

FLEURI, Reinaldo M. (org.). Movimento Popular, Política e Religião. São Paulo : Ed. Loyola, 1985.

Luiz Eduardo Wanderley

Frei Betto

Pe. José Oscar Beozzo

Julio de Santa Ana

D. Samuel Ruiz Garcia

Frei Romeu Dale

Reinaldo Matias Fleuri (org.)

MOVIMENTO POPULAR, POLÍTICA E RELIGIÃO



10

Edições

Loyola

LUIZ EDUARDO WANDERLEY — FREI BETTO
Pe. JOSÉ OSCAR BEOZZO — JULIO DE SANTA ANA
D. SAMUEL RUIZ GARCIA — FREI ROMEU DALE
REINALDO MATIAS FLEURI (org.)

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

Reinaldo Matias Fleuri

**MOVIMENTO POPULAR,
POLÍTICA E RELIGIÃO**

1. IGREJA E POLÍTICA

Pe. José Oscar Beozzo

2. COMPORTAMENTO RELIGIOSO E MUDANÇA
DIA

Julio de Santa Ana

3. IGREJA E OPÇÃO PELOS PÓBRES

Dom Samuel Ruiz Garcia

4. IGREJA E TRANSFORMAÇÃO DA SOCIEDADE

Frei Romeu Dale

BIBLIOGRAFIA

Edições



Loyola

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	7
Reinaldo Matias Fleuri	
1. MOVIMENTOS POPULARES, POLÍTICA E IGREJA ..	9
Luiz Eduardo Wanderley	
2. COMUNIDADES ECLESIAIS DE BASE E EDUCAÇÃO POPULAR	27
Frei Betto	
3. IGREJA E ESTADO NO BRASIL	41
Pe. José Oscar Beozzo	
4. COMPORTAMENTO RELIGIOSO E MUDANÇA SOCIAL	64
Julio de Santa Ana	
5. IGREJA E OPÇÃO PELOS POBRES	76
Dom Samuel Ruiz Garcia	
6. IGREJA E TRANSFORMAÇÃO DA SOCIEDADE	88
Frei Romeu Dale	
BIBLIOGRAFIA	102

APRESENTAÇÃO

Os textos reunidos neste volume foram produzidos por ocasião do curso de extensão cultural sobre "Religião e Política", que teve lugar na PUCSP, e contou com a participação da AEC/SP. As palestras visavam trazer elementos para a discussão de questões que emergem na relação entre religião e política em nosso contexto latino-americano.

À medida que os debates foram ocorrendo, nas sessões que reuniram cerca de trezentas pessoas por sete sábados consecutivos, foi se tornando cada vez mais clara a importância do movimento popular, constituído pelas mais variadas formas de organização das classes populares que emergem como o novo sujeito histórico e postulam uma nova compreensão da educação, da política e da religião.

O texto da primeira palestra, de Luiz Eduardo Wanderley — sociólogo, à época, diretor da coordenação de órgãos complementares da PUCSP —, esclarece o significado de movimento popular e de classes populares, indicando as questões que seu avanço tem colocado à estrutura política atual, assim como à Igreja Católica.

Frei Betto, teólogo dominicano, já coloca as Comunidades Eclesiais de Base como a nova forma de ser da Igreja, que vem surgindo a partir das classes populares. Este novo modo de ser Igreja traz, superando os modelos de cristandade e de neocristandade, não só uma nova visão de teologia e de vivência cristã, mas também desenvolve uma metodologia de educação popular conscientizadora.

E a Igreja Católica, que historicamente esteve aliada às classes dominantes e ao Estado, como é que se posiciona hoje frente à emergência das classes populares? Oscar Beozzo, historiador, com sua vigorosa análise sobre a relação Igreja e Estado no Brasil, traz elementos importantes para a compreensão e discussão desta questão.

Julio de Santa Ana, teólogo metodista, vem complementar o quadro, caracterizando o comportamento religioso das classes populares através de uma análise comparativa do catolicismo popular, do pentecostalismo e das Comunidade de Base em nosso contexto.

A experiência relatada por D. Samuel Ruiz, bispo de Chiaspas (México), vem, por um lado, colocar em xeque toda a prática missionária que se sobrepõe às culturas nativas e desarticula a vida dos povos indígenas. Por outro lado, propõe uma nova compreensão de evangelização, coerente com a opção pelos pobres.

Por fim, Romeu Dale, frei dominicano, que participou como assessor do Concílio Vaticano II, analisa a compreensão da Igreja como Povo de Deus, expressa na constituição dogmática *Lumen Gentium* e mostra o significado dessa postura frente ao processo de transformação da sociedade.

Estes textos certamente colocarão o leitor diante de questões desafiadoras. Poderá discordar às vezes. Mas, ao mesmo tempo, a riqueza de dados e a coerência que as análises apresentam em seu conjunto indicam pistas para a reflexão e o debate sério sobre o tema. É o que ficou indicado pelo calor dos debates ocorridos entre educadores, estudantes, cientistas sociais e teólogos que participaram do curso de extensão cultural sobre "Religião e Política". Um fecundo encontro que se tornou possível graças à promoção do Departamento de Teologia da PUCSP, ao patrocínio da Associação de Educação Cristã e à assessoria do Centro Ecumênico de Serviço à Evangelização e Educação Popular.

Reinaldo Matias Fleuri *

* Professor do Departamento de Teologia e Ciências da Religião da PUCSP, coordenou o curso de extensão cultural sobre "Religião e Política".

MOVIMENTOS POPULARES, POLÍTICA E IGREJA *

Luiz Eduardo Wanderley

I — INTRODUÇÃO

Pretendo, neste diálogo, tratar três aspectos:

1. os movimentos populares em geral, sua dinâmica, constituição;
2. as perspectivas e os problemas mais complexos que o movimento popular tem em relação com a política;
3. a Igreja face a esse movimento popular.

Como todos sabem, um dos temas mais fascinantes que a América Latina e o Brasil apresentam hoje é o surgimento de um movimento popular com algumas características novas. Evidentemente, a história da América Latina e do nosso país mostra que o movimento popular sempre existiu. Formas de resistência e de sobrevivência do povo foram constantes através da história, na época da colonização, passando pela época da independência, até os dias de hoje. Essa é a primeira constatação histórica interessante, já que, em nossos livros didáticos passados e atuais, a história do movimento popular ou desaparece ou fica minimizada, e aparece apenas a história de quem venceu. E a história dos vencidos, essa não é contada.

Se o movimento popular sempre existiu, ele foi adquirindo formas, mecanismos, comportamentos diferenciados através dos vários momentos históricos. Em nosso caso, foi basicamente na década de 60 que se deu uma ênfase nova à perspectiva de análise do mo-

* Palestra feita no dia 27 de agosto de 1983, por ocasião do curso "Religião e Política", na PUCSP.

vimento popular, quando se enfatizou a questão da cultura popular. Falava-se muito do movimento sindical, do movimento operário, mas essa dimensão da realidade, ou seja, a cultura popular, ou era menosprezada ou era pouquíssimo conhecida. Naqueles momentos, que eram momentos de intensa mobilização política no país, houve uma reflexão mais sistemática e organizada sobre a cultura popular. Por um lado, pensava-se a cultura popular como um instrumento de fazer com que a massa de camponeses e a massa trabalhadora urbana participassem do processo de desenvolvimento. Esse era o grande objetivo: alfabetizar as massas, educá-las para participar do processo de desenvolvimento. Uns poucos viram a cultura como fator de mudança do sistema.

Resgatou-se, então, todo um processo de formação dessa cultura, através da memória das lutas populares, do estudo da linguagem popular, da descoberta de que existe um saber do povo expresso através da música, da dança, da dramaturgia, da simbologia, saber esse que era quase totalmente desconhecido na escola e na universidade. Isso trouxe um espanto para muitos: como era possível falar de um saber popular, não-sistematizado, não-organizado, mas que existia? Em função dessa descoberta, iniciaram-se alguns movimentos de cultura popular e de educação popular, dos quais os mais famosos todos conhecem: Movimento de Cultura Popular de Pernambuco, os Centros Populares de Cultura do Rio e em quase todas as capitais do país, Movimento de Educação de Base (um convênio da conferência dos bispos com o governo federal) e o Método de Alfabetização Paulo Freire. Esses movimentos marcaram uma época, marcaram uma inflexão, uma guinada na própria história do estudo do movimento popular, porque se enfatizava uma dimensão muito esquecida, que era a cultura popular. Junto com ela outras dimensões foram trabalhadas, como a conscientização e a organização populares.

Naquele momento, também se esboçava algo diferente neste país: a mobilização do campo. Apesar da existência de movimentos com camponeses durante vários momentos da história do país, especialmente os messiânicos, um movimento mais organizado, a partir da produção, não tinha grande presença. Existiam, sim, associações civis de trabalhadores rurais, ativas em alguns Estados. Mas o movimento sindical realmente começa a existir de uma maneira mais vigorosa nesse período. Houve de uma parte um verdadeiro *rush* de fundação de sindicatos rurais, e por outra parte as Ligas Camponesas também mobilizavam com uma outra dinâmica no campo. Tudo isso enriqueceu a organização popular, apesar de ser considerada por alguns como secundária na luta maior, porque eram movimentos dos camponeses e, para eles, a grande luta era a luta operá-

ria. Outros acreditavam que eles fariam a mudança. Tudo isso trouxe um novo enfoque, uma nova perspectiva de análise do movimento popular, a partir do campo.

Com os acontecimentos de 64 e 68, houve uma espécie de refluxo do movimento popular, o qual no entanto nunca parou. Foi como um voltar-se para dentro do movimento popular. Os agentes fizeram uma autocrítica, uma reflexão de seu passado: o que tinha acontecido, o que era necessário fazer, que práticas novas eram possíveis de ser realizadas. Aí começam a germinar alguns embriões do atual movimento popular que vai encontrar suas raízes nesse passado, tanto na Igreja como fora da Igreja. Na Igreja, as idéias de comunidade, de participação, a idéia de um compromisso social mais efetivo dos cristãos, estiveram presentes no Plano de Emergência, no Plano de Pastoral de Conjunto, nas práticas da Ação Católica e do MEB. Em termos do movimento popular em geral, as raízes foram dadas por esses movimentos de cultura popular e educação popular, pelas ligas e pelo movimento sindical rural, pela mobilização urbana.

O endurecimento do sistema, a repressão tornaram então muito mais difícil a concretização do movimento popular aberto, democrático e, pouco a pouco, ele foi descobrindo maneiras criativas de se constituir e de se consolidar. Vocês certamente viram uma dessas maneiras na palavra de frei Betto,* que mostra como, a partir das Comunidades Eclesiais de Base, se geraram possibilidades novas para o próprio movimento popular brasileiro.

II — ESCLARECIMENTOS INICIAIS

Vou tentar explicitar alguns aspectos desse movimento popular.

Alguns esclarecimentos iniciais: quando se fala de movimento, não se pode confundir com associações, com instituições ou com ações individuais. Quando se fala em movimento, é preciso pensar em *práticas coletivas*. Movimentos não são práticas individuais, são práticas coletivas que requerem uma certa organização, alguns objetivos, um mínimo de estrutura, uma certa permanência no tempo. Não pode ser algo que nasce hoje e acaba amanhã. Sendo práticas coletivas, que tipo de práticas coletivas, qual a natureza dessas práticas coletivas? São multiformes: há práticas de resistência (são as

* Cf. texto seguinte de frei Betto: "Comunidades Eclesiais de Base e Educação Popular".

práticas mais usuais, tanto no campo quanto na cidade); práticas de protesto; práticas de denúncia; práticas de reação, mais ou menos violentas; práticas de apresentar formas alternativas de organização, nos campos social, econômico, político. Tudo isso forma um leque das várias formas de práticas existentes no movimento popular.

Essas práticas se dão tanto na economia, como na política, na cultura e na religião. Elas se dão em todas as dimensões. Mas, se são práticas coletivas de várias naturezas, são práticas coletivas de quem?

Está no nome: movimento *popular*, movimento do *povo*.

Popular, como sabem, é um termo ambíguo, um pouco vago. O que é popular? Vários estudiosos têm refletido sobre o tema. Na época de 64, havia uma indicação de que quando se falava em popular, se tratava das *classes populares*. Quem compõe as classes populares? Basicamente o proletariado e o campesinato, mas incluía também subempregados, desempregados, a “marginalidade social” que já era grande naquele período. Com a industrialização, as massas trabalhadoras estavam entrando no processo político, estavam querendo aparecer na cena política brasileira. Como não existia um nome mais rigoroso para esta massa, porque não era uma classe operária típica, os camponeses ainda eram a maioria da população brasileira, ademais de outros setores sociais que não eram ligados especificamente à produção, então se cunhou esse termo *classes populares*.

Há estudos mais rigorosos, tentando mostrar que constituem as classes populares ou classes subalternas todos aqueles que sofrem o processo de *exploração* econômica, dentro da fábrica, da empresa rural e urbana, todos aqueles que sofrem um processo de *expropriação* dos meios de produção no campo, que vão pouco a pouco sendo engolidos pelo capitalismo e se transformando em proletários, em bóias-frias; e aqueles que são *dominados* social e politicamente pelo sistema: um pequeno comerciante, um pequeno proprietário rural, um artesão, um produtor autônomo, um trabalhador por conta própria.

Há uma série de categorias, neste imenso Brasil, de pessoas que sofrem esse processo de exploração, de expropriação, de dominação social e política. Todos eles compõem esse conjunto heterogêneo que nós chamamos de classes populares. Quando eu me referir aqui a movimento popular, estou falando de práticas coletivas desses setores, práticas coletivas do campesinato, práticas coletivas do proletariado, práticas coletivas de trabalhadores que vivem nos bairros periféricos, englobando vários movimentos.

III — ASPECTOS DOS MOVIMENTOS POPULARES

Com essa primeira explicitação, o que esse movimento popular trouxe de especial nesses últimos anos, aqui no país? Ele trouxe, primeiro, uma *regeneração do sindicato*. A estrutura sindical tem uma estrutura tradicional, atrelada ao governo, controlada pelo aparato governamental. Pouco a pouco, a oposição sindical, as comissões de fábricas, os grupos mais combativos, foram questionando o imposto sindical, a unidade sindical, e a própria estrutura sindical com seu atrelamento ao governo.

Surgiu uma regeneração do sindicato, a possibilidade de um sindicato livre e independente. Esse foi o primeiro passo importante do movimento popular: resgatar a estrutura tradicional, mas dando-lhe um sentido novo, e lutar por *outra estrutura e organização*.

À medida que o capitalismo foi avançando e tomando conta das zonas urbanas, criando condições para a expansão do capitalismo e da industrialização, o capital se apropria do solo urbano: a cidade passa a ser mercadoria. Surge então a especulação imobiliária, o encarecimento do solo urbano, e as populações trabalhadoras não têm mais condições de morar nas zonas nobres da cidade. São expelidas para a periferia, têm que morar em bairros pobres, sem infra-estrutura, cada vez mais longe do centro urbano. Este fenômeno é agravado pelo aumento de um outro grande processo no país, as migrações. Quando nosso sistema opta por um modelo de grandes projetos agrícolas, ou de exportação, cria uma dinâmica que expulsa o trabalhador do campo; são levadas e levadas de posseiros que são pouco a pouco afastados do campo e obrigados a ir para "algum lugar" — esse algum lugar é o "eldorado", são as grandes cidades, é o "sul maravilha", que chama a atenção dessas massas. Ao mesmo tempo que a indústria se localiza nesses grandes centros e a mão-de-obra aí se aglomera, surgem os problemas dessa dinâmica capitalista urbana.

As massas que vão morar nos bairros suburbanos não encontram condições mínimas de vida: não há transporte, não há luz, não há água, não há saúde, não há educação. Pouco a pouco, esses trabalhadores vão passar a lutar coletivamente por transporte, por luz, por água, e nascem movimentos ligados à reivindicação desses bens coletivos. Esses *movimentos de bairros* constituem outra força com sua dinâmica nova, que cresceu neste país nesses últimos 20 anos. São movimentos menos institucionalizados, mais ágeis. Normalmente nascem pela ação de um pequeno grupo, ou de dentro

ou de fora da classe trabalhadora. A Igreja teve aí um papel fundamental, com as Comunidades de Base. São movimentos com tendência a se diluir rapidamente: conseguida uma vitória, eles passam a inexistir ou a afrouxar até que comece outra luta. Alguns, porém, conseguem sobreviver e articular várias lutas e, então, começam a avançar e a se organizar mais.

Nestes movimentos surgem alguns problemas como, por exemplo, *a participação da mulher*. A mulher vai ter uma liderança muito grande nesses movimentos de bairros, e este fato, tanto para a sociedade brasileira, quanto para a Igreja, é uma coisa nova. A mulher realmente assumindo funções básicas neste processo, porque, em nossa sociedade machista, a mulher era considerada sempre alguma coisa secundária, que seguia atrás do processo, e, agora, grupos de mulheres assumem a liderança em várias organizações e movimentos. Isso cria um fato político novo que o país no seu conjunto ainda não está bem preparado para assimilar, nem os partidos políticos, nem as igrejas.

Surgem também no campo sindicatos rurais ativos, sem aqueles vícios estruturais do sindicato urbano, que vão engrossando o movimento popular.

Paralelamente a esses grandes movimentos que mexem mais com o processo de produção econômica, ou com o processo diretamente político, vão surgir outros movimentos que têm uma dinâmica muito própria, que podem ajudar ou não o movimento popular: o *movimento dos negros*, que tem uma vinculação com um tema mais complexo do que produção ou classes, porque parte da etnia, da raça; o *movimento feminista*, que também começa a se formar na classe operária, e cria problemas interessantíssimos, porque os homens não estão acostumados a ver suas mulheres fazerem política, se organizando, o que cria tensões dentro das famílias e em outras esferas.

Esse conjunto de práticas que surgiram nesses últimos anos é o que a gente chama de "movimento popular". Alguns estudiosos mais ortodoxos distinguem, por um lado, o movimento operário (da classe operária) e o movimento popular (todo esse outro conjunto de movimentos que se dão mais ao nível dos bairros, do campo etc.). Prefiro, porém, ficar com uma concepção mais ampla: movimento popular englobando o movimento operário e mais todos esses movimentos, sem separá-los.

ou de fora da classe trabalhadora. A Igreja teve aí um papel fundamental, com as Comunidades de Base. São movimentos com tendência a se diluir rapidamente: conseguida uma vitória, eles passam a inexistir ou a afrouxar até que comece outra luta. Alguns, porém, conseguem sobreviver e articular várias lutas e, então, começam a avançar e a se organizar mais.

Nestes movimentos surgem alguns problemas como, por exemplo, *a participação da mulher*. A mulher vai ter uma liderança muito grande nesses movimentos de bairros, e este fato, tanto para a sociedade brasileira, quanto para a Igreja, é uma coisa nova. A mulher realmente assumindo funções básicas neste processo, porque, em nossa sociedade machista, a mulher era considerada sempre alguma coisa secundária, que seguia atrás do processo, e, agora, grupos de mulheres assumem a liderança em várias organizações e movimentos. Isso cria um fato político novo que o país no seu conjunto ainda não está bem preparado para assimilar, nem os partidos políticos, nem as igrejas.

Surgem também no campo sindicatos rurais ativos, sem aqueles vícios estruturais do sindicato urbano, que vão engrossando o movimento popular.

Paralelamente a esses grandes movimentos que mexem mais com o processo de produção econômica, ou com o processo diretamente político, vão surgir outros movimentos que têm uma dinâmica muito própria, que podem ajudar ou não o movimento popular: o *movimento dos negros*, que tem uma vinculação com um tema mais complexo do que produção ou classes, porque parte da etnia, da raça; o *movimento feminista*, que também começa a se formar na classe operária, e cria problemas interessantíssimos, porque os homens não estão acostumados a ver suas mulheres fazerem política, se organizando, o que cria tensões dentro das famílias e em outras esferas.

Esse conjunto de práticas que surgiram nesses últimos anos é o que a gente chama de "movimento popular". Alguns estudiosos mais ortodoxos distinguem, por um lado, o movimento operário (da classe operária) e o movimento popular (todo esse outro conjunto de movimentos que se dão mais ao nível dos bairros, do campo etc.). Prefiro, porém, ficar com uma concepção mais ampla: movimento popular englobando o movimento operário e mais todos esses movimentos, sem separá-los.

fazer política. Até mesmo quando uma pessoa diz “eu não gosto de política, eu não faço política”, está fazendo a política desejada pelo sistema, que é ficar passivo, de braços cruzados. Política partidária é um dos instrumentos da política, mas não é toda a política. Quando a classe operária organiza um sindicato ou discute os problemas da sua categoria, ou faz um CONCLAT, ela está fazendo o quê? Ela está fazendo política no sentido amplo da palavra.

Essa é uma *primeira questão: desmistificar o conceito de política na opinião pública* em geral, e *resgatar a política ampla*, essa política como prática individual e coletiva de todos os cidadãos para a participação, a disputa do poder, para o governo das cidades e das relações sociais, assumindo a política partidária como um instrumento importante da política, mas não o único.

2. Os partidos políticos

Outra questão se relaciona com os partidos políticos.

Os partidos foram quase sempre criados de cima para baixo, por pressão de um indivíduo ou de algumas pessoas. Os grandes partidos depois da industrialização, o PSD, o PTB, eram partidos atrelados ao governo: a UDN, que foi uma tentativa de escapar do jogo do PSD e do PTB, também vivia em função do poder vigente. Os outros partidos eram partidos pessoais — ligados às pessoas que criaram o partido — ou eram partidos regionais. Nunca foram partidos efetivamente nacionais. A vida partidária brasileira tem pouca raiz. Os partidos não têm base social sólida, não têm programa para ser aplicado, e isso foi gerando uma certa desarticulação da vida partidária, e resistência a ela.

Quando surgiu este movimento popular novo, ele, pela sua própria dinâmica, foi criando *novas perspectivas de ação política*. Foi criando mecanismos daquilo que eu costumo chamar de “democracia de base”. O que é isso? São pequenas estruturas de organização e decisão que se forjam em pequenos grupos, em creches, associações de bairros, sindicatos, Comunidades de Base. Em seu funcionamento do dia-a-dia, estas associações foram desenvolvendo formas criativas de organização social e de política interna de distribuição de tarefas, de eleições de representantes, do rodízio de lideranças: pequenas formas democráticas para tentar romper com os vícios paternalistas do líder carismático, do pelego, para regenerar sindicatos etc.

Surgiu, ademais, uma nova *relação da teoria com a prática*, que é algo fundamental. Quer dizer, esses grupos nascem de prá-

ticas concretas e não de conceitos, abstrações ou teorias. E, pouco a pouco, eles vão tentando articular com a formação e o conhecimento. É a teoria se integrando com o concreto. Não se trata de uma teoria pronta que você bota mecanicamente na cabeça do sujeito, mas vem surgindo ligada a uma experiência concreta, vem de uma prática.

A partir destas experiências surge uma nova *visão do que é política*: política é responsabilidade, é participação nas coisas decisivas; não é apenas participação nos ramos do sistema, ou só em época de eleições, mas participação ativa e consciente em todos os momentos da vida, na luta econômica, na luta partidária, na luta religiosa.

Esses sinais de uma democracia de base, que foi despertando progressivamente nesses movimentos, se defrontaram num determinado momento com o aparato político, com os partidos, com o governo. E aí, inicialmente, houve o curto-circuito, houve o choque, porque exatamente essa dinâmica, ainda que embrionária, que vinha da base, se encontrou frente ao sistema autoritário e repressor e frente a partidos com estruturas viciadas. Num primeiro momento, o movimento popular resistiu a entrar na política partidária, resistiu a participar do governo. A palavra era “não”, nós temos a nossa vida, a nossa autonomia, e é isso que vamos defender.

Mas a dinâmica política não se faz no papel, nem no gabinete; a prática política vem da própria prática da vida. Pouco a pouco, alguns militantes foram entrando em partidos políticos, em tendências políticas, participando inclusive do governo, e isso foi gerando uma nova perspectiva: é possível participar da política partidária.

Mais do que isso, pela reflexão mesma que o movimento popular começou a fazer, ele descobriu que ficar em lutas concretas no campo, nos bairros, nas fábricas, era importante para a conscientização e a organização, mas era preciso dar um salto qualitativo e tomar consciência dos grandes problemas nacionais, entender as leis do capitalismo e saber qual é o projeto de sociedade que se quer. Era preciso organizações políticas, movimentos políticos que canalizassem todo esse despertar do movimento popular. Os militantes mais conscientes, mais politizados, disseram: é preciso entrar nos partidos políticos, é preciso formar novas organizações políticas.

Veio, então, o período das eleições. O movimento popular se dividiu porque os militantes foram para vários partidos de oposição, ou para várias tendências políticas. Num primeiro momento, isso criou um problema grave para o movimento popular. Ele vinha numa certa dinâmica e tinha mais ou menos um adversário claro

— o sistema repressor. Mas, de uma hora para outra, foi-se cindindo em várias estratégias, várias políticas, que são as políticas dos partidos e tendências. Formaram-se representantes de comunidades, de associações de moradores, de sindicatos, que eram do PMDB, PDT, PT etc. Houve um primeiro racha por bandeiras políticas dentro do movimento popular.

1. *Relação com o governo*

Passadas as eleições, vários governos de oposição assumem o poder. Se o governo federal já vinha com uma tradição longa de cooptação e manipulação, agora com mais razão. A questão se agudiza com os governos da oposição, que querem representar os trabalhadores. Inicia-se uma série de iniciativas para tentar organizar a população. Antes, principalmente ao nível federal, existiam formas de cooptação muito evidente, por exemplo, os centros sociais urbanos. Em São Paulo, criaram-se os conselhos comunitários que eram uma forma de tentar mediar a luta concreta da população com o governo, mas que acabaram se confrontando com a própria luta popular. E agora, com os novos governos, surge toda uma política governamental de atuação na periferia, de participação, o que coloca um problema político interessante ao movimento popular. O que fazer? Entramos ou não entramos? Será que é possível manter a autonomia do movimento popular e trabalhar no governo?

2. *Unidade e diversidade*

Nesse momento, também uma outra questão se levanta. Há um sonho, uma utopia concreta no movimento popular que é a sua *unidade* — a busca da unidade de todas as forças trabalhadoras no país. Antes de 64, essa luta se expressava um pouco na constituição do CGT (Comando Geral dos Trabalhadores), como uma tentativa informal, não reconhecida por lei, de tentar articular os grupos e classes trabalhadoras, mas verticalista e formada para as cúpulas. Hoje, tem-se uma CONCLAT, uma CUT, mais uma tentativa do movimento dos trabalhadores de encontrar uma forma política de canalizar as aspirações do movimento popular. Será outra vez por cima ou a partir das bases? Aí está um problema político de transcendental importância.

Há um debate grande, que vocês conhecem, entre unidade e unidade do movimento popular. Esse debate começou evidentemente na estrutura sindical, pois no Brasil há um sindicato único por categoria e sempre houve uma luta de alguns grupos para que houvesse o pluralismo sindical. Numa perspectiva política, outros grupos pen-

savam que isso iria rachar mais ainda a classe trabalhadora. Defendia-se então que era preciso manter o sindicato único (unicidade) e lutar pela unidade sindical. Esse debate foi ganhando corpo e hoje é um grande debate nacional. Alguns grupos pensaram que ela se dá na prática de luta e não na estrutura ou no discurso; ou que é possível haver unidade com pluralismo, com várias perspectivas de ação, de compromisso político.

Esse é um grande problema. E ele fica ainda mais agudo quando o movimento popular se liga com os partidos políticos, porque obviamente todo partido político tem por tendência e por tentação querer tomar conta do movimento popular e fazer dele uma "correia de transmissão", quer dizer, simplesmente um meio para transmitir as idéias, a plataforma do partido. É possível pensar partidos políticos que consigam manter a autonomia do movimento popular e fazer uma convergência das grandes teses do povo para uma luta política maior? Defendo que é possível, que é necessário manter a autonomia do movimento popular: a autonomia das associações de bairros, do movimento sindical, do movimento rural. Mas acho também que isso deve convergir para tipos de organização política, de estruturação dos trabalhadores, que elevem o nível da luta e que possam fazer avançar a luta no país todo, passando também pelos partidos.

3. *Informação e educação política da classe trabalhadora*

Exatamente por essa prática histórica do país, de autoritarismo e de paternalismo, as forças progressistas, sempre que foram trabalhar com o popular, tiveram também a grande tentação de levar ao meio popular suas verdades, sua forma de organização política, suas respostas para os problemas da realidade. Assim, os grandes movimentos de classe média que iam trabalhar com o povo levavam fórmulas prontas, segundo as quais tentavam conduzir as massas.

Mas, a partir daquelas experiências de democracia de base, ainda embrionárias, o movimento popular foi reivindicando outros tipos de organização política, questionando os partidos. Com isto, buscava regenerar não só a própria estrutura sindical, mas também a estrutura partidária no país. O que é um partido popular? O que é um partido democrático, onde as bases participem efetivamente de todo processo de organização, da elaboração de programas, da estratégia do partido?

Questionados por essa prática nova, os partidos já tiveram que se refazer, e o partido que não está se refazendo vai perder a corrida

histórica neste país. Está havendo uma autocrítica dentro dos partidos que se dizem de oposição e, dentro do leque desses partidos, há uma corrida para saber qual é o partido, ou os partidos, ou uma frente de partidos populares que realmente assumam essa possibilidade de fazer avançar o processo. Entra aqui o tema da *educação política*.

Há uma massa de brasileiros que ainda é analfabeta, que é obrigada a aceitar o MOBRAL, e essa massa deve participar mais decisivamente das decisões. É preciso levá-la a um processo de educação política maciça. Quem vai fazer isso? Um primeiro instrumento de educação política deveria ser a escola pública. Só que sabemos o que é esta escola: pelo seu conteúdo, pelos programas, pela própria hierarquia interna, ela é feita para ajustar as pessoas ao sistema. Alguns representantes dos governos de oposição, através das escolas públicas, alguns intelectuais e as próprias igrejas que têm escolas na mão vão tentando realizar experiências de renovação pedagógica na busca de fazer da escola um espaço da comunidade e não simplesmente um negócio para vender ensino. Esse problema é muito complexo, não pode ser tratado profundamente aqui. Só uma sociedade civil forte poderá redefinir a política educacional e controlar a ação do Estado.

Paralelamente à escola pública e a algumas experiências em escolas particulares, surgiram variadas experiências de educação popular, informais e assistemáticas. São experiências geralmente realizadas fora da escola, que usam uma riqueza impressionante de meios, de instrumentos (o audiovisual, o folhetim, a cartilha, a dramatização, o teatro, o cinema, a música etc.), formas criativas e imaginosas de criar e transmitir conhecimentos, de passar informações, de fazer uma educação progressiva e permanente. Existem pequenas experiências interdisciplinares de grupos de profissionais e educadores que estimulam, apóiam, criam práticas coletivas de educação em todo o país, de promoção, de desenvolvimento de comunidade, de organização de sindicatos e de cooperativas.

Nesse campo amplo e diversificado de educação popular, algumas práticas levantam temas educativos e políticos que precisam ser melhor refletidos. Os próprios sindicatos têm, em sua estrutura, departamentos educativos e estão dinamizando a educação sindical. Surge aí um campo educativo estimulante e importante fora da escola, que é a *educação nos sindicatos*. É um campo novo de educação política e educação de classe. Os partidos políticos, se sobreviverem dentro dessa crise que nós estamos vivendo, eles também têm estruturas educativas, e todo partido tem por obrigação a necessi-

histórica neste país. Está havendo uma autocrítica dentro dos partidos que se dizem de oposição e, dentro do leque desses partidos, há uma corrida para saber qual é o partido, ou os partidos, ou uma frente de partidos populares que realmente assumam essa possibilidade de fazer avançar o processo. Entra aqui o tema da *educação política*.

Há uma massa de brasileiros que ainda é analfabeta, que é obrigada a aceitar o MOBRAL, e essa massa deve participar mais decisivamente das decisões. É preciso levá-la a um processo de educação política maciça. Quem vai fazer isso? Um primeiro instrumento de educação política deveria ser a escola pública. Só que sabemos o que é esta escola: pelo seu conteúdo, pelos programas, pela própria hierarquia interna, ela é feita para ajustar as pessoas ao sistema. Alguns representantes dos governos de oposição, através das escolas públicas, alguns intelectuais e as próprias igrejas que têm escolas na mão vão tentando realizar experiências de renovação pedagógica na busca de fazer da escola um espaço da comunidade e não simplesmente um negócio para vender ensino. Esse problema é muito complexo, não pode ser tratado profundamente aqui. Só uma sociedade civil forte poderá redefinir a política educacional e controlar a ação do Estado.

Paralelamente à escola pública e a algumas experiências em escolas particulares, surgiram variadas experiências de educação popular, informais e assistemáticas. São experiências geralmente realizadas fora da escola, que usam uma riqueza impressionante de meios, de instrumentos (o audiovisual, o folhetim, a cartilha, a dramatização, o teatro, o cinema, a música etc.), formas criativas e imaginosas de criar e transmitir conhecimentos, de passar informações, de fazer uma educação progressiva e permanente. Existem pequenas experiências interdisciplinares de grupos de profissionais e educadores que estimulam, apóiam, criam práticas coletivas de educação em todo o país, de promoção, de desenvolvimento de comunidade, de organização de sindicatos e de cooperativas.

Nesse campo amplo e diversificado de educação popular, algumas práticas levantam temas educativos e políticos que precisam ser melhor refletidos. Os próprios sindicatos têm, em sua estrutura, departamentos educativos e estão dinamizando a educação sindical. Surge aí um campo educativo estimulante e importante fora da escola, que é a *educação nos sindicatos*. É um campo novo de educação política e educação de classe. Os partidos políticos, se sobreviverem dentro dessa crise que nós estamos vivendo, eles também têm estruturas educativas, e todo partido tem por obrigação a necessi-

partidárias, a luta pela Constituinte. As indefinições e a falta de propostas claras deixam confusas as mentes dos trabalhadores, mas são interrogações que o movimento popular tem de fazer e responder, e pode mesmo se fortalecer numa estratégia comum e projeto social que se identifique com seus interesses.

Haveria outras questões que ficam para outra ocasião.

V — A IGREJA CATÓLICA E O MOVIMENTO POPULAR

Vou falar mais sobre a relação da Igreja Católica com o movimento popular, apesar de vocês saberem que as igrejas protestantes também têm uma atuação importantíssima hoje no movimento popular. Não são todas, mas setores significativos estão trabalhando seriamente numa linha ecumênica, ampla, numa evangelização popular, em práticas de conscientização e organização dos trabalhadores. É um campo muito amplo de análise, e, por ser muito amplo, vou me restringir à Igreja Católica.

A Igreja Católica, já na passagem dos anos 60, se engaja, com diferentes orientações, diretamente no trabalho social: ela cria o Movimento de Educação de Base, Frentes Agrárias, Assessorias Sindicais. Existia, inclusive, um movimento anterior, os Círculos Operários, que atuava no movimento sindical. A Igreja tinha uma atuação muito concreta dentro do movimento popular, tanto sindical, como extra-sindical. Só que, em todos esses movimentos, com raras exceções, eram sempre setores da classe média que iam ao povo, na maior boa vontade, prestar serviços, ajudas, animação etc. Evidente que houve avanços. Mas predominava uma perspectiva de alguém de fora que ia ao povo.

Com as reflexões que a própria Ação Católica e o Vaticano II trouxeram, com as reflexões originadas da própria prática concreta dos cristãos no Brasil, foi-se esboçando então uma nova orientação teológica, uma nova perspectiva pastoral. Isso se expressou um pouco nos documentos de Medellín, onde houve influência de brasileiros. Ficou claro, então, o compromisso social da Igreja com os pobres, que se renovou em Puebla. A CNBB e os Regionais tiveram papel importante no processo.

Mas nós estávamos vivenciando a época mais difícil, 68 em diante, o período mais repressivo. Nesse momento a Igreja se questionou: o que fazer? Dada a sua condição histórica, sua cultura e suas estruturas que estão enraizadas na sociedade brasileira, a Igreja teve potencial e capacidade para criar um espaço social de arti-

partidárias, a luta pela Constituinte. As indefinições e a falta de propostas claras deixam confusas as mentes dos trabalhadores, mas são interrogações que o movimento popular tem de fazer e responder, e pode mesmo se fortalecer numa estratégia comum e projeto social que se identifique com seus interesses.

Haveria outras questões que ficam para outra ocasião.

V — A IGREJA CATÓLICA E O MOVIMENTO POPULAR

Vou falar mais sobre a relação da Igreja Católica com o movimento popular, apesar de vocês saberem que as igrejas protestantes também têm uma atuação importantíssima hoje no movimento popular. Não são todas, mas setores significativos estão trabalhando seriamente numa linha ecumênica, ampla, numa evangelização popular, em práticas de conscientização e organização dos trabalhadores. É um campo muito amplo de análise, e, por ser muito amplo, vou me restringir à Igreja Católica.

A Igreja Católica, já na passagem dos anos 60, se engaja, com diferentes orientações, diretamente no trabalho social: ela cria o Movimento de Educação de Base, Frentes Agrárias, Assessorias Sindicais. Existia, inclusive, um movimento anterior, os Círculos Operários, que atuava no movimento sindical. A Igreja tinha uma atuação muito concreta dentro do movimento popular, tanto sindical, como extra-sindical. Só que, em todos esses movimentos, com raras exceções, eram sempre setores da classe média que iam ao povo, na maior boa vontade, prestar serviços, ajudas, animação etc. Evidente que houve avanços. Mas predominava uma perspectiva de alguém de fora que ia ao povo.

Com as reflexões que a própria Ação Católica e o Vaticano II trouxeram, com as reflexões originadas da própria prática concreta dos cristãos no Brasil, foi-se esboçando então uma nova orientação teológica, uma nova perspectiva pastoral. Isso se expressou um pouco nos documentos de Medellín, onde houve influência de brasileiros. Ficou claro, então, o compromisso social da Igreja com os pobres, que se renovou em Puebla. A CNBB e os Regionais tiveram papel importante no processo.

Mas nós estávamos vivenciando a época mais difícil, 68 em diante, o período mais repressivo. Nesse momento a Igreja se questionou: o que fazer? Dada a sua condição histórica, sua cultura e suas estruturas que estão enraizadas na sociedade brasileira, a Igreja teve potencial e capacidade para criar um espaço social de arti-

Um segundo problema que acho importante é a dicotomia entre o que se chama “pastoral da ordem e da integração” e “pastoral do conflito”. A Igreja, durante séculos, lutou por uma pastoral da ordem e da integração: “É preciso harmonia, paz, conagração entre as pessoas”. Só que pouco a pouco a Igreja foi descobrindo que há estruturas opressoras e que há pessoas e classes que oprimem e exploram. Como então fazer uma pastoral da ordem entre opressor e oprimido? É um grande tema dentro da Igreja hoje o estudo da pastoral do conflito social, que é um tema novo, mas que vem sendo analisado em várias partes da América Latina. Como tornar efetiva a conversão, a evangelização do amor, dentro do conflito social e das lutas entre as classes?

Um terceiro problema importante é a questão da relação do discurso religioso com o discurso político. O discurso político tem suas regras, tem sua racionalidade própria, tem o seu jogo. E o discurso religioso tem também suas regras e seu jogo próprio. Como conseguir integrar discurso religioso com discurso político é uma questão muito complicada. Por exemplo, o discurso religioso fala em *Povo de Deus** através da história e da Bíblia, enquanto o discurso político fala em *Classe Social*. Como relacionar Povo de Deus com Classe Social? São conceitos em níveis diferentes que levam a práticas diferentes, mas que, no concreto, estão interligados, porque, na caminhada do povo que é constituído de classes, eles estão misturados. Como diferenciar o especificamente religioso do especificamente político? Orientações éticas e práticas políticas?

Um último problema. O que acontece muitas vezes também é que a Igreja (não toda a Igreja, mas setores da Igreja) no fundo ainda tem a famosa tentação da cristandade.** Diz-se, “vamos construir uma nova sociedade, mas a partir da Igreja, ou pelo menos com a Igreja mostrando o caminho”. Teológica e politicamente, essa postura não tem razão de ser na história, mas ainda pesa, porque a Igreja tem uma história milenar que não muda assim de sábado para domingo. Mudar toda essa tradição da Igreja é um processo muito difícil e complexo. Essa tentação de achar que a Igreja tem que dar a última palavra, que a Igreja poderia ter estruturas mais puras (porque o mundo é impuro e a Igreja é pura), essa perspectiva ainda está presente na cabeça de muita gente. Pouco a pouco, a realidade foi mostrando que não é bem assim, porque

* Ver a análise que frei Romeu Dale faz sobre o conceito de Povo de Deus, no último texto deste livro, “Igreja e transformação da sociedade”.

** A respeito da cristandade, como um modelo de Igreja, ver o texto seguinte, de frei Betto, “Comunidades Eclesiais de Base e Educação Popular”.

as divisões estão dentro da Igreja. A Igreja é uma instituição que vai existir em tensão até os fins dos tempos, porque a Igreja está encarnada no tempo: se ela está encarnada no tempo, está dentro dos conflitos sociais e tem que viver os conflitos, não tem jeito de escapar.

Na presente conjuntura, a Igreja tem ainda um papel fundamental em relação ao movimento popular. Em certas regiões do país, nas quais a miséria e a passividade são dominantes, ela exerce um papel supletivo significativo, servindo de meio de conscientização e até mesmo ajudando a organização do movimento popular. Nos lugares em que o movimento popular já é forte e está caminhando com suas próprias pernas, está adquirindo autonomia, a Igreja deve ficar em seu papel de animadora, de apoiadora, de educadora. Em quaisquer dos casos, ela não pode querer controlá-lo ou dirigi-lo.

COMUNIDADES ECLESIAIS DE BASE E EDUCAÇÃO POPULAR *

Frei Betto

As Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), como todos sabem, são grupos populares que, nas periferias das grandes cidades ou na zona rural, reúnem pessoas motivadas por sua fé cristã para um trabalho nos movimentos populares.

Uma CEB pode ter dez pessoas de uma rua, que se encontram uma vez por semana ou a cada quinze dias, na casa do Sr. João ou da dona Maria, para refletir um trecho da Bíblia e, a partir dessa reflexão, saber como participar do movimento popular. Como também pode ter cem pessoas que se reúnem na zona rural nos fins de semana, numa capela, para realizar o culto dominical sem o padre. E a CEB pode também ter o nome de "Encontro de Irmãos", como é o caso de Recife.

Não importa muito o rótulo da garrafa, e sim, o conteúdo. São comunidades, pois são grupos de pessoas que convivem. São eclesiais, pois se encontram motivadas pela fé cristã. E são de base, porque são integradas por pessoas da classe subalterna, pessoas que vivem com três salários mínimos por mês (essa é a média).

Calcula-se que existam (mais ou menos) cem mil CEBs hoje no Brasil. Isso é um cálculo projetivo, porque baseia-se num cálculo feito há cinco anos, que indicava a existência de quarenta/cinquenta mil CEBs.

As CEBs hoje são um fenômeno latino-americano. Elas também existem na Europa, com características diferentes, por causa da diferença de realidades.

* Palestra feita no dia 20 de agosto de 1983, na PUCSP, por ocasião do curso "Religião e Política".

As CEBs surgiram no Brasil no início dos anos sessenta, como uma extensão do trabalho de dom Agnello Rossi (quando estava em Volta Redonda, Rio de Janeiro) e dom Eugênio Sales (quando em Natal, Rio Grande do Norte). Estes bispos, nessa época, promovem a organização de pequenos grupos de leigos que complementam o trabalho dos vigários: vão pelas roças e capelas, preparando as crianças para o batismo e a primeira comunhão, os casais para o matrimônio, para a crisma, enfim, fazendo um trabalho que um padre sozinho, numa vasta região, não teria como fazer.

A partir de 1964, com o golpe militar, as CEBs passaram a ter uma importância que até então elas não tinham. Isto porque, como quase todos os movimentos populares foram praticamente reprimidos pelo governo, o único espaço que sobrou para as camadas populares se organizarem foi o espaço das CEBs.

O poder militar no Brasil se sentiu no direito de interferir em todas as instituições do país — a ponto de nomear um oficial da Aeronáutica para ser reitor da Universidade de Brasília, ou um major para ser diretor de empresa. O que não dava era nomear um general para ser arcebispo de São Paulo! Então, praticamente, a Igreja ficou como único espaço em que as classes populares podiam se reorganizar à sombra de um trabalho pastoral. Isso provocou uma explosão de CEBs no Brasil.

Essas comunidades, através do trabalho de educação popular, começaram a servir de sementeira para os movimentos populares. Das comunidades que se encontravam para rezar, para nutrir e cultivar a sua fé, surgem movimentos populares, como movimentos por creches, água, luz, defesa da terra (na zona rural), custo de vida etc., que vão se formar além das fronteiras da Igreja. Aqui não participa só quem é cristão. Participa quem é povo interessado em suas reivindicações.

Temos em 1964 a explosão das CEBs e, em 1970, a explosão dos movimentos populares. E aquilo que parecia um movimento ingênuo, religioso, é descoberto pelo regime como uma sementeira de movimentos populares. E começa a haver uma preocupação. Principalmente porque era a hora em que o sistema respirava, tendo praticamente liquidado os movimentos de esquerda que tinham partido para a guerrilha urbana e rural. Neste momento, eles percebem que nas classes populares surge algo de novo, não-previsto e não-conhecido até então.

Esse trabalho de movimentos populares, aos poucos, vai adquirindo um caráter de classe, que aparece no movimento sindical com

a primeira greve em 1978 da Scania (São Bernardo do Campo, São Paulo). E até as forças de oposição no Brasil, com a sua tradição academicista e elitista, ficam surpresas porque, de repente, aparece um sindicalismo novo, combativo, desatrelado dos pelegos e patrões, assim como dos grupos e partidos de esquerda. Tanto que os grupos de esquerda, quando vêm a greve, perguntam: “Mas como foram capazes, se nós não estávamos lá para ensiná-los?” Trata-se, portanto, de um sindicalismo autêntico, que está brotando das bases. E todo esse processo leva à última esfera da sociedade civil brasileira, em 1979: à reformulação partidária e ao aparecimento dos partidos.

O que importa na história desse país está numa dessas quatro esferas: Igreja, movimentos populares, movimento sindical e partidos e grupos políticos. O grande desafio, hoje, é como manter uma relação entre as quatro esferas, sem que uma queira absorver ou excluir a outra. Esse é o grande desafio a cada uma delas.

A tentação para o partido é a de transformar as outras esferas em sua correia de transmissão.

Para a Igreja a tentação é considerar-se auto-suficiente. Achar que quem é da Igreja não precisa estar em mais nada, ou: “Se você é da Igreja e pretende entrar num partido . . . , pra quê?” No fundo, está por detrás deste raciocínio a idéia de que a Igreja é um partido. Quem coloca essa opção para o militante cristão não sabe nem o que é partido nem o que é Igreja.

Também o movimento sindical às vezes pretende esgotar em si mesmo todo projeto de modificação desse país.

Enfim, o desafio é como manter uma relação entre as quatro esferas, sem que uma queira absorver ou excluir a outra.

Como é que as CEBs chegaram a esse processo? Elas tiveram um grande papel hegemônico, não por “virtudes” ou “bênção dos céus”, mas por uma conjuntura que impedia outros setores da oposição e da consciência crítica da sociedade de também criarem esses mecanismos populares e sindicais. A Igreja no Brasil passa a ter papel hegemônico. Por fatores subjetivos (os de ordem interna) e objetivos (independentes da vontade dela).

I — FATORES SUBJETIVOS

O Concílio Vaticano II coincide com a época do golpe no Brasil. Só que provoca na Igreja um movimento contrário ao do Estado brasileiro, porque o Concílio tem como tema “O que é Igreja?”.

Esta secular instituição, tão convencida do que deve fazer neste mundo, de repente, pára e se pergunta: "Afimial, o que sou eu?" Entra em crise de identidade.

Essa crise de identidade permite surgir na história *um novo modo de ser Igreja*, que é a definição clássica das CEBs hoje.

Elas não são um movimento dentro da Igreja, como o cursilho, os vicentinos ou a congregação mariana. As CEBs não! Elas são a própria maneira de ser Igreja entre as classes populares. E o Concílio Vaticano II, ao definir a Igreja como Povo de Deus,* facilita a proliferação de comunidades, o que depois é complementado pela Conferência Episcopal de Medellín (1968), na Colômbia.

II — FATORES DE ORDEM OBJETIVA

O fator de ordem objetiva é o golpe militar. Quando houve o golpe, a direção da CNBB apóia o golpe (e agradece a Nossa Senhora Aparecida pelos militares que vieram salvar o Brasil dos comunistas!). Mas a base da Igreja, principalmente os militantes leigos vinculados à Ação Católica, vão contra o golpe.**

Os militares, entre muitos erros, cometeram um acerto: pela primeira vez, não foram buscar no cristianismo uma pseudo-ideologia de legitimação do poder de Estado, como as ditaduras latino-americanas sempre fizeram. No Brasil, os militares adotaram uma ideologia própria, a Doutrina de Segurança Nacional, de raiz positivista e portanto anticlerical. E não acreditaram que houvesse uma divisão política na Igreja. Achavam que era um jogo tático que a Igreja fazia: enquanto a cúpula apoiava, a base tirava o tapete.

Quando veio a perseguição, veio indistintamente. Isto ajudou a Igreja a se unir, colocando-a também como porta-voz do descontentamento popular desse país. A Igreja exerceu, principalmente, um trabalho muito importante quando não havia outro meio de denunciar as atrocidades que se passavam nos cárceres brasileiros, a não ser através da Comissão de Justiça e Paz e de Direitos Humanos.

Esse processo todo se conseguiu através de uma nova metodologia educacional, e é isso o que interessa aqui. O que acontece em termos de processo educacional que permite que um homem sim-

* Ver, no último capítulo deste livro, o texto de frei Romeu Dale, "Igreja e transformação da sociedade".

** Ver o texto seguinte, de José Oscar Beozzo, "Igreja e Estado no Brasil".

ples do povo possa ter consciência crítica, e passe a ter um desempenho como sujeito de um processo social!

Para poder colocar isso, é necessário antes fazer uma crítica a alguns modelos de educação, assumidos historicamente pela Igreja ou através de suas instituições.

III — O PRIMEIRO MODELO: O MODELO DA CRISTANDADE

Cada um de nós que recebeu educação cristã vai perceber que somos como o terreno de cidade antiga, e carregamos em nós várias camadas arqueológicas. Vou fazer agora a arqueologia da nossa própria formação religiosa.

Como é que o modelo de cristandade se define?

Define-se como a Igreja tendo que abarcar o mundo, ou seja, a Igreja julga que fora dela o mundo não tem salvação e, se possível, a sociedade política deve estar submetida ao poder religioso. E este é quem determina os valores éticos, princípios e filosofia de governo. Nesse modelo, o que se encontra fora dos limites da instituição eclesial é perdição, pecado, desgraça e deve ser combatido.

Esse modelo, como em todo modelo de Igreja, tem sua concepção de Deus (todo modelo de Igreja é fruto da maneira como a gente entende Deus). E aqui, os adeptos desse modelo, entendem Deus como *ser obrigatório*. “Ai daqueles que não conhecem e não crêem em Deus.” Então, Deus tem de ser imposto!

Esse modelo predominou na Idade Média e também no Brasil no início da colonização. Quando os padres diziam aos índios para escolher entre: aceitar o batismo e a liberdade, ou continuar pagão e escravo, os índios deixavam-se batizar para continuar livres.

O modelo da cristandade é o modelo em que todo processo educacional é apenas uma artimanha para converter o educando a um credo, que se exprime através de determinados conceitos. Ou seja, a conversão é um processo meramente doutrinário, intelectual. Por exemplo, o Marquês de Sapucaí agora crê no credo católico. Não importa se ele continua explorando toda a população da região onde ele mora. O que importa é que ele professa a verdade eterna. . .

Esse modelo supõe uma concepção hierarquizada, tanto da Igreja, quanto da sociedade e que temos de acatar toda essa autoridade, porque a hierarquia. . . Assim, a estrutura da Igreja é: Deus — Cristo — papa — bispo — padres — religiosas — e as ovelhas (a serem tosquiadas!)

IV — SEGUNDO MODELO: O MODELO DE NEOCRISTANDADE

Qual é o conceito de Deus nesse modelo? Aqui, ele não é obrigatório e sim *necessário*. Quem não crê, é como aquele que não tem um braço, espiritualmente. Falta alguma coisa. Não se pode obrigar a crer, mas se deve criar um “máximo” de possibilidade à descoberta de Deus.

Nesse modelo, a Igreja é uma instituição isolada — ilhas dentro do mundo — ilhas de cristandade para evangelizar o mundo. Então cria-se o colégio católico, a universidade católica, o sindicato cristão, a associação dos empresários cristãos etc.

Tudo isso para possibilitar que o mundo ameaçado pela falta de fé e ameaçado pela secularização possa encontrar espaços de reabastecimento dessa fé. Mas espaços ao nível da necessidade institucional, porque nem todos sentem necessidade de ir à Igreja, enquanto nos colégios católicos inevitavelmente alguém vai ter de passar.

Esses colégios foram criados para servir à classe pobre, que não tinha acesso à educação. Todos eles incorreram no desvio de passar a servir à elite. E como tudo precisa de uma justificação, a gente inventa que o papel nosso é formar os futuros líderes sociais (que estão na política brasileira hoje, os ex-alunos de colégios católicos: é só conferir o resultado!)

Enquanto o primeiro modelo coloca o religioso acima do político, esse segundo modelo coloca a Igreja para medir a relação entre o povo e o Estado burguês, que, por sua própria natureza, por seu caráter antidemocrático, é antipopular. Então, ele necessita de um alibi pelo qual se legitime perante o povo: daí a importância da Igreja para o Estado burguês — como mediadora entre ele e o povo. O Estado faz um acordo com a Igreja: “Você nos ajuda a legitimar-nos perante a população e nós lhe concedemos determinados privilégios, como poder abrir escolas, isenção de impostos, facilidades imobiliárias etc.”

O grande desespero do Estado burguês é perder a legitimação da Igreja, como hoje acontece no Brasil. Ou o desespero da Igreja burguesa frente ao que acontece na Nicarágua. Porque lá uma parcela da Igreja uniu-se ao Estado popular. Imagina se isso pega? Vai ser a desgraça do Estado burguês! Porque vai ficar sem o respaldo da religião.

Então, nesse sentido, a ideologia do Estado burguês é veiculada também através da educação cristã, pois, tal como a educação capi-

talista, é um processo educacional bancário, repetitivo, de transmissão dos valores que perpetuam o processo de opressão burguesa na sociedade.

E aí, por exemplo em história, se aprende a versão do opressor, porque não há nenhum livro liberado que seja escrito pelos índios. Porque, se isso ocorresse, saberíamos que é mentira dizer que os bandeirantes paulistas foram heróicos desbravadores do sertão.

Na versão do índio, ele nos contaria que os bandeirantes paulistas eram contratados por grandes fazendeiros para irem ao interior do país, caçar índio para servir à lavoura cafeeira de São Paulo e aproveitavam para saquear as riquezas das tribos. E em Fernão Dias Paes, a ambição era tamanha que, numa expedição, briga com o filho pela divisão do saque e o mata. Raposo Tavares assassinou pelo menos quarenta mil pessoas. E são todos celebrados como heróis. Da mesma forma, o negro, que também serviu de escravo e também não contou para nós a história. O que conhecemos é a versão do branco-dominador, que diz que nesse país nunca correu sangue, o povo nunca se revoltou etc.

V — TERCEIRO MODELO: AS COMUNIDADES ECLESIAIS DE BASE

As classes populares invadiram o espaço da Igreja brasileira nos últimos anos. E conheço vários bispos que dizem: “Fui convertido pelas CEBs”.

Um depoimento de dom Moacir Grecchi — bispo do Acre: “Eu era provincial dos servitas em São Paulo e detestava tudo que cheirava a progressista na Igreja. Quando ouvia um padre, uma religiosa falar de repressão, libertação de pobre, eu achava que era tudo linguagem festiva e esquerdizante. Agora que sou bispo do Acre, onde a opressão é tamanha, acho esses termos muito precários para exprimir o que vivo aqui”.

É evidente: para quem vive na situação, o termo tem um conteúdo diferente do que para quem não vive nela.

Esse modelo das CEBs parte de uma concepção de que Deus não é nem necessário, nem obrigatório. Deus é *gratuito*, porque Deus é *amor*. É a única definição do evangelho — qualquer outra é idolatria. Na primeira carta de São João, 4,17, diz: “Deus é amor, e quem ama conhece a Deus”. E Deus é gratuito porque vem a nós, independente de merecermos ou não.

Na sua relação de amor, Deus em Jesus tem sua opção pelos pobres. E a coisa é tão forte, que basta ver na oração de louvor de Jesus (Mt 11,25): “Ó Pai, Senhor do céu e da terra, eu te agradeço porque tens mostrado aos que não são instruídos aquilo que escondeste dos sábios e dos entendidos. Sim, Pai, isso foi feito por tua própria escolha e vontade”.

Jesus agradece ao Pai não só porque revelou aos pequenos, mas porque escondeu dos grandes. E não me pergunte como resolver isso. Por que Deus fez uma opção pelos pobres? Porque a existência dos pobres é o sinal de negação ao projeto de Deus em algum lugar da história. O projeto de Deus, que é igualitário e fraterno, foi negado, e os pobres são as vítimas dessa negação. E, como vítimas, são os mais abertos à esperança de que esse projeto possa ser restaurado, à proposta de que o mundo deva ser transformado.

Nas CEBs, o que acontece?

Primeiro: ela nasce de grupos populares da paróquia que se encontram na casa de dona Maria para fazer novena de Natal, ou de semana santa, para a reza do terço, coroa de Nossa Senhora de Fátima.

Como é a metodologia de funcionamento de uma comunidade? É através do círculo bíblico. Este consiste em devolver ao povo alguma coisa que lhe pertence, porque foi vivida e escrita por ele: a Bíblia. Ela é o mais popular dos livros, porque nasceu de uma experiência popular. Lá encontramos: relatórios históricos, receitas, bilhetes de amor, descrições de guerras, descrições arquitetônicas etc.

A Bíblia é como um jornal. Tem um pouco de tudo, porque está relatando a experiência histórica de um povo.

Quando o povo oprimido lê a Bíblia é diferente da leitura que a gente faz. Quem está no lugar do opressor não faz a mesma leitura da Bíblia de quem está no lugar social do oprimido. E isto é o princípio de teoria literária válida para qualquer obra.

Por isso é que, numa universidade, um mesmo autor chamado K. Marx pode ter quarenta e sete diferentes interpretações, gerando quarenta e sete diferentes grupos de esquerda, quando a obra é a mesma. É que esses grupos fazem a leitura a partir de diferentes lugares sociais: o lugar social, a partir do qual eu leio alguma coisa, determina minha leitura.

Tanto mais entendo uma obra, quanto mais me encontro na situação em que ela foi produzida. Por isso, na periferia, quando o

pessoal abre a Bíblia, a leitura que eles fazem é diferente da nossa, no contexto da universidade, porque eles estão muito mais próximos da situação em que ela foi produzida.

Quando um intelectual de classe média lê a Bíblia, abre esse texto como quem abre a janela para contemplar os interessantes fatos do passado. Mas, como é que o oprimido lê? Como quem se vê no espelho, para ver o que Deus quer dele aqui hoje. E é muito diferente “abrir a janela” e “olhar no espelho”.

Entregar a Bíblia na mão das comunidades foi devolver ao oprimido seu saber e poder. Seu saber, porque sendo a Bíblia um livro que retrata uma experiência popular, há um processo de identidade entre o texto e o leitor; ainda mais porque toda linguagem bíblica é contrária à linguagem dos livros da universidade. É linguagem popular, não conceitual, mas visual; não abstrata, mas concreta; que não fala através da lógica, mas conta “o caso”. O caso é chamado parábola. Toda linguagem da Bíblia é produzida e dirigida ao meio popular.

É mais fácil o trabalho de conscientização através da pastoral, do que o trabalho de conscientização através de conceitos marxistas.

Dona Maria vivia se queixando: “Olha, o jornal é bom, mas, esse negócio de hegemonia, correlação de forças e contradições antagônicas, não entra na minha cabeça de jeito nenhum!”

Agora, mostre como era a relação de Jesus com os oprimidos de seu tempo, e tudo fica muito claro!

A porta da razão de todo povo brasileiro e latino-americano é o coração. E a chave do coração é a religião. Isso independe de minha vontade, como cristão, de dizer isso. Isso é um dado objetivo. O povo desse continente é culturalmente cristão. Você pergunta a um camponês latino-americano como ele entende o mundo, a vida, a história. Ele dará uma resposta tecida em categorias religiosas.

A religião é a primeira mundivivência que eles têm. Então, à medida que as comunidades e o povo foram se reapropriando do capital simbólico da fé — até então monopolizado pelo clero, com leve participação das religiosas —, a meditação entre eles e o que Deus quer passou a ser direta. E foi começando a gerar um novo modelo de ser Igreja. No Círculo Bíblico, as pessoas se encontram e perguntam: “Conte como foi sua vida essa semana ou quinzena: na família, no bairro ou local de trabalho”.

Qualquer pessoa, por mais ignorante que possa ser considerada, sabe responder a isso. É aí que está tudo. Nos relatos, que é a primeira parte do método (*ver*), surgem os principais problemas.

Exemplo: seu Manuel está ameaçado de despejo, ou dona Maria está com o filho doente. Então, nos fins dos relatos, a comunidade percebe quais os problemas de maior urgência e passam ao *julgar*. O que Deus quer da gente, frente a estas situações? E vai buscar na Bíblia a inspiração. Alguma situação em que essas coisas se assemelham. A partir da Bíblia procuram descobrir o que Deus quer da gente hoje. É o planejamento do *agir*.

Como nasce o movimento popular? Ele nasce dentro do espaço de reflexão da fé. Só que ele se amplia, mesmo entre os que não estão no espaço da Igreja. Por exemplo, a comunidade sente a necessidade de organizar uma farmácia comunitária, e aqueles que têm remédios em casa os trazem, centralizam num lugar e formam listas que são distribuídas entre as outras casas, de forma que sirvam a todos.

Assim, as CEBs vão criando um espaço de exercício de poder. De um poder democrático que nasce da necessidade, que nasce da base. Com isso vão adquirindo confiança em criar alternativas a esta sociedade e vão sentindo que elas devem estar entrelaçadas com os demais movimentos populares e sindicais.

Quem é o agente pastoral? Padre, freira ou leigo de maior capacidade de reflexão. Então, quando um agente pastoral entra numa comunidade, ele corre o risco de reproduzir antigos modelos e de impor uma prática educacional colonialista, ou seja, aquela que supõe que “eu sei e vou ensinar para os outros, e se as coisas não marcharem de acordo com a minha cabeça, eu sempre acho que não vai dar certo”. Recomenda-se ao agente pastoral que, ao entrar no meio popular, tenha uma atitude de escuta e reeducação. E não é fácil a gente passar por esse processo de modificação de nossa sensibilidade.

Alguns exemplos:

Morei cinco anos num morro (bairro operário) e lá havia um centro comunitário. Houve uma reunião neste centro e foi um funcionário da Secretaria do Bem-Estar Social propor aos moradores que construíssem suas casas em mutirão. Explicou, durante uma hora, o que era “mutirão”. No final, as pessoas, que não tinham tido vez para falar durante todo o tempo, disseram que o próprio Centro Comunitário havia sido construído em mutirão.

Num encontro de empregadas domésticas no Recife, perguntei a elas se falavam tanto assim no trabalho. Disseram que não, “porque os patrões estão convencidos de que a gente é burra, ignorante e imbecil e deve só cumprir tarefas. E pra gente não sofrer humi-

lhação, deve ficar calada. Eles acham que a gente é surda como uma porta, e não tem opinião diante das coisas”.

É um esquema de defesa do oprimido fazer silêncio diante do opressor. A gente, com o esquema colonialista, cumpre o objetivo primordial da educação colonialista ou bancária que, segundo Paulo Freire, não é educação e sim reprodução do sistema de dominação.

Um grupo de médicos do INAMPS montou um Programa Especial de Pediatria para mulheres da favela. Assistência para crianças de zero a um ano de vida. Mas entre eles havia um problema de comunicação. Os audiovisuais, que mostravam mulheres e bebês “bonitos”, criavam uma barreira. Porque os sinais de comunicação representam o mundo do opressor. Também, por desconhecer o meio popular — só há possibilidade de conhecê-lo pela vivência —, os médicos indicavam um tratamento que não podia ser seguido pela falta de recursos das mulheres da favela.

Ora, não existe ninguém mais culto que o outro. O que existe são culturas paralelas. *

Nós, os detentores do patrimônio de abstração cultural, é que impomos à sociedade a idéia de que aqueles que não detêm o patrimônio da educação formal são ignorantes.

Quando houve a greve de São Bernardo do Campo (SP), na Mercedes, os engenheiros tentaram montar motores que eles mesmos haviam desenhado e nada funcionou. Então, há um saber popular que a gente só vai conhecer pela convivência e pela prática.

Há toda uma apropriação da cultura e religião por parte do povo, que só a experiência de conviver revela. Fora dela, temos a visão distorcida da realidade.

Mais um exemplo: quantas vezes ouvi padre de CEB falar que ir ao Santuário de Aparecida rezar é mera alienação. Até um dia em que um rapaz da comunidade disse que não viria à próxima reunião, porque ia com a família a Aparecida do Norte. E o outro reagiu: “O que você vai fazer em Aparecida? Isso é alienação!” (Ele estava reproduzindo um dialeto colonialista, acreditando fazer conscientização.) Aí o rapaz diz o seguinte: “Sabe por quê? Porque ela é a única Nossa Senhora que conheço, que é da cor da minha mãe, da minha mulher e da minha filha”.

Esse rapaz tinha toda uma visão libertadora de Aparecida que nenhum de nós tem. Pensando bem, por quantos séculos a religião

* Ver texto 6, de D. Samuel Ruiz, “Igreja e opção pelos pobres”.

branca tentou impor ao povo as Marias brancas vindas da Europa? * E Nossa Senhora de Fátima, de Lourdes etc. ficaram todas na periferia da religiosidade do povo.

Essa vivência é que leva a descobrir uma série de valores que, no processo de educação popular, tem que ser traduzido numa nova pedagogia. E qual pedagogia?

Uma coisa é importante: a Bíblia é livro que concretiza, pois ela conta uma história. E a experiência mostra que a leitura da Bíblia ajuda os membros das comunidades a dar o salto fundamental da conscientização. Qual é esse salto? É passar da consciência ingênua para a consciência crítica. E qual é o momento? É aquele em que ela deixa de perceber a vida como processo biológico e passa a percebê-la como processo biográfico. Aí pode dizer-se conscientizado. Quem vê a vida como mera reprodução da espécie ainda não atingiu a chamada conscientização.

A Bíblia ajuda a dar esse salto. Porque ela é a história do povo em busca de sua libertação; é o relato de um projeto de libertação.

Isso é complementado nas comunidades pelo estudo da história e da sociedade. O oprimido não separa a vida de seus valores. O problema fundamental é como preservar a vida. Seu desafio principal é a sobrevivência. Tudo ele vincula à sobrevivência, inclusive a fé. Por isso, é difícil formar uma CEB de classe média para cima. Porque esse pessoal tem a sobrevivência relativamente assegurada pelas condições de classe. Então, quando se forma uma comunidade nesta esfera, o pessoal quer fazer da fé a mesma coisa que os outros querem fazer do jogo ou do uísque — uma espécie de lenitivo espiritual. E, na hora de partir para a ação, é tanta a insegurança e o medo de se comprometer, que o negócio não caminha.

É difícil encontrar um grupo, de classe média para cima, disposto a fazer a única coisa que faz sobreviver um grupo como esse, que é vincular-se de alguma maneira ao movimento popular. E acho que não tem outra saída.

O que é a opção pelos pobres hoje na classe média ou na classe rica?

* Ver, a seguir, texto de Julio de Santa Ana, "Comportamento religioso e mudança social", especialmente a primeira parte que retoma o processo de implantação do catolicismo romano no Brasil.

Não é se tornar pobre, nem rezar por eles. É de alguma maneira colocar o bem maior que é a sua vida a serviço do movimento popular. Você deve ceder a sua casa para uma reunião; os seus recursos para ajudar o movimento popular. Eis o desafio.

Encerrando, dou o exemplo de como se faz um treinamento de formação da consciência social na Comunidade de Base.

Como se faz, geralmente, por aí? Pelo esquema bancário, alguém chega e fala: “A sociedade tem um processo histórico que se divide em sociedade primitiva / comunista / escravista / feudal / capitalista e a gente quer que chegue à socialista. E isso são ‘modos de produção’, ‘relação de produção’, ‘formação social’ etc”.

Esses conceitos livrescos e abstratos são difíceis para o pessoal entender. E as pessoas do povo ficam com complexo de inferioridade, porque acham que, se não aprenderam isso, não vão mudar o mundo nunca. Mas, na Nicarágua, ninguém sabia disso e mudaram!

Um outro modo é pedir ao grupo que o pessoal conte sua história normal. O povo adora contar sua história. E escolher a mais interessante para contar em plenário. Aí a história de José foi escolhida para ser contada.

— “Meu pai trabalhava no Nordeste, numa pequena terra. Aí a coisa foi piorando, não conseguia crédito no banco, teve de vender uma vaca, um bezerro...”

— Então José, seu pai tinha terras antes, no passado, certo?

— Certo!

— Ele tinha enxada, charrete, foice?

— Tinha!

— Então ele tinha instrumentos de produção (em cima da história de José se ilustram os conceitos). Olha, e isso que seu pai vivia é o que a gente pode chamar de sociedade feudal ou pré-capitalista, porque ele era um pequeno agricultor que tinha recursos. E o que ele plantava vendia tudo?

— Não, a gente comia.

— Então era uma economia de subsistência.

— Mas depois, a gente mal comia, tinha de vender.

— Então era uma economia de mercado: o produto da terra de seu pai deixa de ter um mero valor de uso para ter um valor de troca. E hoje em dia, José?

— Agora eu trabalho na fábrica.

— Lá você tem alguma propriedade?

— Não!

- É dono das ferramentas que você usa?
— Não!
— É dono do que produz?
— Não!
— Afinal, você é dono do quê?
— Da minha força de trabalho. Em troca dela, recebo um salário.
— Então, José, você vive numa relação de produção capitalista.
— Agora, como você sonha o futuro para seus filhos?
— Eu quero que eles sejam “doutô” etc...
— Vamor analisar na época de seu pai, o que aconteceu, comparando com o que acontece na história do Brasil. Você acha, José, que do jeito que o Brasil tá indo, vai dar para seu filho chegar à universidade? (o grupo discutindo logo chega à conclusão que não).
— Vai ser bandido, marginal, nem operário vai ser. A menos que haja uma mudança. O que é uma mudança?

Uma mudança dessas relações de produção. Aí vem a questão do socialismo.

Isso é uma prova muito simples de uma verdade que se fala, que é difícil demonstrar. E que Marx só teve o mérito de pegar a realidade e traduzi-la em conceitos. Dentro dessa visão, o pessoal aprende qual é o processo histórico. E isso que se faz com José, se faz também com Jesus.

Na comunidade se procura não apenas estudar o texto, mas também o contexto do evangelho.

Quais eram as relações econômicas, sociais e políticas da Palestina do tempo de Jesus? Quanto mais se entende o contexto, melhor se entende o texto. Aliás, eu diria que a única leitura válida da Bíblia é essa. A outra é simples pescaria de versículos.

IGREJA E ESTADO NO BRASIL *

Pe. José Oscar Beozzo

I — INTRODUÇÃO

Há momentos em que a questão da relação entre Igreja e Estado não aparece de modo muito claro, porque se atravessa um período de colaboração, um período de aliança entre Igreja e Estado. Somos mais sensíveis à questão nos períodos em que se desfaz essa aliança, quando se estabelece um processo de conflito e torna-se evidente que há algum problema entre essas duas entidades: Igreja e Estado.

Como tratar dessa questão: Igreja e Estado? A primeira observação é de ordem metodológica. Não dá muito certo trabalhar-se, de um lado, a Igreja e, de outro lado, o Estado, como se esses dois blocos entrassem em choque diretamente, como se ambos constituíssem um espaço total. Teríamos que acrescentar um terceiro elemento que complica, às vezes, o quadro, mas que ajuda para um melhor entendimento. Esse conflito, essa aliança entre Igreja e Estado se dão num quadro mais geral que é o da sociedade civil.

Então nós trabalharíamos com três elementos pelo menos: de um lado, a sociedade civil, entendida aqui como o conjunto amplo de uma sociedade, com todas as suas instituições e, de outro lado, trabalharíamos a questão Estado e Igreja, mas sempre nos perguntando qual a relação que a Igreja entretém com a sociedade civil da qual ela é parte; qual a relação que a sociedade civil entretém com o Estado e quais as relações que a Igreja entretém com o Estado.

* Palestra proferida na PUCSP, dia 24 de setembro de 1983, durante o curso "Religião e Política".

Uma segunda observação prévia: abordar a questão Igreja e Estado, sem colocar alguns marcos históricos, no caso brasileiro, torna muito difícil entender o que está acontecendo agora. Adiantaremos alguns pontos mais históricos, de forma resumida, para depois trabalharmos o momento presente, que é o que nos interessa mais.

II — A IGREJA SOB O PADROADO RÉGIO

Do ponto de vista histórico, podemos dizer que nosso passado foi marcado por uma extrema fragilidade dessa variável sociedade civil — isto é, ela não preexiste ao Estado aqui no Brasil. É o Estado colonizador que modela uma sociedade aqui nesse espaço, que é o espaço Brasil, pela destruição das sociedades anteriores, as sociedades indígenas, e pelo transplante forçado de uma massa importante de escravos que já no primeiro século da colonização formam a maioria da população. Durante, praticamente, 300 anos os escravos negros prosseguem como a maioria da população no Brasil. Disto resulta uma situação onde a grande massa não tem voz, não tem vez, não tem espaço e não chega a constituir uma sociedade civil na medida em que a grande maioria não tem direitos. Temos que lembrar que a situação persiste até hoje: as grandes majorias do Brasil não têm acesso àquele direito mínimo de cidadania. Pessoas analfabetas, sem registro, sem título de eleitor, sem emprego, sem carteira de trabalho assinada quase não existem do ponto de vista civil. Então esse é um quadro que a gente herda de muito longe: a fragilidade do que nós podemos chamar uma sociedade civil frente ao Estado.

Um segundo ponto histórico é que essa dominação, essa estruturação da sociedade, não foi feita apenas pelo Estado; a sociedade brasileira foi amalgamada, trabalhada praticamente pela ação da Igreja. Dentro do Estado, a Igreja desempenha um papel-chave, ela faz parte do próprio Estado. Essa situação perdura até 1890, e a Igreja é um instrumento fundamental da ação do Estado e detém não apenas uma certa hegemonia do ponto de vista ideológico. Ela goza de um regime de monopólio. Até 1890 o exercício de nenhuma outra religião é permitido no Brasil, de modo público. Até a independência, em 1822, nem o exercício privado era aceito. Um cristão novo, quer dizer um judeu batizado e que privadamente acendia uma velinha no início do sábado, podia ir parar no tribunal da Inquisição.

Esse é um outro panorama importante: a Igreja detém o monopólio de direito e de fato da possibilidade de estruturação da vida religiosa dentro do país. É de novo uma sociedade civil que não tem direito a outras liberdades nesse espaço.

A Igreja vem pois marcada por essa mentalidade de exercer esse monopólio e de achar-se no direito de exercê-lo. No momento em que se quebra o monopólio, a Igreja acha-se perdida. Em todas as primeiras décadas desse século e até há poucos anos atrás seguia-se afirmando: "Quem não é católico, bom brasileiro não é", quer dizer, ser católico e ser brasileiro eram predicados comutáveis e a permuta devia ser perfeita. A nação se confundia com a opção religiosa e, vice-versa, a opção religiosa se confundia com o projeto nacional.

Não podemos desconhecer isso. Essa foi a essência do nacionalismo católico de direita da década de 1920 em diante. Há uma raiz por detrás de nós, de uma prática histórica, onde Igreja e Estado formaram um bloco coeso. Muitos se perguntam: quem manipulou quem? A Igreja retirava os seus privilégios do Estado, mas ao mesmo tempo servia ao Estado. Quer dizer, o Estado também usava a Igreja, no seu projeto.

Em algumas áreas, não existia presença do Estado, a não ser através da Igreja, a única instituição pública espalhada por todos os níveis da sociedade. Em toda a área do Estado do Maranhão (desde 1626 até a independência, existiam dois Estados: o Estado do Brasil e o Estado do Maranhão e depois Maranhão-Grão-Pará), a lei civil básica são os regimentos de missão, quer dizer, a lei civil básica é a organização missionária da área e a política dos aldeamentos indígenas, ficando o próprio Estado reduzido na sua ação.

Quando o irmão do Marquês de Pombal, Mendonça Furtado, vem ao Brasil em 1751, para administrar a Amazônia, os missionários detinham toda a mão-de-obra da Amazônia, todas as aldeias indígenas, e o Estado tinha sete vilas pequenas, que morreriam de fome se as aldeias indígenas interrompessem o abastecimento de farinha e de peixe. Quer dizer, o Estado governava diretamente sobre quase nada, pois os aldeamentos indígenas estavam sob a administração direta, no espiritual e no temporal, da ordem religiosa encarregada dos aldeamentos.

É importante notarmos que em algumas áreas do Brasil a função estatal foi exercida pelo aparato da Igreja e não pelo próprio Estado: toda a área da Amazônia é um exemplo, fazendo com que, até hoje, ainda haja um grande peso da Igreja nessas áreas. Isso seria

um primeiro quadro: há uma tradição histórica no Brasil de fragilidade da sociedade civil e de aliança entre Igreja e Estado.

Esse primeiro momento pode ser caracterizado de um modo muito breve: a Igreja faz parte do aparato do Estado e ela modela a sociedade civil através de um monopólio ideológico; ela é o instrumento do Estado, no ato de plasmar a sociedade civil. Ela, por sua vez, está subordinada ao Estado. A subordinação se exprime no Instituto do Padroado régio.

III — A IGREJA SOB O ESTADO LIBERAL

Importante para nós é o processo de ruptura dessa situação, que nos daria um segundo modelo onde a Igreja é afastada, deixando de ser o aparelho ideológico do Estado. Uma vez separada do Estado, a Igreja sente-se excluída não apenas do Estado, mas da própria sociedade.

É crucial o período que se segue à separação entre a Igreja e o Estado em 1890. A República instaura um Estado liberal-conservador, cujo instrumento ideológico deixa de ser a visão religiosa. A visão predominante é liberal-positivista e eivada de um laicismo muito forte. O fundamental é afastar a Igreja dos vários segmentos do Estado e da vida pública. Varrem-se os sinais religiosos da vida pública, como os crucifixos nas escolas, tribunais; proíbe-se o ingresso na Igreja, nas escolas, nos hospitais públicos, às vezes com conflitos graves; os cemitérios são também laicizados. De todas as áreas a Igreja tem que sair. Note-se o caráter preponderante e autoritário da ação do Estado numa e noutra situação: na primeira o Estado impõe a religião à sociedade e no segundo impõe a retirada da Igreja da vida pública e do Estado.

Neste período de separação entre Igreja e Estado, a Igreja vai ter que lançar mão de um outro enraizamento. Ela não pode valer-se do Estado, mas também não se volta para dentro do país, no sentido de jogar seu destino com a população. Ela apela para fora, para a Europa. Abre-se um momento de intensa europeização da Igreja brasileira. Centenas de ordens religiosas são chamadas da Europa para o Brasil.

Impedida de se articular com o Estado que lhe dava até então subsídios, que pagava a cômputo dos vigários, dos professores de seminário e oferecia-lhe facilidades institucionais, ela não busca uma aliança popular aqui dentro. Busca fora uma aliança com a Igreja europeia, aprofundando os laços com Roma e com as demais Igrejas

do continente europeu, que passam a fornecer maciçamente pessoal religioso, recursos financeiros e a estabelecer uma rede de escolas, hospitais, paróquias, missões e seminários dirigidos por padres, religiosos e religiosas estrangeiros.

Trata-se de processo paralelo ao do próprio Estado e das elites dirigentes da sociedade brasileira. Estas pensam com a cabeça em Londres, ou em Paris, sem esquecer Nova Iorque. Ruy Barbosa tem uma cabeça britânica, e Joaquim Nabuco escreve em francês uma de suas obras mais importantes: *Pensées détachées*. É um processo de alienação profunda da cultura que acompanha o quadro econômico, voltado para a criação de um modelo agrário-exportador, ligado aos centros externos, com uma elite aberta para o exterior e dando as costas para o próprio país.

A Igreja faz exatamente a mesma coisa: o olhar dela está voltado para fora, ela procura sua segurança em Roma, na Europa. Os seus quadros são recrutados fora. Nesse período se proíbe a entrada de negros e mulatos nos seminários e se diz que “brasileiro não dá para padre”. Não devia dar realmente, pois não se trata de construir uma Igreja brasileira, e sim uma Igreja europeizada. O brasileiro, sobretudo adulto, é absolutamente disfuncional para esse tipo de Igreja, a não ser que a sua cabeça vire outra. Pretos não podem entrar mais no seminário, mulatos também não. Todas essas novas ordens e congregações européias não admitem candidatos brasileiros. Quando muito, os nascidos nas regiões de colonização alemã, italiana e polonesa. Elimina-se a presença da sociedade e da cultura brasileira dentro da Igreja.

Com o Estado, é um período conflitivo, mas é um conflito muito diferente do conflito atual: é a Igreja que quer se reintegrar dentro do Estado, dizendo que é um direito seu. Sendo a nação católica, o Estado teria que ser católico; sendo a Igreja majoritária, todos os privilégios deviam ir para a Igreja, não deixando os protestantes crescerem, nem dando facilidades para os outros grupos.

Todas as estratégias da Igreja para reatar com o Estado fracassaram. Foram estratégias pelo alto, com a Igreja tentando se entender diretamente com o governo. Isso foi tentado em 1917, de novo em 1922, quando houve uma profunda crise do governo diante das greves que vieram de 1917, 1919, instabilidade, estado de sítio. A Igreja estendeu a mão ao governo, dizendo: “Vocês reconhecem a Igreja e a Igreja reconhece o governo e traz o apoio popular de que o Estado carece”. Era essa a proposta nos anos 22. Em 1926, a Igreja tentou quebrar o laicismo do Estado, na questão da escola. Chegou a ganhar no parlamento, mas não alcan-

çou os 2/3 necessários para a alteração constitucional e a situação não mudou. A estratégia da Igreja foi uma estratégia de entendimento direto com o Estado.

IV — IGREJA E ESTADO NA REVOLUÇÃO DE 30

Um terceiro momento, mais rico e que condiciona a nossa história posterior, vai se passar em 1930. Esta é uma data, a meu ver, chave de nossa história, por várias razões — uma data que está no miolo, no olho do furacão da crise do capitalismo, que se abre com a Primeira Guerra e só se encerra com a Segunda. A gente fica assustado, perguntando-se se a nossa crise vai durar tanto tempo quanto aquela que começa em 1914 e vai até 1945: trinta anos de crise. Se continuarmos por trinta anos do jeito que está indo, estamos mal.

Essa foi uma larga crise no capitalismo, cujo ápice foi um “crack” da bolsa de Nova Iorque em 1929, seguido da quebra, no Brasil, do modelo econômico e político que sustentava nossa ligação com esse modelo de capitalismo: cai toda a oligarquia cafeeira, cai esse tipo de Estado mais voltado para fora do que para dentro, cai também, junto, essa ideologia liberal que levou o país a um impasse. Ela é substituída por uma ideologia não-liberal. Vamos para um período autoritário: o internacionalismo é substituído por uma ideologia nacionalista, e o estreitamento do poder concentrado numa pequena burguesia cafeeira teve que ser alargado para as classes médias e, de um certo modo, há um arranjo para a classe operária aparecer no cenário político e social, mesmo que de modo subalterno e controlado.

Nos anos 30 há um reordenamento da sociedade, um reordenamento do poder. Surge com Vargas um Estado nacionalista, um Estado intervencionista. O Estado começa a armar um projeto industrial fortemente apoiado no próprio Estado. Revela-se de novo a fraqueza da sociedade civil mesmo em sua classe empresarial, para formular um projeto industrial autônomo. Nasce um projeto fortemente apoiado pelo Estado que vai fornecer a infra-estrutura básica para esse projeto de industrialização. O Estado constrói Volta Redonda, a Companhia Nacional de Alcalis, a Fábrica Nacional de Motores (FNM).

É um Estado que vai manejar com outras classes sociais, buscando seu concurso para o projeto de industrialização, encarado como projeto de independência nacional. Nessa medida, é um Esta-

do populista, ou seja, um Estado que não pode mais desconsiderar a presença de outros segmentos que começam a se organizar na sociedade, sobretudo o segmento operário, mesmo que sua incorporação ao projeto se dê de modo subalterno e menor, escondendo as contradições de classe sob o manto do nacionalismo.

Como fica a Igreja diante de uma sociedade agora mais complexa e de um Estado mais complexo?

A estratégia da Igreja nesse período é de tentar uma nova aliança com o Estado, que é facilitada pela perda do caráter laicista do mesmo, e pelo alargamento de sua base de sustentação, pelo apelo nacionalista. O Estado pretende abarcar toda a nação.

A estratégia da Igreja mudou também no panorama político. Em vez de a Igreja conversar com o Estado, ela mobiliza, pela primeira vez, amplos setores da sociedade civil. De que modo? Não apelando para fora, para a Europa, mas apelando para o povo na rua.

A Igreja usa o capital das classes populares (que no período anterior era desqualificado, pois a religião do povo era vista como superstição). Durante a República Velha (1889-1930) a Igreja manteve os mesmos padroeiros que vinham do Império: Nossa Senhora da Glória, que era padroeira da família Imperial, e são Pedro de Alcântara, o santo do nome de D. Pedro I e de D. Pedro II. Os dois padroeiros do Brasil não eram nada populares. Em 1930, Nossa Senhora da Glória e são Pedro de Alcântara são substituídos como padroeiros por Nossa Senhora Aparecida, uma santa preta venerada, da área popular. Nossa Senhora Aparecida é o instrumento para a modificação. Sua imagem, trazida para o Rio de Janeiro a 31 de março de 1931, bota meio milhão de pessoas na rua. Não vamos buscar no estrangeiro, vamos buscar lá no Vale do Paraíba a imagem de uma santa de cor. Com meio milhão de pessoas na rua, corpo diplomático e ministério de Getúlio Vargas convidados para essa procissão, o cardeal D. Sebastião Leme diz: "Ou a Revolução fica com a religião do povo ou o povo não aceita esse governo que está aí".

Com todas as palavras, de modo direto, o Cardeal coloca a Revolução diante de uma escolha. O governo entendeu o recado. Osvaldo Aranha declarou mais tarde: "Quando vínhamos lá do Sul, vínhamos com uma ideologia esquerdista e depois a gente viu aquela procissão. Aquela massa que a Revolução não era capaz de pôr na rua, a Igreja pôs com Nossa Senhora Aparecida. Tivemos que mudar de idéia".

A Igreja propõe um pacto com o Estado, um pacto muito claro: ela quer presença nas áreas que formam a cabeça das pessoas. A Igreja quer acesso àquelas instituições e instâncias da sociedade que socializam as pessoas: em primeiro lugar a família — então a Igreja vai dizer que o Código Civil tem que se pautar pela posição da Igreja na questão familiar; reconhecer a validade do casamento religioso no âmbito civil, que não haja divórcio, que o Estado proteja a família, que proteja a mulher, que não admita e não reconheça outras formas de união fora do casamento legalmente constituído no Estado e na Igreja. Ela pede que se fortaleça pela intervenção do Estado a sociedade familiar, que é um lugar fundamental de socialização.

Em segundo lugar, pede-lhe uma presença na escola. De fato a Igreja já tinha o controle da escola secundária, pois mais de 80 por cento do ensino secundário estava nas mãos da Igreja. Ela, porém, quer ter acesso à área em expansão que era o ensino primário e onde até então a Igreja não havia entrado, por ser a gratuidade obrigatória. Ela pede, então, ensino religioso facultativo nas escolas públicas. E em terceiro lugar, a assistência religiosa às forças armadas: o direito de entrar nos quartéis, prestando ali serviços religiosos. É isso que a Igreja pede e vai obtendo devagar.

Só que não adiantou acertar esse novo pacto na praça e com o Governo Provisório, porque em 1933 foram convocadas eleições. A Igreja organiza, então, comitês em todas as paróquias. Secretaria paroquial virou lugar de alistamento eleitoral no Brasil inteirinho.

A Igreja também estrutura uma estratégia eleitoral. Ela funda a Liga Eleitoral Católica (LEC) e não aceita fundar um partido católico. A LEC é uma opção muito interessante que não foi seguida por outros países como o Chile e a Venezuela, que vão ter a sua Democracia Cristã. A Igreja no Brasil não tem um partido católico aqui dentro; ela “é o partido”, se a gente pode dizer assim.

O partido católico é a própria Igreja Católica, e ela organiza um grupo de pressão, é a Liga Eleitoral Católica, que alista muita gente e consegue o voto das mulheres. É um passo interessante, já que a Igreja sempre foi muito clerical, antifeminista, um baluarte, eu diria, do machismo. Acontece que o voto da mulher era um voto conservador, em favor da estrutura familiar e das reivindicações da Igreja. Daí esta luta pela introdução do sufrágio feminino. O Estado não queria conceder o voto feminino a não ser à mulher desquitada ou viúva e a Igreja lutou pelo voto feminino amplo.

A Igreja, que havia utilizado uma estratégia de pressão sobre o Estado, converte-se a uma estratégia eleitoral. Ela elabora um pro-

grama em 10 pontos e diz: "Qualquer candidato que se comprometa com esses dez pontos será recomendado pela Igreja, não importando seu partido". Com isso, a Igreja consegue uma pressão sobre todos os candidatos, menos sobre dois grupos que, ideologicamente, não a aceitam: o Partido Comunista e os protestantes. Para estes, o Estado liberal anterior era extremamente favorável. Foi a República que inaugurou a liberdade de culto¹ e a igualdade de direitos das Igrejas protestantes com a católica.

A Igreja faz pressão, sem sucesso, apenas junto ao pequeno, mas agressivo grupo de comunistas e protestantes e leva para a Constituinte uma bancada majoritária comprometida com os pontos de vista da Igreja católica. Disto, resulta na Constituição de 1934, um pacto extremamente importante, feito entre a Igreja e o Estado, mas não diretamente, e sim através do Parlamento, que é uma instância política que brota da sociedade civil.

Na Constituição de 1934, há pelo menos oitenta e oito itens que foram negociados diretamente pela Igreja e que entraram na Constituição. Ela vinha com um programa de dez pontos e conseguiu introduzir um total de oitenta e oito na Constituição.

Esse foi o novo pacto que substituiu o velho pacto colonial entre Igreja e Estado. Qual a diferença desse pacto com o pacto colonial? Primeiro, não há união entre Igreja e Estado; segundo, um reconhece a autonomia do outro; terceiro, estabelece-se um campo de cooperação, sobretudo na área social.

Isso significa o quê? O Estado vai financiar a expansão da Igreja, não no campo religioso, mas no campo social: escolas, asilos, orfanatos, hospitais. Toda e qualquer instituição de Igreja pode, a partir desse momento, receber dinheiro do Estado e recebe, de fato, as tais verbas. A Igreja começa a financiar sua expansão na

1. Mas quando se aborda a liberdade religiosa outorgada em 1890, entenda-se liberdade religiosa para os brancos e seus cultos e sobretudo protestantes, mas nunca liberdade religiosa para os negros e seus cultos. Até hoje persiste essa discriminação que deve ser denunciada o mais que se puder. Até hoje os centros de candomblé, os terreiros, necessitam de alvará de funcionamento expedido pela polícia. Será que alguma sacristia católica ou templo protestante precisa exibir semelhante documento? A liberdade de culto significa que qualquer grupo pode se organizar, ter o seu culto e este ser reconhecido como livre e isento de intervenção do Estado. Isto sucede para todos no Brasil, menos para aqueles que não têm cidadania reconhecida na sociedade brasileira, como o grupo negro. Não é ao Ministério da Justiça, encarregado de questões religiosas, que eles devem se dirigir, mas sim à polícia.

A liberdade religiosa no Brasil é uma liberdade para brancos, de preferência europeus e norte-americanos.

área social e a consolidação de seu poder no campo social, com o dinheiro do Estado e não apenas com a esmola da caridade pública, ou dos fazendeiros, ou dos industriais. Apoiando-se no Estado, a Igreja torna-se cliente dos políticos, mas reduz sua dependência frente aos proprietários de terra e de fábricas.

Cumprir analisar uma área em que a Igreja tem dificuldade em penetrar. A sua estratégia nesse momento era a de ter uma resposta para cada classe social, mas ficava o impasse da classe operária. Tradicionalmente, a classe operária forma-se, aqui, sob a inspiração ideológica do anarquismo, depois do Partido Comunista e de correntes liberais de esquerda. A Igreja praticamente está ausente, tem um ou outro círculo operário que é apoiado por pessoas da antiga aristocracia rural, pessoas que não são operárias, mas querem fazer alguma coisa pelos operários. Não se trata de organização autônoma de operários católicos.

A Igreja quer entrar na área operária, mas o Estado bloqueia seu acesso com a lei sindical dos fins de 1930. O Ministério do Trabalho já fora instituído uma semana depois que Getúlio entrou no Rio de Janeiro. Ele é de 28 de novembro de 1930 e esse Ministério do Trabalho é que passa a controlar, diretamente, a classe operária e a estabelecer a lei sindical que é do começo de 1931. Seu primeiro artigo estipula que o sindicato não pode ter cor religiosa, ideológica ou política, visando excluir os anarquistas e comunistas e, também, a Igreja Católica. A Igreja fica barrada na sua pretensão de estabelecer sindicatos cristãos.

Ela faz uma grande campanha em 1934, pelo chamado sindicato livre. Hoje, a gente fala tanto em sindicato livre, mas o sentido era outro. Sindicato livre significava, para a Igreja, a liberdade para organizar sindicatos cristãos.

Constituíam-se, à raiz da proposta de sindicatos livres, um arco de alianças surpreendente, porque os anarquistas apóiam a proposta, evidentemente para ter um sindicato anarquista; os comunistas também a apóiam, porque querem um sindicato comunista; a Igreja apóia e a burguesia também apóia.

Aí reside o paradoxo: a vanguarda do movimento operário apóia uma proposta que a Igreja, uma instituição conservadora, apóia, e que a burguesia também apóia, contra a posição do Estado. Há evidentemente uma razão: a burguesia achava que o Ministério do Trabalho era uma cunha, pela qual o movimento operário poderia penetrar no aparelho do Estado. Para a burguesia era estratégico que o Estado não tivesse um Ministério que falasse, eventualmente,

pelos interesses operários. Na época, a burguesia não entendeu que, num Estado burguês, o Ministério do Trabalho não fala pelos interesses dos operários, mas é um instrumento de controle do Estado sobre a classe operária. Por isso, foi contra a estrutura atrelada ao Estado. A burguesia também queria sindicato livre, isto é, os operários se virando sozinhos na sociedade, sem patrocínio, nem apoio, nem ajuda ou legalização por parte do Estado; seriam instituições de direito privado e não de direito público, como são os sindicatos atualmente.

A organização de sindicatos livres foi incluída na Constituição, mas pouco depois o governo a aboliu por decreto. Os sindicatos voltaram a ser controlados diretamente pelo Estado.

V — IGREJA E ESTADO DURANTE O ESTADO NOVO

Com o advento do Estado Novo, a 10 de novembro de 1937, altera-se, constitucionalmente, mas não na prática, a relação entre a Igreja e o Estado.

Na Constituição outorgada, a Polaca, como foi chamada, suprimiram-se da Carta Magna de 1934 os pontos caracterizados como “as conquistas católicas”. Suprimiu-se o item que permitia o ensino religioso nas escolas, suprimiu-se o nome de Deus na Constituição, suprimiu-se a referência à posição da Igreja em relação à questão familiar.

Essas supressões configuraram uma clara ruptura com a Igreja. Em 1937, a Igreja praticamente teria que ter ido para a oposição mais ferrenha ao Estado, por ter perdido aqueles pontos que ela considerava essenciais para sua sobrevivência institucional e para sua atuação dentro da sociedade. Não aconteceu nada disso. A Igreja conviveu pacificamente com o Estado Novo.

Poderíamos perguntar: mas o que aconteceu? Tendo sido espoliada do que conquistou nas manifestações de massa de 1931, nas eleições de 1933, na Constituição de 1934, por que a Igreja não reage?

Na realidade, o que Getúlio fez às vésperas do golpe e da outorgada Nova Constituição foi avisar ao cardeal do Rio: “A Constituição é essa, mas nada muda daquilo que está acertado entre Estado e Igreja”, quer dizer, o pacto continuou. O pacto continuava, mas com a diferença de que de 1937 a 1945 a posição da Igreja com o Estado não é mais regulada por um diploma constitucional,

como era a carta de 1934, mas é uma concessão sujeita ao arbítrio de Getúlio Vargas.

Getúlio era bastante inteligente para não romper com a Igreja naquele momento. Ele mantinha os privilégios da Igreja, mas impunha-lhe silêncio. A Igreja mantém exatamente tudo o que vinha da Constituição de 1934, sem ter nada por escrito, e isso explica a profunda acomodação da Igreja diante da ditadura de 1937 a 1945. Não se tocou em nenhum dos privilégios da Igreja e, apesar de haver repressão de sindicalistas, de intelectuais e comunistas irem para a cadeia, de a Ação Católica não poder funcionar satisfatoriamente, a Igreja calou-se. Aceitou a situação, porque aumentou, inclusive, seu poder social.

É suficiente um pequeno exemplo na área operária: o governo dissolve sindicatos, aqueles sindicatos ligados ao Ministério do Trabalho, e liquida as lideranças operárias mais importantes. E o governo se apóia diretamente nos Círculos Operários Católicos, que vão ser a presença oficiosa do governo e da Igreja no seio da classe operária.

Os círculos operários propunham uma visão não-classista da sociedade, uma colaboração estreita entre patrão e operário. Todos os dois são filhos de Deus e, por isso, devem se entender; e propõem que os Círculos Operários sejam o lugar da assistência do Estado à classe operária. É através dos Círculos Operários que se repassam comida, roupa, assistência aos operários. Tudo o que o Estado destina aos operários vai pelos Círculos Operários Católicos. No início do Estado Novo, os Círculos Operários Católicos contavam com uns trinta mil filiados. Pulam para trezentos mil durante a ditadura do Estado Novo e passam a ser órgãos de assessoria do Ministério do Trabalho.

A Consolidação das Leis do Trabalho é fruto em boa parte da assessoria de juristas católicos, que passam para a doutrina de cooperação entre patrões e operários, de tribunais de arbitragem que é a doutrina da Igreja nesse período acerca da questão operária. Ela tem duas fontes de inspiração: a *Carta del Lavoro* fascista e, de outro lado, a doutrina social da Igreja, expressa na encíclica *Quadragesimmo Anno* de Pio XI. A encíclica propõe como modelo de regulamentação das relações entre patrões e empregados o corporativismo, porque no corporativismo não vai haver greve, não há choques conflitivos e sim colaboração.

Quais os pontos interessantes a relevar, concernentes à Igreja na sua relação com o Estado populista e nacionalista que emerge da Revolução de 1930?

Em primeiro lugar, a Igreja sai de uma situação anterior em que ela era acusada de ser uma instituição antiprogresso, antimodernidade. No projeto nacionalista e populista, a Igreja se engaja e atua dentro da sociedade. Ela deixa de ser uma instituição enclausurada nas sacristias, para ir para as ruas fazer campanhas. Ela ganha um espaço e um sentido de presença na sociedade, aceita esse desafio lançado pelo populismo. Ela tenta lutar contra o analfabetismo, contra a doença em campanhas de saúde, ela cria várias escolas de Serviço Social.

Essas escolas, no Brasil, foram criadas por instituição da Igreja, a primeira por inspiração de mademoiselle de Hemptine, que havia organizado uma primeira escola de serviço social na Bélgica. Ela apóia, aqui no Brasil, a abertura de escolas no Rio e em São Paulo.

A Igreja atua prestando assistência nas áreas das disfunções do capitalismo dessa época. A Igreja muda de sentido, comprometendo-se com trabalhos no social.

VI — IGREJA E ESTADO NO PERÍODO DESENVOLVIMENTISTA

Sua ação ganha novo impulso durante o período pós-1955, nos anos do desenvolvimentismo de Juscelino Kubitschek. Os bispos do Nordeste reúnem-se com técnicos do governo, em 1956, sugerindo a criação de um organismo regional de desenvolvimento. Três anos depois, em 1959, voltam a se reunir e logo depois é criada a SUDENE (Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste). A Igreja assume programas de educação de base, pelo rádio, e passa a concorrer com as Ligas Camponesas de Francisco Julião, através da criação de sindicatos de trabalhadores rurais. Dentro do Estado desenvolvimentista, ela se sente como um peixe dentro da água. O Estado propõe reformas do capitalismo, mas não se volta para o socialismo, que, para ela, é inaceitável. O Estado se propõe a consertar as coisas, e isso a Igreja acha muito bom. Por isso há uma recíproca aliança entre a Igreja e esse Estado que é nacionalista, que investe no mercado interno, que tem um projeto interno de industrialização e que faz concessões populistas, isto é, não exclui as áreas populares de seu projeto, mesmo sujeitando-as à manipulação política, cuja forma mais corrente é o não-cumprimento das promessas eleitorais. A Igreja se sente bem; ela amplia sua base social.

Um fenômeno novo nesse período é que essas bases sociais começam a se movimentar no campo e na cidade. As camadas po-

pulares, que eram a base da Igreja, começam a entrar em movimento; em particular no Nordeste, no período de 1955 em diante. Aumenta ali a inquietação no campo, aparecem as Ligas Camponesas e a Igreja se dispõe a não perder a parada. Luta para obter sindicatos rurais e vai ser ela quem criará a maioria dos sindicatos no interior.

Há uma corrida para ver quem é que controla os sindicatos: se as Ligas Camponesas ou a Igreja. Esta se propõe realizar um vasto programa de educação no campo, estabelecendo um acordo com o Estado, que financia as rádios católicas para ampliarem sua potência, seus programas. O Movimento de Educação de Base, o MEB, chega a ter meio milhão de pessoas nas suas escolas rurais. Isto significa que a Igreja está ampliando sua presença na base popular e evidentemente cria um conflito dentro desse Estado interclassista que é o Estado populista.

O Estado vai ficar com quem? Com a sua burguesia industrial (que deixa de ser uma burguesia nacional no período de Juscelino, já que a ponta de lança do projeto de desenvolvimento brasileiro desloca-se do Estado, que havia criado a PETROBRÁS, para o capital estrangeiro, ao qual se atribui o esforço maior do chamado desenvolvimento)? Então, nesse período, com quem o Estado fica: com as transnacionais, com a burguesia nacional, com a base trabalhista do PTB ou com uma certa base populista do antigo PSD?

Esse vai ser o grande dilema de 1963: faz-se uma república sindicalista, como se diz, operária, camponesa, dando voto aos analfetos, dando terra aos camponeses e parte-se para um outro modelo de Estado, ou fica-se com a ponta do desenvolvimento tecnológico e financeiro que é representado pelas multinacionais?

VII — IGREJA E ESTADO DE SEGURANÇA NACIONAL

1964 é o momento em que se corta esse nó. O Estado, após 1964, é um Estado que rejeita para fora do seu bloco de classes no poder a classe operária e os camponeses. Mata o movimento camponês no Nordeste, dissolve a CGT, intervém em mais de 500 sindicatos do país, dissolve a sua base popular e faz um pacto muito estreito com o capital transnacional e com um projeto de desenvolvimento, chamado interdependente, que na realidade deixa de lado o caráter nacionalista que passou a ser uma palavra excluída do vocabulário do governo, uma palavra anacrônica, como se dizia. A interdependência é o novo modelo que se apóia no capital multinacional, que arrisca o futuro do país na aliança externa e não na

aliança interna, que exclui o povo e, no período do milagre, vai associar a classe média ao chamado "milagre brasileiro" (que já acabou).

Nesse período, como é que se vai colocar o problema Igreja-Estado? O dilema é simples. Com quem a Igreja fica? Fica com o Estado militar, de base social alienígena, não-nacional, não-nacionalista, ou fica com essa base social nova que ela foi adquirindo através da Juventude Operária Católica (JOC), no meio operário; através do Movimento de Educação de Base (MEB), no meio camponês nordestino; através da JUC, nos meios universitários e intelectuais; através de seu compromisso em favelas da periferia, mesmo que fosse num estilo ainda assistencialista? Com quem ela fica?

Com o Estado, que nesse momento é um Estado repressivo, um Estado que faria com que a Igreja tivesse que se afastar completamente dessa base popular? É um dilema muito difícil. A Igreja vinha de um período de excelentes relações com o Estado, de uma interdependência mútua no campo financeiro, no campo ideológico e tudo de repente é cortado da noite para o dia.

A Igreja chegou a um impasse que é muito bem revelado no que sucede quando esta teve que se pronunciar sobre o que aconteceu em 1964. Foi uma reunião extremamente agitada dos arcebispos da época, convocados pela CNBB. A reunião prolongou-se por vários dias, sem chegar a um acordo, porque havia dois textos de declaração.

Um texto foi preparado por um partidário identificado do golpe de 1964, dom Geraldo Sigaud, arcebispo de Diamantina (MG). Dizia ser a Igreja agradecida aos militares pelo risco que correram para salvar a pátria do comunismo e reafirmava a aliança entre Igreja e Estado. Esse novo Estado é sacralizado, é aceito e se diz que seu projeto corresponde à visão cristã: de um lado, a visão materialista, atéia, comunista e, de outro, o Estado e os militares intervêm e salvam a pátria. A Igreja dá graças a Deus e louva os militares.

O outro texto era de dom Hélder Câmara, dizendo que não se podia acusar de comunismo as bases da Igreja, a Ação Católica; que esse trabalho se fazia no quadro de um compromisso cristão e que, em momento algum, se calaria a voz da Igreja em favor dos pobres.

O dilema da Igreja é ficar com o Estado que se torna um Estado ditatorial, numa ditadura militar, cuja aliança básica é com o capital transnacional (a primeira medida de Castelo Branco foi suspender a lei de remessa de lucros para o exterior e retirar a lei

que estava no Parlamento para a criação da ELETROBRÁS, que significava a nacionalização da Light, das Companhias estrangeiras, no setor energético), e, ficando com esse grupo, ter que reprimir sua base, os seus militantes, a sua Ação Católica.

O que a Igreja vai fazer? Ou fica com a sua nova base — sobretudo as camadas populares e mesmo com a classe média mais aberta, a pequena burguesia que se radicalizou dentro da Juventude Universitária Católica, dentro da Ação Popular, que partiu para o trabalho popular — ou fica com o Estado.

Ela quis permanecer em boas relações com os dois, ao mesmo tempo. E por isso a declaração da CNBB de maio de 1964 é um modelo perfeito de conciliação no texto, sem base na dinâmica da realidade. Foram colocados, lado a lado, o texto de dom Sigaud e o de dom Hélder e todos os cardeais e arcebispos assinaram embaixo: uns assinaram pela segunda parte do texto, outros, assinaram pela primeira parte. O resultado é a duplicidade: a Igreja proclama seu apoio a esse Estado, porque eliminou o comunismo e, ao mesmo tempo, o critica por estar pisando nas lideranças operárias e camponesas, prendendo estudantes, por dizer que é comunista a base militante da Igreja. A Igreja reivindica finalmente o direito de falar em nome dos pobres.

Evidentemente, não se pode ficar com as duas coisas ao mesmo tempo, porque o Estado que emerge de 1964 significa um bloco de classes sociais e de frações de classes que, para viabilizar esse novo modelo econômico, precisava excluir toda essa base popular. É o período em que entra violentamente o arrocho salarial: durante dois anos não se aumenta o salário de ninguém, com uma inflação que eles acusavam estar perto de 100%.

Ora, com dois anos em que não se toca nos salários, qual é o resultado? Criam-se as possibilidades de um novo período de acumulação capitalista, trabalhando-se com uma mão-de-obra cujos salários decrescem dia a dia, aumenta-se a taxa de acumulação do capital. É o que vai ser feito, permitindo a retomada do desenvolvimento no período posterior.

É interessante notar que quem dá o grito contra o novo modelo é a pacífissima JOC (Juventude Operária Católica), que era a única que não tinha se envolvido em problemas políticos no período anterior. E, de repente, a JOC foi a primeira a soltar um documento extremamente forte, um documento, de 1966, que faz a análise desse movimento, chamado “Desenvolvimento sem Justiça”.

Esse documento provém da JOC do Nordeste, onde a concentração operária era mais fraca. O documento foi assumido pelos bispos do Nordeste. É a primeira crítica ao modelo econômico-político de 1964, partindo das bases populares da Igreja. Acusava-se a política e o modelo econômico pós-64 de estar pauperizando a classe operária, de não permitir a participação. Todas as críticas que se podem fazer ao modelo que aí está já estão contidas no documento do grupo mais frágil, menor, que tinha menos liderança intelectual, a JOC, mas era, evidentemente, um clamor que partia da classe operária, à qual o regime não ofereceu absolutamente nada nesse primeiro período.

É interessante notar que é o grupo menor da Ação Católica, o mais fraco, o que os bispos consideravam a única coisa boa da Ação Católica, porque ainda não havia se metido em política, que sai na frente. O bloco de classes sobre o qual se apóia o Estado excluía a classe operária que não teve nenhuma ilusão sobre o que estava acontecendo. Antes de os bispos acordarem, antes de os estudantes acordarem, acordou a pequena JOC do Nordeste, para denunciar que o modelo estava sucateando a indústria nordestina, que no caso era a indústria têxtil; que havia já criado mais de 50 mil desempregados na indústria têxtil nordestina, que os salários haviam caído, que estava todo mundo passando fome. Essa denúncia é assumida pelos bispos e em especial por dom Hélder.

O comandante do IV Exército, no Recife, queria prender dom Hélder e abriu uma crise danada no interior do sistema militar, porque o presidente Castelo Branco, em vez de tirar dom Hélder, retirou o comandante da área. Foi a primeira crise entre governo e Estado, que foi resolvida contra o próprio bloco militar.

E por que dom Hélder ficou? Porque a estratégia do regime, nesse momento, era de propor um novo pacto com a Igreja. E, para não criar atrito com a Igreja, cria até atrito com a área militar, com o comandante do IV Exército.

Com esses dois pequenos exemplos, pode-se ver o caráter do regime e a sua proposta: manter a Igreja nessa indecisão e desligar a Igreja de sua base social mais conseqüente.

A estratégia alcança resultados, pois, por quatro anos, a Igreja fica calada, com exceção apenas desse documento da JOC no Nordeste. Há uma hierarquia confusa que se retrai, que reprime os leigos dentro da Igreja, manda fechar a JUC, manda fechar a JEC, toma distância em relação a toda Ação Católica, dissolve suas equipes nacionais, refreia o tom do MEB, desautoriza sua militância

leiga mais engajada social e politicamente, para não criar atrito com o Estado. O Estado, por sua vez, contém seu setor mais radical que entra em atrito com a Igreja. Um general de quatro estrelas é afastado para não criar impasse com dom Hélder.

Os dois lados, enfim, preparam o terreno para um pacto.

É muito interessante como o governo despacha, continuamente, gente para se explicar perante a Igreja. Por exemplo, realizou-se uma reunião da CNBB em julho de 1968, no Rio de Janeiro, quando a temperatura já havia subido muito com a morte do estudante Edson Luís de Souza, em março, no Calabouço, no Rio de Janeiro. Essa morte provocara grandes marchas e manifestações estudantis. O caldeirão social e político fervia durante a Assembléia da CNBB, no Rio de Janeiro. O governo despacha o ministro do Planejamento, uma noite, para falar com os bispos, dizendo que o compromisso do governo é com a Justiça Social, com a nova encíclica do papa, a *Populorum Progressio*, que esse era o programa do governo Costa e Silva. É apresentado o Plano Decenal de Desenvolvimento, dizendo-se para os bispos que o Estado acataria tudo que a Igreja propusesse no campo social, que eles não tinham outro desejo a não ser o de aplicar a Doutrina Social da Igreja.

Era o início do chamado “milagre brasileiro”, porque naquela época havia muita capacidade ociosa e uma taxa de acumulação de capital suficiente para relançar o modelo econômico. O Estado propõe um novo pacto com a Igreja.

Essa reunião foi muito tensa, porque dom Padim apresentou um documento sobre a Lei de Segurança Nacional, que tinha acabado de ser votada, criticando-a profundamente, acusando-a de fascista, de nazista. Mas mesmo essa crítica contundente é feita com cautela, pois o documento não é entregue para a imprensa. Nessa mesma reunião, dom Hélder lançou aquele movimento de pressão moral libertadora, a partir das minorias abraâmicas.

Mas, ao mesmo tempo, à direita, um grupo de treze bispos, liderados pelo bispo de Campos, dom Castro Mayer, pelo bispo de Diamantina, dom Sigaud, e uma série de outros bispos e arcebispos escrevem ao presidente Costa e Silva, dizendo que a CNBB está virando um ninho de comunistas, mas que eles hipotecavam inteira solidariedade ao governo, contra a Igreja, evidentemente.

Nesse momento se vê que a tensão ameaça levar à ruptura interna da Igreja. O que a Igreja vai fazer? O novo pacto que esses treze bispos propõem ao Estado é de que o Estado seja um instrumento de depuração interna da Igreja, dos bispos comunistas! A proposta de dom Hélder é que a Igreja aprofunde sua aliança

para baixo, com as classes populares, rompendo virtualmente com o Estado.

De um certo modo, aquela "Marcha dos 100 mil", com muitos padres e freiras nas ruas do Rio de Janeiro, e, aquela saída dos estudantes na Candelária, com os padres todos paramentados se interpondo entre eles e a polícia é sinal de que parte da Igreja está se afastando do regime e estabelecendo um pacto não com o Estado, mas com a sociedade civil, na sua resistência a esse mesmo Estado.

Na realidade, enquanto uma profunda indecisão atinge a Igreja, a sua periferia começa a levantar a voz. Alguns exemplos ajudam a aclarar a nova situação: a primeira denúncia importante, nesse momento, vai ser a reunião de Brasília da CNBB, em 1971, onde a Pontifícia Comissão de Justiça e Paz, recém-fundada, leva para a Assembléia um dossiê de 95 casos de torturas atestados e assinados por várias testemunhas.

O dossiê entrou como uma bomba dentro da Assembléia da CNBB, pois a maioria dos bispos dizia não acreditar que havia torturas, que eram apenas casos isolados e, no entanto, é apresentado um dossiê com 95 casos de tortura.

Aí, acontece a "ceia dos cardeais" com o presidente Médici. Todos os cardeais foram jantar com o presidente Médici, como manda a boa regra das relações entre a Igreja e o Estado, e vão lhe dizer que está havendo torturas no país. O Presidente, que havia sido chefe do SNI (Serviço Nacional de Informações), e um dos acobertadores da tortura, diz que não há tortura e que o ministro da Justiça vai aos bispos para explicar tudo o que eles quiserem sobre essa questão.

Alfredo Buzaid vai à assembléia dos bispos para explicar. Faz um grande discurso para dizer que o governo assegurava de pés juntos, empenhando sua palavra, de que não havia torturas no país. Aí, evidentemente, houve uma confusão enorme no plenário, porque se levantaram vários bispos que estavam voltando de visitas a prisões, onde viram gente quebrada, padre torturado. Configura-se um primeiro abalo entre a cúpula do governo e a cúpula da Igreja, e sai uma notinha tímida da Igreja de que há indícios de que está havendo torturas no país.

É a primeira voz sobre um tema onde o conflito vai se alargar: a questão dos Direitos Humanos, sobretudo Direitos Humanos no campo político.

O segundo caso foi uma carta pastoral escrita por um obscuro padre missionário que fica bispo sem querer, lá no fundo do Mato

Grosso (depois ninguém mais queria que ele ficasse bispo). Ele escreve uma *Igreja na Amazônia em luta contra o latifúndio e a marginalização social*. É a carta pastoral de tomada de posse de dom Pedro Casaldáliga, em São Félix do Araguaia. Ninguém sabia quem era esse Pedro Casaldáliga. Mas, aí, todo mundo ficou sabendo.

Ele começa com o problema da tomada da Amazônia pelos grandes projetos da época, quer dizer, pelo capitalismo industrial paulista e multinacional. A Amazônia é retalhada pelos grandes projetos da SUDAM (Superintendência para o Desenvolvimento da Amazônia). Expulsam-se posseiros, matam-se peões e índios. A questão da terra emerge como um tema crucial. Daí para frente, esta será a área de atrito permanente entre a Igreja e o Estado, tendo como exemplos mais recentes a novela da prisão dos padres do Araguaia e o assassinato, em agosto de 1983, de Margarida Alves, presidente do Sindicato Rural de Lagoa Seca, na Paraíba.

Trata-se de uma área na qual não há solução para suas relações com o Estado, a menos que a Igreja resolva ficar junto com aqueles que aceitam esse modelo de espoliação ou que haja uma real e profunda reforma agrária, impensável neste regime que tem um de seus pilares de sustentação no latifúndio e nas empresas que especulam com a terra. Esta segunda área de atrito é extremamente importante e fundamental, porque, desde o começo, esse problema de não ter terra para os pequenos no Brasil já existia: quando se doam as capitâneas hereditárias, o donatário recebia 150 léguas de costa, podendo seguir para o interior até onde alcançasse. Essa terra passa a ter "dono" muito cedo, e essa é uma constante na nossa história. O drama continua se repetindo na Amazônia de hoje.

A terceira área de conflito com o Estado foi levantada pelo documento dos bispos do Nordeste, *Ouvi os clamores do meu povo*, uma denúncia vigorosa contra o modelo econômico que pauperizava a população, marginalizava a maioria, ou seja, excluía a população dos benefícios do milagre econômico.

A questão do modelo econômico continua até agora, pois, no momento em que se diz que não se pode tirar o pão da boca dos operários para pagar a dívida externa, Reagan, lá nos EUA, diz que está muito irritado, porque o Congresso não aprovou cortar 30% do salário dos trabalhadores como o governo pretendia.

Eles estão profundamente irritados, porque a gente não cumpre o que eles, os EUA, os banqueiros internacionais, o FMI, nossos patrões, mandam nessa questão salarial. A crítica do modelo está

feita de maneira muito clara, nessa área onde o modelo foi desastroso. No Nordeste todo, com os bilhões que se investiram ao longo de vinte anos na industrialização, foram criados 20 mil empregos diretos, enquanto que, em cada ano, se precisaria criar um milhão de novos empregos.

Outro documento é o documento da CNBB do Centro-Oeste que vai fazer a crítica do modelo agrário. Não é sem razão que é do Centro-Oeste que vai nascer a Comissão de Pastoral da Terra (CPT), que hoje está lá em Goiânia, porque é uma área onde a questão da terra é muito importante.

Aqui em São Paulo, também não é à toa que um documento regional importante, o *Testemunho de Paz*, elaborado em Brodóski, em 1973, vai tocar na questão da tortura, pois era em São Paulo que a repressão política era mais dura, e que o Doi-Codi cometia os maiores abusos.

Essas são as áreas de conflito, às quais se poderia acrescentar a questão indígena. Em 1973, funda-se o CIMI (Conselho Indigenista Missionário). O CIMI entra, decididamente, na defesa das terras indígenas cobijadas pelos fazendeiros, pelas companhias de mineração, pelas madeireiras. Essas são as áreas, ao meu ver, fundamentais de críticas ao regime.

Vocês poderiam perguntar-se: e a área operária? Na área operária, a Igreja esteve muito menos presente do que no campo. Sua base de sustentação na sociedade brasileira foi muito mais forte no campo. Isto não impediu que em determinadas áreas, como a diocese de Santo André, cujo bispo, dom Jorge Marcos, já se empenhava num reencontro entre Igreja e classe operária, em fins da década de 1950 e início de 1960, florescesse um processo de mútua ajuda, tornado patente nas greves do ABC e que culminou na grande greve de março-abril de 1980. As CEBs, as paróquias, os bispos foram um sólido apoio às justas reivindicações e à luta dos operários, quando seus sindicatos foram fechados.

Nasceu um segmento da Igreja minoritário, mas qualitativamente hegemônico, se a gente pode dizer assim, um setor que se tornou extremamente forte pela multiplicação das Comunidades de Base e da presença da Igreja no movimento popular. E foi este setor que fez mudar a base de sustentação real da Igreja dentro da sociedade. E a Igreja, em vez de se apoiar no Estado, passou a se apoiar nessas bases populares.

Isso traz uma consequência política importante, ou seja, a passagem da Igreja da esfera da sociedade política, com sua aliança

com o Estado, para dentro da sociedade civil. E se a Igreja permanecer firme nesse novo bloco, que é o bloco da sociedade civil e é este o seu lugar, a meu ver, a gente pode ter uma certa esperança de que essa sociedade civil possa se fortalecer, porque há um peso específico da Igreja que é importante dentro da estrutura social brasileira.

VIII — DEBATE

— *Haveria riscos e possibilidades de retrocesso nessa precária e frágil aliança da Igreja com bases sociais populares?*

— Há, não se pode negar, uma velha tentação da Igreja de manter um determinado modelo de presença da Igreja, na sociedade, que faz apelo à mediação do Estado. Esse modelo pode ser assim descrito: a Igreja acha que não tem possibilidades de evangelizar a não ser que se apóie no Estado como mediação para sua tarefa de evangelização e cristianização das estruturas da sociedade.

Isso significa o seguinte: no começo da evangelização brasileira, o padre Nóbrega dizia para Mem de Sá: “Esse índio que está aí não tem mais jeito: é preciso primeiro usar a espada, isto é, submeter o índio pela violência do Estado, pela coerção, e depois eu faço o trabalho de catequese que é um trabalho de persuasão”. A Igreja solicita ao Estado que faça o trabalho sujo, o trabalho de destruir a coesão indígena, deslocando, à força, os índios de suas aldeias para o aldeamento missionário e, daí para frente, o missionário se encarrega, sem usar mais violência, de sua catequese.

O Estado é utilizado como instrumento para se iniciar a catequese, para cumprir a tarefa evangelizadora.

Um exemplo menos violento é o da lei do ensino religioso nas escolas. O Estado estabelece um horário de religião no horário escolar. A Igreja não vai diretamente às pessoas para apresentar a sua mensagem, mas recorre ao Estado para estabelecer o quadro institucional, dentro do qual a Igreja exerce sua missão própria.

Um outro exemplo pode ser a questão do divórcio, do aborto. Cuidado! Aí, eu não vou falar da consciência do cristão, da consciência da Igreja. Falo do papel do Estado. Deve o Estado, por lei, proibir que as pessoas casadas se separem, que pessoas separadas não possam se casar novamente? Quando respondo afirmativamente, penso no Estado como o caminho mais curto para evangelizar a sociedade.

Outro caminho é apresentar-me sem o poder do Estado, sem tacape na mão e sem brandir a lei e propondo às pessoas se elas querem seguir um determinado caminho que é indicado pela Igreja. Ora, há um segmento importante da Igreja que é incapaz de pensar sua missão sem passar pela mediação compulsória do Estado. Há um segmento da Igreja que ainda aposta no Estado, para cumprir a missão evangelizadora dentro da sociedade. Esta seria uma proposta de cristandade, isto é, uma forma de conceber a evangelização que passa necessariamente pela mediação do Estado como instrumento coercitivo. Supõe uma aliança da Igreja com as classes dominantes e com o Estado. Se o Estado é burguês, supõe-se que ela aceite a visão burguesa, que não entre na luta social e política ao lado dos setores oprimidos, que não conteste a noção capitalista de propriedade e que se contente com a proposta de cuidar apenas do "espiritual" dentro da sociedade.

O outro caminho para a Igreja é o de apresentar-se sem o poder do Estado, sem tacape na mão, sem brandir a lei e levar as pessoas a seguirem sua proposta. Este caminho pressupõe que a Igreja permaneça firme na sua aliança com o bloco popular e seja, evidentemente, uma instância crítica em relação ao Estado, articulada com a própria sociedade civil, como um dos elementos importantes desta mesma sociedade civil.

COMPORTAMENTO RELIGIOSO E MUDANÇA SOCIAL *

Julio de Santa Ana

I — INTRODUÇÃO

Na história do Brasil encontramos vários períodos em que ocorre uma aceleração do processo de mudança social. Não podemos, aqui, nos deter para analisar cada um desses momentos históricos. Tentaremos examinar brevemente uma fase do processo de mudança do século passado, que nos permite compreender os processos que ocorrem nos dias de hoje. Depois vamos analisar mais detidamente o problema próprio da nossa exposição: a relação entre mudança social e comportamento religioso. Consideraremos dois fenômenos que começam a se manifestar nas últimas décadas de nosso século: a manifestação do pentecostalismo protestante e as Comunidades Eclesiais de Base, hoje. Mas, antes de entrar nessa matéria, vamos tentar compreender o que aconteceu durante o processo de mudança num momento em que começa a se formar o Estado liberal no Brasil.

Por volta de 1840-1850, após o processo de independência, começou a se configurar uma situação em que se procurou unificar o Estado nacional. A sociedade brasileira começou a ser estruturada, tendo a sua base num sistema agrário-exportador, principalmente do café. Esse é o momento em que começa o processo de modernização no Brasil. As idéias de administração, elaboradas nos centros metropolitanos, especialmente na Europa, chegavam ao Brasil e o sistema de produção tinha necessariamente de se adaptar às exigências que vinham desses centros. A formação do mercado internacional, que se vai dando concomitantemente à estrutura da divisão interna-

* Exposição feita em 15 de outubro de 1983 na PUCSP, por ocasião do curso "Religião e Política".

cional do trabalho atribuía ao Brasil o papel de exportador de produtos agrários.

Nesse momento, também começou a se desenvolver um processo de reforma dentro do catolicismo brasileiro. No período em que houve a Independência, a Igreja tomou uma postura liberal. O clero da época, por exemplo, o padre Feijó e seus companheiros, propugnava uma reforma do catolicismo europeu, ou seja, a tendência para a centralização da Igreja em preparação do Concílio Vaticano I. Este foi o Concílio que decretou o dogma da infalibilidade papal e a partir do qual a administração da Igreja Católica em todo o mundo passou a ser verdadeiramente manejada pelo poder da Cúria Romana. Chegou nesse momento uma série de bispos pró-romanos, que foram apoiados também por um novo tipo de clero. Novo tipo, porque o clero brasileiro de caráter tradicional (que propugnava a reforma da qual falávamos) não tinha interesse de se ajustar a esse processo de centralização pela Cúria Romana.

O clero que chegou naquele momento, formado principalmente por ordens religiosas como os lazaristas, vinha assumir a educação católica aqui no Brasil, mas também vinha com a responsabilidade (e os lazaristas são o melhor exemplo) de criar um novo tipo de clero aqui no Brasil: um clero rigoroso, um clero afastado do mundo, que não deveria se meter tanto na vida política brasileira. Dessa maneira, procurava-se criar uma nova situação na Igreja Católica do Brasil. As ordens religiosas, que os bispos faziam vir da Europa — tais como os padres missionários, várias ordens de irmãs de caridade, os capuchinhos franceses, os redentoristas e mais tarde novos tipos de dominicanos e jesuítas —, ajudaram a desenvolver esse processo de reforma dentro do catolicismo brasileiro. Foi assim que começou a se manifestar um fenômeno que por várias décadas prevaleceu na Igreja Católica no Brasil, que podemos caracterizar como o de rejeição ao catolicismo do povo.

Nos últimos quinze ou vinte anos, a preocupação pelo catolicismo do povo começou novamente a aparecer entre os pesquisadores da sociologia da religião e da história da Igreja no Brasil. Através das pesquisas que estão sendo desenvolvidas, podemos ver que aquele catolicismo do povo prevalecia em todo o Brasil, porque havia muito pouco padre. Era, portanto, um catolicismo desenvolvido sob a responsabilidade do povo, e que dava muita importância aos leigos. Isso se manifestava sobretudo através da existência das irmandades e confrarias. As irmandades tentavam ajudar e de alguma forma desenvolver um certa filantropia, uma certa fraternidade. As confrarias eram aqueles outros movimentos responsáveis por certos elementos de devoção popular.

Esse tipo de catolicismo era muito dinâmico, muito encarnado e praticamente autônomo em relação ao clero. Quando as irmandades, por exemplo, faziam uma romaria ou uma festa, o sacerdote chegava no final para celebrar o sacramento. E quando o sacerdote não morava perto, não havia celebração. A vida da Igreja estava nas mãos principalmente daqueles grupos, que eram muito engajados na sociedade brasileira. Muitos deles manifestavam uma clara orientação messiânica, mas também tinham características religiosas muito claras. Isso aparecia na devoção aos santos: os santos eram especialmente considerados como personalidades através das quais se podia ter um contato com o sagrado.

Quando, na segunda metade do século passado, chega da Europa essa onda que tentava centralizar o poder da Igreja na Santa Sé e prolongar essa centralização através dos bispos e dos padres, começa um processo através do qual os leigos foram perdendo poder mais e mais na vida da Igreja. As irmandades e confrarias também perdem poder. Há uma ênfase muito clara no catolicismo sacramental e evidentemente, à medida que o laicato perde poder, o clero passa a ganhar poder. Chega-se então a fazer a seguinte equação: aquelas manifestações populares da fé são expressões de superstições. A superstição é aquilo que pertence ao povo. Para ter contato com o verdadeiro sentido da fé, as pessoas têm que passar por uma certa instrução, uma certa modernização. Têm que se adequar, portanto, à nova situação que vai se estabelecendo dentro da Igreja Católica Romana.

A implantação do catolicismo romano no Brasil já é muito clara por volta de 1920, quando se dá a adesão de certas camadas sociais, especialmente da burguesia rural tradicional. Mas esse catolicismo romano, fruto da reforma, iniciado na segunda metade do século XIX, não penetrou muito profundamente. O catolicismo do povo, aquele catolicismo tradicional, ficou muito mais vivo do que geralmente se acreditava. No interior do Brasil, especialmente nos lugares em que a Igreja não podia colocar um sacerdote na paróquia, realizavam-se festas populares (e ainda se realizam) sem clero. A maneira pela qual esse catolicismo popular continua se manifestando foi através do que o sociólogo Pedro Ribeiro de Oliveira chama de privatização do catolicismo, que se manifesta sobretudo na devoção aos santos.¹ A devoção aos santos é a maneira através da qual o povo tenta se relacionar com o sagrado, sem a mediação do sacerdote. Em vez de ir ao confessionário, em vez de participar

1. Cf. Pedro Ribeiro de Oliveira, Edênio do Valle e Alberto Antoniazzi, *Evangelização e comportamento popular*, Vozes, Petrópolis, 1978.

dos ritos que a Igreja solicita para se ligar com o sagrado, o povo se liga com o santo.

A ligação com o santo se faz de duas maneiras. Primeira: a pessoa se relaciona com um determinado santo ou santa, estabelecendo uma aliança a partir do nascimento da pessoa, ou a partir da tradição familiar ou a partir de alguma imagem que lhe foi dada. Este santo será o padrinho que vai acompanhar a pessoa por toda a vida: estabelece-se uma aliança pela qual a pessoa se consagra de alguma forma àquele santo. A segunda maneira de se ligar aos santos é através de certos contratos: a pessoa pede ao santo uma graça, fazendo uma promessa que tem de pagar; se não pagar, sua alma ficará penando, errante pelo mundo. Para evitar isso, a graça obtida tem que ser paga.²

Isso, para a mentalidade do catolicismo que foi entrando no Brasil a partir dos anos 1860/1870 do século passado, sempre foi considerado como superstição. Mas os sociólogos estão percebendo que a persistência desses fenômenos, que não podem ser erradicados do espírito popular, marca uma reação do fiel ao processo de romanização. É uma resistência que implica a aceitação parcial da romanização imposta, ao mesmo tempo que a sua reinterpretação segundo os elementos do catolicismo tradicional transmitidos pela família ou pela comunidade a que o fiel pertence.

Tudo isso precisa ser considerado, ao se tentar compreender o novo desenvolvimento da religião cristã no Brasil, principalmente com o desenvolvimento do capitalismo. Este processo de mudança, que começou por volta de 1930, marcha por acelerações que, por vezes, se interrompem para se acelerar de novo. É um processo que sofreu certa influência do capitalismo mundial. Mas não é resultado apenas da crise do capitalismo. Ocorre também nesse momento uma clara tentativa de nova organização social. Começam a se manifestar movimentos sociais e políticos que procuram reorganizar o país com uma nova perspectiva.

Um deles, por exemplo, é o tenentismo. Este fenômeno emerge porque a classe agrário-exportadora perdera a hegemonia do processo e começou a se manifestar claramente uma predominância da estrutura urbano-industrial. Se no tempo do Brasil liberal, a chave do processo era a fazenda e a exportação de seus produtos agrícolas, nesse momento, a chave da unidade do sistema é a empresa industrial, que procura criar melhores condições para o processo de acumulação econômica.

2. Id., ib., pp. 28-32.

No plano político, a hegemonia da oligarquia rural passou a ser substituída pela aliança de camadas médias com o empresariado urbano emergente nesse momento da história do Brasil. Alguns setores agrários, não diretamente ligados à exportação, também participaram dessa aliança.

Isso é importante para a compreensão de nosso tema, pois as camadas populares foram cooptadas por essa aliança. E foi a partir desse tipo de consenso entre os grupos sociais que começou a se desenvolver a corrente que hoje, com vários anos de recuo, chamamos de populismo.

Nesse contexto, malgrado as limitações de participação política e social das camadas populares na formação social capitalista de base urbano-industrial, é inegável que essas camadas tomavam parte, como elemento novo, do processo sociopolítico então iniciado. Isso pode ser notado, por exemplo, na aceleração do processo de urbanização, que começou a se manifestar a partir da década de 1920 e princípio dos anos 1930. O processo de urbanização no Brasil é muito maior que o processo de industrialização. Isto significa uma presença, especialmente nos meios que determinam a economia do país, do novo sujeito histórico. Esse sujeito, que ia se conformando a partir da década de 30, começou a ser protagonista dos acontecimentos a partir de 1960 (o que não quer dizer ainda que tenha tomado o poder).

Há novos comportamentos: por exemplo, percebe-se uma mobilização muito acelerada, uma grande disponibilidade das massas urbanas para a vida política. Além disso, ocorre um processo de migração interna através do qual grandes contingentes sociais se deslocam de uma parte para outra do país, do campo para a cidade. E a partir disso começa a se dar a manifestação do fenômeno social chamado de "anomia". As pessoas passam a viver num contexto social com padrões de comportamento que não correspondem a esse contexto. Procuram, então, ajustar-se de uma forma ou de outra, com certa ambigüidade, à nova situação na qual elas se encontram; o que é muito difícil.

Tudo isso leva a vários tipos de comportamentos religiosos. Aqui, vamos estudar dois comportamentos: o comportamento do pentecostalismo evangélico e o comportamento das CEBs. Vou me deter mais no comportamento do pentecostalismo do que no das CEBs, porque sobre estas já foi falado neste curso, ao menos por frei Betto. *

* Cf. texto 2, de frei Betto "Comunidades Eclesiais de Base e Educação Popular".

II — O PENTECOSTALISMO

Como sabem, aqui na cidade de São Paulo e em quase todo o Brasil, há muitos templos pentecostais. É a manifestação de um tipo de cristianismo que vai aparecer também na Igreja Católica, chamado “Renovação Carismática”. Esse cristianismo popular nasceu mais ou menos no início deste século, e passou a ter grande crescimento a partir de 1930.

No Brasil, o primeiro grupo pentecostal que aparece é um grupo que se chama Congregação Cristã do Brasil, criado no bairro do Brás, aqui em São Paulo, entre 1909 e 1910. Um pastor italiano, Luigi Francesconi, que havia passado pelos EUA, chega no bairro do Brás para trabalhar com um grupo de compatriotas. Esse grupo de italianos pertencia à Igreja Presbiteriana do Brasil. Mas a pregação de Francesconi, sobretudo pela maneira com que ele encarava o testemunho da fé, levou a uma cisão com a Igreja Presbiteriana do Brasil. Francesconi, junto com um seu amigo chamado Lombardi (também italiano, que estava no Brasil), começou a desenvolver esse tipo de pentecostalismo, que logo se constituiu numa igreja, a Congregação Cristã do Brasil.

Esse trabalho se desenvolve primeiramente entre migrantes italianos. Posteriormente, vai-se desenvolver entre migrantes que se deslocaram de uma parte para outra do território brasileiro. As migrações — de modo especial, as migrações internas que constituem uma das principais marcas da mudança social no Brasil nestes últimos cinquenta anos — foram fatos muito importantes para o desenvolvimento do pentecostalismo. De fato, os grupos pentecostais, eminentemente populares, são formados em grande parte por migrantes.

Nestes grupos, encontramos a réplica da organização social de outras igrejas cristãs, especialmente as protestantes. As igrejas protestantes clássicas (Batista, Presbiteriana, Metodista, as congregacionais etc.), que acompanharam grandes movimentos de imigração ao Brasil (como os luteranos acompanharam os alemães), têm uma organização semelhante à estrutura de poder da sociedade secular. Isto quer dizer que os grupos que estão no poder na sociedade secular também têm, de um modo ou de outro, uma influência evidente no controle da vida dessas igrejas. O mesmo se manifestava no projeto que a Igreja Católica tinha de evangelizar, apoiando-se na aliança com o Estado. Quer dizer, as Igrejas tradicionais deixavam a estrutura de poder secular praticamente intacta.

Os pentecostais, porém, tentaram fazer inovações internas: a separação entre o pastor e o povo desaparece, porque qualquer pessoa pode pregar; a separação entre aquele que sabe e aquele que não sabe também desaparece (não há necessidade de cursar uma faculdade de teologia, para se tornar ministro da Igreja Pentecostal); a separação entre aquele que tem o Espírito Santo e aquele que não tem também desaparece, porque na congregação o Espírito Santo é recebido por todos.

Tudo isso faz com que o povo seja, pelo menos formalmente, o protagonista da vida religiosa. Neste aspecto, as comunidades pentecostais são muito parecidas com o catolicismo tradicional, em que os leigos eram os principais responsáveis pela vida da Igreja. Deste modo, o pentecostalismo cresce, entre 1930 e 1950. Mas a grande aceleração do crescimento do pentecostalismo se dá a partir dos anos 50. Aí surgem outras igrejas pentecostais; além da Congregação Cristã do Brasil, fundada entre 1910 e 1920, e da Assembléia de Deus, foram fundadas nos anos 50 a igreja do Evangelho Quadrangular, a igreja do Brasil para Cristo, e hoje temos também uma grande família de igrejas pentecostais que é a igreja Deus é Amor.

É interessante notar o seguinte: entre os anos 50 e 80 o pentecostalismo cresce ininterruptamente. Há apenas um momento de desaceleração que corresponde aos anos 60/64, anos de enorme mobilização social na sociedade brasileira. São anos em que se dá um grande processo de organização popular, em que se lança o Movimento de Educação de Base. Naquele momento, a preocupação dos setores populares pela vida política deixou ao pentecostalismo pouca possibilidade de crescer. Mas a partir do golpe de 64, com a repressão dos movimentos políticos populares, o pentecostalismo começa a encontrar novamente terreno fértil para seu crescimento acelerado, especialmente nos meios urbanos.

Quais são os ritos e cultos mais importantes desse momento? Do ponto de vista ritual, o pentecostalismo, como a maioria das igrejas protestantes, tem dois sacramentos: o batismo e a santa ceia. A participação nesses sacramentos é muito informal e espontânea.

Não sei se vocês já presenciaram um batismo pentecostal: o pastor está geralmente dentro de um rio com a água até a cintura; recebe aqueles que vão se batizar, um depois do outro, e os mergulha dentro da água. A multidão que está à beira do rio começa então a aplaudir e a cantar. As bandas de música começam a tocar e as pessoas se abraçam de maneira muito espontânea.

Essa mesma alegria também se dá no momento da celebração da Santa Ceia, porque os pentecostais não se prendem a formas rituais rígidas. No culto pentecostal, as pessoas rezam em voz alta e, de repente, começam a falar em línguas estranhas (um fenômeno que se chama glossolalia). Seguem-se momentos de dança, de cura divina ou de discernimento.

Esses grupos pentecostais chegam a ser no Brasil, mais ou menos, oitenta por cento dos evangélicos, ou seja, cerca de oito ou dez milhões de pessoas. É assombroso esse tipo de crescimento, se levarmos em conta que a expansão do pentecostalismo se deu especialmente nos últimos 30 ou 40 anos.

Como interpretar esse crescimento? Um sociólogo suíço, que trabalhou muito tempo na América Latina, fez uma interessante pesquisa sobre o pentecostalismo e assinala o seguinte: o crescimento do pentecostalismo está relacionado com o processo das migrações internas. A pessoa sai de uma sociedade rural — organizada segundo padrões tradicionais, onde predomina o relacionamento pessoal cara a cara e valores como a honra, a amizade — e chega nas áreas urbanas, onde geralmente tem que trabalhar como operário na indústria ou nos serviços. Aí, recebe um impacto muito grande, porque tem que se acomodar a um tipo de comportamento diferente de quando estava trabalhando nas áreas rurais.

Nesse momento, a pessoa passa a viver de acordo com dois tipos de normas: por um lado, as normas tradicionais de seu lugar de origem e, por outro lado, as normas que lhe são exigidas na sociedade industrial. Para se defender em meio a essa situação muito tensa, o migrante tenta reproduzir a sociedade rural tradicional, relacionando-se com grupos que de alguma forma mantêm aquele tipo de relação que tinha no meio rural.

A Congregação Pentecostal dá esta oportunidade. Lá as pessoas têm uma relação afetiva muito mais intensa, uma relação direta, pessoal: as pessoas se conhecem, se apreciam e se apóiam mutuamente. Mais importante ainda é a figura do pastor, pois tende a reproduzir o tipo de personalidade que os camponeses encontravam na figura do fazendeiro: o fazendeiro aparece sobretudo como aquele que cuida das pessoas. Quando alguém ficava doente, era o fazendeiro que arranjava uma cama no hospital. Dessa forma, ele aparece como uma espécie de protetor do trabalhador rural e, quando este chega na cidade, encontra essa figura protetora no pastor pentecostal. O pastor é aquele que procura trabalho para o desempregado, que reconcilia o casal quando briga, que convence o marido a deixar de beber, que providencia escola para as crianças...

Desse modo os elementos característicos do meio rural tradicional se encontram reproduzidos na Congregação Pentecostal urbana, que se transforma no que Lalive D'Épinay, sociólogo suíço, chamava de "refúgio da massa". Outra interpretação é dada por Francisco Cartaxo Rolim. Para este, todo o conjunto de manifestações espontâneas não-programadas dentro da comunidade pentecostal sublinha a importância do simbólico. Na religião pentecostal nós encontramos, diz Rolim, uma linguagem não-verbalizada que julga os elementos da sociedade em que as pessoas vivem cotidianamente. De segunda-feira a sábado, sobretudo no trabalho, o migrante se encontra num meio estranho; trata, então, de contestar esse meio, não através da linguagem oficial codificada pela sociedade dominante, mas através da simbologia própria de seu mundo, o mundo dos pobres, que são aqueles que freqüentam a congregação pentecostal.³

Aqui chegamos a uma questão-chave para compreender por que os pentecostais estão crescendo tanto: qual o sentido social do culto pentecostal?

Em primeiro lugar, aparece o sentido de proteção do grupo. Como vimos, quem freqüenta o culto pentecostal recebe uma grande ajuda: a comunidade pentecostal se torna, então, um refúgio de proteção para quem se encontra num contexto maior estranho.

Essa proteção é própria do que podemos chamar de "Fraternidade dos Pobres".

Em segundo lugar, no culto pentecostal há um protesto simbólico através do qual as classes pobres e dominadas se manifestam no plano sacral. O culto pentecostal celebra o poder de Deus, especialmente o do Espírito Santo, que se manifesta como poder livre. Essa celebração, que é apenas simbólica, dá-se através de gestos, mais que através de uma linguagem explícita, ou seja, em vez de estar ouvindo passivamente a homilia do pastor, o povo acompanha a pregação batendo palmas, dizendo "Aleluia, Aleluia", "Glória a Deus": um barulho impressionante! Assim, cada um tem a possibilidade de dizer sua palavra. Todos se sentem em casa, no culto pentecostal. É o grito dos fracos, é o grito das massas. Mas é um grito no qual estas não se reconhecem como massas dominadas. Quer dizer, o protesto é tão-somente simbólico, assumido como uma expressão exclusivamente religiosa, separada da vida do resto da semana.

3. Cf. Francisco Cartaxo Rolim: *Religião e classes populares*, Ed. Vozes, Petrópolis, 1980, esp. p. 158.

Em terceiro lugar, outro elemento de sentido social é o projeto de sociedade que aparece na estrutura da Congregação Pentecostal. Nessa estrutura, o pastor tem muito poder, mas seu poder é controlado por aqueles irmãos ou irmãs que recebem o dom profético. Como vimos, desaparece a distinção entre o “doutor” e o que não é “doutor”, entre o que interpreta as escrituras e o que ouve. Poderíamos dizer que a estrutura religiosa rompe com a estrutura social capitalista, mas, insisto, apenas no plano simbólico. Trata-se de um mundo religioso sem classes, mas sem classes só do ponto de vista religioso. Aí está precisamente uma alienação do culto pentecostal, ligada à questão do poder.⁴

Para o pentecostal, como já falei, Deus se manifesta como poder, sobretudo pela ação do Espírito Santo: aqueles que não tinham esperança, nem uma vida regular, de repente, começam a ter uma vida mais ordenada pela ação da graça. É o poder do Espírito Santo que transforma as vidas humanas. E esse Deus, que é poder, para o pentecostal, manifesta-se também de alguma forma no poder da autoridade, com o mesmo fascínio do sagrado presente no culto pentecostal. E nas condições precárias e estreitas da vida das camadas populares, as pessoas começam a se convencer de que a forma de sobrevivência que lhes resta na sociedade é a de se submeter ao poder. Já que o poder está dado e não pode ser ultrapassado, o pentecostal decide colaborar com o poder.

Isso explica por que, sobretudo no pentecostalismo urbano, o crente pentecostal quase nunca faz greve. Por isso é muito apreciado pelos proprietários dos meios de produção: trata-se de uma pessoa que cumpre o horário, não bebe muito, que se acomoda ao poder e foge da luta. Fechado no mundo do sagrado, que é o espaço da comunidade, tenta realizar seu sonho tão-somente neste contexto. Sonho de uma sociedade sem classes que ele não pode perceber, nem realizar conscientemente, porque, acomodado às estruturas da sociedade, aceita a estrutura de subordinação e de dominação vigente. Com isso, legitima o poder das classes dominantes.⁵

III — AS COMUNIDADES ECLESIAIS DE BASE

Para tornar mais clara essa alienação que se manifesta no comportamento religioso do pentecostalismo, vamos tentar fazer uma comparação com as CEBs. Mas, antes, vamos lembrar algumas coisas

4. Id., ib., p. 172.

5. Id., ib., pp. 185-186.

que possivelmente vocês conhecem, mas que precisam ser levadas em conta.

No Brasil, o bispo que expôs pela primeira vez a idéia das CEBs foi dom Agnelo Rossi, que foi cardeal arcebispo de São Paulo e que agora está em Roma. Antes de ser arcebispo de São Paulo, quando era bispo em Volta Redonda, muito preocupado com o crescimento do pentecostalismo, decidiu criar pequenos grupos que tivessem certa autonomia, porque não havia padres suficientes; então começou a desenvolver as idéias que levaram à criação e desenvolvimento das CEBs. Outro bispo que também contribuiu muito, durante os primeiros anos de seu ministério episcopal, na formação das CEBs foi dom Eugênio Salles. Quando era arcebispo no Nordeste, observou que o número do clero ia decrescendo em relação ao número de fiéis, e começou a lançar a idéia das Comunidades Eclesiais de Base.

Como sabem, nas CEBs, os leigos tomam praticamente a responsabilidade da Igreja. Esses leigos vêm das camadas populares, o novo sujeito histórico emergente. Eles tomam a direção da Igreja nas mãos. Nesse ponto, há um paralelismo muito claro entre o movimento pentecostal e as CEBs.

Essa responsabilidade dos leigos, do povo, dos pobres nas CEBs manifesta-se pelo menos em três níveis: o primeiro nível, o nível das celebrações (não das celebrações eucarísticas) que são feitas segundo a maneira própria do catolicismo tradicional do povo. As celebrações das festas do santo, as celebrações nas romarias manifestam de um outro modo as reivindicações sociais das camadas populares. Por exemplo, no domingo de Ramos passado, eu estava em Itaquera (Grande São Paulo) e presenciei uma celebração das comunidades em espaço aberto. Todos traziam palmas e cartazes que diziam: "Trabalho para os desempregados"; "Justiça para todos", "Hosana, chegou o Filho de Davi"; "Aqui está o Reino de Deus". Era a celebração da entrada de Jesus em Jerusalém. Tudo isso foi organizado, não pelo padre, mas pelos leigos: eles assumiram a responsabilidade da vida da Igreja. Portanto, nas celebrações, momento especial da vida da Igreja, aparece a manifestação da esperança dos pobres.

Em segundo lugar, o povo está assumindo também a reflexão bíblica mesmo sem a direção do agente de pastoral. Como faz o povo essa exegese bíblica? Toma um texto e o analisa a partir de seu contexto, isto é, da situação na qual o povo se encontra. Leva também em consideração o que Carlos Mesters chama de "pre-texto", ou seja, a existência de uma Comunidade Eclesial, que é uma comunidade dos pobres que têm fé.

Em terceiro lugar, e possivelmente é aqui que o caminho entre os pentecostais e os membros das CEBs se bifurca, temos um tipo de ação muito claro na Comunidade Eclesial de Base: o testemunho da vida cristã, orientado pela luta, pelas esperanças e reivindicações do povo. A hierarquia tem que reconhecer também o povo como protagonista da Igreja. Os bispos são desafiados pela “irrupção dos pobres na vida da Igreja”, realizando coisas impensáveis tempos atrás. Esse é o testemunho na ação social que dá uma indicação da caminhada das CEBs na linha de participação. Encontra-se nas CEBs um princípio, uma pequena mostra daquela democracia que o povo está desejando. Há nas CEBs uma luta pelo Reino, um Reino de Justiça que o povo muitas vezes não encontra nas relações de produção ou nos outros tipos de relações sociais. É aí que aparece, claramente, a diferença com os pentecostais.

Se os pentecostais tentam fazer a sociedade sem classes dentro do espaço fechado da comunidade, as CEBs tentam levar o povo a uma tomada de consciência de sua classe social. Não se introduzem em um universo sacral. Permanecem no universo secular, porque este é o único onde Deus está agindo, se manifestando na história. Percebem, então, a insuficiência do sistema social que pretende manter um ritmo acelerado de crescimento sem justiça para todos. Identificam, pois, o sistema como a causa real da pobreza. Não mistificam o pecado, nem o consideram de modo metafísico: falam do pecado em termos históricos. Reconhecem a pessoa do pobre e o ajudam a descobrir a raiz da sua pobreza e buscar os caminhos para superá-la. Se os grupos pentecostais ignoram tudo isso, deixando intactas as relações de dominação, nas CEBs encontramos grupos de gente dominada que enfrentam os grupos dominantes.

Há nisso uma dimensão genuinamente bíblica: o poder dos homens não depende, em última instância, do poder de Deus. Há no poder dos homens um elemento satânico, um elemento da “besta do apocalipse”, para falar em termos alegóricos. Por isso, os membros das CEBs não aceitam o poder da sociedade tal como ela é. Tudo isso leva a uma prática social diferente da dos pentecostais. Enquanto a prática social dos pentecostais é alienadora, nas CEBs encontramos a tentativa de assumir a responsabilidade histórica: fazer dos membros das comunidades o Povo de Deus, sujeito da história.

Trata-se, afinal, de dois comportamentos religiosos opostos assumidos pelo mesmo sujeito histórico — as classes populares — no mesmo contexto social marcado pelo acelerado processo de mudança.

IGREJA E OPÇÃO PELOS POBRES *

*Dom Samuel Ruiz Garcia ***

Vou abordar esse tema, a opção preferencial pelos pobres, não como tema teórico, mas como uma experiência. Vou falar das angústias que sofri para tentar entender e viver o que significa essa opção. Será, pois, uma exposição de uma evolução pessoal e diocesana, de uma experiência vivencial.

Nasci numa família humilde e simples. Minha mãe ficou órfã muito pequena e trabalhou como doméstica em algumas casas da burguesia, no norte da República mexicana. Meu pai foi o que se chama no México de “espalda mojada” (costas molhadas), uma espécie de “bóia-fria”. Chamamos “espaldas mojadas” aos mexicanos que atravessam ilegalmente as fronteiras para os Estados Unidos, cruzando a nado o rio Bravo e, por isso, chegam com as costas molhadas.

Meu pai e minha mãe se conheceram nos EUA. Por um acidente histórico, não falo inglês, porque, um mês antes de eu nascer, meus pais regressaram ao México já casados. Creio que estou marcado pelo tipo de vida que tive num bairro humilde e simples de uma cidade central do México. Minha experiência de criança foi o trato com gente humilde do bairro. Por isso, me custa muito mais falar com pessoas importantes do que com gente humilde. No entanto, não posso dizer que tenha chegado ao sacerdócio marcado pela simplicidade ou pela humildade dos pobres, pois a formação que recebi no seminário estava eivada de valores culturais burgueses.

Sem me demorar mais em dados pessoais, passo a falar sobre nossa diocese: oitenta por cento da população é indígena; falam-se

* Palestra proferida no curso “Religião e Política” na PUCSP, dia 10 de outubro de 1983.

** Dom Samuel Ruiz Garcia é bispo da diocese de San Cristóban, México, diocese histórica, cujo primeiro bispo foi Bartolomeu de Las Casas.

cinco línguas diferentes, derivadas da antiga língua maia. Assim como do latim provêm o espanhol, o português, o francês, o italiano, também da língua maia derivam muitas línguas, algumas das quais se falam na Guatemala, outras se falam em Chiaspas. Essas línguas e os grupos étnicos que as configuram não podem ser confundidos com os antigos maias: não são seus descendentes, são seus dominados. É a gente que foi explorada pelos maias. Quando os espanhóis descobriram a América, não encontraram os maias, mas essas tribos que já falavam diferentes línguas.

Nossa diocese tem 33.000km², 600 mil habitantes. Temos uns 72 sacerdotes, tanto do clero secular como do regular, e mais umas 120 religiosas. Há dez leigos mais ou menos integrados como agentes de pastoral, mas entre eles temos atualmente que contar uns sete mil indígenas catequistas e uns 120 diáconos que estão trabalhando na pastoral.

A minha primeira impressão ao chegar a essa diocese foi o encontro com o mundo indígena. Quando estava no seminário, eu havia conhecido apenas dois ou três indígenas de uma tribo já decadente no México. A única frase que sei dessa língua já quase extinta significa "me dê um cigarro". Ao chegar a Chiaspas, foi para mim um choque encontrar culturas fortes, grupos humanos numerosos. Quando fui, por exemplo, pela primeira vez a Chamula, povoado principal dos indígenas de uma tribo que fala *socil*, me encontrei com umas quatro mil pessoas reunidas. Eu quis saudar as pessoas que estavam mais perto de mim. Estendi a mão para elas. Mas ninguém correspondeu ao meu gesto. O sacerdote que me acompanhava me disse:

- Senhor bispo, aqui não se cumprimenta assim.
- Então, como?
- Coloque o dorso da mão sobre a testa de cada uma das pessoas.

Pois bem, assim fiz eu. Este modo de cumprimentar tinha seu sentido: a parte mais nobre das pessoas, que se supõe sede da inteligência humana, se inclina em forma reverente à outra pessoa, em sinal de serviço, de acolhida, de humildade.

Com essa lição, passei a outra região, onde falavam a mesma língua. Mas era outra tribo. Já estava com minha mão preparada para saudar as pessoas. Mas o modo de cumprimentar já não era o mesmo! As pessoas se cumprimentavam com a mão direita e com a mão esquerda. As duas mãos para uma saudação. Duzentas pessoas, quatrocentas saudações.

Com estes antecedentes, ao passar à outra região, onde falavam outra língua, fiquei alerta: “Vamos ver como é que aqui as pessoas se cumprimentam”. E, para minha surpresa, a saudação nesse lugar não é a primeira, mas a última coisa que se faz. Porque não posso saudar uma pessoa que não conheço. Tenho antes que conversar com ela: “Quem é você? De onde vem? Gosta desta terra?”. E quando já temos algo em comum: “Bom dia” ou “Boa tarde”.

Nunca me esqueço daquela ocasião em que me encontrei com duas mulheres sentadas num tronco de árvore e uma menina no chão chorando. Cheguei e me sentei no tronco da árvore. Estávamos vendo um jogo de basquete e perguntei à primeira senhora: “Quem está jogando?” Ela me respondeu prontamente: “Pois é tal time contra tal outro”. E então começou a conversar comigo. Depois de um tempo, se levantou e me cumprimentou. O mesmo fez a outra senhora e, da mesma forma, a criança que estava chorando veio, me saudou e voltou a chorar.

Este encontro forte com tais culturas me fez descobrir de modo vivencial algumas coisas que, na realidade, são óbvias. Primeiro: que minha forma de ser homem não é a única maneira de ser homem. Segundo: comecei a descobrir os valores daquelas comunidades, os valores de suas culturas. Terceira: percebi a importância do leigo, já a partir do fato de que o bispo, o sacerdote ou a religiosa, se não sabiam falar a língua da comunidade, necessitavam do serviço de uma pessoa que fosse tradutora. O religioso, deste modo, tinha que chegar com humildade, subordinando-se ao serviço de um leigo da comunidade, até assimilar a língua.

Fui compreendendo que existem grandes valores nessas comunidades, transmitidos ancestralmente de geração em geração. Percebi que não há grupo humano com consciência de sua identidade que não tenha uma cultura. E aqui é preciso distinguir “cultura” de “civilização”. Civilização do ponto de vista antropológico significa o controle das forças da natureza, o domínio da técnica. Cultura, no sentido antropológico, é o conjunto das respostas que um grupo humano determinado dá às perguntas que lhe são feitas, desde a questão do transcendente (Deus), passando pelas inquietudes transmitidas pela convivência no grupo humano, até os problemas suscitados pelo ambiente físico, geográfico, que o rodeia. As perguntas suscitadas por estas três dimensões e que são respondidas de geração em geração é que chamamos de cultura. Em termos mais simples, é a maneira de ser do homem.

Daqui decorre uma consequência importante. Se é verdade que não há grupo humano que não tenha uma cultura, também é ver-

dade que a cultura de um grupo humano não é inferior à de outro grupo humano. Poderá ser inferior a sua civilização, seu grau de domínio da técnica, mas sua cultura é aquela que lhe serve para se realizar humanamente por gerações e gerações. Não há culturas inferiores, há culturas diferentes. É como se quiséssemos perguntar: "O que é mais animal: um elefante ou um rato?" Não se pode fazer essa comparação! Da mesma forma, não é o tamanho do grupo humano que determina a validade, a superioridade ou inferioridade de sua cultura. Sua cultura lhe serve e, portanto, é válida para ele.

Outra consequência: conhecer uma cultura não quer dizer conhecer as culturas semelhantes, pois têm diferenças profundas e são, por isso mesmo, respeitáveis em sua particularidade. Estou lhes dizendo isso para que sintam um pouco do que passei no ano de 1968, na Colômbia, quando, com outros missionários, preparava um tema relacionado com a reunião de bispos em Medellín. Naquela ocasião um antropólogo me fez ver claramente como a ação evangelizadora, tal como estava sendo desenvolvida, era um processo de destruição das etnias e das culturas. Às vezes se fazia confusão entre cultura e civilização, e se pensava que ter mais desenvolvimento técnico significa ter maior cultura. Pode haver grupos humanos com um grande desenvolvimento técnico, mas com uma cultura que tenha menos valores do que outra. E pode haver grupos humanos com uma cultura muito rica, como são os povos orientais, por exemplo, que têm milenar tradição e, no entanto, seu desenvolvimento técnico é menor que a de outros povos, ainda que suficiente para seu tipo de vida.

O missionário quase sempre chega com dois tipos de prepotência, ou idéias falsas. Primeiro: a de que sua cultura é superior à do povo que vai evangelizar e, segundo, a de que a sua religião é a única verdadeira e, por isso, a única que tem direito de se expressar e de existir. Por consequência, o processo de evangelização tem consistido em um processo de destruição de culturas. Considera-se que, para alguém se tornar cristão, seja preciso se tornar ocidental. E se esqueceu, inclusive, que o cristianismo nasceu no Oriente e que se encarnou depois no Ocidente. Identificamos a tal ponto o cristianismo com a cultura ocidental que até alguns anos antes do Concílio falávamos de "cultura ocidental cristã". E ainda hoje governos ditatoriais em nosso continente tentam se legitimar sob o pretexto de defender a "cultura ocidental cristã".

Essa situação antropológica questiona o processo evangelizador tal como o concebíamos. Lembro-me de que, naquela reunião, eu estava sentado junto a um ou dois bispos guatemaltecos e disse a

um deles: “Veja, antes eram os teólogos que diziam como os bispos tinham que ser; depois os que estudaram Direito Canônico nos dizem como temos que atuar; agora são os antropólogos”. Mas isso manifestava, na realidade, uma crise muito grande que eu estava passando. Ao final da palestra, me levantei, com maldissimulada raiva, para fazer duas perguntas àquele antropólogo.

— Senhor antropólogo, me dá licença para fazer duas perguntas?

— Pois não!

— A primeira: existem nas culturas partes substanciais e partes acidentais?

Ele ficou pensando um momento e disse:

— Não é a terminologia que nós utilizamos como antropólogos, mas podemos dizer que toda cultura tem um núcleo substancial e algumas coisas que são periféricas a esse núcleo.

— Segunda pergunta: a religião, nas culturas que o senhor conhece, as indígenas no continente latino-americano, é uma coisa substancial ou acidental?

Sem pensar sequer meio segundo, me devolveu a resposta:

— Em todas as culturas que eu conheço, a religião é um ponto fundamental, essencial, aglutinante de todos os fatores.

Sentei-me com uma grande angústia. O que significa evangelizar? Fazer com que as culturas revivam, as que foram deterioradas pela opressão colonial? Isso é arqueologia, mas não evangelização! Ou sentar-me a contemplar culturas, tal como estão agora? Isso seria contemplação, porém não é missão. Ou então, se o homem tem um destino que transcende este mundo, teríamos o direito de destruir as culturas para fazer uma grande cultura universal? Mas por que teria Cristo assumido uma determinada cultura, ou melhor, a subcultura de um grupo humano na Galiléia, falando uma língua meio desprezada? E por que Deus teria permitido que existissem tantas culturas no mundo, se iria destruí-las ao final?

No Concílio Vaticano II, do qual participei integralmente, esta pergunta já havia sido respondida de maneira clara. O Documento das Missões, no qual os bispos africanos deram importante contribuição, indica a solução desses problemas e de outros vários. Alguns bispos africanos se levantaram e disseram no Concílio: “Não queremos um manual de missões. Queremos que o Concílio nos dê respostas ou pistas de respostas aos questionamentos que as ciências sociais e antropológicas colocam à evangelização!”

E foi isso o que fez o Concílio. Entretanto, não deu, para nossa admiração, respostas novas, mas retomou as respostas tradicionais mais verdadeiras. A resposta tradicional profunda é esta: Deus deseja sempre de modo eficaz a salvação de todos os homens. Se isso é verdade, antes de ir anunciar o evangelho a um grupo humano, tenho que descobrir o que Deus fez àquele grupo humano, porque, se sua vontade é eficaz, com certeza faz algo no sentido da salvação.

Portanto, se eu quero cumprimentar, como cumprimentávamos antes "Dominus vobiscum", ou seja, "o Senhor esteja convosco", tenho que descobrir quais são os valores, a história daquele grupo humano, para poder dizer: "aqui está Deus, este é o Deus que eu venho anunciar", como disse são Paulo, quando pregou aos gregos o "Deus desconhecido", que já tinha um altar naquela cidade.

Neste sentido, a religião não aparece como algo estranho à história. E o Concílio nos lembra uma verdade que se havia esquecido, a de que não há uma história sobrenatural e outra história natural, mas que esta história é, ela mesma, a história da salvação. Ou melhor, a salvação se leva a cabo somente nesta história, que é premissa da história definitiva que se inicia aqui.

Se isto é verdade, anunciar o Reino significa antes de tudo anunciar o que Deus fez num grupo humano, e não chegar eu como primeiro missionário para anunciar um Deus que eu conheci de minha experiência cristã. E isto não como método pedagógico para conduzi-los ao evangelho, mas como conteúdo do próprio anúncio, como parte do anúncio evangelizador.

É claro que isso transforma todo o nosso enfoque missionário e aí é que precisamos começar a fazer uma grande reviravolta, a iniciar uma "via-crucis" que chega até o que chamamos agora de "opção pelos pobres".

Tendo compreendido isso, designei treze pessoas (quatro, dos vinte sacerdotes diocesanos, mais alguns leigos e religiosas) para que estudassem um ano de antropologia. Não podíamos compreender a presença de Deus num grupo humano sem conhecer seus valores, sem ter um instrumento para descobrir como Deus está presente num determinado grupo humano.

Poderíamos assim descobrir os valores de uma comunidade, de um grupo étnico determinado, ver a riqueza que existe aí, e encontrar então as portas por onde fazer um anúncio. Anúncio que não signifique distorção de sua cultura, mas descoberta das sementes libertadoras nela presentes, para fazer com que elas se fecundem e cheguem, através de um processo posterior, ao descobrimento mais profundo do que é a revelação de Deus através de Cristo. Esse Deus

que alguns povos de certa forma conhecem e que precisa apenas ser explicitado.

Minha tarefa é estar no seio de um grupo, não para despertar arqueologicamente sua antiga cultura, ou para contemplar passivamente sua cultura atual, mas para descobrir ativamente a presença atuante e salvífica de Deus e dar, neste contexto histórico concreto, meu testemunho. E este não será o testemunho de um indivíduo, mas o de uma Igreja. Igreja esta que me envia e que é, toda ela, essencialmente missionária.

Meu testemunho incorpora, com efeito, a responsabilidade missionária que o Concílio anunciou como tarefa de toda a Igreja. Ser missionário não significa dar uma esmola no dia de domingo. Tampouco os que estão trabalhando no Extremo Oriente, nos limites do cristianismo, são os missionários de primeira e nós de segunda. Ser missionário é a tarefa essencial que o Concílio deu a toda a Igreja. Seria uma contradição se nosso testemunho de amor, de entrega e de serviço aos mais humildes não manifestasse, em sua globalidade, o amor, a caridade, a entrega, a opção de uma Igreja a favor dos pobres.

Chegará, então, o momento em que aquela comunidade me interpelará: “O que tu pensas de Deus?” E será o momento de dizer-lhe que creio em Deus, o mesmo que está presente nessa comunidade e que atua historicamente: trata-se de um Pai que envia seu Filho, que se entrega por nós para dar um novo sentido à vida e convoca os deserdados, os marginalizados, os que são irrelevantes na história, para construir a história, a verdadeira história: essa é a “boa nova” para os pobres e a “péssima nova” para os que não o são.

A esse ponto, entendemos — tal como disse o Concílio — que a evangelização é o processo de encarnação da Igreja nas culturas, da mesma forma que Cristo se encarnou na natureza humana, fazendo-se judeu e galileu. E São Paulo apóstolo chama essa particularização de “gnosis”, ou seja, fundamento da personalidade de Cristo, pelo qual se faz pobre entre os pobres e, por isso mesmo, torna-se cabeça de todo o gênero humano. Um indígena de minha diocese numa reunião apostólica disse: “Senhor bispo, se a Igreja não se identifica com um grupo humano concreto, determinado, eu não entendo como pode ser chamada católica”. Uma teologia profunda: somente na particularização da Igreja, na sua encarnação em cada grupo humano é que ela pode descobrir as sementes libertadoras colocadas por Deus no homem e ajudar a desenvolver um processo libertador para cada grupo humano.

Nesse momento, porém, encontramos um problema. Dizem que os peixes dormem com os olhos abertos, mas não vêem. Assim ocorreu comigo. Passamos dez anos olhando as situações de dominação, de exploração das comunidades e eu não as via. Era como um peixe adormecido. Eu via igrejas cheias, via indígenas que cantavam e sentia que estava construindo uma grande Igreja. Mas não me dava conta de que, perto de mim (não estou falando de oitenta ou cem anos atrás, mas de apenas há dez anos), indígenas eram amarrados às árvores e açoitados, porque não queriam trabalhar horas extras; que se pagava a indígenas apenas um centavo de dólar por dia de trabalho e que, ademais, o pagamento do salário atrasava até vinte ou trinta semanas. Há histórias terríveis que poderíamos relatar: pessoas que perderam sua casa, seus animais e todas as suas posses, porque agiotas lhe emprestavam dez pesos e lhes exigiam juros de um peso por semana: como os indígenas não conseguiam pagar a dívida, com o tempo perdiam suas casas e suas posses.

Éramos peixes adormecidos com os olhos abertos e não víamos esta situação. As culturas indígenas, ao descobriremos seus valores e sua grande riqueza, se manifestam também como culturas oprimidas. Homens que não têm o direito de falar a própria língua sem serem menosprezados, de se vestir segundo seus costumes, sem receberem olhares de desprezo, ou serem tratados como seres inferiores. Basta lembrar que na constituição também deste país os índios são considerados como se fossem pessoas que não conseguem pensar e que, por isso, precisam ser ajudados e guiados. Esta forma de pensar está em vigor e é a manifestação dessa tremenda opressão.

O indígena de Chiaspas, em muitas zonas, cultivava o café, mas o melhor café de Chiaspas não se toma em Chiaspas e sim na Alemanha. Para os indígenas fica o café de segunda classe. Mais impressionante, porém, é a maneira com que se realiza a acumulação de riqueza nas zonas cafeeiras. Quando nas zonas frias de Chiaspas não chove, ocorre um grande êxodo dos indígenas para as zonas cafeeiras da costa de Chiaspas. Dessa forma, o proprietário de uma fazenda de café se dava ao luxo de recusar trabalhadores, porque vinham em abundância.

— Irmão — dizia o proprietário —, eu queria lhe dar trabalho, mas não posso. Já contratei duzentas pessoas.

— Mas me aceite — insistia o trabalhador. Deixei minha mulher e meus filhos para vir trabalhar e eles não têm o que comer.

— Bom, mas não posso lhe pagar o que pago aos demais, porque os gastos já estão calculados.

Na realidade, o proprietário já tinha calculado os lucros que teria pagando menos aos trabalhadores. E depois dava graças a Deus, porque conseguiu fazer a colheita rapidamente e vender o café a melhor preço.

Mas o Deus dos pobres não é o mesmo Deus dos abastados. Diante desta situação terrível não há outra alternativa senão tomar partido. Não se pode ser como a avestruz e fechar os olhos à realidade. A Igreja tem que se definir.

Antes eu pensava, como muitos outros (e isto não é uma acusação à Igreja, mas a constatação de que houve uma evolução histórica), que a transformação da sociedade viria das classes superiores. De fato — pensava eu — é uma senhorita da alta sociedade que impõe a moda numa comunidade. Jamais a gente humilde e simples é imitada pelas classes superiores. Pelo contrário, as mudanças, as novidades vêm da classe alta. Inclusive existem congregações religiosas fundadas para conquistar a classe elevada, dar-lhe sentido cristão e estimulá-la a promover a mudança.

Mas isso nunca funcionou. O que funcionou foi Cristo: ele não se tornou um romano, na capital do império, mas se fez um explorado numa colônia marginalizada. Ele se fez pobre. Ele, o dono do universo, escolheu nascer num estábulo e viver na pobreza.

Quando os apóstolos lhe perguntam: “Queremos ver onde moras”, Jesus responde: “Não tenho onde morar, não tenho uma almofada para repousar minha cabeça”. Isto é que tem funcionado. De fato, as transformações históricas se realizam a partir das pressões sociais que vêm dos oprimidos. Jesus tem razão quando anuncia sua boa nova aos pobres e oprimidos do mundo e a partir de sua realidade impulsiona a transformação da história.

Nesta perspectiva, não se pode conceber a evangelização senão como uma tarefa de libertação. Quando, num momento histórico, a Igreja percebe que o fato de ser pobre ou ser rico não é um acidente histórico, ou algo que dependa da vontade livre do homem, mas que é o resultado de um mau funcionamento estrutural da sociedade, não há outra alternativa para a Igreja, se quiser ser evangélica e fiel à palavra do Senhor, senão optar pelo pobre.

E o que quer dizer optar pelo pobre neste contexto? Não que seja facultativo escolher ou não o pobre como ponto de partida para minha ação. Não! Temos hoje que optar pelo pobre porque historicamente estivemos ligados a uma classe social diferente! E esta é uma necessidade, porque não poderemos mudar o mundo a partir das classes superiores, uma vez que estas são as que exploram as

inferiores e se beneficiam com a manutenção da estrutura social injusta.

Uma vez, eu caminhava com um indígena, regressando de uma visita pastoral a um determinado local. No caminho, o índio me conta um fato. Eu havia passado uma noite na casa de um fazendeiro, ao redor da qual havia umas comunidades camponesas indígenas. Após caminhar a cavalo vários dias, em estrada de barro, sob a chuva e o sol, eu tinha ficado contente por chegar e tomar um pouco de café saboroso, dormir bem, para depois continuar o trabalho. Aquele índio comentou comigo:

— Sabes, há dois meses sabíamos que virias.

— Ah, que bom, por isso veio tanta gente.

— É, e o dono desse rancho onde tu chegaste, nos pediu uma cooperação.

— Ah, sim?

— Sim, nós estivemos cooperando durante todo esse tempo. Cada família deu cinquenta pesos por semana!

Quatro ou cinco mil famílias contribuindo cada semana com cinquenta pesos, durante dois meses, para me dar uma caneca de café. A palavra exploração se referia aí a uma situação muito concreta e adquiria um significado muito especial.

Numa outra ocasião, ao celebrar a missa, senti que a mesa do altar não estava firme. Levantei a toalha e vi caixas de cerveja. Elas haviam sido trazidas para ser vendidas às pessoas, que terminariam numa grande embriaguez coletiva.

Para que estava eu vindo visitar as comunidades?

Geralmente, as pessoas que falavam espanhol eram as mediadoras com os indígenas que não falavam o espanhol. Elas vinham com sentimentos muito piedosos: “Senhor bispo, faz tempo que o senhor não vai lá! Há muita gente que não recebeu a confirmação, alguns que não foram batizados. Quando vai nos visitar? Eu pago o avião para que o senhor possa ir até lá”. Que sentimento cristão tem esse homem! — imaginava eu.

Mas ao constatar as mercadorias em sua barraca, particularmente as bebidas para embriagar as pessoas, e ao ver que se aproveitava da visita pastoral para explorar o povo, era impossível continuar aceitando ingenuamente este fato. E não era muito difícil fazer uma opção, a opção pelos oprimidos.

Essa opção se traduziu em coisas simples. Em lugar de chegar à casa do fazendeiro, chegamos à casa dos camponeses. E eles nos

receberam com grande surpresa, mas também com uma grande alegria, porque os sacerdotes, as religiosas, o bispo preferiam não ir à casa do fazendeiro, para ficar na casa deles e participar da pobreza de sua comida.

O choque com a outra classe social foi, então, iminente e muito claro. Aliás, o conflito já existia, só que estava latente. Ele emergiu quando começou a se articular uma evangelização para despertar a consciência cristã de que, como filhos de Deus, não podemos estar submetidos a nenhum tipo de exploração e que, por isso mesmo, temos não somente o direito, mas o dever, a tarefa de nos organizar para nos defender. É o que João Paulo II indicou em sua visita ao México às zonas indígenas em Guajaca: “Recuperem o tempo perdido! Organizem-se para que possa haver uma atuante reclamação de seus direitos”.

Mas o fato de apoiar o movimento das comunidades que começam a se organizar acirrou, em contrapartida, a organização e a perseguição por parte dos dominadores. É uma história terrivelmente monótona, porque se repete em todo o continente.

Neste momento, começamos a ver que não podíamos (estou falando do processo de nossa experiência) estar perto dos camponeses indígenas pobres, participando de sua vida, sem descobrir toda a dominação exterior, mas também sem descobrir a dominação da própria Igreja sobre eles. Começamos a ver que, ainda que eu lhes dissesse: “Irmãos, Deus está perto de vocês, ele os acompanha em todas suas lutas e estou a seu serviço”, a estrutura da Igreja funcionava como uma estrutura de dominação porque, na realidade, minha palavra era determinante na diocese.

No momento presente, a estrutura da Igreja, tal como a da sociedade, é uma estrutura piramidal, onde nossa presença é uma presença inevitavelmente dominadora. Os exemplos dizem mais que as idéias: uma vez avisei uma paróquia que dentro de três meses iria fazer uma visita para celebrar confirmações. Durante três meses, os agentes de pastoral, sacerdotes, religiosas e leigos se puseram a trabalhar. Prepararam uma catequese adequada, reuniram o povo, escreveram as listas de pessoas que receberiam os sacramentos. Por fim, chegou o bispo. Ao sair da cerimônia das confirmações, ouvi esta conversa entre duas pessoas indígenas em sua língua:

— Ah, compadre, que bonita foi a cerimônia!

— É verdade, diz o outro. Faz muito tempo que o senhor bispo não vinha. Faz falta. Veja, compadre, estamos agora mais reanimados, a religião nos levantou o ânimo!

— Teria que vir com mais freqüência — completa o outro — porque, afinal de contas, ele recolhe seu dinheirinho!

Foi para mim um momento chocante. “Que coisa sou eu — pensei — um dominador? Um explorador? Os sacerdotes e as religiosas não estão trabalhando por um salário, estão trabalhando para construir o Reino de Deus. Mas eu os submeti a três meses de intenso trabalho e, no final, vou eu e recolho a esmola. Em meia hora de trabalho faço quinhentas ou oitocentas confirmações e recolho minha esmola. Mas toda a preparação custou três meses de trabalho de uma grande quantidade de gente. Isso se chama exploração! Que é preciso fazer para sair dessa situação? Queira ou não, tenho um poder e preciso descobrir a maneira para que não seja dominador, mas seja colocado a serviço da comunidade pobre. Do contrário, não tem sentido minha ação pastoral!”

E aí começa um processo de mudança. Se uma Igreja quer optar pelo pobre, tem que reformular suas próprias estruturas — disse Puebla — para que se supere toda a situação de dominação. E nisto temos avançado bastante desde o Concílio até o momento presente. No início do documento *Lumen Gentium*, “A luz dos povos”, do Concílio Vaticano II, se diz que os bispos devem estar dispostos a escutar aqueles leigos que, com certa capacidade e com integridade moral, façam propostas pastorais. Diz, também, a esses leigos que não façam propostas desarticuladas, mas de forma orgânica, com grande respeito e esperando a decisão episcopal (cf. LG 37). Diríamos, de forma caricatural, que o Concílio aceita que certo tipo de “superleigos” possam questionar alguma coisa da ação pastoral de uma Igreja particular.

Em Puebla se chega a um avanço muito maior e se diz que a Igreja, ao optar pelos pobres, deve rever suas próprias estruturas, de tal maneira que os pobres tenham possibilidade de participar do processo de decisão no interior da Igreja (Puebla 1328).

Aqui temos um avanço estupendo, a partir daquela brecha aberta pelo Concílio. Mas isto nos põe a todos diante da necessidade da conversão individual e coletiva, porque no momento em que uma Igreja diocesana decide convidar aqueles que não têm voz em toda a sociedade, para que participem também do processo de decisão no interior da Igreja, estamos retirando de nós o controle indevido que temos sobre a comunidade eclesial. Estamos reconhecendo que o Espírito Santo não é prerrogativa de uns poucos escolhidos, mas se manifesta de modo eficaz no povo pobre e oprimido. Estaremos construindo, enfim, o Reino de Deus, em que “os últimos serão os primeiros”.

IGREJA E TRANSFORMAÇÃO DA SOCIEDADE *

Frei Romeu Dale

I — INTRODUÇÃO

Nesses últimos anos tenho me interessado de modo especial pelo estudo da história da Igreja no Brasil, o que me obriga a estudar também a história da Igreja no Ocidente, já que a do Brasil, até há pouco, dependia demais dela.

Por isso mesmo, e por estar cada vez mais cômico da importância do conhecimento dessa história para a vida da Igreja hoje e no futuro, procurarei marcar esse aspecto na palestra hoje. Falando dos antigos, à luz das realidades de hoje e de uma nova visão que a própria história nos ajudou a alcançar, acabamos sempre por criticá-los. Na verdade, é fácil criticar os antigos! Nós não vivemos na pele deles... Não o farei, porém, pelo mero gosto da crítica, mas para que estas reflexões nos ajudem a uma revisão da vida de nós mesmos, e para o futuro. O velho Cícero já dizia: "A história é mestra da vida".

Vou marcar este aspecto histórico também, porque a minha geração viveu um acontecimento histórico de extraordinário significado para a vida da Igreja por não sei quantos anos: o Concílio Vaticano II (1962-1965). "A flor de uma inesperada primavera", como a chamou o próprio papa João XXIII (1958-1963), que o convocou e que chegou a presidir a sua Primeira Sessão (out.-dez., 1962).

* Texto-base da palestra proferida em 1.º de outubro de 1983, durante o curso de "Religião e Política", realizado na PUCSP.

II — A IGREJA, O NOVO POVO DE DEUS

Eis por que o primeiro ponto que vou abordar, a *Igreja*, vou fazê-lo me inspirando no 2.º capítulo da *Constituição Dogmática Lumen Gentium*, promulgada pelo Concílio no final de 1963.¹

1. *História do capítulo*

Talvez mais do que qualquer outra, seja significativa a história das etapas que levaram à colocação de um capítulo sobre o Povo de Deus, e a situá-lo neste lugar, antes do capítulo sobre a constituição hierárquica da Igreja.

Convém, pois, marcá-la bem.

1.º *esquema* — por insistência de vários padres conciliares, foi apresentado em princípios de dezembro de 1962 (1.ª sessão), e comportava 11 capítulos. Praticamente, nada sobre *a Igreja, como Povo de Deus*. Foi debatido e severamente criticado: falava apenas da Igreja militante; não explicitava a colegialidade episcopal; dos bispos auxiliares nem se ocupava; quase nenhuma integração da renovação bíblica, da teologia oriental. Insistiu-se na necessidade de situar a Igreja como mistério, e mistério de caridade e de pobreza. Este deveria ser o esquema básico do Concílio Vaticano II. O cardeal Suenens, apoiado pelos cardeais Montini e Lercaro, propõe que as linhas básicas do Concílio estejam centradas na Igreja, num duplo aspecto: *a Igreja encarada em si mesma* (ad intra) e *a Igreja com referência ao mundo* (ad extra).

2.º *esquema* — para a 2.ª sessão (1963), o esquema surge inteiramente modificado, transfigurado: quatro capítulos. O 3.º capítulo intitulava-se: *do Povo de Deus e de modo especial dos leigos*. Uma nota, ao pé da página, sugeria que o capítulo fosse dividido em dois: um sobre *o Povo de Deus*, e que viria antes do capítulo sobre a constituição hierárquica, e o outro sobre os *leigos*, que viria em seguida a este. Debates prolongados, e às vezes tensos.

3.º *esquema* — (e que ficou sendo o esquema final). Oito capítulos. Os padres conciliares aprovaram a sugestão da Comissão

1. Vou me ocupar somente da Igreja Católica. As outras Igrejas cristãs já de há muito vêm estudando e trabalhando esse campo: Igreja e transformação da sociedade, de modo especial através do Conselho Mundial de Igrejas em seu departamento: Igreja e Sociedade. Pedi a Júlio de Santa Ana, teólogo protestante, que trabalhou uns dez anos no CMI para se ocupar desse aspecto, em que tem muito mais competência do que eu (cf. texto 4 de Júlio de Santa Ana, "Comportamento religioso e mudança social").

de Coordenação: um capítulo especial sobre a *Igreja, Povo de Deus*, situado antes do capítulo sobre a constituição hierárquica da Igreja.

2. O que significa esta decisão?

Na consideração sobre a Igreja e no aprofundamento do seu mistério é preciso partir daquilo que é comum a todos os fiéis, para analisar, em seguida, as diferenciações que, dentro dela, se encontram.

Com isso, o Concílio nos quer lembrar que:

O papa, os bispos, os sacerdotes, isto é, os que constituem a hierarquia são, antes de mais nada, todos *fiéis batizados*; eles são chamados, sem exceção, a viver aqui na terra em união com Deus, por Jesus Cristo, sob a moção do Espírito Santo, na sua Igreja: una, santa (mas composta de pecadores), católica e apostólica. São chamados a viver a fé, a esperança e a caridade (vida teologal), sendo alimentados pelos sacramentos e *servidos* pela estrutura hierárquica.

Essa ordem da *graça e da caridade* é a ordem básica e, ao mesmo tempo, a definitiva. “No fim da vida, seremos julgados sobre o Amor”, nos lembra São João da Cruz. E por um amor efetivo (cf. Mt 25,31-46). Na eternidade, a criatura que a todos excede na santidade não é um ministro hierárquico, e sim uma mulher — a virgem Maria, Mãe de Deus.

De modo que,

— se, de um lado, a hierarquia precede, sob certo aspecto, a comunidade dos fiéis, porque é ela que, pelo ministério, pelo serviço que por Jesus lhe é confiado, a engendra para a vida cristã e a alimenta;

— de outro lado, é o povo na sua totalidade que se apresenta como o *termo* da vontade salvífica de Deus. O Povo de Deus, hierarquizado, é claro, encontra-se assim na ordem primordial dos *fins*; ao passo que o ministério da hierarquia é um instrumento e se encontra na ordem dos *meios*. É para o tempo da vida da Igreja peregrina. Na eternidade, em presença imediata do único e eterno mediador, Jesus Cristo, a mediação intermediária da hierarquia torna-se desnecessária.

Essa perspectiva representou uma profunda mudança na maneira habitual de abordar o tratado sobre a Igreja na imensa maioria dos manuais escolares dos quatro últimos séculos. E, representa, ainda hoje, para muitos a maneira concreta de viver esse mistério da Igreja, Povo de Deus.

Para exprimir e sintetizar estas verdades, os pobres conciliares encontraram uma rica expressão que a renovação bíblica vinha pondo em destaque. Justamente, essa expressão: *O Povo de Deus*.

Este 2.º capítulo da constituição *Lumen Gentium* consta de duas grandes partes: a primeira (n. 9 a 12) nos dá as *características* próprias deste Povo de Deus que é a Igreja de Jesus Cristo; a segunda (n. 13 a 17) nos indica quais são as suas verdadeiras dimensões.

Vamos destacar apenas um ou outro aspecto que interessa mais diretamente ao nosso tema:

a) A perspectiva comunitária (n. 9, logo no começo)

“Em qualquer época e em qualquer povo é aceito por Deus todo aquele que o teme e pratica a justiça (cf. At 10,35). Aprouve contudo a Deus santificar e salvar os homens não singularmente, sem nenhuma conexão uns com os outros, mas constituí-los num povo, que o conhecesse na verdade e santamente o servisse. Escolheu por isso a Israel como o seu povo. Estabeleceu com eles uma aliança... Tudo isso, porém, em preparação e figura para aquela nova e perfeita aliança que se estabeleceria em Cristo, e para transmitir uma revelação mais completa através do próprio Verbo de Deus feito carne. ‘Eis virão dias, diz o Senhor, em que farei nova aliança com a casa de Israel e com a casa de Judá... Gravarei a minha lei nas suas entranhas, e a escreverei nos seus corações e serei o seu Deus e eles serão o meu povo... Todos me conhecerão, desde o menor até o maior, diz o Senhor’ (Jr 31-34). Foi Cristo quem instituiu esta nova Aliança, isto é, o novo Testamento em seu sangue (cf. 1Cor 11,25), chamando de entre judeus e gentios um povo, que junto crescesse para a unidade, não segundo a carne, mas no Espírito, e fosse o novo Povo de Deus. Na verdade, os que crêem em Cristo, os que renasceram não de semente corruptível mas incorruptível pela palavra do Deus vivo (cf. 1Pd 1,23), não da carne, mas da água e do Espírito Santo (cf. Jo 3,5-6), são finalmente constituídos em ‘linhagem escolhida’, sacerdócio régio, nação santa, povo adquirido... que outrora não eram, mas agora são Povo de Deus.”

b) A fisionomia verdadeira desse povo

“A condição desse povo é a da *dignidade e da liberdade dos filhos de Deus*, em cujos corações habita o Espírito Santo, como num templo.”

“Sua lei é o mandamento novo de amar como o próprio Cristo nos amou.” “Sua meta é o Reino de Deus, iniciado pelo próprio Deus na terra, a ser estendido mais e mais, até que, no fim dos tempos, seja consumado por Ele próprio, quando aparecer Cristo,

nossa vida e a própria criatura seja libertada do cativeiro da corrupção para a gloriosa liberdade dos filhos de Deus!”

Todos e cada um de seus membros, como fiéis batizados, participam dos ofícios: profético, sacerdotal e régio de Cristo.

São chamados à perfeição da caridade, isto é, à santidade.

Beneficiam-se dos dons do Espírito Santo e, como conjunto, beneficiam-se, de modo especial, de uma garantia de fidelidade indefectível à revelação de Cristo na sua Igreja.

III — A IGREJA E A TRANSFORMAÇÃO DA SOCIEDADE

Não sei se ainda lembram: o tema escolhido e que foi debatido na 2.^a Conferência dos Bispos da América Latina (1968), em Medellín, se intitulava: “A Igreja na atual transformação da América Latina, à luz do Concílio Vaticano II”.

Por sua vez, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, em sua última assembléia de abril deste ano (1983), escolheu como objetivo geral de sua ação pastoral para os próximos quatro anos: “Evangélizar o povo brasileiro em processo de *transformação sócio-econômica e cultural* (nós é que sublinhamos, e acrescentaríamos: política e religiosa) a partir da verdade sobre Jesus Cristo, a Igreja e o homem...”

Ainda que não estejam claramente distinguidos nestes dois documentos: as Conclusões de Medellín e as Diretrizes Gerais da CNBB, nós aí encontramos dois aspectos diferentes. Por isso mesmo, parece-me conveniente tratar cada um deles, à parte. Pois que cada um, e sobretudo o segundo, comporta problemas e dificuldades específicas.

São eles:

A. — A Igreja, como Povo de Deus, *passando ela própria pelas transformações* que na sociedade se vão verificando.

B. — A Igreja, Povo de Deus e hierarquizado, como *fermento e agente de transformação* da sociedade. “CEBs, Povo de Deus, semente de uma nova sociedade” foi o tema do 5.^o Encontro Intereclesial de CEBs realizado em julho deste ano (1983) em Canindé - CE.

1. *A Igreja, como Povo de Deus, passando ela própria pelas transformações pelas quais a sociedade vai passando.*

A introdução às Conclusões da Conferência de Medellín apresenta uma afirmação bastante concisa, em aplicação à América La-

tina, de uma doutrina bem explicitada na *Gaudium et Spes* do Vaticano II: ²

“A América Latina está de modo evidente sob o signo da transformação e desenvolvimento. Transformação que, além de produzir-se com rapidez extraordinária, atinge e afeta todos os níveis do homem, desde o econômico até o religioso” (SEDOC, col. 664, nov. 1968).

E isto é muito fácil de entender: os membros do Povo de Deus — incluindo os da hierarquia — são também membros da sociedade civil, e, por mais que queiram, não vivem num mundo à parte.

De modo que:

a) todas as transformações da sociedade, para o bem ou para o mal, acabam atingindo-os, mais cedo ou mais tarde, quando não são eles próprios os seus promotores. Muitas destas transformações são simplesmente o desdobramento de um domínio cada vez maior do ser humano sobre a natureza e as forças da mesma: desde a simples enxada, passando pelo avião a jato e chegando aos meios eletrônicos de informação e comunicação: rádio, tevê, computadores...

Graças certamente ao avião foi possível reunir de 1962 a 1965, durante dois meses cada ano, um Concílio Ecumênico com representantes de todos os continentes. Graças ao mesmo, os papas Paulo VI pôde e João Paulo II continua podendo, cada vez mais, percorrer o mundo inteiro e manifestar visivelmente a unidade da Igreja Católica, em seu chefe também visível.

Graças ao rádio e à tevê, tanto o Vaticano, como Medellín e Puebla conseguiram, como as viagens do papa conseguem, atingir milhões e milhões de pessoas, de maneira direta ainda que a milhares de quilômetros.

Aristóteles era um filósofo pagão. No entanto, Tomás de Aquino dele se valeu para elaborar a sua síntese teológica, quase canonizada pelos papas como a teologia da Igreja! Assim como santo Agostinho se valeu de dois outros filósofos pagãos para elaborar a sua: Platão e Plotino, discípulo de Platão.

O Pe. Lagrange, no século passado e começo deste século, se valeu do grande desenvolvimento do estudo das línguas do Oriente, ligado à Bíblia, e do método histórico para renovar profundamente, entre os católicos, o estudo e a compreensão da história da salvação, da presença de Deus na história dos homens.

O mesmo se verifica hoje, em outro plano: o grande desenvolvimento das ciências sociais e das ciências humanas aplicadas ao estudo da Bíblia, tanto do Antigo como do Novo Testamento, está permitindo uma nova leitura da mesma, extremamente enriquecida em seus aspectos econômicos, sociais, culturais, políticos e religiosos. Portanto, contribuindo também para um aprofundamento da vida e da ação da Igreja, hoje. Nessa mesma linha, não poderia a análise crítica que Marx estabeleceu do sistema capitalista apresentar uma série de aspectos válidos, ainda hoje?

Nesse domínio, existem até coisas curiosas. O primeiro país a lançar um planejamento em nível nacional foi a União Soviética, com seus célebres Planos Quinquenais. Já, o “Plano de Emergência” da CNBB (1962), elaborado meio às pressas, foi fruto da cobrança do papa João XXIII, pois o seu pedido feito em dezembro de 1958 não tinha sido atendido: que a América Latina planejasse a sua pastoral!

Por outro lado:

b) é preciso não esquecer que o mistério da encarnação do filho de Deus, no seio da virgem Maria, é um dos mistérios centrais do cristianismo, e que ele precisa iluminar toda a visão da Igreja, Povo de Deus, e da sua própria ação.

Em outras palavras, a atividade humana tem um valor próprio, no mistério da salvação, independentemente de um serviço específico que possa prestar à comunidade eclesial. Ela guarda uma verdadeira autonomia — ainda que não absoluta, e que a Igreja tem de levar em consideração: ³ o rádio e a tevê com sua extraordinária

3. GS 34/36 — Citamos um trecho:

“Se por autonomia das realidades terrestres entendemos que as coisas criadas e as mesmas sociedades gozam de leis e valores próprios, a serem conhecidos, usados e ordenados gradativamente pelo homem, é necessário absolutamente exigí-la. Isto não é só reivindicado pelos homens do nosso tempo, mas está também de acordo com a vontade do Criador. Pela própria condição da criação, todas as coisas são dotadas de fundamento próprio, verdade, bondade, leis e ordem específica. O homem deve respeitar tudo isto, reconhecendo os métodos próprios de cada ciência e arte. Portanto, se a pesquisa metódica, em todas as ciências, proceder de maneira verdadeiramente científica e segundo as leis morais, na realidade nunca será oposta à fé: tanto as realidades profanas quanto as da fé originam-se do mesmo Deus. Mais ainda: aquele que tenta perscrutar com humildade e perseverança os segredos das coisas, ainda que disto não tome consciência, é como que conduzido pela mão de Deus que sustenta todas as coisas, fazendo que elas sejam o que são. Portanto, permita-se-nos lamentar algumas atitudes que não fal-

penetração; a liberdade religiosa que leva, de fato, ao pluralismo: a Igreja Católica Brasileira, cultos afro-brasileiros, seitas orientais...

Em razão, também, desse mistério da encarnação, em que Jesus vem colocar numa mais profunda e ampla significação a dignidade do ser humano, tudo aquilo que representa uma injustiça para o próprio ser humano — e não apenas para o cristão — tem de repercutir na própria vida e ação da Igreja, como Povo de Deus: como um arrocho salarial e um desemprego “programados”, a utilização “programada” de pílulas anticoncepcionais para limitar a natalidade entre as camadas populares, e ainda muitas vezes sob pressão psicológica; a utilização pelas classes dominantes, em proveito próprio, da grande imprensa, das rádios e das tevês.⁴

Simplificando bastante as coisas, reconheço, devemos constatar que a partir de Pio IX (1846-1878) até o Concílio Vaticano II (1962-1965), sempre com honrosas exceções (Leão XIII, na questão social; Pio XI, quanto ao rádio; Pio XI e Pio XII quanto ao apostolado dos leigos), a Igreja, no seu conjunto, aceitou sempre com reticências, quando não recusou, sistematicamente, as transformações do mundo moderno: veja-se o caso do socialismo.⁵

taram às vezes, entre os próprios cristãos, por não se reconhecer claramente a legítima autonomia das ciências. Nas disputas e controvérsias suscitadas por este motivo, levaram muitos a julgar que a fé e a ciência se opunham entre si.

Porém, se pelas palavras ‘autonomia das realidades temporais’ se entende que as coisas criadas não dependem de Deus, e o homem as pode usar sem referência ao Criador, todo aquele que admite Deus percebe o quanto sejam falsas tais máximas...”

4. Cf. *Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil*:

“19. Outra transformação de graves conseqüências pastorais, que se vem processando no setor social, é a expansão das frentes agrícolas, por um lado, e, por outro, a aceleração do processo de urbanização. Os dois processos, aliás, estão intimamente relacionados. A expansão agrícola, quando não proletariza o homem do campo, transformando-o em bóia-fria, ou quando não o desaloja para regiões mais remotas, o obriga a buscar refúgio nas periferias urbanas. E a urbanização se acelera em ritmo desordenado, criando os grandes bolsões do mercado informal, sem nenhuma proteção trabalhista, e envolvendo nas influências do espaço urbano grandes contingentes de população despreparada para este novo estilo de vida. O duplo aspecto dessa transformação levanta sérios desafios à ação da Igreja...” (Doc. da CNBB 28, pp. 19-20, Edições Paulinas, São Paulo).

5. *Henri Fesquet*, jornalista francês de “Le Monde” que cobriu o Vaticano II, notou que os três grandes temas que foram bloqueados no Concílio, por intervenção direta do papa Paulo VI, têm ligação com a mulher: a possibilidade de padres casados na Igreja Católica do Ocidente (no Oriente,

Em reação, positiva certamente, o Vaticano II se *encantou* com o mundo moderno; assim como Medellín, por sua vez, se *encantou* com a proclamada década do desenvolvimento.

Estamos sendo obrigados a assumir uma postura mais realista, em face dos imperialismos que aí estão, com os dentes — ou melhor, os foguetes, bombas atômicas e mísseis — de fora: EUA e União Soviética.

Defrontamo-nos com um capitalismo norte-americano e europeu gerando nos próprios países milhões de desempregados, depois de terem explorado durante anos os imigrantes portugueses e espanhóis, árabes e turcos — e provocando nos países do Terceiro Mundo uma miséria que cresce ao invés de diminuir, graças às classes dominantes desses mesmos países.

Enquanto isso, os países comunistas, ou que se encontram sob o seu guante de ferro — na sua quase totalidade — se tornam poderosas máquinas burocráticas, sob o domínio de castas, e se esforçam por esmagar qualquer veleidade de participação organizada dos próprios operários, em nome dos quais fizeram a revolução.

Não resolve, por outro lado, passar o tempo em lamúrias. Nem assumir, em face das transformações da sociedade para o bem ou para o mal, uma atitude permanentemente negativa, ou reticente, e que seria afinal uma atitude antievangélica para quem acredita na morte redentora e na ressurreição de Jesus, nosso Irmão e Senhor.

Ainda que, freqüentemente, seja difícil um discernimento dos verdadeiros valores ou das virtualidades contidas nessas transformações, e que precisam ser integradas na vida e na atividade da Igreja, Povo de Deus, não é sem razão que ele é chamado a ser o “fermento” dessa mesma sociedade, “o sal da terra” e a “luz do mundo” (Mt 5,13-14).⁶

eles existem desde os primórdios da Igreja...); a utilização das pílulas anti-concepcionais; e a possibilidade de as mulheres acederem ao sacerdócio.

6. “2. A missão da Igreja é evangelizadora e de natureza eminentemente pastoral. Tal missão, entretanto, de nenhum modo a conduz a se omitir a respeito de problemas sociopolíticos do país, na medida mesma em que esses problemas sempre apresentam uma relevante dimensão ética. Esta dimensão avulta no presente momento e na atual etapa do processo de abertura política.”

“4. A abertura política, a instauração e consolidação de novas instituições democráticas processam-se hoje no Brasil dentro de condições políticas muito particulares e de difíceis condições sócio-econômicas. Esse processo de democratização interessa profunda e diretamente à Igreja. A democracia, com efeito, como forma legítima

2. *A Igreja como fermento de transformação da sociedade*

Essas expressões do evangelho, e a própria prática de Jesus, mostram que a Igreja que ele fundou, ele a fundou também para trazer à cidade terrena a contribuição destinada a marcá-la com a marca da justiça, da liberdade, da verdade e da fraternidade de todos os filhos de Deus. Esboço muito limitado, é certo, e sempre a retocar — por causa do pecado, dos cristãos também — do Reino de Deus em plenitude, na eternidade.

A prática de Jesus, a sua doutrina, assim como o ensino tradicional da Igreja Católica, afirmam, por outro lado, e claramente — pelo menos desde Leão XIII — que ela não tem como missão a exercer uma função política propriamente dita, numa linha de governo. E que ela não pode se arrogar o direito de estabelecer, e muito menos de impor, um projeto político próprio.

Estamos falando da Igreja como instituição, como Povo de Deus hierarquizado, de modo especial em sua hierarquia.

“Na prática, como se diz hoje, a teoria é outra”, às vezes, pelo menos: na Itália, o papado assumiu o projeto da Democracia Cristã; na França, no fim do século passado, a maioria do episcopado francês assumiu o projeto político da monarquia...

Essa mesma hierarquia, no entanto, toma uma consciência cada vez mais viva de que ela tem uma missão política: no campo econômico, social, cultural e político propriamente dito. Porque são

tima de ordenação política da sociedade, é um dos requisitos indeclináveis da liberdade e da dignidade humana, defendidas pela ética cristã.”

“6. A Igreja não é intérprete de aspirações partidárias, nem mediadora de facções políticas.

Ela sabe que um pretense apoliticismo significa, na prática, uma atitude política de anuência tácita a uma determinada configuração do poder político, qualquer que ele seja.”

“7. A Igreja não aceita pois a opinião dos que pretendem reduzir sua missão à formulação de princípios atemporais. Pelo contrário, ela acompanha os homens no concreto das situações da vida individual e social, para explicar as exigências do Reino de Deus nas condições particulares, em cada momento e em cada lugar; ela lhes revela que a adesão a Cristo exige atitudes de conversão de abertura e de diálogo, exige mudanças no comportamento de pessoas e grupos que se dizem cristãos, mas que toleram situações de pecado e injustiça incompatíveis com a consciência cristã.”

(CNBB — Conselho Permanente, *Reflexão cristã sobre a conjuntura política*, Doc. da CNBB 22, Ed. Paulinas, pp. 4-5).

campos da atividade humana e que comportam valores éticos: o destino do ser humano está em jogo neles.

É que esta missão é um direito seu, e até mesmo um dever. Seja indicando rumos a seguir, valores a implementar, seja denunciando injustiças a erradicar (cf. todo o ensino social da Igreja, de modo especial a partir de Leão XIII com a *Rerum Novarum*, 1891; e numerosos documentos da Igreja no Brasil, desde a Primeira Carta Pastoral Coletiva do episcopado de 1890). E, desse ponto de vista, a CNBB hoje em seus documentos destaca que essa missão da Igreja se refere aos direitos de todo e qualquer ser humano, e não apenas dos cristãos católicos.⁷

O Vaticano II, por sua vez, lembra bem claramente que o Povo de Deus é uma realidade diferenciada, até mesmo hierarquizada, com funções diversificadas. Destaquemos apenas o que ele nos lembra a respeito do nosso tema:

“... (os leigos) manifestem aos pastores suas necessidades e seus desejos com aquela liberdade e confiança que convém a filhos de

7. “57. O empenho das atuais CEBs na luta pela justiça e na libertação integral do homem reflete uma análise precisa da realidade social vista como fruto da injustiça das estruturas e opressão dos pobres. Também aqui as CEBs refletem a consciência da Igreja em termos de missão evangelizadora. A ação pela justiça e a participação na transformação do mundo aparecem-nos claramente como uma dimensão constitutiva da pregação do evangelho, o que equivale a dizer da missão da Igreja, em prol da redenção e da libertação do gênero humano de todas as situações opressivas (Sínodo, *Justiça no mundo*, 6. Igualmente EN 30 e 31).”

“58. São conhecidos os termos em que falaram de tudo isto, no recente Sínodo, numerosos bispos de todas as partes da terra, sobretudo os do chamado Terceiro Mundo, com uma acentuação pastoral em que repercutia a voz de milhões de filhos da Igreja que formam esses povos. Povos comprometidos, como bem sabemos, com toda a sua energia no esforço e na luta por superar tudo aquilo que os condena a ficarem à margem da vida: carestia, doenças crônicas e endêmicas, analfabetismo, pauperismo, injustiças nas relações internacionais e especialmente intercâmbios comerciais, situações de neocolonialismo, econômico e cultural, por vezes tão cruéis como o velho colonialismo político. A Igreja, repetiram-no os bispos, tem o dever de anunciar a libertação de milhões de seres humanos, sendo muitos destes seus filhos espirituais; o dever de ajudar uma tal libertação nos seus começos, de dar testemunho em favor dela e de envidar esforços para que ela chegue a ser total. Isso não é alheio à evangelização (Paulo VI, *Evangelii Nuntiandi* 30).”

(CNBB, *Comunidades Eclesiais de Base* Doc. da CNBB 25, Edições Paulinas, 1983).

Deus e irmãos em Cristo. Segundo sua ciência, competência e habilidade, têm o direito e por vezes até o dever de exprimir sua opinião sobre as coisas que se relacionam com o bem da Igreja... Como todos os fiéis, aceitem os leigos prontamente em obediência cristã o que os pastores sagrados, enquanto representantes de Cristo, como mestres e reitores determinam na Igreja...

Os sagrados pastores, porém, reconheçam e promovam a dignidade e a responsabilidade dos leigos na Igreja. De boa vontade, utilizem-se do seu prudente conselho. Com confiança entreguem-lhes ofícios no serviço da Igreja. E deixem-lhes liberdade e raio de ação... Respeitosamente reconheçam os pastores a justa liberdade que a todos compete na cidade terrestre" (LG 37).

E na Declaração sobre a *Atividade dos Leigos* (n. 7):

"É, porém, plano de Deus acerca do mundo que os homens, em espírito de concórdia, construam a ordem temporal e sem cessar a aperfeiçoem...

É tarefa de toda a Igreja visar esse objetivo, a saber, capacitar os homens para instituírem com retidão a ordem universal nas coisas temporais e para orientá-la por Cristo a Deus. Aos pastores compete enunciar claramente os princípios acerca do fim da criação e do uso do mundo, prestar assistência moral e espiritual para renovar-se em Cristo a ordem das coisas temporais.⁸

Faz-se, porém, mister que os leigos assumam a renovação da ordem temporal, como sua função própria, e nela operem de maneira direta e definitiva, guiados pela Luz do evangelho e pela mente da Igreja, e levados pela caridade cristã."⁹

8. Seria interessante analisar a evolução do episcopado brasileiro desde a sua Primeira Carta Coletiva de 1890, pouco depois de declarada a separação da Igreja e do Estado. Até o fim da Segunda Guerra Mundial, a hierarquia insiste nos direitos e em alguns privilégios que lhe foram negados pela República. A partir da década de 50, sobretudo, ela vai se abrindo cada vez mais para os problemas do povo brasileiro, no seu conjunto. Como, por exemplo: "Conosco, sem nós ou contra nós se fará a reforma rural" (1954); a "Mensagem da Comissão Central da CNBB" pelas "Reformas de Base" (1963); e que na década de 1970 se ampliou e aprofundou com documentos como "Comunicação Pastoral ao Povo de Deus" (1976); "Reflexão Cristã sobre a Conjuntura Política" (1976); "As CEBs na Igreja do Brasil" (1983) e a última, de abril de 1983: "Diretrizes Gerais..." Conviria destacar que, desde o golpe militar de 1964, mas sobretudo a partir do AI-5, o Povo de Deus no Brasil vem pagando também com o sofrimento e até mesmo com a morte o seu esforço de fidelidade a essas diretrizes: bispos processados, detidos, maltratados; padres assassinados, presos, expulsos do país; posseiros presos; detenções e assassinatos de posseiros, agentes de pastoral, de membros das CEBs e um sem-número de outras arbitrariedades (cf. *Igreja e Estado no Brasil a partir de 1964*, São Paulo, CPV, Cadernos de Informação).

9. Vale a pena recuperar a memória da Ação Católica Brasileira com um texto por ela publicado em 1964, fruto de 30 anos de vida e atividade entre nós:

Fica claro, então: os leigos cristãos entre si e/ou unidos a outros grupos têm o dever de se engajar nessa tarefa e, por conseguinte, de propor projetos políticos e por eles lutar. Não como se fossem *o projeto* da comunidade cristã, como tal, ou da Igreja no seu conjunto. Pelo contrário, respeitando outros projetos de outros cristãos — ainda que deles possa discordar — e lutar pelo próprio.

Seja o “ideal histórico concreto” que Jacques Maritain propugnavam em 1936 em seu livro *Humanismo integral* e que a JUC do Brasil sentiu a necessidade de assumir no seu Congresso de 1960; seja o primitivo projeto da Ação Popular (1961) ou o *Manifesto por uma civilização solidária* do Pe. Lebret, seja a Democracia Cristã, seja — por que não? — o dos “cristãos para o socialismo”.

Em todo caso, parece que está havendo um aprofundamento da questão: a vontade lúcida, explícita de ir às causas dos problemas, e às estruturas injustas e passar de uma solução reformista para um projeto que busque a realização de uma “sociedade nova”.¹⁰

“5.1. Doutrina Social, ideologia, projeto histórico.

Na ação temporal compete aos leigos assumir suas responsabilidades, seu engajamento, sua posição ideológica e opção política por um projeto histórico; consciente, porém, de que o cristianismo não se identifica com nenhuma fórmula concreta. O cristianismo possui e revela o sentido central e definitivo da história, as exigências fundamentais de sua realização nos diversos momentos e situações.

O magistério da Igreja sempre propõe hoje cada vez mais explicitamente um ensinamento, ou, como se costuma chamar, uma doutrina social, que é fundamentalmente a mensagem do sentido e vocação do homem no coração dos projetos históricos. A doutrina inspira projetos e ideologias, julga sua autenticidade, abre-lhe perspectivas novas, mas não se confunde com nenhum deles, nem assume como próprio nenhum tipo de sociedade.

O leigo é chamado a desenvolver sua corrente ideológica e sua opção política dentro das exigências deste ensinamento. Ao mesmo tempo, pela sua ação, competência e esforço de construção da sociedade humana, pode e deve encontrar novas soluções técnicas e contribuir positivamente para enriquecer a reflexão do magistério sobre a doutrina social. A função deste, em matéria social, é, em grande parte, em face das situações históricas, abrir as grandes perspectivas para a ação concreta do laicato e dos homens de boa vontade” (*cadernos da ACB*, Documento Base, Secretariado Nacional da ACB, RJ, 1964, pp. 27-28).

10. A 2.^a parte da constituição GS explicita algumas dessas orientações básicas para: 1) o matrimônio e a família; 2) a promoção da cultura; 3) a vida econômica e social; 4) a vida da comunidade política... Ver também o texto de Puebla (1979): *A Evangelização no presente e no futuro da América Latina*, Ed. Loyola, São Paulo, 1982.

Mas que “sociedade nova” é essa?

Aquela que será construída “a partir da verdade sobre Jesus Cristo, a Igreja e o homem, à luz da opção preferencial pelos pobres, pela libertação integral do homem, numa crescente participação e comunhão, visando à construção de uma sociedade mais justa e fraterna, anunciando assim o Reino definitivo”.¹¹

Mas estamos aí de novo em princípios muito gerais, quando se trata de trabalhar concretamente, politicamente, para transformar a sociedade em que vivemos hoje numa “sociedade nova”; ou melhor, quando se trata ainda de buscar os caminhos concretos que nos permitam avançar, nem que seja às apalpadelas, em vista deste ideal, que Maritain chamaria de “ideal histórico concreto”, logo realizável.

Será que os leigos cristãos, desacostumados com a liberdade de ação na vida da Igreja, ou receosos das intervenções impositivas, estão ainda esperando a animação, ou, quem sabe, o empurrão da hierarquia, para buscar detalhar esse projeto de “sociedade nova”, por conta própria, e sair construindo os caminhos que podem ir levando até lá? Sem esquecer que se trata de algo que — como tudo aqui na terra — terá de ser retomado permanentemente?¹²

11. “Sim, a caridade é necessária e suficiente, como princípio propulsor do grande fenômeno inovador deste mundo imperfeito em que vivemos. Não, a caridade não basta, se permanece meramente teórica, de palavras e sentimental e se não é acompanhada de um cortejo de outras virtudes, primeiro que tudo da justiça...” (Paulo VI, em Bogotá, *SEDOC*, col. 782, nov. 1968).

“A vossa caridade, por conseguinte, deve de per si ter força — a força do número, a força do dinamismo social, não a força subversiva da revolução e da violência, mas sim a construtora de *uma ordem nova*, mais humana, na qual cada fator no campo econômico e social venha a convergir na justiça do bem comum e em que sejam satisfeitas as vossas aspirações.” Deveremos amar até ao ponto de sacrificarmos a nossa pessoa, se queremos edificar uma *sociedade nova*, que merece ser proposta como exemplo, verdadeiramente humana e cristã. (Idem, *ibidem* col. 783 e 784. Cf. também “CEBs, povo unido, semente de uma nova sociedade” (Conclusões do 5.º Encontro Intereclesial de CEBs, Canindé, julho, 1983 in *O São Paulo* 1423, 15 a 21 de julho de 1983, p. 3.)

12. É de se assinalar a existência de alguns grupos de cristãos que, em determinadas áreas, realizam uma presença atuante: a UCBC (União Cristã Brasileira de Comunicação Social); o MFC (Movimento Familiar Cristão); a AEC (Associação de Educação Católica)...

Assinale-se também o livro de Plínio de Arruda Sampaio, *Construindo o poder popular*, Edições Paulinas, São Paulo, 1982.

BIBLIOGRAFIA

- ALVES, Márcio Moreira, *A força do povo: democracia participativa em Lages*, Brasiliense, São Paulo, 1982.
- ANTOINE, Charles, *L'Eglise et le pouvoir au Brésil*, Seuil, Paris, 1971.
- ARRUDA SAMPAIO, Plínio, *Construindo o poder popular*, Ed. Paulinas, São Paulo, 1982.
- BEOZZO, José Oscar, "A Igreja entre a revolução, o Estado Novo e a redemocratização: 1930-1945" in *História geral da civilização brasileira — República*, vol. III (1939-1964), Difel, São Paulo.
- , *Les mouvements universitaires catholiques au Brésil — Aperçu historique et essai d'interprétation*, Louvain, 1968 (mimeo).
- BOSCHI, Renato R. (org.), *Movimentos coletivos no Brasil urbano*, Rio de Janeiro, 1981.
- CÂNDIDO FILHO, José, *O movimento operário: sindicato e partido*, Vozes, Petrópolis, 1982.
- CEDAC, *Perspectivas do novo sindicalismo*, Ed. Loyola, São Paulo, 1980 (Coleção Brasil dos trabalhadores).
- CNBB, *Pastoral da terra*, Ed. Paulinas, São Paulo, 1980.
- CNBB, *Exigências cristãs de uma ordem política*, Ed. Paulinas, São Paulo (Doc. da CNBB 22).
- CNBB, *Comunidades Eclesiais de Base*, Ed. Paulinas, São Paulo (Doc. da CNBB 25).
- CNBB, *Diretrizes gerais da ação pastoral da Igreja no Brasil*, Ed. Paulinas, São Paulo (Doc. da CNBB 28).
- CPV, *Igreja e Estado no Brasil a partir de 1964* (Cadernos de informação do Centro Pastoral Vergueiro), São Paulo.
- D'EPINAY, Christian Lalive, *El refugio de las masas*, Ed. El Pacífico, Santiago do Chile, 1968.
- GOMES DE SOUZA, Luiz Alberto, *Classes populares e a Igreja nos caminhos da história*, Vozes, Petrópolis, 1982.
- GOMES DE SOUZA, Luiz Alberto, *A JUC: os estudantes católicos e a política*, Vozes, Petrópolis, 1982.
- HAUK, João Fagundes, et alii, *História geral da Igreja na América Latina*, tomo II/2 — Brasil (século XIX), Vozes, Petrópolis, 1980.
- HOLLENWEGER, Walter, *El pentecostalismo*, Ed. La Aurora, Buenos Aires, 1970.

- HOORNAERT, Eduardo, *História geral da Igreja na América Latina*, 3.^a ed., tomo II/1 — Brasil (1500-1808), Vozes-Ed. Paulinas, Petrópolis. — São Paulo, 1984.
- IANNI, Otávio, *O ABC da classe operária*, Hucitec, São Paulo, 1980.
- LIMA, Luiz de Souza, *Catolicismo popular no Brasil*, Vozes, Petrópolis, 1980.
- MOISÉS, José Álvaro, EVEREST, T. e outros, *Alternativas populares da democracia: Brasil anos 80*, Vozes, Petrópolis, 1982.
- NOVA, *Movimentos dos trabalhadores: um debate* (Cadernos de Educação Popular), Vozes, Petrópolis, 1983.
- 5.º ENCONTRO INTERECLESIAL DE CEBs, "CEBs, povo unido, semente de uma nova sociedade" in *SEDOC VI/16*, 1983.
- ROLIM, Francisco Cartaxo, *Religião e classes populares*, Vozes, Petrópolis, 1980.
- REVISTA SEDOC, *Documentos da Igreja no Brasil*, Vozes, Petrópolis, 1980.
- RICHARD, Pablo, *A Igreja latino-americana entre o temor e a esperança*, Ed. Paulinas, São Paulo, 1982.
- , *Morte da cristandade e nascimento da Igreja*, Ed. Paulinas, São Paulo, 1982.
- SANTOS, Carlos N. F., *Movimentos urbanos no Rio de Janeiro*, Zahar, Rio de Janeiro, 1981.
- SECRETARIADO NACIONAL DE AÇÃO CATÓLICA NO BRASIL, *Documento Base*, Rio de Janeiro, Cadernos da ACB, 1964.
- DA CONFERÊNCIA DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO, *Documento de Medellín* in *SEDOC*, v. 11, número especial, 1968.
- SINGER, Paul e BRANDT, C. (orgs.), *São Paulo, povo em movimento*, Vozes-CEBRAP, Petrópolis, 1981.
- 3.^a CONFERÊNCIA INTERECLESIAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO, Puebla, 1979 in *SEDOC*, 119-120, v. 11, 1979.
- VÁRIOS, *Evangelização e comportamento popular*, Vozes, Petrópolis, 1978.
- VÁRIOS, *Revista Desvios 2*, São Paulo, 1983.

Este livro é o resultado de um curso de extensão cultural sobre "Religião e Política", realizado pela PUCSP. São temas candentes e desafiadores: *Movimento popular, política e religião* (Luiz Eduardo Wanderley); *Comunidades Eclesiais de Base e educação popular* (Frei Betto); *Igreja e Estado no Brasil* (Oscar Beozzo); *Comportamento religioso e mudança social* (Júlio de Santa Ana); *Igreja e opção pelos pobres* (D. Ruiz); e *Igreja e transformação da sociedade* (Frei Romeu Dale).

Luiz Eduardo Wanderley, sociólogo, à época, diretor da coordenadoria de órgãos complementares da PUCSP; **Frei Betto**, teólogo dominicano engajado nas CEBs; **Oscar Beozzo**, historiador e membro da Cehila; **Frei Romeu Dale**, historiador dominicano; **D. Samuel Ruiz**, bispo de Chiaspas — México; **Reinaldo Matias Fleury** (coordenador do curso), professor do Departamento de Teologia e Ciências da Religião da PUCSP.