

Robert Górski

## Brazylia: między wiarą a religią

**B**razylia to miejsce niezwykle, gdzie byłem raz, i już zdążyłem się nią zachwycić. Wyjazd mój był niemalże wyprawą, nie tylko ze względu na odległość, ale także cel. Sądziłem, że będzie to wyprawa misyjna, a okazała się czymś innym już na miejscu. Stała się podróżą religijną, podczas której tylko dotknąłem tutejszego fenomenu wiary. Znaki czasu? Podczas nabożeństw w brazylijskich świątyniach „Deus e Amor”<sup>1</sup> połowa uczestników to katolicy. W rytuałach Hare Krishna biorą udział także katolicy. Na jednej ulicy wielkich miast można obok kościoła katolickiego odwiedzić świątynię protestanckie i innych tzw. „wolnych wspólnot”. W 2000 r. Brazylijski Instytut Geografii i Statystyki (IBGE) zebrał dane dotyczące religijności Brazylijczyków. Po raz pierwszy odnotowano statystycznie wspólnoty religii orientalnych<sup>2</sup>.

Młodzi Brazylijczycy wstępują do różnych grup wyznaniowych na krótki okres, poszukując miejsca dla swojej wiary. Większą preferencję do poszukiwań wykazują kobiety. Takie podróże religijne stały się tu modne.

Czy w Brazylii doświadcza się pewnej sezonowości na anabaptyzm, spirytyzm lub katolicyzm? Jaka jest brazylijska religijność? Jak patrzeć na ten kraj, który uznaje się za największy kraj katolicki? Czy to miano ma jeszcze sens?

Cechami charakterystycznymi brazylijskiego katolicyzmu są coraz słabsza oligarchia kościelna oraz dynamiczna religijność popularna ze swoimi różnymi formami „quasi katolicyzmu”. Badania wykazują, że rozdział ten miał swoje początki w przeszłości<sup>3</sup> i nie jest możliwe zrozumienie transformacji brazylijskiego kościoła bez historycznego kontekstu<sup>4</sup>.

W 1950 r. z ust Dom Engelke, biskupa Campanhi, w stanie Minas Gerais, można było usłyszeć pierwsze pytanie o chłopów brazylijskich. Był to krok do identyfikacji kościoła hierarchicznego z „A Igreja do Povo”<sup>5</sup>. Radykalny bp Dom Engelke wskazał na tragiczne warunki życia pracowników rolnych oraz na przyczyny tego stanu rzeczy, a co za tym idzie, głosił odsunięcie agresywnego kapitalizmu. Aktywiści katolicycy doprowadzili do konfrontacji kościół-państwo, co z początkiem lat 70. XX w. spowodowało rozbitcie miejscowych układów kościelno-politycznych. W 1970 r. doszło do wyłonienia się „katolickich wspólnot bazy eklezyjalnej” (CEBs)<sup>6</sup>. Wobec osłabienia

Tab. 1.  
Grupy orientalne w Brazylii w 2000 r.

Nazwa grupy	Adepci
Światowy Kościół Mesjanistyczny	109.310
Seicho	27.784
Perfect Liberty	5.465
Tenrykyo	3.786
Mahicari	3.054
Hare Krishna	1.679
Razem	151.078

Źródło: IBGE 2000

centralnej Brazylii właściwie nie została naruszona poprzez populizm pracowników przemysłu oraz nową klasę średnią, która powoli, ale jednak zaczęła się rozwijać<sup>8</sup>. Przyjmując tezę, że ubodzy będą zawsze, Kościół, państwo i reszta społeczeństwa skoncentrowali się na bardziej rozwiniętym południu, gdzie znalaziono źródło dla ewentualnej pomocy uboższym.

W tej sytuacji Kościół musiał odnieść się do dwóch kwestii. Po pierwsze do procesu szybkiej pauperyzacji społeczności wiejskiej, przy równie szybkiej urbanizacji oraz coraz większej przepaści rozwojowej pomiędzy bogatym południem, a ubogą północno-wschodnią częścią kraju. Szczególnie tragicznie wyglądała sytuacja na obrzeżach miast, gdzie nowi robotnicy szukając pracy, zaczęli tworzyć strefy ubóstwa (*favela*), w których wciąż pojawiali się następnicy, bez pracy, mieszkania, nadziei.

Po drugie, wobec tych procesów pojawiło się nowe wyzwanie, jak tym ludziom żyjącym na marginesie, pomóc odnaleźć identyfikację z Kościołem katolickim. Coraz więcej nowych ubogich mieszkańców miast zaczęło uczestniczyć w życiu wspólnot niekatolickich, jak Kościół Zielonoświątkowy lub afrobrazylijskie synkretyczne grupy religijne (np. Umbanda)<sup>9</sup>. Stało się jasne, że Kościół nie może liczyć na tradycyjną ewangelizację i opiekę apostołską. Ruch na rzecz edukacji u podstaw (MEB) doprowadził do pluralizmu życia religijnego, a jednocześnie wskazał Kościołowi katolickiemu nowe wyzwania<sup>10</sup>.

W latach 60. XX w. w liczącej 80 mln Brazylii, 93% mieszkańców uznawano za katolików. W tej populacji posługę apostołską sprawowało ok. 250 biskupów (największy episkopat na świecie!) oraz 12,5 tys. księży, z których 40% to byli cudzoziemcy. Pracowali oni w 4,6 tys. parafii, co powodowało, że jedna parafia liczyła ok. 17 tys. osób; podczas gdy np. w Portugalii liczbę katolików w parafii szacowano na ok. 2 tys. Większość źródeł eklezjalnego utrzymania czerpano z południa kraju. Liczba osób przypadająca na jednego księdza w stanach południowych, jak Santa Catarina

instytucjonalnego, ośrodki religijności popularnej uległy silnej transformacji, odpowiadając na napór innych wspólnot niekatolickich. Gustavo Gutiérrez wskazał na proces „erupcji biedy”, który był rodzajem wyzwolenia w sensie eschatologicznym<sup>7</sup>. Nastąpiła gwałtowna proletaryzacja obszarów, które penetrowała rozwijająca się gospodarka. Trudno byłoby się doszukać wyraźnej odpowiedzi na ten napór w oficjalnym Kościele katolickim. Kościół, tak jak rząd i brazylijskie elity, ignorował dość długo zmiany zachodzące w warstwach niższych. Oligarchiczna struktura północnej, wschodniej i



Favela w São Paulo (fot. archiwum autora)

czy Rio Grande do Sul, wynosiła ok. 4 tys. Na północy zaś, jak w Rio Grande do Norte, jeden ksiądz musiał wystarczyć dla ok. 11 tys. wiernych, a w Maranhão aż dla 30 tys. i nie było nadziei na poprawę<sup>11</sup>. Nie dziwi więc fakt, że na północy bardzo szybko przybywało zielonoświątkowców lub wyznawców Umbanda.

W końcu lat 70. XX w. w ramach CEBs doszło do rozwoju społecznej samoobrony, czego efektem było samoorganizowanie się społeczeństwa w pełnej autonomii od państwa. Co ciekawe, Brazylijczycy widzą tu wyraźną analogię z polską „Solidarnością”. W obu przypadkach projekt społeczeństwa obywatelskiego miał stworzyć nową „przestrzeń polityczną”, niezależną od państwa<sup>12</sup>. W brazylijskim wydaniu, koncepcja ta była wyraźnie skierowana przeciw tradycyjnemu pojmowaniu relacji pomiędzy społeczeństwem a państwem. Nacisk na „ludzi” był bezpośrednio wymierzony przeciwko wszelkim tradycyjnym elitom politycznym brazylijskiego społeczeństwa, których struktury i układy wyłączyły znakomitą większość w aktywnym uczestnictwie w życiu publicznym. Zatem koncepcja ta nie przyjmowała mediacji pomiędzy państwem a społeczeństwem, a jedynie samoorganizowanie się społeczeństwa, podobnie jak w przypadku anarchizmu chrześcijańskiego<sup>13</sup>.

We wczesnych latach 80. XX w. populacja Brazylii osiągnęła poziom 130 mln, a liczba biskupów wzrosła do 360. Natomiast liczba księży właściwie się nie zmieniła, co spowodowało, że 13 tys. kapłanów miało służyć 80 tys. nowych wspólnot. Nie

Tab. 2.  
Ludność Brazylii według przynależności do grup religijnych w 1991 i 2000 r.

	Liczba ludności				Zmiana (2000-1991)
	2000 r.	1991 r.	% (2000)	% (1991)	
Katolicyzm	129.976.912	121.812.771	73,77	82,97	-9,20
Protestantyzm	8.477.068	4.388.281	5,00	2,99	2,01
Zielonoświątkowcy	17.689.862	8.179.706	10,44	5,57	4,87
Spirytyzm	2.337.432	1.644.355	1,38	1,12	0,26
Umbanda	571.329	648.489	0,34	0,44	-0,10
Judaizm	101.062	86.416	0,06	0,06	0,00
Religie wschodnie	427.449	368.578	0,25	0,25	0,00
Niewierzący	12.330.101	6.946.221	7,28	4,73	2,55
Inni	2.500.544	2.741.001	1,48	1,87	-0,39
Razem	169.422.759	146.815.818	100,00	100,00	

Źródło: IBGE 2000

były to wprawdzie parafie, ale obciążenie dla księży było ogromne. Znany brazylijski teolog wyzwolenia, Leonardo Boff zaobserwował w tych licznych wspólnotach nową „ecclesio genesis”<sup>14</sup>. Błyskawiczny przyrost małych wspólnot nie wynikał z niedoboru kapłanów. Bardziej wpływ na to miał wzrost aktywności wiernych. Można powiedzieć o swego rodzaju demokratyzacji w kościele brazylijskim, mimo rozbudowującego się wciąż episkopatu i stosunkowo niezmienniej liczby księży diecezjalnych.

Z powodu niewystarczającej liczby księży, episkopat podjął decyzję o budowie alternatywnego modelu kościoła. Małe tworzące się wspólnoty miały poparcie hierarchii kościelnej, chociaż często nie można było wysłać tam księdza. Te wspólnoty zrzeszały się często w celach humanitarnych, społecznych albo politycznych, dopiero na końcu religijnych. W ramach tych grup nastąpiło odrodzenie katolickiej religijności ludowej, tym bardziej, że nie była możliwa kontrola eklezjalna. Kościół instytucjonalny pogodził się z takim postawieniem sprawy. W jego strategii pojawiły się elementy transformacji, której już nie mógł zatrzymać, tzn. zwrócenie baczniejszej uwagi na warstwy niższe, przez co stawał się kościołem ludu. Koncept Kościoła katolickiego jako opcji dla biedy został przeniesiony z czasem z Brazylii do całego kościoła latinoamerykańskiego<sup>15</sup>.

Wszystkie te procesy okazują się jednak za słabe, aby zahamować odejścia Brazylijczyków z Kościoła katolickiego. Według IBGE hegemonia Kościoła katolickiego skończyła się. Okazuje się, w przeciągu ostatnich 10. lat poprzedniego wieku odsetek osób deklarujących się jako katolicy spadł o ponad 9%, przy ciągłym wzrastaniu wyznawców nowych wspólnot religijnych. Wzrasta też odsetek osób niewierzących<sup>16</sup>.

W Brazylii, w okresie rozwoju demokracji, katolicyzm stracił na znaczeniu. Paradoksalny wydaje się fakt, że to właśnie Watykan pod kierunkiem Jana Pawła II

wspierał proces zmian politycznych, w tym reformy agrarne. Do tego odmiennie, niż to było w Hiszpanii czy w Polsce, katolicyzm brazylijski wciąż konfrontuje się z protestantyzmem oraz religiami afro-brazylijskimi<sup>17</sup>. Szczególnie Kościół zielonoświątkowy zdołał w ostatnich latach rozbudować strukturę kształcenia rodzimych misjonarzy. Tymczasem katolicy, szczególnie w ubogich stanach północno-wschodnich, wciąż mają do czynienia z kapłanami obcokrajowcami. Coraz częściej ochrzczeni w Kościele katolickim biorą udział w praktykach spirytystycznych i bez przygotowania religijnego przyjmują propozycje innych grup religijnych. Nawet ogromne tłumy podczas pielgrzymki Jana Pawła II w 1991 r. nie zdołały zahamować kryzysu Kościoła katolickiego<sup>18</sup>.

Dziś trudno uznać Brazylię za kraj w pełni katolicki. Kościół wraca jednak do najsłabszych i najuboższych. Staje się „głosem ludzi bez głosu”, dla tych, którzy wciąż nie znaleźli swojej reprezentacji w życiu publicznym. W Brazylii są wciąż miejsca, gdzie obok lokalnej społeczności są tylko misjonarze katolicy. Nie ma tam państwowej pomocy społecznej, policji, szkoły. Jest tylko misjonarz Kościoła, który ma szanse ponownie stać się „A Igreja do Povo”, ale już nie w wydaniu masowym.

### Przypisy:

<sup>1</sup> „Deus e Amor”, co znaczy Bóg i Miłość, to nazwa nowej wspólnoty o korzeniach protestanckich.

<sup>2</sup> *Os grupos religiosos no Brasil*, „Mundo e Missão”, maj 2003, s. 19.

<sup>3</sup> M. Kula, *Historia Brazylii*, Zakł. Narod. im. Ossolińskich, Wrocław 1987.

<sup>4</sup> B.E. Burns, *A History of Brazil*, Columbia University Press, New York 1970.

<sup>5</sup> „A Igreja do Povo” mówiąc po polsku „kościół ludu” to projekt ponownego uwrażliwienia oligarchicznego Kościoła katolickiego w Brazylii na problemy wsi i szerzącej się biedy. Idea ta miała pewne konotacje z latynoamerykańską teologią wyzwolenia, która w pierwszej fazie występowała przeciwko wszelkim oligarchiom, także kościelnym. V. Paiva et al., *Igreja e Questão Agrária*, Edições Loyola, São Paulo 1985.

<sup>6</sup> Wraz ze zmianami w życiu religijnym Brazylii nastąpił powolny proces adaptacji coraz słabszej oligarchii Kościoła katolickiego, czego rezultatem było stworzenie zorganizowanej formy bazy wspólnot kościelnych tzw. CEBs. W latach 70. i 80. w ramach tej bazy próbowano dokonać transformacji religijności autonomicznej ku nowocześniejszym formom, P. Krischke, S. Mainwaring, *A Igreja nas Bases em Tempo de Transição (1974-1985)*, L & PM, Porto Alegre 1986.

<sup>7</sup> G. Gutiérrez, *A Theology of Liberation and The Power of the Poor in History*, Orbis, Maryknoll, N. Y. 1983.

<sup>8</sup> L.B. Pereira, *Development and Crisis in Brazil, 1930-1983*, Westview Press, Boulder, Colo 1984.

<sup>9</sup> Umbanda [z języka bantu ‘magia, sztuka leczenia’] jest to kult afroamerykański, rozpozszechniony zwłaszcza w Brazylii, który łączy elementy religii afrykańskich z europejskim

okultyzmem i spirytyzmem. Jej wyznawcy przekonani w siłę dobra wierzą, że duchy zmarłych, które uczestniczą w celebracjach dokonują uzdrowień i przepowiadają przyszłość, C.P. Ferreira de Camargo, *Católicos, Protestantes, Espiritas*, Editora Vozes, Petropolis 1973.

<sup>10</sup> L. Gonzaga de Souza Lima, *Evolução Política dos Católicos e da Igreja no Brasil*, Editora Vozes, Petropolis 1979.

<sup>11</sup> T. C. Bruneau, *The Political Transformation of the Brazilian Catholic Church*, Cambridge University Press, Cambridge 1974, s. 242-51.

<sup>12</sup> R.C. Fernandes, *Os Cavalheiros do Bom Jesus*, Ed. Brasiliense, São Paulo 1982, s. 18

<sup>13</sup> F. Weffort, *Por que Democracia?*, Ed. Brasiliense, São Paulo 1984.

<sup>14</sup> L. Boff, *Ecclesiology: The Base Communities Reinvent the Church*, Orbis Books, Maryknoll, N. Y. 1986.

<sup>15</sup> H. Salem, *Brasil: A Igreja dos Oprimidos*, Brasil Debates, São Paulo 1981.

<sup>16</sup> *Os grupos religiosos no Brasil, op. cit.*, s. 19.

<sup>17</sup> R.C. Fernandes, *Kościół katolicki w Brazylii i w Polsce*, wybór i przedm. M. Kula, Warszawa: CSL UW, Pieniężno: Referat Misyjny Seminarium Duchownego Księży Werbistów 1996.

<sup>18</sup> Patrz: *Pope Challenges Brazil Leaders on Behalf of Poor*, *New York Times*, 15 October 1991.

## **Brazil: Between a Faith and a Religion**

(SUMMARY)

The paper presented above reflects on visit to Brazil in 2004. It shows the Roman Catholic Church in Brazil can no longer be a state church. Brazilian Catholicism is forced to confront the religious competition coming from Protestantism as well as from other forms of religion. During the last fifty years other churches than catholic ones have continued their steady expansion within Brazil. There are several reasons take place in the historical perspective. The competition is centered on the large rural and urban marginal members of the Brazilian society. The data show clear that Catholicism can not any longer claim to be the national faith. Although it called itself as "A Igreja do Povo" (People's Church), ironically more and more of the Brazilian poor show a preference for other churches. In the same time nominally Catholics have continued growing participating simultaneously in Catholic, Afro-Brazilian, and spiritualist religious practices. The development of basic Catholic church instead its hierarchy may again become "the voice of the voiceless", of those members of Brazilian society whose interests still do not find institutional representation in new Brazilian democracy.

Robert Górski, mgr  
Instytut Stosowanych Nauk Społecznych  
Uniwersytet Warszawski  
Warszawa