

# A POLÍTICA ATUAL DO VATICANO NA EUROPA CENTRAL E DO LESTE E O “PARADIGMA BRASILEIRO”.

*RALPH DELLA CAVA\*\**

## INTRODUÇÃO

Este texto contém uma avaliação preliminar do potencial de um estudo comparativo e “trans-sistêmico” do papel atual da Igreja Católica Romana na Europa Central e do Leste<sup>1</sup>.

\* Tradução de Regis de Castro Andrade.

\*\* O autor é muito grato à contribuição generosa e indispensável de Juan Linz, da Universidade de Yale, a uma primeira versão deste texto. O autor, entretanto, é o único responsável pelos pontos de vista aqui expressos.

<sup>1</sup> Para os fins desta análise, a expressão Europa Central designa os países ou regiões em que predomina o catolicismo, tais como a Polônia, a Hungria, a Tchecoslováquia e as repúblicas da Eslovênia e da Croácia, que foram recentemente declaradas independentes. A Europa do Leste compreende, quase exclusivamente, a Lituânia e a Moldávia (agora Moldóvia) católicas, bem como as províncias (Uniate) da Ucrânia Ocidental).

A responsabilidade da Igreja diz respeito primariamente a essas populações, embora, obviamente, ela deva lidar com as entidades maiores (Estados, regiões e unidades políticas e econômicas) das quais elas fazem parte. As minorias católicas romanas e (Uniate) da antiga Alemanha do Leste, da Romênia e da Bulgária não foram excluídas da análise, embora não sejam centrais para os objetivos desta discussão.

Neste texto, os termos Leste, Central e Oeste utilizados para demarcar a Europa, são estrita e intencionalmente geográficos, os adjetivos “Oriental” e “Ocidental” foram evitados de propósito, em virtude de suas conotações da Guerra Fria. Se os termos utilizados aqui são mesmo “estritamente geográfico” é uma questão aberta ao debate; na verdade, o seu significado já está em questão na medida em que as

Para os observadores da política do Vaticano no plano mundial, há muitas razões para se acreditar que a Igreja, hoje envolvida na rápida reconstrução de suas instituições na Europa Central e do Leste, desempenhará um papel decisivo na reconfiguração das sociedades da região na próxima década, assim como o fez no Brasil e no resto da América Latina no pós-guerra imediato<sup>2</sup>.

De fato, a história recente da Igreja na América Latina, e sobretudo no Brasil, proporciona um paradigma oportuno e útil para perscrutar o curso atual da política do Vaticano na Europa Central e do Leste<sup>3</sup>. Os resultados dessa pesquisa, por sua vez, podem ensejar um debate inteiramente novo sobre a experiência brasileira e latino-americana.

#### A IGREJA CATÓLICA ROMANA: UMA DEFINIÇÃO OPERACIONAL

Para uma avaliação apropriada da atual política do Vaticano na Europa Central e do Leste, convém começar pela escolha de uma definição abrangente da Igreja Católica Romana. Para os nossos propósitos, o trabalho de Immanuel Wallerstein atende a esse objetivo e proporciona um marco para uma análise

diferentes partes da Europa lutam por redefinir-se umas com relação às outras. Sobre isso, ver o *paper* de Immanuel Wallerstein, "La Reconstitution Perpétuelle des Frontières Culturelles Perçues: L'Europe Centrale à l'Aune d'Aujourd'hui", apresentado no Colóquio Internacional *L'Europe Centrale: Réalité, Mythe, Enjeu - XVIII – XXème Siècles*, realizado em Varsóvia em 24-27 de setembro de 1990.

<sup>2</sup>Como introduções gerais ao papel do catolicismo romano no plano mundial, ver Eric O. Hanson, *The Catholic Church in World Politics* (Princeton University Press, Princeton, N. J., 1987) e também o estudo clássico de Robert A. Graham, S. J., *Vatican Diplomacy: A Study of Church and State on the International Plane* (Princeton University Press, Princeton, N. J., 1959).

<sup>3</sup>Os trabalhos recentes sobre a história da Igreja Brasileira são de qualidade excepcional. Ver, por exemplo, Márcio Moreira Alves, *The Grain of Mustard Seed* (1973) e *Igreja e Política* (1979); Thomas Bruneau, *The Political Transformation of the Brazilian Catholic Church* (1979) e *The Church in Brazil: the Politics of Religion* (1982); Scott Mainwaring, *The Catholic Church and Politics in Brazil, 1916-1985* (1986); e Maria Helena Moreira Alves, *The State and Opposition in Military Brazil* (1985).

comparativa e global. Na sua concepção do "sistema mundial moderno" (uma entidade histórica cujos eixos são um "sistema de Estados" e um único sistema mundial de divisão do trabalho), a Igreja seria a instituição "trans-sistêmica" mais velha e permanente do mundo"<sup>4</sup>.

Entende-se que, enquanto instituição "trans-sistêmica", a Igreja aperfeiçoou a capacidade que ela usufrui de movimentar pessoal, recursos e idéias não apenas pelo sistema de Estados (tal como se configure num determinado momento), mas também pelo sistema mundial de divisão do trabalho.

Essa capacidade desenvolveu-se historicamente como parte essencial do "sistema mundial", e ajuda a explicar como a Igreja veio a abrigar particularismos e desposar, ao mesmo tempo, a universalidade<sup>5</sup>. Além disso, como produtora e organizadora, numa escala global, de "bens culturais" religiosos, isto é, da "religião organizada", a Igreja considera-se distinta (ou soberana) das organizações políticas e das economias das quais, não obstante, ela é parte. Essa experiência não é apenas milenar. Para o benefício de pesquisas como esta, ela também é mais facilmente sujeita à análise e investigação histórica do que a maioria das instituições de longevidade comparável.

Uma leitura cuidadosa do registro histórico dos últimos cinco séculos sugere que o *leitmotif* da experiência da Igreja é mais adequadamente descrito como defensivo: isso se originou da necessidade constante do catolicismo de oferecer respostas ao mundo moderno, ao invés de liderá-lo, e de seu permanente esforço de adequação à sociedade sem abrir mão de sua autonomia e da sua auto-proclamada transcendência. Realmente, a Igreja teve

<sup>4</sup>Há outras definições possíveis, seja do ângulo da sociologia das religiões, seja dos estudos eclesiais do catolicismo romano. Sobre a definição de Immanuel Wallerstein, ver o seu "World-Systems Analysis: Theoretical and Interpretative Issues", in *World-Systems Analysis-Theory and Methodology*, Terence K. Hopkins e Immanuel Wallerstein (eds.), Sage Publications, Beverly Hills, 1982, pp. 91-103.

<sup>5</sup>Obviamente, além da explicação histórico-sociológica, há também uma explicação teológica. Primeiro, a doutrina da Encarnação (a crença cristã de que Deus fez-se homem) insiste na inteligibilidade da fé e portanto na sua transladação às culturas locais. Ademais, a doutrina da Redenção (a crença em que Jesus Cristo morreu para salvar os homens do pecado) é extensiva a todas as criaturas de Deus; segue-se a missão eclesial de pregar, de acordo com o credo do Apóstolo, "o perdão dos pecados, a ressurreição dos corpos e a vida eterna" sem distinção de sexo, raça ou nacionalidade, isto é, pregar de forma universal.

de enfrentar repetidos desafios à sua hegemonia cultural, provenientes de religiões rivais e opositores seculares.

Como reação, a Igreja passou, por sua vez, por mudanças estruturais abrangentes em pelo menos quatro momentos históricos críticos, simbolizados pelo Concílio de Trento (1545-1563) no início da “idade moderna”, e, mais recentemente, pelo Concílio Ecumênico do Vaticano Segundo (1962-1965)<sup>6</sup>.

Hoje, no decorrer dos anos 90, o Catolicismo atravessa uma quinta fase de transformações de magnitude comparável: a reincorporação à Igreja Universal de quase oitenta milhões de fiéis de crença católica romana ou uniata da Europa Central e do Leste<sup>7</sup>. (Os católicos uniatas concentram-se principalmente nas províncias ocidentais da Ucrânia, mas encontram-se também na Romênia, Polônia e Bielorrússia. Como o nome sugere, católicos uniatas são cristãos que – diversamente ortodoxos – estão em “união com Roma”. Desde a “Proclamação da União”, feita em

<sup>6</sup>Como eventos simbólicos das mudanças profundas e abrangentes, que não podem ser discutidas aqui, pode-se mencionar os seguintes: (1) o Concílio de Trento (1545-1563), que estabeleceu a agenda da Contra-Reforma católica para os quatro séculos seguintes, aproximadamente; (2) o pontificado do papa Leão XIII (1878-1903), que promoveu a adequação da Igreja à democracia liberal e ao capitalismo financeiro e industrial; (3) o estabelecimento da Comissão do Vaticano para a América Latina (1950), da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (1952) e da Conferência Episcopal da América Latina (1962), que, conjuntamente sob a tutela de Roma, assinalam o início do processo contínuo de reincorporação de mais da metade dos católicos do mundo à Igreja Universal; finalmente, (4) o Concílio Ecumênico do Vaticano Segundo (1962-1965): ao adotar as doutrinas seculares do pós-guerra sobre o pluralismo político, a tolerância religiosa e o direito dos povos colonizados à independência, a Igreja literalmente criou ou endossou novos ensinamentos ou práticas por meio das quais ela “atualizou-se com respeito ao século XX” (*aggiornamento*), nas palavras do papa João XXIII, o memorável patrono do Concílio Vaticano II.

<sup>7</sup>Segundo o *Catholic Almanac* de 1991, as populações católicas eram as seguintes: Tchecoslováquia, 10.770.000; a antiga Alemanha do Leste, 1.279.000; Hungria, 6.490.000; Lituânia, 2.680.000; Polônia, 36.085.000; Romênia, 1.382.000; Ucrânia, 3.500.000; Iugoslávia (principalmente na Eslovênia e na Croácia), 6.717.000. Os números para a Ucrânia foram tomados de Bohdan R. Bociurkiw, “The Suppression of the Ukrainian Greek Catholic Church in Postwar Soviet Union and Poland”, in *Religion and Nationalism in Eastern Europe and the Soviet Union*, Dennis J. Dunn (ed.), Lynne Reiner, Boulder e Londres, 1987, pp. 97-119. A maior parte desses números provêm de informações do período anterior à guerra, e não levam em conta a alta proporção de membros puramente nominais da igreja. Análises atualizadas começam a ser publicadas. Um exemplo excelente de um *survey* recente está em Adrienn Molnar e Miklos Tomka, “Youth and Religion in Hungary”, in *Religion in Communist Lands*, 7:3, 1989, pp. 209-229.

Brest-Litovsk in 1569, os uniatas reconheceram o papa como a autoridade suprema da Igreja Católica, mas, como os ortodoxos, celebram a liturgia segundo o rito de São João Crisóstomo e permitem que seus sacerdotes se casem antes da ordenação.)

### A REINCORPORAÇÃO DA EUROPA CENTRAL E DO LESTE NA IGREJA UNIVERSAL

Essa reincorporação é um processo complexo. Obviamente, há mais de mil anos os povos da Europa Central e do Leste foram "incorporados" à cristandade e, desde então, "reincorporados" várias vezes a esta ou aquela denominação religiosa. A "*Ostpolitik*" do Vaticano pode ser vista como uma versão particular desse mesmo processo, que se desenvolve desde finais dos anos 50<sup>8</sup>.

A "reincorporação", contudo, no sentido em que o termo é empregado aqui, refere-se primariamente a eventos que se desdobram desde 1989 e a dois objetivos mutuamente desejáveis: o objetivo do papado de reafirmar sua plena autoridade sobre as igrejas da região e o objetivo dessas igrejas de reconstruir-se no contexto de ordens sociais em rápida mudança e de "voltar à Europa" e à unidade da fé.

De fato, nos últimos quarenta anos ou mais, os Estados autocráticos definiram estritamente os termos em que as religiões e seus fiéis poderiam "existir" na Europa Central e do Leste<sup>9</sup>. É verdade que as práticas, bem como o grau de tolerância, variaram muito segundo o país. Pode-se dizer que o catolicismo na Polônia

\* "Política para o Leste" (N. do T.)

<sup>8</sup>Para uma análise detalhada da *Ostpolitik* do Vaticano, ver os bem informados trabalhos de Hansjakob Stehle, *Eastern Politics of the Vatican, 1917-1979*, Ohio University Press, Athens, Ohio, 1981, e "Vatikanische Ostpolitik und Religiöse Perestrojka", in *Europa Archiv: Zeitschrift für Internationale Politik*, 25 (1989), pp. 747-756. Ver também Dennis J. Dunn, *Détente and Papal-Communist Relations, 1962-1978*, Westview Press, Boulder, Colorado, 1979.

<sup>9</sup>A caracterização de "prevalente" de Pedro Ramet percorre toda a escala desde "suprimido" a "cooptado" e "tolerado", além de uma categoria para "casos desviantes"; ver sua introdução, em "The Interplay of Religious Policies and Nationalities Policy in the Soviet Union and Eastern Europe", in *Religion and Nationalism in Soviet and East European Politics*, Pedro Ramet (ed.), Duke University Press, Durham, N. C., 1984, pp. 3-30.

gozou do maior grau de liberdade, ao passo que na Tchecoslováquia ele não teve nenhuma liberdade<sup>10</sup>. De dois pontos de vista, contudo, todas as nações participaram do mesmo destino: o isolamento da maioria dos cidadãos e instituições com respeito ao “ocidente” era normalmente insuperável; o “encontro” das “duas” Europas, por outro lado, que ocorreu simbolicamente na derrubada do muro de Berlim em 1989, revelou-se um encontro entre dois lados profundamente desiguais segundo quase todos os critérios concebíveis de comparação<sup>11</sup>.

A Igreja Católica não foi uma exceção. Por mais que os católicos da Europa Central e do Leste tenham insistido na antiguidade e na unidade jamais rompida de sua fé com respeito ao Vaticano, bem como no cultivo dessa fé durante décadas de “martírio”, as condições do seu retorno à “comunhão dos santos” depende, agora, da visão, generosidade e trabalho dos seus correligionários do ocidente.

Na religião, como na economia e na política, as consequências da Guerra Fria para o Leste revelaram-se ser uma grande dose de dependência com relação ao “Oeste”, pelo menos no curto prazo (que, evidentemente, é o prazo crucial). Ao mesmo tempo, nenhum “Plano Marshall eclesiástico” formulado pelo Vaticano poderá oferecer antídotos contra as armadilhas que surgirão; mas semelhante plano, no final das contas – e no momento – é o único plano.

<sup>10</sup>Uma síntese muito útil está em Scotte J., Paltrow, “Poland and the Pope; the Vatican’s Relations with Poland, 1978 to the Present”, in *Millenium Journal of International Studies*, 15:1, primavera de 1986, pp. 1-26. Para uma atualização sobre a Tchecoslováquia, ver Peter Martin, “The New Law on Freedom of Religion and the Churches”, in *Report on Eastern Europe*, 2:36, 6 de junho de 1991, pp. 16-21.

<sup>11</sup>Também aqui o caso polonês é “atípico”. Em primeiro lugar, seus bispos tomaram parte ativa no Concílio Vaticano II (1962-1965) e nos sínodos subseqüentes, mesmo que poucas das “reformas” do Concílio tenham sido implementadas por vontade expressa da hierarquia. Em segundo lugar, a eleição de Karol Wojtyła, o antigo Cardeal Arcebispo de Cracóvia, como papa João Paulo II em 1978, colocou um “eslavo” na cabeça da Igreja Mundial. Em terceiro lugar, o próprio papa tomou em mãos as relações do Vaticano com dirigentes comunistas do seu país e contribuiu decisivamente para alterar o contexto político da nação; essa mudança teve papel significativo na derrota eleitoral dos comunistas em 1989. Ver Scott J. Paltrow, “Poland and the Pope: The Vatican’s Relations with Poland, 1978 to the Present”, *op. cit.*, e também uma análise mais antiga de Hansjakob Stehle, “Church and Pope in the Polish Crisis”, in *The World Today*, 38:4, abril de 1982, pp. 138-148.

As cinco observações que faremos a seguir sobre o processo de reincorporação parecem ser de interesse; confirmados ou não pelos eventos futuros, constituem uma referência útil para a compreensão do presente.

1. *O processo desenvolve-se muito rapidamente e busca a geração de conseqüências institucionais duráveis.* Um Sínodo dos Bispos Europeus (da Europa do Oeste, Central e do Leste), com funções cruciais, será finalmente convocado no final de 1991 em Velehrad, Morávia (Tchecoslováquia)<sup>12</sup>. Esse será a primeira de muitas reuniões de cúpula pan-européias, e suas decisões, bem como outras tomadas recentemente em outros setores da Igreja universal, deverão ser implementadas nos próximos um ou dois anos (senão mais cedo).

É quase impossível manter um acompanhamento dessas decisões. As matérias cobertas por elas vão desde as medidas tomadas pela Comissão Pontifícia para a Migração em favor do número crescente de migrantes por toda a Europa, por exemplo, até o compromisso assumido pelo recentemente eleito Superior da Ordem dos Franciscanos – que conta 25.000 membros – de orientar seus confrades para o trabalho apostólico na Europa do Leste e na União Soviética, ou ainda o estabelecimento de uma agência especial de financiamento e formulação de políticas para a Lituânia e Europa do Leste no âmbito da Conferência Católica dos Estados Unidos (dos bispos)<sup>13</sup>.

Não é necessário determo-nos aqui na variedade das medidas, embora elas devam ser cuidadosamente documentadas para utilização em futuras análises. Também terão de merecer cuidadosa atenção as áreas-objetivos imediatas da “reconstrução da Igreja”, tais como o recrutamento e treinamento do clero, a mobilização dos leigos, especialmente dos jovens, e a reorgani-

<sup>12</sup>O encontro está previsto para o período de 28 de novembro até 14 de dezembro de 1991. A escolha de Velehrad é simbólica: ali está o túmulo de São Metódio que, com seu irmão, São Cirilo, converteram os eslavos e foram objeto de uma encíclica, *Slavorum Apostoli*. Nessa encíclica, o atual pontífice, João Paulo II, elevou os irmãos ao *status* de co-patronos da Europa moderna, juntamente com São Benedito, que já recebera aquela designação do papa Paulo VI em 1967. A correção introduzida, no sentido de incluir *toda* a Europa, foi intencional. Ver Peter Hebblethwaite, “Thoughts on a Slav Pope who is more Polish than Papal”, in *National Catholic Reporter*, 27:33, 21 de junho de 1991, pp. 11-12.

<sup>13</sup>As fontes mais úteis de informações atualizadas são o *National Catholic Reporter*, nos Estados Unidos, e *L'Actualité Religieuse*, antes chamado *Informations Catholiques Internationales*, na França.

zação de uma *intelligentsia* católica. No seu conjunto, as medidas já tomadas encaminharam o futuro da Igreja Católica Romana na Europa Central e do Leste durante as próximas décadas.

2. A "reincorporação" desenvolve-se sob a égide ideológica da estratégia de "Restauração", adotada pelo Vaticano. Tornada pública em 1984, essa estratégia antecedeu a eleição de Karol Wojtyła, antigo Cardeal Arcebispo de Cracóvia, como Papa João Paulo II, mas dele recebeu um apoio entusiástico desde o início do seu pontificado<sup>14</sup>.

Todavia, em contraste com o espírito democratizante do Concílio Vaticano II e sua defesa de um mundo mais tolerante, igualitário e pluralista, a Restauração acolhe essencialmente idéias e programas conservadores sobre a sociedade, e adota uma visão muito mais estreita da Igreja<sup>15</sup>. A respeito desse último ponto, ela se concentra na agenda interna que dividiu os católicos por mais de duas décadas, e adotou três objetivos básicos: restabelecer no interior do papado e da Cúria Romana (o grupo de ministérios através dos quais a Igreja é governada) uma autoridade centralizada muito fortalecida; impor a ortodoxia doutrinária tal como redefinida unilateralmente por Roma e assegurar maior uniformidade na liturgia e na organização eclesial,

O exemplo mais conhecido dessa política foi a prolongada campanha do Vaticano contra a Teologia da Libertação e seus propositores na América Latina<sup>16</sup>. Na Europa do Oeste, igualmente, teólogos liberais foram censurados, ordens progressistas, como os jesuítas foram disciplinadas e os arquitetos origi-

<sup>14</sup>Ralph Della Cava, "Vatican Policy, 1978-1990: an Updated Overview", in *Social Research* (a ser publicado no inverno de 1992).

Um estudo muito útil é o de Penny Lernoux, *People of God: the Struggle for World Catholicism*, Viking, New York, 1989, e também todo o volume *Le Retour des Certitudes - Événements et Orthodoxie depuis Vatican II*, Paul Ladrière e René Lüneau (eds.) Le Centurion, Paris, 1987.

Uma análise muito esquemática da primeira década do pontificado de Wojtyła, realizada, quanto ao principal, do ponto de vista interno da Igreja, e carente de uma apreciação do seu papel como um ator político mundial, encontra-se em Giuseppe Alberigo, "João Paulo II: Dez Anos de Pontificado", in *Religião e Sociedade*, 8:33, 1989, pp. 16-27.

<sup>15</sup>Daniele Menozzi, "Vers une Nouvelle Contre-Réforme", in *Le Retour des Certitudes*, op. cit., pp. 278-299.

<sup>16</sup>Ralph Della Cava, "The People's Church: the Vatican and *Abertura*, 1974-1985", in *Democratizing Brazil, Problems of Transition and Consolidation*, ed. por Alfred Stepan, Oxford University Press, New York e Londres, 1989, pp. 143-167.



nais do Concílio Vaticano II, bem como, mais tarde, seus herdeiros, como os da Igreja Holandesa, foram destituídos do seu prestígio anterior.

Na inflexão por que passou o catolicismo desde o Concílio Vaticano II, a Europa Central e do Leste, por muito tempo imune à maioria das controvérsias pós-conciliares, entra nos cálculos e agrados de Roma como um aliado potencial e contrapeso "moral" com respeito aos episcopados nacionais liberais e progressistas da Europa e do hemisfério ocidentais (que, paradoxalmente, são as próprias fontes de onde, ao que se espera, prove-nham as maiores contribuições para cobrir os custos da reincorporação). Tal resultado, porém, não é garantido: provavelmente, a divisão que cortou em dois o catolicismo no plano mundial obrigará a Europa Central e do Leste a tomar partido, se é que setores da Igreja nessas regiões já não o fizeram<sup>17</sup>.

3. *A reincorporação no pior momento da crise institucional e financeira do papado neste século, senão em toda sua história moderna.* As dimensões dessa crise no que tange a recursos humanos e finanças são bem conhecidas, mas mesmo assim vale a pena resumí-la aqui<sup>18</sup>. Com respeito aos recursos humanos, a Igreja como um todo sofre de um declínio contínuo a longo prazo do número de vocações provenientes das áreas mais

<sup>17</sup> Em entrevistas realizadas em Varsóvia no começo de junho de 1991, dei-me conta de que vários padres jesuítas, embora mantendo amplos contatos internacionais dentro e fora da Companhia de Jesus, compartilham muitas das proposições liberais e progressistas, e podem dispor-se a lutar contra a visão Restauracionista.

Na Lituânia, o jornalista brasileiro Elio Gaspari encontrou-se com um padre que tinha passado dez anos num campo de prisioneiros e outros dez no exílio dentro da União Soviética. Ele tinha ouvido falar vagamente da teologia da libertação latino-americana; na entrevista, ele disse: "Esses padres e bispos lutam pela igualdade da humanidade. Vivi muito, e posso dizer: a Igreja tem de estar do lado dos que sofrem". Ver "Batizei 100 Crianças Numa Única Manhã", *Veja*, 24:29, 17 de junho de 1991, pp. 30-31.

<sup>18</sup> Ralph Della Cava, "Financing the Faith: The Case of Roman Catholicism (Reflections on Financing World Religious)". *Novos Estudos*, CEBRAP, a ser publicado brevemente. Benny Lai, *I Segreti del Vaticano da Pio XII a Papa Wojtyla*, Laterza, Roma-Bari, 1984, ou sua edição original, *Les Secrets du Vatican*, Hachette, Paris, 1983, e também Malachi Martin, *Rich Church, Poor Church*, G. P. Putnam's Sons, New York, 1984.

urbanizadas e industrializadas do mundo<sup>19</sup>, do envelhecimento da maior parte do pessoal clerical (masculino e feminino) e da falta de disposição de um número crescente de leigos para assumir tarefas especificamente eclesiais<sup>20</sup>. Em contraposição, muitas novas vocações surgem na Polônia e, pelo que se sabe, também na Ucrânia, devendo crescer nesses países e em outras regiões da Europa Central e do leste no futuro imediato, tão sombrio do ponto de vista econômico. Saber se essas novas vocações poderão suprir as necessidades da Igreja no plano mundial é uma outra questão.

Em relação às finanças, o papado é incapaz de fazer frente as despesas operacionais de sua administração internacionalizada, muito ampliada (sem falar da sua dificuldade de financiar novas iniciativas). Por quase uma década, o papado vem experimentando fortes declínios anuais das contribuições provenientes dos Estados Unidos, que perfazem um terço da arrecadação total da Igreja Mundial. Enfim, o papado tem pouco controle real sobre os fundos relativamente grandes das organizações filantrópicas católicas da Europa do Oeste, episcopados nacionais e ordens e congregações religiosas, dos quais ele busca maior apoio financeiro para a reincorporação<sup>21</sup>.

De onde virão os recursos humanos e financeiros necessários à empreitada? Obviamente, virão das nações católicas ricas, como os Estados Unidos, Alemanha, Canadá, Austrália, Holanda, Bélgica, Itália e França, sobretudo. Ao mesmo tempo, porém, a Igreja na América Latina – que talvez tenha sido a principal beneficiária da ajuda do Primeiro Mundo desde os anos 50 – provavelmente sairá perdendo. Os efeitos já se fazem sentir: os recursos substanciais necessários à realização das conferências episcopais da região, de programas de reforma social e à manutenção dos fundos de aposentadoria do clero –

<sup>19</sup>As vocações são numerosas na Polônia e na Índia (no estado de Kerala), e crescem lentamente no Brasil. Mas o seu número não é suficiente, e dificilmente transferíveis ao resto da Europa Central e do Leste.

<sup>20</sup>Vários autores, "Regenerating Catholicism", in *Commonweal*, 14 de setembro de 1990, e Paul Elie, "The Everlasting Dilemma: Young Catholics & the Church", in *Commonweal*, CXVIII, 27 de setembro de 1991, pp. 537-542. Esses trabalhos tratam dos desafios com que se defronta a Igreja no seu ministério aos católicos, levantados desde o Concílio Vaticano II.

<sup>21</sup>Sobre a filantropia da Europa católica do Oeste, ver Brian H. Smith, *More than Altruism: the Politics of Private Foreign Aid*, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1990.

para mencionar apenas alguns aspectos que dizem respeito à própria sobrevivência da Igreja – tem sido questionados ou reduzidos pelos doadores da Europa Ocidental<sup>22</sup>.

O que dizer das Igrejas da Europa Central e do Leste? Em face das iniciativas do Vaticano e da generosidade do Primeiro Mundo, como, precisamente, estabelecerão suas agendas, como fixarão suas prioridades, como criarão suas instituições próprias ou associadas para definir e facilitar a reincorporação?

Pode-se argumentar que, diferentemente das igrejas do Terceiro Mundo, as da Europa Central e do Leste não têm um passado “colonial” e por isso não tem o estigma da “dependência”. Ademais, há ampla evidência do entusiasmo e espírito de fraternidade com que os fiéis do ocidente acorreram em ajuda a seus co-irmãos das antigas “nações cativas” (como eram chamadas as nações da região durante a Guerra Fria). Finalmente, a rapidez com que os novos Estados auxiliaram as igrejas e comunidades religiosas por meio de legislação e subsídios financeiros pode ter reforçado a autonomia do catolicismo da região *vis-à-vis* seus benfeitores ocidentais<sup>23</sup>.

Não obstante, vale a pena examinar as relações entre doadores e beneficiários, tanto em si mesmas quanto com respeito às relações paralelas, que se tramam e se redefinem constantemente, entre os Estados em que residem tanto os doadores como os beneficiários.

4. *As principais denominações da fé na Europa Central e do Leste, e em particular as três principais religiões cristãs – o catolicismo, o protestantismo e a ortodoxia – terão, doravante,*

<sup>22</sup>Documentado em “Financing the Faith”, citado na nota 18.

<sup>23</sup> Sobre as mais recentes medidas tomadas pelos Estados pós-comunistas na Polônia, Hungria, Tchecoslováquia e Romênia com relação às igrejas e às comunidades religiosas, ver Jan B. de Wejdenthal, “Poland-Catholic Bishops Call for Cooperation between Church and State”, in *Report on Eastern Europe*, 2:20, 17 de maio de 1991, pp. 15-17; Edith Oltay, “Hungria-Churches Gain New Rights and Grapple with Old Problems”, in *Report on Eastern Europe*, 33, 10 de agosto de 1990, pp. 23-25; Peter Martin, “Czechoslovakia – The New Law on Freedom of Religion and the Churches”, in *Report on Eastern Europe*, 2; 36, 6 de junho de 1991, pp. 16-21; e Dan Ionescu, “Roumania – The Orthodox-Uniate Conflict”, in *Report on Eastern Europe*, 2:31, 2 de agosto de 1991, pp. 29-34. Ver também Oxana Antic, “New Structures for the Catholic Church in the USSR”; Dzinta Bungs, “An Archbishop and two Bishops Appointed in Latvia”, e Saulius Girnius, “Two New Bishops Appointed in Lithuania”, todos em *Report on the USSR*, 3:21, 24 de maio de 1991, pp. 16-24.

*de competir num "mercado livre" de bens religiosos.* Com o colapso do sistema estatal, a filiação e prática religiosas deixam de ser um ônus; mas também elas já não constituem atos de desafio individual ou coletivo à tirania.

Em conseqüência, as religiões – tanto no sentido de sistemas de crenças e valores como no de comunidades de fé privadamente sustentadas e auto-financiadas – terão, de agora em diante, de manter-se ou declinar por sua própria conta, tal como ocorre nas religiões organizadas do ocidente, e de maneira muito mais completa do que ocorria sob o domínio comunista<sup>24</sup>.

Numa área muito significativa, a transição será bastante familiar: os vínculos entre a Igreja e o Estado são anteriores às mudanças recentes dos regimes; os exemplos da Polônia e da Hungria são claros a esse respeito. Não obstante, novos acordos estão sendo negociados, ou deverão sê-lo, com relação ao futuro *status* legal e social da Igreja. Será essa questão objeto de legislação das constituições, de concordatas ou de revisão judicial? Como a opinião da Igreja será mobilizada no sentido de influenciar tais resultados? Pode-se prever uma considerável controvérsia sobre a relação entre o Estado e as assim chamadas tarefas "subsidiárias" da Igreja na sociedade (o gerenciamento de escolas, universidades, seminários, hospitais, orfanatos), sobre a devolução de propriedades e edifícios eclesiásticos, sobre a restauração das ordens religiosas e sobre o acesso da Igreja a atividades controladas ou licenciadas pelo Estado, como a grande mídia<sup>25</sup>.

<sup>24</sup>O caso da Hungria, em que 75% da população é católica, é um caso interessante. O número de fiéis declinou ano a ano entre 1972 e 1981; a prática da religião passou a ser tendencialmente associada aos setores populacionais mais idosos, menos educados e, na maioria, situados na zona rural e pobres. Em boa medida, o catolicismo foi identificado a uma "religião popular" (*folk religion*). Ver David Martin, "Catholicism in Transition", e a visão mais otimista de Miklós Tomka, "Stages of Religious Change in Hungary", ambos em *World Catholicism in Transition*, ed. por Thomas M. Gannon, S. J., Macmillan, New York, 1988, pp. 3-35, especialmente pp. 9 e 10, e 169-183, respectivamente. Ver também a entrevista concedida ao autor por Miklós Tomka em Budapeste em junho de 1991.

<sup>25</sup>A respeito das negociações sobre propriedades e funções sociais, ver nota 23 acima. A questão dos meios de comunicação de massa já é crítica na Polônia e na Hungria. Na Polônia, a Igreja dispõe de um período fixo de tempo durante o qual pode transmitir seu próprio programa; na Hungria, a Igreja é hoje virtualmente excluída das emissoras estatais, mas um acordo está sendo negociado. Ver as entrevistas com representantes das conferências dos bispos poloneses e húngaros; essas entrevistas foram realizadas em Varsóvia e Budapeste no fim de maio e

Na frente exclusivamente religiosa, porém, não há um precedente significativo para o que já está ocorrendo: um "mercado livre" de bens religiosos surgiu praticamente de um dia para o outro<sup>26</sup>. A "competição" pelas almas já é uma realidade<sup>27</sup>. Os pregadores pentecostais estão aliciando fiéis na Rússia, assim como o Exército da Salvação está atraindo recrutas na Tchecoslováquia<sup>28</sup>. As denominações protestantes mais importantes, porém, relutam em envolver-se na "caçada" em terra alheia: por décadas, elas estabeleceram estreitas relações com seus irmãos ortodoxos através do Conselho Mundial das Igrejas e com os católicos romanos através do Secretariado para a Unidade Cristã do Vaticano, e de outros instrumentos ecumênicos próprios<sup>29</sup>. Em todo caso, se se pode tomar o "mercado religioso" no Brasil e na América Central como referência para a análise do fenômeno, as mais importantes denominações nas áreas tradicionais da

início de junho de 1991. Com relação à mídia, ver Jane L. Curry, "Poland - Are the Church and Public Opinion at Variance?" in *Report on Eastern Europe*, 2:28, 12 de julho de 1991, pp. 14-18.

<sup>26</sup>O assim chamado "mercado de bens religiosos" já discutido por Peter Berger em *The Sacred Canopy*, Garden City, N. Y., 1967 e por Renato Ortiz, "Religiões Populares e a Indústria Cultural", *Religião e Sociedade*, 5 de junho de 1980. Mas a utilidade desses conceitos é limitada em alguns aspectos, conforme indicado em Paul Montero e Ralph Della Cava, "The Catholic Church and Mass Media in Brazil: Some Theoretical Considerations", *Studies in Latin American Popular Culture*, vol. 7, 1988, pp. 199-211.

<sup>27</sup>Sabrina P. Ramet, a conhecida autoridade em religiões na Europa Central, documentou essa "competição" desde o início dos anos oitenta, mas numa escala muito menor do que parece assumir hoje. Além disso, ela sustenta que, enquanto uma importante expressão de descontentamento social, e juntamente com o *rock'n roll* e o feminismo, as novas opções religiosas ajudaram a lançar as sementes de uma transição contínua e gradual para sistemas pluralistas" em diversos países. Ver o seu *Social Currents in Eastern Europe - The Sources and Meaning of the Great Transformation*, Duke University Press, Durham e Londres, 1991.

<sup>28</sup>"U. S. Evangelicals Winning Soviet Converts", *The New York Times*, 7 de outubro de 1991, e o programa da BBC na semana de 7 de outubro de 1991.

<sup>29</sup>De acordo com o "U. S. Evangelicals Winning Soviet Converts", *op. cit.*, o Reverendo J. Martin Bailey, um porta-voz do Conselho Nacional das Igrejas na cidade de Nova York, "disse que a organização havia adotado formalmente a posição de que não é próprio forçar a introdução na União Soviética ou importar nesse país um novo tipo de religião, embora cristã, porque ali já há igrejas". Em Moscou, o Reverendo John Melin, pastor da igreja protestante interdenominacional naquela cidade, disse: "Não é como se nós estivéssemos (neste momento) trazendo Deus para a Rússia. Deus nunca saiu da Rússia".

Reforma, como a Hungria, a Tchecoslováquia e a Alemanha Oriental podem perder terreno para os fundamentalistas, assim como os católicos podem perder na Ucrânia, Polônia e Iugoslávia, ou os ortodoxos nos Balcãs, Bulgária e România<sup>30</sup>.

É no *interior* do catolicismo romano, todavia, que uma espécie de competição doméstica por novas “conversões” pode revelar-se impossível de deter. Tal foi o caso na Europa do Oeste, na América do Norte e na América Latina. Nessas regiões, os católicos Pentecostais, chamados Carismáticos, e vários “novos movimentos” conservadores e institutos seculares formados por leigos – dos quais a Opus Dei espanhola e a Comunhão e Libertação italiana são os exemplos mais conhecidos – tem aumentado suas fileiras por mais de duas décadas<sup>31</sup>. Mesmo no Brasil, a Renovação Carismática Católica – tal é sua denominação oficial – é mais influente na maior parte das dioceses que as muito mais conhecidas comunidades eclesiais de base<sup>32</sup>. Além disso, os membros da Renovação, recrutados primariamente na classe média, são mais disciplinados na piedade, mais qualificados no campo da tecnologia moderna, especialmente na comunicação de massa, e inflexivelmente comprometidos com o projeto da Restauração, do Vaticano.

Na Polônia, a Comunhão e Libertação (CL) esteve presente por uma década. Sob o pretexto e em razão de organizar peregrinações ao Santuário de Nossa Senhora de Tchestocova, no tempo em que Karol Wojtyla ainda era cardeal arcebispo de Cracóvia, a CL italiana vinculou-se à juventude da Europa do

<sup>30</sup>A literatura sobre a expansão do fundamentalismo é muito extensa. Para a América Central, ver Margaret M. Paloma, “Pentecostals and Politics in North and Central America”, in *Prophetic Religious and Politics – Religious and the Political Order*, Vol. I, ed. por Jeffrey K. Hadden e Anson Shupe, Paragon House, New York, 1986, pp. 329-352.

Para o Brasil, consultar qualquer dos trabalhos sobre o pentecostalismo de Francisco Cartaxo Rolim e os volumes editados por Leilah Landim, *Sinais dos Tempos; Tradições Religiosas no Brasil*, e *Diversidade Religiosa no Brasil*, Instituto de Estudos da Religião, Rio de Janeiro, 1989 e 1990, respectivamente.

<sup>31</sup>Ver Ralph Della Cava, “The Ten Years Crusade Towards the Third Christian Millenium: An Account of Evangelization 2000 and Lumen 2000” in *The Right and Democracy in Latin America*, editado por Maria do Carmo Campello de Souza, Douglas Chalmers e Atilio Barón, Praeger Publishers, An Imprint of Greenwood Publishing Group, Inc., New York, 1992.

<sup>32</sup>Ver Ralph Della Cava e Paula Montero, *E o Verbo se Faz Imagem: a Igreja Católica e os Meios de Comunicação no Brasil, 1972-1989*, Vozes, Petrópolis, 1991.

Oeste, bem antes que o Solidariedade estabelecesse seus vínculos fora da Polônia. Hoje, a CL opera uma grande firma de exportações e importações em Varsóvia, cujos lucros contribuem para cobrir os custos de sua rápida expansão em outras regiões do país<sup>33</sup>.

Há informações de que também os carismáticos têm crescido, especialmente entre os jovens, desde 1987<sup>34</sup>. Em 1991, os vínculos entre os carismáticos poloneses e o seu movimento no plano mundial tinham crescido consideravelmente. Confrades da Comunidade do Prazer de Deus em Dallas, Texas, que possui e administra um dos maiores estúdios de produção de vídeos religiosos do mundo, são hoje consultores do Conselho Nacional dos Bispos Poloneses em matéria de meios de comunicação de massa. Dentro em breve poderão fornecer equipamento, recursos humanos e treinamento aos poloneses, assim como o fizeram no México, Colômbia e Brasil por uma década<sup>35</sup>.

No momento, o quadro emergente na Europa Central e do Leste pode ser percebido apenas em suas linhas gerais. Mas na medida em que o prestígio da Igreja é questionado – como, segundo alguns observadores, parece ser o caso na Polônia – pode-se prever que os assim chamados “novos movimentos desempenharão” um papel de importância crescente<sup>36</sup>. No conjunto, as mudanças religiosas no interior das religiões organizadas e entre elas podem tornar-se mais nítidas num período mais curto do que o esperado.

*5. Finalmente, o processo de reincorporação é parte essencial de transformações mais amplas que estão ocorrendo*

<sup>33</sup>Entrevistas concedidas por representantes do CL ao autor em Varsóvia em junho de 1991.

<sup>34</sup>Ver a interessante análise e dados de um *survey* em Barbara Strassberg, "Polish Catholicism in Transition", *World Catholicism in Transition*, ed. por Thomas-M. Gannon, S. J., Macmillan, New York, 1988, pp. 184-202, esp. p. 200.

<sup>35</sup>Entrevistas feitas pelo autor com representantes da Conferência Nacional dos bispos poloneses em Varsóvia em junho de 1991.

<sup>36</sup>Sobre a propalada, embora ainda não confirmada, queda do número de vocações e outras diferenças entre a Igreja e o grande público, ver Janet L. Curry, "Poland – Are the Church and Public Opinion at Variance", in *Report on Eastern Europe*, 2:28, 12 de julho de 1991, pp. 14-18. Sobre o mau desempenho dos partidos católicos poloneses nas últimas eleições, ver "Polish Bishops Try to Regain their Political Role", in *The New York Times*, 21 de outubro de 1991, p. A7, e "In Polish Vote, a Clear Slap at Reform", in *The New York Times*, 29 de outubro de 1991, p. A3.

nas sociedades da Europa Central e do Leste, sobre as quais a Igreja terá de posicionar-se. Apenas algumas áreas selecionadas de problemas poderão ser mencionadas aqui.

Três dessas áreas são prioritárias: conflitos étnicos e identidade religiosa; a economia de mercado e valores sociais éticos; a moralidade católica nos campos da sexualidade e da reprodução humana e as políticas públicas.

*Conflitos étnicos e identidade religiosa.* Os atuais conflitos entre croatas e sérvios, poloneses e lituanos, ucranianos e russos, entre outros, similares às disputas entre bascos e castelhanos, ilustram as interrelações entre etnicidade e identificação religiosa<sup>37</sup>. Eles também chamam a atenção para os dilemas com que se defrontam os líderes da igreja em termos de decidir se apóiam premissas nacionalistas, e como, com base numa herança cristã comum, fazer prevalecer posições dos católicos sobre os objetivos ecumênicos, e proteger minorias desamparadas em face de poderosas maiorias. A guerra civil na Iugoslávia não apenas sublinha a permanência e a intransigência dos ódios mútuos, como também a incapacidade do Vaticano (juntamente com a das nações da Europa do Oeste) de evitar conflitos entre Estados, de resolver sem grande esforço velhas disputas sobre territórios, fronteiras e distribuição regional da riqueza.

A etnicidade e a religiosidade serão dimensões duradouras da reincorporação.

*Economia de mercado e valores sociais éticos.* Em contraposição, a introdução da economia de mercado a custos previsivelmente altos em termos pessoais e coletivos proporciona à Igreja um campo fértil para o desenvolvimento de uma mensagem social ética, específica para a região e para o momento. Ela dispõe de um vasto corpo de doutrina no qual inspirar-se (da *Rerum Novarum* e *Quadragesimo Anno* à *Populorum Progressio* e *Centesimus Annus*) bem como de uma rica história recente de

<sup>37</sup> Não estou sugerindo que a etnicidade e a identidade religiosa estão sempre, e simultaneamente, presentes nos conflitos mencionados acima. No caso dos croatas e sérvios, isso ocorre. Os poloneses e lituanos são católicos romanos; ainda assim, a privação da nacionalidade lituana de trabalhadores poloneses há muito residentes no país, a ser possivelmente decretada pelo governo, gerou um considerável descontentamento na Polónia. Finalmente, os ucranianos consideram-se lingüística e etnicamente diferentes dos russos, ainda que uns e outros sejam ortodoxos na sua maioria; ao mesmo tempo, no interior da Ucrânia os católicos (...) consideram-se distintos dos ucranianos ortodoxos e dos católicos romanos poloneses.



“atalhos” teológicos e pastorais que inclui a condenação do movimento dos Padres Operários na França, a proibição do “catecismo holandês” e dos ensinamentos sociais da Teologia da Libertação na América Latina, ampla e unilateralmente redefinidos por Roma em 1984 e 1985.

Obviamente, só a história fornecerá o teste da correspondência entre pensamento e ação. Mas as graves previsões econômicas de ontem para a Europa Central e do Leste são hoje cotidianamente confirmadas pela realidade. Severos conflitos, tensões e deslocamentos políticos e sociais são visíveis por toda parte, tornando a forma de anti-semitismo generalizado, discriminação aberta contra ciganos e muçulmanos e violenta xenofobia com relação a trabalhadores estrangeiros (mesmo na Europa Oriental, aliás)<sup>38</sup>.

Nesse contexto, a defesa dos direitos humanos seria uma orientação política sólida. Para a Igreja, essa orientação já foi consistentemente adotada outras vezes. Em 1969, por iniciativa do Papa Paulo VI, o estabelecimento de uma rede mundial de Comissões de Justiça e Paz foi diretamente promovido pelo papado. Muitas comissões nacionais distinguiram-se na oposição à tortura, à censura, ao autoritarismo e à violação dos direitos civis, políticos e humanos. Homens da Igreja Católica foram transformados em *ombudsmen* por vítimas pertencentes a todas as denominações e nacionalidades. Ordens e congregações inteiras redefiniram sua missão apostólica, tornando-se, como a Sociedade de Jesus na América Central, virtuais muros de proteção contra a opressão e, em muitas partes do mundo, a “voz dos que sofrem calados”.

No presente pontificado, as Comissões de Justiça e Paz foram desprestigiadas, seu escritório central na Cúria Romana perdeu *status*, a militância de alguns clérigos em prol dos direitos humanos foi às vezes desqualificada como política partidária e o esforço incipiente em regiões do Terceiro Mundo no sentido de estender aqueles direitos à esfera econômica foi condenado como “não-pastoral” e marxista.

Não seria de surpreender, contudo, se ao longo do estabelecimento de “economias de mercado” pós comunistas na

<sup>38</sup>Ver o artigo de Herman Schwartz, professor de Direito na American University, e presidente da Comissão Consultiva das Prisões para os Comitês de Acompanhamento dos Direitos Humanos, “Perilous Entropy”, in *The Nation*, 253:13, 21 de outubro de 1991, p. 469.

Europa Central e do Leste, redes católicas semelhantes à Justiça e Paz reemergissem de uma forma ou de outra em resposta a realidades inteiramente novas para os cidadãos da região.

*Moralidade católica e políticas públicas.* Finalmente, importa assinalar o abismo entre os ensinamentos atuais da Igreja sobre a sexualidade, a reprodução humana e o consumismo, por um lado, e recentes políticas públicas e práticas privadas, por outro. A dicotomia e as diferenças são familiares no Ocidente, mas não deixam de sê-lo no Leste. Na Polônia, por exemplo, tanto o Estado comunista como o Estado que o sucedeu tornou possível o aborto sob demanda; para muitas mulheres, essa é a forma mais comum de controle da natalidade. O sexo antes do casamento, por sua vez, não é considerado uma violação grave da moralidade da Igreja pelos jovens católicos<sup>39</sup>. Opiniões semelhantes são comuns na Hungria e na Checoslováquia.

Outra tendência sintomática da “secularização” também parece ter-se consolidado: a adoção entusiástica do consumismo. Emblemático das sociedades industriais avançadas, tornou-se no Leste o Santo Graal em busca do qual as pessoas se lançam. O papado condenou abertamente o consumismo como materialismo grosseiro.

O objetivo dessa discussão é sugerir que as atitudes correntes no Ocidente com respeito à liberação pessoal, a privacidade e o individualismo podem ser acolhidas muito favoravelmente no Leste, para surpresa, senão desgosto, das autoridades da Igreja. Será desfeita, à medida em que essas visões e práticas tornem-se lugares comuns, a relação forjada durante as décadas de opressão religiosa entre a hierarquia e os fiéis? Será que, num futuro próximo, as populações católicas do Leste não se parecerão às nações “um dia “católicas” do Ocidente no que diz respeito à perda de *status* do clero, ao declínio da participação dos leigos na liturgia e a negligência financeira da manutenção da religião (mais evidente não fossem os subsídios do Estado)? Se tudo isso se confirmar, o que será do grande projeto papal de superar a assim chamada “crise da fé no Ocidente” através de uma infusão da propalada “pureza da fé no leste”<sup>40</sup>. E o que será

<sup>39</sup>Ver Strassberg, *cit* na nota 34, pp. 196-199.

<sup>40</sup>Patrick Michel, “Y-a-t-il un Modèle Ecclésial Polonais?”, *in Le Retour des Certitudes*, op. cit., pp. 142-157.

da insistência do papa em unificar toda a Europa através dos valores cristãos?<sup>41</sup>.

### A REINCORPORAÇÃO – O PARADIGMA BRASILEIRO

A reincorporação da Europa Central e do Leste à Igreja Universal é uma empreitada singular, obviamente, não há registro passado ou padrão atual a partir dos quais se possa prever seus resultados.

Seria prova de miopia, contudo, considerá-la como um processo absolutamente único. Realmente, há um outro paradigma histórico ao qual os observadores dessa momentosa transformação podem referir-se para fazer comparações úteis e formular suas observações: trata-se da reincorporação da Igreja brasileira ao catolicismo mundial. Esse empreendimento, que diz respeito ao maior país católico do mundo cujos 120 milhões de fiéis representam um quinto de todos os irmãos de fé na América Latina, pode constituir-se, em boa medida, como um estudo de caso para o conjunto da região.

Convém tratar da história e do paradigma em dois momentos distintos. Quanto à história: a cronologia e as características mais importantes do processo são bem conhecidos e será suficiente rememorá-las brevemente aqui. No início dos anos 50, o papado definiu o Brasil, juntamente com o resto da América Latina, como área de missões. Três pontífices sucessivos – Pio XII, João XXIII e Paulo VI – destinaram grandes somas de dinheiro e recursos humanos ao empreendimento. O que estava em jogo era o futuro da Igreja entre a maioria dos 800 milhões de católicos do mundo que, ao que se previa, residiriam no continente no final do século XX. Constituíam objetivos imediatos da operação a transformação, a curto prazo, de uma religião popular atrasada numa fé adequada aos novos tempos e a formação de líderes católicos leigos para combater os males do dia: o secularismo, o

<sup>41</sup>Essa visão foi reiterada recentemente durante a visita do papa à Polônia em junho de 1991. Ver Jan B. de Weydenthal, "Poland – The Pope Appeals in Poland For a Christian Europe", in *Report on Eastern Europe*, 2:25, 21 de junho de 1991, p. 21.

socialismo e as “falsas” crenças religiosas que começavam a ganhar terreno sobre o catolicismo<sup>42</sup>.

A fórmula romana funcionou bem: no final dos anos 60, vários objetivos haviam sido atingidos e, no começo dos anos 70, até ultrapassados. Alguns dos membros da hierarquia, como Dom Helder Câmara, o arcebispo-profeta peripatético brasileiro, haviam tomado a iniciativa de desfazer-se da tradição secular de associação com as elites, transformando em realidade a “opção preferencial pelos pobres”, desafiado a ditadura militar e definido os direitos humanos. Com a queda dos regimes autoritários, esses progressistas (como passaram a ser chamados) empenharam toda a Igreja na luta em favor do Estado de direito, do multipartidarismo e da democracia participativa<sup>43</sup>.

Pelo que se podia observar nos anos 80, a fórmula tinha funcionado muito bem, ou antes, muito mal na perspectiva do Vaticano. No país, os progressistas no país haviam se tornado a vanguarda dos pobres; no exterior, tornaram-se convincentes advogados da libertação do Terceiro Mundo. Juntamente com seus co-irmãos europeus, empenharam-se na democratização interna da Igreja; com os nicaraguenses e cubanos, defenderam a revolução como solução de última instância. Nenhuma dessas posições contou com a simpatia de Roma.

Na verdade, a maré provocada na época pela eleição do papa João Paulo II havia inundado as mais distantes regiões da Igreja<sup>44</sup>. O novo pontífice colocou elementos conservadores na

<sup>42</sup>Essa história é contada em vários lugares, mesmo que a Guerra Fria, como quadro de referência da iniciativa, não esteja presente nos relatórios mais recentes da Igreja na América, favoráveis à teologia da libertação. Sobre a história anterior, ver Peter Masten Dunne, S. J., *A Padre Views South America*, Bruce Publishing Co., Milwaukee, 1945, e John J. Considine, M. M., *Call for Forty Thousand*, Longmans, Green, Co., New York, 1946. Sobre o capítulo dessa história que começa nos anos 60, ver Gerald Costello, *Mission to Latin America: The Successes and Failures of a Twentieth – Century Crusade*, Orbis Books, Maryknell, N. Y., 1979. Para o Brasil, ver Ralph Della Cava, “Church and Society in Twentieth Century Brazil”, in *Latin American Research Review*, XI: 2, 1976, pp. 7-50.

<sup>43</sup>Essa parte da história no Brasil está bem contada em vários trabalhos. Os mais completos são Scott Mainwaring, *The Catholic Church and Politics in Brazil, 1916-1985* (1986), e Maria Helena Moreira Alves, *The State and Opposition in Military Brazil* (1985).

<sup>44</sup>Um sociólogo e sacerdote holandês corretamente situa o início dessa mudança num período anterior à eleição de Karol Wojtyła; ver Pr. Dr. Walter Goddijn, “Qui Est Digne d’Accéder à l’Épiscopat? – Politique Épiscopale et Nouvelle

Cúria, comandou uma reinterpretação tendenciosa do Concílio Vaticano II e, depois de 1984, lançou a restauração por todo o mundo católico. Na América Latina, o Vaticano interveio tão decisivamente quanto nos anos 50; no Brasil, arquitetou o eclipse virtual da ala progressista da Igreja. Nesse país, muitos novos bispos – constituindo a metade do número total de 298 – foram nomeados desde 1978 em grande parte por sua simpatia com Roma. As duas Arquidioceses progressistas com papel de liderança foram cirurgicamente desmembradas e as orientações que elas adotavam foram revertidas. Proeminentes teólogos foram silenciados e destituídos de seus postos docentes. Projetos editoriais polêmicos foram suspensos, currículos de seminários foram reestruturados segundo as diretrizes da Cúria e a conferência nacional dos bispos foi posta sob cerco<sup>45</sup>. Não obstante tudo isso, esse capítulo da história ainda não se encerrou.

Quanto ao paradigma: embora ainda em curso, essa história enseja interessantes comparações, a partir das quais pode-se estabelecer um paradigma útil para a avaliação da reincorporação da Europa Central e do Leste à Igreja Mundial.

Pode-se visar com nitidez as três dimensões mais importantes desse paradigma.

A primeira abrange as complexidades da política das instituições trans-sistêmicas. A segunda diz respeito à erosão da hegemonia da Igreja em áreas historicamente “católicas” do mundo. A terceira refere-se à interação entre a administração central de uma Igreja mundial e seus filiados locais na definição de políticas e responsabilidades sociais para contextos nacionais e regionais. Essas três dimensões serão examinadas pela ordem.

*As complexidades das políticas das instituições trans-sistêmicas.* Com respeito à formulação de políticas no âmbito da Igreja mundial, o paradigma chama a atenção para a existência de três conjuntos de atores operando no nível mais alto de decisão: o papado e a Cúria; as ordens religiosas, congregações e institutos seculares; a rede de agências católicas de financiamento e de filantropia.

Orthodoxie”, in *Le Retour des Certitudes – Événements et Orthodoxie depuis Vatican II*, op. cit., pp. 194-217.

<sup>45</sup>Ver a sucinta avaliação recente, escrita na véspera da segunda visita do papa João Paulo II ao Brasil desde 1980, publicada sob o título “Todo o Poder à Fé” na revista *Veja*, 9 de outubro de 1991, pp. 53-54, e o artigo de Ralph Della Cava, “Vatican’s Policy in Brazil, 1985-1990”, a ser publicado brevemente.

### *O Papado e a Cúria*

No caso da Igreja brasileira e latinoamericana, o papado e a Cúria Romana desempenharam um papel central na promoção, coordenação e ratificação das mudanças em todos os níveis.

À primeira vista, isso pareceria previsível, dada a natureza hierárquica da burocracia eclesiástica. Mas cabe observar que esse papel tornou-se cada vez mais importante em termos de competência e poder de decisão não apenas à medida em que a Igreja tornava-se uma organização verdadeiramente internacional no período pós-colonial, mas também à medida em que o desejo do papado de manter a unidade da Igreja nos anos turbulentos do pós-Vaticano II crescia em prioridade.

Durante décadas, uma agência especial em Roma – a Comissão para a América Latina – presidiu a criação de todas as grandes instituições na região, incluindo-se aí a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (1952), as Conferências de outras nações, e a Conferência Latinoamericana dos Bispos (1955). Conferências semelhantes foram depois organizadas na África e na Ásia, mas não é provável que o sejam na Europa Central e do Leste: o papado parece disposto a fazer dessa região uma parte integrante da Europa como um todo. Além disso, o papel das Conferências foi questionado à luz do novo código da lei canônica, fortemente influenciado pela política Restauracionista. Não é de surpreender que nos últimos anos a Conferência dos Bispos Brasileiros apoiou essa política; há muito tempo que Roma tenta substituir a liderança da Conferência e reduzir sua autoridade<sup>46</sup>.

Entre as Sagradas Congregações da Cúria Romana, duas tiveram um papel fundamental: a referente aos bispos e a que trata da doutrina e da fé. A primeira controla a nomeação de novos bispos; a segunda trata dos desvios em relação à ortodoxia. Os nuncios também tiveram importância central na seleção dos bispos; acredita-se que os três localizados no Brasil desde 1950 exerceram influência decisiva nessa questão. Comissões episcopais para a doutrina, nos níveis diocesano e nacional, foram recentemente criadas por ordem de Roma para controlar mais

<sup>46</sup>Ver Joseph Comblin, "Medellin et les Combats de l'Eglise en Amérique Latine", in *Le Retour des Certitudes*, op. cit., pp. 34-53, e o útil estudo histórico de José Oscar Beozzo, "Indícios de uma Reação Conservadora: do Concílio Vaticano II à Eleição de João Paulo II", in *Comunicações do ISER*, 3:39, 1990, pp. 5-16.

estritamente as crescentes dissidências doutrinárias. A comissão da Arquidiocese do Rio de Janeiro foi diretamente responsável pela punição aplicada por Roma a um dos mais influentes teólogos brasileiros, frei Leonardo Boff. Essas duas comissões da Cúria desempenharão papéis igualmente importantes na Europa Central e do Leste, com a possível exceção da Polônia, onde desde o início do seu pontificado, o próprio papa exerceu autoridade exclusiva.

### *Ordens Religiosas, Congregações e Institutos Seculares*

As ordens religiosas e congregações, de sua parte, bem como estruturas semelhantes para pessoas não ordenadas, chamadas institutos seculares, nem *sempre* subscrevem as políticas do Vaticano para uma dada igreja nacional ou políticas de um país qualquer. Naturalmente, entidades tais como os jesuítas, os franciscanos e os carismáticos, para mencionar apenas três delas, são numerosas, ricas e organizadas no plano mundial. Ademais, elas são muito ciosas de sua autonomia, e suas relações tanto com as igrejas diocesanas locais quanto com o Vaticano nem sempre são cordiais.

O Brasil constitui um caso extremo de rivalidade "intra-católicas". Organizadas nacionalmente em 1954 na Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB), as ordens religiosas e congregações por mais de uma década foram mais poderosas que a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). O clero religioso representava mais da metade dos padres no país; muitos deles eram nascidos no estrangeiro e mantinham estreitos vínculos com suas sedes na Europa. Eles também dirigiam as mais prestigiosas escolas do país, que atendiam sobretudo os filhos de famílias das classes altas. Finalmente, eles criaram uma vasta rede de empresas religiosas e comerciais (incluindo editoras, estações de rádio, pequenas fábricas, um escritório de advocacia na capital do país, uma agência de turismo e uma firma de exportação e importação). Em 1970, um escândalo financeiro provocou a falência da CRB; os reformistas ganharam terreno e a CNBB passou a ser o único porta-voz do catolicismo brasileiro.

Nessa mesma década, os reformistas aliaram-se aos principais prelados diocesanos para dirigir a CNBB, assumiram postos em importantes dioceses e, o que foi ainda mais significativo, apoiaram os esforços de jovens teólogos, há pouco de volta

da Europa, no sentido de desenvolver uma teologia autóctone que mais tarde se chamaria Teologia da Libertação. As ordens e congregações proporcionaram os canais através dos quais as novas idéias foram disseminadas e postas em prática. Quando os ataques à Teologia da Libertação cresceram em intensidade nos anos 80, foi a CRB que defendeu com mais fervor os seus autores.

Sua resistência só começou a enfraquecer nos últimos dois anos. Isso coincide com as reprimendas dirigidas pelo papado a algumas ordens e o apoio concedido a outras; coincide também, como já foi mencionado, com o ingresso de institutos seculares como a Opus Dei, a Renovação Carismática Católica e a Comunhão e Liberação em inúmeras dioceses, onde obtiveram o apoio entusiástico de metade dos bispos do país, sequiosos por idéias, recursos humanos e dinheiro para realizar seus deveres pastorais. Na Europa Central e do Leste, como já foi dito, aqueles institutos já fizeram consideráveis progressos, com o pleno assentimento do pontificado atual.

#### *A Rede de Agências Católicas Filantrópicas e de Financiamento*

A prosperidade do pós-guerra permitiu que os católicos americanos e europeus promovessem obras de caridade no plano mundial numa escala jamais imaginada até então. Uma rede de agências de financiamento e de filantropia foi rapidamente estabelecida; episcopados inteiros na África, Ásia e América Latina que, sem esse apoio poderiam não ter sobrevivido, tornaram-se beneficiários da generosidade do Primeiro Mundo<sup>47</sup>.

Na maior parte dos casos, o Vaticano eximiu-se de controlar tais recursos ou os influir na sua alocação. Duas condições, contudo, podem ter contribuído para uma reversão dessa postura de não-ingerência. A primeira é a própria crise financeira do papado, que estimulou no Vaticano o desejo de colocar sob controle centralizado os fundos disponíveis. A outra diz respeito ao que, na perspectiva do Vaticano, foi visto como "má utilização" da filantropia.

Um bom exemplo desse processo no caso brasileiro foi um projeto formulado em meados dos anos 70 e financiado por

<sup>47</sup>Uma análise geral, admirável e plenamente documentada, está em Brian H. Smith, *More than Altruism: the Politics of Foreign Aid*, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1990.



uma agência de financiamento católico radical da França; o Vaticano considerou esse projeto uma iniciativa de "política exterior" independente em todo o Terceiro Mundo e ordenou o seu encerramento. Dez anos depois, doações feitas pelos bispos alemães à controvertida Comissão Pastoral da Terra, da CNBB, foram denunciadas por fomentar a "luta de classes" e uma revolução camponesa contra a elite brasileira; aqueles fundos encontram-se hoje sob controle da própria CNBB.

Na Europa do Oeste, uma instância coordenadora de todas as agências católicas de financiamento foi recentemente criada em Bruxelas, na Bélgica, cujo objetivo principal é o de manter a comunicação entre os membros sobre recursos e projetos; suas relações com o Vaticano são informais. No início de 1990, a rede de agências de financiamento e de filantropia parecia destinada a sofrer pressões dos doadores para reorientar recursos antes destinados ao Terceiro Mundo para os necessitados na Europa Central e do Leste, bem como até mesmo a interferência do Vaticano no mesmo sentido<sup>48</sup>.

A formulação de políticas no mais alto nível da Igreja mundial emana, claramente, de um complexo mosaico de instituições e idéias. Essas são as forças que serão mobilizadas no processo de reincorporação.

*A erosão da hegemonia da Igreja em áreas historicamente "católicas" do mundo.*

A secularização, ou seja, a redução de sistemas religiosos abrangentes e transcendentais... a um subsistema da sociedade", não é uma novidade no Brasil: desde o início do século XX, grande número de membros das classes altas desligaram-se da Igreja e da identidade religiosa católica.

O que é novo, pelo menos desde os anos 50, quando o Brasil passou por um processo de rápida industrialização e urbanização, foi a gradual "descatolização" das classes baixas. Sua adesão ao pentecostalismo facilitou essa transição, numa sociedade ainda muito "religiosa"; ao mesmo tempo é dessa transição que surgiu a fé religiosa em mais rápida expansão no país. O padrão se repete em outros países da América Latina.

O Vaticano soou o alarme. No início dos anos 80, ele solicitou à CNBB um relatório completo sobre a "explosão das

<sup>48</sup>Entrevista concedida ao autor por diretores do CIDSE em Bruxelas, em janeiro de 1990.

seitas". Boa parte da Assembléia Geral dos Bispos Brasileiros em 1990 foi dedicada à discussão de uma nova estratégia para interromper o processo de erosão do monopólio histórico da Igreja e trazer de volta os católicos<sup>49</sup>. Se a segunda visita do papa João Paulo II ao Brasil em outubro de 1991 sinaliza alguma coisa, isso tem a ver com o fato de que a preocupação do Vaticano com esse fenômeno jamais diminuiu<sup>50</sup>.

Na verdade, é provável que esse fenômeno ressurgja na Europa Central e do Leste, onde não só se assiste a um ressurgimento católico sob a forma de aparições de santos, como a da Virgem de Medjugorje, na Iugoslávia, como também a uma mudança voluntária generalizada de confissões (como na Ucrânia) ou ainda a uma conversão pura e simples a crenças fundamentalistas<sup>51</sup>.

### *Políticas e Responsabilidades Sociais*

Numa igreja mundial hierarquicamente organizada, em que cada nível deve obediência ao nível superior, a questão da autonomia de iniciativa a partir dos níveis inferiores frequentemente passa despercebida.

No Brasil, as inovações têm sido exclusivamente atribuídas aos atores locais. A defesa dos direitos humanos por parte da Igreja em 1973 e 1985, porém, conforme já foi discutido acima, parece ter derivado tanto da iniciativa do Vaticano como de impulsos e necessidades locais. Pode-se dizer o mesmo do pós-guerra imediato, quando o movimento Democrata Cristão europeu ajudou os católicos brasileiros a organizar um partido político irmão, que obteve reduzido apoio popular a não ser em São Paulo.

Várias iniciativas, pelo contrário, parecem ter sido tomadas independentemente de intervenção externa. Pode-se mencionar os dois mais importantes *lobbies* dos bispos brasi-

<sup>49</sup>Ver "Grupos Religiosos Autônomos", in *Comunicação Mensal*, 39-441, abril de 1990, vol. 2: *Assembléia Geral*, pp. 654-670.

<sup>50</sup>Ver "Pope Urges Brazilians to Resist Mirages of Evangelists", in *The New York Times*, 14 de outubro de 1991, p. A3.

<sup>51</sup>Ver Sabrina P. Ramet, *Social Currents in Eastern Europe – The Sources and Meaning of the Great Transformation*, op. cit., cap. 5: "Religious Change and New Cults in Eastern Europe", e cap. 6, "Church and Dissent in Praetorian Poland", pp. 133-172.

leiros para influenciar a legislação e as eleições: a Liga Eleitoral Católica, que funcionou dos anos 30 aos anos 50, e a Comissão de Acompanhamento da Constituinte, nos anos 80. É claro que a atividade mais autônoma da Igreja Brasileira foi o desenvolvimento das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), ou seja, a reorganização da igreja a nível da base, que durante o regime militar funcionou (semelhantemente ao que ocorria na Polônia) como bastiões religiosos e políticos de dissenso.

Mesmo no caso das CEBs, porém, contava-se com amplo financiamento exterior para a sustentação do movimento no país. Agências católicas francesas contribuíram para o primeiro encontro nacional das CEB's em 1975. A promoção social das comunidades rurais, levada a efeito pelas CEB's, foi financiada pelos bispos alemães por mais de uma década. Também na Polônia, o fundo de dez milhões de dólares destinados pela Igreja à melhoria das condições de vida nas áreas rurais – que, tal como no Brasil, constituíam a principal fonte demográfica de vocações sacerdotais – foi inteiramente levantado no exterior<sup>52</sup>.

A “intervenção” externa pode assumir outras formas que não a financeira. Quando os dirigentes das CEBs, padres na sua maioria, tomaram parte ativa na vida das organizações – formadas, quanto ao principal, por camponeses sem terra, posseiros e trabalhadores diaristas sub-remunerados – e apoiaram seus membros em suas lutas, muitas vezes violentas, contra os grandes proprietários, o Vaticano condenou-os por seu “envolvimento na política”. O próprio papa reiterou freqüentemente a proibição desse tipo de participação; a última vez em que fez isso foi durante a sua segunda visita ao Brasil em outubro de 1991. Como poderia o clero levá-lo ao pé da letra nessa questão e atender, ao mesmo tempo, à sua urgente conclamação em favor de uma distribuição mais equitativa da terra, da criação de empregos da melhoria das condições de vida e da justiça social para a imensa maioria pobre do país?<sup>53</sup>

O caso brasileiro não é único. A tensão entre a autoridade central e as filiadas locais da Igreja mundial tem raízes

<sup>52</sup>O fundo e seu financiamento externo são mencionados por S. P. Ramet, citado acima, p. 157. Em entrevistas por mim realizadas com porta-vozes da Conferência dos Bispos Alemães em Essen, em julho de 1984, disseram-me que os recursos destinados a esse fundo tinham sido levantados entre os católicos alemães.

<sup>53</sup>Ver “Pope Defines Role of Priests: Moderation Prescribed in Brazil's Class Battle” in *New York Times*, 16 de outubro de 1991, p. A7.

no compromisso estrutural a princípios morais universais e à ação social prática. Semelhante tensão ocorrerá com certeza na Europa Central e do Leste.

### REINCORPORAÇÃO: RECAPITULAÇÃO E HIPÓTESES

Trata-se, obviamente, de um vasto cenário. Formulações teóricas e metodológicas precisas, capazes de captá-lo, em seu conjunto de um só golpe, requerem tempo.

Por ora, será útil fazer uma recapitulação.

O ponto de partida dessas considerações foi uma questão sobre a maneira mais eficiente de empreender um estudo comparativo e trans-sistêmico de instituições globais ou mundiais, tais como a Igreja católica romana.

A atual política do Vaticano para a Europa Central e do Leste forneceu o contexto empírico em dois níveis: primeiro, ela se desenvolve numa conjuntura histórica crítica, na qual a Igreja influenciará profundamente a configuração futura da região, bem como a sua própria; segundo, trata-se de um processo que tem uma contrapartida histórica e paradigmática na experiência da Igreja brasileira e latinoamericana no período de pós-guerra.

Esse processo comum às duas macro-regiões, foi designado aqui “reincorporação”, e diz respeito à reorganização de uma Igreja mundial e de suas partes constitutivas numa região do mundo que até então encontrava-se em boa medida “isolada”.

Finalmente, dado que essas considerações referem-se ao objetivo primário de descrever e analisar a reincorporação da Europa Central e do Leste tanto do ponto de vista do que está ocorrendo como da perspectiva da experiência brasileira e latinoamericana, é provável que essa confrontação também ilumine essa última experiência, requerendo e tornando útil o seu reexame.

Três hipóteses distintas e administráveis, podem ser formuladas a essa altura para o estudo da reincorporação. Elas surgem dos dados sobre ambas as regiões, e referem-se respectivamente à política interna da igreja, às relações entre a igreja e o Estado e à posição da igreja *vis-à-vis* a sociedade.

*A primeira hipótese é a de que a tarefa de reincorporação da Europa Central e do Leste contribuirá para o reforçamento da autoridade central no âmbito da Igreja mundial como um todo.* O programa da Restauração será provavelmente consolidado na medida em que obtenha novos apoios entre as igrejas locais, ao mesmo tempo em que as agências da Cúria serão incumbidas de coordenar as atividades das ordens religiosas, das congregações e dos institutos seculares, bem como as agências católicas de filantropia e de financiamento.

É possível que sejam especialmente criados novos organismos no interior da Igreja (semelhantes a Comissão para a América Latina ou a Conferência dos Bispos Latinoamericanos, de nível regional), ou que várias Igrejas nacionais do Primeiro Mundo sejam incumbidas de tarefas específicas. Nesse último caso, em que medida as Igrejas alemã e austríacas, de língua alemã, cultural e economicamente vinculadas ao "Leste", exercerão influência especial? Serão as igrejas étnicas dos Estados Unidos, Canadá e Austrália (que contam com um grande número de imigrantes da Europa Central e do Leste) chamadas a desempenhar papéis mais importantes? Se isso ocorrer, quais serão as conseqüências para suas comunidades políticas nacionais?

É bem provável que surjam conflitos entre os principais atores a respeito de decisões políticas, ideologia e recursos. Até que ponto esses conflitos ou diferenças de opinião são semelhantes aos do paradigma brasileiro e latinoamericano é algo a verificar. Até que ponto eles imporão deslocamentos de recursos, humanos e outros, de uma região para outra, é algo que deve ser medido.

O objetivo desse estudo não é simplesmente a documentação do processo de reincorporação, mas também a identificação das forças e das idéias que, numa instituição mundial, beneficiam-se desse processo.

*A segunda hipótese é a seguinte: a Igreja tratará de obter vantagens especiais do Estado ou outros grupos sociais (tais como partidos ou lobbies) para o fim de opor-se à erosão da sua influência, que tornava-se provável com a volta a uma ordem mais democrática.*

Em certa medida, isso já ocorreu na Polônia, onde o Vaticano, o governo polonês e a Igreja nacional começaram, em 1988, a pôr-se de acordo em relação à "Grande Transformação",

a expressão referia-se ao *quid-pro-quo* em que as partes reconheciam interesses e demandas recíprocas, incluindo-se a restauração da religião católica na educação pública<sup>54</sup>. Essa negociação tripartite pode também desenvolver-se no sentido de obter a devolução dos edifícios da Igreja Uniata Católica da Ucrânia, confiscados depois da segunda guerra mundial e convertidos em propriedades da Igreja ortodoxa.

O caso brasileiro apresenta um grande número de situações em que a igreja e o Estado agiram em colaboração (conveniando subsídios públicos para orfanatos, por exemplo), e outros em que não colaboraram (como no caso do planejamento familiar). Na Europa Central e do Leste, a igreja vale-se de vários tipos de organizações para promover seus interesses: associações de *lobby*, partidos políticos e sindicatos. Se isso redundará na estrutura e no sistema político dualista da Europa Ocidental (isto é, na clivagem entre socialistas e católicos característica do período de pós-guerra) é algo a verificar-se.

*A terceira e última hipótese sustenta que a ocorrência de mudanças sociais de grande envergadura, a presença e a liberdade crescente de forças secularizantes e as atividades redobradas de proselitismo por parte de outras religiões produzirão conflitos no interior da Igreja sobre como responder às novas realidades e talvez levem à criação de uma grande variedade de novas instituições, senão de novas idéias.*

Problemas sociais tais como migrações, trabalhadores estrangeiros, desemprego, inflação, recessão, prostituição e pornografia, entre outros, são relativamente novos na região, e provavelmente ultrapassam a capacidade governamental de resolvê-los. Mas há poucas instituições capazes sequer de abordá-los adequadamente.

A criação recente, na Hungria, de um centro de pesquisas sociológicas ligado à Igreja, semelhante aos criados pela Universidade Católica de Louvain por toda a América Latina nos primeiros anos 60, talvez seja um indicador da futura orientação da Igreja.

<sup>54</sup>Ver Sabrina P. Ramet, *Social Currents in Eastern Europe – The Sources and Meaning of the Great Transformation*, op. cit., pp. 169-170. Ver também Jan B. de Weydenthal, "Poland – Catholic Bishops Call for Cooperation between Church and State" e Jane L. Curry, "Poland – Are the Church and Public Opinion at Variance?", ambas op. cit., respectivamente pp. 15-17 e 14-18.

O exemplo da América Latina, porém, sugere que tais institutos não serão capazes de conter o debate político que mesmo os estudos científicos provavelmente suscitarão entre os membros de clero e os católicos leigos. As divisões entre os quadros da Igreja correspondem a diferenças em termos de idéias, de cortes de idade, de interesses institucionais consolidados ou a uma combinação dessas variáveis. Lembremo-nos de que frei Camilo Torres, da Colômbia, trocou sua docência de sociologia por um grupo clandestino de revolucionários armados. No Brasil, um grupo de jovens teólogos desenvolveu um projeto de libertação que ultrapassou de muito as propostas dos sacerdotes sociólogos, seus contemporâneos.

As mudanças sociais também devem gerar novos atores não-estatais, como as feministas, os ecologistas e outros grupos de interesse. Os grupos não ligados à Igreja podem apresentar demandas que os levem à confrontação com o poder do Estado, constituindo-se assim mais em competidores que em aliados da Igreja.

Finalmente, a arena da competição religiosa com certeza se reativará com força total. De que argumentos lançará mão a Igreja para reforçar sua pretensão histórica sobre as almas, e que medidas tomará para preservá-la? Os meios de comunicação de massa já despontam como inimigos potenciais da Igreja (nas mãos do Estado, das forças do mercado ou de outras religiões) bem como, ao mesmo tempo, panacéia para transmitir sua mensagem à sociedade moderna.

RALPH DELLA CAVA é professor e história no Queens College, na City University de Nova Iorque, e Senior Research Associate do Institute of Latin American and Iberian Studies da Universidade de Nova Iorque.