

## IGREJA E MUDANÇA SOCIAL

### Ambiguidade e dilemas

por

OCTAVIO H. RIBEIRO DE MEDEIROS \*

#### **Introdução**

Se há factores que produzem e/ou favorecem a igualdade entre as pessoas, também existem processos e estratégias para se conseguir a mudança em ordem à participação e igualdade entre os que carecem de promoção, como por exemplo, os pobres. Assim, sendo o nosso objectivo jogar com o factor religioso em função deste tema em análise, pergunta-se: pode a Religião Cristã e a Igreja Católica que a veicula, ser considerada um factor positivo promotor de mudança social em direcção à participação dos grupos mais desfavorecidos da sociedade, e a uma maior igualdade, ou, ao contrário, é um factor que produz e mantém a desigualdade?

Auscultando a sociedade, defrontamo-nos com duas posições contrastantes: para uns, a Religião (e a Igreja) é um factor de libertação individual e colectiva; para outros, ao contrário, é um factor de opressão.

Neste trabalho, tomar-se-á Igreja (em particular a Igreja Católica contemporânea), como uma instituição que

---

\* Assistente da Universidade dos Açores.

congrega em si um corpo doutrinal com três dimensões: a teológica, a cultural e a moral.

A resenha de alguns juízos de valor sobre a Igreja constitui uma amostragem de atitudes e define-lhes o posicionamento, delimitando assim o foco deste estudo. Em primeiro lugar, os negativos:

- a Igreja aumenta o poder opressivo da religião e da moral, impedindo, assim, a liberdade e o crescimento da pessoa humana;
- os que têm autoridade na Igreja impõem-se às outras pessoas e fazem-no em nome de Deus;
- os ministros da Igreja aproveitam-se da credulidade e da submissão das massas para se enriquecerem, ou para enriquecerem as suas Igrejas à custa dos crentes;
- eles estão ligados ao poder e às classes privilegiadas e pregam a submissão e a resignação, o que intensifica as condições opressivas.

Depois, os juízos de valor positivos e subdivididos em três grupos:

- Num primeiro, poderíamos colocar aqueles que pensam ser a Religião necessária para manter no povo o respeito pela ordem, motivação não tanto religiosa, mas de ordem económica, social e política;
- A seguir os que, aceitando a Religião, a Igreja e a Moral como necessárias para o bem da sociedade, criticam-lhes, no entanto, o carácter opressivo, advogando uma livre submissão;
- Um terceiro grupo vai mais longe e está persuadido de que a Religião, a Moral e as Igrejas (cristãs) podem e devem pôr-se ao serviço da libertação da pessoa humana pela igualdade e participação.

## 1. O funcionalismo e a Religião

Foram vários os estudiosos que se serviram da análise funcionalista para tentar compreender as relações entre sociedade e religião. Entre os mais importantes, mencionamos: Smith, Malinowski, Bronislaw, Radcliffe-Brown, o próprio Durkheim, Parsons, O'Dea, Lukman, etc.

Embora tendo presente o contributo de cada um destes autores e o seu modo próprio de ver a Religião como desempenhando uma função na vida social, vejamos resumidamente o contributo de Parsons, pois é ele que enfrenta sistematicamente a questão e fornece um quadro orgânico da teoria funcionalista.

Para Parsons, a sociedade é um «sistema social que cumpre todos os pré-requisitos funcionais, essenciais, de uma persistência prolongada»<sup>1</sup>.

Segundo ele, o problema da ordem social e do equilíbrio do sistema é apresentado na base de uma tríplice articulação:

- a) *o sistema social*: o complexo das relações e dos processos de interações institucionalizadas existentes entre vários indivíduos associados numa colectividade;
- b) *o sistema da personalidade*: o complexo orgânico dos modelos de comportamento apreendidos pelo indivíduo enquanto membro do sistema social e cultural;
- c) *o sistema cultural*: um complexo de símbolos e significados (valores, normas, crenças) próprios de um sistema social, capazes de desenvolverem uma função de mediação na comunicação entre várias pessoas sociais.

<sup>1</sup> T. Parsons, *El Sistema Social*, Madrid, Rev. Occidente, 1976, 28.

Estes três sistemas embora com certa autonomia, não deixam de ser também interdependentes. É a acção social que, segundo Parsons, os torna coerentes.

Parsons aponta como funções mais importantes dos sistemas:

1. manutenção dos modelos (*pattern-maintenance*), o que assegura, através dos processos de socialização, a estabilidade dos valores sobre os quais se baseia a estrutura do sistema;
2. integração (*integration*) que faz com que cada unidade do sistema colabore entre si para a conservação do próprio sistema;
3. obtenção do fim (*goal-attainment*) que garante ao sistema uma certa tensão para as suas necessidades reais, ameaçadas pela força da inércia, sempre actuante;
4. adaptação (*adaptation*), que dá ao sistema a contínua superação das dificuldades provenientes, sobretudo, das mudanças das estruturas económicas.

Destas quatro funções, as duas primeiras são, segundo Parsons, as mais importantes.

As várias teorias funcionalistas aceitam o pressuposto de que a religião, pelo facto de existir desde tempo imemorial em todos os sistemas sociais conhecidos, desenvolve uma ou mais funções essenciais. Além disso, o funcionalismo admite que as eventuais funções que a religião desenvolve na sociedade derivam do significado peculiar da própria experiência religiosa, que é a de apelar para um mundo transcendente.

Se interrogássemos o funcionalismo sobre a função da religião nos sistemas sociais, a resposta vir-nos-ia por Parsons: tem, sobretudo, a função de «manter e integrar os modelos».

É esta resposta que provoca a crítica de O'Dea: «o funcionalismo tende a acentuar as funções conservadoras da religião, esquecendo o seu carácter criativo e potencialmente revolucionário»<sup>2</sup>.

Então em que contexto desempenha a religião tais funções de conservação e de integração dos modelos ou de criatividade?

Em termos funcionalistas, dir-se-ia que a religião se torna significativa relativamente àqueles elementos da experiência humana derivados da *contingência*, da *impotência* e da *penúria*, característicos da condição humana<sup>3</sup>. Expliquemos os termos:

*Contingência*, porque muitos acontecimentos de grande importância para o indivíduo escapam à possibilidade de previsão.

*Impotência*, porque o ser humano tem capacidade limitada de controlar as situações da vida: doença, sofrimento, morte, etc.

*Penúria*, porque a carência dos meios para obter certos fins dá origem à disparidade e impõe a necessidade do controlo e da ordem institucionalizada.

As frustrações que derivam destas situações colocam o indivíduo frente a «*pontos de ruptura*» do sistema, isto é, o sistema revela-se insuficiente para responder a todas as exigências de adaptação e realização do homem e a «*problemas de significado*». Porquê a doença, o sofrimento, a morte, o insucesso? Como estas interrogações tocam pontos essenciais do sistema, será necessário criar «mecanismos de defesa», se ele quer conservar-se. No funcionalismo a religião parece ser um destes mecanismos, talvez o principal deles. E ela responde *funcionalmente* às contradições do sistema, de dois modos:

— enquanto *sistema de crenças* (belief-system) a religião está em condições de *redefinir as frustrações*, colo-

<sup>2</sup> T. O'Dea, *Sociologia della Religione*, Bologna, Il Mulino, 1968, 33.

<sup>3</sup> Cf. *Idem*, 14.

cando-as num quadro de significado global, e pode *justificar as normas, os fins e os valores da sociedade*, considerando-os como parte integrante de uma ordem ético-religiosa;

— *enquanto sistema de ritos* a religião fornece ocasiões para uma adaptação emotiva e afectiva, pondo simbolicamente o crente em contacto com o mundo sobrenatural que funda o sistema social<sup>4</sup>. Na lógica destas afirmações O'Dea desdobra, assim, as funções da religião<sup>5</sup>:

- 1.<sup>a</sup> — A religião, referindo-se a um além, fornece segurança, consolação e um sentido de reconciliação; com esta função ela mantém os valores e os objectivos estabelecidos, reforça a moral, contribui para minimizar o descontentamento;
- 2.<sup>a</sup> — Ela oferece uma relação transcendental mediante as cerimónias do culto, preparando a base emotiva para uma segurança;
- 3.<sup>a</sup> — A religião atribui um carácter sacro às normas e aos valores da sociedade consituída, mantendo o domínio dos fins do grupo sobre os desejos dos indivíduos e a disciplina do grupo sobre os impulsos individuais (com isto contribui para o controlo social);
- 4.<sup>a</sup> — Ela pode também fornecer modelos de valor, à luz dos quais as normas institucionalizadas são examinadas criticamente e julgadas profundamente insuficientes — função profética;
- 5.<sup>a</sup> — «A religião dá ao indivíduo um sentido de identidade com o passado distante e com o futuro infinito» (Davis) — função de identidade;

<sup>4</sup> Cf. G. Milanesi, *Sociologia della Religione*, Torino, Elle DI CI, 1979, 72.

<sup>5</sup> Cf. T. O'Dea, *o. c.*, 28-31.

- 6.<sup>a</sup> — Ela está em conexão com o desenvolvimento e maturação do indivíduo na sua passagem através das fases cronológicas da sua socialização — função de maturidade.

Resumindo, podemos dizer que a religião atribui um carácter sagrado a normas e fins; dá um importante contributo à manutenção da disciplina na sociedade; oferece segurança na incerteza e consolação na desilusão; contribui, enfim, para o desenvolvimento da identidade da pessoa humana<sup>6</sup>.

Estas funções são índice bem notório do pressuposto fundamental do funcionalismo — «que todos os elementos duradouros duma sociedade devem desempenhar uma função prevalentemente positiva»<sup>7</sup>.

A partir deste ponto entra O'Dea em desacordo com a teoria funcionalista parsoniana. Sendo embora funcionalista «ele esteve sempre consciente de que analisava o problema da realidade transcendente, misteriosamente imanente nas formas sociais e institucionais»<sup>8</sup>. Daí que, embora importante como instrumento conceptual para a compreensão da relação entre religião e sociedade, o funcionalismo «é parcial e incompleto»<sup>9</sup>, quanto à religião pois:

- «tende a acentuar as funções conservadoras da religião, esquecendo o carácter criativo e potencialmente revolucionário»;
- «parece admitir que a religião é uma necessidade funcional em todas as sociedades»;

<sup>6</sup> Cf. *Idem*, 31.

<sup>7</sup> Cf. *Idem*, 32.

<sup>8</sup> J. P. Fitzpatrick, «The Sociologist as Catholic: Thomas F. O'Dea», in: *America*, January 11, 1975.

<sup>9</sup> Cf. T. O'Dea, *o. c.*, 33.

- «descara o processo de secularização da cultura, fenómeno muito significativo de há muito tempo a esta parte»;
- «negligencia o exame da relevância funcional da *dúvida* e dos motivos que a fazem aparecer em certos períodos da história»<sup>10</sup>.

Embora válida sob muitos aspectos, a análise funcionalista não é exaustiva, isto é, integradora de todos os elementos do fenómeno religião-sociedade; há que procurar-lhe complementos<sup>11</sup>.

Neste sentido, O'Dea esforça-se por sublinhar a importância da experiência religiosa sem a qual seria difícil explicar a religião. Para ele, a experiência religiosa é uma experiência do *sagrado*: «Não é a própria religião a experiência de uma espécie de ruptura fundamental?»<sup>12</sup>.

A experiência religiosa, continua ele, é «uma reacção a coisas ou acontecimentos percebidos como sagrados, isto é, como revelação de um poder que provoca um tipo específico de reacção na qual se combinam um intenso respeito e uma forte atracção»<sup>13</sup>. A religião «é a resposta do homem a pontos de ruptura nos quais ele experimenta o poder sagrado e escatológico»<sup>14</sup>.

É desta experiência que depois se desenvolvem organizações religiosas, práticas rituais, crenças e valores.

A novidade maior no estudo deste autor está na ênfase dada à *ambiguidade*, à *tensão*, ao *dilema*, à dialéctica da *função-disfunção* e, ainda, à necessidade da investigação empírica para clarificar a relação entre a função-disfunção<sup>15</sup>.

<sup>10</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>11</sup> Cf. J. Carroll, *Religione e Cambiamento Sociale*, Roma 1979/80, 5 (fotocopiado).

<sup>12</sup> Cf. T. O'Dea, *o. c.*, 37.

<sup>13</sup> Cf. *Idem*, 44.

<sup>14</sup> Cf. *Idem*, 48.

<sup>15</sup> Cf. J. Carroll, *o. c.*, 2; T. O'Dea, *o. c.*, 166.

Esta visão das disfunções — ou funções negativas — da religião seria escandalosa para os funcionalistas (parsonianos) mais ortodoxos. Para O'Dea, porém, é um imperativo de consciência. Ele não se fecha na análise das «funções positivas latentes», mas passa ao estudo das ambiguidades funcionais, às funções negativas (disfunções) da religião no que respeita à sociedade e aos indivíduos. Acompanhemos-lhe o pensamento.

## 2. Disfunções da Religião

Uma das características que distinguem o funcionalismo de O'Dea do parsoniano é, como já foi dito, a sua abertura ao «dilema», à «disfunção» (função negativa), ao «conflito».

A religião, pensava ele, está ligada por uma relação complexa de dependência recíproca aos outros elementos da sociedade e da cultura. Igualmente complexa é, também, a função da religião no tocante à personalidade individual<sup>16</sup>.

Em muitos casos, e sob vários aspectos, as relações entre religião e sociedade podem ser «desagregantes». O'Dea, depois de descrever a relação entre religião e conflito, aponta a possibilidade de, às funções já vistas, apôr outras tantas disfunções. Seriam as seguintes:

— a religião pode ser disfuncional na sua oferta de consolação emotiva e no seu papel reconciliatório;

— no exercício da função sacerdotal, a religião pode dar um carácter de sagrado a ideias e atitudes limitadas e circunscritas a ponto de impedir ulteriores progressos no conhecimento da sociedade e nos esforços do homem para controlar a natureza;

— sacralizando normas e valores da sociedade, proporcionará o aparecimento de normas com valor eterno,

<sup>16</sup> Cf. T. O'Dea, *o. c.*, 158.

quando não o possuem, impedindo uma adaptação adequada da sociedade a novas condições;

— a própria função profética tornar-se-á disfuncional, pois corre o risco de propor modelos extratemporais;

— a função de identidade tornar-se-á disfuncional, na medida em que a religião pode ser objecto de uma fidelidade que dificulta o desenvolvimento de novas identidades, mais adequadas às situações novas dos homens;

— a relação entre religião e maturidade individual torna-se ambígua quando desenvolve uma institucionalização da imaturidade.

A conclusão que O'Dea propõe é lógica, no contexto deste estado de análise sociológica que não doutrinária:

«A religião, pois, *pode não limitar-se a ser* simplesmente um factor que contribui para a integração da sociedade, para a elevação dos seus objectivos e ao reforço do controlo social. Pode não ser somente um factor que contribui para manter o estado de ânimo e o equilíbrio da personalidade individual. Será também um elemento de desagregação, uma causa de tensão e de conflito, um obstáculo a uma melhor adaptação e um impedimento no caminho das reorganizações socialmente necessárias. A sua relação com a sociedade significa, muitas vezes, ambiguidade e dilema (...)».

«A relação entre religião e sociedade é uma relação dialéctica; é uma relação na qual um factor, uma vez dotado de função positiva e integrativa, pode tornar-se negativo e desagregante»<sup>17</sup>.

A aceitação desta ambivalência, *disfunção-da-função*, evitando a condenação do conflito poderia conduzir, a longo prazo, a uma nova funcionalidade desta disfunção, pois os valores reentrariam a fazer parte da instituição, *mas renovados*, com significado compreensível aos mem-

<sup>17</sup> Cf. *Idem*, 164-165.

bros, purificados, funcionalmente integráveis. É isto mesmo que pensa O'Dea:

«A tensão entre religião e sociedade pode dar origem, a breve prazo, a conflitos que atingem em qualquer medida a estabilidade e a harmonia no interior do sistema social, mas, a longo prazo, pode demonstrar ter importantes consequências funcionais de carácter positivo em defesa daqueles valores que são necessários a uma sociedade democrática»<sup>18</sup>.

### 3. Institucionalização da religião e mudança social

Sendo um dos objectivos deste trabalho estudar o papel da religião, e da Igreja que a veicula, no processo da mudança social retoma-se a pergunta já acima formulada: é ela um factor promotor da igualdade e participação ou, ao contrário, um factor que produz e mantém desigualdade na sociedade?

Sabe-se que as «organizações especificamente religiosas surgem na base das experiências religiosas características de cada fundador e seus discípulos»<sup>19</sup>, pelo que não podemos entrar dentro do processo de institucionalização sem primeiro referir a importância desta experiência e os problemas com ela relacionados.

No grupo que nasce da experiência religiosa entre o fundador e os discípulos, a mensagem religiosa é vivida como um valor essencial. O fundador goza de autoridade carismática e dirige o grupo sem qualquer formalidade burocrática. No interior do grupo não existem articulações organizativas, nem papéis específicos.

Os problemas surgem quando, pela morte do fundador, se dá uma «crise de continuidade do carisma», sobretudo no que diz respeito à necessidade de adaptar o carisma às

<sup>18</sup> Cf. *Idem*, 170.

<sup>19</sup> Cf. *Idem*, 64.

novas situações surgidas. Neste momento, põe-se ao grupo o problema de *continuar a experiência* religiosa originária e, ao mesmo tempo, o de *transformar o carisma* de um — o fundador — em praxe quotidiana de todos os membros.

Por outras palavras, iniciam-se processos tendentes a estabilizar em formas previstas a *organização* (estrutura do grupo), as *crenças* (mensagem), o *culto* (formas rituais capazes de fazer reviver a mensagem carismática das origens)<sup>20</sup>.

É — como diz O'Dea — uma institucionalização ao nível doutrinário, ao nível do culto e ao nível de organização; trata-se de três elementos ou aspectos de um só processo de desenvolvimento.

«Na pregação temos a declaração daquilo em que se crê ... Na actividade do culto vemos a expressão de atitudes fundamentais na relação com as coisas sagradas ... Na fraternidade dos crentes encontramos a primeira forma de organização»<sup>21</sup>.

Dado que estes três níveis podem ser considerados suficientes para uma «operacionalidade do conceito de religião», podemos estudar o processo de institucionalização daquela, seguindo os passos da institucionalização destes níveis.

1.º — Culto: Pode definir-se como «um conjunto de ritos organizados e elaborados pela comunidade (gestos, palavras, símbolos), em cuja participação o homem manifesta a sua dependência de Deus (Ser Supremo) e encontra nesses ritos a expressão da sua religiosidade»<sup>22</sup>.

Este complexo de comunicação através de gestos, palavras e símbolos é, em primeiro lugar, uma expressão de

<sup>20</sup> Cf. G. Milanesi, *o. c.*, 22-28.

<sup>21</sup> T. O'Dea, *o. c.*, 67.

<sup>22</sup> G. Scarvaglieri, *Sociologia della Religione*, Roma 1980, 39.

sentimentos, atitudes e relações, para primariamente com o objecto sagrado, e só secundariamente relações entre os membros e entre estes e o líder.

Podem distinguir-se três funções particulares do culto:

- a) manifestação de sentimentos, atitudes, relações com Deus ou com o SER Supremo (função religiosa);
- b) actuação da prática religiosa em ordem à obtenção de um fim ou interesse particular (função instrumental);
- c) consolidação das relações com aqueles que partilham as mesmas crenças (função comunitária).

O acto de culto é, assim, «um acto social, de congregação, no qual o grupo reproduz a sua relação com os objectos sagrados e, por meio desses, com o Além, o que reforça a sua dimensão solidária e reafirma os próprios valores do grupo»<sup>23</sup>.

Não obstante satisfazer exigências bastante complexas, o culto, no início, era uma expressão espontânea e simples. Com o passar do tempo, porém, começou a verificar-se uma elaboração e standardização como as rubricas revelam.

Em perspectiva histórica vê-se que este período de espontaneidade e simplicidade foi sempre de curta duração. Cedo se faz sentir a tendência para a institucionalização e, com ela, o estabelecimento de posições e de papéis, definidos em termos de funções, sobre os quais recaem direitos e obrigações. Cria-se uma estrutura de cargos que implicam um conjunto estratificado de recompensa em termos de prestígio, boas oportunidades e recompensas materiais».

<sup>23</sup> Cf. T. O'Dea, *o. c.*, 67-70.

Este processo de institucionalização do culto tem um significado funcional fundamental: o de fornecer a estabilidade.

Aqui entra em jogo o problema da motivação desinteressada ou interessada (Parsons), o que irá provocar a «transformação inadvertida dos valores e dos objectivos». Quando isto sucede — por força da institucionalização — surgem os dilemas na própria religião: a organização religiosa oferece não somente as satisfações religiosas do primeiro período carismático, mas começa a garantir também prestígio, respeitabilidade, poder, influência ... situação esta que, assegurando tais recompensas, tenderá a tornar-se elemento de motivação do grupo»<sup>24</sup>. É o *dilema da motivação mixta*:

«A motivação mixta, introduzida pela institucionalização, enquanto acresce a estabilidade e contribui para a sobrevivência da organização, representa também um agente de transformação profunda nos objectivos e nos valores da Igreja»<sup>25</sup>.

Entre a forma externa do rito e o seu conteúdo de fé existe uma relação mediada pelo símbolo, portador de significado, expressão de atitudes religiosas, e que é afectado pelos mesmos dilemas da religião.

Institucionalizados, os símbolos tendem a repetir-se para exprimir a relação dos crentes com Deus, tornam-se habituais e previsíveis fazem-se praxe quotidiana, perdendo, assim, a capacidade de estimular e condicionar atitudes e emoções.

A objectivação, necessária para a continuidade, converter-se-á porventura em alienação ou em paralisia de sentido.

Como o culto tem muito de simbólico, pode reduzir-se, embora não consciente ou voluntariamente, a uma rotina

<sup>24</sup> Cf. *Idem*, 146.

<sup>25</sup> *Idem*, 147.

de formalidades estabelecidas, e já não assume o seu papel originário<sup>26</sup>. A atenção vai mais para o símbolo do que para o seu significado ou sentimento que evoca. Preocupação com o símbolo na ausência do que ele significa, distrai a orientação do crente e aliena-o do significado que o símbolo deveria exprimir<sup>27</sup>.

2.º — Organização: Seria o segundo nível da «operacionalidade do conceito de religião».

Na medida em que o carisma se vai transformando em carisma institucional, vai surgindo uma organização formal com *uma estrutura burocrática*. Estas estruturas orgânicas, porque dependentes do sagrado, «tendem a tornar-se sagradas elas mesmas»<sup>28</sup>.

A sacralização da estrutura pela motivação mixta, a que já nos referimos, tornará bastante difícil a mudança social, pois ela é suporte da autoridade, do prestígio e do ganha-pão dos líderes religiosos que veriam assim ameaçada a sua posição.

A transferência do sagrado para a estrutura torna esta menos operante ao nível da fé e diminui o impacto dos crentes sobre as realidades sociais.

3.º — Crenças: Alienada da realidade pela super-elaboração estrutural a mensagem religiosa já não influencia a vida concreta dos homens como o fazia na sua intuição originária. Também aqui há o risco de relativizar a mensagem religiosa e contribuir para tornar rotineiro aquilo que, no início, constituía, de verdade, uma interpelação e apelo.

Não será menor o perigo de identificar a fé com proposições e regras incapazes de comunicar aos homens de épocas diversas o sentido último da vida, o sagrado, a

<sup>26</sup> Cf. *Idem*, 147-149.

<sup>27</sup> Cf. J. P. Fitzpatrick, *art. cit.*

<sup>28</sup> Cf. *Idem*.



crença. Assim delimitados, o sagrado e a fé não se abrem a novas perspectivas nem respondem significativamente aos problemas da vida quotidiana.

O conteúdo da fé, aceite acriticamente, torna-se *vulnerável* diante dos problemas que se apresentam. Tal vulnerabilidade leva os líderes religiosos a recorrer à *autoridade legal* para conseguir e manter a adesão voluntária. Dado, porém, que o poder civil tem necessidade da religião para «santificar» os valores e as normas da sociedade para manter o controlo social, ele procura proteger a religião e as suas instituições das ameaças que lhes podem advir desta vulnerabilidade. Surge, assim, a convivência entre o poder religioso e o civil.

Este recurso à autoridade religiosa para manter a fé viola um elemento importante da experiência religiosa: o seu carácter de adesão voluntária. Só uma grande coragem intelectual e espiritual conseguirá superar tal situação.

O que temos vindo a descrever não é mais do que uma tentativa de análise da experiência religiosa e sua respectiva organização. Vimos, além disso, como os homens expressam a sua resposta religiosa e como esta e os seus reflexos organizativos e significativos se institucionalizam nos três níveis: ritos, crenças e organização.

Resta, no entanto, responder à pergunta fundamental: institucionalizada a estes níveis, a religião é ou não um factor de mudança social?

A resposta não é fácil, sobretudo se tivermos em conta toda a complexidade dos problemas da institucionalização da religião e dos dilemas com ela relacionados.

Falar de «institucionalização» é, como dissemos, falar de «um sistema complexo de normas, relações sociais, papéis, definidos em termos de funções». Isto leva imediatamente a pensar numa estrutura de cargos que implicam um «conjunto estratificado de recompensas».

Por outras palavras, toda a institucionalização leva à estabilidade, à ligação com as necessidades fundamentais,

à normatividade. E isto é uma necessidade. Imaginar uma sobrevivência da religião em formas apenas comunitárias simplesmente espontâneas, seria uma utopia. A institucionalização constitui, pois, uma realidade que não se pode nem deve ignorar.

Mas, apesar da funcionalidade da institucionalização, não podemos fechar os olhos à disfuncionalidade que ela encerra: cristalização e consolidação do comportamento; impedimento da criatividade e da inovação, etc. ... O ideal seria que ela, embora real e necessária, não fosse fossilizada em formas de tal maneira rígidas que não deixam espaço vital. Aqui reside, a meu ver, o acto de sabedoria de efeito mesmo sociológico (!): criar na «institucionalização um espaço vital de inovação e de adaptação às novas realidades sociais, sem cair na morte da 'instituição' ou no caos da novidade pela novidade».

Se é verdade que os ritos, crenças e organização, sobretudo depois da sua institucionalização, são um factor que favorece a estabilidade e o imobilismo mais do que a mudança social, é também verdade que a experiência religiosa do indivíduo pode ajudar a transformar algo nesta institucionalização uma vez que «ela implica um imperativo, um empenho que constringe o homem a agir» (J. Wach). Este imperativo tem, no entanto, algo atrás de si que pode favorecer também o «status quo»:

— a sua orientação para o sagrado e Absoluto — imutável por definição;

— as certezas supremas que, normalmente, acompanham esta experiência;

— a referência à tradição, característica desta experiência, etc.

Não obstante tudo isto, a realidade histórica apresenta-nos homens que, precisamente como fruto da sua experiência religiosa, foram capazes (e são-no ainda hoje)

de se empenharem por uma verdadeira mudança social, comprometendo, por ela, a sua própria vida.

Terá este empenho sido posterior a uma ruptura com a religião institucionalizada? Ou, ao contrário, será fruto duma aceitação inteligente da função-disfunção da própria institucionalização e duma dupla experiência — a de DEUS e a do HOMEM?

Não me parece ser impossível o empenhamento pela mudança social, apesar da institucionalização dos ritos, crenças e organização, pois admito a capacidade do indivíduo de superar aquela fazendo um empenho a sério para uma maior igualdade e participação entre os homens. Isto, porém, será viável somente com a experiência complementar — a dos homens — e com uma escolha que só o indivíduo pode fazer.

Muitas vezes, para se justificar um certo comodismo e a aceitação da estratificação social, apelamos para a impossibilidade de romper com a institucionalização. Na verdade, porém, o que está em causa é mais a decisão pessoal do crente e não tanto — ou pelo menos não só — o facto da mesma institucionalização<sup>29</sup>.

Quando alguém se quer empenhar, encontrará sempre meios e possibilidades de o fazer. E a Religião, mesmo institucionalizada, não o impedirá (o que para alguns poderá parecer como «disfunção» de natureza).

<sup>29</sup> Esta escolha, contudo, pode encontrar obstáculos dentro da própria instituição em que se encontra o indivíduo. Isto acontece, normalmente, quando se pretende sobrepor a defesa e o prestígio da instituição às aspirações justas dos membros que se querem empenhar na mudança social. Daqui surge, não raro, um conflito entre o membro e a instituição. Aquele desejaria empenhar-se e ajudar a própria instituição no empenhamento. Esta, por sua vez, mais preocupada com a sua defesa e prestígio, prefere «perder um homem» a arriscar-se no compromisso.

Contudo, terá de escolher uma linha de «conversão», que o capacita à inovação e à mudança sempre possíveis, tornando-o SINAL na comunidade em que vive<sup>30</sup>.

Por outro lado, é justo pensar nos grandes momentos históricos em que a Igreja se autoconsciencializa mais das suas limitações e dos sinais dos tempos e procura responder-lhes designadamente pelo Concílio como foi o Vaticano II, ou por outras formas.

#### 4. A Igreja e a mudança social

Como tínhamos acenado na Introdução, a Igreja é considerada por muitos como opressiva quer pela institucionalização do culto, crenças e organização, quer pela sua estrutura própria e, ainda, pela ambivalência que existe entre aquilo que prega e aquilo que vive: «Não são as vossas encíclicas que nós desprezamos, mas a negligência de que dais prova a seu respeito»<sup>31</sup>.

Não obstante muitas críticas em contrário e que não deviam ser consideradas como simples protesto, mas como algo de desilusão, que deve constituir um apelo a que a Igreja seja aquilo que deve ser, são inúmeros aqueles que esperam que a Igreja se empenhe, como pode e deve, a favor das massas que lutam para participarem naqueles benefícios que até agora só poucos povos conseguiram<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Esta conversão, que é um voltar-se para o carisma do fundador e deixar-se transformar pelo seu dinamismo que exige mudanças, é muito importante, pois o indivíduo convertido torna-se sinal para o grupo ou instituição adquirindo, ao mesmo tempo, a humildade para reconhecer que a sua posição não é definitiva, permanecendo, assim, em atitude de contínua abertura a revisão.

<sup>31</sup> Cf. P. Bigo, *Chiesa Rivoluzioni Sociali e Terzo Mondo*, Roma, Città Nuova, 1976, 136.

<sup>32</sup> Para ajudar a gerar uma sociedade nova, participativa, a Igreja deve ser bastante transparente e «forte». Cf. *Idem*, 322.

Esta esperança, porém, encontra obstáculos não só na Igreja-Instituição, mas também na própria sociedade onde esta está inserida.

Não obstante a santidade de que é portadora e a que é chamada, a Igreja experimenta também a presença do pecado. Isto não lhe tira o poder de, por fidelidade àquela e consicente deste, «elear a sua voz e alertar os seus filhos e filhas todas as vezes que as condições de vida das pessoas e da comunidade não sejam verdadeiramente humanas, todas as vezes que elas estejam em desacordo com a dignidade humana»<sup>33</sup>.

Contudo, para que esta denúncia se torne eficaz e ouvida por um maior número de poderosos — que oprimem política, económica e culturalmente — os detentores de poder na Igreja, formal ou informalmente, não podem esquecer que «a fonte da força do Espírito não está no prestígio do qual estão revestidos, mas na pobreza daqueles que não têm algum prestígio»<sup>34</sup>. A Igreja trairá a sua missão libertadora enquanto se mantiver desligada do mundo dos pobres. Desligada deste mundo, isto é, sem fazer a experiência dos homens — destes homens — ela não conseguirá tornar-se factor de mudança social.

Seria pouco funcional se partíssemos para a análise da realidade com ideias preconcebidas face à Igreja, a favor ou contra, sobretudo sob a máscara duma pretensa neutralidade. Assim, ficaria prejudicada a análise sociológica e não se evitaria uma ideologização da leitura do real<sup>3</sup>.

<sup>33</sup> João Paulo II, «Discurso ao Presidente do Quénia», in: *L'Osservatore Romano* (ed. port.), 18.5.1980, 11.

<sup>34</sup> Cf. P. Bigo, *o. c.*, 138-139.

<sup>35</sup> Cf. J. Carroll, «The Local Community», in: *The Communicator*, Sept. 1, 1976.

Esta nossa preocupação consubstancia-se nas seguintes interrogações:

1) Quais os factores ou elementos que favorecem (ou parecem favorecer) a mudança social na doutrina, estrutura e estratégia da Igreja?

2) Quais os que não favorecem esta mudança em direcção a uma maior participação e igualdade?

3) Entre estes elementos existem dilemas e poderá o empenhamento provocar conflitos a nível de crenças e de estruturas?

Não se poderá esquecer o contexto concreto onde a Igreja desenvolve o seu trabalho; as relações históricas entre a Igreja e o poder; o maior ou menor grau de dependência da Igreja; o problema da mentalidade dos membros da hierarquia. Todos estes elementos são de ter em conta nesta análise, pois poderão modificar muitas tomadas de posição e influir bastante nas estratégias adoptadas pela Igreja quanto ao seu empenhamento social.

Em ordem à compreensão do problema em causa alinham-se de seguida alguns dos elementos que poderão ou não influenciar a mudança social por parte da Igreja.

#### **Elementos que favorecem (ou podem favorecer) a mudança social:**

##### *A) Doutriniais*

— A consciência que a Igreja tem de que pode e deve tomar uma posição a favor das massas que lutam para conseguirem uma maior participação nos benefícios a que até agora muito poucos têm acesso. Esta consciência está implícita ou explicitamente declarada nas encíclicas sociais dos Papas e nas orientações do Concílio Vaticano II, sobretudo na *Gaudium et Spes* e na sua Ecclesiologia: Igreja Povo de Deus (*Lumen Gentium*);

— Uma certa abertura teológica — inclusive à teologia do desenvolvimento — na qual se usa uma linguagem mais significativa para os homens de hoje;

— A tendência que se vai notando nas Igrejas do Terceiro Mundo para uma maior identificação com os pobres e os oprimidos. A *opção pelos pobres* de que fala o Documento de Puebla vai-se tornando uma realidade na Igreja da América Latina, não obstante a resistência de alguns elementos da hierarquia<sup>36</sup>;

— «Mediação da Consciência» que exige que a consciência individual aplique os princípios gerais do credo religioso às circunstâncias concretas nas quais o indivíduo é chamado a operar<sup>37</sup>;

— «Legitimação da doutrina» pela qual muitos operadores da mudança social encontram na própria doutrina social da Igreja a força que legitima as suas tomadas de posição.

#### B) *Estruturais*

— Uma estrutura bem desenvolvida (caso da Igreja Católica) e mais ou menos independente do Estado, e uma estrutura administrativa bastante centralizada poderiam, em princípio, constituir um factor de mudança. Sem estrutura é muito difícil o impacto social;

— Uma autonomia radicada na institucionalização e na interiorização dos valores religiosos<sup>38</sup> permitirá maior liberdade e autoridade na denúncia de abusos e injustiças;

<sup>36</sup> Cf. C. N. B. B., *Puebla. A evangelização no presente e no futuro da América Latina*, Petrópolis, Ed. Vozes, 1980.

<sup>37</sup> Cf. J. Carroll, *Religione e Cambiamento Sociale*, 13; Cf. Paolo Tufari, «La Chiesa tra ideologia e utopia», in: Philip Land (a cura di), *La teologia di fronte al progresso*, Roma, Ed. AVE, 1972, 267-279.

<sup>38</sup> Cf. J. Carroll, *Religione ...*, 22.

— Um intercâmbio cultural e experiencial, através de contactos nacionais e internacionais entre Bispos, Padres e Leigos, poderá favorecer um maior empenhamento social<sup>39</sup>;

— Uma pressão de base ou do exterior, promovida por leigos e sacerdotes comprometidos e apoiada pela imprensa internacional, poderá constituir factor positivo de mudança;

#### Elementos que impedem (ou poderão impedir) a mudança social:

##### A) *Doutriniais*

— Uma certa ambiguidade da doutrina social da Igreja a nível das aplicações concretas. Normalmente a doutrina fala da necessidade de acção para a mudança, mas sem lhe comunicar um sentido de urgência ou indicar estratégias<sup>40</sup>;

— A imagem da Igreja Instituição, mais do que Povo de Deus, pode amortecer o empenho para a mudança, pelo receio de abalar a sua própria identidade;

— Nos seus documentos a Igreja tem, muitas vezes, maior preocupação em programar para o povo do que com o povo que espera a promoção à igualdade e participação e com os grupos e forças eclesiais que lhes estão mais próximos;

— A doutrina permanece com frequência ao nível dos princípios (valores comuns) que nem sempre se convertem em força motivadora da acção.

A estes elementos de carácter doutrinário, há que juntar os de carácter estrutural.

<sup>39</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>40</sup> Cf. Francisco Carmo, «Inovação e Mudança no Âmbito duma Análise Textual», in: *Atlântida*, 2.º semestre 1985, 75-90.

B) *Estruturais*

— A comunicação operada no âmbito duma estrutura complexa, hierárquica, faz com que a Igreja se identifique bastantes vezes com sinais e símbolos pouco ajustados à mensagem, à linguagem e às categorias mentais correntes e que configuram mais a imagem da instituição do que a força interna do seu carisma — *linguagem silenciosa*. Por outro lado, quando pretende ajustadamente realizar tal adaptação, corre também o risco de não ser entendida, ser mesmo deturpada, o que pode retardar igualmente a mudança;

— A posição social torna difícil iniciar-se um profundo processo de mudança dentro do próprio sistema por iniciativa daqueles que oficialmente o representam<sup>41</sup> e, quando acontece, tenderá a transformar os símbolos da sua presença adaptando-os às circunstâncias mudadas para manter inalterável o poder real, adquirido em passadas circunstâncias históricas<sup>42</sup>;

— Uma organização muito estruturada realiza também certos interesses e faz alianças que, por sua vez, podem influenciar as atitudes dos seus representantes, levando a identificar os interesses da Igreja-Instituição com os interesses da religião e do povo, e favorecer a estabilidade ou o «status quo» em prejuízo da mensagem que poderia beneficiar a mudança no sentido proposto;

— A opção pelos pobres — que não exclui os demais — sendo apenas verbal ou de intenções, não realiza automaticamente a mudança desejada. Precisaria ser assumida em termos de empenhamento.

<sup>41</sup> Cf. P. Tufari, *o. c.*, 246.

<sup>42</sup> Cf. *Idem*, 249. Como diz McCloskey, a situação social na qual se encontra um bispo influi na sua tomada de posição política, e esta, por sua vez, influi na sua posição ideológica e teológica. (Cf. J. Carroll, *Religione e Cambiamento Sociale*, 21).

5. *Estratégias, dilemas e conflitos*

Dissemos que a posição social que ocupam os membros da hierarquia pode influir na sua tomada de posição política e esta, por sua vez, influir na tomada de posição ideológica e teológica. Ou, como tenta demonstrar Mons. Claver: «duas eclesiologias diversas — «Igreja instituição» e «Igreja Povo de Deus» — favorecem duas estratégias, com orientações diversas. Daqui a proposição duma terceira via: a *Igreja profética*, radicada nas comunidades de base.

Sem o dogmatizar, o modelo proposto parece o menos propício a uma ideologização da doutrina.

A — *Estratégias*. A missão da Igreja é a de anunciar aos pobres a *boa nova* de uma sociedade verdadeiramente livre, igual, fraterna. Uma sociedade onde o poder esteja ao serviço da pessoa<sup>43</sup>, a riqueza seja repartida e o homem se sinta responsável pelas suas decisões. Poderíamos dizer que tem a missão de revelar ao mundo o único *Santo* e conduzir a luta contra os «principados e potências» usurpadores da divindade, contra as forças malélicas que levam alguns homens a escravizar outros homens.

Segundo a estratégia de Mons. Claver nem o homem necessitaria de perguntar à ideologia qual é o seu destino;

<sup>43</sup> Cf. João Paulo II, «Discurso ao Corpo Diplomático acreditado em Nairobi, aos 6.5.1980: «O Estado... não deve nunca perder de vista o seu objectivo, que é o bem comum de todos os cidadãos, sem nenhuma distinção, e não apenas o bem estar de um grupo ou de uma categoria particular. O Estado deve rejeitar tudo aquilo que não for digno da liberdade e dos direitos humanos do seu povo, banindo quaisquer elementos, como o abuso da autoridade, a corrupção, o domínio do fraco, a negação do povo do seu direito de participar na vida política e nas decisões, a tirania ou o uso da violência e do terrorismo» (cf. *L'Osservatore Romano* (ed. port.), 18.5.1980, 9).

nem a Igreja seria cúmplice das forças de morte, mas manter-se-ia unida às forças vivas que têm a sua origem no Espírito.

Tal estratégia também será válida para denunciar, livremente, a desordem por vezes camuflada com a capa da ordem ou mascarada de novidade revolucionária.

Acaso poderá a Igreja na sua estratégia de empenho social ligar-se a uma ideologia qualquer, sabendo de antemão que é condicionada pelos interesses e valores de um grupo determinado, em conflito histórico definitivo? A ideologia jamais atingirá a verdade total sobre uma situação. Ele é, segundo Bigo, a expressão de um grupo social em circunstâncias concretas; (...) justifica-se referindo-se a um sistema de valores. É impotente, pois não mete em marcha uma estratégia<sup>44</sup>.

Se por um lado a fé pode ter ligações com a ideologia, por outro, combate-a na tendência em absolutizar-se, sacralizar-se e transformar-se numa «religião laica»<sup>45</sup>.

Ideologia e estratégia políticas têm relação com o poder na sociedade global: intentam conquistá-lo, exercê-lo controlá-lo ou mudá-lo. Não compete à Igreja entrar neste jogo pois não é sua missão conquistar o poder.

Acima de toda e qualquer ideologia, está o acontecimento histórico que é *Jesus Cristo — Redentor e Libertador do Homem*. Só Ele conhece a verdade sobre o homem, «primeiro requisito de toda a empresa humana»<sup>46</sup>.

Uma Igreja transparente, ou seja, sincera, verdadeira, humilde, pobre, é *senal* evidente de que a sua força vem do Espírito de Deus «que renova a face da terra».

Outras estratégias existem, quase em oposição entre si: uma estratégia mais consensual e outra mais conflitualista.

<sup>44</sup> Cf. P. Bigo, *o. c.*, 146.

<sup>45</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>46</sup> Cf. João Paulo II, «Discurso ao Corpo Diplomático em Nairobi» (cit.).

Ambas estão dependentes de dois tipos de eclesiologia: *Igreja-Instituição* (mais consensual); *Igreja-Povo de Deus* (mais conflitualista).

Os adeptos da primeira preocupar-se-ão por uma estratégia que promova a unidade social, cultural e política; os da segunda, ao contrário, preocupar-se-ão mais numa estratégia que conduza a uma «religião dos oprimidos».

Aqueles mais preocupados com a defesa da Instituição; estes, mais propensos ao anúncio do Reino e à Esperança escatológica.

Os primeiros fazem referência constante à necessidade da organização e unidade política dos cristãos, ao papel da doutrina social da Igreja, à possibilidade de aliança com o poder constituído; os segundos, vêem na sua estratégia a necessidade da autonomia, da liberdade de iniciativa quanto aos regimes políticos e à necessidade da dessacralização de todos os ídolos.

Mas, afinal, qual o papel da Igreja na mudança social? Qual a sua estratégia?

— Silenciar diante do holocausto?<sup>47</sup>

— Criticar estruturas injustas?

— Evitar «silêncios prudentes» que a história julgará?

Neste campo parecem-me bastante elucidativos os artigos de J. Carroll<sup>48</sup> cujo conteúdo assim podemos exprimir:

— A Igreja deve denunciar as injustiças, pois silenciar pode significar apoio moral às próprias injustiças;

— não deve agir como se os problemas políticos estivessem fora do âmbito da moral;

<sup>47</sup> Cf. J. Carroll, «Lessons from the Holocaust», in: *The Communicator*, August 25, 1976.

<sup>48</sup> Cf. os dois artigos já citados.

- na sua estratégia pela mudança, não deve a Igreja (ou os que a representam) impor a sua interpretação da realidade; o respeito pela mensagem do Evangelho e pela liberdade das pessoas exige humildade da parte do ministro do Evangelho e aceitação do pluralismo de análises e estratégias;
- além disso, a sua interpretação ou análise dos factos será apresentada não como sendo uma verdade absoluta, mas como um ajuda para a formação das consciências dos indivíduos;
- é necessário, ainda, que tenham a humildade de reconhecer a parcialidade da sua interpretação e a capacidade de a rever sempre que seja necessário;
- esta parcialidade da interpretação é contraditória com toda e qualquer ideologia que, como se viu, se absolutiza, sacraliza, não aceitando ser considerada uma interpretação parcial e provisória da realidade;
- admitir que a fé e a experiência religiosa de cada um pode conduzir a diversos tipos de empenho social.

Esta atitude estratégica de empenho leva, segundo o autor citado, ao reconhecimento do pluralismo e ao direito à dissensão, o que implica, por sua vez, a consciência de limites e a reflexão contínua sobre a fé e os valores do Evangelho para que não sejam afectados por elementos ideológicos ou outras aderências:

«A fé cristã não vos fornece soluções já prontas para os problemas complexos da sociedade contemporânea. Mas fornece-vos um conhecimento profundo da natureza humana e das suas exigências...»<sup>49</sup>.

<sup>49</sup> Cf. João Paulo II, «Homilia em Uhuru Park, aos 8.5.1980», in: *L'Osservatore Romano* (ed. port.), 18.5.1980, 10; Cf. *Gaudium et Spes*.

A matéria tratada vem-nos mostrando que são inevitáveis as tensões e conflitos mesmo que não se queira fazer deles regra de vida. Não nos cabe escondê-los no apelo a uma falsa ou postiça unidade nem exacerbá-los, como se fossem instrumento único da acção. É necessário, antes, compreendê-los e, aproveitando-lhes o estímulo para a reflexão, integrá-los num empenhamento social a favor da promoção humana e cristã.

Os elementos doutrinários e estruturais da Igreja que ora favorecem, ora impedem uma atitude quanto à mudança, estão a exigir-nos a lucidez na reflexão, a procura sempre renovada de novas forças e estratégias, a consciência dos próprios limites e o apelo para uma acção sempre porfiada a favor do homem.

B — *Dilemas*. Um dos dilemas que surgem à primeira vista é este: *como conciliar a «mediação de consciência» com a imposição de um empenho?*

Por um lado, parece-me que no «continuum» que vai da actividade «puramente cultural» (afirmação de valores gerais) à actividade nitidamente social e mesmo política, a Igreja permanece demasiado firme na primeira parte, não fazendo muita força na segunda. Isto é feito em nome da «mediação de consciência».

Contudo, parece que por vezes as escolhas estão tão ligadas com os valores gerais propostos que não devia existir muito espaço para tal mediação<sup>50</sup>. Ou são tão abstractos e idealistas que não permitem a concretização do empenho.

Se a Igreja deixa à liberdade do indivíduo a escolha concreta corre-se o risco de o princípio não levar à acção e manter-se a estabilidade da «injustiça institucionalizada»;

<sup>50</sup> Cf. J. Carroll, *Religione e Cambiamento Sociale*, 30.

por outro lado, se a Igreja impõe a escolha que se deve fazer, e a impõe como imperativo de consciência, fá-lo como a *única possível*. Simplifica a realidade, mas cai, talvez, numa ideologia. Impõe com autoridade uma escolha que os membros aceitarão (ou não), mas sem capacidade de se movimentarem livremente. Temos, então, o autoritarismo que pretende salvar a instituição.

Este dilema está correlacionado com o poder moral que a Igreja poderá exercer sobre a sociedade e sobre a opinião pública. Se exercer este poder, não há espaço para a autonomia das realidades terrestres. Se não o exercer, trairá o homem oprimido que espera dela um contributo válido para a sua libertação.

O terceiro dilema refere-se à própria estrutura da Igreja: sem estrutura é difícil o impacto social; estruturando-se, corre o risco de adquirir interesses próprios pretendendo identificá-los com os interesses da religião e do povo.

C — *Conflitos*. Correlativos a estes dilemas estão os conflitos que podem despertar.

1.º — O empenho social para a mudança pode entrar em conflito com a estrutura da Igreja-Instituição. Ao tomarem consciência que os interesses do povo oprimido estão acima da defesa dos «interesses» da Igreja-estrutura, grupos e indivíduos entram em conflito com aquela instituição, pensando que a sua tomada de posição é a mais válida e a mais justa para aquele momento concreto. Talvez prefiram ser julgados mais por engano do que por cobardia de «silêncios prudentes».

2.º — Os que se empenham são muitas vezes considerados pela Igreja como revolucionários e «hipotecados» a uma ideologia de esquerda. Ora isto nem sempre é verdadeiro e pode levar indivíduos ou grupos a uma *ruptura com a Igreja-Instituição*.

3.º — O compromisso com a mudança social geralmente leva as pessoas ou grupos a quererem ultrapassar a linha dos valores gerais e a passarem para o campo da escolha concreta. Tal escolha pode tornar-se em ideologia e levar os seus defensores a imporem aos outros, inoportunamente, aquilo que *só eles* escolheram como *a via de compromisso*.

Os dilemas e conflitos, que surgem neste contexto, nunca poderão alcançar um ponto de equilíbrio. Quando este parece ser atingido surgem logo novas situações que o alteram e, na lógica das tensões subsequentes, estará a vontade, ao menos implícita, de o reconstituir, conferindo-lhe uma ordem e estabilidade, necessariamente precárias. Ordem e conflito alternam-se em sequências de ritmo desigual, e nem sempre previsível, que põem à prova a nossa capacidade de sobrevivência e de desenvolvimento.

Aqui será útil considerar que as contradições não são apenas as da instituição mas também as da condição humana.

#### Questões em aberto

1 — É positivo o contributo da análise funcionalista referida, mas tem limites. Se é verdade que o funcionalismo evidencia «o contributo funcional fornecido pela religião ao sistema social», ele é incompleto para explicar toda a função da religião. A religião não pode ser considerada uma mera «manipulação de meios empíricos para fins não empíricos ou supra-empíricos».

2 — Não obstante os aspectos negativos produzidos pela Institucionalização dos ritos, crenças, e organização da religião, o indivíduo pode servir-se da sua *experiência religiosa* para superar aqueles e contribuir — mesmo sem romper com a «Instituição» — para um verdadeiro empe-



no social que favoreça as classes mais desfavorecidas da sociedade. A experiência religiosa servirá também para evitar a instrumentalização da fé em favor de uma ideologia (J. Carroll).

3 — No que respeita ao empenhamento social dos indivíduos e grupos torna-se difícil evitar conflitos entre estes e a Instituição a que pertencem: Igreja ou mesmo Congregação Religiosa. Uma atitude de «conversão» e «humildade» de quem sabe que a sua posição não é a única possível, poderiam atenuá-los. A dificuldade, porém, aumenta quando a autoridade não reconhece o dissenso e não integra o conflito no interior da Instituição, procurando a todo o transe transpô-lo para uma margem «inimiga».

4 — Porque a Igreja está no mundo ela tem que ter um empenhamento social, embora consciente de mudanças já operadas nas sociedades onde se encontra inserida. Para evitar um confronto bipolar de instituições da Igreja e do Estado, ater-se-ia a alguns critérios:

- apresentando os valores comuns que sejam aceites (ou devam ser aceites) por todos, formando os leigos para que eles tomem a sua própria responsabilidade na sociedade, sem ser necessário a chancela hierárquica;
- colaborando criticamente com a autoridade constituída, sempre que esteja em causa o bem comum e não o interesse de um grupo ou de uma ideologia (Mons. Claver).
- apontando categoricamente valores e caminhos quando está em causa a essência da mensagem e respectivas finalidades sem se demitir da sua responsabilidade como Igreja.

5 — Atenta, para não se hipotecar às ideologias, procurará conhecer a realidade da vida, o mais completamente possível, o que não se adquire por uma dedução da fé. A experiência de Deus completa-se pela experiência do homem.

E a terminar: «o papel primário da Igreja é a pregação da mensagem evangélica na sua relevância com o contexto cultural, económico, social e político; as acções da Igreja e do clero na ordem social e política devem testemunhar a Mensagem mesmo se não conseguem mudar uma situação imediatamente».

E para muitos, e em todas as circunstâncias, fica a necessidade permanente de o crente olhar mais alto para descobrir, através das formas precárias e contingentes, a transcendência e o mistério de salvação, que habita a Igreja e que ela nunca revela ou realiza à suficiência e será estímulo ao desenvolvimento humano integral.

Para outros ficará a atitude expectante que ajude a descobrir para lá das configurações do imediato «mais luz» da visão religiosa embora envolta nos fumos da imperfeição humana.