarmos os textos oficiais do Concílio, nada encontraremos de realmente revolucionário. O espírito do Concílio, porém, era revolucionário, e suas conseqüências seriam revolucionárias, não obstante o esforço moderador de Paulo VI. E a Igreja pós-conciliar entraria em plena ebulição a partir da ação dos católicos progressistas. A doutrina começaria a ser revista com uma audácia crescente, problemas como o do pecado, do inferno, dos anjos, dos milagres, dos santos, da obrigatoriedade da missa, etc., passariam a ser discutidos com uma liberdade cada vez maior. O Catecismo Holandês, condenado em vários itens pelo Papa, é um excelente exemplo disso.⁵⁵ A chamada «contestação católica» manifestar-se-ia em todo o mundo, sob as mais diversas formas. No campo teológico, uma ênfase cada vez maior é colocada na consciência individual e na revelação bíblica, livremente interpretadas, fazendo o catolicismo aproximar-se do protestantismo; no campo litúrgico, tentativas cada vez mais ousadas de aproximar os fiéis da Igreja e de sua mensagem; no campo organizacional, revoltas freqüentes de padres e freiras contra seus respectivos

⁵⁵ Cf. *O Novo Catecismo* (tradução de *De Nieuwe Katechismus*), redigido pelo Instituto Catequético Superior de Nijmegen, por ordem dos bispos holandeses. São Paulo, Herder, 1969.

bispos; no campo político, uma participação cada vez mais ativa e mais radical de padres e leigos católicos em movimentos de caráter revolucionário de base doutrinária marxista mais ou menos ortodoxa.

São essas manifestações políticas, são essas transformações da Igreja no campo político que nos interessam diretamente neste trabalho, mas é evidente que elas estão intimamente relacionadas com as demais transformações por que vem passando a Igreja, e que no período pós-conciliar ganharam um ímpeto muito maior.

Alguém poderia objetar que essas transformações, essa liberalização, esse reencontro com o mundo, esse *agiorramento*, esse borbulhar de idéias teológicas, morais e políticas são um fenômeno limitado. Não poderíamos, segundo esse ponto de vista, dizer que é a Igreja que está atravessando essa fase, mas uma minoria dentro dela. Não se trata, porém, de minoria. E' claro que as manifestações mais radicais são de uma minoria. Mas as transformações, em suas linhas mestras, atingem uma grande parcela da Igreja — do clero e dos leigos. E hoje a Igreja encontra-se inclusive ameaçada de divisão. Conforme observa o Cardeal Garrone,

«entre os motivos aparentes de inquietação existem: a exploração partidária do Concílio; opiniões que tomaram freios nos dentes; a ruptura da tradição e, finalmente, a conversão para o mundo que parece inverter a corrente evangélica ... O Concílio é visto como uma arena ... a tal ponto que se constrói uma «teologia de direita» — ortodoxa pura e simples para uns, para outros integrismo absoluto; e uma «teologia de esquerda» — qualificada aqui como progressista, considerada além como simples fidelidade ao progresso da revelação».⁹⁹

Em outras palavras, tomando emprestado do jargão político expressões com «esquerda» e «direita», a Igreja entra em conflito interno. O Concílio, apesar da moderação de seus textos oficiais, deu o sinal verde para que os católicos de vanguarda partissem, cada vez mais ousadamente, para um processo de renovação da Igreja. E os renovadores no campo teológico, moral e litúrgico, orga-

⁹⁹ *Op. cit.*, pp. 152-154.

nizacional são, freqüentemente, também os renovadores no campo político. De forma que o Concílio, embora não tratasse de problemas políticos, teria uma importância muito grande nesse processo de transformação política da Igreja — e particularmente da Igreja da América Latina — que, de baluarte da ordem estabelecida, iria se transformar em agente reformista e, muitas vezes, revolucionário mesmo.

A ebulição das idéias pós-conciliares chegou a um tal ponto dentro da Igreja que o Papa Paulo VI, vendo sua autoridade e a própria ortodoxia de fé ameaçadas, abandonou em grande parte aquela posição de mediador entre as duas correntes para tomar uma posição clara, ainda que sempre moderada, em defesa da estabilidade da Igreja enquanto instituição de seu sistema de autoridade hierárquica, e do caráter absoluto de sua doutrina e moral, nos termos em que foram transmitidos pelas Escrituras e pela Tradição. E é dentro desse quadro que devemos compreender encíclicas como a *Mysterium Fidei*, sobre a Eucaristia, a *Sacerdotalis Celibatus*, reafirmando o celibato dos padres, e a *Humanae Vitae*, que proibiu o uso da pílula anticoncepcional e provocou violenta reação em todo o mundo, dado o anacronismo dessa proibição. E' dentro desse quadro de crise também que deve ser compreendido o pronunciamento do Papa, na Catedral de São João Latrão, durante a missa de Quinta-feira Santa de 1969:

«Como pode ser uma Igreja, que é um povo unido, quando um fermento praticamente de cisma a divide e subdivide, rompe-a em grupos ligados, mais que nada, a uma autonomia basicamente egoísta e arbitrária, disfarçada de pluralismo cristão ou liberdade de consciência?»⁹⁹

Fazemos essa citação de Paulo VI como poderíamos ter feito muitas outras, porque são inúmeros seus pronunciamentos nesse sentido. Em todos eles o Papa revela sua extrema preocupação com os destinos da Igreja. Neste trabalho não nos interessa discutir até que ponto

⁹⁹ Cf. *A Tribuna*, Santos, 4 de abril de 1969.

o Papa tem ou não razão — até que ponto estão ou não ameaçados os destinos da Igreja. E' indiscutível, porém, que o processo de renovação da Igreja e de reencontro com o mundo é irreversível — é tão irreversível quanto é condição de sua própria sobrevivência. Poderá haver exageros, excessos, mas parece-nos claro que, ou a Igreja se renova, ou irá aprofundando-se em um processo de decadência, de perda de influência e significação para o mundo e para os homens, processo esse que já teve início há tempo. Essa renovação terá que ocorrer e já está ocorrendo inclusive na área política, pois é inútil, senão absurdo, pensar na Igreja alheia à política. Examinaremos agora as causas dessa renovação política da Igreja dentro desse quadro de referências: o de ser a renovação uma condição de sobrevivência da própria Igreja.

V

Condições da Revolução

TRAÇAMOS ATÉ AGORA UM AMPLO QUADRO DAS TRANS-
formações por que vem passando a Igreja nestes
últimos anos. Nossa preocupação fundamental é com as
transformações políticas, mas tivemos também que nos
referir a transformações no campo da teologia, da moral,
da liturgia, porque todos esses aspectos estão intima-
mente inter-relacionados. Estamos mais preocupados com
a transformação política da Igreja na América Latina, já
que nos demais continentes a transformação política foi
de menor importância, mas nos vimos obrigados a fa-
lar longamente de fenômenos que vêm ocorrendo em um
plano universal, porque só assim as mudanças que aqui
se realizam ganham sentido.

Vamos agora nos restringir à América Latina, onde a
Igreja Católica vem se desvinculando de maneira par-
ticularmente rápida de seus compromissos com os grupos
dominantes. E, dentro desse âmbito, cabe perguntar:
quais são as causas dessa transformação?

Em grande parte esta pergunta já está direta ou in-
diretamente respondida em toda a análise anterior. A
importância do problema é tão grande, porém, que me-
rece uma discussão mais aprofundada. O estudo das
causas dos fenômenos sociais não é apenas importante
enquanto tornam o fenômeno mais compreensível. Quan-
do observamos a existência de mudança social e política,
a identificação das causas para essa mudança, consti-
tuídas pela superveniência de acontecimentos historica-

mente identificáveis, dá à mudança um significado muito maior. Foi partindo dessa premissa que, quando analisamos a revolução estudantil, nos preocupamos em identificar os fatos novos que tornavam essa revolução um acontecimento político e social fundamental dentro do mundo moderno. E' com o mesmo pressuposto que procuraremos verificar se houve fatos novos que causaram a transformação da Igreja.

Em primeiro lugar, é preciso observar que a revolução estudantil e o processo de transformação da Igreja — que a faz um instrumento de mudança social e política, senão revolucionária (a não ser em seus setores mais radicais), pelo menos decisivamente reformista e contrária ao sistema capitalista vigente na América Latina — são fenômenos inter-relacionados. Muitos dos grupos estudantis mais radicais são constituídos de católicos. Não obstante o caráter freqüentemente fechado, antiquado e mesmo retrógrado da maioria dos seminários católicos na América Latina, que só recentemente começaram a se atualizar e abrir, os padres jovens pertencem à mesma geração dos estudantes que hoje ameaçam a ordem estabelecida em todo mundo.

Esses fatores, porém, explicam de forma periférica as transformações da Igreja. Embora relacionados não pretendemos afirmar que as causas da revolta estudantil e das transformações na Igreja sejam as mesmas.

Não tem também sentido dar excessiva importância ao Concílio, ou à renovação teológica, ou à nova liturgia, ou às novas encíclicas sociais, ou ao movimento dos padres operários, ou à tentativa de reintegrar os leigos na Igreja como seus membros ativos. Todos esses problemas, que já examinamos em suas linhas mais gerais, são importantes para a compreensão do papel da Igreja no plano político. Não podem, porém, ser entendidos como causas da revolução política por que vem passando a Igreja na América Latina. Na verdade, essas transformações e as

de natureza política fazem parte de um mesmo fenômeno. E, naturalmente, reforçam-se mutuamente. E', por exemplo, muito mais fácil para um católico adotar posições políticas revolucionárias quando tem em sua retaguarda uma concepção do mundo como a de Teilhard de Chardin ao invés da tomista, ou o Concílio Vaticano II ao invés do Vaticano I. Mas nem Teilhard de Chardin nem o Concílio conduzem necessariamente a posições políticas radicais. E ambos esses fenômenos assim como todas as demais transformações por que vem passando a Igreja no mundo contemporâneo, demandam uma explicação.

Não nos parece também legítimo atribuir essas transformações políticas ao espírito revolucionário de justiça, de pobreza e de vida comunitária do cristianismo dos primeiros séculos. Existem sem dúvida no cristianismo, quando interpretado ao pé da letra, muitos aspectos revolucionários. E' realmente difícil reconciliar a caridade, o amor ao próximo, com a estrutura de propriedade e o sistema de privilégio imperante nos países latino-americanos. A rebelião e o sacrifício pessoal de Camilo Torres foram feitos exatamente em nome dessa visão do cristianismo. Os Evangelhos possuem muitas facetas. Interpretados sob um ponto de vista, podem ser vistos como um apelo à paciência, ao conformismo, à resignação. Vistos sob um outro ângulo, porém, podem ser interpretados como uma mensagem de amor, justiça e vida comunitária, a qual, quando posta em confronto com uma dada realidade social e política, pode transformar-se para muitos em uma mensagem revolucionária.

Esta, aliás, é a posição de Nicolás Berdiaev, o filósofo ortodoxo russo que, depois de uma fase marxista, havendo inclusive participado da Revolução Comunista de 1917, converteu-se ao cristianismo e acabou sendo exilado. Ao mesmo tempo, porém, que conservava sua fé cristã, mantinha sua posição politicamente radical, co-

locando suas esperanças na revolução, cujo modelo, em última análise, era a revolução russa, apesar de seus desvios, que ele criticou duramente. Conservando sua fé no socialismo e na revolução, Berdiaev encontrou uma base para a ação revolucionária no cristianismo. Embora vivesse em uma época em que as igrejas cristãs — católica, protestante ou ortodoxa — estavam ainda profundamente comprometidas com a defesa do *status quo*, afirmava que o cristianismo é sempre revolucionário, na medida em que visa a uma transformação e renovação do homem e da sociedade.

Essa mesma posição, identificando o cristianismo com a revolução, é adotada por um protestante, Richard Shaull, que depois de analisar o comprometimento histórico do Cristianismo com a ordem estabelecida, afirma:

«Na medida em que formos capazes de ver a nossa história à luz da história bíblica, poderemos até nos sentir em casa em meio à Revolução ... numa perspectiva cristã, o processo revolucionário é uma realidade que não admite ser ignorada.»⁶¹

Para justificar sua posição, cita uma série de razões, entre as quais o caráter revolucionário do messianismo bíblico e o caráter histórico-dinâmico da ação de Deus, na forma em que ela é apresentada na Bíblia.

Ora, não há dúvida de que é possível realizar essa identificação do cristianismo com a revolução. Revoluções buscam antes de mais nada a justiça, e a justiça é uma preocupação central do cristianismo. Além disso, em suas origens o cristianismo foi, sem dúvida, revolucionário. Entretanto, depois disso e durante tantos séculos, o cristianismo identificou-se com a ordem estabelecida e sacralizou-a; não teria sentido, agora, pretendermos explicar as transformações profundas por que vem passando a Igreja Católica com base no pretendido caráter intrinsecamente revolucionário de cristianismo.

Esta seria uma posição a-histórica, que não se coadunaria com a metodologia de análise que estamos pro-

⁶¹ SHAULL, Richard, *As Transformações Profundas à Luz de uma Teologia Evangélica*, Petrópolis, Vozes, 1966, pp. 27-28.

curando adotar neste trabalho. Ao invés disso, e da mesma forma que fizemos com o caráter idealista e descomprometido da juventude, quando analisamos as causas da revolução estudantil, preferimos considerar a preocupação com a justiça e com o amor do cristianismo como uma causa permanente, como uma condição necessária e básica, mas não suficiente, das transformações por que vem passando a Igreja. Para as causas profundas, históricas dessa transformação, deveremos ir buscar, também como fizemos no caso da revolução estudantil, os fatos novos historicamente significativos que possam ter causado essas transformações. Esses fatos novos são a deserção das elites da Igreja, com o conseqüente fim da Cristandade, e, no caso particular da América Latina, o recrudescimento da concorrência do protestantismo e das religiões mediúnicas.

VI

As Causas da Revolução

JÁ DEVE TER FICADO CLARO PELA ANÁLISE QUE REALIZAMOS anteriormente que a causa fundamental das transformações por que vem passando a Igreja está intimamente relacionada com um fenômeno que poderíamos chamar de «fim da Cristandade». Ainda em 1946 Emmanuel Mounier declarava em um artigo que intitulou *A Agonia do Cristianismo*:

«O Cristianismo não está ameaçado de heresia: já não apaixonava o bastante para que tal aconteça. Está ameaçado por uma espécie de apostasia silenciosa, causada pela indiferença que o rodeia e pela sua própria inadvertência. Estes sinais não enganam: a morte aproxima-se; não a morte do cristianismo, mas a morte à cristandade ocidental, feudal e burguesa. Mais cedo ou mais tarde, há de nascer uma nova cristandade, de novas camadas sociais e de novos enxertos extra-europeus; mas não devemos asfixiá-la sob o cadáver da outra»⁶²

Entendemos por Cristandade um sistema social e político em que o poder é exercido em nome do cristianismo. Em sua mais pura forma, o poder político e o religioso se confundem. Nesses termos, o momento áureo da Cristandade é a Idade Média. Com o início da Idade Moderna a Cristandade é abalada, de um lado pela Reforma protestante e de outro pelo advento das monarquias absolutas. A Reforma, porém, era cristã, e os monarcas

⁶² MOUNIER, Emmanuel. "L'Agonie du Christianisme", *Esprit*, maio de 1946, em *Catolicismo de Vanguarda*, p. 30.

absolutos, embora alijando o clero do exercício direto de poder, mantinham uma estreita aliança com a Igreja, que afirmava e sacralizava o poder divino dos reis, em troca de um grande número de privilégios.

Nesses termos, até o surgimento do Iluminismo e da Revolução Francesa, a Cristandade se manteve basicamente incólume. O clero, tanto católico como protestante, era parte integrante do sistema de poder. A Igreja, ao defender a ordem estabelecida, estava defendendo diretamente o seu prestígio e o seu poder, já que não havia conflito de interesses entre essa ordem e a Igreja. Com o iluminismo, porém, a Igreja, particularmente a Igreja Católica, sofre um profundo abalo. O grande inimigo dos filósofos revolucionários do século XVIII era a religião católica, na medida em que verificavam que era ela o baluarte do sistema de privilégio e opressão vigente. Conforme observa o P. José Comblin,

«o Iluminismo não foi propriamente anti-religioso nem anticristão, mas lutou para superar e eliminar as religiões positivas, isto é, as Igrejas estabelecidas com todo o seu sistema institucional, dogmas, ritos, preceitos positivos, pretendendo promover uma religião 'natural', com a moral 'natural'... os temas religiosos do Iluminismo são os seguintes: os dogmas são fábulas; os ritos são superstições; a moral é hipocrisia; o clero é impostura organizada».⁶³

A filosofia iluminista influenciou profundamente o mundo moderno, ao mesmo tempo que serviu de lastro ideológico para a ascensão ao poder político da burguesia. Esta, porém, assim que se viu no poder, procurou imediatamente o apoio da Igreja, e o obteve, embora nem sempre de boa vontade. Na verdade, a aliança entre a burguesia e a Igreja nunca foi tão profunda e sólida quanto a aliança da Igreja com a aristocracia.

⁶³ COMBLIN, José, *Os Sinais dos Tempos e a Evangelização*, São Paulo, Duas Cidades, 1968, p. 96.

Havia sempre por parte da Igreja uma espécie de nostalgia dos velhos tempos em que seu poder e seu prestígio eram incontestáveis. Essa nostalgia de poder, que transformava a Idade Média em uma espécie de paradigma de organização social e política, pode ser ainda hoje encontrada em certos setores particularmente conservadores da Igreja. E mesmo em setores que se pretendem progressistas, observa-se, freqüentemente, uma ingênua admiração pela Idade Média.

A aliança entre a Igreja e a burguesia foi, portanto, sempre precária. Não há melhor prova disto do que as freqüentes condenações dos papas ao liberalismo econômico. Mesmo Leão XIII, mais de um século depois da Revolução Francesa, continuava a condenar acerbamente a ideologia oficial da burguesia. Esta, por sua vez, embora aceitando o apoio da Igreja, ia ao mesmo tempo reduzindo o seu poder temporal. A longa luta travada a respeito da escola leiga exemplifica bem essa atitude da burguesia. Estávamos, portanto, diante de uma espécie de matrimônio a contragosto. A aliança interessava tanto à Igreja, que assim mantinha uma parte de seu poder e de suas bases econômicas, quanto à burguesia, que continuava a ter suas instituições sacralizadas. Mas a burguesia não estava mais disposta a conceder à Igreja a posição preeminente que antes ocupava. E com isso não se conformava a Igreja, que se lembrava dos tempos em que era parte integrante e necessária do poder.

O século XIX assiste assim a um processo de destruição da Cristandade. Esta continuava a subsistir, mas combatida, sem o antigo vigor. Durante o século XX receberá ela seu golpe de morte com o surgimento das grandes burocracias estatais e a conseqüente melhor organização do Estado.

A relação entre os dois fenômenos pode ser expressa da seguinte maneira. As religiões sempre foram importantes para as classes dominantes na medida em que sacralizavam a ordem estabelecida. Em sociedades debilmente organizadas, era extremamente importante adicionar, à força coercitiva do Estado, a força moral da

Igreja. Esta, com os conceitos de céu, inferno, pecado possuía uma poderosa força coercitiva. Durante muito tempo foi praticamente a única força coercitiva que garantia um mínimo de ordem e estabilidade às sociedades. Depois, com a emergência do Estado moderno, a partir das monarquias absolutas, passou a se constituir em uma força coercitiva auxiliar. No século XX, porém, quando o Estado se burocratiza e as sociedades alcançam um grau relativamente alto de organização e racionalização, o papel da Igreja de sacralizar a ordem estabelecida e dar-lhe estabilidade perde, em grande parte, o sentido.

Esse fenômeno é acentuado pelo surgimento, desde o século XVIII e através dos séculos XIX e XX, de ideologias leigas como é o caso do liberalismo, do marxismo, do fascismo, dos diversos tipos de nacionalismo, do militarismo, que permitem aos Estados organizarem-se sem necessidade da aprovação de uma religião. Algumas dessas ideologias são nitidamente agressivas em relação à Igreja e por isso são violentamente combatidas. E' o caso do liberalismo e do marxismo. Outras, porém, são mais sutis, embora venham a ter o mesmo efeito de tornar socialmente dispensável a religião. Esse é, particularmente, o caso do tecnocratismo — a ideologia por excelência do século XX. Essa ideologia não tem arautos definidos, não tem inimigos declarados, não tem um corpo de doutrina perfeitamente determinado, não prega nenhum sistema de organização política, social e econômica exclusivo. E', porém, uma ideologia de extraordinária importância no mundo atual, na medida em que é um sistema de valores e crenças políticas partilhado por um imenso número de pessoas. Parte de uma crença básica: a crença na ciência, na técnica e na organização. Tem um objetivo fundamental: o desenvolvimento econômico, o uso o mais eficiente possível de recursos econômicos escassos. Tem uma receita básica para que esse objetivo seja alcançado: a entrega do poder político a técnicos e administradores profissionais. Também no tecnocratismo não há papel reservado para a religião.

Dentro de um esquema como esse, que naturalmente foi fortalecido pelo surgimento, neste século, das grandes

burocracias estatais, à medida em que o Estado se tornava o principal responsável pelo desenvolvimento econômico e social dos povos, a aliança entre a classe dominante e a Igreja torna-se cada vez menos necessária. Este fato foi parcialmente observado por Richard Shaull quando observou:

«O desmoronamento da Cristandade e o processo de secularização, que solapou a autoridade da Igreja, transferiram esta tarefa de salvar o *status quo* às novas ideologias e aos movimentos seculares, deixando assim a Igreja novamente livre para ser, uma vez mais, uma força revolucionária.»⁶⁴

Nesta passagem, embora observando o fenômeno, Richard Shaull faz uma inversão idealista típica. Atribui a transferência da tarefa de salvar a ordem estabelecida para ideologias e movimentos seculares ao desmoronamento da Cristandade, quando foi o inverso o que ocorreu. A Cristandade deixou definitivamente de existir quando o Estado e as ideologias se tornaram capazes de substituir a religião na tarefa de fazer cumprir-se o sistema de normas da sociedade, tornando dispensável a sacralização das mesmas, assim como seu relacionamento com o pecado e a ameaça do fogo do inferno. Aliás, essa perda da função social do pecado provavelmente explica, em grande parte, o desprestígio desse conceito, assim como do conceito de inferno e de demônio, entre os católicos progressistas de hoje.

No momento em que a Igreja deixou de ser necessária para sacralizar a ordem vigente, terminou a Cristandade. Durante um século e meio, a partir da Revolução Francesa, a Igreja Católica combateu as novas idéias e repudiou o mundo moderno, numa tentativa frustrada de recuperar os antigos privilégios e vantagens. A motivação fundamental de seu combate ao liberalismo econômico, por exemplo, não era o caráter injusto do mesmo, mas o fato de que o liberalismo viera prejudicar seus interesses temporais. Em outras palavras, a Igreja não era mais parte integrante do poder, mas se aliava aos po-

⁶⁴ SHAULL, Richard, *op. cit.*, p. 16.

derosos para tentar recuperar ainda que uma parcela do seu antigo poder. Não se acostumara com a idéia do fim da Cristandade e procurava inutilmente fazê-la reviver.

Dentro desse contexto torna-se compreensível a afirmação muito significativa de Emmanuel Mounier, já citada, de que hoje a Igreja retira-se de muitas das querelas em que era, desde a Idade Média, parte litigante.

De fato, no momento em que a Igreja começou a tomar consciência de que seus interesses não eram mais necessariamente idênticos aos da burguesia, que a Cristandade havia terminado e que a recuperação do poder temporal através da aliança com a classe dominante era inviável, dado, inclusive, o desinteresse dessa classe em obter o apoio da Igreja, enfim, que era inútil manter-se como parte litigante de uma luta para conservar velhos privilégios, tem início o atual processo revolucionário de transformação da Igreja, que de baluarte da ordem estabelecida se transforma, sob certos aspectos, em ameaça a essa mesma ordem.

Embora esse fato não seja particularmente lisonjeiro para a Igreja, parece-nos claro que esta se transformou politicamente menos por motivos de ordem idealista — afinal a Igreja sempre pactuou com todos os tipos de exploração por parte da classe dominante — e mais porque foi abandonada por essa classe dominante.

Essa deserção das elites foi particularmente clara no caso da América Latina. Na Europa, ela também ocorreu, mas lá talvez tenha sido mais significativa a apostasia da classe operária. O ateísmo atingiu muito mais profundamente as classes operárias européias do que as classes baixas latino-americanas. Na Europa, as lutas políticas, a partir do Iluminismo, em torno da religião, dividiram as elites. Uma parte não só optou pelo ateísmo, mas o fez de forma militante. Já a outra parte conservou sua fé na Igreja — e ainda hoje o sustentáculo da Igreja Católica, na maioria dos países europeus, está em certas

camadas da burguesia. Os debates com os grupos ateus serviram inclusive para reforçar sua fé.

Já na América Latina esses debates não existiram. O catolicismo latino-americano teve início de forma artificial. Foi imposto pelos conquistadores. Conforme observa Michel Schooyans,

«como os conquistadores impõem seus decretos e suas instituições, do mesmo modo os evangelizadores impõem sua religião *ab extrinseco*; e ainda do mesmo modo Deus impõe suas leis. Uma associação se estabelece entre a figura do conquistador, do pregador, de Deus».⁶⁵

Esse caráter artificial e imposto do catolicismo latino-americano teria conseqüências profundas sobre o comportamento dos fiéis. A Igreja Católica, durante séculos, teve uma posição indisputada na América Latina. Não houve heresias, não houve concorrência por parte de outras religiões; a religião católica era oficial e unânime. Em outras palavras, além de transplantada e imposta, a Igreja, durante séculos, não foi provada, não passou por crises profundas, não teve que enfrentar maiores dificuldades. No Brasil, por exemplo, a primeira grande crise da Igreja só vem ocorrer com Dom Vital, já em fins do século XIX.

Isto, naturalmente, tornou a Igreja particularmente vulnerável. Não é de estranhar, portanto, que tenha sido particularmente vulnerável aos ataques do Iluminismo. Muito mais vulnerável do que na Europa, onde o Iluminismo nascera. O Padre José Comblin, que fez um estudo extraordinário sobre a «Situação Histórica do Catolicismo no Brasil», observa a respeito:

«No Brasil a invasão do Iluminismo foi total e pacífica ... O triunfo do Iluminismo foi indiscutido, a Maçonaria era depositária dos ideais culturais da classe alta. A reeuropeização foi essencialmente uma assimilação do espírito revolucionário francês e do liberalismo inglês ... O resultado do Iluminismo foi a incredulidade de toda a classe 'reeuropeizada', os barões do Império, os bacharéis formaram uma classe totalmente emancipada

⁶⁵ SCHOYANS, Michel, *O Desafio da Secularização*, São Paulo, Herder, 1968, p. 54.

da Igreja. Se a Maçonaria não chegou a reunir toda a classe alta, pelo menos inspirou seus ideais. O fenômeno foi muito mais geral, total, do que nas nações latinas da Europa.»⁶⁶

Nesses termos, foi bastante o Iluminismo para que a classe dominante latino-americana abandonasse a Igreja. A religião tornou-se um problema de mulheres. Era conveniente. Assegurava melhor a sua fidelidade matrimonial. Servia também para o povo. Tornava-o mais acomodado e submisso. Não servia, porém, para os homens da classe alta, que haviam sido profundamente influenciados pelo Iluminismo e, particularmente, pelo positivismo de Augusto Comte.

O êxito das novas idéias européias na América Latina foi tanto maior quanto menor as resistências intelectuais e morais. Estas eram pequenas, na medida em que o catolicismo sempre fora superficial nas elites latino-americanas. Soma-se a este fato a inexistência de quaisquer resistências de ordem ideológica às novas idéias. Na Europa, o Iluminismo era o produto de uma classe social em ascensão, a burguesia, e teve que lutar ferozmente contra a aristocracia para sobreviver. Na América Latina, os ideais iluministas e particularmente o liberalismo econômico encontraram o campo aberto. A ideologia importada serviu como uma luva, não para a burguesia local, que mal existia, mas para a oligarquia agrário-comercial de pretensões aristocráticas que dominava amplamente os países latino-americanos durante o século XIX. O liberalismo justificava manter-se a economia latino-americana baseada na agricultura, na pecuária ou na mineração, para benefício dos grupos dominantes, que deviam sua posição exatamente ao controle dessas atividades.

As novas idéias encontraram assim um campo extremamente favorável. Sua penetração nos países latino-americanos coincidiu inclusive com a época em que esses países, utilizando-se da ideologia iluminista, conseguiam sua independência de duas nações européias arcaicas, Espanha e Portugal. Tudo, portanto, favorecia as novas idéias; as elites latino-americanas abraçaram-nas com ra-

⁶⁶ COMBLIN, José, *op. cit.*, p. 97.

pidez — ainda que freqüentemente com superficialidade, como o comprovam os constantes golpes de Estado em que o Continente vive mergulhado — e a Igreja, quando não foi duramente perseguida, como aconteceu no México, foi pelo menos desertada pelas elites.

Este fenômeno naturalmente não aconteceu de um dia para o outro, nem com o esquematismo com que o estamos descrevendo. Nos setores agrários mais tradicionais, por exemplo, a Igreja e o pároco conservaram muito de seu prestígio. Mesmo que sua fé fosse pouca, era interessante para o senhor de terras manter boas relações com a Igreja, que continuava a ser útil como meio de controle da sociedade. Conforme já observamos, para o povo e para as mulheres a religião ainda servia. Por outro lado, aquele processo a que nos referimos no capítulo anterior, de burocratização do Estado, organização da sociedade e adoção pela mesma de ideologias seculares, pertence a este século. E mesmo esse processo também não ocorreu de um dia para o outro. Acompanhou o processo de industrialização e urbanização pelo qual, em maior ou menor grau, todos os países latino-americanos estão passando.

Nesses termos, a Igreja demorou para se aperceber de que fora desertada pelas elites. Essa deserção ocorrera em fases. Primeiro, devida à penetração das idéias iluministas; depois, devida à relativa perda de função social da Igreja, na medida em que a sociedade secular se tornava cada vez mais capaz de autogerir-se. Nenhuma dessas fases foi muito clara. E mesmo hoje, grande parte da Igreja não se apercebeu do fato. De qualquer forma, sua aliança com as classes dominantes foi-se tornando cada vez mais e mais gratuita, mais sem sentido. A Igreja continuava a servir a quem não estava mais pedindo auxílio, nem retribuindo o apoio recebido, seja com sustentação econômica, seja com partilha do poder e do prestígio político. A Igreja na América Latina continuava e, ainda hoje, muitas vezes, continua a servir a ordem estabelecida por hábito, porque sempre o fizera, e também porque sempre é mais prudente — especialmente para uma organização burocrática como é — acomodar-

se ao sistema de poder vigente, ao invés de combatê-lo.

Entretanto, a antiga aliança entre a Igreja e a ordem estabelecida perdera suas bases. Já não era mais tão importante para as elites, as quais, inclusive, haviam aderido em grande parte ao ateísmo e desertado da Igreja. Este fato, ainda que não plenamente conscientizado por parte da Igreja, seria uma causa fundamental das recentes transformações por que vem a mesma passando. Nem o clero nem os leigos progressistas se aperceberam desta modificação da situação. Sua motivação era muito mais nobre. Não partia da simples verificação de que agora a Igreja não era mais tão importante e necessária para a classe dominante. Os católicos de vanguarda, porém, não teriam tido a repercussão que vêm tendo, a Igreja universal não teria em tal estado de efervescência, e a Igreja latino-americana não se teria transformado politicamente com tanta profundidade, tornando-se, muitas vezes e sob muitos aspectos, uma ameaça à ordem estabelecida, se as bases de sua antiga aliança com essa ordem não houvessem sido minadas ou, em outras palavras, se a Cristandade não tivesse terminado.

O rompimento com a ordem estabelecida não teria, porém, sido tão nítido por parte da maioria da Igreja latino-americana se ao desmoronamento das bases da antiga aliança não se houvesse adicionado, em meados do século XX, um outro fato novo: a ameaça de deserção em massa das classes populares, que começavam a ser seduzidas de forma cada vez mais poderosa pelo protestantismo, principalmente em suas versões mais populares, a batista e as seitas pentecostais, e pelas religiões mediúnicas.

Todo aquele processo de secularização da Igreja, de reencontro desta com o mundo moderno, que se desenvolve principalmente na França, a partir da II Guerra Mundial para, afinal, desaguar no Concílio e na atual crise da Igreja, todo esse processo que analisamos no início deste trabalho tem como motivação implícita ou

explícita a sobrevivência da Igreja. Na Europa, onde o catolicismo continua a ter seu centro dinâmico, a Igreja vinha sendo ameaçada de deserção em massa, principalmente da classe operária, devida em parte à sua recusa em aceitar o mundo moderno. A Igreja não só se identificava politicamente com a classe dominante, mas também com um imobilismo científico, tecnológico e social do qual a burguesia, enquanto classe social, jamais pôde ser acusada. Nesses termos todo o esforço de reformular a teologia católica, compatibilizando-a com a ciência, a tecnologia e o desenvolvimento social, o movimento bíblico, o movimento litúrgico, a experiência dos padres operários e da Ação Católica em geral, os grupos políticos católicos de esquerda são todos fenômenos que possuem uma origem comum: a tentativa de reconquistar o mundo moderno, que estava sendo perdido na Europa, principalmente para o ateísmo ou para a indiferença religiosa.

Na América Latina, porém, a Igreja vem enfrentando um problema diverso daquele enfrentado na Europa. A Igreja latino-americana recebeu todas as influências européias do movimento de renovação da Igreja. O grande perigo por que passava a Igreja Católica, porém, não era apenas a ameaça do ateísmo. Este também era um fenômeno importante, principalmente entre as elites econômicas, que sofreram a influência do iluminismo, conforme vimos no capítulo anterior, e entre as elites intelectuais e estudantis que neste século sofreriam também o impacto do marxismo. Mas entre as classes populares o ateísmo não chegou a ser um fenômeno realmente significativo, como aconteceu na Europa.

O ateísmo é incompatível com populações dotadas de um baixo nível de cultura. A opção por não acreditar em Deus é muito difícil para populações que ainda identificam Deus com o ser que tudo prevê e tudo explica, que necessitam vitalmente de Deus, seja para amenizar uma vida miserável e sem muitas esperanças, seja para iluminar um pouco o mistério em que sua ignorância e analfabetismo os mergulham. Isto não significa, naturalmente, que a partir do momento em que se eleva o nível

de cultura de uma população, aumente necessariamente a incidência do ateísmo. Pode em lugar disto elevar-se a racionalidade da religião praticada pelos fiéis. De qualquer forma, porém, enquanto o nível cultural da população for baixo, enquanto a população se orientar por padrões culturais tradicionais, dificilmente o ateísmo terá campo fácil.

Nesses termos, a Igreja latino-americana não foi particularmente ameaçada pelo ateísmo entre as classes populares. Em seu lugar, porém, sofreu um outro tipo de ameaça igualmente perigosa: a da concorrência de outras religiões.

Este fato, que ganhou extraordinário ímpeto nos últimos anos, a ponto de hoje haver-se transformado em um mito a afirmação de que a América Latina é um continente católico, teve sua causa principal na própria fraqueza da Igreja Católica latino-americana. Os protestantes, que em certos momentos tiveram problemas de consciência por concentrarem seus esforços em uma região já cristianizada, quando havia toda a Ásia e África por cristianizar, resolveram o problema com a tese de que o catolicismo latino-americano estava corrompido e debilitado, necessitando de uma injeção evangélica. Conforme observa o jesuíta Prudêncio Damboriena em seu excelente estudo a respeito do protestantismo na América Latina, falando sobre o Congresso Missionário Internacional de Madras, realizado em 1938:

«John Mackay, presidente do *International Missionary Council* e alma daquele Congresso, havia escrito nos anos anteriores dois livros (*The Other Spanish Christ*, 1933, e *That Other America*, 1936), nos quais havia tentado provar que o corrompido Catolicismo importado da península ibérica necessitava de fortes injeções de cristianismo evangélico, se quisesse sobreviver. Os congressistas convenceram-se do raciocínio e em suas reuniões se declarou que aqueles 'desastrosos efeitos de uma forma decadente

e corrompida de Cristianismo' (ou seja, o Catolicismo) exigiam uma intensificação de sua empresa sul-americana.»⁶⁷

Com base nesta racionalização, à qual, sem dúvida, não faltava ampla base na realidade, o protestantismo invadiu a América Latina. E seu êxito foi extraordinário. O Quadro I apresenta alguns dados a respeito. O número de membros das igrejas protestantes na América Latina cresceu de 170.527, em 1916, para 7.710.000, em 1961. Este crescimento corresponde a um aumento muito mais do que proporcional ao aumento da população da América Latina. Nesses termos, enquanto que em 1916 os protestantes representavam apenas 0,13% da população, em 1961 essa porcentagem havia se multiplicado por 30 vezes, subindo a 3,84%.

QUADRO I

CRESCIMENTO DO PROTESTANTISMO NA AMÉRICA LATINA

Ano	Membros	% s/população
1916	170.527	0,13
1938	623.563	0,49
1949	3.171.930	2,05
1957	4.230.413	2,27
1961	7.710.000	3,84

FONTE: DAMBORIENA, Prudencio, *op. cit.*, pp. 15-27 do Tomo II. Este, por sua vez, se baseou em diversas publicações oficiais protestantes.

Segundo os cálculos do Pe. Damboriena, dos 7.710.000 protestantes que havia na América Latina, mais de 50% estão no Brasil. O número total de protestantes neste

⁶⁷ DAMBORIENA, Prudencio, S.J., *El Protestantismo en América Latina*, Oficina Internacional de Investigadores Sociales de Feres, 1962 Friburgo (Suíça) e Bogotá, Tomo I, p. 28.

país seria de 4.100.000 em 1961, correspondendo a 6% da população. Em 1916 havia no Brasil apenas 50.000 protestantes, correspondendo a aproximadamente 0,2% da população total.⁸⁸ O ritmo de crescimento do protestantismo foi, portanto, também, extraordinariamente rápido no Brasil.

O protestantismo penetrou na América Latina no século passado, inicialmente através da imigração e, depois, do trabalho missionário. Os grandes recursos financeiros postos à disposição desse trabalho missionário — recursos esses provenientes principalmente dos Estados Unidos — aos quais se somaram as próprias debilidades da Igreja Católica, permitiram um rápido crescimento das chamadas «igrejas históricas» do protestantismo: presbiterianas, metodistas, luteranas, episcopais, anglicanas. Este, todavia, era, conforme observa Magdeleine Villeroy, um protestantismo «à altura da classe média».⁸⁹ E seu ritmo de crescimento não chegava a ser excepcional.

Recentemente, porém, começou a se observar um crescimento explosivo do protestantismo representado pelas igrejas pentecostais — particularmente as Assembléias de Deus e as Congregações Cristãs — e pelos batistas. O pentecostalismo possui uma mensagem simples e direta. Resume-se na denúncia do pecado e na promessa de uma vida quase ascética, em troca da salvação. A tônica é puritana. Os conceitos são rígidos. Por outro lado, o culto é coletivo, exige total participação dos fiéis, e implica em grande comprometimento emocional. E a comunidade como um todo é socialmente coesa, tendo como ponto de encontro e referência a igreja.

Conforme observa Beatriz Muniz de Souza, em um excelente trabalho sobre o pentecostalismo em São Paulo,

«a posição doutrinária adotada pelos grupos pentecostais prende-se, no nível psicossocial, à dramaticidade da salvação, sendo freqüente, durante as pregações, o enfático e emocional apelo à necessidade de que os pecadores se arrependam dos erros cometidos e se convertam, aceitando Jesus como único Salvador.

⁸⁸ DAMBORIENA, Prudencio, *op. cit.*, Tomo II, pp. 15-27.

⁸⁹ VILLEROY, Maideleine, "Enquête sur les Eglises Protestantes dans le Brésil en Crise des Années 1962-63", em *Cahiers de Sociologie Economique*, separata do n. 12, maio de 1965.

Poderá, então, ser alcançada a recompensa espiritual de santificação completa, marcada pelo 'batismo do Espírito Santo'.¹⁰

Este tipo de doutrina, de fácil compreensão e exigindo grande participação dos fiéis, ao mesmo tempo que apela para motivações e frustrações básicas dos indivíduos, vem obtendo imensa aceitação entre as classes populares, que haviam sido particularmente abandonadas pela Igreja Católica. O pentecostalismo é hoje tipicamente uma religião das populações urbanas de classe baixa.

Este fato observa-se não só em São Paulo, mas em toda a América Latina. Em relação ao Chile, por exemplo, informa-nos Christian Lalive d'Epinau, que realizou ampla pesquisa sobre o pentecostalismo naquele país:

«Parece, provavelmente, que a maioria dos grupos pentecostais provém sobretudo das categorias mais marginais desta classe social (a classe popular): pessoas sem atividade fixa nem formação profissional, pequenos artesãos e comerciantes ambulantes, etc. (há, sem dúvida, exceções numerosas), migrantes de primeira geração.»¹¹

Em um trabalho extremamente interessante sobre o protestantismo¹², Emilio Willems demonstra como o desenvolvimento do protestantismo está intimamente relacionado com o processo de industrialização e urbanização. Pesquisas revelam que no Brasil os protestantes concentram-se nas zonas de fronteira e no setor industrial, onde as oportunidades econômicas são maiores. Os protestantes apresentariam assim uma grande mobilidade em busca de melhores salários. Essa mobilidade, porém, não só caracteriza os protestantes, mas também leva a conversões de católicos ao protestantismo. Através do pro-

¹⁰ SOUZA, Beatriz Muniz de, *Pentecostalismo em São Paulo*, tese mimeografada de Doutorado à Cadeira de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Rio Claro, da Universidade de Campinas, p. 36.

¹¹ D'EPINAY, Christian Lalive, *Pentecostisme dans la Société Chilienne*, mimeografado, Santiago do Chile — Geneva 1966, p. 72.

¹² WILLEMS, Emilio, "Protestantism and Culture Change in Brazil and Chile", em *Religion, Revolution and Reform*, pp. 91-108.

cesso de migração e conseqüente urbanização, que tem sido intenso principalmente no Brasil, embora ocorra em toda a América Latina, o imigrante se desliga, com relativa facilidade, de suas lealdades tradicionais à família, ao compadre, ao patrão da comunidade geralmente decadente de que se origina. Ao chegar à cidade grande, fria, impessoal, hostil, o imigrante sofre um profundo choque.

«O imigrante reage à nova situação procurando, principalmente por tentativa e erro, um grupo de pessoas em cujo meio ele encontre afinidade emocional e reconhecimento como uma pessoa. Entre as várias alternativas, ele pode escolher uma das mais acessíveis, ou seja, o Protestantismo.»⁷³

Esta segunda causa de conversões ao protestantismo, a urbanização, pode aplicar-se também às conversões a outras religiões como a umbanda e o espiritismo. O imigrante está procurando proteção e reconhecimento que a Igreja Católica, também impessoalizada na cidade grande, e contando com um número muito reduzido de padres, tem grande dificuldade de fornecer.

A industrialização e à urbanização, porém, Emilio Willems adiciona uma terceira causa de conversões ao Protestantismo que é particularmente relevante ao tema que estamos tratando. Afirma ele que essas conversões têm um sentido de revolta. Possuem, portanto, claras e diretas implicações políticas. Diz ele:

«Sugerimos aqui que a conversão ao Protestantismo, especialmente às suas variedades sectárias, constitui um dos muitos meios através dos quais pode ser expressa hostilidade e rebelião contra uma estrutura social decadente. Correta ou incorretamente, a Igreja Católica é freqüentemente percebida pelas massas como um símbolo da ordem tradicional, a aristocracia terra tenente.»⁷⁴

⁷³ *Idem*, p. 100.

⁷⁴ *Idem*, p. 103.

Emilio Willems sugere, portanto, também uma causa política para o êxito do protestantismo na América Latina. Essa posição está na mesma linha de preocupação deste ensaio, no qual estamos defendendo o ponto de vista de que a revolução política por que vem passando a Igreja na América Latina, tem como causas principais, além da própria tomada de consciência dos jovens católicos, de um lado, a deserção das elites conservadoras e o conseqüente término da Cristandade, no sentido de poder temporal da Igreja, e de outro, a ameaça, entre as classes populares, representada pelo crescimento das outras religiões. Entretanto, neste campo, o protestantismo, aliás como as outras religiões, não se tem caracterizado por uma ação política progressista. A Igreja Católica, através dos seus setores mais avançados, vem adotando uma estratégia politicamente progressista senão revolucionária para tentar reconquistar o campo perdido, embora seus concorrentes não se tenham caracterizado por uma ação política correspondente.

Houve, sem dúvida, e ainda hoje existem setores de esquerda dentro do protestantismo, que permitiram G. Howard afirmar em 1949:

«Entre nossos adeptos e dirigentes predominam as ideologias progressistas e de extrema esquerda... não temos nada a temer desses movimentos de esquerda. Nossos verdadeiros inimigos são os regimes de direita, os quais, apoiados pela hierarquia eclesiástica, tendem a aplicar contra nós suas medidas discriminatórias.»⁷⁵

Não cremos, todavia, que uma atitude política dessa natureza tenha sido dominante no protestantismo latino-americano. Este é excessivamente condicionado pelo protestantismo americano para adotar tais posições. Mais de quatro quintos dos pastores estrangeiros na América Latina são americanos. De qualquer forma, posições políticas dessa natureza, em certos setores de elite do protestantismo, parecem indiscutivelmente ter precedido a revolução política na Igreja a que estamos assistindo.

⁷⁵ HOWARD, G., *World Christian Handbook*, citado por Damboriena, *op. cit.*, p. 31.

Enquanto, porém, o movimento progressista nas igrejas protestantes jamais chegou a ganhar verdadeira expressão, aconteceria o oposto na Igreja Católica.

Entre os protestantes, uma descrição da sua posição política que nos parece bem mais realista e objetiva do que a acima citada é a de Esdras Borges Costa. No livro que publicou, como resultado de pesquisa realizada na cidade de Natal e arredores, afirma ele:

«Apesar da potencialidade revolucionária de alguns grupos protestantes ... a orientação predominante é de abstenção ou mesmo de conservantismo diante das transformações e crises da sociedade regional e nacional ... parece predominar a esperança milenar e apolítica incluindo a idealização da vida além-túmulo e também a expectativa da segunda vinda de Cristo já em um tempo posterior à história presente.»⁷⁶

A tônica do protestantismo, portanto, é conservadora ou, pelo menos, politicamente alienada. A preocupação com a salvação individual e do próximo é muito maior do que a preocupação com uma maior justiça nesta terra.

Por que então a Igreja Católica adotaria posições políticas progressistas se seus concorrentes não o fazem? Cremos que a chave do problema nos é dada, indiretamente, pelo mesmo autor, quando situa socialmente o protestantismo, para em seguida examinar suas posições políticas:

«A maioria dos protestantes pertence às camadas pobres e médio-baixas dos centros urbanos. Sua dependência direta e seus compromissos em relação às camadas dominantes e às estruturas tradicionais de poder são relativamente reduzidas.»⁷⁷

Em outras palavras, o protestantismo, situando-se principalmente nas camadas populares, não está, particularmente, com a ordem estabelecida. Existe, sem dúvida, a influência norte-americana. Mas, nas igrejas pentecostais, essa influência é relativamente menor. Os pastores, cujo número cresceu de maneira extraordinária, estão social-

⁷⁶ COSTA, Esdras Borges, *Religião e Desenvolvimento Econômico no Nordeste do Brasil (Igrejas Protestantes)*, Bruxelas, Centro de Documentation sur l'Action des Eglises dans le Monde, 1968, pp. 65 e 95.

⁷⁷ *Idem*, p. 64.

mente muito próximos aos fiéis, de forma que a facilidade de comunicação entre eles é muito maior. O fiel não sente distância social entre ele e o pastor, nem percebe nesse pastor o representante de toda uma hierarquia, cuja cúpula e, às vezes, as próprias bases estão comprometidas com o sistema de dominação vigente. Nesses termos, mesmo não encontrando no pentecostalismo uma religião politicamente revolucionária, o converso sente-se nela muito mais à vontade do que na Igreja Católica, que lhe é tão distanciada.

O mesmo pode ser afirmado em relação às outras religiões que vêm apresentando grande crescimento, particularmente no Brasil: o espiritismo e a umbanda. O espiritismo tem origem em Allan Kardec e está intimamente relacionado com o cristianismo. A umbanda é uma religião sincrética, produto das religiões africanas e do cristianismo, que sofreu, também, forte influência do Kardecismo. O espiritismo atinge não só a classe baixa, mas também amplas parcelas da baixa classe média. As religiões afro-brasileiras têm sua base estritamente na classe baixa. Há ampla bibliografia a respeito dessas religiões.⁷⁸ Não vamos, porém, nos estender a respeito delas, embora no Brasil a importância das mesmas seja tão grande quanto a do protestantismo. Basta salientarmos que, da mesma forma que no pentecostalismo, o espiritismo e a umbanda vêm conseguindo extraordinário êxito nas classes populares, na medida em que possuem uma mensagem simples (muitas vezes grosseira) e têm condições de transmitir essa mensagem sem as barreiras da distância social e do comprometimento com o sistema de poder vigente na sociedade; na medida em que dão ao culto, nas «mesas» ou nos «terreiros», um sentido altamente emocional, ao mesmo tempo que possibilitam gran-

⁷⁸ Consultar principalmente as obras de Cândido Procópio de Camargo, Arthur Ramos, Edison Carneiro, Nina Rodrigues, sobre os cultos afro-brasileiros, e Cândido Procópio de Camargo e Boaventura Kloppenburg, sobre o espiritismo.

de participação dos fiéis; e, segundo Cândido Procópio Ferreira de Camargo verificou em ampla pesquisa sobre o problema, na qual demonstrou inclusive que ambas as religiões fazem parte de um *continuum* mediúnic, na medida em que tanto o espiritismo como a umbanda desempenham duas funções sociais básicas: a função terapêutica e a função de integração na sociedade urbana. ”

Estas religiões concorrentes ao catolicismo vêm, portanto, todas, obtendo extraordinário êxito na América Latina, na medida em que se transformam em instrumentos de adaptação das populações a um profundo processo de revolução social e tecnológica. Este processo, caracterizado mais pela urbanização do que pela industrialização, destrói os valores, as crenças e as estruturas da família e da sociedade tradicional. De um instante para o outro os indivíduos e as famílias são obrigados a reorientar radicalmente sua vida. Isto acontece de forma dramática, principalmente à medida que os objetos dessa revolução social são indivíduos de nível social e cultural muito baixo, que jamais tiveram contacto com uma sociedade plural e são altamente indefesos em face à mudança social a que são sujeitos.

Neste momento de transição, em que os indivíduos necessitavam urgentemente de um suporte religioso, o catolicismo, identificado com o sistema tradicional que vinha de ser rompido, não se constituía em uma solução satisfatória, inclusive porque o catolicismo não havia conseguido, no setor urbano, desenvolver uma versão que respondesse às necessidades da classe baixa que vinha de imigrar. No setor agrário, o catolicismo ainda desenvolveu formas adaptativas, particularmente os movimentos messiânicos, tão importantes no Brasil, desde Antônio Conselheiro, dos Canudos, até o Padre Cícero, de Juazeiro. Mas no setor urbano, o catolicismo, exces-

¹⁹ CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de, *Kardecismo e Umbanda*, São Paulo, Pioneira, 1961, pp. 13 e 93.

sivamente amarrado às tradições da sociedade patrimonial brasileira, não conseguiu desenvolver uma versão ortodoxa capaz de atender às necessidades de adaptação das populações de classe baixa. Conforme observa Manoel T. Berlinck:

«A estrutura agrária brasileira produziu, por um lado, um catolicismo de *folk* que variou de forma quando se compararam as manifestações católicas na região das grandes fazendas e na agricultura de subsistência. Essa mesma estrutura agrária produziu movimentos messiânicos e uma religião afro-brasileira pouco estudada.

Com a desagregação do sistema agrário brasileiro e o concomitante processo de urbanização e industrialização, tanto o catolicismo de *folk* como os movimentos messiânicos entraram em declínio, dando lugar a um catolicismo internalizado, ao protestantismo e às religiões mediúnicas.»⁸⁰

Ora, enquanto o catolicismo não era capaz de responder a esse processo de desagregação da sociedade patrimonial agrária latino-americana, o protestantismo, o espiritismo e, no caso brasileiro, também a umbanda, o foram. Emílio Willems observa, referindo-se a essas três religiões, que as mesmas desempenham, inclusive, uma função política importante, veiculando, indiretamente, as frustrações dessas populações, objeto do processo de urbanização contra a estrutura do poder vigente. Diz-nos ele que essas três religiões, no caso do Brasil,

«parecem se livrar dos elementos estruturais da sociedade brasileira que agiram como fonte de frustração. Ao reafirmarem sua espontaneidade organizacional, rejeitaram a tutela paterna da classe alta. Enfatizam a igualdade social e negam, assim, a estrutura de classe tradicional».⁸¹

Em face a essa ameaça concreta de ver também as classes populares desertarem, optando, não pelo ateísmo, mas pelo protestantismo, particularmente em suas versões pentecostais, e pelas religiões mediúnicas, estamos levan-

⁸⁰ BERLINCK, Manoel T., *Algumas Considerações Sociológicas sobre as Religiões no Brasil*, mimeografado, 1969, Escola de Administração de Empresas de São Paulo, da Fundação Getúlio Vargas, p. 23.

⁸¹ WILLEMS, Emílio, citado por BERLINCK, Manoel T., *op. cit.*, p. 21.

tando a hipótese de que setores ponderáveis do catolicismo vêm respondendo com um processo de radicalização política e de identificação dos objetivos da Igreja com os das classes populares e não com os das classes dominantes. A revolução na Igreja, em seu setor latino-americano, teria, portanto, como uma de suas causas, essa ameaça de deserção das massas populares.

Poder-se-ia objetar que as funções sociais das religiões concorrentes são de tal forma complexas que apenas esse tipo de resposta, no setor político, não virá resolver o problema da crise do catolicismo latino-americano. Em momento nenhum, porém, pretendemos afirmar que essa seja a única forma pela qual a Igreja está respondendo ao desafio. Há muitas outras que escapam ao âmbito deste trabalho e que podem coexistir com o processo de radicalização política.

Imaginamos, porém, que o aspecto político, de descomprometimento com a ordem estabelecida, é particularmente importante no elenco de respostas que o catolicismo latino-americano vem dando ao desafio das outras religiões. Fazemos esta afirmação em vista da evolução por que o catolicismo passou nas últimas décadas, no quadro desse processo de industrialização e urbanização. Cândido Procópio de Camargo distingue três tipos no catolicismo brasileiro: tradicional rural, tradicional urbano e interiorizado.⁸² Nesses termos, o único tipo de catolicismo que não é tradicional é o catolicismo interiorizado ou internalizado, que surgiu como fruto do processo de transformação social.

Ora, o catolicismo internalizado é por ele definido muito precisamente pela:

- «a) conduta religiosa e social orientada de maneira consciente pelos valores religiosos;
- b) pela explicação racional (em termos de fins e meios coerentes) dos valores, normas e papéis religiosos;
- c) pela diferenciação relativa — e mesmo tensão — entre os valores religiosos conscientes e o sistema social que predomina na sociedade global.»⁸³

⁸² CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de, "Essai de Typologie du Catholicisme Brésilien", em *Social Compass* n. XIV, 5-6, pp. 399-422.

⁸³ *Idem*, p. 401.

Não bastasse essa definição, Cândido Procópio distingue ainda três tendências do catolicismo internalizado:

- «1. o sentido da espiritualidade;
2. o sentido do social;
3. o sentido da adaptação à vida moderna.»⁵⁴

Ora, definido nesses termos, sem dúvida, perfeitamente corretos, o catolicismo internalizado identifica-se com os movimentos de vanguarda do catolicismo latino-americano a que nos referimos no início deste ensaio, quando examinamos os sintomas da revolução na Igreja latino-americana. O catolicismo internalizado, único produto da sociedade industrial e urbana que está-se formando na América Latina, e portanto única possível fonte de reação da Igreja Católica à ameaça representada pelas demais religiões, tem assim como representantes típicos intelectuais da classe média, insatisfeitos com a ordem estabelecida, geralmente indignados com as injustiças a ela inerentes.

Em outras palavras, o catolicismo dinâmico, de acordo com os tempos modernos, fruto do processo de transição da sociedade agrária para a sociedade industrial latino-americana é um catolicismo de intelectuais de classe média insatisfeitos, com diversos graus, com a ordem vigente. Desse grupo, portanto, deverá originar-se a resposta à ameaça representada pelas demais religiões. Na verdade, seria muito pouco provável que essa resposta pudesse surgir das bases populares do próprio catolicismo, dado o caráter hierárquico do mesmo, que dificulta qualquer movimento partindo da base, e dado também o fato de que até hoje esse movimento não surgiu, conforme demonstra a classificação de Cândido Procópio.

Ora, se é de católicos de classe média, com tendências à intelectualidade e à oposição ao sistema político vigente que é de se esperar qualquer tentativa de recuperar as massas populares para o catolicismo, é fácil entender que católicos desse tipo adotem uma estratégia racionalista. Partem do diagnóstico da crise do catolicismo latino-

⁵⁴ *Idem*, p. 412.

americano, cuja causa principal identificam com o comprometimento da Igreja com o sistema de poder vigente. Esse diagnóstico vem assim reforçar a posição natural de protesto dos católicos de vanguarda. Seu protesto tem assim duas finalidades concomitantes: uma finalidade estritamente política, ligada às considerações de estabelecimento de um sistema econômico e político mais justo; e uma finalidade religiosa, relacionada com a própria sobrevivência do catolicismo na América Latina.

Nesses termos, a radicalização política do catolicismo latino-americano, sua nítida tendência para posições de esquerda, não só atende aos valores do grupo católico líder como também se constitui em uma estratégia apostólica junto às classes populares. Não cabe aqui discutir se essa estratégia será ou não eficiente. Sem dúvida, esta é uma estratégia excessivamente racionalista e intelectualizada. Além disso, vem de cima para baixo, da classe média intelectualizada para as bases populares, enquanto que o protestantismo pentecostal ou as religiões mediúnicas têm suas lideranças inseridas dentro de suas próprias bases. Não obstante essas limitações, porém, parece indiscutível que a radicalização política de amplos setores da Igreja, na América Latina, tem como uma de suas causas a ameaça de deserção das massas populares, constituindo-se, assim, em uma estratégia apostólica.

VII

Conclusão

EM RESUMO, VIMOS NESTE ENSAIO QUE A IGREJA CATÓLICA latino-americana atravessa um momento revolucionário, através do qual se processa seu descomprometimento com a ordem estabelecida. Os sintomas dessa revolução são inúmeros. Revelam, claramente, que não só no clero, inclusive na hierarquia, mas principalmente entre os leigos, esta transformação política da Igreja tem um definido sentido de protesto, de radicalização política em direção às posições de esquerda. Neste processo, as posições dos diversos grupos católicos abrem-se em leque, indo desde as posições reformistas, caracterizadas inclusive por uma visão utópica e idealista do mundo, até posições revolucionárias radicais prescrevendo o atingimento de uma sociedade socialista na América Latina, através da luta armada.

Esse processo de mudança do papel político da Igreja é revolucionário na medida em que a Igreja foi, durante séculos, um dos sustentáculos da ordem estabelecida. Na verdade, vista de uma perspectiva histórica, a Igreja Católica, durante um largo período da história universal, confundia-se com a própria ordem estabelecida. Sofreu os primeiros reveses com o racionalismo renascentista, o advento das monarquias absolutas e do protestantismo. Passou, então, a fazer parte do sistema de poder, sem se constituir no próprio poder. Com a emergência da burguesia e o surgimento do capitalismo industrial, a Igreja sofreu mais um rude golpe. Depois de duramente

combatida pela nova ordem, acabou sendo aceita, agora, porém, como mera força auxiliar. Aos poucos, porém, o papel da Igreja de sacralizar a ordem estabelecida, dando maior coercitividade às suas normas e instituições sociais, foi perdendo importância. Isto acontecia em virtude da crescente racionalização e burocratização do Estado nas sociedades industriais, que foram construindo seus próprios sistemas de poder, independentemente de um processo de sacralização.

Visto o mesmo problema sob um outro ângulo, podemos afirmar que a Igreja, organização excessivamente comprometida com um sistema de valores e crenças tradicional, não conseguia adaptar-se ao advento do mundo moderno. Pelo contrário, opunha-se a esse mundo moderno, fruto do desenvolvimento tecnológico e científico, da industrialização e da urbanização, com todas as suas forças. Perdia assim sua função social e entrava em crise.

Surge, então, dentro da Igreja, um processo de renovação que ganha ímpeto, especialmente depois da Segunda Guerra Mundial. A Igreja busca, então, reconciliar-se com o mundo moderno. Um grande esforço de teólogos, entre os quais se salienta Teilhard de Chardin, de padres e leigos é então realizado, em todos os setores, para renovar a Igreja. Esse esforço é coroado com o surgimento de João XXIII e a realização do Concílio Vaticano II.

Este processo de renovação da Igreja, originado na Europa, está naturalmente na base da revolução política do catolicismo na América Latina. Entretanto, se quisermos buscar as causas da revolução na Igreja da América Latina e mesmo da revolução que atinge a Igreja em todo o mundo, revolução que muitos têm chamado de crise pós-conciliar da Igreja Católica, devemos voltar ao exame das modificações de ordem histórica do papel social da Igreja Católica.

Verificamos, então, que existe uma causa geral para essa revolução na Igreja. Referimo-nos ao que chamamos de «fim da Cristandade». Realmente, o grande fato novo que mudou a história da Igreja foi aquele processo de racionalização e burocratização do Estado moderno,

o processo de tecnoburocratização, o qual foi tornando cada vez mais dispensável a função de sacralização da ordem estabelecida. Na medida em que isto ocorria, a aliança da Igreja com o sistema de poder vigente de caráter capitalista ou tecnoburocrático tornava-se cada vez mais artificial e sem sentido. Este fato foi percebido antes pelo próprio sistema, antes pela própria sociedade civil do que pela Igreja. Passou então a ocorrer o que chamamos de deserção das elites. As elites dominantes passaram cada vez mais claramente a abandonar a Igreja e a marginalizá-la. O processo foi se agravando, mas a Igreja, ainda apegada a alguns velhos privilégios, não percebia a mudança social ocorrida, a qual a marginalizara. A antiga aliança entre a Igreja e a ordem estabelecida perdera suas bases, mas continuava a subsistir em virtude da lei da inércia.

Entretanto, depois da Segunda Guerra Mundial e, principalmente, depois do Concílio, a Igreja começou a perceber a falta de base dessa aliança. Por outro lado, especialmente na América Latina, constatou, dramaticamente, dois fatos: de um lado, a miséria, a injustiça e a desigualdade social imperantes, que negavam frontalmente todos os preceitos evangélicos; de outro lado, percebeu que, depois da deserção das elites, agora uma outra deserção, ainda mais grave, a ameaçava: a deserção das massas populares que, na América Latina, se viam atraídas de maneira crescente por outras religiões mais capazes de atender à sua necessidade de ajustamento à sociedade industrial e urbana que vai se definindo nessa região, particularmente pelo pentecostalismo protestante e pelas religiões mediúnicas.

Nestes termos, em fins dos anos sessenta, a Igreja em todo mundo e, particularmente, na América Latina, mais do que uma Igreja em crise, era uma Igreja em revolução. Esta revolução atingia todos os seus setores: era uma revolução teológica, moral, litúrgica, pastoral e, também, uma revolução política. Neste ensaio, foi este último aspecto que nos preocupou. Quais as conseqüências dessa revolução é difícil de prever. O que é certo

é que, juntamente com a revolução estudantil, que examinamos na segunda parte deste trabalho, a revolução da Igreja é um dos acontecimentos políticos fundamentais do nosso tempo.