

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.