

NOTAS PARA UMA ECLESIOLOGIA LATINO-AMERICANA

Pe. Jesús Hortal, S.J.
São Leopoldo

1. Finalidade e limites deste trabalho

Como o próprio título que me foi dado sugere, não se trata de algo perfeitamente elaborado, mas de uma série de notas, de pontos que querem provocar uma reflexão ulterior. Por isso, supõem os conceitos eclesiológicos fundamentais e deveriam incentivar a continuidade do pensamento eclesiológico no nosso meio. Por isso também, não me preocupei com a acumulação de bibliografia. Do que se trata não é de repetir o que os outros disseram, mas de abrir pistas para passar além do que já está dito. Daí que o meu pensamento fique, quase por completo, no plano metodológico.

Examinarei, em primeiro lugar, o próprio conceito de teologia (e mais concretamente de eclesiologia) latino-americana e procurarei determinar as tarefas a serem cumpridas por quem quiser uma eclesiologia com características peculiares do nosso meio.

2. É possível uma ECLESIOLOGIA latino-americana?

Creio que a primeira pergunta que devemos formular, sem medo e com toda honestidade é: até que ponto podemos elaborar uma eclesiologia verdadeiramente latino-americana? Porque — pode-se argumentar — a eclesiologia, como parte da teologia, tem uma dimensão universal, e porque o próprio conceito do latino-americano é questionável.

Em primeiro lugar, a própria eclesiologia: uma reflexão aprofundada sobre a Igreja, à luz da fé; e não apenas sobre o seu ser, mas também sobre a sua tarefa, a sua missão, o seu agir. Não tem dúvida que, enquanto reflexão sobre o ser, ela apresenta um aspecto marcadamente universalista: não se trata de uma Igreja inventada cada dia, dependente exclusivamente da vontade humana, mas da mesma Igreja que brotou da convergência entre a vida redentora de Cristo e a vinda

do Espírito Santo sobre os Apóstolos. Ambos os fatos e a dinâmica que deles se originou são decisivos em qualquer latitude do planeta e em qualquer época da história. Por isso, a teologia — e, mais concretamente, a eclesiologia — terá que conservar sempre uma relação com o passado e uma projeção universal.

É verdade, a Igreja universal só é palpável na Igreja particular. O ser da Igreja não é captável senão através da sua atuação aqui e agora. Neste sentido, poderíamos dizer que a eclesiologia, para ser universal, deve passar necessariamente pela mediação do particular. Por isso, esses fatos fundamentais — vida de Cristo e Pentecostes — que apontávamos como base do surgimento da Igreja podem e devem ser lidos, meditados e compreendidos de modo diverso, de acordo com os diversos pontos de vista com que forem focalizados. Ao lado, por exemplo, das eclesiologias mais pneumáticas do Oriente, o Ocidente apresenta tradicionalmente uma eclesiologia mais social e jurídica. Igualmente, poderia falar-se de eclesiologias trinitárias, cristocêntricas ou missionárias. O ponto de partida, o ângulo de enfoque, o acento dos diversos aspectos podem dar-nos uma visão particular que justificaria os qualificativos geográficos ou cronológicos da eclesiologia.

Por outro lado, a tarefa, o agir, a missão da Igreja têm também uma base claramente universal:

anunciar a boa nova da salvação — ou, se se preferir, da libertação — a todos os povos. Na sua essência, essa salvação é a mesma para todos: a união íntima com Deus e a unidade de todo o gênero humano. O ponto central, pois, do anúncio deve ser também o mesmo para todos. Mas o ponto de partida e os caminhos para chegar a esse núcleo central são, ou podem ser, diferentes, de acordo com a índole específica de cada povo. Para que a boa nova resulte compreensível, tem que ser anunciada com diferentes sotaques. Seria discutível, porém, se essa diversidade pertence ao campo da teologia sistemática — e, portanto, a eclesiologia — ou se, pelo contrário, entra dentro do da pastoral. Pessoalmente, creio que, em diversa medida, se encontra em ambos.

3. A eclesiologia pode ser verdadeiramente LATINO-AMERICANA?

Muito mais discutível é a possibilidade de uma concepção verdadeiramente latino-americana da eclesiologia. Sobretudo se nessa denominação se quer incluir o Brasil. Porque a idéia da América Latina tem muito de mito. Criada no século XIX, nos ambientes da Cúria Romana para designar os países emancipados da tutela ibérica, o conceito de América Latina engloba uma realidade heterogênea. Nem linguística, nem racial, nem culturalmente o Brasil forma uma unida-

de verdadeira com os países de expressão castelhana do continente. O elemento índio é, no momento atual, muito débil na realidade brasileira. Nada de semelhante à preponderância do sangue indígena que se dá no México, na América Central ou nos países andinos. Mesmo nas regiões onde, como no Nordeste, a mestiçagem alcançou níveis elevados, a tradição índia deixou poucos traços perceptíveis, absorvida pelos dois outros elementos raciais: o branco e o preto. A coisa é compreensível: o Brasil não abrigava, ao tempo da conquista, uma civilização indígena tão desenvolvida como a asteca, a maia ou a inca e nem a densidade populacional era comparável à dos países da cordilheira andina. Por outro lado, as lutas fronteiriças entre espanhóis e portugueses acabaram por destruir a população índia com maiores chances de desenvolver uma cultura própria: os guaranis do sul do Brasil. O indígena deixou em terras brasileiras pouco mais do que a saudade da liberdade perdida. No campo religioso, alguns elementos cúlticos e rituais foram assumidos em certos cultos ("pajelança"), mas sem chegar a constituir uma realidade marcante dentro do conjunto nacional.

Pelo contrário, o sangue e as concepções do negro ocupam um lugar de destaque no Brasil. Nos outros países da chamada América Latina, algo de semelhante só se encontra na região das Caraíbas. Entre nós, o negro

é uma presença contínua, inclusive nos Estados mais meridionais, onde a sua proporção, em relação à população global, é bem menor. Se há uma cultura popular, que se possa chamar verdadeiramente brasileira, ela é o fruto da fusão do elemento afro com o português.

Porque essa é uma outra das características do Brasil: o tão badalado elemento "latino" se resume, na realidade, no português, povo com características bem especiais, não só no conjunto dos povos europeus, mas inclusive dos latinos. Talvez, por causa do substrato celta e suevo que se encontra nas origens da sua nacionalidade. Caracterizar o Brasil como povo "latino" é uma abstração, fomentada sobretudo por aqueles que pretendem um afrancesamento da cultura. Ele é fundamentalmente afro-luso. Elementos de outras nacionalidades (como as populações de alguns núcleos homogêneos italianos, alemães ou poloneses do Sul; ou como os japoneses de São Paulo), apesar de alguma resistência inicial, tendem a ser assimilados rapidamente. Dentro do conjunto nacional, e na medida em que conservam características próprias, são percebidos como estranhos. Num certo momento histórico, a sua integração foi tentada inclusive com o emprego da força policial. Hoje, os jovens descendentes dessas populações, quando se voltam para o popular não vão buscar a sua inspiração nas tradições germâ-

nicas, italianas ou polonesas, mas nas componentes africana e lusa da nacionalidade. Por isso, insisto, creio que o Brasil deve ser qualificado, na prática, de afro-luso.

Mas não é só o elemento racial histórico o que diferencia o Brasil dos outros países da "América Latina". É um fato que um espanhol ou um hispano-americano não conseguem entender com facilidade a fala de um brasileiro. E isso por causa da enorme variedade fonética da língua portuguesa. O espanhol, pelo contrário, é um idioma simplificado e duro: vogais médias, consoantes explosivas e surdas. E essa diferença lingüística explica, até certo ponto, a diferença temperamental entre um castelhano e um português, ou entre um brasileiro e um hispano-americano. Consequentemente, os pontos de vista predominantes, no enfoque eclesiológico, não podem ser os mesmos em todos os países da "América Latina".

Por outro lado, ao contrário da América espanhola, a lusa não se fragmentou no momento da independência. Ainda mais, foi o único país da América Meridional que praticamente não lutou para conseguir a sua emancipação (ela veio trazida pelos próprios governantes) e que nem sofreu uma longa guerra civil de âmbito nacional. Daí se originou uma espécie de complexo de grandeza do brasileiro, que tradicionalmente recebeu o nome de "ufanismo", e que hoje se expressa

na afirmação dos governos posteriores a 1964, de que o Brasil tem "vocação de grande potência". O gigantismo do Brasil faz com que, consciente ou inconscientemente, muitos brasileiros pensem de modo paralelo ao dos norte-americanos que lançaram o slogan do "manifest destiny". Deveríamos refletir com calma e serenidade sobre as acusações de imperialismo que nos chegam dos outros países latino-americanos. É verdade que, durante este século, o Brasil não se tem lançado a aventuras militares de conquista, mas certas atitudes no trato com os países vizinhos não são as melhores para dissipar os receios daqueles que temem o gigante brasileiro. Fruto ou não da propaganda oficial, a verdade é que o ufanismo atinge todas as camadas sociais e, inclusive, a própria Igreja. Em alguns dos meus trabalhos, tenho citado um trecho bem significativo do livro *A Igreja no Brasil (Notas para a sua História)*, do Pe. Manuel Barbosa: "Constituímos no momento uma das mais poderosas forças do mundo católico e o nosso Episcopado conquistou um lugar de vulto que bem define a sua atuação na realidade da vida brasileira. No quadro comparativo dos arcebispados e bispados existentes na Igreja católica, ocupamos o quarto lugar. Estamos em segundo lugar no Novo Mundo. Temos o primeiro lugar na América Latina. Depois da Itália, da França e dos Estados Unidos, somos a primeira potência

do mundo católico". Este texto é de 1945! O que escreveria o seu autor hoje, quando, de fato, o episcopado nacional é quase tão numeroso como o da Itália?

Por causa dessas características especiais do Brasil, que acabamos de examinar, creio que não se pode aceitar simplesmente a denominação de América Latina e nem sequer outras expressões empregadas, como Ibero-América ou Indo-América. Na realidade, há uma América de expressão espanhola, por um lado, e o Brasil (ou "os Brasis"?), por outro. Há, é verdade, também alguns traços comuns: a procedência ibérica, a situação de desenvolvimento e a dependência, mais ou menos disfarçada, dos Estados Unidos. Isso, não tem dúvida, produz uma problemática comum a todo o continente. Mas o modo de refletir do povo e, sobretudo, o modo de reagir na prática é bastante diverso.

4. O Brasil e a reflexão teológica latino-americana

A diversidade que acabamos de perceber manifesta-se no campo teológico e pastoral. No Brasil, descontando pequenas e passageiras tentativas dos anos 68 e 69, não houve e não há nenhum grupo eclesialístico organizado e persistente, comparável aos "Padres do Terceiro Mundo", aos "Cristãos para o Socialismo" ou ao "Grupo de Golconda". Por quê? Apenas pela re-

pressão governamental? Mas essa repressão também existiu e existe em outros países. Pela orientação do Episcopado nacional? Mas esse Episcopado não forma, de jeito nenhum, um bloco monolítico. Nem sequer entre os exilados brasileiros se percebe uma unidade de pensamento, que mantenha uma corrente teológica clara. Tudo isto será por falta de capacidade de refletir ou de passar à ação? Ou não será antes fruto de um caráter nacional e de uma problemática diferentes?

Poderia argumentar-se com a problemática comum entre o Brasil e os outros países da América Latina (subdesenvolvimento, situação de dependência), a fim de justificar o esforço para criar uma teologia latino-americana. Mas essa coincidência poderia constatar-se igualmente em relação a qualquer país subdesenvolvido. Seria, pois, uma problemática terceiro-mundista antes do que latino-americana.

É verdade, contudo, que há um ponto de coincidência, que diferencia os países latino-americanos do conjunto dos outros países do terceiro mundo: América Latina é um conjunto de países que se proclama cristão; ainda mais, majoritariamente católico, com um catolicismo que possui uma tradição própria, pois já tem quatro séculos e meio de existência. Algo de semelhante só se encontra, dentro do terceiro mundo, nas Ilhas Filipinas. Alguns países da África majoritaria-

mente cristãos - afora o caso da Etiópia, cujo cristianismo é bastante "sui generis" - não têm essa tradição. Podemos, pois, concluir que entre o Brasil e os países americanos de língua espanhola há algumas coincidências, mas que há também numerosas e profundas diferenças.

Isso se pode constatar também no campo da reflexão teológica. A verdade é que a "teologia da libertação" não surgiu nem se desenvolveu em terras brasileiras. Dentre os brasileiros que seguiram essa corrente de pensamento, Hugo Assmann está desvinculado - não por vontade própria, é claro - da nossa realidade. Comblin parece distanciar-se, cada vez mais, dessa mesma corrente. Boff e Libânio se inspiram claramente em autores não-brasileiros. A gente tem a impressão de que a "Teologia da libertação" fala entre nós com sotaque alienígena. Não só pela sua inspiração pelo menos parcialmente marxista - e, conseqüentemente, européia! -, mas também porque os seus principais mentores não são brasileiros.

Um pensamento, ao meu modo de ver, original e com profundas raízes na alma popular brasileira é o de Dom Hélder Câmara. A sua atitude não-violenta, a sua inserção constante na pastoral popular, o seu "movimento de pressão moral libertadora" identificam-no com o modo de ser do brasileiro comum. Seria necessário que alguém procurasse sistematizar, desenvolver e completar aquilo

que Dom Hélder tem escrito e falado de modo fragmentário, como corresponde a quem não é um teórico, mas alguém que vive profundamente a sua tarefa e a sua missão.

5. Linhas para uma eclesiologia brasileira

Depois das considerações anteriores, surge a verdadeira questão: Será possível uma eclesiologia brasileira? Creio que não posso responder categoricamente a essa pergunta. O único que me parece possível é indicar os caminhos pelos quais, talvez, se possa chegar a essa meta.

Se queremos construir algo mais adaptado à nossa mentalidade, temos que começar por olhar a realidade que nos circunda, em confronto com o Evangelho. Sabemos que a boa-nova de Cristo é, fundamentalmente o anúncio da capacidade dada ao homem de conseguir uma íntima união com Deus e a unidade do gênero humano. A teologia, se quer ser autêntica, não se pode contentar, em nenhum momento, com anunciar apenas uma parte da boa-nova cristã. Marcar etapas cronológicas, que suporiam uma venda a prestações da mensagem evangélica, equivaleria a uma renúncia temporal da sua plenitude. O anúncio deve ser completo, mesmo que exista o perigo de não ser plenamente compreendido. Vejamos o exemplo de Cristo. Ao anunciar o Reino de Deus, estava

empregando categorias tremendamente carregadas de sentido para os seus contemporâneos; mas, por isso mesmo, sujeitas às deturpações que já se encontravam circulando no ambiente da Palestina do século primeiro. Frente a uma mutilação do "Reino", praticamente certa até entre os Apóstolos, Cristo não se acovarda: mostra a sua dupla dimensão, imanente e transcendente. Mas Cristo sabia que o anúncio do "Reino" seria realmente uma boa-nova, uma alegria para o povo. Neste sentido, é que nós devemos nos questionar: A idéia de libertação surgiu verdadeiramente do ambiente brasileiro, de tal forma que o povo a capte imediatamente como anúncio alegre, como boa nova, como apelo pessoal e social?

A primeira preocupação para o teólogo brasileiro deveria ser como expressar, em forma compreensível, essa boa nova, para os brasileiros de hoje. As figuras do reino, do templo, da esposa, da vinha, do corpo ou do povo, que procedem da primeira geração cristã terão sempre um valor decisivo, mas talvez não sejam as mais adequadas para os nossos contemporâneos. Deveríamos perguntar-nos: qual é a linguagem adequada para que o nosso anúncio seja verdadeiramente uma "boa-nova", uma notícia alegre? Como se pode tornar compreensível essa notícia? Por isso, a primeira tarefa para uma teologia — e conseqüentemente para uma eclesiologia brasileira é uma

investigação lingüística. Em que categorias expressa o nosso povo a aspiração a uma união definitiva e total, no amor, com Deus? Em todo homem existe essa aspiração, mas cada um a exprime ao seu modo. Como o fazem os nossos contemporâneos? Além disso, essa unidade de amor com Deus, pela sua própria natureza, leva necessariamente à unidade do gênero humano. Perguntemos, pois, também: como poderemos fazer compreensível esse afã de unidade entre todos os homens? Mas tenhamos presente que o anúncio não pode ser apenas a formulação de uma tendência; precisa ser também proclamação da possibilidade real, não distante, do seu cumprimento. Possibilidade que é gozo e alegria para quem toma consciência dela. Como poderíamos transmitir a certeza dessa possibilidade? Como poderíamos transmitir esse gozo e essa alegria?

A Igreja não é só anúncio. É também realização. Mas realização incoada, sacramental, em germe. E aqui vem a segunda tarefa para a construção de uma eclesiologia brasileira: Quais deveriam ser as formas concretas de realização do ser da Igreja no nosso meio? Há, evidentemente, uma forma sacramental de acontecer da Igreja, que transcende todos os tempos. É a Eucaristia. Mas ela deve ser prolongada e atualizada em cada momento. Por isso, perguntamo-nos pelas formas não diretamente eucarísticas que a unidade reveste no

nosso meio. Historicamente, a organização eclesiástica procurou responder a essa necessidade de expressão simbólica do ser da Igreja mediante estruturas diversas: comunidades religiosas, paróquias, confrarias, etc. No Brasil, as confrarias e irmandades contêm, ao meu ver, uma riqueza histórica não suficientemente explorada. Para a construção de uma eclesiologia brasileira seria necessário olhar atrás das confrarias não apenas as manipulações do poder, mas sobretudo as aspirações íntimas para as quais serviam de válvula de segurança e das quais pretendiam ser realização momentânea. As confrarias, é verdade, não foram em nenhum momento uma realização perfeita, sobretudo porque aquilo que representavam rarissimamente acontecia na vida cotidiana. Em boa medida podem ter contribuído para o escapismo e para uma certa paz ilusória. Mas, simultaneamente, foram também um mecanismo de conscientização, ao conseguir manter no campo do consciente, do externamente verificável, as aspirações insatisfeitas de fraternidade universal. A dificuldade não está no aparecimento de um elemento simbólico, mas em acentuá-lo exageradamente dentro da estrutura sacramental da Igreja, destacando-o da realização. As confrarias se inseriam dentro do contexto sacramental da Igreja, mas ficaram como que concentradas apenas no seu simbolismo. A sua dinâmica oculta teria propiciado a superação das suas

próprias estruturas. No fundo, **confraria** e **irmandade** — como o seu próprio nome indica — são realidades incompatíveis com a divisão tradicional daquela época em homens brancos, pretos e pardos. Deveriam ter sido — mas só até certo ponto o foram — a estrutura sacramental da Igreja em terras brasileiras. Voltar a elas, à procura de elementos eclesiológicos não pode significar voltar às suas falhas, mas à sua intenção fundamental.

Algo semelhante se diga das celebrações populares: congados, festas do Divino, cavalhadas, romarias... Também nelas há uma dinâmica sacramental, de realização simbólica e incoada do ser definitivo da Igreja. Mas, não ficam também no puramente simbólico? A tarefa de um teólogo que pretenda construir uma eclesiologia a partir da práxis deverá incluir, portanto, a procura de elementos aproveitáveis dentro dessa riqueza imensa de festas e celebrações. Em todas elas há uma busca. Vamos ao encontro dela? Até que ponto as nossas celebrações podem inserir-se dentro desse contexto ou acolher essa busca? Não me vou deter neste ponto, porque estou querendo falar apenas do ser e da tarefa eclesiais, não dos sacramentos em particular. Mas não quero deixar passar a oportunidade sem chamar a atenção sobre a necessidade de reelaborar o tratado dos sacramentos de acordo com a antropologia expressa ou tacitamente contida

nessas celebrações populares.

Anúncio — realização sacramental, incoada — realização mais plena — realização definitiva. Eis as etapas da tarefa da Igreja, que se confundem com o seu ser. Vimos as duas primeiras. Vejamos, portanto, a terceira: a realização mais plena da unidade. Historicamente se podem apresentar certas tentativas, mais ou menos originais, em terras brasileiras: doutrinas e reduções. Mas aqui volta uma das dificuldades apontadas no início: essas realizações foram levadas a cabo entre os indígenas, quer dizer no contexto do substrato racial e cultural menos influente na realidade brasileira atual. Daí a sua pouca relevância para nós. Creio que muito mais importante seria o exame de certas tentativas que caem no campo do utópico, mas que, por isso mesmo, revelam as aspirações profundas do homem brasileiro. Sobretudo, porque essas tentativas apresentam uma linha de convergência e continuidade entre os elementos indígena, luso e inclusive africano. Estou me referindo ao fenômeno dos messianismos: tanto no sentido de um messias pessoal (como Dom Sebastião), quanto no de uma terra prometida e paradisíaca (como seria o "reino da pedra bonita"). Aliás, até certo ponto, as mesmas reduções guaranis entram num certo sentido dentro do mesmo terreno da utopia. Contudo, utópicas ou não, todas essas tentativas nos indicam o caminho que os homens

da nossa terra tentaram percorrer. Talvez por aí poderá a teologia refletir sobre os modos de realização mais plena da Igreja, aqui na terra. Não estou certo, mas me parece que em certas concepções e em certas insistências sobre as comunidades eclesiais de base, há no fundo uma continuidade dessa linha messiânica que percorre a história do Brasil. Em lugar de uma análise puramente sociológica, creio que seria muito mais conveniente para um eclesiólogo brasileiro examinar o surgimento do fenômeno das CEBs sob o ponto de vista das aspirações populares a que procuram dar resposta. A dificuldade maior, neste como em outros campos, seria determinar até que ponto as CEBs surgiram como resposta a aspirações anteriores e até que ponto elas são fruto de um pensamento de laboratório, incutido artificialmente. Não é que o agente de pastoral deva ficar eternamente à escuta, sem nunca aportar nada próprio. Mas o problema é ver se esse aporte próprio responde ou não às necessidades do anúncio e da realização do Evangelho num tempo e num lugar concretos.

Ao chegar a este ponto, seja-me permitido chamar a atenção para a impossibilidade de uma separação adequada entre teologia sistemática e teologia pastoral. A eclesiologia sistemática tem que ser simultaneamente pastoral ou não será nada. Mas igualmente a pastoral, ou se apóia na sistemática ou cai na

banalidade, na intranscendência, na receita prática que, à primeira dificuldade, perde a sua eficácia por falta de ponto de apoio. O reconhecimento dessa interrelação, porém, não se pode confundir com a "eficácia" a todo custo que muitos pretendem. Talvez seja esse um dos maiores perigos da teologia latino-americana e especialmente da teologia da libertação: esquecer a função da contemplação e das utopias; acentuar o já da escatologia, deixando na penumbra o seu *ainda não*. Como pode também existir, é verdade, o perigo contrário, em certas teologias européias (sobretudo as de cunho calvinista): acentuar o *ainda não*, em detrimento do já. Toda estrutura eclesial é necessariamente uma tentativa incoada, mas não perfeita. Ficar nela supõe sempre um desvio. Contemplação e utopia são necessárias como estímulo para evitar a parada no meio do caminho.

A realização definitiva — consumação — do ser eclesial pertence ao tratado da escatologia, não é eclesiologia. Por isso não me deterei nela.

Contudo, para a construção de uma eclesiologia brasileira, restaria ainda a questão das estruturas da Igreja. É talvez neste cam-

po onde mais dramaticamente se apresenta a dialética entre o universal e o particular. Porque há estruturas que se, de um lado, nos são dadas, por outro devem ser vividas por nós. O episcopado não é uma invenção brasileira, como não o são as conferências episcopais. Mas os bispos que conhecemos são brasileiros e a CNBB tem uma vida, uma estrutura e uma ação que a diferenciam bastante das suas congêneres da Europa e mesmo dos outros países da América Latina. Em parte por causa do seu gigantismo, mas também por causa do caráter nacional. Seria necessário um repensamento, em dois sentidos: A CNBB responde às aspirações e necessidades do povo de Deus no Brasil? A história da CNBB, com a sua evolução, com as tensões que se manifestaram no seu seio e com as suas linhas de atuação, não nos ensina alguma coisa sobre a caminhada e os rumos da Igreja no Brasil?

Responder a essas perguntas seria construir uma eclesiologia. Mas não foi essa a tarefa que me propus. Quis apenas indicar caminhos para um trabalho ulterior. Eles estão aí, na nossa frente, esperando quem queira e possa percorrê-los.