

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA**

**MILAGRE POLÍTICO:
CATOLICISMO DA LIBERTAÇÃO**

Autor: Roniere Ribeiro do Amaral

Tese apresentada ao Departamento de
Sociologia da Universidade de
Brasília/UnB como parte dos
requisitos para a obtenção do título de
Doutor.

Brasília, fevereiro de 2006

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**

TESE DE DOUTORADO

**MILAGRE POLÍTICO:
CATOLICISMO DA LIBERTAÇÃO**

Autor: Roniere Ribeiro do Amaral

Orientador: Prof. Doutor Eurico Antônio Gonzalez Cursino dos Santos (UnB)

Banca:

Prof. Dr. Jessé José Freire de Souza (UFJF)

Prof. Dr. Estevão Chaves de Rezende Martins
(UnB)

Prof. Dr. Caetano Ernesto Pereira de Araújo
(Pesquisador Associado-UnB)

Prof. Dr. Luís Augusto Sarmiento Cavalcanti
de Gusmão (UnB)

Pe. Dr. Matias Martinho Lenz, S.J. (CNBB) –
suplente

Prof. Dr. Thadeu de Jesus e Silva Filho (UnB)
- suplente

**“O otimismo é a verdadeira coragem moral”
(Sir Ernest Shackleton)**

Aos moralmente corajosos.

AGRADECIMENTOS

Agradeço às instituições que cumpriram o imprescindível papel de dar base material para este empreendimento: Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), Serviço Alemão de Intercâmbio Acadêmico (DAAD) e Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

Agradeço pelos serviços administrativos e intelectuais prestados por funcionários e profissionais competentes das seguintes instituições acadêmicas: Max-Weber-Kolleg für Kultur- und wissenschaftliche Studien der Universität Erfurt e Institut für Soziologie der Universität Heidelberg e Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília. Reconheço, especialmente, a contribuição dos seguintes professores: Prof. Dr. Jessé Souza, pelo leal encorajamento e influência no “projeto-*Doktorarbeit*”; Prof. Dr. Wolfgang Schluchter, pela singular e decisiva instrução; e Prof. Dr. Eurico dos Santos, pela orientação marcada pela crítica competente, guiada pelo profundo respeito e incentivo à autonomia intelectual e enriquecida pelo compartilhamento diante da existência. Agradecimentos aos seguintes intelectuais por suas contribuições: Prof.^a Dr.^a Elisa Reis, Prof. Dr. Pedro Antônio Ribeiro de Oliveira e Prof. Dr. Luiz Carlos Bresser Pereira, e aos professores críticos de meu projeto de doutorado apresentado na Universidade de Brasília, Prof. Dr. Caetano Ernesto Pereira de Araújo e Prof. Dr. Luís Augusto Sarmiento Cavalcanti de Gusmão.

Meus agradecimentos aos padres Ernani Pinheiro (CNBB) e Virgílio Uchoa (à época do contato: CNBB) pelas conversas esclarecedoras sobre minhas intenções de pesquisa.

Agradeço a funcionários de instituições ou órgãos onde pesquisei: da biblioteca da Câmara Federal, da biblioteca do Senado Federal, da biblioteca da CNBB (especialmente Maria de Fátima R. Mesquita), e da biblioteca do Centro Cultural de Brasília. Às secretárias Doreen Unzeitig do Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt e Hannelore Chaluppa do Institut für Soziologie der Universität Heidelberg.

Agradeço, pelo imprescindível auxílio técnico, aos profissionais de língua: Arlete Galvão de Queiroz (*résumé*) e Osvaldo Silva (*abstract*).

Agradeço aos meus queridos interlocutores e colegas acadêmicos: Gilson Ciarallo, Marianne Nassuno, Tânia Mara Campos e Thadeu de Jesus e Silva Filho.

Gratidão e saudações aos queridos que passaram ou ficaram, somando traços que embelezaram a paisagem da jornada e tornando-a mais leve (em ordem alfabética): Alejandra Calderón, Anastasia Papafilipou, Claudia Zilla, Clóvis Zimmermann, Delia Rodrigo, Denise Goulart, Emerson Britto, Flávia Braga, Helga Okenwa, Helga Wahre, Jens Greve, Leandro Carvalho, Marcelo Carvalho, Marcelo Sousa, Marcia Vasconcelos, Marianne Nassuno, Michel Rocha, Peter e Christel Ellguth, Stephan Maerkt, Suzana Rosa, Tânia Mara, Thadeu (fraterno companheiro de jugo), Uta Hebling, Will Robson, Yussif Tayjen, Zoltan e Kinga Hidás e aos alunos do Seminário Maior Arquidiocesano de Brasília. E a todos que, como esses, me deram um dos maiores prazeres da vida: vivenciar amizades.

A meta da gestação é o parto: o mais profundo agradecimento aos parteiros Thadeu e Tânia. O valor do auxílio de vocês é para mim intraduzível.

Agradeço a meus familiares, meus pais Raimundo e Maria José, e irmãs Ana Lúcia e Lúcia Helena, por respeitarem e reconhecerem meu trabalho acadêmico de duvidosos lucros práticos.

A mais especial gratidão e consideração a quem testemunhou germinação, crescimento e frutificação, minha amada Letícia — “ta’tt”.

RESUMO

O objetivo desta investigação é definir alguns mecanismos subjetivos (mentalidade) e objetivos (instituições) que ocasionaram, na segunda metade do século XX, a eclosão e o estabelecimento de uma nova modalidade de catolicismo no Brasil, a saber, o catolicismo da libertação, bem conhecido por uma de suas expressões, a teologia da libertação. No entanto, a ênfase aqui está na atuação de movimentos católicos leigos de esquerda e da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Com o seu surgimento, a Igreja se torna, como evento singular na cultura brasileira, uma religiosidade exemplar de salvação com uma ética de fraternidade rejeitadora do mundo. Três são os centros dos mecanismos explicativos para esse advento: idéia messiânica, burocratização da Igreja e relação entre laicato intelectual (estudantes universitários), sacerdotes e bispos.

ABSTRACT

The main purpose of this research is to define some subjective (mentality) and objective (institutions) mechanisms which in the second half of the twentieth century caused the rising and establishment of a new kind of Catholicism in Brazil, namely, Catholicism of Liberation. Catholicism of Liberation is best-known through one of its branches, the Theology of Liberation. The emphasis in the thesis is on the performance of Catholic left-wing movements and of the Bishops' National Conference of Brazil. With the emergence of the Catholicism of Liberation, the Church has become, as a unique event in the Brazilian culture, an exemplary religion of salvation with a world rejecting fraternal ethic. There are three centres of those mechanisms that explain such occurrence: Messianic idea, bureaucratisation of the Church and the relation between intellectual laity (students), priests and bishops.

RÉSUMÉ

Cette recherche a pour objectif la définition de certains mécanismes subjectifs (la mentalité) et objectifs (institutions) qui ont provoqué, tout au long de la deuxième moitié du XXème siècle, l'écllosion et l'essor d'une nouvelle modalité de catholicisme au Brésil, à savoir le catholicisme de la libération, souvent connu par l'une de ses expressions, la théologie de la libération. Cependant, dans la présente thèse l'accent est mis sur l'action menée par les mouvements catholiques laïcs de gauche ainsi que par la Conférence Nationale des Évêques du Brésil. L'apparition du catholicisme de la libération fait en sorte que, dans un élan singulier de la culture brésilienne, l'Eglise devienne porteuse d'une exemplaire religion de salut associée à une éthique de fraternité qui rejette le monde. Les mécanismes pouvant expliquer ce phénomène se situent au sein de trois centres représentant respectivement l'idée messianique, la bureaucratisation de l'Eglise et le rapport entre le laïcat intellectuel (étudiants universitaires), les prêtres et les évêques.

SUMÁRIO

PREFÁCIO, 5

NOTA PRÉVIA, 9

1. INTRODUÇÃO, 17

RELIGIÃO E DESENVOLVIMENTO CULTURAL, 17

DIRETRIZES DA INVESTIGAÇÃO, 19

2. CONDIÇÃO DO CATOLICISMO NO BRASIL, 24

TIPOLOGIA DO CATOLICISMO, 24

A RELAÇÃO DE CONCORRÊNCIA RELIGIOSA, 30

3. PROGRAMA DE PESQUISA, 34

SOCIOLOGIA TEÓRICA E DA RELIGIÃO, 34

O TEOREMA DA AFINIDADE ELETIVA, 38

SOCIOLOGIA DA DOMINAÇÃO, 47

4. COLOCAÇÃO DO PROBLEMA, 50

IGREJA E “MUNDO” (BRASILEIRO), 50

RUMO À EXPLICAÇÃO DO CATOLICISMO DA LIBERTAÇÃO, 55

5. DAS PRÉ-CONDIÇÕES DO CATOLICISMO DA LIBERTAÇÃO, 58

PATRIMONIALISMO NO BRASIL, 58

CONSTITUIÇÃO DA HIEROCRACIA CATÓLICA BRASILEIRA, 61

A FORMAÇÃO DO LAICATO CATÓLICO BRASILEIRO, 67

A IGREJA DO CATOLICISMO DA LIBERTAÇÃO, 75

6. OBSERVAÇÃO INTERMEDIÁRIA: SECULARIZAÇÃO, 86

7. IDÉIA MESSIÂNICA, 91

DA SECULARIZAÇÃO SUBJETIVA, 91

IDÉIA MESSIÂNICA BÍBLICA E IBERO-AMERICANA, 93

MOVIMENTO ESTUDANTIL E MESSIANISMO, 101

8. A MENTALIDADE CATÓLICA LAICA DE ESQUERDA, 111

COMPONDO A MENTALIDADE CATÓLICA LAICA, 111

9. UMA NOVA IGREJA, 129

DA LEGITIMAÇÃO DO CATOLICISMO DA LIBERTAÇÃO PELA CNBB, 129

DA REVOLUÇÃO POLÍTICA DA IGREJA, 136

HIERARQUIA E LAICATO CATÓLICO DE ESQUERDA, 140

10. OS PODERES ESTRUTURAIS, 146

DA SECULARIZAÇÃO OBJETIVA, 146

EXÉRCITO E IGREJA NO CONTEXTO DA SECULARIZAÇÃO, 152

IGREJA *VERSUS* ESTADO, 173

11. RESULTADOS, 186

RACIONALIZAÇÃO RELIGIOSA DO CATOLICISMO DA LIBERTAÇÃO, 186

TEODICÉIA DO CATOLICISMO DA LIBERTAÇÃO, 198

O SIGNIFICADO CULTURAL DO CATOLICISMO DA LIBERTAÇÃO, 208

BIBLIOGRAFIA, 217

ABREVIATURAS

ACB: Ação Católica

ACB: Ação Católica Brasileira

ACO: Ação Católica Operária

AI-5: Ato Institucional nº 5

AP: Ação Popular

AUC: Ação Universitária Católica

BNM: Brasil: Nunca Mais

CC: Comissão Central

CDN: Conselho Diretor Nacional

CEBs: Comunidades Eclesiais de Base

CELAM: Conselho do Episcopado Latino-Americano

CERIS: Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais

CL: Catolicismo da Libertação

CNBB: Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

CONTAG: Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura

CP: Catolicismo Pentecostal

CPT: Comissão Pastoral da Terra

CRB: Conferência dos Religiosos do Brasil

DASP: Departamento Administrativo do Serviço Público

DCE: Diretório Central de Estudantes

DOI-CODI: Destacamento de Operações de Informações-Centro de Operações de Defesa Interna

DSI: Doutrina Social da Igreja

DSN: Doutrina de Segurança Nacional

ESG: Escola Superior de Guerra

FEB: Força Expedicionária Brasileira

IBAD: Instituto Brasileiro de Ação Democrática

IBGE: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas

IBOPE: Instituto Brasileiro de Opinião Pública e Estatística

IBRADES: Instituto Brasileiro de Desenvolvimento

IM: idéia messiânica

IPES: Instituto de Pesquisas e Estudos Sociais

ISEB: Instituto Superior de Estudos Brasileiros

JAC: Juventude Agrária Católica
JEC: Juventude Estudantil Católica
JIC: Juventude Independente Católica
JOC: Juventude Operária Católica
JUC: Juventude Universitária Católica
LEC: Liga Eleitoral Católica
MEB: Movimento de Educação de Base
PA: protestantismo ascético (= calvinismo)
PC do B: Partido Comunista do Brasil
PCB: Partido Comunista Brasileiro
PDC: Partido Democrata Cristão
PE: Plano de Emergência
PMDB: Partido do Movimento Democrático Brasileiro
PPC: Plano Pastoral de Conjunto
PSB: Partido Social Brasileiro
PT: Partido dos Trabalhadores
PUC: Pontifícia Universidade Católica
RCC: Renovação Carismática Católica
RENEC: Rede Nacional de Emissoras Católicas
SNI: Serviço Nacional de Informação
STM: Supremo Tribunal Militar
TFP: Tradição, Família e Propriedade
TL: teologia da libertação
UDN: União Democrática Nacional
ULTAB: União dos Lavradores de Trabalhadores Agrícolas do Brasil
UNE: União Nacional dos Estudantes

Para as obras de Max Weber:

EeS I: *Economia e Sociedade*, vol. I (Brasília: EdUnB, 1991)

EeS 2: *Economia e Sociedade*, vol. II (Brasília: EdUnB, 1991)

RS I: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I* (Tübingen: Mohr, 1988)

WuG: *Wirtschaft und Gesellschaft* (Tübingen: Mohr, 1980).

ES: *Ensaio de Sociologia* (Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1982).

EP: *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (São Paulo: Livraria Pioneira, 1989).

MCS I: *Metodologia das Ciências Sociais, parte I* (São Paulo: Cortez; Campinas, SP; EdUNICAMP, 1995)

MCS II: *Metodologia das Ciências Sociais, parte II* (São Paulo: Cortez; Campinas, SP; EdUNICAMP, 1995)

WL: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (Tübingen: Mohr, 1988)

PE II: *Die protestantische Ethik II: Kritiken und Antikritiken* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1987.)

RS II: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II* (Tübingen: Mohr, 1988)

RS III: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III* (Tübingen: Mohr, 1988).

PREFÁCIO

“Creio que se erra em considerar a religião católica como inimiga natural da democracia” (Tocqueville).

A vocação de uma religião eticamente madura é oferecer ética de princípios que, teoricamente, torne respeitável todo exemplar da raça humana. O Brasil sempre ofereceu esse desafio cultural para a prática religiosa. Até hoje foi praticamente impossível superá-lo. As instituições políticas criam normas para que isso se realize; porém, seus alicerces culturais são frágeis justamente em razão dessa carência.

Vem da Antigüidade a elaboração de ideais promotores de relações sociais (políticas) menos desiguais. Atenas, Jerusalém e Roma foram as capitais de espíritos conducentes de processos humanizadores. A região do Brasil foi apenas precariamente beneficiada pelo legado desses berços de formas melhor acabadas de humanidade. Na “dialética da colonização” dessa plaga, foi exibida uma luta entre visões e práticas universalizantes e utilitaristas. A primeira, humanista-cristã, tentava tratar o homem qua homem, gente; a outra, agromercantil, tratava-o qual mercadoria, como se constata na história da escravidão. Qualquer possibilidade de se ver o outro como cidadão ou “próximo” dependeu sempre da vitória do universal, pelo que a particularidade da diferença não é óbice para a visão do igualmente digno.

O fenômeno de uma formação associativa política condicionar a subordinação a um deus de associação é geral. Em regra, toda associação política duradoura tem seu deus especial que garante o êxito da ação política associativa. A tendência de um dominador ou deus do panteão é tornar-se deus “universal”, tanto mais quanto ele assumir traços “monoteístas”. O desenvolvimento de noções monoteístas e universalistas foi produto do trabalho especulativo de sacerdotes e leigos que só teve significado religioso quando associado a interesses soteriológicos. Uma função básica, mas não geral, do sacerdócio seria obtida se se tomasse como marca da “doutrina” o desenvolvimento de um sistema religioso racional de pensamento e o desenvolvimento de uma “ética” sistematizada especificamente religiosa com base em um ensino estabelecido como “revelação”.

O desenvolvimento da ética religiosa cumpriu papel decisivo nos rumos da formação da peculiaridade econômica e social do Ocidente. Baseada na racionalização da religiosidade bíblica — mas também no direito romano —, a formação da Igreja católica romana representa, talvez, a primeira burocracia racional da história geral.

Se considerarmos a formação das cidades medievais como um fenômeno político, temos de ter em mente que, para tanto, foram suplantados os poderes particulares dos senhores de terra ou de cidades em favor de senhores temporais ou eclesiásticos. Isso equivale à ruptura com o direito dos senhores. Esse acontecimento remonta, entre outros, ao cristianismo. O elemento religioso não foi causa, mas circunstância que contribuiu para o surgimento das cidades industriais burguesas. O cristianismo ofereceu fundamentos ideacionais, desvalorizando as barreiras rituais de nascimento (circuncisão) para a comunidade cristã. Essa contribuição ideacional da religião cristã para a universalização das relações sociais oferece para a política princípios e visões da vida e do mundo que guardam afinidade com noções de relativa igualdade entre os homens, de onde são extraídas propriedades humanas a

serem preservadas na forma de direitos. A essas representações correspondem noções éticas, baseadas em princípios que sustentam deveres a serem observados na vida social.

A Igreja Católica Romana fez da vida de Cristo, testemunhada pelos Apóstolos, “pais fundadores”, sua pedra angular. No seio de uma instituição comprometida em transmitir o testemunho apostólico, a fé cristã torna-se uma religião propriamente. Para os cristãos, o mundo estava agora reatado a um evento inaugural. A era cristã reassumia a tríade romana de religião, tradição e autoridade. Finalmente, é pela incorporação da filosofia grega em suas doutrinas e dogmática que a Igreja Católica subsumiu o particular e imanente ao universal e transcendente, os quais foram requeridos para a ordem política como regras morais para o comportamento na vida social e como critérios racionais para o juízo individual. As bases platônicas, especialmente a idéia de “inferno”, dão à Igreja a condição de cumprir seu papel político, no sentido de impor padrões absolutos à esfera da vida social.

Os protestantes ofereceram um exemplo histórico positivo da relação entre religião e liberdade política. Em 1636, o independentista Roger Williams funda, pela firmação de contrato com outros, a cidade de Providence como abrigo a todos os perseguidos por motivos religiosos. Princípios desse contrato são a separação Igreja-Estado e a absoluta liberdade religiosa. Pela primeira vez surge a mais irrestrita liberdade de convicção religiosa. Esse é o modelo de muitas colônias protestantes e católicas. No catolicismo, inicialmente irlandês, observado ali constatou-se predisposições para a busca de igualdade de condições. A Revolução Americana designa o direito de consciência como direito inato. Esse direito não foi anunciado pelo Estado, mas pelo Evangelho. O caráter nacional norte-americano foi produto de um espírito de religião e de um espírito de liberdade.

No caso do Brasil colonial, não houve nenhum contrato social, muito menos uma religião que pudesse embasá-lo. Não se pôde falar, durante muito tempo, de uma relação entre religião e liberdade, até que, na segunda metade do século XX, um catolicismo portado por segmentos leigos (estudantis) de classe média e episcopais tomasse por missão lutar por direitos associados não ao fôro íntimo, como a liberdade de consciência, mas direitos diretamente ligados à coletividade, como justiça político-social e, necessariamente, direito de expressão. Esses direitos afetam muito mais a vida pública do que a privada. Defenderam esses religiosos, adeptos do assim chamado “catolicismo da libertação”, não o direito de se pensar, mas o direito de todos de se pronunciarem contra a ordem estabelecida e a favor da democracia e do mais fraco. Abraçando seriamente preceitos evangélicos, discursaram e agiram pela liberdade política. Nem por isso, porém, o Brasil conheceu “pais fundadores”.

Grande falta dessa vertente do catolicismo foi o não ter podido produzir um líder carismático que, como líder, fosse capaz de reunir em torno de si um movimento e guiá-lo. Houve figuras carismáticas, mas não líderes específicos e centrais do movimento. A experiência histórica mostra que apenas essas figuras são capazes de arrancar a massa do solo das crenças mágicas.

Se os movimentos messiânicos em solo brasileiro, na virada dos séculos XIX e XX, foram rudimentos de uma religiosidade ética de salvação com ética de fraternidade rejeitadora do mundo, sua significação sociológica estava vinculada a líderes carismáticos capazes de encantar as massas e submetê-las à exigência de nova conduta. Elas adotaram valores anti-econômicos, voltaram-se para o além, rejeitaram a lógica política e de parentesco em nome de uma comunidade religiosa. Mas falou-lhes um quadro administrativo capaz de realizar racionalização religiosa e estabelecer preceitos mais abstratos que garantissem a exclusão de aspectos particularistas nos conteúdos de orientação da conduta. Alcançaram, no máximo, um certo tipo de estereotipagem do comportamento que regulava-o mediante a vigilância de aparelhos externos, não por princípios portados e observados autonomamente. Uma conduta

guiada por estereotipagem está vinculada a elementos e situações concretos. A conduta de princípios, unificada, mantém-se independentemente das circunstâncias particulares. Os atores desses movimentos messiânicos eram produto de um catolicismo popular marcado por aspectos mágicos; daí seus limites na elaboração de uma religiosidade ética, ainda que estabelecendo formas de fraternidade e meios de rejeição do mundo social circundante. De todo modo, esses movimentos logo pereceram.

O catolicismo da libertação fracassou como um poder racionalizador da conduta.

Dentre algumas fraquezas que condicionaram seu insucesso em fazer de si mesmo um movimento que extrapolasse os limites da classe média urbana e que alcançasse o domínio do comportamento prático, destacam-se duas: sua tolerância à cultura mágica popular — o que evidencia o imenso poder da mesma — e a renúncia da contemplação como elemento integrante de sua atuação religiosa. Com o desvalorização da contemplação, o catolicismo da libertação estrangulou as fontes de vida devocional que pudesse justamente gerar ânsia de salvação individual capaz de tanto mobilizar as massas quanto fazer o indivíduo preocupar-se com a vida futura e controlar sua conduta (corpo) para merecer a graça. Elegendo a humanidade e a ordem pública como setores primordiais de ação, ele negligenciou o indivíduo.

Faltaram ao catolicismo da libertação os processos de sublimação que o fariam mais reticentes na tolerância à religiosidade popular marcada por práticas mágicas. Ele alimentou senso gregário e afã que obstruíram solitária oratio e meditatio geratriz. Sem contemplação, a religiosidade desse catolicismo não conheceu a experiência no deserto da solidão que, na linguagem de Martin Buber, prepara o indivíduo para o encontro com o Tu eterno. Nesse sentido, ele não arranjou as condições que permitem que o dentro domine o fora.

Ora, só assim a luta contra a reificação poderia ser vitoriosa. Apenas com a mais aguda solidão poderia o brasileiro romper com os papéis vigentes nos séculos plasmadores: o de rebanho e o de pastor de rebanho. Na solidão, o homem tem experiência de sua humanidade, onde o encontro consigo mesmo, o próprio Tu, é sombra do encontro com o Tu maior.

O Tu eterno é o pai, a lei, é o princípio. Sem ele, não há chão fértil para representações universais, vigendo desejo, particularismo e ciclicidade hermética. A falta da solidão foi a fraqueza do catolicismo da libertação que fez concessão à religiosidade popular, eticamente fraca.

Rigorosamente, o que o catolicismo da libertação reproduziu foi, talvez, a tragédia do intelectual militante no Brasil: ser o letrado associado a pares e o demagogo que faz concessões aos valores populares. O código dos populares, poderoso e precário, chão e econômico, impõe-se. É como se o universalismo cristão, negligenciado nos séculos plasmadores, não conseguisse encontrar condições históricas favoráveis para manter sua consistência. O povo desconhece, assim, o poder do universal em seu cotidiano.

Ele, tão ousado, padeceu sob a falta de tradição homogênea que teria sido transmitida por uma Igreja Católica realmente Romana, ou seja, forte em senso de fundação, tradição e autoridade. Padeceu, também, sob o peso de uma religiosidade mais difundida pouco dotada de conteúdos radicalmente racionalizados e abstratos. A Igreja portuguesa no Brasil, que depois tornou-se Igreja brasileira, tinha poder por associação à Coroa, faltando-lhe, justamente por isso, a autoridade. Autoridade prescinde de poder, pois legitimidade e força estão no valor da regra e da sanção portados por agentes de comportamento reto e convincente. O senso religioso não foi composto como re-ligare, como o remontar à tradição dos “pais fundadores”, Apóstolos, e assim a processos de humanização. Nesse solo, a Igreja

separou-se de sua própria tradição por estar submissa ao poder temporal desinteressado na retidão do trabalho evangélico.

Esta é uma tese sobre indivíduos bem intencionados, corajosos, mas relativamente despreparados, que engajaram-se numa empresa nobre, necessária para a saúde moral de um povo, mas muito maior que suas condições psíquicas e práticas para dela dar cabo. Isso é uma nota melancólica para este trabalho. O catolicismo da libertação tinha poderes de racionalização de conteúdos ético-metafísicos, mas não definiu formas nem meios adequados de cultivo individual desses elementos que desembocassem na racionalização da prática.

Se é correto pensar que o milagre surge e desaparece com o poder de deixar para os homens um símbolo, também é correto dizer que ele não deixa de ser um episódio, efêmero, que só pode mobilizar os homens e alterar a história de dois modos: sendo repetido ou sendo transmitido como objeto de uma tradição.

NOTA PRÉVIA

“Ó concidadãos de Atenas,...mas obedecerei antes ao deus que a vós,...” (Sócrates, *in* Platão, Apologia IV).

“Ó tu, ..., tu Ateniense,..., não te envergonhes de pensar em acumular riquezas ao máximo, ..., e contrariamente da inteligência, da verdade e da tua alma;..., não cuidas do que a Deus” (Pedro e João, *in* At. 4, 19).

“Mas Deus lhe diz: ‘Insensato, nessa mesma noite ser-te-á reclamada a alma. E as coisas que acumulaste, de quem serão?’ ” (Jesus, *in* Luc. 12, 20).

A relação, seja de indiferença, favorecimento e especialmente de tensão, entre Igreja e Estado é antiga e pode servir de *Leitmotiv* na análise da história universal ou ocidental. Já na Grécia do século V a.C., o Estado era demasiadamente deste mundo, a esfera da moral e da religião já não eram contidas por ele que se fazia, por *hybris*, incapaz de contê-las sob seu domínio. O seu principal crítico era, naquele tempo portanto, Sócrates, que via na ânsia pela supremacia a enfermidade do Estado. O filósofo, por sua missão educadora, pretendia apresentar o caminho para a reforma do Estado e do mundo; sua ação era a exortação ao “cuidado da alma” rumo ao cerne da moral mediante o poder do *logos* a fim de se realizar o autodomínio.

Sócrates encarna e exalta uma forma de individualidade que não tem como base a pólis, mas a alma, sendo portanto uma nova forma marcada pela moral e pela espiritualidade. Desse modo, a condenação, a tragédia de Sócrates representa a primeira aparição no Ocidente do problema Estado-Igreja, que não apenas estender-se-á pelos séculos seguintes, mas também manifestar-se-á no Brasil, especialmente na segunda metade do século XX. No caso grego, socrático, trata-se de uma “tensão entre a consciência que o indivíduo tem de pertencer a uma comunidade terrena e a sua consciência de estar interior e diretamente unido a Deus” (Jaeger, 2003: 579). Essa tensão foi vivida também pelos profetas hebreus, depois, por Jesus e por seus apóstolos e sempre voltaria a aparecer na história do cristianismo, e não só nela. Ora aqui, outra ali. Em muitos desses casos, apresentou-se, na verdade, tendências apolíticas ou antipolíticas. Com Sócrates, a religião grega ganha uma representação de Deus que dá ao indivíduo “a ordem para fazer frente às tentações e às ameaças de todo um mundo” (Jaeger, 2003: 580). Não é diferente o movimento que ocorre na Ásia anterior com os profetas hebreus e mais tarde com os cristãos primitivos. Esse é um espírito heróico engendrado pelo espírito religioso. Profetas hebreus foram perseguidos e assassinados pelas autoridades seculares, tal como no caso socrático.

Sócrates simboliza, não exclusivamente, mas talvez exemplarmente, a autonomização e o refinamento da moralidade ante a vida política, onde as razões do Estado e o sentimento moral, nesse sentido, se separavam. A cidadania dessa moralidade independente é a do reino

de Deus, do mundo transcendental. A personalidade alcançou uma consciência moral mais radical. Obviamente, a dualidade composta pela cidadania do Estado e a da alma gerada pela figura de Sócrates perdura no mundo cristão, onde o crente “se sente dividido entre o Estado finito do mundo terreno e o eterno e invisível reino do qual é membro” (Jaeger, 2003: 976). Sempre que a religião levar o crente a imperar no mundo divino, que, antes de tudo, habita sua alma e sob cuja lei ele se coloca, ela fará com que o homem descubra “a verdadeira liberdade”. Ora, essa concepção de liberdade não está baseada em estatutos, mas “no conhecimento da norma suprema”.

A religião enseja o sentimento da individualidade, e isso tem tanto que ver com um processo de introspecção, como o ensinado por Sócrates e pelo budismo, quanto com o desenvolvimento de noções pessoais de divindade, como aquele composto pela literatura e profecia bíblicas, percurso esse que não pode ser seguido aqui. Nele, têm destaque para nós as religiões semíticas monoteístas, cuja força eminentemente ética enfrenta e supera os poderes mágicos. Agora, a própria natureza é concebida como orbe da lei e obediência a ela. Mas é sobretudo a existência humana que carrega o ônus da vinculação à virtude a ser realizada e pela qual o divino pode ser acessado. Essa postura afasta o homem das pressões dos poderes mágicos que ameaçam o bem-estar espiritual e a manutenção biológica e comunitária e das necessidades cotidianas e o eleva a um ideal de liberdade, pois “neste caso é só através da liberdade, através de uma decisão que dependa apenas de si mesmo, que o homem pode fazer contato com o divino. Por essa decisão o homem torna-se um aliado da divindade” (Cassirer, 1994: 167).

No judaísmo, com prolongamento no cristianismo, mais que rituais e ações, passou-se a valorizar a pureza do coração, o que lançou o olhar piedoso para a interioridade e é desse novo ambiente que procedem a normatividade positiva que, em lugar de proibir — como no sistema de tabus —, vai sobretudo dirigir o comportamento a partir “de dentro”, a partir de princípios, formando assim um sistema propriamente ético na religião. Isso foi obra de grandes mestres religiosos, de indivíduos carismaticamente (e intelectualmente) dotados, como Sócrates, Isaías, Jesus, que revelaram uma nova ordem, trocando, assim, passividade por atividade. Religiões éticas superiores, como a dos profetas de Israel e o cristianismo, e mesmo a filosofia socrática de “cuidado da alma” e “serviço a deus”, tiveram como meta apontar um sentido profundo de dever religioso que pode ser entendido, por ir além da restrição ou compulsão, como “um novo ideal positivo de liberdade humana”.

O conceito de *Erlösungsreligiosität* (religiosidade de salvação) — significando o mesmo que religiões éticas superiores ou universalistas — foi material de reflexão de diversos filósofos, para quem as “religiões de salvação tematizam a contradição entre o ser divino e o fato do mal no mundo” (Kippenberg, 1997: 173). Em Hermann Siebeck, encontra-se a identificação de um tipo de religião ética que se distingue especialmente da natural por expressar uma negação do mundo a partir de uma representação de deus. Mas é com o desenvolvimento da noção de que esse tipo de religião forma uma individualidade ou personalidade que se coloca em contraposição ao mundo que Siebeck lega à ciência e à sociologia da religião sua principal contribuição. Disso serviram-se Ernst Troeltsch e Max Weber, para nomear os mais influentes. Nesse curso, compreende o primeiro que quanto mais desenvolvidas, mais independentes se fazem as religiões do mundo natural e social, o que seria o caso das religiões de salvação, que se colocam numa condição de tensão com a cultura. É nessa perspectiva que Weber elabora seus estudos comparados da religião, mais precisamente, das éticas religiosas de salvação.

O conflito Igreja-Estado, religião-política tem uma de suas manifestações primitivas em Sócrates. Para frente e para trás de sua existência encontram-se, de todo modo, personagens

que poderiam ter e em alguns casos suscitaram esse tipo de situação quando, cada um à sua maneira, descobriram a individualidade e a liberdade humana. A incidência comum da criação dessas figuras na gestação de uma nova imagem de homem sugeriu a Karl Jaspers a tese de que a humanidade tem uma única origem e uma meta, do que certas imagens religiosas são símbolo, como, por exemplo, “Adão”, “pecado original”, “reino de Deus”. Esses símbolos como tais são criação de uma época na qual o homem tal qual o conhecemos foi formado. Das antigas altas culturas (Índia e China, Egito e Babilônia), nelas ou em seus círculos, cresce, na Era Axial de 800 a 200 a.C., o fundamento espiritual da humanidade e, na verdade, em três lugares independentes um do outro, na Ásia anterior e menor, na Índia e na China¹. Essa época seria, portanto, o eixo da história universal. Em seu palco, atuaram Confúcio, Lao-tsé, Buda, os profetas hebreus de Elias a Isaías e Jeremias, os pré-socráticos e Sócrates, por exemplo². Ali, o homem faz-se ciente do ser, de seu ser e de seus limites e possibilidades, diante do que coloca as questões mais agudas e pelo que ele, diante do abismo, anseia por libertação e redenção. Ele porta, então, profundidade e transcendência, e em torno dessas representações realiza a reflexão. Dela, surgem os rudimentos para as religiões mundiais que conformaram nosso tipo de consciência. Na Era Axial nascem as religiões de salvação eticizadas.

¹ Cf. Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (Frankfurt/Hamburg: Fischer Bücherei, 1955), pp. 33-34. Aqui, Jaspers segue diretamente Alfred Weber, *Kulturgeschichte als Kultursoziologie, Alfred Weber-Gesamtausgabe Band I* (Marburg: Metropolis-Verlag, 1997), p. 67, onde consta que três esferas culturais formadas entre os séculos IX e VI a.C., a da Ásia anterior e menor, a indiana e a chinesa, relativamente simultânea e independentemente, tornaram-se orientadas para a busca, o questionamento e para a tomada de decisão em matérias religiosas e filosóficas.

² Cf. Karl Jaspers, *ibid.*, p. 14. Jaspers (p. 29) aponta possíveis motivos sociológicos para a simultaneidade dos eventos espirituais nos mundos chinês, indiano e ocidental, a saber, uma porção de pequenos Estados e cidades em relações de concorrência, uma época de conflitos bélicos e políticos, necessidade pelas lutas e revoluções, questionamentos sobre as condições atuais. Além dele, também atesta Karen Armstrong, *A History of God: the 4,000 year quest of judaism, christianity and islam* (New York: Ballantine Books, 1994), p. 27: “There was a new prosperity that led to the rise of a merchant class. Power was shifting from king and priest, temple and palace, to the marketplace. The new wealth led to intellectual and cultural florescence and also to the development of the individual conscience. (...) Strange as it may seem, the idea of ‘God,’ like the other great religious insights of the period, developed in a market economy in a spirit of aggressive capitalism.” Mesmo sem fazer da Era Axial um tema, Max Weber, *WuG*, pp. 269-70 [EeS, p. 304], está atento à relativa simultaneidade de manifestações proféticas e de sua relação com eventos materiais. Identifica entre os séculos VIII e V a.C. uma época de intensa propaganda profética tanto na Ásia anterior (Elias, profetas judeus) quanto na Grécia, na Índia e na China. Era época da constituição de grandes impérios na Ásia e de intensificação do comércio internacional; no caso específico grego, de expansão ultramarina e formação da *polis*. Mas nisso tudo não se tem fatores propriamente causais para a criação espiritual da Era Axial, mas condições que esclarecem o quadro. Alfred Weber, *ibid.*, p. 76ss., sustenta tese mais específica e causalmente relevante, segundo a qual esse tipo de formação cultural foi fruto de uma nova experiência humana vivenciada por um tipo de homem com mais domínio sobre a natureza e, cultivador de gado e cavalgadas (especialmente, cavalos), nômade, o qual, portanto, teria ampliado horizontes como dominador e conhecedor de novos mundos, o que o fez ter contato com obscuridades e possibilidades que lhe habitavam e, assim, especular sobre a vida, sobre seu sentido. A tese de Alfred Weber parece poder ser amparada por quem dedicou-se a compreender a evolução cultural como um J. Bronowski, *A Escalada do Homem* (São Paulo: Martins Fontes; Brasília: EdUnB, 1983), pp. 80-89, que julga que “a importância do cavalo na história européia tem sido subestimada”. Para ele, segundo quem o homem domina a cavalgada por volta de 2.000 a.C., o nomadismo nesse novo estilo propiciou o intercâmbio intercultural, mesmo que pela organização da guerra de pilhagem tornada mais exitosa agora justamente pela técnica de montar, praticamente indefensável para povos que não a conheciam.

Portador de profundidade e transcendência, o homem foi espiritualizado e não está mais fechado em si mesmo, mas sim inseguro de si mesmo, está ciente do que sempre foi: um sistema aberto que só se pode apoiar na cultura (religião) fruto de sua própria reflexão-criação. Está aberto para o novo, porta o novo, possibilidades ilimitadas. Nessa atividade que tende para o extra-econômico e para o extracotidiano, nascem razão e personalidade.

Ainda que a religião universalista de salvação ou a ética religiosa fraternal se coloque em contraposição à associação política, como ao Estado, é possível ver também nesse elemento político ensejo para a Era Axial. Ora, ela não é apenas época de grandes religiões, mas também de grandes impérios e civilizações. Em outras palavras, somos forçados a reconhecer que não apenas a ética, mas também a violência (se quisermos fazer como Hannah Arendt que, ao contrário de Weber, separa política e violência) compõe esse quadro da história universal. Em Alexandre, o Grande, encontramos o mais emblemático feito dessa época de terçominização — ou seja, quando um terceiro tipo de Homem aparece, como explicado mais abaixo. Digo até mesmo que ali temos um raro exemplo da terçominização como empresa, a qual lançou as bases do helenismo.

Mesmo que a terçominização não seja obra especificamente ocidental, é no Ocidente que ela ganha relevância mundial. Sem a violência, a terçominização teria sido um fenômeno local, ainda assim impressionante pela contemporaneidade — como aconteceu, no passado remoto, com o surgimento da arte rupestre em diferentes regiões do mundo —, mas isolado pela particularidade das culturas, ainda pouco abertas para o outro. Sem a violência, a terçominização não teria atingido níveis de irreversibilidade e validade universal. Foi por meio dela que padrões de racionalidade não apenas técnica, mas também de racionalidade ético-metafísica, foram impostos a muitos povos. O império macedônico e o romano foram decisivos para que o mundo ocidental recebesse, pelo menos, os fundamentos para a política, a cultura intelectual e a religião como as conhecemos hoje.

Porém, essa representação da relação entre violência e Estado pode ser invertida. Pode-se conceber que um dos componentes principais do singular belicismo de Estado — primeiro na Grécia e depois em Roma — seja a consciência individual, o espírito autônomo e solitário³. Em uma palavra, como já mencionado acima, o sentimento de individualidade. Talvez possamos supor que esse é o fundamento da terçominização no chamado Ocidente que, na verdade, deve implicar nesta análise a Ásia anterior e os Bálcãs. Isso seria o trilho que conduziu a terçominização ocidental para estágios tão específicos e universalmente válidos.

Na Grécia, e depois em Roma, o senso de individualidade foi o fundamento psicossocial para a liberdade jurídica que assegurava o direito à propriedade privada (e o conseqüente direito de transmissão ou herança) e o direito à manifestação de opinião. Isso foi a base da disciplina e da dedicação, no sentido de que havia nisso motivação para suportar a rigidez dos treinamentos, o custo emocional e o risco das batalhas. Como no caso da ética religiosa, especialmente aquela da tradição bíblica, uma certa representação de liberdade da Grécia dos séculos VII e VI também está atrelada ao êxito do empreendimento bélico do jovem Ocidente.

Desde o fim da Idade Média na Europa, o Ocidente tinha gerado a ciência moderna e, com ela, desde o fim do século XVIII, a Era técnica — ou Era Axial secular em oposição à Era Axial religiosa⁴ — que representa o primeiro acontecimento de fato completamente novo, do ponto de vista espiritual e material, desde a Era Axial⁵. O conflito Igreja-Estado na

³ Cf. Victor Davis Hanson, *Por que o Ocidente venceu: massacre e cultura da Grécia antiga ao Vietnã* (Rio de Janeiro: Ediouro, 2002), p. 630.

⁴ Essa distinção é autoria de Wolfgang Schluchter, *Individualismus, Verantwortungsethik und Vielfalt* (Göttingen: Velbrueck Wissenschaft, 2000), p. 173.

⁵ Cf. Karl Jaspers, *op. cit.*, p. 34.

contemporaneidade é, por parte da primeira, a rememoração da Era Axial na Era da técnica, pela qual inescapavelmente se conformou o segundo. Os princípios da Igreja não foram essencialmente condicionados por essa nova Era. O do Estado-nação é já um fenômeno que mais se identifica com a modernidade do que com a Antiguidade ou Idade Média.

A Era Axial e a Técnica correspondem a dois tipos de Homem que surgem após dois outros tipos antiqüíssimos⁶. O *primeiro Homem* surgiu há cerca de 150.000 a.C., o *Homo sapiens*, inventor de ferramentas e adornos, da arte e da linguagem proposicional, consciente de si e das coisas como objeto, era um simples coletor e caçador. Por volta de 100.000 a.C., teria surgido a segunda forma física de homem, cujo tamanho corporal e cerebral corresponde a nós. Ele interfere no curso da natureza, a ele corresponde um sentimento mudado da dependência das forças da natureza na vida cotidiana. Tenta tornar-se senhor do acaso. O *segundo homem*, que era sistemático caçador, pescador e plantador, liberto da natureza é homem com destino e com medo dele, medo da vida e da transcendência do cotidiano como correlato de seu primeiro início prometéico. Os primitivos são os portadores da cultura mágica com predomínio da religiosidade totêmica. Esse segundo Homem, estando envolvido com a natureza, desenvolveu, ao lado de seu mundo objetual intelectual ainda não abstrato, um segundo, o da transcendência do cotidiano com suas próprias leis de desenvolvimento e curso. Trata-se de um esforço de adaptação racional ante as forças da natureza, donde se vivencia o medo da vida nessa empresa, pois se tem a experiência da efemeridade e o desejo de duração. Seu recurso é a representação de um mundo objetual dinâmico de entidades mágicas, pelas quais se pode manipular o mundo, e o totemismo é meio para controlar e aderir à natureza. Crânios, máscaras, pertences de alguém são conservados para extrair-lhes poder ou cria-se ídolos que atualizem imaginariamente uma força que é usada e transposta para o usuário. Nesse contexto, predomina a causalidade mágica. Assim se configura o mundo maravilhoso do homem sedentário-mágico. Todo pensamento mítico, metafísico e realmente religioso surgiu desse mundo.

Ao surgimento do *terceiro Homem* corresponde a Era Axial. Não que se trate de momentos contemporâneos, mas do fato de que é ele que a realiza. Ele começa a surgir com o amansamento do cão e da rena, havendo já também pinturas cúltico-rituais. Com isso, constitui-se gradativamente o homem dominador. Devido a condições climáticas por volta de 4.000 a.C., cultivadores de cavalgaduras e de gado moveram-se para o sul na Europa. Surgia o nomadismo, onde, sendo a riqueza o gado, prevalecia a mobilidade. A Ásia tornou-se com ele a grande região de irradiação das migrações. Nesse ínterim, surgem, por volta de 3.500 a.C., os primeiros alfabetos. Uma piora do clima por volta de 2.000 na Europa e na Ásia provocou o primeiro irrompimento dos cultivadores de cavalgaduras de lá para o Sudeste e o Sul, o qual pode ser testemunhado pela penetração dos gregos arcaicos em suas penínsulas, na Ásia menor, pela penetração dos eteus até o vale do Eufrates. Os grupos do Norte da Europa rumo ao Sudeste cruzaram e misturaram-se com aqueles que vinham do Leste, como os góticos e os hunos. Esses acontecimentos causaram, pela reconstituição do mundo primitivo, o surgimento das históricas altas culturas. O marco epocal decisivamente singular aparece, desde cerca de 3.500, quando as tribos nômades cultivadoras de gado começam a partir da Ásia. Esse povo vai criar, mais tarde, dominação estatal, organização e canalização dos deltas do Nilo, do Eufrates e do Tigre, que cresceram, ambas, como objetos de fertilidade levemente racionalizáveis, visto do ponto de vista da história da terra, apenas por alagamento e cuja canalização foi estabelecida pelo crescente ressecamento. Com tudo isso começa a “história” humana que logo impulsiona, com inacreditável velocidade, duas altas culturas, a indiana e a chinesa.

⁶ Sobre esses quatro tipos de Homem, ver Alfred Weber, *op. cit.*, pp. 73-92, 452-509.

Isso tudo graças ao homem cultivador de gado como dominador de animal, pois ele tem uma relação mais dominadora com a natureza, não mais puramente servil-mágica. E se ele encontra em suas peregrinações uma região fértil com campesinato que considere compensatoriamente dominável, ele se manifesta como conformador racional da vida. Nessa postura e desempenho está a primeira forma do *terceiro tipo de Homem*. O completo Homem senhorial, que como dominador cavalgante se sente afim com os deuses, é o primeiro Homem essencialmente nômade a cavalo. Mas esse Homem só se faz completamente humano com as tensões entre auto-obscurcimento e auto-iluminação, como as revelam as religiões mundiais, tensões essas que revelam a luta interna de quem desenvolve sua autovisão de objeto. As altas culturas primárias (a chinesa e a indiana, a egípcia e a babilônica) criadas pelos povos cavaleiros deixam essas tensões vir à tona. O magismo predomina ainda nessas altas culturas, até que, no longo período de formação das culturas secundárias (o círculo cultural da Ásia anterior e menor e o do Mediterrâneo: judeus-israelitas, persas, gregos e romanos), tenha lugar a Era Axial com sua força eticizante, ou seja, orientada por interesses não mágico-pragmáticos e sim ético-normativos.

O terceiro Homem se sacrifica pela ousadia, seja como empreendedor pessoal ou como herói pessoal da coletividade, por ou com todos: isso é o centro de sua existência. Predomina a figura do homem heróico que aceita e busca o perigo da existência.

O *quarto Homem* é forjado na Era Técnica. O homem ocidental criou um reino entre ele e o Mesmo e a natureza, o da técnica, pois tornou-se servidor de um aparato criado por ele mesmo e que deve funcionar — mantê-lo ativo é o destino da massa. É um homem parasita, vítima da técnica: eis o perigo de sua ação superprometéica. Nisso, está afetado o seu ser espiritual. O seu próprio mundo se levanta contra a mobilização heróica da vida, que aceita e busca o perigo da existência.

Um novo tipo de Homem surge cheio de possibilidades de autotransformação e, sobretudo, também de auto-rebaixamento. Especialistas e funcionários tornaram-se, para a manutenção da máquina burocrática, estatal e capitalista, algo com precária unidade psicológica que, se íntegra, faz alguém sentir-se sobre-humanamente responsável em toda variedade e multiplicidade de todas as coisas. Apenas um homem totalmente outro pode existir e agir com essa precariedade, um homem com uma divisão de personalidade, cuja mão direita não sabe o que faz a esquerda. Esse não é mais o terceiro Homem, cujo marca mais elevada é a total humanidade trazida para o alto da consciência.

A Era Técnica não seria uma época arreligiosa. Sua religiosidade é de outra natureza. A nova época histórica universal em que hoje se vive foi, em seu início, ao mesmo tempo o fim de um período de milhares de anos do tipo do *terceiro Homem* determinado pelo cavaleiro. Na luta com o segundo, ainda sedentário e envolto na magia, ele tinha chegado à autocompreensão e à interpretação do sentido da existência, em que suas grandes religiões universais surgiram e em que também, fora da religião, a questão pelo sentido da existência permaneceu sendo seu anseio primário. Hoje, desde o século XVI, a questão pelo sentido ganhou outros meios de ser buscada. Em comparação com todos os tipos humanos de todas as grandes culturas da terra, geralmente inseridos religiosamente, a força revolucionária da história que o ocidental apresenta está voltada para fora, é extrovertida. Seu grande meio é a ciência exata e a técnica. Desde então, não nasceu sobre a Terra nenhuma religião transcendental nova histórica e socialmente significativa. Essa é a época da secularização com o centro na Europa. Aqui nascem as religiões sociais com seu caráter universalista como as antigas religiões transcendentais. Essas religiões sociais se confrontaram, representando idéias missionárias de liberdade democrática de nuance social capitalista ou socialista-democrática ou a doutrina da salvação comunista. Rússia e EUA encarnavam, no pós-guerra, duas religiões sociais inconciliáveis. A Rússia sustentava a crença comunista que prega a revolução do mundo. O

outro centro defendia a estrutura mundial econômica e espiritualmente livre. A força missionária da religião social comunista era muito relevante. O outro centro estava na defensiva, pois não possuía nenhuma escatologia. No Brasil, esses dois centros tinham suas forças de influência, penetração e ação — e o discurso da “ameaça comunista” faz entender os processos políticos do pós-guerra no Brasil, onde se refletia a chamada guerra fria⁷. Seu confronto foi também contexto da condição da Igreja Católica Romana Brasileira que teve leigos e clérigos envolvidos, às vezes, com uma (comunista) ou vítimas da outra (a liberal-democrático-capitalista, representada pelo Estado autoritário militar), como suspeitos ou acusados de aderirem ao comunismo. O Estado militarista era portador do quarto Homem por sua fé capitalista e tecnocrática. Mas o comunismo também fá-lo-ia existir nestas plagas, como já o fazia em qualquer Estado totalitarista. Crítica da desigualdade social, do uso da força, em favor da justiça e dos direitos humanos e, somente assim, a Igreja fez-se representante do *terceiro Homem*⁸.

Há uma tensão ainda hoje entre o terceiro e o *quarto Homem*. De modo que o conflito Igreja-Estado no Brasil é manifestação dessa tensão — o foi especialmente nas décadas de 1960 e 1970. Para uma sociologia da cultura que tem como tema o desdobramento e a transformação, na história, da essência do homem, uma questão imperativa, por exemplo, é a seguinte: quais são as perspectivas do terceiro Homem que teria sido convocado a conformar o mundo, segundo as qualidades dominantes nele?

É pela existência do advento do *terceiro Homem* e de suas religiões universalistas, muitas delas religiões éticas de salvação, que a sociologia da religião é sensível ao fenômeno religioso. Numa palavra, porque a sociologia da religião difere da crítica da religião por não ter o religioso como um fator histórico ultrapassado e a se superar, mas como elemento constitutivo da cultura⁹. Por isso, além de servir ao conhecimento, ela serve à autoreflexão¹⁰, prática espiritual introspectiva criada pelas figuras exemplares da Era Axial.

“Daquilo que aconteceu naquela época, que foi criado e pensado naquela época, vive a humanidade até hoje. Em cada um de seus novos melhoramentos, ela retorna, rememorando, para aquela Era Axial,

⁷ Para citar apenas alguns exemplos, Thomas Skidmore, *Brasil: de Getúlio a Castelo, 1930-1964* (Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982), p. 328: “O Governo dos Estados Unidos, ..., estava visivelmente ficando cada vez mais preocupado com os rumos esquerdistas do Governo João Goulart” e *Brasil: de Castelo a Tancredo, 1964-1985* (Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988), p. 22: “Os conspiradores [do golpe militar de 1964] sustentavam idéias marcadamente anticomunistas desenvolvidas na ESG (Escola Superior de Guerra), segundo o modelo do National War College dos Estados Unidos. (...) Essa forma de pensar radicalmente anticomunista não era nova para a política brasileira”.

⁸ Como atesta Thomas Skidmore, *Brasil: de Castelo...*, *ibid.*, p. 362: “Era também considerada geralmente a Igreja Católica mais progressista do mundo, reputação que conquistou como defensora dos direitos humanos e de reformas radicais para ajudar os pobres”.

⁹ Cf. Wolfgang Schluchter, *Religion und Lebensführung: Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie* (Frankfurt: Suhrkamp, 1991), p. 340. Nisso convergem a sociologia da religião, especialmente de Max Weber, e a da cultura de seu irmão Alfred.

¹⁰ O que está bem e claramente posto em Émile Durkheim, *As Formas Elementares da Vida Religiosa* (São Paulo: Paulinas, 1989), p. 29: “Os problemas que a sociologia se coloca são diferentes daqueles da história ou da etnografia. Ela não procura conhecer as formas antigas da civilização apenas no intuito de conhecê-las ou de reconstruí-las. Mas, como toda ciência positiva, antes de tudo, ela tem como objetivo explicar uma realidade atual, próxima de nós, por conseguinte, capaz de tocar nossas idéias e nossos atos: essa realidade é o homem e, mais especialmente, o homem de hoje, porque outro não há que estejamos mais interessados em conhecer bem”.

deixa-se novamente arder desde lá” (minha tradução; Jaspers, 1955. 19).

O conflito Igreja-Estado no Brasil, a partir da década de 1960, especialmente, é a rememoração da Era Axial e a afirmação do *terceiro Homem*. Essa é a primeira tese que surge neste trabalho e que lhe dá cunho. Talvez apenas aí, pela primeira vez na cultura brasileira, tenha se manifestado a renascença da Era Axial — pelo menos pela via religiosa. Essa teria sido uma precondição historicamente relevante para um Brasil que luta, apesar de tudo, pela vigência de um “individualismo moral”¹¹.

Esta não é, segundo o “espírito da coisa”, uma tese positiva sobre o catolicismo ou o católico brasileiro. Falo aqui sobre o esforço da humanidade em realizar-se como tal, para além de sua animalidade, em conformidade com o ideal que, no passado e (presumivelmente) para sempre, ela erigiu para si mesma, na qualidade de única espécie viva conhecida capaz de introspecção e de tornar-se ser moral e de virtudes. Busca-se as frestas por onde se pode ver como o brasileiro realiza essa humanidade, realização essa que é exercício político: escolher e efetuar valores, indo além do ganhar o pão e gozar a vida. Homem: ser que trabalha, fala, especula — e responde por. O Catolicismo da Libertação aqui investigado nunca foi movimento de massa, se por isso entendermos uma religião de milhares de adeptos; nem, per se, religião mundial. Apenas faz parte de uma: o cristianismo. Não é sua força demográfica que impressiona, mas sua força moral e volitiva: espiritual. Ele é religião ética, em cujos olhos um cosmo de valores é acrescentado ao mundo das coisas, constituindo uma realidade dualista. Foi assim que seu discurso ganhou significado histórico relevante, incomodando até mesmo dirigentes políticos, militares e empresariais. O Catolicismo da Libertação é exemplo de como valores atuam na história do Brasil com a particularidade de não serem valores em favor da elite. Aqui não há louvor à hierarquia eclesiástica católica: ela apenas cumpriu a vocação de pronunciar-se de acordo com as Escrituras que fundamentam sua própria razão de ser. Quanto ao laicato católico, *idem*. A pessoas cabe, ademais, o dever de ser gente. A quem se orgulha de cumprir seu dever, é dito: é preciso.

“Assim, também vós, quando tiverdes cumprido todas as ordens, dizei: Somos servos inúteis, fizemos apenas o que devíamos fazer” (Lc 17, 10).

¹¹ Sobre essa noção, ver Émile Durkheim, “Individualism and the intellectual” in: Robert N. Bellah (org.), *Émile Durkheim: on morality and society* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), pp. 46ss.

1. INTRODUÇÃO

Religião e desenvolvimento cultural

Grande quantidade de publicações veio à luz abordando o tema da relação entre Igreja e Estado no período do militarismo no Brasil e o tema da Teologia da Libertação e seu significado político-social. Dentre elas, muitos estudos de estrangeiros. Diante disso, preciso, quando me proponho ao estudo daquela mesma relação, fazer importantes definições.

Em primeiro lugar, este não é um ensaio de reconstrução histórica. Este é um ensaio de interpretação histórica. Nesse sentido, sirvo-me da literatura secundária que traz reconstruções que apresentam o percurso da transformação política da Igreja Católica Apostólica Romana Brasileira — doravante apenas Igreja —, sem tentar organizar à minha maneira a sequência dos eventos. Mais do que o curso histórico, interessa-me o curso causal de certos eventos. Atento para os elementos históricos que interessam para o meu ponto de vista. Creio ser essa a melhor maneira de evitar truísmos ou reedições desnecessárias.

Em segundo lugar, meu ponto de vista não é simplesmente a mudança política da Igreja e de seu tipo de catolicismo. O foco é a constituição de uma madura religiosidade ética de salvação com uma ética fraternal rejeitadora do mundo dentro do universo cultural brasileiro. A literatura estrangeira sobre o progressismo do catolicismo brasileiro atesta o reconhecimento dessa novidade que, para nós, deve ser ainda mais relevante e instigante, pois em um país criticado e depreciado por sua mentalidade ética — evidenciada pelo desrespeito à regra —, deparamo-nos com atores eticamente motivados em função da liberdade política. Em um contexto de democracia de elites, rebelaram-se atores eticamente motivados em função de mais participação e difusão da noção da coisa pública. No caso, a motivação ética foi produto do poder formativo da religião. Que uma religião brasileira pudesse contribuir para a emancipação do povo e da nação com liberdade política e justiça social era fato surpreendente.

Envolvida com a política a Igreja sempre esteve. No Brasil, isso significou compromissos com camadas e setores dirigentes e abastados. Já na segunda metade do século XX, a postura política da Igreja tornava-se inovadora. Essa novidade foi o motivo do surgimento de tantos escritos sobre o tema. Não creio ser necessário, portanto, tentar enfatizar essa virada — isso já o fizeram, inclusive, testemunhas oculares. Seria ingênuo concorrer com aqueles que vivenciaram esse momento histórico. Por isso, declaro, expressamente, pretender apenas formular uma interpretação explicativa desse fenômeno. Para tanto, lanço mão de velha estratégia: ser anão sobre ombros de gigante: na prática, seguir a sociologia compreensiva e explicativa de Max Weber como foco de análise referente a eventos já tratados por outros mediante diferentes marcos metodológicos.

A virada política da Igreja foi, ao mesmo tempo, fruto de e água para a árvore do Catolicismo da Libertação, doravante CL, que é a manifestação de um discurso católico que lança mão da mensagem bíblica (libertária, profética e evangélica) para ocupar-se com questões sociais e políticas, opondo-se, basicamente, à pobreza, à injustiça e à repressão ideológica, numa palavra, à dominação desumanizadora (opressão) da consciência tecnocrática. Ele representa o setor progressista da Igreja, bem entendida como conjunto formado por hierarquia (bispos),

sacerdotes, religiosos (ordens católicas) e laicato¹². Esse é o conceito de Igreja que tem validade aqui.

Dois elementos instigam meu interesse no evidenciar o objeto aqui pesquisado. De um lado, o fenômeno da quartominização, onde o predomínio do tecnologismo e sua inerente cultura organicista (de subsistência) tem tudo a ver com a “ética” mágica, orientada, fundamentalmente, por critérios pragmáticos de prudência e eficácia (máximas-êxito). De outro, a tese de que a magia teria sido um produto cultural fomentado pela Igreja¹³ e que teria sido, conseqüentemente, difundida amplamente na sociedade brasileira, um obstáculo ao amadurecimento ético desse povo. Em decorrência disso, suponho ser o CL uma manifestação do fenômeno, originariamente antigo, da terçominização, que enseja e traz à existência o Homem guiado por critérios normativos (máximas-norma), especialmente representado e proposto pelas religiões éticas de salvação. Homem de ética e risco. O quarto é de êxito, segurança e conforto.

Por isso, postulo que a virada política da Igreja no Brasil e a ascensão do CL significam, constituindo uma religião ética de salvação, um evento de aprendizagem cultural de ruptura na sociedade brasileira, caracterizada pela desigualdade e pela precariedade ética e moral. Contrário a tantas décadas de um catolicismo mágico e ético-social orgânico¹⁴, surge uma manifestação católica tão eticamente consistente que se faz não apenas uma religião ética fraternal de salvação, mas uma tal religiosidade com o atributo de sustentar uma postura rejeitadora do mundo. A consistência de uma religiosidade pode ser, também, avaliada por sua relação de tensão com os poderes e ordens da sociedade.

Aponto propositalmente a convergência de minha tese — a do aprendizado cultural encetado pela esfera religiosa — com a de Ernst Bloch, em seu estudo sobre a história de Thomas Münzer. Diz Bloch, querendo evidenciar a importância da linguagem religiosa na história política:

“Pois o apetite econômico é, aliás, o mais sóbrio e permanente, porém não o motivo mais peculiar da alma humana, sobretudo em exaltados tempos religiosos. (...) A situação do respectivo modo de produção é já, em si mesmo enquanto desígnio econômico, dependente de conjuntos de decisões mais altas e complexas, principalmente de sentido religioso, conforme *Max Weber* demonstrava; portanto, a economicidade logo se encontra bastante sobrecarregada com superestrutura e, no seu autônomo processo, condiciona a efetiva aparição de conteúdos culturais-religiosos, porém de nenhum modo isolada, por sua parte, deste conteúdo. (...) E, finalmente, existe, percebida pela respectiva classe revolucionária, a influência, a longo prazo, por parte do autônomo processo espiritual-religioso, senão

¹² Cf. Luiz Carlos Bresser Pereira, *As Revoluções Utópicas: a revolução política na Igreja, a revolução estudantil*, (Petrópolis: Vozes, 1979), p. 16: “...entendo por ‘Igreja’ não só uma organização burocrática ao nível do clero hierarquicamente organizado, mas, também, como o imenso conjunto de fiéis...”

¹³ Essa tese do Prof. Dr. Eurico Antônio G. Cursino dos Santos apresentarei mais tarde.

¹⁴ Cf. Max Weber, RS I, pp. 551-53 (ES, pp. 386-89), onde a “ética social ‘orgânica’” diz respeito a um poder conservador anti-revolucionário que, como forma religiosa, relativiza seus valores sagrados e sua legalidade própria eticamente racional a fim de estabelecer arranjos e compromissos com o poder político. No Brasil, isso foi uma marca da Igreja, tanto no período colonial quanto a partir do ultramontanismo (ou romanização) daquela instituição, mesmo tendo este se tratado de uma reforma burocrático-doutrinária, pela qual se resgatou o legado do Concílio de Trento e conduziu-se à separação (formal) entre Igreja e Estado. Na primeira metade do século XX, a Igreja assumiu o papel de domesticar a massa e legitimar o posto dos dirigentes políticos (e econômicos), recebendo em troca os meios necessários à prática doutrinária monopolista.

histórico, pelo menos ‘histórico filosófico’ — com frequência interrompido — **enquanto auto-educação do gênero humano**. Assim representada, não basta uma pura reflexão econômica (...), uma tal análise seria capaz de dissolver, de destruir o *conteúdo* profundo desta história humana, aqui tão ardente, desperto deste sonho, que almejava uma sociedade onde o Homem não fosse o lobo do homem, num Império enfim fraternal, ao despojá-lo do seu caráter originário, tornando-o irreal, ao convertê-lo em pura ideologia” (1973: 47-48; o grifo é meu)

Nos termos da filosofia social de Juergen Habermas, isso pode ser expresso assim: a partir da ratificação da separação entre técnica e prática ou entre trabalho e interação, é esta, como um tipo específico de agir (comunicativo) mediatizado por símbolos (linguagem), a condutora das capacidades humanas de desenvolvimento moral, distinguindo-se do mero desenvolvimento da espécie em termos adaptativos em relação à natureza física e orgânica (sobrevivência)¹⁵. A religião compõe, juntamente com a magia¹⁶ e outras esferas sociais (como família, arte, mito e filosofia), um importante fator de elaboração interpretativa e discursiva sobre a vida e a sociedade, pelo qual os homens vivenciam e organizam a existência¹⁷.

Esse ponto remete à preocupação com o processo de quartominização (desenvolvimento das capacidades técnicas isolada e predominantemente) em detrimento do de terçominização (desenvolvimento de capacidades técnicas e prático-morais, com destaque para as últimas). Em termos eminentemente humanos, ou seja, considerando o homem *qua* homem, as duas criações culturais do terceiro tipo humano mais relevantes aqui são as religiosidades (éticas) de salvação e a política grega. Minha tese é a de que o CL — e não o catolicismo brasileiro como é amplamente conhecido — contribuiu para a reatualização da terçominização na sociedade brasileira com amplas conseqüências culturais, a serem definidas ao final da investigação. A associação é justamente entre religião e política. O político, nesta associação, diz respeito, sobretudo, ao “campo das condutas da vida social consideradas como relevantes à obtenção dos bens tidos por uma coletividade como indispensáveis à sua sobrevivência e aperfeiçoamento como seres históricos”, como define Candido Mendes exatamente em uma reflexão sobre o significado do catolicismo para a política nacional na época do autoritarismo militar¹⁸. Grande condição para essa realização foi o fato de o catolicismo brasileiro ter, ao mesmo tempo, recuperado e constituído o caráter de ser uma religião de salvação com ética fraternal rejeitadora do mundo, justamente em contraposição à característica por tanto tempo sustentada de ser uma religião de “ética social orgânica”.

Diretrizes da investigação

Na segunda metade do século XX, especialmente nas décadas de 1960 a 1970, irrompeu em solo brasileiro — não só nele, mas exemplarmente nele — um fenômeno antigo, mas já algo

¹⁵ Sobre isso, ver Juergen Habermas, “Técnica e ciência enquanto ‘ideologia’” in: *Os Pensadores XLVIII* (São Paulo: Abril Cultural, 1975), pp. 310ss.

¹⁶ Cf. Max Weber, RS I, p. 12, aponta religião e magia como “os mais importantes dos elementos formativos da condução da vida” no passado juntamente com “as representações éticas de dever ancoradas nelas por crença”.

¹⁷ Em Luiz Bernardo Leite Araújo, *Religião e Modernidade em Habermas* (São Paulo: Loyola, 1996), p. 50, consta: “Nesse sentido, os sistemas religiosos de interpretação contêm um potencial cognitivo não desprezível, a ponto de Habermas conceber a religião como dimensão *imprescindível* do aprendizado evolutivo. Na lógica da evolução social, a religião aparece como expressão da racionalidade, e, portanto, como mecanismo vital no desenvolvimento da capacidade humana de conhecimento, de linguagem e ação.”

¹⁸ Candido Mendes, “Os religiosos, a Igreja e seu desempenho político no Brasil” (Comissão Nacional de Justiça e Paz: subsídios à reunião de Itaici, 18-25.04.1978), mimeo.

raro no mundo moderno: ressurgiram figuras proféticas e pessoas dispostas a obedecerem a Deus e não a homens. E surgiu a estrutura burocrática hierocrática disposta e capaz de impor-se ante a instância política senhora da força. Os efeitos desse advento se estendem até nossos dias. Naqueles tempos, o campo estava maduro. Esse campo foi eminentemente católico, lugar de monges e profetas e não mais um jardim onde passeavam de mãos dadas senhor (Estado) e senhora (Igreja). Os obreiros desse campo eram portadores de um tipo novo de catolicismo de cunho predominantemente libertário e progressista¹⁹. No entanto, novo apenas dentro do âmbito cultural ibero-americano — o que já significa muito.

Muitos investigadores se debruçaram sobre esse fenômeno para entender o porquê de seu surgimento, aguçados por seu poder sobre a vida cotidiana e por seu significado histórico. Também impressionado pelo advento de um catolicismo progressista no Brasil, parto do pressuposto de que essa tendência religiosa representou um acréscimo para o desenvolvimento ético e moral do Brasil e, como um todo, para a racionalização de sua cultura entendida como forma simbólica de organização da vida social. É isso que faz com que eu volte meus olhos para o passado.

O ponto de partida fundamental desta pesquisa é a reflexão sobre a religiosidade ética de salvação²⁰ que se opõe, por seus conteúdos éticos, às formas mágicas de religiosidade e, por sua autonomia valorativa, às demais ordens e poderes sociais. O intuito aqui é examinar esse tipo de religiosidade no Brasil, especialmente em sua expressão mais significativa historicamente que é o catolicismo em sua vertente progressista. As religiões éticas de salvação tematizam a contradição entre o ser divino e o fato do mal no mundo. Por esse ponto de vista, tenho o interesse de explicar como e por que uma dada religião na qualidade de religião ética de salvação sustenta uma determinada postura diante do mundo. Em termos concretos, ocupo-me com o catolicismo brasileiro que, numa de suas expressões, passou a representar, exemplarmente, uma religiosidade de salvação, assumindo uma ética de fraternidade com postura de rejeição (ou negação, crítica) do mundo, especificamente no sentido de buscar uma transformação da sociedade, problematizando as esferas política e econômica. O meu interesse sociológico é elucidar um fenômeno religioso de notável

¹⁹ Termo entendido aqui simplesmente como associado a posturas ligadas à questão social, à igualdade e justiça social e, para tanto, às questões políticas de interesse público e geral e não apenas às questões dogmáticas de interesse só dos crentes.

²⁰ Segundo Hans G. Kippenberg, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte: Religionswissenschaft und Moderne* (München: Beck, 1997), p. 172ss., a história do uso do conceito de "religiosidade de salvação", remete a Hegel e a Schopenhauer e a filósofos da religião, como Eduard von Hartmann e Hermann Siebeck. Esses dois conceberam a religião de salvação como um estágio independente na história das religiões. Para Siebeck, a religião seria um fator cultural autônomo ao lado de outros, como a moral e a técnica, e assumiria, em contraste com esses fatores culturais, uma postura crítica e, então, nas circunstâncias reais, problemática ante o valor geral da cultura. Apenas nesse tipo de religião teria o espírito individual a condição para se contrapor teórica e praticamente ao mundo — sendo esse tipo de religião mais do que uma forma de resolução do sofrimento. A individualidade seria, portanto, produto da história religiosa. Troeltsch seria o outro grande nome ligado à história do uso desse conceito de religião de salvação, para quem as religiões seriam um poder histórico de normatização moral e da visão de mundo. Elas seriam uma forma de libertação do homem do mundo natural e social, e a forma que mais intensamente seguiu nessa tendência foi justamente a das religiões de salvação. Ele as via como âmbito independente da vida e em tensão com a cultura. Para Troeltsch, o cristianismo seria uma das mais radicais formas de religião de salvação em seu traço de negação do mundo. O próprio Weber confessou (*apud* Kippenberg, 1997: 227) partir dessas noções de Troeltsch para realizar a sua sociologia das doutrinas de salvação e das éticas religiosas. Para Weber (*EeS I*, p. 414), é o budismo a "ética mais extrema de rejeição do mundo". Mais a frente, exponho o papel do conceito de "religião de salvação" na sociologia de Weber.

relevância política pelo fato de se contrapor conscientemente a associações estatais ou governamentais.

Assim, a religião não é vista aqui como um fenômeno social em si, mas em sua relação com outros, especialmente com a política. Ademais, o religioso é importante, em minha perspectiva, na qualidade de fator de mudança social²¹. Religião é sociologicamente relevante, portanto, como uma fonte de ruptura com a ordem estabelecida.

Esta pesquisa está baseada num modelo de ciência da cultura dotada de uma teoria da ação e uma teoria da estrutura. Nesse sentido, não pretendo apresentar investigações inspiradas em certos conceitos isolados de um arcabouço metodológico. Sendo assim, recorro àquilo que é para mim o programa sociológico de pesquisa de Max Weber e tomo-o, assim, como um paradigma. Uma teoria da ação baseada em Weber deve considerar, então, fatores internos (subjetivos) e externos (objetivos) para a explicação de um fenômeno social e identificar entre eles um tipo específico de relação, positiva ou negativa ou ainda nula.

No tocante à literatura sobre o tema, pode-se destacar algumas obras que seriam as mais relevantes segundo a recepção geral. Löwy (2000) anuncia a utilização do método da “sociologia da cultura inspirado, sobretudo, na tradição marxista (mas também incorporando algumas noções weberianas)” (p. 08). Como se pode constatar em sua obra, esse método seria muito mais a aplicação da noção de “afinidade eletiva na América Latina entre ética religiosa e utopias sociais” (p. 63). Sua hipótese é a de que a gênese do “cristianismo da libertação” é o “resultado de uma combinação ou convergência de mudanças internas e externas à Igreja que ocorreram na década de 1950,...” (p. 69). Na verdade, a noção de “afinidade eletiva” não cumpre nenhum papel necessário na investigação do autor — voltarei a esse ponto mais tarde —, embora ele tente fazê-la valer, o que não é grave problema num conjunto profícuo de investigações de documentos, textos teóricos e dados históricos. Talvez, o mais interessante e útil seja pensar que aquela forma de catolicismo “se desenvolveu a partir da periferia e na direção do centro da instituição” (p. 69). Ou seja, Löwy não pensa como Mainwaring (1989), para quem, rejeitando a interpretação baseada na “elite religiosa” de Weber, a mudança não foi tanto obra de uma elite intelectual (p. 37), mas dos dominados, de movimentos sociais de base e leigos (p. 28), isto é, uma mudança de baixo para cima.

Mainwaring quer afastar-se de uma interpretação que relacione Igreja-Estado para, distinguindo-se de outros trabalhos, concentrar-se na relação Igreja-sociedade civil (p. 12). Ao meu ver, Mainwaring não problematiza o fato de existir uma “autonomia relativa do campo eclesial-religioso” e, mesmo criticando análises que desprezam o elemento propriamente religioso, não o coloca no centro de sua explicação. Nessa sua crítica, cabe a tese da maximização da influência sustentada por Bruneau (1974). Löwy (p. 67) está em harmonia com Mainwaring fazendo uma crítica direta a Bruneau: por quais orientações a Igreja teria buscado dirigir sua mudança institucional? Independente de meus desacordos com esses autores, eles representam minha mais importante literatura secundária e nela encontro informações históricas e de fontes primárias. Se pretendo propor uma explicação mais adequada do que a deles, não poderia fazê-lo sem sua contribuição.

Devem ser incluídos nesta visão geral da literatura básica sobre o tema três outros trabalhos. Em primeiro lugar, a contribuição do historiador americano Serbin (2001), cujo tema principal é mostrar a existência, nos anos de 1970 a 1974, de um debate sigiloso (a Comissão Bipartite) entre figuras-chave da cúpula católica e da oficialidade militar, de modo a

²¹ Esses dois modos de tratar o religioso como objeto de interesse de conhecimento sociológico coincidem com a sociologia da religião de Weber segundo Talcott Parsons, “Introduction” in: Max Weber, *Sociology of Religion* (London: Methuen & Co. Ltd., 1965), pp. xx, xxxix e xxx.

evidenciar que o “grupo religioso” e o “grupo da situação (ou leigo)” eram uma extensão das duas instituições sociais em conflito na ditadura que atuava na esfera privada, sendo responsável pela razoabilidade que pôde haver entre Igreja e Estado (militares) no Brasil²². O trabalho de Serbin é relevante na medida em que nos mostra uma Igreja que, mesmo fazendo oposição, ainda gozava de e buscava privilégios por meio de negociações privadas com representantes do militarismo. Essa revelação será de especial importância para meu argumento de que a Igreja só pôde sustentar uma postura de oposição como fez porque era uma estrutura de dominação burocraticamente bem organizada, socialmente privilegiada e com respaldo internacional.

Em segundo lugar, Henriques (1994) vê o CL como movimento político-religioso em contraposição aos “novos movimentos religiosos”, estes entendidos como um tipo de religiosidade menos vinculado à estrutura hierocrática e mais voltado para a experiência extática. Eles seriam uma forma diferente de responder a uma modernidade em crise do ponto de vista da racionalidade. Faz parte do cerne de sua tese a investigação daquilo que chama de “secularização interna”, um processo de adaptação da religião à (segundo Henriques) “secularização laica” (p. 166), do qual faria parte o CL. O trabalho de Henriques apresenta duas posições basilares que não desejo seguir.

A primeira postura é o concentrar-se na Teologia da Libertação como expressão do Cristianismo de Libertação (a autora, especialmente abordando a teologia protestante, não se restringe ao catolicismo), o que seria justificado por ser ela um discurso unificado que evidencia as práticas pastorais e políticas de segmentos cristãos na América Latina, na década de 1960.

A importância da camada intelectual na história das religiões dualistas sempre esteve no fato de que ela encetou novos movimentos religiosos. Os teólogos da Teologia da Libertação, por sua vez, interpretaram um movimento religioso já existente que, inclusive, não foi obra de intelectuais, mas de leigos. Essa teologia é um movimento eminentemente intelectual e não eminentemente social, ao contrário do que representaram estudantes católicos de esquerda e bispos progressistas — isto é, agentes mais próximos da práxis.

A segunda postura basilar de Henrique é o focar “o universo doutrinário onde se originam as crenças e práticas que determinam as motivações para a ação” e, assim, “essa tese não busca oferecer respostas definitivas para a questão da existência ou não, no seio das sociedades ocidentais modernas de vários tipos, de uma relação entre crenças religiosas e condutas coletivas, de modo a fazer de idéias religiosas eficazes forças históricas de transformação,...” (p. 13). Para tanto, a autora define os escritos do teólogo jesuíta peruano Gustavo Gutiérrez como *corpus* de análise (cf. p. 20).

Se Weber, como a autora postula, ensinou a realização da análise doutrinária (cf. pp. 14 e 168) — compreensão —, não o fez para nada mais senão para servir à análise histórica — explicação. Por isso, condiciono, como creio ter de ser, a compreensão à explicação. A sociologia de Weber, ainda que das éticas e doutrinas religiosas e, assim, do racionalismo, jamais deixou de ser uma sociologia da ação social a fim de compreendê-la, é verdade, mas de também explicá-la causalmente em seu curso e em suas conseqüências²³. Ainda é omitida

²² É importante dizer que a existência dessa comissão não era um segredo. O *Jornal de Brasília* (28/12/1976) evidencia esse fato: “Recordou [d. Ivo Lorscheider, secretário-geral da CNBB] que o atual governo preferiu acabar com as reuniões Bipartites mensais, que vinham sendo realizadas desde o Governo Costa e Silva — no início sendo mesmo tripartites, com a participação de empresários — entre representantes do Governo e a cúpula da CNBB, para debater os problemas ocorridos.”

²³ Em Max Weber, RS III, p. 08, aparece a seguinte colocação do problema: “O problema é, portanto: como os judeus se tornaram um povo pária com essa

aqui sua atenção à relação social. Assim, o que quero é justamente fazer sim de idéias religiosas eficazes forças históricas de transformação — creio ser isso um modo relevante de se pesquisar religião e creio haver uma circunstância histórica que pede esse tipo de análise —, cujo um de seus principais agentes diz respeito ao “movimento político-religioso” abordado em Henriques.

O grande mérito da autora é inserir os movimentos político-religiosos no contexto da secularização (cf. 166). Henriques defende a idéia de que os movimentos político-religiosos, bem como, antes, todo movimento de revisão doutrinária no catolicismo, do que é o Vaticano II exemplo emblemático, fazem parte de um processo de “secularização interna” como adaptação ao mundo moderno (cf. pp. 166 e 271) ou reação à secularização mais ampla (cf. p. 236).

No entanto, secularização, a meu ver, não pode ser um processo interno à religião por significar, fundamentalmente, “menos religião”²⁴ e predomínio de outras instâncias sociais e visões de mundo. Assim, depreendo da secularização os fatores específicos e concretos pelos quais ela atingiu a esfera religiosa. O CL reage, sim, à secularização, às suas manifestações sociológicas, isto é, circunscritas e palpáveis, de natureza institucional ou mental. Secularização tem, mais que definição e processo histórico, agentes, interesses e instituições. Não vejo a dinâmica do campo religioso ante a secularização como movimento eminentemente doutrinário, como o faz Henriques, mas como relação objetiva entre agentes religiosos aptos à racionalização religiosa.

Por fim, o objetivo do trabalho comparativo de German (1999), onde analisa o papel das conferências episcopais brasileira e chilena no processo de democratização, é oferecer uma análise empírica sistemática, onde seja demonstrado como a Igreja foi uma instituição promotora da democracia, atuando como força política, para o que são analisados sobretudo seus pronunciamentos públicos sobre direitos humanos, mobilização pela democratização e a questão indígena. Uma objeção que faço ao trabalho de German é discordar de sua identificação de bispos progressistas, especialmente na segunda metade da década de 1960, com a teologia da libertação. Ora, isso é importante quando se pretende demonstrar que o progressismo da Igreja brasileira deve muito à ação do laicato católico de esquerda. A própria teologia da libertação (doravante, TL) é fruto da ação político-social de católicos e, depois, de bispos. O progressismo dos bispos é fruto dessa inspiração — postulo — e também de novas tendências romanas, a saber, a do levantamento da questão social e da ênfase em doutrinas sociais. A TL é fruto e não ensejo à postura progressista do laicato e parte do episcopado.

particularidade especificíssima?” No estudo do judaísmo antigo, Weber está interessadíssimo na ética religiosa da ação como força histórica transformadora (p. 06). Tal temática não parece poder ser bem resolvida meramente com estudos doutrinários. Também a EP está longe de apresentar uma análise fundamentalmente doutrinária, é um ensaio de interpretação histórica — em EP: 68, consta: “Trata-se, portanto, de julgamentos de imputação histórica, (...), se se investigar o significado a ser atribuído àquele dogma em virtude de suas conseqüências histórico-culturais, devemos, certamente, ter por ele alta consideração”. Wolfgang Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus* (Tuebingen: Mohr, 1979), p. 236, chama a atenção para o fato de que fundamento da salvação (doutrina) e metódica de salvação (conduta) são dimensões independentes.

²⁴ “Secularização” como progressivamente menos poder de organizações religiosas pode ser visto em Rodney Stark & William Sims Bainbridge, *A Theory of Religion* (New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 1996), p. 293.

2. CONDIÇÃO DO CATOLICISMO NO BRASIL

Tipologia do catolicismo

Um programa de pesquisa da religiosidade brasileira sob o ponto de vista do conceito de “religião de salvação” deveria considerar, principalmente, três correntes religiosas que concentram o maior número de adeptos no Brasil — protestantismo, catolicismo e espiritismo. A fim de situar o leitor no âmbito no qual encontro meu objeto de pesquisa, apresento a constelação religiosa brasileira com seus principais componentes para depois demonstrar os elementos centrais de minha análise.

Lanço mão da classificação feita pelo antropólogo Carlos Rodrigues Brandão²⁵, cujo mérito está no fato de, ao meu ver, relacionar o conjunto das religiões dominantes com outros elementos sociais. A partir da noção de Bourdieu de “campo simbólico”, a qual diz respeito à luta pela apropriação de bens simbólicos (idéias, dogmas, poder, méritos etc), identifica Brandão, em cada corrente religiosa, níveis correspondentes às camadas dominantes e dominadas, privilegiadas e desprivilegiadas da sociedade.

Assim, encontra-se, na corrente católica, um catolicismo oficial, culto e outro popular; na protestante, o protestantismo histórico e o pentecostal; e no espiritismo, o kardecismo e as religiões africanas. Cada segundo elemento desses três pares corresponderia ao negro (ou mestiço), ao pobre e ao iletrado; os primeiros elementos dos pares, ao branco, ao rico e ao culto. O catolicismo enfocado por mim é portado, preponderantemente, por agentes que constituiriam o conjunto aqui caracterizado como catolicismo oficial, no entanto, nele estão sacerdotes e leigos.

Como tipo-ideal de constelação religiosa brasileira, a construção de Brandão parece útil, especialmente para se pensar em dominação religiosa. No entanto, como tal, não pode apresentar certas nuances que para mim são importantes. Especialmente, no que concerne ao catolicismo. De modo que, interessado por essa religião, destaco-a dessa constelação e a apresento segundo três tipologias. Elas expõem a razão história para a problemática que deve guiar esta investigação. Com elas, não pretendo substituir a história, mas apenas condensá-la no âmbito deste texto.

Das três tipologias do catolicismo brasileiro que utilizo agora, a primeira tem a função de descrever a formação do catolicismo brasileiro nos três primeiros séculos de colonização portuguesa (1550-1800) e as outras, principalmente a de apresentar a condição em que se desenvolveu o catolicismo nos séculos XIX e XX. Chamo a atenção para o fato de que a importância da consideração dessas tipologias é dupla. De um lado, demonstrar a razão para o interesse de analisar o catolicismo brasileiro hoje à luz da noção de “religiosidade de salvação” e, de outro, não perder de vista a complexidade ou a tensão no interior desse universo católico que, nessa condição, gera e guarda esse tipo de religiosidade.

Segundo Hoornaert, o Brasil conheceu três tipos de catolicismo formados ao longo de seus três séculos de colonização: o “guerreiro”, o “patriarcal” e o “popular”²⁶. O “catolicismo

²⁵ Cf. Carlos Rodrigues Brandão, “Ser Católico: dimensões brasileiras: um estudo sobre a atribuição de identidade através da religião” in: Viola Sachs [et al]. *Brasil & EUA: religião e identidade nacional* (Rio de Janeiro: Graal, 1988), pp. 27ss.

²⁶ Sigo suas análises em Eduardo Hoornaert, em *Formação do Catolicismo Brasileiro, 1550-1800* (Petrópolis: Vozes, 1991).

guerreiro” dá nome à ação implementada pela Coroa Portuguesa sob o signo das Cruzadas, da “guerra santa” e da luta contra os inimigos da fé. A razão religiosa desse espírito de conquista repousou na convicção de ser Portugal um poder escolhido por Deus para a realização de seu reino na terra. É uma idéia de vocação que anima a colonização portuguesa não só na América, mas também na África e na Ásia. Desse modo, esse catolicismo condicionou uma religiosidade em relação à qual tudo era feito *pro forma*, isto é, procurava-se parecer católico para se ser aceito²⁷, para poder estar integrado à sociedade. Ninguém era livre para decidir-se por qual religião praticar, o que condicionou um catolicismo eticamente vago que bastava ser sustentado em seus traços exteriores. A escravidão dos negros africanos significaria sua redenção, pois esse catolicismo conquistador representava-se como o braço divino na terra. Institucionalmente, a permanência de um certo vácuo ético que permitiu, por exemplo, que a Igreja fosse conivente com a escravidão foi apoiada pelo padroado²⁸, que foi “uma das causas da falta de espírito profético na igreja brasileira no decorrer do século 19” (Hoornaert, 1991: 64). Esse tal espírito profético só apareceria na igreja brasileira na segunda metade do século XX.

No contexto da promoção da ocupação do país, surge o “catolicismo patriarcal”, pelo qual grandes extensões de terras foram distribuídas a colonos e com elas, o domínio político, ideológico e religioso. Nesse sistema, a economia material e simbólica era vinculada à pessoa do senhor, do fazendeiro. Daí a noção de patriarcalismo. Na prática, esse “catolicismo patriarcal” era a religião do senhor que, portanto, serviu como sacralização da ordem estabelecida²⁹. O patriarca local era tido como a expressão do caráter protetor divino. A condição de possibilidade desse catolicismo também foi a fraqueza da estrutura hierárquica do catolicismo colonial, o qual era uma extensão da Coroa. “O catolicismo patriarcal é um sincretismo entre a religião católica ibérica e o ambiente escravocrata no Brasil” (*idem*: 75). É justamente essa relação que rouba do catolicismo a marca profética e emancipatória do cristianismo. O sacerdote estava a serviço do senhor. A moral desse catolicismo era o assistencialismo, pelo qual a dependência dos desprivilegiados era reforçada.

Por fim, fala Hoornaert de um tipo de catolicismo concernente ao povo, no caso da época

²⁷ Desse “formalismo” trata Gilberto Freyre, *Casa-Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal in: Intérpretes do Brasil*, vol. II (Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002), pp. 319ss, 325.

²⁸ Para definição de padroado, ver C.R.Boxer, *A Igreja e a Expansão Ibérica, 1440-1770* (Lisboa: Edições 70, 1978), p. 99: “O Padroado Real Português pode ser vagamente definido como uma combinação de direitos, privilégios e deveres, concedidos pelo papado à Coroa portuguesa, como patrono das missões católicas e instituições eclesiásticas na África, Ásia e Brasil. Estes direitos e deveres provinham de uma série de bulas e breves papais, ...” Em vigor desde o século XV, o padroado criou um clero que era totalmente dependente da Coroa, ou ele era um tipo de quadro administrativo ou ele era submisso a um. Sua tarefa consistia em assegurar o conformismo do povo por meio da religião. Alípio Casali, *Elite Intelectual e Restauração da Igreja* (Petrópolis: Vozes, 1995), pp. 37-38, escreve o seguinte sobre o padroado: “Os reis de Portugal foram agraciados com uma forma peculiar de aliança com a Igreja de Roma: o Padroado. Por ele uniam-se os direitos políticos da Realeza com os direitos espirituais dos Grão-Mestres de ordens religiosas, concedendo-se aos reis exercerem poder sobre as ordens religiosas e o clero, num largo espectro de matérias disciplinares e administrativas. Eram direitos de cobrança e administração de dízimos, indicação de nomes para a ocupação de dioceses, paróquias, prelazias, construção e manutenção dos prédios eclesiásticos, e outros. Além disso, a Igreja de Roma reconhecia ao Rei o poder de censurar documentos eclesiásticos, inclusive Bulas Papais, e reconhecia a legitimidade do Estado como instância jurídica máxima para julgamento de sacerdotes em matérias disciplinares. Esse tipo de aliança entre Trono e Altar fazia do Estado o braço armado da Igreja e da Igreja ‘um setor da burocracia civil’ do Estado.”

²⁹ Fenômeno bem explicado por Pedro A. Ribeiro de Oliveira, *Religião e Dominação de Classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil* (Petrópolis: Vozes, 1985).

colonial, concernente às camadas dominadas (mestiços, negros, índios, imigrantes europeus pobres), a saber, o “catolicismo popular”. Como tal, esse catolicismo opõe-se ao catolicismo oficial elaborado pela ordem eclesiástica que monopoliza a definição e a manipulação dos sacramentos. Apesar de reconhecer que esse catolicismo também faz parte de um sistema de repressão social, julga Hoornaert que a criatividade, o não comprometimento com o poder e a aversão à desordem podem capacitar essa religião com uma força socialmente libertadora em contextos de extrema e ofensiva opressão social. Esse catolicismo estaria, segundo Hoornaert, mais próximo da primitiva religião cristã por manter os valores ligados à simplicidade e à solidariedade. Proximidade essa pouco relevante, pois não é característica distintiva. Do ponto de vista ético, esse “catolicismo popular” é mais dominado pela magia e pela estereotipagem de noções-tabu. O cristianismo primitivo já tinha elaborado representações de dever fundamentais e ricas em conseqüências.

Com o objetivo de fazer conhecida a pluralidade constitutiva do catolicismo brasileiro a fim de analisar a contradição vigente hoje em seu seio, Ribeiro de Oliveira³⁰ constrói um quadro com quatro modalidades de catolicismo. Em primeiro lugar, o “catolicismo de salvação individual”, no qual o fiel alcança a salvação por meio da aceitação dos sacramentos, prática essa que caracteriza o catolicismo romano *tout court* — prefiro chamar esse catolicismo de “sacramental”. Em segundo lugar, o “catolicismo popular”, cujo centro — precisando a descrição de Hoornaert — é o culto aos santos. Essas duas formas seriam herança medieval até hoje existentes. Já no século XX, a história do catolicismo é confrontada com duas outras modalidades, ambas fruto do *aggiornamento* promovido pela igreja católica a partir da década de 1950: o “catolicismo New Age” — prefiro chamá-lo de “pentecostal”³¹ — e o “catolicismo da libertação”³². O primeiro, marcado pelo movimento Renovação Carismática Católica, doravante RCC, é uma tentativa de abertura para o mundo moderno. Vindo dos EUA e inspirado no pentecostalismo norte-americano, esse catolicismo, segundo Ribeiro de Oliveira, é uma prática que busca o aperfeiçoamento pessoal e está baseada na noção de dom espiritual (carisma) distribuído pelo Espírito Santo. O outro tipo de catolicismo, o Catolicismo da Libertação, é marcado pela idéia messiânica inspirada pelo livro de Êxodo. Sobressaiu-se nos anos 1970 e 1980, mas desde os anos 1960 existe na manifestação da esquerda católica³³,

³⁰ Pedro Antônio Ribeiro de Oliveira, “O catolicismo: das CEBs à Renovação Carismática” (mimeo.). Recebido das mãos do autor em julho de 1999; à época, não publicado.

³¹ Devo a inspiração a essa denominação à pesquisadora (da Renovação Carismática Católica) Tânia Mara Campos que acredita ser o termo “pentecostal” mais próprio que “carismático” por indicar a verdadeira referência desse tipo de catolicismo nascido nos EUA, qual seja, os movimentos pentecostais.

³² Michael Löwy, *A Guerra dos Deuses: religião e política na América Latina* (Petrópolis, RJ: Vozes, 2000), pp. 08 e 57 fala de um movimento social chamado “cristianismo da libertação”, pois considera não somente agentes católicos, mas também protestantes e que é mais amplo do que “teologia” ou “igreja da libertação”. Penso que esse “cristianismo da libertação” foi mais relevante historicamente dentro ou a partir do seio católico.

³³ Cândido Mendes, em *Memento dos Vivos: a esquerda católica no Brasil* (Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1966), p. 27, delimita assim a “esquerda católica”: “...As manifestações mais expressivas, ocorridas nos últimos dez anos, através de movimentos da Ação Católica e, nelas, sobretudo da JUC; o comportamento estudantil mais dinâmico das Universidades Católicas; as tentativas de sindicalização rural desenvolvidas nas dioceses no Nordeste; o movimento de educação de base; a conduta dos grupos católicos vinculados à ‘Ação Popular’. Em todos esses casos, as pontas de uma mesma angústia de participação procuraram formas de atuação concreta diante da realidade brasileira.” Também se pode, portanto, chamá-los de “laicato (católico) de esquerda”, dentro os quais darei destaque, nesta investigação, para a Juventude Universitária Católica (JUC). Sobre essa expressão, informa Márcio Moreira Alves, *O Cristo do Povo* (Rio de Janeiro: Ed. Sabiá, 1968), p. 228: “As discussões pelos jornais [nos primeiros anos da década de 1960], que travaram o dominicano francês frei Thomas Cardonnel, em nome dos renovadores, e Gustavo

depois, também das comunidades eclesiais de base, doravante CEBs³⁴, da Teologia da Libertação, doravante TL³⁵ e de grupos de bispos da Conferência Nacional dos Bispos do

Córção, em nome dos conservadores, foram duras. A idéia de 'esquerda católica' ou a utilização de tal termo teve origem nesta ocasião, para definir os que desejavam que a reforma da estrutura social fosse também defendida pelos católicos, dentro e fora da Igreja. A expressão 'esquerda católica', nascida não se sabe de quem, iria cada vez mais identificar, por parte dos grupos conservadores, a posição dos cristãos renovadores com o pensamento marxista. Isto, que parece à primeira vista uma questão de terminologia, teria profundas conseqüências, pois, acirrados os ânimos, o que era apenas uma acusação passou a ser considerado uma verdade."

³⁴ Uma definição resumida de CEB pode ser lida em Reginaldo Prandi & André Ricardo de Souza: "A carismática despolitização da igreja católica" in: Antônio Flávio Pierucci & Reginaldo Prandi (org.), *A Realidade Social das Religiões no Brasil* (São Paulo: Ed. HUCITEC, 1996), pp. 69ss: "As CEBs se definem em razão de três termos: 1) comunidade: aglomerado de pessoas unidas por laços de solidariedade, compondo uma identidade geograficamente definida (os membros das CEBs são, antes, integrantes de uma vizinhança); 2) eclesial: de *ecclesia* (assembléia, igreja), portanto, congregação de fiéis que é parte componente da Igreja Católica; 3) de base: apesar de identificadas com as camadas populares e definidas no discurso teológico como 'comunhão do povo pobre e oprimido em comunidade', as CEBs se dizem de base de um ponto de vista sociológico, por apresentarem as características de assembléia estável de fiéis, que formariam assim a Igreja local..."

³⁵ O conceito é, na verdade, marcado, pelo teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, mas essa teologia latino-americana é um resultado de um processo histórico, mais no ambiente católico, mas também no protestante. Ao contrário do que se costuma pensar, a expressão "teologia da libertação" não foi formulada primeiramente com a homônima obra de Gustavo Gutiérrez, publicada em Lima em 1972, mas tem sim sua autoria em Rubem Alves em sua tese de doutorado no Seminário Teológico de Princeton, em 1968, como se vê no título: "Towards a Theology of Liberation" – expressão até ali inexistente em um trabalho acadêmico. No entanto, o livro foi publicado sob o título: "A theology of Human Hope" [tradução brasileira: *Da Esperança* (Campinas, SP: Papyrus, 1987)], de modo que escapou ao teólogo a originalidade de ter publicado o primeiro livro com a expressão "teologia da libertação" no título. Apresento algumas sentenças, a fim de que se possa ter idéia de qual é a principal orientação dessa teologia: Samuel Silva-Gotay, *Christentum und Revolution in Lateinamerika und der Karibik: Die Bedeutung der Theologie der Befreiung für eine Soziologie der Religion* (Frankfurt a. M.: Peter Lang, 1995), p. XXI: "Die Theologie der Befreiung ist die theologische Reflexion der lateinamerikanischen Christen – ausgehend von ihrer Situation der Armut und Ausbeutung; sie ist das Wiederlesen, die Relektüre der Bibel aus ihrer Lage heraus; sie ist die Wiedererlangung der befreienden Sprache der Bibel; sie ist die Betonung ihres Rechts, Theologie zu treiben [A teologia da libertação é a reflexão teológica dos cristãos latino-americanos – partindo de sua situação de pobreza e exploração; ela é a revisão, a releitura da Bíblia a partir de sua condição; ela é a reaquisição da linguagem libertadora da Bíblia; ela é a ênfase de seu direito de fazer teologia]". José Ramos Regidor. "Vinte e cinco anos de Teologia da Libertação" in: Leonardo BOFF [et al], *A Teologia da Libertação: balanços e perspectivas* (São Paulo: Ática, 1996), p. 30: "A originalidade própria da TdL, é a sua opção pelos pobres, o reconhecimento dos pobres não como tema ou objeto de estudo e assistência, como em outras teologias. Ela reconhece os pobres como sujeitos históricos, em dupla dimensão: sujeitos históricos na sociedade, capazes de autodeterminação e protagonismo na luta pela própria libertação; quando os pobres são também fiéis cristãos, são reconhecidos como sujeitos históricos na Igreja dos pobres, nas CEBs, onde são sujeitos da produção de evangelização e de teologia". Russell P. Shedd, "Introdução" in: *Teologia da Libertação: suas raízes, seus proponentes e seu significado hoje em dia* (São Paulo: Mundo Cristão, 1984), p. 05: "Em vez de optar pelo caminho puramente teológico ou sócio-político, os teólogos da libertação buscaram uma síntese teológica e ideológica para mudar o rumo da história. A palavra práxis tornou-se chave. Através da reflexão e conscientização se descobrirá o apoio que as igrejas têm dado ao *status quo* e como seria possível criar uma revolução humanizante por meio duma visão progressista". Segundo José Casanova, *Public religions in the modern world* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1994), pp. 123ss, ela seria um tipo de discurso intelectual e um tipo de movimento social. Não se pode reconhecer claramente o que é em Casanova essa forma de discurso intelectual que ele julga portadora da noção de "igreja do povo", mas é claro que ela seria uma das condições do exercício do profetismo por

Brasil, doravante CNBB³⁶. Segundo Ribeiro de Oliveira, esse tipo de catolicismo apresenta um fenômeno messiânico. “Tal como outros messianismos, este não se limita a invocar virtualmente a vida do Messias, mas quer apressá-la através da ação política da igreja. A igreja da libertação acredita que Deus age novamente na história toda vez que os pobres se organizam e lutam por seus direitos” (1999: 04).

Em sua tipologia do catolicismo, Camargo (1975: 48ss.) dá evidência à noção de “religião internalizada”, que equivale àquilo que trato aqui como “religião de salvação”, atentando ele para sua chance de suscitar tensão social. Seus tipos-ideais são definidos em torno das noções de “tradição” e “internalização”. O catolicismo tradicional é caracterizado por costume, pouca consistência dos valores específicos como base de normas e condutas, pouca tensão com o mundo, sacralização e rigidez de comportamento. Seus dois tipos são: o “tradicional rural” e o “tradicional urbano”. O primeiro é marcado por sincretismo, sacralização do tempo-espço e culto a santos; o segundo, pelo caráter latente de uma convicção religiosa só manifesta em ritos de passagem (batismo e casamento, especialmente) e pela interferência de concepções secularizantes.

O catolicismo internalizado apresenta uma percepção precisa dos valores religiosos, coerência relativa entre eles e a conduta e tendência à tensão social. Seu tipo “rural” ganhou expressão conhecida nos movimentos messiânicos dos séculos XIX e XX.

O catolicismo “internalizado urbano” foi obra da própria Igreja, primeiro com o ultramontanismo, mas especialmente a partir da década de 1930, quando a hierarquia promoveu o laicato católico de classe média urbana e a intelectualidade católica. O objetivo desse internalização foi “reavivar a consciência religiosa, encaminhando-a para a percepção de valores de real importância...” (Camargo, 1975: 81). Talvez se possa apontar, no nível mundial, o Vaticano II como o ápice desse projeto. O catolicismo internalizado urbano cumpriria três funções: modernização (como adaptação à cultura secular), contestação (ética cristã *versus* ordens seculares) e conservadorismo (cristandade como ideal). Assim representado, isso é *um* segmento do catolicismo “internalizado urbano”.

Outro segmento é, conjecturo, o CL na forma do laicato católico de esquerda e da CNBB, sobretudo em sua fase pós-1964. Esse catolicismo significa, nos termos da própria tipologia, uma ruptura com o catolicismo tradicional urbano. É também um afastamento do tipo internalizado urbano, pois inclina-se à negação das ordens da vida como são em nome de princípios éticos revolucionários de solidariedade. Já na década de seu surgimento, a CNBB promovia a participação do laicato, sendo o Movimento de Educação de Base, doravante MEB, um ótimo exemplo dessa postura da hierarquia. Indubitavelmente, esse movimento educacional foi exercido por adeptos comprometidos por consciência com sua missão. Essa e outras associações católicas de leigos são identificados como “movimentos de internalização católica”.

A função de protesto não é algo novo na tradição judaico-cristã. Essa função é fruto da ética de fraternidade que, inspirando a compaixão pelo semelhante, denuncia a exploração do homem, a dominação de homem sobre homem, pois crê em igualdade, fraternidade e felicidade entre todos. A ética fraternal não suporta que esses ideais sejam negados pela realidade da vida coletiva. Quando a solução apresentada por uma religião está apenas no futuro/além, então, ela pode vir a servir funcionalmente à conservação do sistema social. Às vezes, porém, a denúncia do “mundo” aponta para objetos concretos do aquém, o que tende a gerar disposição para a mudança social.

parte da Igreja. Como movimento social, a teologia da libertação manifestar-se-ia especialmente nas CEBs.

³⁶ Desta organização, trato mais abaixo.

O corolário que tiro dessas tipologias do catolicismo no Brasil, também com base em meu conhecimento sobre a história do país, deve contribuir para a construção de minha problemática.

A análise tipológica do catolicismo brasileiro apresenta, até aqui, um sistema católico variado em suas práticas, mas com um aspecto característico em seus primeiros séculos no Brasil: a ausência de uma mensagem profética caracterizada como em tensão com a ordem estabelecida. Tendo servido às necessidades da empresa colonial, o “catolicismo guerreiro” foi, bem antes da independência brasileira (1822), abandonado. Ao contrário, o “patriarcal” compôs, até o fim do século XIX, o sistema católico brasileiro sendo substituído pelo “sacramental”, quando a igreja no Brasil empreendeu a política do ultramontanismo (a partir de 1875) e foi separada do Estado (1890)³⁷. Esse processo implicou a afirmação da obrigatoriedade dos sacramentos e o controle das práticas religiosas populares, de um lado, e, de outro, a aliança com as novas classes dominantes, a saber, fazendeiros e industriais. A carência ético-teológica do “catolicismo patriarcal” e o compromisso da igreja oficial com as classes privilegiadas até as primeiras décadas do século XX são a condição histórico-sociológica básica que se deve observar para se considerar a mudança da igreja católica no Brasil. O “catolicismo popular” compõe também esse quadro dado o fato de que suas práticas são dominadas em grande medida por categorias mágicas, o que obstrui uma estrutura doutrinária e ética mais desenvolvidas³⁸.

Desse modo, a análise tipológica do catolicismo brasileiro, até aqui, apresenta um sistema católico variado em suas práticas, mas com um aspecto característico: a ausência de uma mensagem profética, com predominância de formas tradicionais de catolicismo. De fato, as décadas de 1950-70 podem ser olhadas como o momento de consolidação de uma nova igreja. Nas palavras de Casanova:

“Thereafter, until the late 1960s, the Brazilian church followed basically the general developments of the Brazilian state and of Brazilian society. In the 1970s, however, a new Brazilian church emerged, the Peoples’ Church, which not only became the main force of opposition to the bureaucratic-authoritarian regime, supporting the reconstitution of civil society against the state, but also began to sponsor the radical transformation of Brazilian society” (1994: 118).

Remeto já para o fato de que a criação da CNBB, em 1952, por Dom Hélder Câmara, é um marco nesse processo de mudança, pois ela nasce num contexto de intensa transformação social, isto é, crescimento industrial, urbanização, êxodo rural e secularização. É em seu

³⁷ O clero encontrava-se, por causa do padroado, em uma situação de desprestígio social, ele estava subjugado à Coroa. Roma, porém, não tolerou essa situação por muito tempo e mostrou-se interessada em adquirir uma maior influência para a Igreja no Brasil. Essa luta foi conduzida na Europa e na América Latina pelo Papa Pio IX. Sua estratégia consistiu em uma ideologia absolutista que corroborou seu próprio poder e a superioridade dos decretos de Roma: o ultramontanismo. E é com essa empreitada católica que deve ser desencadeado o maior acontecimento religioso do século XIX: a questão religiosa, que pode ser entendida como confronto entre a Igreja e a Coroa. A ultramontanismo formou uma ideologia conservadora para afirmação do poder da Igreja ante a intromissão temporal. A palavra surgiu no século XI; designava-se com ela a mobilização dos próprios cristãos em favor da condução de Roma (“do outro lado da montanha”) ou para apoio da postura dos papas.

³⁸ Em minha tese de mestrado, dediquei um capítulo para demonstrar o caráter tendente à magia do catolicismo popular. *Messianismo e Liberdade: análise do movimento messiânico do Contestado segundo Max Weber* (Tese de Mestrado. Universidade de Brasília, 1998), cap. 8.

interior que a “igreja do povo” é mais tarde institucionalizada. O laicato católico de esquerda, as CEBs e a Teologia da Libertação, além da CNBB, seriam notórias expressões dessa forma de catolicismo.

Segundo Casanova, essa “igreja do povo” teria se consolidado após a vitória do grupo dos bispos progressistas no interior da CNBB³⁹. Pode ser. Contudo, essa interpretação perde de vista o fato de que, além da “igreja do povo” (ou ainda: “igreja da libertação” ou “catolicismo da libertação”), havia já ali uma RCC ou um “catolicismo pentecostal”. O que Ribeiro de Oliveira sugere, estudando esses dois tipos de catolicismo em contraposição desde os anos 1970, é como que uma revanche do “catolicismo pentecostal” sobre o “catolicismo da libertação”. Há quem fale de uma “carismática despolitização da igreja católica”. Em consonância com R. de Oliveira, Prandi & Souza observam essa tensão: “No Brasil e em outros países do terceiro mundo, a Igreja Católica acabou concebendo dois irmãos, antagônicos, que não poderiam conviver facilmente no mesmo espaço: as comunidades eclesiais de base da teologia da libertação e o movimento carismático...” (1996: 61). O importante aqui é, então, perceber que esse conflito nunca deixou de existir, desde os anos 1970, quando a Renovação Carismática Católica chega dos EUA ao Brasil trazida por padres jesuítas. O que vemos é, desse modo, uma organização, a CNBB, dentro da qual duas correntes se encontram em conflito, o catolicismo “da libertação” e o “pentecostal”. Trata-se de uma tensão entre duas formas de catolicismo internalizado, ainda que falte ao pentecostal o traço profético e talvez até mesmo o ético-fraternal.

Assim, com a exploração dessas tipologias do catolicismo, procurei demonstrar, de um lado, o tipo de postura que o sistema católico desenvolveu ao longo da história em relação ao mundo e, de outro lado, a mudança dessa postura especialmente por meio do estabelecimento de um “catolicismo da libertação”. Este tem privilégio em minha pesquisa, pois por seu propósito de juntar vida e fé, religião e política, profecia e história ele representa da melhor forma uma nova igreja que de fato se afasta daquela do passado. O “catolicismo pentecostal”, ao contrário, restringe-se ao âmbito da moralidade e da espiritualidade individuais. O objetivo do CL é a felicidade pública, o do catolicismo pentecostal, doravante CP, a privada⁴⁰.

A relação de concorrência religiosa

Com o conceito de relação de concorrência, pode-se entender o “mercado religioso” como oferta de mercadorias simbólicas e, por meio disso, a pretensão de reunir em torno de si o maior número de adeptos. Do ponto de vista do homem comum, isso significa a possibilidade de se decidir por uma religião entre outras, segundo a probabilidade ou a crença de que as necessidades, materiais e ideais, são ou podem ser satisfeitas. Enquanto estes procurariam por felicidade, os fundadores religiosos apontariam suas estratégias para vencer seus concorrentes.

Entendo que uma ideologia religiosa é seletiva, de modo que somente alguns fatores da plenitude de causas possíveis de mobilização podem ser relevantes. Penso que uma relação de concorrência deve ser determinada segundo um critério semelhante, notadamente enquanto se considera quem uma religião escolheu como opositor, inimigo ou concorrente, direta ou indiretamente, implícita ou explicitamente. Se se toma uma religião como centro da análise,

³⁹ Cf. José Casanova, *op. cit.*, p. 121: “A new hegemonic group – ...the People’s Church (Igreja do Povo) – had through an ongoing struggle come to prevail within Brazilian Catholicism”.

⁴⁰ Sobre essas duas expressões e seu significado para a história da educação cultural política, ver Hannah Arendt, *Da Revolução* (São Paulo: Ática; Brasília: EdUnB, 1988), pp. 105-12.

tem-se um determinado contexto que contém uma relação de concorrência específica.

Interessado na concepção de religião de salvação, tenho preferência por ocupar-me com uma variedade desse tipo de religião que oferece contribuição ética⁴¹ para a cultura. O catolicismo de libertação é uma tal religião que “nega o mundo tal como ele se nos apresenta, mas se propõe a modificá-lo, a transformá-lo, para o que faz uso preferencial da prática política” (Prandi, 1996: 99). O protestantismo pentecostal, que também rejeita o mundo — e aqui não posso tratar do significado dos seus traços mágicos que parecem concorrer com os religiosos —, não pretende transformá-lo e, sim, conquistá-lo em suas estruturas existentes. No que concerne ao espiritismo kardecista, reconhece-se nele uma atitude de afirmação do mundo, pois ele tem a concepção de que cada um deve ocupar um determinado lugar na vida, seguramente, segundo a determinação dos deuses (espíritos desencarnados) ou segundo uma regra divina. Vejo nele não uma reação de retirada, mas de acomodação ao mundo orientada eticamente.

Assim, chega-se à questão: o que tematiza o catolicismo que se encontra no centro deste trabalho? Eu me volto novamente à história.

“Graças à inegável guinada em nível oficial-central-global, a causa dos direitos humanos e as lutas democráticas no Brasil ganharam no final dos anos 60 um aliado caudaloso, da importância da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, a CNBB. O estopim: em agosto de 1968 foi expulso do Brasil o padre operário Pierre Wauthier, envolvido na famosa greve de Osasco (SP). Desta vez o episcopado não ficou quieto. Escudada nas iniciativas do próprio papa, legitimada e estimulada pelo Vaticano de Paulo VI, a CNBB resolveu responder ao arbítrio na linguagem dos direitos humanos e das liberdades civis: ‘Por vezes o dever (da Igreja) de colaborar pode assumir a forma da denúncia franca e leal contra a violação dos direitos humanos e das liberdades fundamentais’ ” (Pierucci, 1996: 253).

Destas linhas, pode-se depreender que o concorrente do catolicismo é a dominação política. O CL se apresenta, na forma da CNBB, como uma esfera relativamente autônoma que resiste⁴², sobretudo, à esfera política — mas também à econômica.

Porém, o Estado não pode ser seu único concorrente. É inevitável que um outro catolicismo que não se preocupa com questões temporais pode ser visto como opositor. Trata-se do CP ou da renovação católica carismática. Eles lutam em torno do monopólio da correta definição de como se deve praticar o cristianismo.

Fosse esse CP o centro desta análise, então, o protestantismo pentecostal e o catolicismo de libertação seriam os concorrentes que se deveria considerar. Ele está, na qualidade de um movimento pentecostal, centrado na experiência religiosa, no milagre, na extraordinariedade. Os dois movimentos pentecostais estão em conflito um com o outro, especialmente em razão de suas semelhanças, como o lidar com a extraordinariedade e a indiferença em relação à

⁴¹ Para David Martin, *Tongues of Fire: the explosion of protestantism in Latin America* (Oxford: Blackwell, 1990), pp. 285ss., 290ss., esse traço no catolicismo, a saber, ser apto à ética no contexto social, é uma das grandes diferenças em comparação com o protestantismo pentecostal, cuja ética é muito mais uma ética interna.

⁴² A CNBB abdicou da luta contra o espiritismo, o protestantismo e o marxismo, especialmente em razão do Vaticano II (1962-65), cuja orientação era a ação da Igreja junto ao povo em contraste com o combate de crenças distintas. Cf. Antônio Flávio Pierucci, “O povo visto do altar: democracia ou demofilia?” in: Antônio Flávio Pierucci & Reginaldo Prandi (org.), *op. cit.*, pp. 39ss.

práxis política⁴³. Segundo Bastian (1997: 206), esse CP teria sido concebido para combater o protestantismo pentecostal. O CP tem crescido em importância. Em 1994, seu número de adeptos era o mesmo que o dos adeptos do protestantismo histórico, um terço do dos pentecostais e o dobro do dos católicos participantes das CEBs; número também similar ao dos kardecistas e quase três vezes superior ao dos adeptos das religiões afro-brasileiras. É um movimento duplamente conservador: por opor-se a outras crenças, sobretudo, o pentecostalismo e por opor-se às tendências católicas de esquerda. Com o primeiro, compete por semelhança; com o segundo, por diferença. Parece-se com o primeiro em razão da ênfase no carisma, nos dons espirituais como centro da vida religiosa. Diferencia-se do segundo por ter a intimidade espiritual como campo devocional, uma vez que o das CEBs é a vida sócio-política, como parte do CL. Quanto a seu traço pentecostal, pode-se considerar: “Quem os vê em reunião pode pensar muito facilmente tratar-se de uma invasão de crentes [evangélicos] em território católico” (Campos, Prandi & Pretti, 1997: 38). Outros traços pentecostais desse catolicismo são o tratamento de doenças (cura) e o controle da moralidade individual, sendo a marca católica o culto à Virgem Maria⁴⁴.

Por fim, se se tem o tipo pentecostal de protestantismo no centro, a relação de concorrência pode ser composta do seguinte modo. De acordo com Bastian, a mudança no campo religioso é descrita como a de um campo religioso que passa de uma situação de economia religiosa de monopólio para uma de economia religiosa de competência, isto é, os diferentes movimentos carismáticos rejeitam todas as formas de determinação heterônoma ou uma organização abrangente, o que significa emancipação da Igreja como organização religiosa dominante na América Latina.

Bastian vê um paralelo entre o crescimento da economia informal e as religiões informais. Desse modo, pode-se reconhecer que o inimigo principal do protestantismo pentecostal é a Igreja católica como um todo — pois para ele há somente um catolicismo. Pode-se falar até de um sentimento de inferioridade. Assim, não posso concordar com Martin quando ele diz: “Liberation theology is, therefore [isto é, por causa de suas características bíblicas e políticas em oposição ao protestantismo], a major rival to Pentecostalism” (1990: 290). Dificilmente, entendem seus adeptos e até pastores, o que é teologia da libertação. Esse protestantismo tem um inimigo duplo: uma Igreja dominante, hoje, especialmente, manifesta no catolicismo pentecostal⁴⁵, e as religiões mediúnicas, pois segundo a representação protestante, sua

⁴³ Essa associação entre o movimento carismático católico e o protestante é descrita por alguns, por exemplo, David Martin, *Tongues of Fire:...*, op. cit., pp. 285 e 290ss e Jean-Pierre Bastian, *La Mutation Religiosa de América Latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica* (México: Fondo de Cultura Económica, 1997), p. 206.

⁴⁴ Sobre isso, ver Rita de C. Telles e Góes, José A. Justo & Reginaldo Prandi, “A renovação carismática e o pentecostalismo: proximidade e diferença” in: PRANDI, Reginaldo (org.). *Um Sopro do Espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático* (São Paulo: EdUSP: Fapesp, 1997), p. 123ss.

⁴⁵ Sobre o confronto entre o Catolicismo da Libertação e o protestantismo pentecostal é útil atentar para as palavras de um importante pesquisador do catolicismo no Brasil. Há décadas dedicado ao estudo do catolicismo, julga Pedro Antônio Ribeiro de Oliveira: “É claro que os bispos, os agentes de pastoral e o povo das CEBs (...) sentiam o crescimento pentecostal como concorrente no campo religioso. Mas o espírito ecumênico está presente nas CEBs e Pastorais desde o começo, e que eu saiba nunca se incentivou nelas a concorrência, mas sim a colaboração. Para as CEBs, interessa é que a pessoa esteja nas lutas populares, unindo fé e vida, construindo um mundo igualitário; pouco importa se ela é católica, crente ou umbandista. (...) É claro que o crescimento pentecostal (em si mesmo e enquanto força social que tira pessoas das lutas sociais) não pode ser desprezado numa análise da Igreja da Libertação (IL). Agora, um dado para se pensar. Se a preocupação da IL fosse a concorrência no mercado religioso, não iria gastar suas forças em campos de pequena expressão numérica ou social, como o trabalho com prostitutas, povo de rua, índios, e outros grupos marginalizados que

comunicação com espíritos é proscrita biblicamente, uma vez que estariam lidando, na verdade, com demônios.

O que se pode constatar é o fato de que cada religião usa uma racionalidade, pela qual ela constrói sua identidade, determina seu ou seus concorrentes. Essa racionalidade é utilizada em benefício da satisfação de interesses materiais e ideais, o que cumpre um importante papel na dinâmica religiosa.

quando enchem as igrejas é para trazer problemas... Se o que vale é a prática pastoral, eu diria que de fato a IL não entrou na concorrência com os pentecostais. (...) Basta comparar a prática pastoral da IL com a prática pastoral dos bispos e padres que hoje colocam em primeiro lugar encher as igrejas com católicos explícitos (ex: Renovação Carismática, Pe. Marcelo Rossi,...) Ao contrário, as CEBs, sua pastoral é massiva, apelando para a simbologia popular (...) e para as emoções, sem fazer exigências éticas e menos ainda políticas. (...) Acho que a abertura da Igreja Católica para o povo e as lutas sociais passa muito mais pelo fato dela ter sido posta para escanteio pelos militares..." Em correspondência com o autor, via e-mail, em 27.09.99.

3. PROGRAMA DE PESQUISA

Sociologia teórica e da religião

A problemática desta pesquisa não é formulada sem a referência a um marco teórico específico que estimula minha indagação. Meu interesse de pesquisar o fenômeno da religiosidade de salvação no Brasil através da realidade institucional do catolicismo brasileiro é agora corroborado com o esclarecimento dos conceitos básicos que orientam essa perspectiva. Para esse fim, uma apresentação da sociologia compreensiva de Max Weber e de seus estudos sobre as éticas religiosas deve ser feita. Trato antes das condições histórico-científicas relativas ao estudo do fenômeno religioso, nas quais emergiu a sociologia da religião.

A sociologia compreensiva busca compreender a cadeia de sentido — representado subjetivamente ou objetivo, presente em estruturas sociais — com o fim de *explicar* um determinado fenômeno, pois seu fim é estabelecer correlações causais⁴⁶.

Desse modo, a sociologia compreensiva é um componente do programa de pesquisa de Weber que significa o esforço de compreender o sentido subjetivo da ação social, sendo esse sentido constituído por fins, valores, meios ou motivos. As ações sociais podem, então, ser classificadas em modelos tipológicos segundo seu sentido. Cada tipo de ação pode ser próprio para caracterizar dado setor da sociedade; como a ação social determinada de modo racional referente a fins, no caso da economia, e aquela determinada de modo racional referente a valores, no caso, especialmente, da religião. É precisamente a seção da sociologia de Weber concernente ao estudo da ação religiosa que interessa para minha pesquisa, ou seja, sua sociologia da religião. Ela se concentra, assim, em um tipo de relação meio-fim, mas não do tipo “cálculo de utilidade”, mas sim “ânsia pelo sagrado”, onde a máxima-norma, e não a máxima-fim, impera.

Como cada observação científica deve esclarecer seu campo do objeto não apenas pragmaticamente (em meu caso, um segmento do catolicismo brasileiro), mas também analiticamente, cabe aqui um conceito de religião. Religião é, na perspectiva sociológica, o produto daquela ação de homens que erige e conserva o mundo, com a qual eles constituem uma esfera do sagrado que, ao mesmo tempo, é esfera do super-poderoso. Ação religiosa coloca e confirma a distinção de uma esfera sagrada ante uma esfera profana. Nisso, o sagrado vale como uma esfera da realidade que, na verdade, está atrás ou acima do profano, mas que mantém ligação com este. Para Weber, pertence à religião a construção de um mundo de fundo ou superior, habitualmente povoado por demônios ou deuses. Ordenar a relação destes para com os homens implica, para ele, “o reino da ação ‘religiosa’”. A partir de um determinado nível de desenvolvimento, esse reino é organizado em associações religiosas que administram bens de salvação externos ou internos, do aquém e do além, e garantem sua ordem pelo fato de que elas lançam mão da coação psíquica, por cuja administração são responsáveis. A estrutura e o conteúdo de visões religiosas do mundo e de associações religiosas variam entre as tradições religiosas. Revelar essas variações e seus efeitos é a tarefa de uma sociologia da religião historicamente orientada. Seu objeto analítico, no entanto, continua sendo a ação religiosa, aquela ação, portanto, que, enquanto busca dominar a contingência indomável, erige ou conserva um cosmos sagrado.

A sociologia da religião de Max Weber é, mais exatamente, uma sociologia das doutrinas de salvação e das éticas religiosas. Ou ainda: uma sociologia das éticas das *religiões de salvação*.

⁴⁶ Considero a definição de sociologia em Max Weber, EeS I, p. 03.

Uma religião ética se contrapõe àquelas religiões de estrutura mágica ou intelectual. Seu centro são as normas de orientação da conduta e não técnicas encantadas para lidar com o mundo nem um saber sobre ele que lhe dê sentido. Assim, Weber pretende verificar que relação as religiões éticas guardam com as estruturas sociais e econômicas. Nesse contexto, é importante dizer, porém, que “não é a doutrina ética de uma religião, mas a forma de conduta ética a que são atribuídas recompensas que importa” (ES: 368-69), ou seja, o tipo de “condução da vida” internalizada e praticada. Essa conduta é fruto, antes de tudo, do desejo de ser salvo⁴⁷. Noutras palavras, pode-se entender que o objeto da sociologia da religião de Weber esteja condensado no conceito de *Wirtschaftsethik* (ética econômica) das religiões mundiais de salvação. A expressão refere-se “aos impulsos práticos de ação que se encontram nos contextos psicológicos e pragmáticos das religiões” (ES: 309).

A noção de uma religiosidade ética é muito importante aqui bem como sua distinção em relação à magia⁴⁸. A representação de deuses que está na base da religião indica que a eles se deve serviço ou veneração por meio do culto, no qual o pedido e a observância da lei religiosa é um modo de agradá-los. Nesse sistema, há um clero que possui um saber específico e a qualificação profissional para administrar o sítio de culto, seu aparato e a associação dos crentes. No caso da magia, deve-se falar de representação de espíritos ou demônios, os quais não são obedecidos ou venerados, mas sobretudo coagidos por um indivíduo pessoalmente dotado de um carisma para tanto, o mágico, que reúne em torno de si, não regularmente, uma clientela, não uma associação. Sua prática não é a da oração (pedido), e sim a da manipulação de fórmulas mágicas (danças, palavras, dramas, antropomorfizações, objetos, entonações etc.) para a satisfação dos desejos dos poderes supra-sensíveis. Na religião, a existência de uma estrutura do culto conduz à racionalização das representações metafísicas, onde a imagem dos deuses pode chegar à de um deus criador de uma ordem — se pensarmos no âmbito ocidental — e dela protetor que, por isso, exigirá um comportamento adequado, ensejando assim o cumprimento de uma ética religiosa. É o caso, exatamente, do deus judaico-cristão.

Em termos dos componentes éticos dos princípios sociais estruturais, podemos identificar o desenvolvimento de noções orientadoras da ação, na verdade, de um nível de exterioridade ou heteronomia até um de interioridade ou autonomia. Num sistema de representações mágicas de “espíritos” ou “demônios” coagidos por fórmulas mágicas, não se fala, na verdade, a rigor, de “ética”, mas de um estágio pré-ético. A base cognitiva dessa pré-ética é a representação monista da vida e do mundo. Somente com o surgimento de noções de tabu, pode-se falar de ética, pois elas prescrevem já normas de comportamento, na verdade, motivadas magicamente, pois a noção de tabu baseia-se na sacralidade que certos seres, coisas ou acontecimentos simbolizam, cuja violação acarreta punições da parte de poderes supra-sensíveis. Exemplos disso, são, no Antigo Testamento, o guardar o *שבת* (*sabbath*) e a proibição de se pronunciar o nome do deus de Israel. Nesse sistema, a ética é garantida pelo tabu. Essa ética é designada como “ética da lei” ou “ritualística” e predomina já no âmbito religioso, o que significa que a religião não está livre de representações mágicas. O caráter heterônomo desse tipo menos racionalizado de ética religiosa reside no fato de que ela é

⁴⁷ A relação entre salvação e ação é um dos principais focos da sociologia da religião. Ver Max Weber, *EeS*, p. 357: “Para nós, a ânsia pela salvação, qualquer que seja sua natureza, é de interesse especial, na medida em que traz conseqüências para o comportamento prático na vida. Esse rumo positivo e mundano é dado de modo mais intenso pela criação de uma ‘condução da vida’ especificamente determinada pela religião e consolidada por um sentido central ou fim positivo, isto é, pela circunstância de que surge, a partir de motivos religiosos, uma sistematização das ações práticas em forma da orientação destas pelos mesmos valores.”

⁴⁸ O tratamento que ora apresento sobre religião e magia está baseado, principalmente, nos parágrafos 1-3 da sociologia da religião de Max Weber, *WuG* (ou *EeS*).

regida por normas fixadas pelos profissionais competentes, as quais serão obedecidas em situações isoladas e específicas. Creio que a “ética da lei” pode ser associada a um tipo de regras de direito ou normativas, cuja finalidade é proteger o grupo⁴⁹. A repressão é um modo de se forçar o agente a se comportar devidamente. Um terceiro nível ético, mais racionalizado, não foi sempre alcançado nem praticado, a médio e longo prazo, por agentes religiosos. Pré-condições para esse tipo de ética religiosa são: a noção de “pecado” ou infração que desagrade a deus, geralmente a causa de um mal; comportamento devido pelo qual espera-se ser liberto e encontrar a salvação, o que pressupõe agradar ao deus criador e protetor de uma ordem cósmica; e a ânsia de salvação, a qual é um importante fator para o desenvolvimento da ética religiosa, para que este sofra mudança no processo de racionalização. Sobretudo onde, de um lado, “pecado”, “salvação” e “deus” e “teodicéia” foram sistematizadas, e, de outro, essas noções sistematizadas racionalmente estiveram vinculadas a fatores extraclericais, a saber, a um profeta e à recepção pelo laicato, pôde então ascender uma “ética de convicção”⁵⁰, a qual rompe com o caráter heterônomo e principalmente estereotipante de normas. A “ética de convicção” parte do princípio da sistematização do dever, o qual, segundo dada representação de obrigação, determina a ação do sujeito de modo unificado, ou seja, ele deve ser respeitado em quaisquer circunstâncias. Nessa medida, ela é uma ética de princípios. Sustentada pelo autocontrole, ela, de certa forma, prescinde da norma (objeto normativo heterônomo), pois encontra um equivalente em um absoluto internalizado, ou seja, na própria consciência.

Nossos dois pólos do desenvolvimento são a intencionalidade pré-ética da magia e a ética de convicção. O ponto, assim, é: a “ética mágica” não é uma ética no sentido rigoroso do termo. A magia não pode produzir nenhuma ética consistente, pois esta pressupõe uma clara distinção entre natureza e cultura, ser e dever, ação e norma. Essa transição é produzida de modo mais completo pelas religiões de salvação (ou redenção), ou seja, que têm uma representação do mal e de sua superação. Noutras palavras, o monismo da magia não gera uma representação de dever segundo a vontade de uma ordem ou um ser supranatural que enceta uma postura guiada por princípios diante do mundo.

Desse modo, a principal finalidade mágica seria o “êxito” (“ação orientada para o êxito”), enquanto a principal finalidade religiosa seria o “valor” (“ação orientada para o valor”). O imperativo mágico é técnico e pragmático, enquanto o religioso é categórico ou absoluto. O “interesse” mágico é material; o religioso, ideal. Na magia, encontra-se a busca de proveito, de boa fortuna. Na religião, o senso de dever. Na magia, a restrição é dada pela natureza. Na religião, pelo dever. Na primeira, a sanção é o prejuízo material ou o fracasso. Na segunda, a sanção é o sentimento de culpa. Tudo isso representa, de uma forma idealizada, o que é a magia e o que é a religião. Somente os poderes religiosos geraram, por fé, aquelas representações éticas de dever na qualidade de elementos formadores da condução de vida.

Destarte, a sociologia da religião procura oferecer um tipo de análise psicológica e sociológica das imagens ou visões de mundo. Os conceitos de “imagens de mundo” e, sobretudo, de “condução da vida” estão no centro dessa análise. A ocupação de tal sociologia

⁴⁹ Aqui, tenho em mente o direito repressivo segundo a conceituação de Émile Durkheim, *A Divisão do Trabalho Social*, vol. I (Lisboa: Editorial Presença, 1989), pp. 85ss., ou seja, o tipo de sanção que traz a norma/lei.

⁵⁰ Decerto, a ética religiosa de convicção baseia-se num desenvolvimento cognitivo entendido, sobretudo, em termos de dualismo, ou seja, a superação da natureza pela representação de uma realidade transcendental. Esse dualismo é possibilitado em sua forma mais acabada pelo problema da teodicéia, ou seja, a justificação de deus em razão do mal no mundo. Sobre isso ver Wolfgang Schluchter, *Die Entwicklung...*, op. cit., pp. 74ss e 232ss.

da religião é, assim, com o efeito de diferentes tipos de representação de dever inspirados por uma representação do mundo e atualizados por uma postura diante dele.

As “religiões mundiais”, como religiões de salvação eleitas por Weber para seus estudos, são entendidas por ele como sendo aquelas que conseguiram reunir multidões de crentes. Schluchter (1979: 199) estende a compreensão dessa definição, admitindo que uma religião mundial também implica o alcance de um nível de dualismo metafísico. Essa identificação da religião mundial com um dualismo metafísico se dá por um motivo objetivo. As religiões mundiais consideradas assim por Weber trazem em seu bojo uma idéia de “salvação”. Ela provém da noção de compensação pela qual o ser humano espera que cada um receba o que merece. O ponto é que essa compensação foi, freqüentemente, lançada para um outro mundo ou outra época. Ela provoca, pois, uma divisão entre este mundo/tempo e aquele outro transcendental, mais verdadeiro e mais válido. Nisto, o dualismo: a reprovação do cosmos empírico em favor de um outro mais perfeito e justo. O caráter metafísico desse dualismo se cristaliza quando, no caso de sociedades letradas, elabora-se uma imagem de mundo sistemática e racionalizada que gera, inclusive, um método de aquisição de um estado de graça (ou de salvação). As religiões de salvação “prometem aos seus fiéis a libertação do sofrimento [e da morte]” (Weber, ES: 376). Mais concretamente, a idéia de redenção (sinônimo de salvação) implica a libertação da desgraça, fome, seca, morte e enfermidade entre outros. Quanto mais sua coerência como tal, maior a intensidade de sua tensão em relação ao mundo; tensão entendida como rejeição.

Associada a uma religião de salvação está uma “ética de fraternidade”. Na verdade, a tensão apontada e analisada segundo uma “teoria dos estágios e direções da rejeição religiosa do mundo”⁵¹ é justamente fruto dos princípios dessa ética face a poderes e ordens da vida. Surgida, originalmente, da profecia que, de um lado, rompeu com os vínculos mágicos e, por outro, desvalorizou as relações de parentesco, a ética de fraternidade é fruto da nova comunidade constituída pela religiosidade soteriológica comunitária e deriva-se da ética de reciprocidade de vizinhança (“o que te falta hoje, pode me faltar amanhã”) como uma transposição para a relação com o irmão de fé. Logo, depreende-se que a pessoalidade seja o fulcro dessa ética.

Quanto mais essa fraternidade religiosa foi conduzida em suas conseqüências, mais duramente ela se chocou com as ordens e valores do mundo. Na verdade, essa cisão costumou fazer-se válida mais irreconciliavelmente, quanto mais essas ordens e valores se tornaram, por sua vez, racionalizados e sublimados segundo suas legalidades próprias. Com o dinheiro (economia), o elemento mais abstrato e impessoal na vida humana, refratário à regulação ética, a ética de fraternidade compõe o conflito entre racionalidade formal e material (ou seja, com conteúdo de princípio valorativo). O mesmo cabe para a dominação burocrática e para os procedimentos baseados numa consciência tecnocrática, para os quais prevalecem os critérios contábeis e técnicos e pelos quais se perde a visão da pessoa em suas características emocionais e morais. A ética de fraternidade está em tensão com a ação racional que permanece dentro do mundo inescapavelmente vinculada às suas condições alheias à fraternidade, condições que devem ser seus meios e fins. Finalmente, a ética fraternal também se opõe à ética social orgânica — geralmente portada por um instituto universalista da graça organizador da redenção: igreja — que, mesmo baseada na “fraternidade”, tem, no entanto, traço conversador por legitimar a estrutura estamental e de classe e por relativizar os valores religiosos de salvação e de sua legalidade própria eticamente racional. Pois a ética fraternal é componente da religiosidade de virtuose que, como tal, é, em contraposição à ética social

⁵¹ Isso faz referência ao conteúdo do texto Max Weber, RS I, no original: *Theorie der Stufen und Richtungen der religiösen Weltablehnung* (ou ES, sob o título “Rejeições religiosas do mundo e suas direções”).

orgânica, revolucionária. E o é de duas formas: por proclamar a obediência a Deus acima da aos homens e por contrapor um direito divino à ordens empíricas corrompidas do mundo ou “revelando” um reino de redenção em tensão com o mundo. Nos dois casos, o que se constata é uma forma de dualismo que oferece ao crente um ponto de vista crítico em relação ao mundo “daqui”. Geralmente, essa religiosidade se manifesta como um tipo anti- ou apolítico.

Em sua postura em relação ao mundo, os homens tendem a fazer com que suas motivações sejam (re)interpretadas e institucionalizadas, isto é, historicizadas, tornando-se, assim, poderes capazes de influenciar a conduta humana. Tal historicização se dá na forma de um mundo de idéias ou símbolos institucionalizados. É nesse sistema simbólico que se encontra direção para as ações, uma vez que neles se é informado para quê e de quê se quer e se pode ser salvo. O aspecto institucional, além então do interpretativo, cumpre papel definitivo na dinâmica dos interesses, porquanto determina que formulação simbólica torna-se vigente e como a ação é motivada. No âmbito institucional, está a conexão entre idéias (entendidas como as construções simbólicas de representação do mundo) e interesses. Só quando atinge um estado de institucionalização, os desejos materiais e espirituais podem receber uma solução socialmente relevante.

A partir da “descoberta” da especificidade do racionalismo ocidental, Weber utiliza a sua sociologia da religião como contribuição para a sociologia do racionalismo. Desse modo, a questão subjacente aos estudos em sociologia da religião é o modo como a racionalidade, na conjugação de idéias e interesses, atua e se produz. Toda teodicéia é uma expressão de uma sistematização de conexões de sentido pelo trabalho intelectual e pela atribuição de sentido à realidade, o que leva à intelecção de um cosmos significativo e a um posicionamento diante dele. Essa elaboração pode ser vista como uma forma de racionalismo, o “ético-metafísico”. A mencionada institucionalização de idéias e ideais religiosos, em suas conexões de sentido e interesses (imateriais e materiais), engendram a formação de uma conduta metódica. Nesse caso, trata-se de um racionalismo “prático”. As pesquisas empíricas de Weber no campo da sociologia da religião se concentram nesses dois tipos de racionalismo.

O decisivo na tipologia do sociólogo sobre o racionalismo religioso é, portanto, a espécie de “racionalismo ético-metafísico” em suas imagens do mundo e da vida. Ele gera um posicionamento de aceitação do mundo (nesse caso, o confucianismo apenas) ou um de sua negação ou rejeição. Como tipos de rejeição do mundo, pode-se apontar um afastamento do mundo (extramundandade) e um voltar-se para o mundo (intramundandade), podendo ambos se manifestar de modo passivo ou ativo. Portanto, passividade e atividade caracterizam o comportamento prático pelo qual o crente anela alcançar a redenção.

O teorema da afinidade eletiva

É porque a sociologia compreensiva contempla esse âmbito institucional (idéias institucionalizadas e formadas como conteúdos de determinação da ação e da relação social) — e não somente “ações sociais” ou “orientações da ação” — que ela é sociologia. Isso quer dizer que as “relações sociais”, em suas diferentes formas, especialmente como estruturas de dominação, compõem os objetos da análise sociológica, indicando outro nível nela, qual seja, o da “coordenação da ação”.

Portanto, para a ciência sociológica como tal, a noção de relação social é também basilar. A relação social é o “comportamento reciprocamente *referido* quanto a seu conteúdo de sentido por uma pluralidade de agentes e que se orienta por essa referência” (Weber, EeS: 16). Em outras palavras: ações sociais em conexão (reciprocidade) segundo uma referência de sentido. Weber esclarece ainda: “Um mínimo de relacionamento recíproco entre as ações [sociais] de *ambas* as partes é, portanto, a característica conceitual” (EeS: 16). A reciprocidade numa relação social não diz respeito exatamente ao sentido. Esse último orienta apenas,

basicamente, o tipo de interação. A reciprocidade se dá, sobretudo, no nível da pressuposição ou expectativa. Referência recíproca não pode faltar para que tratemos de uma relação social. É na relação social — e em seus desdobramentos — que se concentram as análises empíricas de Weber, nas quais, fundamentalmente, o foco se dirige a situações de relativa estabilidade social mantida por esquemas de dominação conjugada a formas específicas de racionalismo, sendo também a mudança social vista como conflito entre estruturas de dominação. Conflitos de valores (valores) e de instituições (ou relações de dominação) estão necessariamente vinculados na sociologia de Weber.

O tratamento sobre o aspecto ligado à relação social na sociologia teórica de Weber conduz à discussão daquilo que seria uma estrutura — além da matéria da ação — religiosa. Enquanto enfoco o fenômeno institucional religioso, tento, concomitantemente, apresentar os desdobramentos da noção de “relação social” para o entendimento da realidade supra-individual da vida social. Ora, espírito e forma, fatores internos e externos, ação e estrutura constituem um complexo de condicionamento da ação, conforme o teorema da afinidade eletiva.

Grosso modo, pode-se dizer que as investigações de Weber como um todo sobre o capitalismo demonstram que ele como sistema surgiu na Europa, e somente nos Estados Unidos pôde se verificar o aparecimento de um *ethos*, de uma mentalidade econômica, inclusive, revolucionária em contraposição ao tradicionalismo econômico orientado apenas para a satisfação de necessidades. O espírito do capitalismo é um tipo de condução da vida pelo qual a aquisição se faz em função do próprio ganho, sendo isso tomado como um procedimento ético, um dever profissional. Isso é novo na história da humanidade. Em seu desenvolvimento, o capitalismo ocidental moderno passou a representar uma relação de adequação entre essa nova mentalidade e aquele sistema.

É precisamente segundo essa relação de adequação que se deve entender uma importante e conhecida expressão nos textos de Weber, qual seja, a “afinidade eletiva”. Como um teorema, ela reza que o sistema capitalista, que implica não apenas a empresa, mas também a ordem capitalista (Estado, direito, ciência modernos), tem nas transformações das estruturas de dominação (forma da política) a sua base histórica e que aquela nova mentalidade está ancorada em idéias e ideais religiosos que desencadearam determinada transformação psicológica (espírito da religião). A afinidade eletiva indica a adequação de um espírito a uma forma, exatamente porque nem sempre fenômenos sócio-econômicos institucionais são portadores desse tipo de relação adequada, ainda que sejam constituídos invariavelmente por um nível mental e outro organizacional.

Entendo que a natureza metodológica da mencionada nota prévia aos ensaios sobre a sociologia da religião se torna ainda mais expressiva se considerarmos que ela traz, na definição das duas direções (ou lados) da correlação causal — mentalidade-instituição —, a delimitação dos fatores para a elucidação da “afinidade eletiva” (ou relação de adequação) relativa ao surgimento do capitalismo moderno como expressão a mais decisiva do racionalismo ocidental⁵². É especialmente uma afinidade eletiva entre espírito (mentalidade) e forma (instituição, sistema) que interessa a Weber como composição do capitalismo moderno ocidental⁵³. Ele não atribui aos fatores internos, à subjetividade, a causalidade daquele poder

⁵² Para essa elaboração, devo muito às exposições orais do eminente sr. Prof. Dr. Wolfgang Schluchter.

⁵³ A seguinte passagem de Max Weber, EP, p. 41, é apenas um (mas significativo) exemplo: “A forma capitalística de uma empresa e o espírito pelo qual ela é dirigida estão geralmente ligados por alguma relação de adequação, não, porém, numa relação de interdependência necessária”. Em Max Weber, RS I, p. 238, estão relacionadas “formas econômicas de organização” e “ética econômica”. É também instrutivo observar que Wolfgang Schluchter, *Religion und Lebensführung: Studien zu*

fatal da vida moderna, mas apenas a possibilidade de obstruir ou favorecer sua formação. O capitalismo ocidental moderno é composto, como tipo-ideal, como um complexo constituído por empresa capitalista moderna, ordem econômica capitalista moderna e espírito capitalista moderno⁵⁴. Noutras palavras, a forma corresponde a arranjos institucionais e o espírito, à constelação de idéias e à conduta — ambos são observados por Weber, na investigação do racionalismo ocidental, em uma relação de adequação e em sua autonomia. Essa análise, referida especialmente às precondições do capitalismo moderno, gira em torno de seu espírito e de sua forma.

A forma ou o elemento institucional manifestam-se, na dinâmica da dominação no âmbito da ordem religiosa, a partir de um tipo específico de religiosidade. A religiosidade de virtuose corresponde à prática daqueles que são o sujeito e não o objeto da religiosidade, isto é, que são os fundadores e mesmo guardiães de um tipo de criação religiosa, como se pode verificar no asceta, no monge, no sacerdote, no profeta e nos intelectuais leigos, entre outros. O virtuose religioso busca bens de salvação “extramundanos”— mas, psicologicamente, estão ligados ao aqui e agora, como, por exemplo, no caso de um estado de consciência de certeza da fé ou da salvação.

A religiosidade de virtuose pode ser entendida como portada por uma elite religiosa, desde que esse conceito não seja equivalente à elite social ou econômica. Ela diz respeito àqueles que são os dominadores de uma configuração religiosa⁵⁵. À religiosidade de virtuose ou à elite religiosa corresponde uma religiosidade de massa ou uma massa religiosa, menos sensível às exigências de coerência entre a visão de deus e da vida, e a conduta. Nesse sentido, a massa religiosa não tem nada a ver, teoricamente, com aqueles situados nos níveis mais baixos da escala social. Conseqüentemente, se a rejeição religiosa caracteriza a postura

Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie (Frankfurt: Suhrkamp, 1991), pp. 42ss., analisa a “afinidade eletiva” de ética confuciana e burocracia patrimonial. Michael Löwy define “afinidade eletiva”, como se vê em *Rédemption et Utopie: Le Judaïsme Libertaire en Europe Centrale : une étude d'affinité élective* (Paris : Press Universitaires de France, 1988), p. 13, assim: “Nous designons par ‘affinité élective’ un type très particulier de rapport dialectique qui s`etablit entre deux configurations sociales ou culturelles, qui n`est pas réductible à la détermination causale directe ou à ‘l’influence’ au sens traditionnel”. Considero, portanto, imprecisa essa definição por não observar a especificidade da noção que, mesmo não se restringindo à relação entre espírito e forma (como no caso da correspondência entre idéia de deus e tipo de profecia), tem nela, no caso do programa de pesquisa de Weber, sua principal função metodológica. Löwy, em *The War of Gods: religion and politics in Latin America* (London: Verso, 1996), pp. 68-69, utiliza o conceito para mostrar a conexão que haveria entre teologia da libertação e marxismo ou entre cristianismo e socialismo. Essa compreensão e esse uso do conceito não parece estimular nem contribuir para uma problemática de explicação, apesar de contribuir para a compreensão no sentido da reconstrução de conexão de sentido — textuais. Falta lançar mão da compreensão para o entendimento do sentido subjetivo presente em máximas para o comportamento. Por conseguinte, falta analisar o papel de instituições e camadas sociais.

⁵⁴ Cf. Wolfgang Schluchter, *Religion und Lebensführung: Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie*, op. cit., p. 426.

⁵⁵ O termo elite é também entendido por Ivan Vallier, “Religious elites: differentiations and developments in Roman Catholicism” in: Seymour Martin Lipset & Aldo Solari, *Elites in Latin America* (New York: Oxford University Press, 1967), p. 190, não para indicar posições no topo da hierarquia de um sistema que, no caso de sua análise, seriam cardeais e bispos, por exemplo. Ele diz: “My defining criterion for religious elites, especially in the context of social change, is the capacity of either individual or small nuclei to exert a decisive influence on the development of the Catholic system or the wider social order, whether this influence is resistive, innovative, or neutralizing. Consequently both laymen and clergy, by virtue of certain behaviors, ideas, personal qualities or position, may be included.” Numa palavra, o que importa para Vallier é a capacidade de influenciar e exercer poder.

ante o mundo das elites religiosas de todas as religiões de salvação, a aceitação do mundo, inclusive com relação a noções mágicas, caracteriza a massa religiosa. Portanto, além do poder de definir os rumos da racionalização religiosa, a elite religiosa também é o agente da dominação religiosa e da mais decisiva luta pelo monopólio da definição e interpretação do sagrado, luta essa que ocorre entre distintos agentes da elite religiosa, como se vê tão claramente entre mago, profeta, sacerdote e intelectualidade leiga⁵⁶. A grande vantagem do sacerdote nessa luta é estar inserido numa estrutura burocrática como é a igreja.

Neste trabalho, a Igreja é, analisada segundo os critérios do conceito sociológico de “igreja”, uma estrutura de dominação⁵⁷. Isso é um dos componentes do cerne deste trabalho. A “igreja” é um “instituto”, ou seja, um tipo de “associação”, portanto, de “dominação”, de caráter hierúrgico, que impõe sua “ordem” estatuída às ações de determinado âmbito de vigência. Além disso, é importante salientar, segundo a alma deste trabalho, que “igreja” (juntamente com “seita”), como estrutura organizacional religiosa, é o aparato mais apto a propiciar ou favorecer a mudança social. Exatamente por essa razão, tem a CNBB determinada evidência nesta investigação, por ser uma associação burocrática que representa e regula a Igreja no Brasil.

Assim, interessa, aqui, uma relação social condicionada por um conteúdo de sentido que concede maior duração a ela, o qual é expresso na forma de “máximas”⁵⁸ — representação subjetiva de norma: finalista e valorativa. Essas noções que orientam a ação podem estar relacionadas a representações de êxito (máxima-fim) ou de dever (máxima-norma). Uma máxima seria um conteúdo normativo, um tipo de regra que, no caso de uma relação social, não simplesmente serviria como base de orientação da ação, mas sobretudo de sua “coordenação”⁵⁹, ou seja, de coordenação da ação social de vários indivíduos.

Uma “ordem social” é um conceito amplo que se refere a um contexto incondicionado espaço-temporalmente, mas que diz respeito à coordenação da ação de uma multiplicidade de agentes segundo noções de êxito ou dever. Esse tipo de “ordem da vida” ou “esfera de valor” é relativamente autônoma e pode ser reconhecida como a ordem econômica, a política, a científica, a erótica, a estética, a religiosa, a parental⁶⁰. Uma ordem é “legítima” se se trata de

⁵⁶ Sobre isso, ver os primeiros parágrafos da seção sobre sociologia da religião de Max Weber, WuG (ou EeS).

⁵⁷ Trata-se de uma situação efetiva de imposição da vontade de dominador(es) que influencia a ação de dominado(s) (Cf. Max Weber, EeS 2: 191), mas de um tipo específico, aquele no qual a dominação se dá “em virtude de autoridade (poder de mando e dever de obediência)” (EeS 2: 188) e não do tipo no qual ela se dá por constelação de interesse, como no mercado, pelo monopólio.

⁵⁸ “Máxima” aqui entendida como um tipo de regra – não conforme a escolha de meios segundo uma representação de êxito a se atingir segundo a escolha de determinados meios – relativa a “norma”, ou seja, a enunciado ou representação de dever. Trata-se de “dever-ser”. Máxima aqui interessa como um imperativo cujo conteúdo é uma norma. Sobre isso, ver Max Weber, MCS I, pp. 233ss, especialmente, 242-43. E Max Weber, WL, p. 439.

⁵⁹ Weber não fala, em nenhum momento, de “coordenação” da ação, mas adoto essa expressão do Prof. Dr. W. Schluchter por concordar que ela (entendida como concatenação de um conjunto de elementos) representa bem o fenômeno em pauta. Essa lição foi registrada a partir de aulas do sr. Prof. Dr. Wolfgang Schluchter. *Handlungskoordinierung* é termo de Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns - Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1987), pp. 321ss., segundo correta indicação do Prof. Dr. Eurico A. G. Cursino dos Santos.

⁶⁰ Não como a demonstração de um processo de “autonomização das esferas”, como é geralmente conhecido, pode ser lido o texto *Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung* (em RS I), na coletânea ES, sob o título “Rejeições religiosa do mundo e suas direções”, mas como exemplo da legalidade própria e do conflito entre ordens da vida. Isso equivale a dizer que a legalidade

relação social onde há máximas-norma que, determinando efetivamente as ações dos agentes, é uma “ordem vigente”. Uma ordem legítima que “aparece com o prestígio de ser modelar ou obrigatória” tende a ser mais constante e oferecer maior regularidade; regularidade essa proporcionada por “máximas”. A sociologia de Weber se ocupa especialmente com esses cursos de ação regidos por “máximas-norma”. Se a observação de uma ordem é garantida pelo comportamento de determinadas pessoas (dirigente e quadro administrativo) que regulam a participação de outros nela, essa relação social deve se chamar “associação”.

Uma associação, como estrutura de dominação, é identificada como “instituto” se sua ordem estatuída (racional e positivamente constituída) se impõe em um determinado âmbito de vigência⁶¹. Esse é o caso tanto do Estado quanto da Igreja. Se esse instituto tem o monopólio⁶² da força, é “associação política”; se da coação psíquica, “associação hierocrática”. Esse monopólio faz da Igreja (Católica) um instituto da graça, pois pode conceder a certeza do perdão e, assim, faz sua luz brilhar sobre o justo e o injusto como portadora e administradora de um carisma de cargo. Uma “igreja”, caracterizada sociologicamente, é um instituto hierocrático que encerra em si os seguintes elementos constitutivos: estamento sacerdotal profissional autônomo e ético, pretensões universalistas, dogma e culto racionalizados como objeto de ensino e uma comunidade institucionalizada. Nisso, prevalece sobre qualquer coisa o fato de que o cargo tem uma base impessoal⁶³.

Se a religião é vista em relação com outras ordens da sociedade, isso ocorre porque com ela essas ordens compõem os âmbitos centrais da sociedade. Além, então, da ordem cultural — na qual Weber vê a religião como principal fator de criação simbólica —, há as ordens educacional (onde a família tem destaque), econômica e política com as respectivas funções relativas ao significado, à socialização, à satisfação de necessidades do dia-a-dia e à proteção⁶⁴. A essas ordens, por assim dizer, parciais corresponde uma dada imagem mundial. Logo, é na relação entre a religião de salvação com as outras esferas, com suas distintas representações de dever institucionalizadas (“éticas”), que se manifesta o fenômeno das “rejeições religiosas do mundo”, o qual expressa o traço dualista dessas religiões. A coerência de uma religião de salvação é sua condição para fazer frente às outras ordens, isto é, para sustentar diante delas sua própria imagem mundial. É assim que muitas vezes a dinâmica dos interesses foi guiada por esse tipo de elaboração simbólica. Essa coerência é fruto da integração entre os elementos metafísico ou simbólico, institucional e da ação⁶⁵.

A rejeição do mundo implica, nos limites desta exposição, a oposição entre religião e outras ordens da vida, por exemplo, economia e política — mas também, potencialmente, estética, sexualidade, erotismo e ciência. Interesse-me especialmente pela relação religião-política. Tal conflito, sendo um entre instituições sociais, só pode ganhar uma solução institucional, isto é,

própria das ordens da vida é fenômeno anterior à secularização e à modernização no Ocidente europeu.

⁶¹ Cf. *ibid.*, p. 32. Aqui, consta, na verdade, “instituição”. Prefiro usar “instituto” para a palavra *Anstalt* que se encontra no original: Max Weber, WuG, p. 28.

⁶² Esse monopólio revela a “escassez” dos bens concernentes a essa dominação. A escassez de bens materiais e imateriais, segundo o interesse dos indivíduos e, portanto, a conseqüente tentativa de monopolizá-los é a razão pela qual uma classe de fenômenos podem ser identificado como “sócio-econômico”. Sobre isso Max Weber, MCS 1, p. 118. E Max Weber, WL, p. 161.

⁶³ Sobre as características distintivas de uma igreja, ver Max Weber, WuG, p. 692.

⁶⁴ Sobre essas funções sociais, ver a interessante sistematização de Wolfgang Schluchter, *Die Entwicklung...*, *op. cit.*, pp. 39ss.

⁶⁵ A demonstração do modo como esses elementos podem se integrar para trazer implicações tensas na relação entre uma religião dualista e o mundo é bem demonstrada por Robert Bellah, “Religious Evolution” in: *Beyond Belief: Essays on a Post-Traditional World* (New York: Harper & Row, 1970), pp. 26, 33-35.

a relação, do ponto de vista da religião, pode se tornar uma relação de relativização ou de absolutização. Esta implica, na verdade, um agravamento da tensão, pois pretende a imposição das exigências religiosas e, assim, a hierarquização de valores numa forma de juízo “ou isso ou aquilo”. Se direcionado para a própria ordem religiosa, essa orientação conduz à formação de seitas e mosteiros; se para o mundo, leva à teocracia. A relativização como solução institucional é baseada por um juízo “tanto isso quanto aquilo”, admitindo-se a conjugação e a equiparação e não a hierarquização de valores, numa concepção orgânica do todo social. Direcionada à própria ordem religiosa da vida, ela viabiliza a coexistência da ética virtuosa e a dos leigos; direcionada para o mundo, viabiliza a interação entre poder político e hierocrático (que goza do monopólio da coação psicológica exercido religiosamente) e um pluralismo orgânico que reconhece a autonomia de outras esferas de valor.

A solução absolutista pode ser identificada com a forma hierocrática “teocracia”. Esta significa que o dominador temporal ocupa cargo sacerdotal e, portanto, supre como sacerdote também as funções de rei. A “hierocracia” como tal significa que o dominador temporal é legitimado sacerdotalmente como encarnação ou como querido por deus. Ela já é uma solução relativista. Pode ser também entendida como estrutura relativamente autônoma capaz de impor condições à ordem temporal — sentido esse presente no meu uso do termo. Uma extrapolação da tentativa de se solucionar a relação institucional entre as associações política e hierocrática é a submissão desta àquela, exemplificada pelo “cesaropapismo” que significa que o dominador temporal possui, por direito próprio, o mais alto poder em matérias eclesiásticas. Cesaropapismo e hierocracia são duas soluções institucionais em contraste, pois a segunda é teoricamente mais autônoma ante o poder político do que o primeiro.

A sociologia da dominação também considera a relação de dominação entre o intra-campo e o inter-campo. Para lidar com a mudança da Igreja, reúno noções teóricas para se explicar o mecanismo institucional. Essas noções dizem respeito ao conceito de “campo” de Pierre Bourdieu, que, por sua vez, elaborou-o a partir da sociologia da religião de Max Weber, conforme exposta em *Economia e Sociedade*. No campo religioso estão os agentes religiosos que determinam a dinâmica da elaboração e da inculcação dos conteúdos de consciência que orientam a ação religiosa. São eles: mago, sacerdote, profeta e leigo; o primeiro não interessa para o escopo desta investigação por não ser uma figura constitutiva do universo sociológico a ser analisado. Mais precisamente, o jogo de influência que importa aqui é desempenhado pelo sacerdote e pelo leigo em relação à função do discurso profético.

Segundo Bourdieu, a noção de “campo” permite definir a relação objetiva entre sacerdócio e “profecia de origem”, a qual se distingue da “concorrente”, pois todo sacerdócio se baseia numa profecia primitiva que dá as bases para os processos subsequentes de racionalização e de burocratização e, especialmente, para a autoridade do sacerdote. Já a profecia concorrente procura, sim, criticar o sacerdócio, ou seja, ela é um elemento extraordinário que se opõe a outro ordinário, rotinizado. Essa é uma distinção universal e objetiva que compõe a natureza do campo.

É sob a idéia de dominação que repousa a principal dependência genética entre Weber e Bourdieu. Se Marx concentrou-se nos modos de produção, Weber concentrou-se sobre os tipos de dominação. Esses modos de dominação são constituídos, segundo Weber, sobretudo tendo por base princípios sociais (de desenvolvimento) que determinam não só os arranjos políticos, propriamente, mas também os econômicos. Trata-se de certos estágios culturais, envolvendo três tipos básicos de racionalismo: o ético-metafísico, o técnico-científico e o

prático⁶⁶. O diapasão de uma mudança social no interior de círculos culturais distintos (aqui, tem-se em mente os estudos histórico-comparativos sobre as religiões mundiais) seria dado pelas racionalizações elaboradas pela esfera religiosa — a ético-metafísica e a prática — levando-se em conta, especialmente, seu poder de desmágicação (ou desencantamento) que, se efetivo, tende à condução de noções éticas mais abstratas e impessoais. Em termos econômicos, o racionalismos ético-metafísico e prático do protestantismo ascético teriam contribuído para o surgimento de uma ética de trabalho burguesa, o espírito do capitalismo que teria sido sustentado por, em termos políticos, uma burocratização dessa esfera.

A dominação é um meio pelo qual se estabelecem persistências de ordenações sociais (tanto político-econômicas quanto valorativas). Analisar preferencialmente a permanência e não a mudança também é uma opção de Bourdieu⁶⁷.

Três são os fenômenos fundamentais para se visualizar a esfera simbólica inerente à manifestação da dominação: a escassez não só material, mas imaterial, a arbitrariedade dos valores que só podem se impor por meio da poder efetivo até o ponto de se institucionalizarem como forma de dominação e, conseqüentemente, as formas de legitimidade. Seguindo propriamente as noções da sociologia da dominação de Weber, a que tem como centro a análise conjugada do poder hierocrático e do político⁶⁸, Bourdieu “visa aliar o conhecimento da organização interna do campo simbólico (...) a uma percepção de sua função ideológica e política e legitimar uma ordem arbitrária em que se funda o sistema de dominação vigente” (Miceli, 1992: xiv). Mais isso não é tudo: a base para a sociologização do estudo da religião está no seguinte teorema: os diferentes grupos sociais elaboram, segundo sua condição, uma teodicéia específica. Esse importante postulado é levantado por Weber especialmente quando diz que não só os desprivilegiados sociais — isso, para além da tese do ressentimento — elaboram uma teodicéia do sofrimento, mas também os privilegiados, estes, não se bastando com seu bem-estar, elaboram uma teodicéia da fortuna, pois precisam ter direito ao seu privilégio. Mais exatamente, o propósito das exposições de Weber sobre a ética econômica das religiões mundiais é mostrar como que a esfera religiosa não é somente determinada pelas fontes religiosas, mas também por situações econômicas e políticas; numa

⁶⁶ Sobre esses conceitos, Wolfgang Schluchter, “The Paradox of Rationalization: on the relation of ethics and world” in: Schluchter, W. & Roth, G. *Max Weber’s Vision of History: Ethics and Methods* (Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1984), pp. 14-15: “First, rationalism refers to the capacity to control the world through calculation. Here rationalism is a consequence of empirical knowledge and know-how. Therefore, in its first sense rationalism is *scientific-technological rationalism*. In its second meaning rationalism refers to the systematization of meaning patterns. This involves the intellectual elaboration and deliberate sublimation of ultimate ends. In this sense rationalism is a consequence of cultured man’s “inner compulsion” not only to understand the world as a “meaningful cosmos” but also to take a consistent and unified stance toward it. This second type of rationalism may be called *metaphysical-ethical rationalism*. Third and last, rationalism also refers to the achievement of a methodical way of life. Here rationalism is the consequence of the institutionalisation of configurations of meaning and interests. Hence we may refer to this last kind as *practical rationalism*”.

⁶⁷ Pierre Bourdieu, *Coisas Ditas* (São Paulo: Brasiliense, 1990), p. 28: “Sendo assim, como não ver que, ao enunciar os determinantes sociais das práticas, especialmente das práticas intelectuais, o sociólogo oferece a possibilidade de uma certa liberdade em relação a esses determinantes?”

⁶⁸ Em Max Weber, WuG, o capítulo específico sobre a sociologia da dominação é o mais relevante para se perceber essa conexão entre poder hierocrático e poder político. No capítulo III, sobre os tipos de dominação, essa relação entre poder simbólico e poder político é aguda no caso da dominação carismática. Ainda em Max Weber, “Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Vergleichende religionssoziologische Versuche. Einleitung” [traduzido em ES como “A Psicologia Social das Religiões Mundiais”] in: RS I.

palavra, trata-se de se investigar os elementos diretivos da conduta das classes e camadas sociais que condicionam a ética prática⁶⁹. Uma contribuição fundamental de Weber é a consideração da influência das camadas sociais sobre a religião. Nesse sentido, a religião é objeto sociológico porque diz respeito ao “interesse que um grupo ou uma classe encontra em um tipo determinado de prática ou crença religiosa e, sobretudo, na produção, reprodução, difusão, e consumo de um tipo determinado de bens de salvação (dentre os quais a própria mensagem religiosa)...” (Bourdieu, 1992: 47). Tal interesse deriva do esforço de legitimação dado pelo próprio dominador religioso à força material e simbólica disponível àquele grupo ou àquela classe ao justificar seus recursos materiais e imateriais associados à sua posição na estrutura social.

O cerne da relação da estrutura do campo religioso como ordem simbólica com o campo político como ordem política deve ser entendido pelo papel de seus agentes, a saber, o laicato, crente ou crítico, e a reprodução religiosa da relação de classes ou grupos sociais, ou seja, a ação do sacerdócio e da profecia. A Igreja, como aparato institucional da classe sacerdotal, exerce a manutenção da ordem política pela manutenção da ordem simbólica, o que significa imposição e inculcação de *habitus* e combate da profecia (concorrente, e não de origem). Ela promove uma disciplina social como disciplina lógica.

A Igreja, como expressão social do sistema simbólico, exerce a domesticação das massas, o que se dá fundamentalmente pela imposição e inculcação de *habitus*. *Habitus*⁷⁰ é um tipo de conhecimento do qual não se tem consciência, é uma capacidade geradora anterior à ação racional. Mais precisamente, é um esquema de disposições de pensamento, sentimento, avaliação, ação e percepção transmitidos por instâncias sociais (como a família, a escola e a igreja), que são estruturadas pela condição de classe e são estruturantes da ação.

Campo significa uma estrutura de relações objetivas, um espaço com duas dimensões: a da posição ocupada nele ou do volume de seu capital e a do tipo de capital que se tem. No caso especial da religião, observa-se que:

“A concorrência pelo poder religioso deve sua especificidade (em relação, por exemplo, à concorrência que se estabelece no campo político) ao fato de que seu alvo reside no monopólio do exercício legítimo do poder de modificar em bases duradouras e em profundidade a prática e a visão do mundo dos leigos, impondo-lhes e inculcando-lhes um *habitus* religioso particular, isto é, uma disposição duradoura, generalizada e transferível de agir e de pensar conforme os princípios de uma visão (quase) sistemática do mundo e da existência” (Bourdieu, 1992: 88).

Creio que essa definição da especificidade do campo religioso pode ser melhorada se ela não partir do monopólio, mas da disputa pela *chance de monopolizar*; afinal, dentre os leigos estão intelectuais crentes aptos à luta. Entres esses agentes se dá a concorrência do campo

⁶⁹ Cf. Max Weber, RS I, p. 239. Na tradução brasileira, ES, p. 310, lê-se: “...tentar retirar os elementos diretivos na conduta da vida das camadas sociais que influenciaram mais fortemente a ética prática de suas respectivas religiões. Esses elementos marcaram os aspectos mais característicos da ética prática, as características que distinguem uma ética das outras; e, ao mesmo tempo, foram importantes para a respectiva ética econômica.”

⁷⁰ Minhas condensadas formulações do conceito de *habitus* estão baseadas em Pierre Bourdieu, *Coisas Ditas*, op. cit., pp. 21ss, 130ss e 158 e “Gênese e estrutura do campo religioso” in: *A Economia das Trocas Simbólicas* (São Paulo: Perspectiva, 1992), p. 57.

religioso. O campo religioso é o lugar de disputa por esse monopólio, mas acirradamente conduzida pelo sacerdote e pelo profeta, uma vez que procuram, mais do que o mago, racionalizar suas noções e práticas. Sua especificidade, a da determinação da visão de mundo e do comportamento, não significa absoluta autonomia em relação a outros campos, dada a função extrarreligiosa de sua dinâmica.

Os especialistas da religião surgem em conformidade com a cosmopolitização e expansão das sociedades e são uma das primeiras áreas especializadas das comunidades humanas desenvolvidas, um dos primeiros especialistas de dedicação exclusiva a surgir, como se pode ver no caso bíblico dos levitas, tribo separada para o serviço divino. Os especialistas serão os condutores de organizações direcionadas para o monopólio religioso, pois com ele há maior eficácia de persuasão ou cooptação. No mundo moderno, mais do que antes, a sociedade diferenciada e complexa torna imprescindível a apoio do Estado a qualquer pretensão de dominação religiosa monopolista. O único meio de alcançar dominância sobre outros e exercer monopólio é a coerção. É forçoso atrelarmos, na reflexão sobre o monopólio simbólico, o elemento religioso ao político, entendido como associação política que goza do monopólio da violência, da coerção física⁷¹. Essa é uma das mais importantes situações de cumprimento de função extrarreligiosa.

A tese da função extrarreligiosa da religião deve ser considerada — como se viu em relação à profecia que pode ser primitiva ou concorrente — de duas formas. Ela pode ser, argumento, conservadora ou desestabilizadora. No primeiro caso, ela contribui para a manutenção da estrutura do poder das elites sociais. Essa é a visão de Bourdieu. No outro caso, trata-se de atores religiosos que, mesmo ligados a grupos sociais, buscam exercer seu poder simbólico para alterar a estrutura social, inicialmente por sua representação, isto é, pela reordenação dos valores. Nessa situação, o campo social religioso contrapõe-se aos outros. Essa é a visão de Weber ao discorrer sobre a “a teoria dos estágios e direções da rejeição religiosa do mundo”⁷², na qual demonstra que a “esfera de valor” — conceito que corresponderia ao de “campo social” — religiosa geralmente se coloca em uma relação de tensão — tanto quanto mais racionalizada ela for, como religião de salvação, em termos éticos e metafísicos — com outras esferas, tais como a política e a economia, mas também a ciência, a arte, o erotismo e a família. Minha tese é a de que o campo religioso, com base em grupos sociais, mas sobretudo dotado de uma autonomia simbólica, tende a resistir a outros campos sociais quando deles se levantam agentes que pretendem impor sua própria forma de poder simbólico, ou seja, rebaixando o religioso ou o que para o religioso é caro, como a pessoa para o cristianismo.

Uma religião de salvação racionalizada implica 1. conflito com outras ordens e, antes, 2. conflito interno entre seus agentes como força racionalizante ou geradora de racionalização.

Há diferentes motivos que provocam a contraposição entre o campo religioso e os demais campos: seus agentes mesmo podem ter pretensão de dominação ou eles podem compreender que sua especificidade não se coaduna com a de outros agentes de outros campos e querer buscar proteger sua posição e seus valores ante a ameaça que outro campo impõe. O fato é que, partindo-se de Weber, aquela postura de rejeição do mundo será praticada quando uma religião de salvação for suficientemente racionalizada para tanto e contar com uma estrutura de dominação, ou seja, uma forma de associação — é o caso da “igreja”. Aqui, porém, deve-

⁷¹ Consta em Rodney Stark & William Sims Bainbridge, *op. cit.*, p. 95: “Sufficient cultural means of coercion to achieve effective religious monopoly can only come from the state itself. History shows that relationships between the state and the dominant religion in a society can be of several kinds. But no religion can achieve dominance over any but the smallest societies, unless it has established a cooperative and mutually valuable exchange relationship with the state.”

⁷² A tradução brasileira do texto de Weber traz o título “Rejeições Religiosas do Mundo e suas Direções” em Max Weber, ES.

se ter um elemento essencial em mente: que essa perspectiva sociológica considera a elite religiosa, ou seja, sacerdote e profeta e leigos intelectuais — e não a massa —, isto é, trata-se de uma sociologia dos virtuosos religiosos, os quais são sensíveis ao problema da teodicéia, segundo o qual busca-se uma explicação para a existência de uma divindade perfeita e de um mundo imperfeito. A resposta racionalmente elaborada para essa questão tende a levar a uma tensão entre valor e ordens da vida ou entre o valor religioso e o de outras esferas. Para fins de dominação, houve e pode haver alianças entre o poder religioso e o político — como é o caso do cesaropapismo (que caracteriza a igreja portuguesa colonial), da teocracia e da hierocracia que são soluções institucionais para a tensão religião-política. A visão de Bourdieu do campo religioso se restringe à circunstância do estado de concerto entre esses campos. Nisso, sua limitação. Evidenciando a autonomia do religioso, Weber não pôde parar na vinculação do religioso com o sócio-econômico, mas analisou também essa relação atuando em função do próprio religioso⁷³, no fenômeno da rejeição religiosa do mundo.

Em “Resultat: Konfuzianismus und Puritanismus” (RS I: 512ss.), isto é, no ensaio de comparação sistemática que Weber elabora entre protestantismo e confucionismo, após o estudo dessas duas religiões no final do primeiro volume de seus estudos das éticas econômicas das religiões mundiais, o autor nos apresenta as medidas para o estágio de racionalização que uma religião apresenta. Em primeiro lugar, o grau em que ela superou a magia e, depois, o grau da unidade sistemática, ao qual a relação entre deus e mundo e a própria relação da ética religiosa frente ao mundo são levadas. O primeiro grau diz respeito ao processo de desencantamento (no sentido de desmagicização) religioso dos meios de salvação e o segundo, ao nível de elaboração intelectual da imagem de mundo religiosa, à teodicéia (aspecto cognitivo) e à ética religiosa (aspecto valorativo). É nessa estrutura analítica que se reconhece o projeto de uma sociologia do racionalismo. Segundo tais critérios, Weber define dois racionalismos básicos: aquele que, referente à imagem de mundo, mais exatamente, a um modo de se relacionar com ele, elabora uma forma de comportamento caracterizada pela inserção no mundo (ascese) ou pelo afastamento do mundo (mística), e aquele que, referente à representação de divindade elabora uma ordem imanente eterna incriada ou um deus pessoal criador amoroso e punitivo, assim como um saber redentor (gnosis) e uma ação redentora (ética). É da combinação desses elementos que resulta sua “tipologia das atitudes religiosamente motivadas ante o mundo”. Essa tipologia das posturas em relação ao mundo, estipuladas segundo aqueles critérios, valem, como já indiquei, para a elite religiosa e não para a massa, a qual tende, quase sempre, para uma aceitação do mundo, assemelhando-se àqueles que vivem sob condições mágicas.

De início, temos duas relações básicas com o mundo como formas de juízos: a aceitação e a negação do mundo. Desconhecendo a necessidade de “redenção” e não constituindo uma ética de princípios, o confucionismo afirma o mundo na forma de uma postura que se acomoda a ele. Já a negação do mundo, expressa-se em duas formas de rejeição: o afastamento do mundo e a aproximação do mundo. Cada uma dessas posturas em relação ao mundo assume uma forma ativa (ascetismo) ou uma passiva (contemplação). Assim, o afastamento passivo do mundo seria uma “fuga do mundo” (budismo), o ativo, uma “superação do mundo” (ordens católicas medievais, judaísmo,...). A aproximação passiva do mundo seria uma “resignação com o mundo” (judaísmo), a ativa, um “domínio do mundo” (catolicismo e, na forma mais acabada, protestantismo calvinista)⁷⁴.

⁷³ Sobre isso, é fundamental o texto “Einleitung” in: RS I; na edição brasileira, “A Psicologia Social das Religiões Mundiais” in: Max Weber, ES.

⁷⁴ Sobre essa tipologia, ver Wolfgang Schluchter, *Religion und Lebensführung: Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie*, op. cit., p. 102. O conceito “dominação do mundo” é associado ao protestantismo ascético já em Max Weber, RS I, p. 534.

Do dito até aqui sobre o exercício (e suas condições) da postura de rejeição religiosa do mundo por parte da elite religiosa, pode-se perguntar sobre a condição estrutural-objetiva que o campo religioso, animado sempre por uma tensão própria, mobiliza contra outros campos. Argumento que o campo religioso em sua estrutura objetiva decisivamente modificada — se partimos de Bourdieu —, quando em conflito com outros campos, vivencia a conciliação entre sacerdócio e profecia, desaparecendo a distinção profecia primitiva-profecia concorrente. A profecia empresta ao sacerdócio o discurso de ruptura que pode ser novo ou uma nova edição ou re-elaboração do primitivo, e o sacerdócio empresta o aparato eclesiástico fundamental para esse enfrentamento.

A partir da década de 1950, o Brasil conhece um processo de intensificação de suas esferas urbana e econômica, ou seja, crescem as cidades e a capacidade industrial. Esse é o cenário para a proliferação de ideologias radicais ou ajustadas, como as religiões mediúnicas, o protestantismo pentecostal e o marxismo. O laicato católico se destaca pela ação baseada nos princípios de igualdade e justiça sociais. O clero é ainda dirigido por um racionalismo de intervenção no mundo interessado no prestígio em relação a outras crenças. Porém, no final dos anos 1960, ele condena o uso da força e a injustiça social em nome da paz e do valor da vida. Lança mão da linguagem profética para reprovar a violência do Estado que viola a integridade do semelhante e do cidadão. A CNBB serve a esses propósitos críticos na segurança e força de sua estrutura burocrática. De modo singular, a hierocracia degrada a política e suas opções e empreendimentos econômicos. A relação entre religião e outras ordens da vida (política e economia) caracteriza-se pelo agravamento da tensão. Humanismo católico e direitos humanos têm primazia no discurso da Igreja e não pregação contra outras crenças. O espírito ecumênico torna-se mais razoável naquela conjuntura. O pecado social é o principal adversário e a prática libertadora é a principal atitude. Em nenhum momento antes esteve a Igreja tão coesa do ponto de vista burocrático e ético.

Se não fosse uma hierocracia bem desenvolvida⁷⁵ — aqui quero dizer: uma estrutura de dominação —, a Igreja brasileira não poderia cumprir o papel de principal oposição no período de militarismo. Em direção ao mundo, a relativização institucional ainda reconhece a autonomia das esferas, mas pretende evidenciar seu caráter relativo, pois opõe-se aos valores e à condução da vida das esferas política e econômica tidos como modos de coisificação do homem. A mentalidade dessa Igreja era constituída por uma rede complexa de sentido formada por noções bíblicas proféticas e messiânicas, representações vetero- e neotestamentárias de Deus, e por uma condução da vida baseada numa ética de convicção extremamente racionalizada e sistematizada — do que a TL é a mais acabada expressão, no nível discursivo. O princípio fundamental é o valor da vida e a democratização da sociedade.

O mais importante aqui é: a hierarquia foi atingida pelo laicato e, nesse sentido, quando do embate com a esfera política, constrangida a adotar conceitos e posturas que ele trouxe à luz, reelaborando categorias da profecia primitiva, a ponto de se tornar de portador da profecia concorrente a protegido pela hierarquia.

Bourdieu, por sua vez, pressupõe uma relação objetiva na perspectiva “intra-campo” e, provavelmente, seguindo Weber, uma relação objetiva “inter-campo”. Por ela, o campo religioso pode tender, dependendo de seus interesses de dominação, para um jogo de aliança com outros campos ou para uma relação de tensão. O ponto aqui é: seja conciliação, seja tensão, o fato é que cada uma dessas situações determinará o estado da relação objetiva “intra-campo”. Permaneceu desapercibido a Bourdieu que a análise da sociologia de Weber incide

⁷⁵ Pormenores sobre o desenvolvimento organizacional da CNBB encontram-se no capítulo 11.

acima de tudo não sobre a ação social, mas sobre as *relações sociais*, o que significa, por fim, estruturas de dominação religiosas, políticas e econômicas.

Weber vê o mundo moderno como um universo de interações entre esferas de valor, que têm uma relação que só pode ser interpretada pelo “modelo do conflito de valor” — e não simplesmente pelo “da diferença”. Esse conflito seria insuprimível, não conduziria a uma síntese, como acreditavam Hegel e Marx. Aqui, um ponto de diferença entre Marx e Weber: assim como super- e infra-estrutura, como “espírito” e “forma” não são redutíveis um ao outro, assim também não é a dominação política redutível à economia ou a religiosa à política. Mas isso é uma afirmação metodológica, não histórica. Na realidade histórica, há, para a relação *dentre* e *entre* as ordens da vida, sempre quatro possibilidades: obstrução, indiferença, favorecimento (*afinidade eletiva*) unilateral e favorecimento recíproco — tomando-se em consideração um fenômeno sócio-histórico específico⁷⁶.

A relação inter-campo é, pela autonomia valorativa de cada um, potencialmente conflitiva; mas sua manifestação histórica determinará correspondentemente a relação objetiva intra-campo. Foi assim que, finalmente, hierarquia e laicato se uniram no caso brasileiro. Creio que se pode apreender duas lições metodológicas dessa exposição. A primeira, segundo a tese da estrutura objetiva do campo religioso, exige a definição de relações especialmente entre sacerdócio e profecia, de um lado, e sacerdócio e laicato, de outro. A segunda lição reza que a análise efetiva do campo religioso deve levar em conta sua posição no universo social, ou seja, deve identificar, preferencialmente, seu tipo de relação com os campos político e econômico — pois dificilmente a interação entre eles levará a um estado de indiferença⁷⁷. Essa relação com o externo modifica as relações internas.

⁷⁶ Essas possibilidades de interação entre individualidades históricas em referência a um fenômeno (resultado) sócio-histórico são abordadas, por exemplo, nos estudos para explicação do surgimento do capitalismo moderno de Weber. A “ética protestante” é, por exemplo, um elemento que favorece o surgimento do “espírito do capitalismo”.

⁷⁷ Cf. Cândido Procópio F. de Camargo, *Católicos, Protestantes, Espíritas* (Petrópolis: Vozes, 1975), pp. 12, concebe também que as transformações da sociedade impõem às religiões que redefinem seu conteúdo e alterem suas funções, ou seja, o ambiente social tem influência sobre o campo religioso.

4. COLOCAÇÃO DO PROBLEMA

Igreja e “mundo” (brasileiro)

A partir das tipologias do catolicismo apresentadas acima e das noções sociológicas extraídas de obras de Max Weber, de acordo com meu interesse de investigação, desejo reconstruir brevemente, por essas referências, o curso do catolicismo no Brasil, observando tanto suas formas institucionais quanto seus modos de racionalizar a relação deus-homem-mundo.

Posto isso, consideremos o caso do catolicismo a partir do período colonial. A tese que procurarei demonstrar aqui é a de que o catolicismo brasileiro evolui de uma estrutura ética deficitária até uma ética de convicção acabada que possibilita a sustentação de uma atitude de rejeição religiosa do mundo. A tarefa que essa tese coloca é tripartida, espera-se, então, que 1. se identifique a sucessão de soluções institucionais para a tensão entre igreja e ordens restantes da vida, 2. se identifique a sucessão de bases de orientação da ação e, finalmente, 3. se identifique a forma específica de racionalismo, sobretudo como tipo de atitude em relação ao mundo.

Mantenho, neste tratamento, o pressuposto de que o catolicismo medieval sustenta uma ética de convicção. Porém, em algumas situações históricas, esse estágio ético não se realizou por não ter se desenvolvido — ou ter sido degradada — uma “religião de salvação”. O cesaropapismo alcançou, na história, forma extrema, o que foi o caso da Igreja portuguesa transplantada para o Brasil⁷⁸.

Duas práticas caracterizam a Igreja que chega àquelas terras que se tornariam o Brasil: de um lado, a Inquisição, como expressão da Contra-Reforma, e, de outro, o padroado. Essas duas práticas dão forma ao catolicismo que será a mais envolvente ideologia nos séculos de composição social no mundo colonial ibérico, pois o clero da Igreja era quem conseguia manter a lealdade da população à Coroa portuguesa. A Inquisição portuguesa, erigida em 1536, nunca se estabeleceu como tribunal no Brasil — ao contrário da espanhola no restante da América Latina. No século XVI, os protestantes seriam a maior ameaça ao catolicismo, mas eles eram escassos na Península Ibérica. Assim, a Contra-Reforma teve, ali, três

⁷⁸ Apesar da tese do predomínio da religiosidade mágica na formação da cultura brasileira em razão do padroado, é admitida a presença no catolicismo luso-brasileiro de conteúdos de consciência relativos à uma ética baseada em princípios, o que eu chamaria de reservas de ideais católicos dualistas. Para tanto, ver Eurico A. G. Cursino dos Santos. “Política e magia (na cultura brasileira e) no Distrito Federal” in: Caetano Ernesto Araújo [et al]. *Política e Valores* (Brasília: EdUnB, 2000), pp. 101, 103 e, do mesmo autor, “Magia, Cultura e Liberdade no Brasil” (mimeo., Brasília, agosto de 1997), pp. 03, 05 e especialmente p. 11, onde consta: “O Brasil nasceu sob o signo da ética de convicção...”, ainda que isso signifique, na mente desse autor, uma precária consciência política em termos de uma associação de cidadãos. No entanto, prevalece em seus escritos a seguinte noção, como se vê em “No espírito de Max Weber: passado, presente e futuro da magia no desenvolvimento religioso do Brasil: magia e cultura colonial brasileira” (Mimeo., setembro de 1998), p. 03: “Minha tese aqui é a de que a história da origem da cultura brasileira não permite que se observe, em escala sociologicamente relevante, a existência dos processos sócio-culturais que configurariam a instalação de uma base cultural dualista.” Este meu trabalho pode ser visto como a demonstração dos movimentos nos quais tais processos configuram, na segunda metade do século XX, em contraposição ao estado deles na fase colonial investigada por Cursino dos Santos, base cultural dualista com relevância sociológica.

movimentos característicos: perseguição de judeus, censura da palavra escrita⁷⁹ e relutância em interferir a sério na religião popular e na magia. Tendo durado cerca de dois séculos, essa prática é sinal de um catolicismo que não favoreceu o desenvolvimento intelectual e que, portanto, não fomentou elementos que pudessem concorrer com noções mágicas. O padroado foi, durante séculos, o principal sustentáculo de união entre Cruz e Coroa. Ele foi uma combinação de direitos e privilégios da Coroa portuguesa como patrono das missões católicas e instituições eclesásticas no ultramar. Esse patrocínio tem seu significado melhor compreendido se se toma conhecimento de que o clero e as ordens católicas estavam convictos do fato de que a nação portuguesa teria sido escolhida por Deus para a propagação da fé cristã no mundo e que seria obrigação dos reis promovê-la. É assim que a Igreja colonial se encontra sob o controle direto da Coroa, sendo os membros do clero colonial ibérico funcionários assalariados da Coroa. Muito se testemunhou contra esse clero no cumprimento de sua missão: negligência do desenvolvimento espiritual e concentração em cerimônias exteriores, baixo nível de preparação teológica e mesmo intelectual.

A solução institucional para a tensão entre poder hierocrático e político foi o caminho da relativização, onde se constata um dualismo, pelo qual as duas ordens reconhecem autonomia uma da outra. Contudo, como associação hierocrática, a Igreja Católica colonial portuguesa é só muito precariamente uma “igreja” no sentido sociológico, a qual, como forma de associação, dispõe de um aparelho burocrático independente e um sistema educacional que tem dogma e culto como objetos de ensino racional e positivamente discutidos. Associação hierocrática fraca, a Igreja Católica portuguesa colonial eleva aquela solução relativizante a uma condição na qual tem lugar um andar de mãos dadas com a associação política: o cesaropapismo. A Igreja Católica colonial representa uma forma extrema da aliança, no Ocidente, entre poder político e o hierocrático⁸⁰. Mas é importante ter em mente que cesaropapismo não foi nenhum privilégio ou especificidade ibérica.

Para a exposição do curso subjetivo e objetivo da Igreja, busco identificar tanto o tipo de solução institucional quanto a espécie de racionalismo prático adotado em conformidade ou em consequência dela. Nesse contexto, deve-se entender que as formas desse racionalismo são todas variações do racionalismo característico da Igreja Católica medieval que é manifestação do de “dominação do mundo”. Não adotando uma solução institucional absolutista, a Igreja busca dominar o mundo, mas é também dominada por ele, pois é mister fazer concessões⁸¹.

O regimento cesaropapista trata as questões eclesásticas com se fossem província da administração política. Nele, não há um aparato sacerdotal independente que elabore um tipo específico de condução sacerdotal da vida e uma educação sacerdotal específica e, então, um desenvolvimento de uma teologia autêntica. O carisma hierocrático é pouco mais do que um

⁷⁹ Isso seria um grande fator para que Portugal não colhesse da melhor forma os frutos do Renascimento e da Ilustração e, de nação pioneira no descobrimento de novos mundos, passasse a retardatário. Sobre isso ver C. R. Boxer, *O Império Colonial Português* (Lisboa: Edições 70, 1969), pp. 384-87. Como se não bastasse, o fim da Inquisição (fim do século XVIII) coincidiu com o fim a presença jesuíta no Brasil, em 1759. É indispensável a discussão do mesmo autor sob o título “A Inquisição e as missões ibéricas” in: *A Igreja e a Expansão Ibérica: 1440-1770*, op. cit.

⁸⁰ Cf. Max Weber, WuG, p. 714. Nessa mesma obra, p. 691, Weber localiza nas áreas da Contra-Reforma, a presença de consistentes regimes cesaropapistas.

⁸¹ Cf. Wolfgang Schluchter, *Die Entwicklung...*, op. cit., p. 244. De acordo com a interpretação referente ao catolicismo, a partir de ensaios de Weber, por Parsons, op. cit., p. liii, o catolicismo seria uma forma inibida ou a meio caminho do ascetismo intramundano que busca o domínio do mundo. Esse juízo será fundamental para se interpretar o problema da salvação e de seus mecanismos dentro do catolicismo sacramental e do da libertação.

instrumento de uma técnica burocrática. Em razão da influência dos jesuítas como ordem religiosa virtuosa — por exemplo, Pe. Antônio Vieira, jesuíta, era pregador da Corte e fervoroso missionário; jesuíta mais influente, ele cria que Portugal teria recebido de Deus a missão de propagar a fé cristã —, creio que a Igreja tinha ainda reservas de uma ética de convicção, a qual era, sim, obstruída ou degradada pela aliança com o Estado. Ainda dotada, então, por esse tipo de ética que está presente na Igreja Católica medieval, uma orientação da ação corroborada numa ética da lei ou ritualística se faz, no contexto do cesaropapismo, marcante — pois diferentes tipos éticos (e não-éticos) podem coexistir⁸². Desse modo, seu arranjo com a magia, ou seja, com a não-ética, foi positivo. Objetivando, sobretudo, a propagação da fé, encontrando, antes de mais nada, no “ganho de almas” o seu lucro, e lançando mão do auxílio da espada para impor sua fé, essa Igreja elaborou, ainda que em sistematizações raras por parte de sua elite, um racionalismo de “conquista do mundo”. Esse racionalismo, corroborado, decerto, em noções metafísicas — o messianismo português e uma idéia de “missão” ou povo escolhido para difundir a fé cristã⁸³ —, possibilitou, como comportamento característico, basicamente, a intrepidez de se lançar em mares soberanos em direção a terras inóspitas ou estranhas e a imposição de uma fé, tudo em obediência à lei evangélica da pregação e imbuídos pela crença numa missão evangélica. Dificilmente poderia a Igreja, sob um regime cesaropapista, praticar outro racionalismo no mundo, senão pretender conquistá-lo, dado o fato de que esse também era o interesse do poder político. Ambos foram, em certa medida, bem-sucedidos na Ásia, na África e na América⁸⁴.

O padroado nunca existiu no ultramar sem resistência de Roma. Em um certo momento, ele só permaneceu no Brasil. Depois da conquista do mundo, a Igreja passou a reivindicar mais autonomia. O patrocínio político não era mais necessário e o padroado tornou-se um fardo. A associação hierocrática queria se tornar “hierocracia” e, então, “igreja” e administrar os seus próprios negócios. O Brasil já deixara de ser uma colônia e ela tinha cumprido um papel importante para o estabelecimento dessa nova nação. No Brasil monárquico, a Igreja inicia um processo de romanização (ou ultramontanismo), pois a Santa Sé não desistira de tentar ter a última palavra sobre questões eclesiásticas no Brasil. O caminho só poderia ser um: realizar o Concílio de Trento, ou seja, na prática, equipar o catolicismo com aparato burocrático e educacional para a formação de uma classe sacerdotal apta a conduzir a vida de modo específico e suas tarefas de modo especializado. Agora, sim, a Igreja no Brasil conformar-se-ia adequadamente ao catolicismo medieval dotado de uma ética de convicção.

Por volta de 1875, o ultramontanismo já se tornara bem-sucedido. A partir de então, desdobrava-se uma hierocracia propriamente e esse curso desembocaria na separação de Igreja e Estado. O poder hierocrático desenvolve-se como “igreja”, ou seja, com uma camada sacerdotal profissional, com seminários para sistematização racional e positivada de dogmas e do culto, constituindo-se num estabelecimento carismático impessoalmente administrado. Tudo isso a serviço de exigências universalistas próprias de um instituto da graça à disposição de todos. Buscando sua autonomia e na qualidade de “igreja”, a hierocracia católica se coloca face ao poder político, reconhecendo, apenas, seu monopólio específico. Ela quer exercer o monopólio da coerção psicológica à sua maneira. A autonomização dessas duas esferas é

⁸² Sobre a relação entre cesaropapismo e estereotipagem normativa, ver Max Weber, *WuG*, p. 692.

⁸³ Cf. . C. R Boxer, *A Igreja e a Expansão Ibérica: 1440-1770*, *op. cit.*, p. 98. Além disso, o autor apresenta um capítulo sobre a relação entre sebastianismo, crenças messiânicas e nacionalismo em *O Império Colonial Português*, *op. cit.*, pp. 405-16.

⁸⁴ Sobre a firme aliança entre a Cruz e a Coroa portuguesa, ver especialmente C. R. Boxer, “Ao serviço das duas majestades — Padroado e Patronato” in: *A Igreja e a Expansão Ibérica: 1440-1770*, *op. cit.*, pp. 98-106.

instituída em 1890, com a separação da Igreja do Estado, o qual passava a ter o monopólio da coação física sem interferência naquele da coação psicológica da Igreja.

A romanização da Igreja brasileira deu para ela um verdadeiro caráter de hierocracia⁸⁵, consolidado pela separação entre Trono e Altar⁸⁶. Ela recuperou sua qualidade de religião ética de salvação presente na Igreja Católica medieval de algumas outras nações européias. Suas marcas são o já sempre existente universalismo da graça e uma ética de convicção mais abrangentemente vivenciada pela classe sacerdotal por meio de um sistema socializante de ensino mais eficaz. A graça do sacramento goza de uma tendência para uma realização eticamente condicionada e do controle da ação dos crentes pela ameaça de excomunhão — em alguma medida. Mas essa Igreja, que tem sacerdote e sacramento, quer dominar o mundo. Precisa, portanto, negociar com a política. Durante a primeira metade do século XX, a separação Igreja-Estado foi pouco mais que formal. A Igreja queria ser símbolo nacional, exigindo constar na Constituição como “religião do povo brasileiro”. Enfim, a Igreja, de sua parte, prestava-se, em troca, a oferecer legitimação para o poder político.

Como hierocracia de “igreja”, a Igreja brasileira, baseada na tradição romana apoiada em seu aparato institucional, contrapôs às inclinações cesaropapistas a mais teimosa e, por fim, bem-sucedida resistência⁸⁷. No entanto, dado seus interesses de dominação, isso lhe dava condições não de se opôr de todo ao Estado, mas de negociar com ele, ou seja, a Igreja requeria do Estado o auxílio para a manutenção do monopólio religioso, implicando, então, uma nova forma de relativização como solução institucional⁸⁸. Hierocracia e política trocam serviços: os privilégios e as garantias recebidas do Estado serão pagos pelo poder legitimador e pela domesticação das massas⁸⁹. A Igreja é basicamente uma associação de sacerdotes, cujo racionalismo como atitude face ao mundo, rejeitando-o, busca mantê-lo sob sua influência. A Igreja quer garantir sua posição estrutural na nação brasileira, qual seja, a de determinar, segundo seus dogmas, as normas básicas da convivência humana e fazer valer suas exigências universalistas e sua doutrina social. A hierocracia católica rejeita o mundo por um racionalismo de “intervenção no mundo”.

Como tende a suceder no seio do poder hierocrático, a Igreja brasileira vivenciou, ao longo do século XX, um aspecto provável do desenvolvimento hierocrático como “igreja”, a saber, uma crescente burocratização⁹⁰, com a redação de diversos estatutos e a realização de assembleias administrativas. Grande expressão desse processo é a criação da CNBB, em 1952, a segunda conferência nacional de bispos de um país — depois dos bispos norteamericanos. Outro aspecto do desenvolvimento hierocrático a Igreja brasileira só vivenciaria numa circunstância muito dramática. Com o golpe militar de 1964, o Estado coloca-se, lentamente, na condição de proclamar, agora ele, sua maior autonomia em relação à Igreja. O

⁸⁵ Sobre a melhoria do nível moral e intelectual da Igreja, ver Thomas C. Bruneau, *The Political Transformation of the Brazilian Catholic Church* (New York: Cambridge University Press, 1974), pp. 410-11.

⁸⁶ Consta em A. Casali, *op. cit.*, p. 68: “A separação Igreja-Estado resultou favorecendo a tendência romanista e sepultando de vez os ideais de uma Igreja Nacional: toda a Igreja brasileira se viu praticamente empurrada para uma articulação de apoio externo, e Roma soube aproveitar essa condição favorável a seus projetos de Restauração.”

⁸⁷ Ver Max Weber, *WuG*, p. 700, sobre a tensão entre poderes hierocrático e político. Nessa nova condição, a Igreja teve, de fato, de suportar e enfrentar retaliações do Estado, como informa Thomas C. Bruneau, *op. cit.*, pp. 30-33.

⁸⁸ Dom Leme (1882-1942), clérigo mais influente da Igreja no século XX, reconheceu a necessidade do apoio estatal. Ver Thomas C. Bruneau, *op. cit.*, p. 37.

⁸⁹ Cf. Max Weber, *WuG*, p. 701. Esse fato, no caso brasileiro, é descrito por Thomas C. Bruneau, *op. cit.*, pp. 37-40 e 68ss.

⁹⁰ Já nos anos 1930 do século XX, ela é uma das maiores organizações burocráticas. Ver Thomas C. Bruneau, *op. cit.*, p. 34.

militarismo prescinde do poder legitimador dela, pois atinge seus fins pela força, pela violência e ameaça a posição hegemônica da Igreja, por relegar a religião à esfera privada — que sugere que o Exército pode ser visto como um poder secularizante no Brasil. Diante disso, e ela mesmo vítima dessa violência, a Igreja evolui, aos poucos, para uma postura de protetora dos fracos. Aqui, sim, a Igreja assume uma ética de fraternidade, o que a faria, conseqüentemente, acirrar sua tensão com poderes impessoalizantes. Esse tipo de ética é o elemento decisivo nessa nova Igreja.

Num ambiente sob processos de profundas transformações, onde industrialização e urbanização atingiam níveis nunca antes registrados no Brasil, a estrutura mental tendia a reagir. Cresce a adesão às religiões mediúnicas e ao protestantismo pentecostal, e crescem os debates embebidos em categorias marxistas. O laicato católico emite discursos cada vez mais peremptórios em favor de igualdade e justiça sociais, elaborando e guiado por noções éticas fraternais. O clero também não ignora essas demandas da sociedade, mas ainda é dirigido por um racionalismo de “intervenção no mundo” que busca combater religiões concorrentes. Somente com a violação da integridade física de seus próprios membros, ele vai se expressar de uma forma toda especial: condenará o uso da força e a injustiça social em nome da paz e do valor da vida. Os sacerdotes que compunham, à época, o grupo de comando da CNBB, não temem a profecia, tornam-se eles mesmos profetas e se associam aos outros atuantes na sociedade. Mais: colocam sua estrutura burocrática a serviço da profecia⁹¹. Como nunca antes e talvez nenhuma, a hierocracia rechaça a política formal e a economia conduzida por ela, responsável pelo empobrecimento de muitos — no que se vê a tendência anti-econômica que também distingue uma hierocracia bem desenvolvida — e por uma modernização coisificadora. A solução institucional da relação entre religião e ordens restantes da vida (política e economia) é, na verdade, o agravamento da tensão, que, porém, na qualidade de absolutização, não promove, direcionada à ordem religiosa, grupos de escolhidos (como seita e mosteiro), nem, direcionada ao mundo, uma teocracia.

A Igreja se torna uma poderosa representante de uma “ética de fraternidade” que, como ética de convicção, orienta-se pela preservação da comunidade dos crentes ou da comunidade humana face à ameaça objetivificante dos outros poderes, especialmente o econômico e o político. Ela defende o humano como pessoa ante a possibilidade de ele ser tratado como coisa.

O “humanismo católico” soma a seu tesouro os direitos humanos, deixa de lado disputas com outras religiões e pratica o ecumenismo tendo como princípio fundamental e unificador o seguinte: uma prática libertadora — motivada pela percepção da iniquidade social como pecado que contradiz o projeto histórico de Deus. A hierocracia acentua sua tensão com as ordens política e econômica da vida, mas se associa a certas associações políticas antiditadura, abriga atores e práticas proféticas, aproxima-se da ordem científica pelo recurso às ciências sociais, motiva movimentos eclesiais de base autônomos engajados na luta social (CEBs) e admite e incentiva uma produção intelectual original em seus quadros, a Teologia da Libertação. Essa hierocracia é uma singularidade histórica e o mais alto grau de desenvolvimento institucional e ético dentro do catolicismo — se se observar sua postura profética diante do mundo —, a ponto de ser considerada por muitos como a Igreja mais progressista do mundo. Esta forma de religiosidade identifiquei pelo conceito de catolicismo da libertação. Seu racionalismo chamo de “humanização do mundo”.

Por essa reconstrução, defino o CL, como objeto de minha investigação, como uma espécie de racionalismo (católico) de “humanização do mundo” contrário a forças objetivificantes

⁹¹ “Profecia” pode ser entendida — e adoto essa noção — como “a call to break with an established order”, conforme Talcott Parsons, *op. cit.*, p. xxxv.

(econômicas e políticas), em favor daqueles atingidos (ameaçados ou vítimas) por sua influência, sendo esse racionalismo sustentado por aparato institucional dentro da estrutura burocrática da Igreja. O CL tem sido, desde os anos 1950, atuante no Brasil e em outras partes da América Latina. Sua marca religiosa é o discurso⁹² contra as ordens econômica e, especialmente, política — que são seus *setores* de atuação —, a favor da humanização das relações sociais pelos critérios do Evangelho, da justiça social e dos direitos humanos — o que é a *direção* de sua ação. Com essa postura ativa de negação do mundo sem dar as costas para ele, pode-se supor que o racionalismo do CL é do tipo “intramundano ativo”.

Rumo à explicação do catolicismo da libertação

Com referência à história ou ao desenvolvimento do catolicismo no Brasil e à teoria sociológica adotada, é momento de formular a problemática desta investigação. Em termos metodológicos, ela corresponde à outra vertente da sociologia weberiana, além da sociologia compreensiva, qual seja, a sociologia explicativa que objetiva o reconhecimento da particularidade de um objeto de estudo e a imputação causal com respeito a seu curso histórico e a suas conseqüências. A análise tipológica e de reconstrução das correlações de sentido própria da sociologia compreensiva tem como principal razão servir justamente à explicação causal. Compreende-se para explicar. Diante disso, pergunto: como a Igreja pôde se tornar instância exemplar de uma religião de salvação com uma ética de fraternidade rejeitadora do mundo? Ou: como o CL, como religião de salvação rejeitadora do mundo com ética de fraternidade, surgiu e estabeleceu-se no seio da Igreja?

A lide com essa problemática há de identificar razões subjetivas e objetivas para o entendimento das causas para um determinado sujeito histórico ter se tornado, numa dada circunstância, uma e não outra coisa. Essa relação causal pode ser estabelecida em duas direções, sendo indicado assim seus elementos básicos: de fatores internos para fatores externos ou de fatores externos para fatores internos. Os fatores internos (espírito) são elementos ideais como idéias, ideologias ou capacidades e disposições dos homens para certas práticas. Os fatores externos (forma) são elementos materiais como associações, grupos, classes e organizações sociais ou condições econômicas, técnicas e jurídicas.

Observando o teorema da afinidade eletiva entre forma e espírito e a duplicidade da correlação causal, levanto a seguinte hipótese. Se um fenômeno sócio-econômico⁹³ como um tipo de racionalismo religioso ancorado em base institucional possui uma dupla constituição cujos componentes, forma e espírito, podem coexistir numa relação adequada, então, pode-se supor que a existência do CL se deu justamente por esse tipo de adequação, ou seja, os efeitos

⁹² É importante, para o espírito desse trabalho, entender discurso como forma de ação. Para corroborar essa exigência, vale considerar, até pela beleza do sentido, passagens de Hannah Arendt, *A Condição Humana* (Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995), p. 11: “Sempre que a relevância do discurso entra em jogo, a questão torna-se política por definição, pois é o discurso que faz do homem um ser político”; p. 191: “De qualquer modo, desacompanhada do discurso, a ação perderia não só o seu caráter revelador como, e pelo mesmo motivo, o seu sujeito, por assim dizer: em lugar de homens que agem teríamos robôs mecânicos a realizar coisas que seriam humanamente incompreensíveis. Sem o discurso, a ação deixaria de ser ação, pois não haveria ator; o ator, o agente do ato, só é possível se for, ao mesmo tempo, o autor das palavras”; e p. 192: “Nenhuma outra atividade humana precisa tanto do discurso quanto a ação”.

⁹³ Lanço mão desse termo conforme o artigo programático de Weber com respeito à definição do cunho epistemológico-metodológico da ciência da cultura que ele se propunha a realizar. Weber declara que os objetos, com os quais se ocupava a Revista da qual era editor, eram objetos “sócio-econômicos” por estarem vinculados ao problema da escassez material e imaterial decorrente da situação de interesses internos e externos que leva os homens às relações de solidariedade e de luta e ao planejamento da ação. Ver Max Weber, WL, p. 161 e Max Weber, MCS II, p. 118.

de uma certa idéia messiânica e a correspondência de camadas sociais (classe média urbana) e de instituições (especialmente, a CNBB).

Essa hipótese só pode condensar a enumeração dos fenômenos implicados na análise. Se se concentra no lado interno dela, no qual destacam-se ideais proféticos e messiânicos, fala-se, por exemplo, do Vaticano II, da idéia de libertação, da Teologia da Libertação e do ressurgimento de antigas imagens de Deus (o Deus do Êxodo bíblico e do Jesus pobre). Acima de tudo, a ênfase está na idéia messiânica que habita o CL. A profecia messiânica está ligada historicamente a esperanças religiosas de salvação que não correspondem ao indivíduo, mas à comunidade sofredora. Tais esperanças geraram quase sempre uma “teodicéia do sofrimento”, pela qual o mal foi explicado (ou Deus foi justificado) por uma idéia de compensação — no caso messiânico, no futuro e não em outro mundo — e de missão, pela qual o povo sofredor se entende como guardião da justiça. O profeta, nesse contexto sócio-religioso, geralmente proveniente não da classe dos infelizes, mas demandado por ela, foi o principal ator das idéias a conformar uma religião ética de salvação dotada, então, de uma ética de convicção. O CL e a Teologia da Libertação estão diretamente ligados à condição dos dominados e oprimidos — em especial o pobre, mas também o negro, a mulher, o índio e, recentemente, a natureza. A categoria “libertação” surgiu de debates teológicos e políticos. Ela significa processo pelo qual os oprimidos, partindo de sua própria condição cultural, e aceitando-a como verdadeiramente expressiva de suas dores e aspirações, se lançam na transformação do mundo.

Se Ribeiro de Oliveira, em sua tipologia, caracteriza o CL por seu messianismo, pelo qual o pobre é associado a Cristo, sofredor e libertador, suponho que uma mentalidade messiânica contribuiu para a geração de uma ética fraternal de convicção que dá condição à Igreja de ser um representante do catolicismo como religião ética de salvação posicionada diante do mundo de modo a rejeitá-lo. Essa mentalidade messiânica seria responsável pela mudança que possibilitou a internalização de uma conduta inédita no catolicismo brasileiro.

No entanto, resta o lado externo que corresponde às estruturas econômicas e políticas conduzidas pelo militarismo, elas mesmas fatores de intensificação de estruturas técnicas (industrialização), ambientais (urbanização) e jurídicas que, ao lado de movimentos sociais cristãos leigos, vão compor esferas sociais que entraram numa relação positiva ou negativa com outras esferas e idéias. Juntamente com esses elementos, encontra-se a CNBB como um dos mais importantes fatores externos nessa correlação.

Em um momento, a CNBB esteve, em seu próprio interior, dividida e influenciada por diferentes fatores, internos e externos. Noutro momento, em razão dos desenvolvimentos da política ditatorial que se voltou em parte contra o próprio clero, tornou-se ela o catalisador para certos atores sociais (grupos católicos progressistas) e assumiu a “opção preferencial pelo pobre” e pelo mais fraco. A CNBB colocou-se, assim, como principal representante de um catolicismo que, como espírito, orientaria seu corpo para o enfrentamento das condições objetivas, dos fatores externos que davam vazão, sem precedentes, a forças impessoais que agiam sem considerar a pessoa humana. A Igreja, na expressão da CNBB, era uma estrutura de dominação que se opunha à do Estado. Nesse conflito entre duas estruturas de dominação, constata-se uma tensão pela incompatibilidade entre certas ordens de um cristianismo libertário e ordens secularizantes. Para essa luta, a CNBB lançou mão, porém, não só de armas ideais, mas também de ideologias e formas de conhecimento em si mesmas seculares — como os direitos humanos.

Em referência a isso, entendo que há tarefas a serem cumpridas com respeito a cada um dos grupos de variáveis subjetivas e objetivas.

No caso da análise dos fatores internos, deve-se: reconstruir idéias e ideais relativos ao CL, definindo a imagem de mundo e da vida; investigar o curso da idéia messiânica nesse âmbito; identificar as noções de dever formuladas no CL; e identificar os prêmios psicológicos que condicionam o tipo de condução da vida do CL.

No caso da análise dos fatores externos, cabe: identificar os grupos e camadas sociais e instituições católicas relacionados ao CL; investigar as relações internas à CNBB e as desta instituição com a esquerda católica; e analisar o tipo de contato entre Igreja e Estado na segunda metade do século XX.

Em outras palavras, trata-se aqui de uma investigação do espírito e da forma do CL.

Esta pesquisa deve alcançar dois objetivos. De um lado, aplicar o modelo de Weber de investigação da ação social, considerando aspectos da orientação da ação e da coordenação da ação e, de outro lado, demonstrar a especificidade e explicar o surgimento de uma dada manifestação da “religiosidade de salvação no Brasil”. Numa palavra, pretendo fazer uma pesquisa histórica de uma religiosidade específica e oferecer uma contribuição metodológica⁹⁴.

⁹⁴ Sobre isso, ver G. King, R.O. Keohane & S. Verba, “The Science in Social Science” in: *Designing Social Inquiry - scientific inference in qualitative research* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994), pp. 15-16, segundo os quais o projeto de pesquisa deve colocar uma questão importante no mundo real e fazer uma contribuição específica para uma literatura academicamente identificável.

5. DAS PRÉ-CONDIÇÕES DO CATOLICISMO DA LIBERTAÇÃO

Patrimonialismo no Brasil

Antes de considerações sobre o estado de coisas concernente à Igreja no Brasil, considero relevante se ter visão da estrutura dominativa no país, especialmente para se compreender o aparato subjetivo e objetivo da participação política que é lentamente formado, pois é nele que atuará o CL.

A colônia portuguesa (no Brasil) era um sistema patrimonial. O conceito de patrimonialismo político é ainda mais preciso por retratar, de um lado, situação de indistinção entre público e privado, e, de outro, cooptação política expressa no controle do poder central sobre a ação de grupos privados por meio do benefício outorgado de participação⁹⁵. Essa forma de patrimonialismo era regida tanto por um tipo de racionalidade ancorada no poder discricionário pessoal da realeza ou da imperialidade quanto, mais tarde, já em meados do século XIX, pela racionalidade substantiva, pela qual prevalecia a *raison d'état*, não de todo submetida a regras formais, que atua ante uma massa passiva, isto é, distante da participação política.

Bases patrimonialistas são lançadas, no século XVI, com a prebendalização da administração real na forma das capitânicas hereditárias, sob a determinação de D. João III. Os donatários das doze capitânicas deveriam manter a ocupação portuguesa da terra e explorar suas riquezas a serem tributadas pela Coroa. Os custos dessa atividade estariam a cargo dos donatários, com o que a metrópole poupava recursos. Em meados do século, separam-se as funções fiscal e judiciária e com isso, mesmo que incipientemente, surge uma racionalização burocrática da administração. Gradativamente, o governo-geral promoveu a profissionalização de órgãos patrimoniais com carreira definida, como no caso do judiciário e do erário real. Além desses, o Exército e o Clero eram setores desse aparato burocrático.

No século XVIII, os grupos privados, seja na função de senhores de terras ou de funcionários militares, tiveram dificuldades para desenvolver formas corporativas de solidariedade e estilização da vida, elementos tão característicos de um patrimonialismo típico. No caso da primeira função, tratava-se de: descontinuidade do quadro de funcionários entre os núcleos centrais da burocracia metropolitana e os postos avançados periféricos de administração local, grau relativamente baixo de estereotipagem da honra e de um princípio estamental e, finalmente, o princípio ativo da solidariedade de parentesco, do particularismo da consangüinidade como fator de independência ante a autoridade política do Estado. Da parte da função dos militares, faltou-lhe especialmente a oportunidade de participação relevante em assuntos da administração do governo. Essa ausência de estímulo e importância social não favoreceu o desenvolvimento de um estilo de vida peculiar.

O engenho, voltado para produção externa mediante a mão-de-obra escrava e marcado pela dominação patriarcal, era a instituição mais típica na época mercantil e colonial. Como unidade socioeconômica, estava isolado da comunidade mais ampla e, politicamente, era uma organização latifundiária de caráter militar. “O patriarcalismo generalizado que se

⁹⁵ “Patrimonialismo político” é cunhado e empregado por Simon Schwartzmann, *Bases do Autoritarismo Brasileiro* (Rio de Janeiro: Campus, 1982), p. 23.

desenvolvia junto a esses padrões é provavelmente um dos resultados mais notórios da influência do grande alcance da sociedade doméstica sobre a vida pública e suas instituições políticas” (Uricoechea, 1978: 42-43). O patriarcalismo correspondia à patrimonialização da comunidade política englobante⁹⁶. O escravagismo era a base material dessa organização patriarcal. A estrutura patrimonial assentava-se na presença local dos engenhos, do modo que o favor real concedia cargos como prebendas militares, com obrigações policiais e judiciárias. O mundo colonial estava prenhe da imediatez da experiência patriarcal privatizada. Objetivamente, o aparato de cargos prebendalizados era manipulado por figuras privadas que cumpriam, basicamente, duas funções: a de serem senhores de terras e a de serem militares de carreira.

O fundamento do patrimonialismo brasileiro era, portanto, a aliança entre Estado e grupos privados. Havia uma consciência mútua da interdependência entre ambos, a qual sustentava um pacto tácito que levava a trocas e reciprocidades: do Estado provinham autoridade e *status*; do senhor de terras, cooperação e serviços. Essa burocracia pragmática não tinha um cânon formal e normativo, pelo que faltava sistemática e economia no uso dos recursos. A partir de 1808, a presença no Brasil da família real portuguesa ensejou a criação do aparelho estatal adequado às necessidades institucionais da nova sociedade, o qual cresceu com ampla distribuição de benefícios, dispensas patrimoniais de privilégios para muitos favoritos reais e dependentes pessoais sem recursos próprios. Em termos de gastos orçamentários, a partir de 1822, a maior parte dos recursos era gasta com os ministérios da defesa, seguido pela administração civil e com a eclesiástica.

Sobre o Brasil imperial do século XIX, pode-se falar, na verdade, de neopatrimonialismo, pois a negligência de um contrato social baseado em racionalidade jurídica passa a andar de mãos dadas com a racionalidade técnica. Esse sistema teve seu início e crescimento gradativo a partir da Independência, quando começa o período imperial. Nele, os postos burocráticos são distribuídos como prebendas e administrados como propriedade particular, a beligerância em função da manutenção da unidade e das fronteiras é contínua e os sistemas corporativos de tipo autoritário são baseados na hierarquia definida pelo Estado. Nesse contexto, especialmente a partir da década de 1830, o patrimonialismo assumia uma forma mais institucionalizada e sistemática, justamente em função do aliciamento da cooperação privada das classes patriarcais.

A burocracia patrimonial, onde administração e política se misturavam, portava uma ambigüidade⁹⁷, a saber, tinha sua base material em um Estado agrário-escravocrata, e, em razão desse sistema que restringia a oportunidade de trabalho, o próprio Estado era obrigado a prover a sociedade de homens livres de empregos, o que era ensejo para quantidade excessiva de funcionários públicos. Muitos desses burocratas estavam ligados à propriedade da terra, o que quer dizer que a concessão de cargos públicos também servia àqueles que, já dotados de posses, poderiam, justamente por isso, servir ao poder central sem representar grande custo

⁹⁶ Patriarcalismo e patrimonialismo são sistemas tradicionais de dominação. O primeiro é caracterizado pela situação doméstica (econômica e familiar) sob o comando de um indivíduo ali posto segundo regras de sucessão, cuja autoridade é aceita pelo dominado como direito tradicional e pessoal. Ele não é dotado de um quadro administrativo como recurso coativo, de modo que o dominado obedece ao senhor, ou seja, está pessoalmente orientado, e não a um estatuto. O patrimonialismo é caracterizado pela presença de um quadro administrativo (e militar) pessoal do senhor que, apesar de ter direito pessoal sobre ele, está também submetido à tradição que pode estar, inclusive, positivada. Sobre esses conceitos, ver Max Weber, *EeS*, pp. 151-52.

⁹⁷ Extraio essa idéia de José Murilo de Carvalho, “A burocracia imperial: a dialética da ambigüidade” in *Revista Dados*, Rio de Janeiro, n° 21, 1979, pp. 24ss.

para o governo. A ocupação com a economia escravagista de exportação era, no entanto, um empecilho para que os proprietários rurais se dedicassem integralmente à administração.

A desapatrimonialização e a dominação burocrática *tout court* encontraram como obstáculos a ausência de pessoal tecnicamente apto à administração local, conflitos de jurisdição que barravam a racionalização de funções e a figura do “bacharel” que representava ponto de confluência de parentesco e partido político como formas de estereotipagem de oportunidades à apropriação de cargos públicos.

Não se pode falar, contudo, que o Brasil conheceu um sistema patrimonialista típico. Seu desenvolvimento foi limitado, apesar de formas tradicionais de legitimação do poder favorecidas pelo patriarcalismo predominante da sociedade agrária, “pela instituição da escravidão da qual o patriarcalismo recebeu, paradoxalmente e ao mesmo tempo, tanto estímulo” (Uricoechea, 1978: 303). A principal falta do patrimonialismo brasileiro, em contraposição a sistemas patrimoniais consistentes, foi a inexistência de uma ordem estamental, isto é, uma ordem de direitos e obrigações alocados em conformidade com grupos estamentais. O maior óbice a um projeto senhorial de estamentalização da categoria foram as orientações econômicas racionais ditadas pelo capitalismo agrário ao qual estava atrelado o senhorio. Ora, ou o senhor de terras se dedicava — ou dedicava seus recursos materiais — à administração local à guisa de extensão e apoio a um Estado indigente incapaz de sustentar uma burocracia capilar por seus próprios recursos, ou ao seu meio de vida⁹⁸.

A partir de 1840, diminui o poder administrativo dos senhores locais. Na década seguinte, algumas novas determinações marcam um novo período da dominação como a institucionalização do sigilo administrativo (em lugar do pragmático) como norma a fim de se evitar influência externa no processo decisório e o surgimento da marca ou selo “Brasil” (“este governo”, “o país”) em lugar do símbolo do Imperador. Isso significava o deslocamento do Império de uma posição de negócio privado do Imperador para um contexto de crescente universalismo de uma dominação mais burocrática. Nesse sentido, ao longo das décadas que antecederam a instauração da República (1889), estabeleceram-se tendências à mudança política no Brasil que apontavam para: expansão de agências governamentais rumo à periferia da comunidade política e à criação de rede burocrática nacional; definição de rotina institucional para a organização do Estado pela substituição da administração local pela profissional; emergência, consolidação e institucionalização de uma nova normatividade da rotina administrativa diária e de processos decisórios — diferenciação de limites doméstico-público e desenvolvimento de ação social mais impessoal do que é sinal a Descarismatização do poder principesco e a institucionalização de princípios burocráticos baseados na racionalidade legal.

Daí para frente, o que se pode constatar no Brasil é coexistência ou alternância de predomínio de racionalidade substantiva na forma de *raison d'état* que negligencia acordos formais e obstrui a participação política ou mesmo a coopta, tutela e manipula, e racionalidade exclusivamente técnica que minimiza o “contrato social” e a legalidade jurídica, caracterizando, assim, o neopatrimonialismo. O principal problema é, em quaisquer casos, o desfavorecimento das formas autônomas de participação. No século XX, o Estado Novo de Vargas e o regime militar pós-1964 são contextos exemplares dessas disfunções políticas segundo o ideário moderno.

⁹⁸ Sobre essa tensão de interesses envolvendo Estado e grupos particulares em torno da questão da administração burocrática, ver Fernando Uricoechea, *O Minotauro Imperial: a burocratização do estado patrimonial brasileiro no século XX* (Rio de Janeiro, São Paulo: DIFEL, 1978), p. 203.

Na época do grande crescimento da economia cafeeira no Brasil, conduzida pelo Estado de São Paulo, no último quartel do século XIX, quando se inicia o período republicano, constata-se um “esforço sistemático e constante de transferir ao governo federal a responsabilidade pela condução da política cafeeira do país”⁹⁹, o que era expressão de não existência de uma cultura de iniciativa privada da burguesia emergente que, na Europa, foi decisiva para a democratização da participação política e da relevância dos interesses civis. Essa coalização entre a oligarquia rural e o Estado significava a ausência de uma política de representação de interesses típica de uma sociedade moderna capitalista. O domínio oligárquico das elites agrárias não encontrou resistência relevante de interesses competitivos e, assim, promoveu a superposição entre as ordens pública e privada.

Se a comunidade eclesiástica europeia da religião cristã cumpriu um importante papel para a superação da solidariedade consanguínea com relevante desdobramento para a existência de relação social relativamente aberta, favorecendo a composição técnico-administrativa cidadina medieval, não se pode dizer que esse mesmo elemento atuou nessa direção no Brasil. A fraqueza de uma ética religiosa católica, que nesse país era sobretudo uma ética social orgânica, favoreceu a permanência de solidariedades de linhagem. Em sua relação com o Estado e com grupos privados, a comunidade eclesiástica serviu à manutenção de um sistema de dominação tradicional: patriarcal e patrimonial. O CL resgata os componentes radicais do Novo Testamento, rompendo com a visão de privilégios, e leva para todos uma idéia de missão que os obriga a participar autonomamente da vida política, de modo que, aí, a ética religiosa favorece uma racionalidade substantiva marcada por demandas por dignidade social e pela validade do contrato social.

Constituição da hierocracia católica brasileira

O modelo cesaropapista era denominado de “cristandade”¹⁰⁰. Por causa da reconquista (completada em 1249), a Coroa portuguesa recebeu do papa, em 1179, o direito divino e lhe foi garantido o estatismo do país. Assim, a chegada do catolicismo no Brasil se dá dentro do contexto do cesaropapismo. O padroado¹⁰¹ foi dado ao Estado para que garantisse à Igreja a

⁹⁹ Com essas palavras, Simon Schwartzmann, *ibid.*, p. 84, reproduz as descobertas de Elisa Reis em seu trabalho de mestrado sobre *Política cafeeira e interesses de classe* (Rio de Janeiro, IUPERJ, 1972).

¹⁰⁰ Conforme Thomas C. Bruneau, *op. cit.*, p. 11, “cristandade” engloba os seguintes elementos: 1. princípio organizacional universal, mesmo imposto, realizado por autoridades cristãs; 2. monopólio da fé; 3. relação abrangente entre Igreja e sociedade (totalização); e 4. influência religiosa conduzida pelas redes da estrutura social. Na p. 12, consta: “A key premise of the Christendom model is the integration of Church and state”.

¹⁰¹ Consta em Alípio Casali, *op. cit.*, p. 38: “As raízes históricas do Padroado português, seu paradigma, encontram-se no ‘Cesaropapismo’ do século IV.

(...) O Imperador Constantino acumula mais privilégios a seus protegidos: executa grandes obras, especialmente as grandes basílicas. E outorga ao Papa o supremo título de ‘Sumo Pontífice’. Em troca, assume ingerências cada vez mais específicas em matérias de administração religiosa, chegando a convocar e exercer enorme controle sobre o Concílio de Nicéia, em 325.

Em 382, o Imperador Teodósio coroa essa articulação entre os poderes espiritual e político em Roma: declara o Cristianismo religião oficial do Estado.

O Padroado português seguiu analogamente o paradigma do cesaropapismo romano. Antes do Padroado, porém, os monarcas portugueses já haviam sido objeto da concessão de diversos privilégios de jurisdição sobre matérias que a Igreja considerara direitos seus inalienáveis.”

Eurico A. G. Cursino dos Santos. “Política e magia (na cultura brasileira e) no Distrito Federal” *in: op. cit.*, p. 101, concebe assim o significado do padroado para a cultura brasileira: “Ele mostra-nos como, durante o século XVI, a contradição entre os ideais católicos da época e a imperiosidade colonial da escravização para o modelo português de exploração colonial foi resolvida por meio

expansão da cristandade. O sistema do padroado foi formado por bulas editadas por quatro papas entre 1455 e 1515, como a “Romanus Pontifex”, editada pelo Papa Nicholau V, em janeiro de 1455. No reinado do rei Emanuel de Portugal, Leo X, na “Pro Excellenti” de junho de 1514, incluiu-se o Brasil na jurisdição da diocese da Ilha Madeira. Ao rei e a seus sucessores, cabia um duplo padroado: 1. o secular do benefício episcopal da Ilha Madeira e 2. o espiritual de benefícios menores dado ao rei como Grão-senhor da Ordem de Cristo. Essa Ordem era a mais importante das ordens religioso-militares no Portugal da época e foi fundada em 1317 pelo rei Diniz para substituir os Templários. Na colônia brasileira, o padroado teve um significado novo, ou seja, o da “dependência colonial”, ou seja, ele define que no Brasil são recolhidos os dízimos que seguem para a Coroa que retornam ao Brasil na forma de redízimas, isto é, recursos financeiros parcelados para a sustentação do culto ou do quadro administrativo eclesiástico¹⁰².

O “placet” também era um privilégio dado à Coroa para atuar como censor das bulas eclesiásticas e outros documentos que deveriam passar por suas mãos antes de chegarem ao Brasil. Nesse contexto, a Igreja estava de fato mais ligada ao Estado do que ao papado. Na verdade, ainda que mal estruturada — ou justamente por isso —, a Igreja era considerada por todos como um setor da burocracia civil. “In fact, during the whole colonial period (1500-1822) it is probably misleading to talk about a Church” (Bruneau, 1974: 15). É interessante registrar que a Igreja lusitana, mesmo que já em missões anteriores ao Concílio de Trento¹⁰³ (1545-1563), não teve seus bispos lá presentes porque o rei de Portugal requereu do papa sua dispensa.

Com o tipo de patrimonialismo possível no Brasil, foi implantado o modelo da cristandade. Ali, não havia centros urbanos, de modo que se tratou de uma colonização rural. Nas cidades posteriormente erigidas, irmandades e famílias formaram as igrejas, nas quais trabalhavam os padres, pagos pelas irmandades. O clero regular (ordem) era melhor formado que o secular;

do fomento à geração simbólica de qualidade monista, que permitiu o convívio de elementos insuportavelmente contraditórios em contextos culturais dualistas. Por meio do Padroado, a Igreja Católica tornou-se um prolongamento sem autonomia dos interesses políticos e econômicos metropolitanos”. Esse juízo serve-nos também para a compreensão do significado ético do cesaropapismo luso-brasileiro. Deve-se dizer que a tese de que a Igreja é agente fomentador da magia recebe certa objeção — contradição essa que não quero resolver aqui — na visão do padre Eduardo Hoornaert, “O concílio Vaticano II e a Igreja no Brasil” in: *REB (Revista Eclesiástica Brasileira)*, vol. 27, fasc. 1, março de 1967, pp. 43-54, pp. 50-52, quando critica o padroado português imbuído de uma mentalidade de cruzadas no Brasil, não seguindo o exemplo do Papa Gregório de respeito à religiosidade pagã, por desmoralizar os líderes religiosos tradicionais e impedindo uma “transição harmoniosa entre ‘paganismo’ e cristianismo...”. Na própria história da Igreja na Irlanda, teria havido uma grande tolerância com os druidas, quando da ocupação cristã daquelas terras. Uma mentalidade apologética teria também imbuído as ações de uma Igreja dentro da Contra-Reforma, o que a fez totalmente intolerante ante aquilo que considerava herético.

¹⁰² Sobre isso, ver Eduardo Hoornaert, “A evangelização do Brasil durante a primeira época colonial” in: Eduardo Hoornaert [et all], *História da Igreja no Brasil-tomo II/1* (Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas, 1992), pp. 38-39. Na p. 34, Hoornaert informa-nos que é do escritor maranhense Cândido de Almeida Mendes o mérito “de conscientizar os brasileiros em relação à realidade do padroado... O enfoque pelo qual Cândido Mendes de Almeida estuda o padroado é o da ‘libertas ecclesiae’, da ‘liberdade da Igreja’,”

¹⁰³ Conforme Georges Suffert, *Tu és Pedro: santos, papas, profetas, mártires, guerreiros, bandidos. A história dos primeiros 20 séculos da Igreja fundada por Jesus Cristo* (Rio de Janeiro: Objetiva, 2001), pp. 276ss., foram as seguintes as decisões desse concílio: 1. a revelação tem seu centro no Evangelho, 2. o pecado original é transmissível e só pode ser vencido pela graça, 3. participação individual (mas não exclusiva) na justificação pelo livre-arbítrio, e 4. do padre é o monopólio da administração dos sacramentos.

eles eram: beneditinos, franciscanos, carmelitas, capuchinhos, dentre os quais os jesuítas se destacavam. Essa ordem, fundada em 1540, era o braço principal na Europa da Contra-Reforma. Sua influência no Brasil só foi possível pela presença de influentes jesuítas na corte de Lisboa. De todo modo, em 1759, foram eliminados do Brasil e de Portugal, quando houve uma situação de tensão entre a Coroa e a Santa Sé, à qual eles estavam ligados. Com isso, a Igreja brasileira tornou-se ainda mais fraca eticamente. A expulsão dos jesuítas foi obra de Sebastião de Carvalho e Mello, o Marquês de Pombal, ministro do rei José I, de 1750 a 1777¹⁰⁴. Para garantir o controle do Estado sobre a Igreja, Pombal rompe com Roma e, com isso, o Brasil fica sem bispos. Roma não poderia assitir a colônia dada a estreiteza da relação entre a Igreja e o Estado em Portugal e no Brasil. Pombal também fez a reforma da Universidade de Coimbra para banir a influência da escolástica jesuíta de seus currículos. Introduziu nos cursos de teologia e direito canônico o regalismo (Estado poderoso acima da Igreja) e o jansenismo (em Portugal, especialmente, ataque ao primado papal). Pode-se falar de “pombalização do clero”, da sistemática deformação doutrinária dos estudantes clericais com idéias liberais — seguindo a Revolução Francesa que, no contexto português, significava anticlericalismo e confisco da propriedade da Igreja. No século XIX, a influência da Igreja no Brasil é praticamente inexistente, mas os padres eram politicamente ativos por meio de sua boa educação acima da média da população e por seu liberalismo, pelo qual pretendiam a emancipação de Portugal. No entanto, não atuavam como Igreja, segundo os interesses dessa entidade. Alguns aderiram à maçonaria porque lojas eram foco de oposição a Portugal. D. Pedro II, racionalista, interessado em ciências e sânscrito, lançou mão do padroado e do “placet”, pois temia o alcance do ultramontanismo, que queria fazer da Igreja mais do que um escritório do governo¹⁰⁵.

Segundo tipologia quántupla dos grupos de elite católica¹⁰⁶, o grupo predominante no cesaropapismo era o dos “políticos”: uma camada católica tradicional orientada para a estrutura de poder da sociedade secular que busca apoio e sustentação de grupos externos e atribui à hierarquia valor medieval, pelo que, conseqüentemente, o laicato é desvalorizado. No domínio dos “políticos”, a liturgia é prática *pro forma* e aos sacramentos estão associados favores, geralmente, financeiros. O grupo de referência dessa elite religiosa é a camada mais

¹⁰⁴ Sobre Pombal, consta em Thomas C. Bruneau, *op. cit.*, p. 20: “The Marquis was a modern statesman, in that he created an absolute monarchy in Portugal along the lines of Spain or France. To achieve absolutism, Pombal seized for the state the control held by the nobles, the papacy, the national Church and specially the Society of Jesus. Under Pombal, the Church at all levels was brought fully under control and dominated by the state.”

¹⁰⁵ A título de comparação: em 1889, havia no Brasil 12 dioceses e 13 bispos e em torno de 700 sacerdotes; nos EUA, havia 84 bispos e cerca de 8.000 sacerdotes. Cf. *ibid.*, p. 25. Sobre essa tendência romanista ou ultramontana, escreve A. Casali, *op. cit.*, pp. 60-61: “Tratava-se de um movimento ‘Tridentino’ porque o espírito da reforma do Concílio de Trento não havia ainda sido introduzido no Brasil. ‘Romanista’ porque defendia uma obediência direta e incondicional ao Papa, restaurando-se o caráter universal da Igreja e sua unidade doutrinária e disciplinar. Defendia o fim do Padroado Régio e a conseqüente autonomia espiritual da Igreja frente ao Governo. ‘Episcopal’ e ‘clerical’ porque são bispos e padres que a projetam e implantam. As duas últimas características determinaram uma das metas do projeto, que era a reforma do clero. O tempo cuidaria do desaparecimento gradual do tradicional clero típico do regime de Padroado concentrado no meio rural. Uma ampla reforma dos seminários deveria ter como efeito a formação de um novo perfil de sacerdote: sábio, disciplinado, celibatário, trabalhador. Este perfil fora traçado pelo modelo de espiritualidade francesa vigente no reformado Seminário de S. Sulpício.”

¹⁰⁶ São seus termos, “políticos”, “papistas”, “pastores” e pluralistas. Esses tipos aparecerão ao longo da análise, dois deles, no tratamento da hierocracia, dois outros, na apresentação da Igreja da libertação. Retiro essas classes de Ivan Vallier, *op. cit.*, pp. 203ss.

superior, da qual muitos políticos provêm. É seu envolvimento com grupos de interesse por trocas de benefícios que justifica o serem designados por “políticos”.

Em 1874, no contexto da tentativa de Roma de controlar a Igreja brasileira (ultramontanismo ou romanização), foi suscitada uma crise entre Igreja e Estado que culminaria, em 1890, na separação entre ambos, com a qual a Igreja impôs-se dois objetivos: conquistar sua autonomia efetiva e ser religião oficial do Estado a fim de poder usar os recursos deste. A Igreja iria se desnacionalizar num processo de europeização, pois era o modo de se romanizar, no sentido de adequar-se, finalmente, ao modelo tridentino. Mas, de todo modo, sua base social seria a da classe dominante formada por oligarquias agrárias. A Igreja conservaria seu caráter elitista. Em 1870, é declarada a infalibilidade papal e a centralização institucional da Igreja universal no papado. Isso se refletiu negativamente no Brasil: de um lado, o Estado considerava como mau qualquer anseio de emancipação da Igreja, o esforço de soberania implementado pelo ultramontanismo e, de outro, a ameaça que era representada por membros da hierarquia eclesiástica que posicionaram-se pelo papa e contra o Imperador. Já na segunda metade do século XIX, o nível de intelectualidade e moralidade da hierarquia era superior àquele de períodos anteriores. Uma “igreja” estava prestes a vir à luz. O próprio Imperador contribuiu para esse processo quando procurou preparar e selecionar sacerdotes mais capacitados como membros de seu quadro administrativo. Uma importante personagem do ultramontanismo foi o bispo, um jovem capuchinho, D. Vital Maria Gonçalves de Oliveira, que estudou na França; ele recebeu encorajamento do Papa para confrontar a relação Igreja-Estado e fazer um tipo de cruzada. D. Vital acabou sendo preso e o Estado mostrou com isso sua força ante a Igreja. Provocou sua prisão o fato de ele procurar fazer valer um documento de Roma de anatematização da maçonaria, da qual faziam parte clérigos e políticos. Isso foi a Questão Religiosa (1873)¹⁰⁷. Há três razões para, com a separação em 1890, o governo ter tirado a Igreja do âmbito público: a Questão Religiosa mostrou o tenso casamento entre Igreja e Estado e, de todo modo, a Igreja era parte do Império, não tinha de o ser da República (1889); o fato de a Igreja já não ter tanta influência em um sistema influenciado pelo positivismo e pelo liberalismo; e a separação Igreja-Estado era uma obrigação, segundo a doutrina norte-americana e francesa, apesar de a sociedade brasileira não estar preparada para essa ruptura.

Minha tese é a de que o ultramontanismo e a separação são os dois eventos que fundamentam a ascensão da “igreja” católica brasileira¹⁰⁸, um instituto burocrático de salvação, com quadros próprios formados segundo treinamento específico, conforme elaboração doutrinária sistemática e especializado na administração litúrgica e sacramental¹⁰⁹. Essa obra de

¹⁰⁷ Sobre isso, reflete Candido Mendes, “Os religiosos, a Igreja e seu desempenho político no Brasil”, *op. cit.*, p. 09: “No quadro brasileiro, a ‘questão religiosa’ vinha a traduzir esforço-limite, de recaptura da competência da Igreja no mais íntimo e indiscutível de seus campos de ação, engolfados também pela profundidade em que a ordem civil, na colônia, instalou-se sobre a vida organizada estabelecida pela Igreja – e subordinou-a, finalmente, a seu controle onipresente.”

¹⁰⁸ Em “Entrevista de D. Hélder” *in*: SEDOC 3, agosto de 1970, p. 227, o, na época, arcebispo de Olinda e Recife (PE), diz que “durante três séculos, a Igreja Católica aceitou a ordem social.” Não está claro quando se inicia a medição desse período, mas podemos supor que se trata da segunda metade do século XVI, quando, conforme Riolando Azzi, “A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial” *in*: Eduardo Hoornaert [et all], *História da Igreja no Brasil-tomo II/1* (Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas, 1992), p. 166, foi criado, por El-Rei D. João III, o primeiro bispado no Brasil, em 31/07/1550.

¹⁰⁹ O frágil aspecto organizacional da Igreja em grande parte do período colonial, em contraposição à fase da romanização, é descrita assim por João Fagundes Hauck, “A Igreja na emancipação (1808-1840)” *in*: João Fagundes Hauck [et all], *História da Igreja no Brasil-tomo II/2* (Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas, 1992), p. 77: “A autonomia do poder civil em assuntos religiosos e a independência dos bispos com relação ao papa, com o qual se consideravam em pé de igualdade na qualidade de

hierocratização da Igreja não acaba aí, mas tem nesse ponto seu fundamento, o qual não será mais abandonado. Aí pisa e prossegue D. Leme com sua empresa de recristianização da sociedade. Esse é o marco ético-burocrático da Igreja, considerado como feito autóctone.

O grupo de elite católica a implementar esse feito e a estendê-lo é o dos “papistas”, ou seja, um grupo que sustenta um catolicismo moderno militante voltado à recristianização do mundo, a fim de se conquistar influência por dois meios: papéis que cumpram a função de “penetração” na vida social e recursos que dêem para a Igreja coesão interna e poder organizacional, adquirindo influência agora muito mais sobre grupos urbanos. Três são as principais orientações dessa camada como elite: hierarquia, ação e religiosidade baseada nos sacramentos. O intuito dos papistas é ter o poder da Igreja não mais alicerçado no político, mas em suas próprias bases de autoridade e de fontes católicas. Hierarquia, clero e laicato formam uma elite missionária voltada para a expansão dos valores cristãos-católicos. A participação leiga é orientada pelo princípio da “colaboração com a hierarquia”, o que significa certa submissão a ela.

Desde meados do século XIX, empreendeu-se algumas medidas para suprir a escassez de sacerdotes no Brasil. A primeira medida foi a providência da Santa Sé em abrir, em Roma, um seminário (Colégio Pio Latino-americano, fundado em 1858), para formar clérigos para a América Latina. Já no início do século XX, o Pio Latino seria a fonte da qual Roma selecionaria inclusive os hierarcas para exercerem suas funções na América Latina. Tanto D. Vital quanto D. Sebastião Leme da Silveira Cintra¹¹⁰ são exemplos desse caso. Nesse sentido, o Pio Latino, mais do que um “caráter nacional”, teria marcado o *modus faciendi* da dominação eclesiástica. Ele explica a unidade do procedimento dos hierarcas e sua conformidade em relação à Roma. Já na década de 1930, os hierarcas saíam do Pio Brasileiro, fundado por Leme em 1929 e associado ao Latino. A presença de padres estrangeiros foi fruto de medidas que favoreceram uma ampla imigração de padres italianos e alemães na virada do século XIX para o XX. O alvo desses clérigos era, antes, as populações de seus compatriotas. Os nativos religiosamente desassistidos permaneciam nessa condição. O último esforço feito pela Igreja para promover a presença de mais sacerdotes em seu quadro foi realizado nos anos 1940 com a vinda de padres americanos saídos, por causa de guerras, de missões na Ásia.

Os princípios de organização da Igreja no Brasil (que seguia o modelo europeu não por necessidade, mas por mera imitação) eram os seguintes: cobrir completamente o território; seguir Roma de modo a desnacionalizar a Igreja e, do ponto de vista doutrinário, combater as ameaças modernas: socialismo, modernismo, secularismo e outras doutrinas religiosas; e estabelecer estratégias políticas para lidar com o Estado e recuperar meios institucionais de influência social. “By 1930 the Church in Brazil resembled in many ways the large bureaucratic organization that most people visualize when reading about the Church” (Bruneau, 1974: 31). Seu principal alvo era as áreas urbanas de classe média que, mais tarde, foi mesmo influenciada pelo sistema escolar dirigido por pessoal estrangeiro e associações piedosas e por orientação da Igreja em sermões e programas. A Igreja também buscava os recursos desse estrato social. No entanto, ainda se constatava a fraca influência da Igreja na sociedade como um todo. D. Leme, arcebispo de Olinda-Recife (1916-21), e cardinal arcebispo no Rio até 1942, explicava isso como efeito da falta de educação religiosa. Ele pretendia recuperar o velho modelo de cristandade com seus objetivos abrangentes e

sucessores diretos dos apóstolos, eram defendidas com naturalidade por bispos brasileiros anteriores ao movimento de romanização.”

¹¹⁰ Sebastião Leme da Silveira Cintra (1882-1942) foi a grande liderança carismática que a Igreja teve de aguardar para poder conceber e conduzir seu projeto restaurador já desejado desde o último terço do século XIX. Sobre sua trajetória, ver A. Casali, *op. cit.*, p. 78.

monopolísticos. Para tanto, precisava do suporte do Estado. Ele teve sucesso em dar para a Igreja bases privilegiadas no domínio público.

No contexto da assim chamada “Revolução de 30”, Vargas teria buscado tanto o apoio da Igreja quanto do Exército, pois teria com isso o suporte psicológico e o da força. Por volta de 1930, a Igreja tinha se tornado um corpo imenso e organizado sob a liderança de D. Leme, que, inclusive, em 1931, organizou passeatas no Rio para demonstrar a força do catolicismo. Tais eventos foram eficazes na sensibilização dos políticos para o papel da religião junto ao povo. A Liga Eleitoral Católica, doravante LEC, formada em 1932, conseguiu influenciar na composição da Constituição de 1937, na qual, por fim, constou no prefácio “pondo nossa confiança em Deus”. O Estado estava pronto para financiar a Igreja em projetos de “interesse coletivo” como, por exemplo, oferecendo subvenção para escolas católicas. A Igreja alcança reconhecimento público e encontra seu papel próprio na sociedade. Por sua amizade com Vargas, D. Leme conseguiu até mesmo impedir a permissão do divórcio e que o Brasil, naquela época, não contraísse relações comerciais com a União Soviética, sede do comunismo. Desde a Revolução do 1930, Estado e Igreja, separados, atuavam em cooperação. Uma das principais estratégias de D. Leme, desde quando assumiu o posto de adjutor em 1921, foi a formação de movimentos de leigos — do que trato mais abaixo.

Por tudo isso, constata-se que o tipo de ética que essa hierocracia sustentava era ainda uma social-orgânica, pois comprometia-se com a ordem social, uma vez que sua estratégia de penetração e difusão na sociedade não pretendia a alteração da estrutura de classes nem de sua natureza, como se dá num plano de compensação ou favorecimento dos desprivilegiados.

A década de 1950, foi cenário de grandes transformações. Por exemplo, o crescimento per capita foi três vezes maior do que aquele no resto do continente e, em torno de 1960, o Brasil não era mais uma nação rural, mas urbana; também cresceram a taxa de alfabetizados e o setor de serviços. Nessa sociedade urbana, a sacralidade da cultura, formada, então, pelo próprio catolicismo, diminuiu. De todo modo, ela manteve-se firme nas áreas rurais. Com a expansão da educação, constatou-se o processo de secularização cultural e técnica no Brasil. Para tanto, também contribuíram o sistema de transporte e a mídia, a globalização e a industrialização. Com isso, colocou-se em questão o poder de influência da Igreja sobre o comportamento individual para além do aspecto sacral da cultura, formada justamente pelo catolicismo. Apesar das pretensões da Igreja da neo-cristandade, o crescimento de outras religiões revela que o monopólio dela foi abalado pelo crescimento dos pentecostais e dos espíritas. “In conclusion, by 1960 it would be difficult to say that the Catholic Church held a monopoly of religious commitments” (Bruneau, 1974: 63).

Uma das estratégias desse novo modelo de cristandade era a de uma reestruturação organizacional e administrativa, o que, nesse caso, exigia um quadro administrativo bem sólido, isto é, um contingente sacerdotal apto a cobrir a nação. Isso foi sempre o problema da Igreja no Brasil e por isso grande parte do clero era formada por estrangeiros, pois desde o final dos anos 1950 o número de vocações caiu. Outra estratégia, essa tradicional, era a educação média e superior. Contudo, a inflação do final da década de 1950 obrigou a classe média a desistir da educação em instituição religiosa e preferir optar pela escola pública. Diante desse decréscimo de dispositivos de exercício de influência, a Igreja lançou mão predominantemente de estratégias políticas e não de uma campanha proselitista mais intensa. Nessa época, a Igreja, por segmentos distintos, tenta dois caminhos: ação de grupos de pressão política para garantir influência por educação e ações para criar, por novas doutrinas e mecanismos, mudanças sociais num nível mais básico e por intervenção política.

Nessa fase, a igreja já assume mais consistentemente uma atitude agressiva como poder hierocrático, no sentido não de buscar um conluio estrito com o Estado, mas de

também utilizar-se de meios próprios para manter a validade de sua presença social. A temática de seu discurso se modifica.

A formação do laicato católico brasileiro

Coube ao Pe. Júlio Maria a primeira iniciativa de organizar estudantes universitários, quando criou, no Rio, a União Católica. Suas colocações pela questão social foram pioneiras. Sob Pio XI (1922-1939), iniciou-se na Itália a Ação Católica, doravante AC, que visava à participação dos leigos no apostolado, no estabelecimento do Reino. Sacerdotes vindo de Roma trouxeram esse modelo para a América Latina.

Em 1922, época do cardeal-arcebispo do Rio D. Sebastião Leme, é criado o Centro D. Vital como reação católica diante dos novos movimentos políticos e sociais. Tinha como meio de divulgação a revista *A Ordem*. Ambos passam a ser, a partir de 1928, dirigidos por Alceu Amoroso Lima (Tristão de Athayde), mais tarde também presidente da AC.

No início do “pacto populista”, D. Leme busca um maior diálogo entre o Estado, a sociedade política e a Igreja a fim de recuperar a participação dessa instituição no cenário político, o que viria a ser realizado pela hierarquia eclesiástica. É nesse contexto que chega ao Brasil (da Itália, criada por Pio XI face ao fascismo) a Ação Católica. D. Hélder Câmara, que mais tarde fundaria a CNBB, foi dirigente da Ação Católica Brasileira, doravante ACB. A aceitação da separação do Estado pela Igreja evitou a hostilidade dos líderes seculares dela desejosos, ou seja, de um anticlericalismo. A noção de “neocristandade”, da qual faz parte justamente a separação, concebe uma Igreja não mais subserviente e, sim, mais aparelhada do ponto de vista burocrático e ético. Tal modelo foi realizado especialmente pelo movimento ultramontano ou pela romanização. Por esse modelo, a Igreja queria dominar o mundo, intervindo em suas ordens, designando a incumbência de construir o Reino no mundo moderno e solapar outras crenças.

É fundamental entender que a neocristandade estava totalmente envolvida na política, no sentido da utilização do Estado para seus fins, ou seja, no geral, influenciar a sociedade. Ela se afinava com Vargas no nacionalismo, no patriotismo, no anticomunismo e no antimarxismo. Na década de 1930, os esforços conservadores eram grandes para se anular tendências progressistas dentro da própria Igreja. Também nessa época, teve lugar a preocupação com o espiritismo e com o protestantismo. Por conta disso, era mister “clericalizar” a fé do povo, no que os padres cumpririam o papel principal, o que também implicava grande dose de paternalismo, apoiando as formas tradicionais de dominação. Foi justamente o combate a outras crenças que passou a estimular a Igreja a buscar reformular suas práticas pastorais.

Em 1923, D. Sebastião Leme publica: “Ação Católica”. Diferentemente de Pe. J. Maria, Leme era a favor de uma mudança a partir da elite. A atuação dos universitários se deu inicialmente no centro D. Vital, antes da AC. Seu presidente, Amoroso Lima, levou à criação da Ação Universitária Católica, doravante AUC, em 1929.

A modernização em andamento da Igreja latino-americana foi iniciada nos anos 1930 face ao fascismo crescente e por influência do neo-tomismo, especialmente o de Maritain, que convenceu a intelectualidade jovem do pluralismo religioso, do processo democrático, da defesa dos direitos individuais e coletivos e da oposição ao totalitarismo. No Brasil, os intelectuais ligados ao Centro D. Vital, neo-tomistas, formariam a AC como prelúdio da revitalização católica no país. Em 1932, é fundado o Instituto Católico de Estudantes Superiores, no Rio, com Lima à frente. Integrada nos quadros da AC, em 1937, a AUC transformou-se em Juventude Universitária Católica, doravante JUC. Em 09.06.1935, são

promulgados os *Estatutos gerais da Ação Católica Brasileira*. Em 27.10, o papa comunica aos bispos brasileiros que a AC era uma organização de “elite apostólica de conquista”. A JUC é consagrada à “formação intelectual e espiritual”. A ação ainda era algo temido nesses tempos. O movimento litúrgico e as idéias de Maritain eram motivos de polêmicas.

Amoroso Lima deixa a AC, e ela perde certo traço intelectual, pelo que são desenvolvidas tendências mais atentas aos movimentos especializados. Em São Paulo, a JUC tornou-se um dos “movimentos que procuravam atuar em seus meios de vida”. No final da década de 1940, D. Hélder era o assistente geral da AC. Mas, ao se aproximar do marxismo e rejeitar o desenvolvimentismo em favor do socialismo e de uma “revolução brasileira”, a JUC deparou com a resistência da hierarquia. A JUC buscava a liberdade de um modelo de neo-cristandade. Mais tarde, a hierarquia viria a desarticular a JUC e outros grupos católicos.

A formação do laicato católico pode ser vista como a construção de uma ponte entre a classe média e a Igreja. Historicamente, a classe média sempre foi vista como a classe intermediária entre senhor e escravo, dominado e dominante, identificada, paradigmaticamente, com a burguesia¹¹¹, como se vê no período feudal. No capitalismo, a classe dominante, porém, é justamente a burguesia. Agora, a classe média é a pequena burguesia. Essa classe tem uma pequena parcela de bens e oferece também trabalho, este diferente do do operário e do camponês. A pequena burguesia é classe heterogênea e pode ser ainda subdividida, tendo em sua camada mais baixa o operariado dito qualificado. Exemplificam sua manifestação social as ocupações de militar, estudante, clérigo, entre outras. Esses papéis sociais correspondem exatamente aos principais portadores dos fenômenos analisados neste trabalho, ou seja, eles são fenômenos de classe média (urbana). Teórica e historicamente, a classe média objetiva assimilar o projeto histórico da classe dominante. No entanto, em caso de falta de legitimidade desse projeto, o da classe média converge com o da classe dominada.

A importância da classe média no Brasil começa no século XVIII. Movimentos e revoluções do Brasil colonial-monárquico, de marca liberal, tiveram inspiração na burguesia externa e foram conduzidos pela pequena burguesia nacional. Mais tarde, o tenentismo¹¹² fez-se expressão de demandas burguesas em contraposição à classe latifundiária. Ele surge mesmo num contexto de estabelecimento dos processos de industrialização e urbanização. Como segmento da classe média, o tenentismo mostra como esta se faz a empreendedora do projeto burguês. O envolvimento dos tenentes nesse projeto revela o papel da força na inauguração de estágios históricos novos¹¹³. Para que houvesse ruptura da rigidez do tradicional, era necessária a força nacional, não apenas policial, muito menos apenas a das idéias.

¹¹¹ Cf. Nelson Werneck Sodré, *História e Materialismo Histórico no Brasil* (São Paulo: Global, 1987), p. 104.

¹¹² Sobre esse movimento, consta em *ibid.*, pp. 108-9: “No Brasil, o elemento militar passa a ter importância política justamente na proporção do avanço das relações capitalistas. Os militares, aqui, são recrutados particularmente na pequena burguesia. São, ideologicamente, pequeno-burgueses, isto é, ideologicamente esposam o projeto político da classe dominante burguesa, particularmente aquele projeto político tradicional, clássico, da burguesia: o liberalismo. (...) Porque o Tenentismo, na verdade, atravessa três etapas: aquela, iniciada em 1922, em que permanece especificamente militar – é a fase pioneira; os militares revolucionários têm refratariedade ao problema político, às ligações políticas; a fase intermediária, em que eles se associam às lutas políticas estaduais, particularmente no Rio Grande do Sul; e a fase final, quando se associam às forças políticas federais, nacionais, e vão desembocar no movimento de 1930. Verifica-se, então, que eles marcham, progressivamente, de uma área política, para ampliar as suas ações, para dar-lhes, mais do que um sentido político, um sentido nacional.”

¹¹³ Sobre o papel da violência e a instauração do novo, ver “Introdução: Guerra e revolução” na obra de Hannah Arendt, *Da Revolução*, *op. cit.*

A década de 1920 no Brasil pode ser vista como o período de emergência da classe média como agente político, o que se expressava pela Semana da Arte Moderna, pela Revolta dos Tenentes e pela fundação do Partido Comunista Brasileiro, o PCB.

No início da Era Vargas registra-se a passagem da dominação da oligarquia exportadora para a ascensão da burguesia industrial e financeira, acompanhada por urbanização crescente e pelo desenvolvimento das classes médias e dos serviços públicos e privados, sendo que a educação dessas classes era apenas um meio de criação e sustentação de uma nova configuração social, de modo que o grau universitário era uma aspiração social. Já na Era Vargas, a Igreja é novamente levada à condição de Igreja oficial no contexto da ideologia “desenvolvimentista” e de populismo. No que concerne à relação Igreja-Europa, sua marca é a desnacionalização do clero pela grande presença de cerca de 70% de religiosos estrangeiros já em 1946. O tipo de trabalho pastoral de marca européia também fora concebido para a atividade junto à classe média, de modo que a reorganização da Igreja se fez em zonas urbanas.

Fez parte da romanização — processo que ainda se prolonga no século XX —, a mobilização do laicato por meio da criação da AC. A ACB surge em 1935 como “uma organização de leigos participando do apostolado hierárquico da Igreja fora de qualquer filiação política, com a finalidade de estabelecer o reino universal de Jesus Cristo” (Cava, 1975: 16). Além dela, já antes de 1930, Leme forma uma intelectualidade católica recrutada na classe média alta para se contrapor ao ateísmo e à indiferença religiosa dos dirigentes da primeira república. Nesse contexto, foi fundado o Centro D. Vital. O laicato organizado pela hierarquia era constituído pelos estratos médio e médio-alto de um país em processo de industrialização. A AC pode, então, ser vista como “uma forma histórica da inserção do catolicismo, num dado momento, nas sociedades modernas, cujos eixos organizacionais eram variantes da democracia e do capitalismo e cujo eixo sociológico contrapunha as classes médias aos aristocratas e trabalhadores” (Della Cava, 1975: 17). A hierarquia inventa a possibilidade (“apostolado leigo”) de o laicato praticar “sacerdócio no mundo”; mesmo assim ele é servo da Igreja, uma vez que está ainda submetido ao episcopado. Tratava-se de um laicato clericalizado, o que se pode verificar pela análise da organização de uma JUC, por exemplo, dada a presença dos “assistentes” junto a ela. Desse modo, Leme aplicava um modo de administração que empregava não uma noção de “partido político”, mas de grupo de interesse. Por isso a recusa da formação de um Partido Democrata Cristão (PDC).

Por seu braço político, a LEC, a Igreja tentava influenciar também a moral cultural, enquanto pregava entre a elite a moralidade cristã, a santidade do casamento, a santidade da vida etc. Do ponto de vista social, era a classe média o alvo da Igreja, de modo que até o clero era educado nos seminários com valores dessa camada, eles portavam suas prenoções e gostos. É interessante atentar para os seguintes dados, segundo esse contexto:

“In Maceió, Alagoas, where the city average of Sunday mass attendance was 16.5%, the middle-class areas showed 31% and the poorer areas from 2% to 6,3%. In Natal, Rio Grande do Norte, where the city average was 12,1%, the middle-class area again showed 31%, and the poorer ones 5,5% to 7,1%. In Estância, Bahia, the attendance of literates was 28,5% and of illiterates (naturally lower class) 5,5%. In Ribeirão Preto, São Paulo, 50% of those attending are literate and 12% illiterate. The general conclusions are always the same in these surveys” (Bruneau, 1974: 48).

De um terço à metade das escolas eram de procedência ou propriedade católica: isso também era uma estratégia de alcance e influência da classe média. Parte das universidades, freqüentadas apenas pela elite, eram católicas. A influência da Igreja na esfera pública também se exerceu por entidades de caridade e mesmo casas de saúde. Nesta época, já eram conquistas concretas: a declaração na Constituição do nome de Deus, “religião” era ensinada nas escolas, fundos estatais usados para a Igreja e elite política sustentando símbolos católicos.

Ideologicamente, a Igreja também seguia a linha européia pela preocupação com as questões relativas ao comunismo, ao socialismo e ao secularismo. Sua ligação com as classes médias conservava nela o mesmo caráter de quando estava associada às oligarquias. Na verdade, essa Igreja ainda existia na zona rural junto à oligarquia latifundiária. As classes populares estavam alienadas do centro das preocupações da Igreja. Essas camadas marginalizadas não podiam participar ativa e criticamente da Igreja. Eram objeto de marginalização econômico-social e também religiosa. Apenas os trabalhadores urbanos eram contemplados para um papel subalterno dentro do populismo.

Mas no seio da Igreja também surgiram organizações leigas de classe média que, se inicialmente foram fruto da iniciativa da própria organização, ganharam vida própria. A classe média não estava de todo atrelada às classes dominantes, de modo que isso abriu possibilidades para que o conflito social se manifestasse no interior da Igreja. Mas qualquer mudança mais relevante só ocorreria nos anos 1950.

As práticas religiosas não dependem apenas da estrutura interna da organização religiosa no que tange a seus atores (papado e Cúria Romana, bispos, sacerdotes, congregações, laicato). De acordo com classes dos religiosos, encontra-se, possivelmente, uma pastoral tradicional (classes sociais antigas), uma modernizante (classes médias urbanas e nova classe dominante) e uma pastoral popular. Não apenas ou tanto a estrutura do poder eclesiástica, mas a do conflito social pode ser a determinante da atividade religiosa, determinação essa, portanto, política, social, ética e ideológica. Não se trata aqui de epifenômeno ou reflexo no religioso do sócio-econômico, uma vez que se pode constatar “uma *contradição entre a origem de classe e a opção ideológica e religiosa*, como se pode ver mais adiante em relação aos estudantes de esquerda que saem das classes médias e da burguesia” (Souza, 1984: 32). Com D. Leme, por volta dos anos 1930, a Igreja começou a se modernizar no sentido de uma aproximação da nova classe dirigente, a burguesia, mas é a classe média urbana que lhe oferece condições mais fáceis para servir como portadora social de sua ideologia.

As décadas de 1930 e 1940 testificam o relativo êxito do projeto restaurador de d. Leme que significou a reentrada da Igreja na sociedade brasileira por um plano sistemático e organizado. Desse projeto é a fundação da Universidade Católica brasileira grande expressão¹¹⁴. Partindo-se da tese de Cursino dos Santos de que a Igreja, sob o padroado, foi uma agência fomentadora de magia, temos aqui, seguindo minha tese do nascimento da Igreja como “igreja” quando da separação entre Igreja e Estado, o período de finalização dessa transformação, ou seja, a fundação daquela instituição de ensino superior seria a “garantia da definitiva catolicização da cultura brasileira” (Casali, 1995: 10). Mas que fique bem claro: o que se tem é, antes, fomentação da magia; depois, fomentação de religiosidade de elite. O que

¹¹⁴ D. Leme inaugura em 1932 o “Instituto Católico de Estudos Superiores” (ICES) – onde Hélder Câmara era o professor de Pedagogia – que seria o núcleo dessa instituição católica de ensino superior, a qual é efetivamente inaugurada no Rio de Janeiro, em 1941, como a mais almejada obra do bispo e a primeira do Brasil, mas longe de ser pioneira na América Latina, uma vez que é dos chilenos esse feito, realizado em 1888. As universidades católicas teriam grande importância no período do autoritarismo como abrigo para cientistas perseguidos pelo regime.

se depreende disso é que o projeto de restauração foi elitista em sua concepção, uma vez que, pretendendo a formação de lideranças intelectuais católicas, ele estava voltado para as camadas médias urbanas. É esse projeto, portanto, que dará ensejo à formação do laicato brasileiro organizado, especialmente, além de centros de estudos, na forma da ACB. D. Leme segue a tese do Pe. Júlio Maria da necessidade de se elevar o nível religioso do povo. Eles apontavam “a ignorância religiosa e a necessidade de se dar uma direção à grande maioria católica do país, amorfa e inoperante”¹¹⁵ (Casali, 1995: 10). O que temos aí é um projeto de “recatolicização” do país, liderado por d. Leme, que contradiz uma Igreja que teria sido fomentadora de magia na cultura brasileira¹¹⁶.

O exame de uma instituição no século XIX dá idéia do estado de coisas com relação ao clero católico no Brasil e, assim, do catolicismo neste país. Trata-se do tribunal criado em dezembro de 1532 por João III, onde se tratava de matérias relativas às ordens militares e a diversos outros assuntos: eclesiologia, educação, direito civil e familiar, fazenda etc. Foi denominado “Mesa da Consciência e Ordens”. A Ordem de Cristo tinha, desde 1456, a jurisdição eclesiástica sobre territórios portugueses além-mar, os quais, em 1514, transformou-se em bispado. Com o padroado, a Mesa dispunha de poder de influência sobre a Igreja no Brasil.

A presença da corte portuguesa no Rio de Janeiro, com a conseqüente reestruturação do aparelho administrativo da Coroa, deu ensejo à criação da “Mesa do Desembargo do Paço e da Consciência e Ordens”, cuja finalidade era servir de fórum para se decidir por negócios de vários segmentos, excetuando-se os de cunho militar. A atividade mais interessante da Mesa no Brasil consistiu no exame e nos pareceres sobre as petições que lhe eram dirigidas por sacerdotes, membros da alta hierarquia eclesiástica e até por leigos sobre assuntos referentes ao culto e à atividade e remuneração dos eclesiásticos. Isso pode ser constatado no registro de 1.963 consultas processadas pela Mesa de 1808 a 1828, onde resume-se a questão e transcreve-se o parecer das autoridades ouvidas.

O estudo das questões de cunho eclesiástico, abordando sobretudo demandas do clero, evidenciam que, no tocante à sua formação, a política tridentina de estabelecimento de seminários só foi realizada débil e irregularmente. Para se ter idéia, apenas em 1815 teve o arcebispado da Bahia seu seminário; o de São Paulo, só em 1860. São anos de presença católica no Brasil até que isso ocorra. Na América Espanhola, à exitosa transplantação da Igreja da Europa já no século XVII é acrescentada a inauguração das primeiras universidades (jesuítas), nas quais predominava o ensino da teologia e do direito¹¹⁷. A tridentinização se deu

¹¹⁵ Em carta destinada à Arquidiocese de Olinda e Recife, mas dirigida em seu conteúdo à Igreja nacional, escreve o bispo d. Leme, conforme análise de Alípio Casali, *op. cit.*, p. 79: “I-o mal` da situação religiosa no Brasil é que a grande maioria é católica apenas de nome e tradição:

Somos uma maioria ineficiente. (...) Somos uma grande força nacional, mas uma força que não atua e não influi, uma força inerte.

‘II- as causas do mal` são várias, sendo as principais:

a ignorância da religião (...) e a falta de ação católica social.

(...)

A terceira parte tem o título: ‘meios de conjurar o grande mal` e o subtítulo ‘instrução religiosa: supremo remédio para nossos males`. O texto abre repetindo:

A instrução religiosa: eis a grande salvação.”

¹¹⁶ Como informa *ibid.*, p. 83: “No mesmo ano [1923] D. Leme organiza, no Rio, o ‘Congresso Nacional do Apostolado da Oração`. O evento foi paradigmático, pois tratava-se em seu programa de Restauração, de substituir, aos poucos, o catolicismo medieval de cunho leigo, devocional, familiar, por um catolicismo mais ‘clerical, sacramental, com ênfase no aspecto doutrinário da fé`.”

¹¹⁷ Ver sobre isso Josep M. Marnadas, “A Igreja Católica na América Espanhola Colonial” in: Leslie Bethel (org.), *História da América Latina: A América Latina Colonial I, volume I* (São Paulo: EdUSP; Brasília: Fundação Alexandre Gusmão, 1998), p. 338.

lá justamente por influência do padroado espanhol que, na segunda metade do século XVI, estabeleceu, por decreto real, a autoridade episcopal para zelar pela organização do clero, pela obra missionária, pela legislação eclesiástica e pela instrução dos padres nos seminários. Da diocese era órgão central, já naquela época, o seminário. Com isso tudo se vê como estava defasada a situação do clero brasileiro. Dos 954 indivíduos mencionados na Mesa de Consciência, sobre os quais constam informações biográficas, apenas a 191 estão relacionadas referências a estudos.

A análise da documentação da Mesa da Consciência e Ordens evidencia o desamparo e a carência que marcam a situação do clero e, conseqüentemente, dos fiéis, o que permite colocar em questão aquilo que é mero suposto: que o Brasil é um país católico ou que o foi. As reivindicações dos cleros giravam em torno de aumento de cômmodos e de concessão de recursos para equipação de igreja ou mesmo edificação de outras. Os leigos ficavam muitas vezes desamparados, deixados a sua sorte e costumes, dado o fato de que os clérigos se ausentavam das ou não se submetiam ao serviço em localidades mal atendidas pela Mesa, pois buscavam garantir o recebimento de suas cômmodos e até preservar seu estado de saúde. Definitivamente: a máquina administrativa da Coroa era morosa, ineficiente ou até ausente no provimento dos recursos para manutenção da missão e dos serviços religiosos de modo regular. Ainda não havia no Brasil empresa propriamente religiosa que se fundasse sobre a regularidade do culto, pressupondo sacerdócio treinado e, conseqüentemente, racionalização da doutrina e da ética¹¹⁸. A precariedade desse clero, especialmente até a romanização, indicava que essa cultura não poderia se descristianizar e se secularizar como dar-se-ia, mais tarde, na Europa em fins do século XIX: ela simplesmente não tinha se cristianizado para que pudesse vivenciar o processo inverso. As petições do clero revelam: ausência de meios adequados de formação e para o exercício de influência em território tão vasto, nexos frouxos com os superiores hierárquicos, atraso da administração no trato de suas súplicas etc. O clero, assim, estava em condição de extrema proximidade dos fiéis no que concerne à subsistência e a estado social, de modo a não ter recursos para lhe servir de paradigma. Os sacerdotes não evitavam imiscuir-se em negócios nem contrair relações conjugais. A superficialidade do culto, em razão desse estado de coisas, conservava uma mentalidade mágica.

Nesse contexto, o projeto de D. Leme representa a primeira virada relevante da Igreja no Brasil do ponto de vista da constituição de uma religião ética de salvação, ou seja, de uma religiosidade dualista. Sem essa restauração católica pela educação junto à classe média que também organizou o laicato católico, postulo, não haveria mais tarde uma esquerda católica — aqui está sua primeira e mais importante precondição —, porque ela é a consolidação de uma ruptura com uma Igreja comprometida com a magia. Com isso, não estou dizendo que o Brasil torna-se de fato “a maior nação católica do mundo”¹¹⁹. Não, não o digo e isso, se entendido que todo o povo foi recatolicizado, nunca aconteceu. A restauração de d. Leme foi um projeto para

¹¹⁸ É muito relevante o juízo, sobre isso tudo, de Guilherme Pereira das Neves, *E Receberá Mercê: a Mesa da Consciência e Ordens e o clero secular no Brasil - 1808-1828* (Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997), p. 290: “Ao contrário, o culto permanecia uma manifestação decorativa, ou metafórica, a indicar o ‘ritmo’ de uma ordem social, na qual o indivíduo está ‘convencido de que não dispõe de meio algum para agir eficazmente (*sic*) sobre o seu próprio futuro’ e ‘mão (*sic*) se sente responsável senão pelo ato, não pelo sucesso ou pelo prejuízo, que dependem dos poderes naturais ou sobrenaturais’. Em suma, situado diante de um mundo ainda encantado”.

¹¹⁹ Conforme Ralph della Cava, “Igreja e Estado no Brasil no século XX: sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro, 1916/1964” in: *Estudos Cebrap*, SP, n. 12, 1975, p. 11, d. Leme teria recorrido “à interpretação acrítica, quase mítica, da Nação Católica — interpretação até hoje bastante difundida — nos círculos eclesiásticos e seculares: o Brasil, por tradição, história e fé de seu povo, é essencialmente católico.”

atingir as elites, ainda que manifestamente destinado para o povo em geral. Que se saiba que a elite foi realmente atingida¹²⁰. As massas populares seriam atingidas por essa elite, numa atitude de tipo populista que marcou algumas orientações da juventude estudantil católica.

Num *bloco histórico*, há sempre classes representadas por intelectuais que fazem a ligação entre a base material e a imaterial. A hegemonia num bloco histórico é praticada pelos intelectuais da classe fundamental. A superestrutura do bloco é composta pelas sociedades *política* (Estado, direito) e *civil* (escola, mídia, partidos, associações, religiões e Igrejas). A Igreja, por seu turno, mobiliza sua própria sociedade civil por suas associações particulares. “O mundo da hegemonia é pois o terreno dos valores, da visão de mundo, enfim, da ideologia no sentido mais geral...” (Souza, 1984: 34). A religião faz parte disso. Ela também pode ser fonte de utopia, não apenas, portanto, de legitimação do bloco histórico. Ela pode fundar formas de protesto e, finalmente, racionalismos de rejeição do mundo e estruturas de dominação. Esse racionalismo pode surgir no seio de uma organização que, antes e ainda, sustenta valores da classe dirigente.

Segundo Gramsci, cada classe cria seu grupo de intelectuais — (não apenas pensadores, mas especialmente) organizadores da realidade econômica e ideal, numa palavra: a elite — que lhe dão identidade e representação. Na Igreja, pode ser designado por intelectual todo cristão que tenha uma função na vida da comunidade religiosa. Ora, exatamente por serem intelectuais, têm autonomia em relação à classe e podem exercer uma atividade criadora. O religioso é uma das mediações entre o intelectual e a estrutura. Especialmente pelo racionalismo prático, a religião pode ser associada a uma base infra-estrutural. “As classes médias eram a base social da dominação política da aliança de classes no poder, no Brasil, e haveriam de confirmar seu papel dentro do populismo durante todo o período democrático-representativo de 1946/1964 e na preparação do golpe de Estado de primeiro de abril de 1964” (Lima, 1979:19).

As organizações e os conflitos de classes nos anos 1950 foram determinantes para o engajamento político dos leigos católicos organizados na pequena burguesia que, porém, não se aliou inteiramente ao movimento popular, pois dividiu-se, de modo que inclusive sua maior parte se mobilizou contra as reformas, arrastando e sendo ao mesmo tempo estimulada por outros grupos de católicos organizados em seu próprio meio.

A JUC foi um movimento de universitários católicos da classe média e da própria burguesia que representava uma interessante transição: aquela entre um compromisso com as classes de origem e outro com as classes populares e um novo projeto social e político. O estudante universitário é proveniente da pequena burguesia ascendente ou da “nova classe média”, cuja condição é de assalariamento e de subordinação às camadas dominantes. No entanto, a prática de classe do estudante pode se dar em oposição à classe de origem no plano ideológico e prático.

A vocação do sacerdócio, já se constatou, recebia também uma determinação de classe. Não à toa, a maioria dos padres era proveniente de famílias de classe média rural e urbana, pois a educação seminarística era dispendiosa. Desse modo, sendo alto o status social do sacerdócio, essa ocupação competia com outras convenientes para o mesmo estrato social. Até 1975, cerca de 50% do clero era formado por filhos de homens de grandes famílias rurais. Dos

¹²⁰ Em Kenneth P. Serbin, *Diálogos na Sombra: bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura* (São Paulo: Cia. das Letras, 2001) vê-se como a Bipartite foi viável exatamente porque, seja do lado do Grupo Religioso, seja do da Situação, havia católicos formados em famílias e instituições educacionais católicas, o que mostra que a elite era, por seu *habitus*, católica. A aproximação de d. Leme também junto a militares se verifica quando proclama, em 1924, a “Páscoa dos Militares”, conforme registra A. Casali, *op. cit.*, p. 83.

12.500 padres existentes nessa época — numa população de 100 milhões —, 50% era de estrangeiros, certamente provenientes de classe média.

Até aqui, constata-se que a classe média era o estrato social básico, do qual a Igreja obtinha o contingente que portava a sua estratégia de atuação na sociedade, qual seja, o laicato juvenil como agente intelectual de influência. Desses movimentos leigos, surgiria a “esquerda católica”, primeira instância de formação do espírito (discurso) do CL. O que se conclui, do ponto de vista sociológico, é que a camada portadora dessa religiosidade era a estudantil de classe média urbana. O segundo corolário reza: que, sendo assim, temos, mais uma vez na história, o caso em que camadas intelectuais exercem ações de grande consequência cultural. Sobre esses dois aspectos, voltarei mais tarde, quando tratar do movimento estudantil.

A ACB, com seus segmentos especializados, foi um espaço em que militantes, dirigentes, sacerdotes e bispos desenvolveram uma relação de corresponsabilidade. Se a hierarquia tinha a função de magistério, os militantes e dirigentes estavam mais livres para oferecer novas noções sobre seus meios específicos de atuação. Inserido na direção da ACB como seu assistente geral, d. Hélder a tomou como uma das inspirações para a criação da CNBB.

A AC, na década de 1950, transmitiu experiências e métodos de trabalho para a CNBB, apresentou-lhe novas tendências teológicas e elementos para a reflexão sobre a relação Igreja-Estado, especialmente pelos nomes de Mounier e Lebrét. Na verdade, era d. Hélder a intermediação entre ACB e CNBB que, até início da década de 1960, proporcionou uma estreita relação entre ambas. Dessa relação brotaram aspectos teológicos que antecederam o Vaticano II, como o incentivo da hierarquia à atividade leiga e o interesse na melhoria da vida social. Sobre a influência da ACB como instituição do laicato, cabe considerar que “...a rica experiência da Ação Católica Especializada, de maneira suave, mas eficaz, foi herdada, conservada e aperfeiçoada pela CNBB, na medida em que esta mergulhou nas grandes linhas de renovação, traçadas pelo Concílio Vaticano II, e buscou vivê-las e implantá-las na Igreja, plantada em território brasileiro, utilizando o método do ver, julgar e agir no seu planejamento pastoral” (Barros, 2003: 44).

A ACB criou as ocasiões que favoreceram a idéia do projeto da CNBB, quando, em 1952, solicitou dos bispos das regiões Norte e Nordeste que se reunissem para tratar de planos econômicos pensados para essas regiões. A ACB também ofereceu o exemplo da organização de “departamentos nacionais” para promoção e coordenação de setores pastorais e tinha uma “comissão episcopal” que a dirigia e que já aglomerava bispos para um trabalho sobre a situação de cada região. É justamente esse corpo de bispos que vai compor a primeira CNBB. Há, portanto, relação entre as regionais da ACB e as futuras regionais da CNBB. Pode-se dizer que é da ACB que surgem a estrutura burocrática básica da CNBB. Isso caracterizava o projeto dessa instituição com as concepções de descentralização e unidade. D. Hélder foi, inicialmente, tanto assistente-geral da ACB quanto secretário-geral da CNBB. Para transformar diretrizes em ações operacionais, a CNBB criou assessorias técnicas e secretarias regionais e realizava encontros periódicos para planejamento e avaliação.

Uma coisa fundamental a se estabelecer, quando se fala de esquerda católica (ou laicato católico de esquerda), é: seu surgimento antecede ao Vaticano II, sob João XXIII. Ela é um movimento prático, não puramente intelectual, ainda que conduzido por intelectuais. Buscavam encontrar soluções pelo agir e, só depois, “resolver” teologicamente sua ação. A importância do Concílio é enorme — ainda que eu não possa lidar com essa magnitude aqui —, mas não tem nada que ver com o surgimento de um catolicismo politicamente orientado. Isso é mera questão cronológica. Quando o Concílio começou (1962), já existia um laicato católico de esquerda. Antes que o Concílio acabasse (1965), a participação popular na política brasileira já vinha sendo reprimida e, a partir de 1964, isso apenas se agravou. O que se

poderia dizer é que tanto a esquerda católica quanto o Concílio seriam frutos de alterações internas à Igreja Católica Romana, há algum tempo, justamente em função da secularização universal. Não à toa, admite-o Wells: “...Talvez seja mais exato, tendo em vista as mudanças rápidas e profundas na década de 1960, ver o laicato como a fonte mais importante da teologia na igreja” (1987: 235). Segundo Vallier, o laicato, levantado pela hierarquia, no caso do Brasil, já na década de 1920 e 1930, é a chave de uma atividade de elite como uma nova força laboral missionária para os contextos cotidianos. Para ele, as associações leigas católicas são “the key social mechanism” (1967: 202).

Os “papistas” parecem representar uma elite de transição para o desenvolvimento efetivo de outras elites posteriores, pois com a ênfase na hierocracia e no laicato, com a definição de uma “missão na sociedade”, eles foram a ponte entre “políticos” tradicionais e os outros grupos de elite católicos, a saber, “pastores”, “tradicionalistas” e “pluralistas”, os quais apresento a seguir.

A Igreja do catolicismo da libertação

A América Latina do século XX conhece novos grupos de elite católica: os papistas se estabelecem e estendem sua obra, e nascem os “pastores” e os “pluralistas”. Os “pastores” são bispos e clérigos dedicados à constituição de congregações centradas na adoração, formando um corpo espiritual com sacerdotes, povo e sacramentos. Objetivamente, trata-se de aproximar o administrador dos sacramentos (sacerdote) do povo. A ação dessa camada da elite é conhecida como “movimento litúrgico”, cujo centro é a missão eucarística e a participação leiga na liturgia. O movimento litúrgico contribui para o desenvolvimento da AC nas décadas de 1939 e 1940. Com esse movimento, redescobriu-se a Igreja como “mistério do Cristo”, pois nela se manifesta, pela oração e sacramentos, a dupla realidade da ação do Cristo e da participação do homem. O acento espiritual não está na piedade pessoal, mas na solidariedade para com a congregação religiosa, ou seja, a liga social deve ser religiosamente favorecida. Aqui, não considero esse grupo de elite por não encontrar menção de sua relevância decisiva nas fontes sobre o laicato de esquerda e os sacerdotes e bispos progressistas. Talvez, se se tivesse de falar de um grupo de elite mais influente no Brasil a longo prazo, eu chamá-lo-ia de “tradicionalistas”, por valorizarem eminentemente a moral e a espiritualidade individuais, a submissão à hierarquia, os sacramentos e o afastamento da política. Tanto a TFP quanto o CP fariam parte desse grupo. (No Esquema 1, encontram-se as relações entre as elites católicas e os tipos de catolicismo e, eventualmente, racionalismo portado por elas.)

O outro grupo de elite católico é o dos “pluralistas”, cuja premissa central é a de que o catolicismo na América Latina é uma religião entre outras, ou seja, convém objetivar a institucionalização da justiça social pela Igreja, inclusive com a colaboração ou parceria daqueles que se empenham pelo mesmo (ecumenismo ou cooperação). Essa elite está ligada ao chamado “catolicismo social” que, no Brasil, nos anos 1940 a 1960, é inspirado em grande parte por d. Hélder Câmara¹²¹. A principal característica dele era a “preocupação acentuada com a justiça social e o desenvolvimento humano”. Abandona-se, assim, pretensões de hegemonia religiosa, de ênfase hierárquica, sacramental e litúrgica e o centro da atenção torna-se o de uma ação ética “popular” no mundo. A tarefa religiosa essencial é o empreendimento comunitário dirigido para o desenvolvimento econômico e para a integração social, onde a preocupação está voltada para o pobre e o explorado. Forte interesse dos

¹²¹ Cf. Pe. Luiz Gonzaga de Sena, “A juventude universitária católica: algumas reflexões sobre uma experiência de vida cristã (I)” in: *REB (Revista Eclesiástica Brasileira)*, vol. 60, fasc. 240, dezembro de 2000, pp. 804-829, p. 813.

pluralistas como nova elite católica é definir planos de cooperação com não-católicos para a implementação de justiça social. Empreendimentos populares de cunho econômico e social fazem parte disso. A prioridade não era a participação das autoridades eclesiais, mas a participação dos católicos em várias áreas da sociedade para cumprir um papel cooperativo para a difusão do desenvolvimento social. Das fileiras dos pluralistas levantam-se aqueles que darão vida a uma forma progressista de catolicismo.

Desde os anos 1960, movimentos de base e leigos tiveram grande relevância no processo de mudança da Igreja no Brasil. A chamada esquerda católica, como um movimento de leigos, esteve ativa na Igreja de 1958 a 1964. Embora não contasse com a maioria do laicato e recebesse a desconfiança da hierarquia, ela foi capaz de introduzir novos conceitos de fé e mostrar o poder de influência do laicato na Igreja. A hierarquia estabelece os limites da atividade do laicato sob sua responsabilidade e comando, ou seja, as possibilidades de autonomia dele dependem dela. De todo modo, quando o CL passa a ser menos conteúdo do portamento da esquerda católica, por tornar-se inibido ou aniquilado, ele encontra lugar no seio dos clérigos, da própria CNBB e das CEBs, e assim nasce a chamada “Igreja popular”.

Esquema 1					
Relação elite católica-tipo de catolicismo					
elite católica	políticos	papistas	pastores	tradicionalistas	pluralistas
tipo de catolicismo	catolicismo guerreiro e patriarcal	catolicismo sacramental (ultramontanismo)	(movimento litúrgico)	Tradição-Família-Propriedade (TFP), catolicismo pentecostal	CL
Tipo de racionalismo	conquista do mundo	intervenção no mundo	?	encantamento do mundo (?)	humanização do mundo

No Brasil, a ACB foi criada já em 1920. A JUC, em 1930 como parte da ACB. Seu fim era cristianizar a elite. No final da década de 1940, era, porém, mais autônoma e passou a ter envolvimento com o movimento universitário e com a esquerda. Após 1947, a ACB se organizou segundo as profissões, de acordo, então, com classes sociais e, assim, voltou-se para questões de classe. No final dos anos 1950, experimentou certa radicalização que a levou, mais tarde, à ruptura com a hierarquia. Em 1959, assumiu a ação política como parte de seu compromisso evangélico. Em 1960, sai o documento *Algumas diretrizes de um ideal histórico cristão para o povo brasileiro*¹²², onde se critica o capitalismo como causa do subdesenvolvimento. A JUC estava envolvida com a esquerda brasileira e, ao mesmo tempo, competia com o PCB e com o PC do B, pela hegemonia na esquerda organizada. A partir de 1960, alguns de seus membros passaram a atuar na União Nacional dos Estudantes, doravante UNE, e, a partir de 1961, passaram a ter o comando dessa instituição. A JUC entrou em declínio paulatino por causa do descontentamento da hierarquia.

A Ação Popular, doravante AP, pode ser vista como um resíduo da JUC. Ela foi criada em 1961 como alternativa política para ex-membros da JUC. A AP tornou-se uma das três maiores organizações de esquerda com aproximadamente 3.000 membros, dos quais alguns eram líderes na educação popular, no trabalho sindical e na organização camponesa. Ela era

¹²² Para tanto, ver L. Gonzaga de Lima, *op. cit.*, pp. 84-97.

fortemente marcada pela origem humanista-cristã. “A Ação Popular via a revolução como o único meio de resolver os problemas da sociedade” (Mainwaring, 1989: 85), e pregava o estabelecimento de um regime socialista e se pretendia a vanguarda a mobilizar a massa pela educação para conduzi-la à luta revolucionária. Sua afinidade com o marxismo a distinguiu de outros movimentos católicos. Algumas noções da AP, como seu humanismo, sua ênfase na liberdade e na participação e suas críticas duras ao socialismo burocrático tornaram-se precursores de posturas que, nos anos 1970, seriam manifestas na Igreja popular. No regime militar, o movimento foi feito clandestino e passou por uma radicalização tal que o levou ao marxismo e à participação na luta armada. Finalmente, a partir de 1973, passou a fazer parte do PC do B e abandonou, com o tempo, suas origens cristãs, num caso paradigmático de secularização, onde o político é desacoplado do religioso, ainda que não se trate do fenômeno em seu nível sistêmico, e sim apenas no da mentalidade e da ação. O legado da AP — e não só dela — foi o instalar na mentalidade católica uma “idéia”: uma forma específica de representar o mundo e a vida, as relações humanas e a ação.

“Sob esses aspectos, a Ação Popular antecipou a ideologia dos intelectuais da Igreja popular das décadas de 70 e 80. Não havia uma relação causal direta entre a AP e a Igreja Popular, mas a AP realmente estabeleceu uma tradição de humanismo radical dentro do catolicismo brasileiro que continuou depois de o próprio movimento ter abandonado suas origens católicas” (Mainwaring, 1989: 87).

Tanta influência quanto a JUC e a AP na transformação da Igreja brasileira exerceram também o método pedagógico Paulo Freire e o, nele embasado, MEB. Estes estavam comprometidos com a transformação da sociedade, no entanto, a elaboração de noções teológicas que condensassem princípios práticos não foi preocupação deles, ao contrário do que se deu na JUC. A proposta de um tipo específico (emancipatório) de atividade junto às classes populares foi sua mais básica contribuição. O MEB foi criado em 1961 por um acordo entre o governo Jânio Quadros e o bispo D. José Távora, amigo de D. Hélder, de Aracaju. O Estado era o financiador e a Igreja, o executor de um programa de educação básica por escolas radiofônicas em regiões menos desenvolvidas. Em 1962, o MEB se manifesta pela transformação radical da sociedade e a educação seria um instrumento para tanto. O movimento difundia a noção de “conscientização” que orientava o povo a ver seus problemas como parte do sistema mais abrangente. O povo deveria ser autônomo na condução das soluções para seus problemas, o que corresponde à noção de libertação, a ser analisada mais tarde. O MEB introduziu a idéia de que a tarefa principal do catolicismo era a realização dos seres humanos.

Como no caso da JUC, a hierarquia dividiu-se ante o MEB pela dificuldade, por parte de alguns bispos, de conciliar o valor do laicato e o da disciplina hierárquica. Finalmente, a sobrevivência do MEB, como experiência única de educação, ao golpe militar de 1964, foi devido à proteção da Igreja. Ele deveria, por isso, em retribuição, conter seus impulsos emancipatórios, o que não o impediu de realizar sua marca progressista. Uma das principais inovações do MEB para o campo sócio-religioso foi o desenvolvimento de práticas pastorais transformadoras junto às classes populares e a tentativa de trazer o povo para o centro da tomada de decisão; este movimento também deu início às assembleias diocesanas levadas a cabo por bispos progressistas desde o final da década de 1960 e na década de 1970.

A esquerda católica fundou novas concepções de espiritualidade. A JUC vinculava à religião a transformação radical da sociedade e a AP fundiu, pela primeira vez, cristianismo humanista

e socialismo, finalmente, o MEB e Paulo Freire aplicavam essas idéias pelo trabalho pedagógico junto aos populares. Ainda que se deva considerar a influência do pensamento teológico francês (Maritain, Mounier etc.), a esquerda católica transcendeu seus escritos, na medida em que introduziu essas concepções nas condições da sociedade brasileira, desenvolvendo “uma nova noção da missão da Igreja”. Por ela, foram levantados os rudimentos da TL. Ela postulava a relação necessária entre fé e compromisso de transformação do mundo e também o valor e o respeito à vida. Os cristãos teriam a “obrigação de tentar transformar as estruturas sociais que impedem a realização dos desígnios temporais de Deus” (Mainwaring, 1989: 94).

O desenvolvimento da ACB e, posteriormente, da AP, partindo, ambas, de um humanismo cristão, que depois tendeu para um socialismo, foi marcante na história da Igreja. O laicato engajado produziu noções teóricas e teológicas para justificar sua ação na política, o que veremos mais tarde. Essas produções tornaram-se, depois, estímulo para a crítica do velho modelo de cristandade e para o despertar para a prática política como ação religiosa.

“O processo de radicalização da crise brasileira (1960-1963) comprometeu, em ritmo muito veloz, todas as forças sociais e políticas do país e elevou o nível da luta de classes na sociedade. A ACB, força social obrigatoriamente envolvida por essas lutas, operava organicamente, integrada com as forças de esquerda, ligava-se progressivamente aos setores mais ativos do movimento de massas urbano (movimentos estudantil e operário) e constituía ao mesmo tempo a força principal (os quadros) do Movimento de Educação de Base (MEB), que agia principalmente na organização de sindicatos camponeses visando, através da educação, elevar o nível de consciência política das massas do campo brasileiro. Agia como uma organização política, de fato” (Lima, 1979: 40).

Deve-se levar em consideração que a sociologia da religião desse tipo de fenômeno tem a visão de um elemento constitutivo da cultura. Ela é história da cultura na medida que cultura se manifesta objetiva e subjetivamente em configurações de ordens historicamente variáveis, bem como em visões da vida e conduções da vida que têm sua própria história e sua própria tendência de desenvolvimento, às quais pertence a história da religião. É nesse sentido que as principais relações sociais dos católicos estão inseridas no conjunto da estrutura social, incluindo os níveis econômico, político e ideológico. De modo que se deve ver a ação do laicato católico de esquerda como fator integrante de uma “revolução brasileira” entendida como lutas entre as classes numa conjuntura política determinada e que influencia essa conjuntura e não apenas o âmbito específico da Igreja. Esse laicato estaria motivado por “idéias” propriamente religiosas que, como quase sempre, correspondem a interesses mundanos sem, no entanto, perder sua lógica própria. Ou seja, as fontes religiosas determinariam o modo a se lidar com questões mundanas e não necessidades mundanas levariam o crente a elaborar, qual função, idéias religiosas.

Duas componentes importantes constituídas pelos hierarcas progressistas e pela esquerda católica, a ACB e, depois, a AP, “exerceram um papel profético, principalmente a ACB” (Lima, 1979: 64).

Se em 1964, a CNBB apoiou o golpe militar de 1964, nove anos depois, bispos do Nordeste e do Norte assinaram dois documentos episcopais, os mais radicais já emitidos até então¹²³.

¹²³ Apresento aqui fragmentos desse documento, com números das páginas da fonte entre parênteses. “Eu ouvi os clamores do meu povo” (*Documento dos Bispos do Nordeste*,

maio/1973) *in*: Luiz Gonzaga de Souza Lima, *op. cit.*, pp. 168-99. "Diante dos sofrimentos da nossa gente, humilhada e oprimida, há tantos séculos em nosso País, vemo-nos convocados pela Palavra de Deus a tomar posição. Posição ao lado do povo. Posição juntamente com todos aqueles que, com o povo, se empenham pela sua verdadeira libertação (168).

Nas pegadas de Moisés, queremos cumprir a nossa missão de pastores e profetas, junto ao povo de Deus, que julga os acontecimentos da história. E é nesta luz que procuramos interpretar os gemidos do povo, os fatos e acontecimentos de cada dia, de nossa gente sofrida. Dados que se comprovam pela análise séria da nossa realidade humana. (...)

É assim que, neste ano jubilar da 'Declaração Universal dos Direitos do Homem' e no décimo aniversário da Encíclica 'Pacem in Terris' do Papa João XXIII, Bispos e Superiores Religiosos do Nordeste brasileiro, em consonância com as conclusões e apelos da III Assembléia Geral da CNBB, realizada em fevereiro do corrente ano, decidem lançar o presente documento como uma urgência da sua missão e, agora também, como uma forma de celebração comemorativa de fatos tão relevantes. (...)

Por isso nossa palavra, procurando interpretar o julgamento de Deus sobre a realidade dos homens e das coisas, conforme reputamos ser nossa missão de pastores e profetas, deseja ser interpeladora, viva e eficaz, como uma espada aguda, pronta a penetrar até a medula, capaz de discernir os sentimentos do coração (Cf. Hb 4, 12) (169). (...)

Na verdade, nosso compromisso, se formos fiéis ao Evangelho, é com o povo. Com sua esperança. Com sua libertação. (...)

Somos servidores, ministros da libertação - 'foi para que nos tornássemos homens livres que Cristo nos libertou' (Gl 5, 1) (170).

Como ministros da libertação, temos, antes de mais nada, que nos converter continuamente para melhor servir. Temos que aceitar a interpelação do homem nordestino que grita por este ministério de libertação, que clama pelo nosso compartilhar sua 'fome e sede de justiça'.

É a própria marcha da Libertação deste homem que interpela a nossa sociedade e entra em choque com os seus critérios de lucro, com a distorção de estatísticas e dados que tentam justificar a 'violência institucionalizada' em que vivemos, conforme a expressão da II Conferência do CELAM, em Medellín. Caracteriza-se, nesta Conferência Episcopal do nosso Continente, como 'situação de pecado' esta, em que se estabelece a sociedade de nossos países na América Latina.

É, portanto, penetrados da convicção do nosso múnus pastoral e profético que vamos falar, nesta hora de desafio, comemorando datas de acontecimentos que, só por si, já nos interpelam. (...)

O subdesenvolvimento continua sendo a nota característica mais importante do Nordeste (171). (...)

A Igreja, por sua vez, não raro, vem se ombreando com os detentores da dominação cultural, social, política. Muitas vezes ela se tem identificado mais com os dominadores do que com os dominados. Sua configuração piramidal fazia com que seus ministros falassem do alto dos púlpitos para um povo que os escutava passivamente. A Igreja, dentro da cultura dominante, tornou-se, então, assistencialista, atrasando, conseqüentemente, por vezes, a marcha do Povo para se libertar.

É nesta hora que nos devem valer a Palavra e a Graça do Salvador. Ele chama a sua Igreja à conversão. Ele a provoca com a sua graça a fim de que seja antes um fator de fermentação evangélica, na história dos homens, que um peso sociológico a mais, no jogo das potências deste mundo (178). (...)

Para tanto, o Poder Executivo investiu-se de prerrogativas de poder absoluto. O conjunto das medidas que levou à prática teve como resultado a negação de valores e direitos penosamente conquistados e incorporados à vida institucional brasileira, notadamente no campo das franquias democráticas. A Constituição está subjugada a um poder maior, o Ato Institucional nº 5, que coloca na mão do Executivo o poder total e supremo de decidir sobre qualquer questão na forma de entender. A autonomia dos demais poderes foi prejudicada em favor do Executivo. (...)

O Brasil passou a conhecer a partir de 1968 taxas de crescimento do seu Produto Interno Bruto em torno de 10%. Em termos econômicos, a política adotada teria chegado a uma situação que vem sendo descrita de modo a creditar aos seus autores o beneplácito de forças milagrosas (186).

O 'milagre brasileiro', despido, de um lado, da crença popular, da devoção e da esperança, resulta de outro lado no favorecimento dos não-necessitados, implicando num castigo aos que foram sacrificados, maldição para aqueles que não o pediram.

No rastro do 'milagre' ficou o empobrecimento relativo e absoluto do povo. A concentração de renda alcançou níveis que exprimem melhor que nada o verdadeiro sentido da política econômica do Governo. (...)

Neles, denunciava-se principalmente a violação dos direitos humanos pela repressão generalizada. Quando há mudança política, uma instituição autônoma tende a se recolocar diante dessa nova realidade. As mudanças políticas teriam sido os principais fatores causais para que bispos assumissem posturas progressistas. No entanto, a sua postura é condicionado pela linguagem da esquerda católica, conforme argumentarei mais a frente. Deve-se dizer que, apesar de apoiar o golpe militar, o documento de junho de 1964 mostra as contradições dentro da CNBB¹²⁴. Ela vai rechaçar acusações de que seu laicato seria comunista ou comunizante. Nesse documento, também é afirmada a ênfase da Igreja na justiça social. Tudo isso indica que o apoio ao golpe militar foi condicionado ao fato de o regime sustentar uma política de respeito à Igreja e aos direitos humanos e à justiça social. Os bispos progressistas ocupam, desde a criação da CNBB, postos de liderança. Em 1964, um grupo de conservadores conquista o comando: o secretário-geral era D. José Gonçalves e o presidente, D. Agnelo Rossi. Sob D. Scherer é extinta a JUC, em 1966. A CNBB cresceu e os progressistas foram enfraquecidos. A partir daí, burocracia e conservadorismo predominaram na CNBB. Mas os progressistas não estavam privados de posições importantes: D. Hélder tornou-se secretário de ação social e D. Cândido Padim, o novo secretário de educação. Entre 1964 e 1968, a CNBB voltou-se para seu próprio quadro e administração, deixando em segundo plano a política e a ação social. As mudanças na Igreja internacional e a gestação de uma nova teologia não interferiram nessa direção. Documentos conservadores da CNBB foram sendo emitidos

A ausência de liberdade, a violência da repressão, as injustiças, o empobrecimento do povo e a alienação dos interesses nacionais ao capital estrangeiro não podem constituir sinal de que o Brasil tenha encontrado o caminho de sua afirmação histórica. (...)

A salvação não se configura, portanto, como realidade fora do mundo, a ser alcançada apenas na trans-história, na vida de além-túmulo. Ela começa a efetuar-se aqui. A vida eterna, 'ainda não' consumada, 'já' nos é dada pelo Filho de Deus, no aqui e no agora da vida humana (cf. Jo 5, 24; 6, 40; etc.). Essa salvação vinda de Deus e que irrompe na massa humana, dentro do tecido da história, se vai revelando, no longo e complexo processo de libertação do homem. Juntamente com a dimensão pessoal e interior, não é possível libertação total do homem, que não inclua um alcance político, que não suponha um contexto econômico e social. Por isso é que a libertação, conforme os desígnios do Pai, se processa através e dentro do povo, onde se verifica a dimensão político-social do homem. Deus salva a cada um dentro de um povo, 'o Povo de Deus', alvo do seu Amor (195-96). (...)

É claro que os detentores do poder escravizante, como Faraó, não admitiam o reconhecimento de valores salvíficos, na luta do povo. Não querem ver a presença de Deus na energia indormida dos pobres. Estes, entretanto, 'os pobres de Javé', são o lugar privilegiado da revelação de Deus, a cátedra cotidiana da sua Palavra, nos acontecimentos da vida, na esperança que não ilude, nos anseios de libertação, de paz, de fraternidade. Para os opressores, no entanto, que a toda hora lançam mão da repressão, Deus, nos seus argumentos ideológicos, é arrastado para o seu lado, é instrumentalizado, é posto a serviço da 'ordem estabelecida', porque isto lhes convém (196). (...)

Por outro lado, a necessidade da repressão, para garantir o funcionamento e a segurança do sistema capitalista associado, manifesta-se cada vez mais imperiosa, revelando-se inexorável no cerceamento das instituições constitucionais dos legislativos, na despolitização dos sindicatos rurais e urbanos, no esvaziamento das lideranças estudantis; enfim no dispositivo da censura, nas medidas de perseguição a operários, camponeses e intelectuais, nos vexames infligidos a padres e militantes das Igrejas cristãs, tudo isso assumindo as mais variadas formas de encarceramento, torturas, mutilações e assassinatos (197). (...)

A classe dominada não tem outra saída para se libertar, senão através da longa e difícil caminhada, já em curso, em favor da propriedade social dos meios de produção. Este é o fundamento principal de gigantesco projeto histórico para a transformação global da atual sociedade, numa sociedade nova, onde seja possível criar as condições objetivas para os oprimidos recuperarem a sua humanidade despojada, lançarem por terra os grilhões de seus sofrimentos, vencerem o antagonismo de classes, conquistarem, por fim, a liberdade (198). (...)

¹²⁴ Sobre esse documento, ver L. G. de Lima, *ibid.*, pp. 147ss.

apesar de Medellín (Conselho do Episcopado Latino-Americano-CELAM, 1968), onde os bispos progressistas brasileiros foram muito ativos.

A partir de 1967, a economia cresce rapidamente, é o chamado “milagre brasileiro”, mas acompanhado por uma distribuição negativa da renda. De todo modo, o milagre tornou-se base de legitimidade e prestígio. Um ótimo exemplo histórico de ciência e técnica como instrumento para a ordem, a segurança, o êxito econômico e, finalmente, para a ideologia como legitimação da dominação. Em 1968, é editado o Ato Institucional nº 5, doravante AI-5, com o qual se eliminava o *habeas corpus* e se impunha uma situação muito mais severa para a esquerda que já era clandestina. O Executivo era com isso fortalecido. Apesar de assassinatos, desaparecimentos e torturas, o regime gozava do apoio da população.

Uma vez que a CNBB é autoridade máxima da Igreja brasileira, ela pode ser vista como principal agente católico. Dioceses e conferências regionais foram de grande importância para que a “Igreja brasileira se tornasse a mais importante instituição a defender os pobres e os direitos humanos” (Mainwaring, 1989: 105). As mudanças nesses outros níveis da Igreja são relevantes para se entender todo o processo de transformação. Em 1964, a CNBB criou regionais de grande influência. As regionais do Nordeste e do Amazonas foram as que desenvolveram posturas mais avançadas entre os anos de 1964 e 1973, seus bispos eram os mais progressistas do país.

Já na década de 1950, os bispos no Nordeste se envolviam em questões sociais. Além disso, foi lá que o MEB se desenvolveu. A pobreza da região foi significativa para a mobilização dos bispos de acordo com a doutrina social. Mas ela não explica causalmente a mudança da Igreja na região, pois há muito o Nordeste era pobre. Lutas sociais foram o fator que despertou a consciência episcopal para a realidade das classes populares. A pobreza também era politizada por segmentos de esquerda. A repressão militar fez com que a Igreja fosse a única instância legítima a poder abrigar e orientar os movimentos camponeses. Daí o paulatino compromisso com os pobres. O laicato, naturalmente, também esteve envolvido com a questão social e, assim, com a renovação da Igreja nordestina. Ação Católica Operária-ACO, Juventude Operária Católica-JOC, Juventude Agrária Católica-JAC e MEB eram seus meios institucionais para a ação, o que praticamente deixaria de ser possível após 1968. A repressão contra os progressistas por parte do Estado acabou por fortalecê-los, de modo que até os conservadores se manifestaram a favor das vítimas da repressão. Os atritos entre a Igreja e o Estado no Nordeste levou “a uma crescente repressão contra a Igreja e a uma crescente determinação por parte desta de lutar contra o governo e de defender os direitos humanos” (Mainwaring, 1989: 118). Porque a Igreja era o principal agente de oposição, também tornava-se o principal alvo da repressão. A violação da liberdade ou integridade de padres provocava ainda mais a denúncia da cúpula da Igreja contra o regime. Assim, tinha-se dominação contra dominação.

Na impossibilidade de o laicato atuar em circunstâncias repressivas, restou aos padres e às freiras cumprir esse papel. Em 25.03.1969, é assassinado o primeiro clérigo, padre Antônio H. Pereira Neto. O envolvimento da hierarquia se deu principalmente em razão da ação do laicato ou de religiosos locais. O conflito com os bispos se dava pelo fato de serem eles os líderes da Igreja. Ato de repressão contra a Igreja estimularam a defesa e a afirmação de sua legalidade própria e legitimidade institucional. Após 1968, a Igreja apresentava-se mais crítica ante o capitalismo e cética em relação à mudança social por meio dele. (A repressão não teve o mesmo efeito em outros países da América Latina e o clero conservador nesses países não saiu em defesa dos progressistas).

Somente em 1970, quando D. Paulo Evaristo Arns assumiu o posto de D. Agnelo Rossi, a arquidiocese de São Paulo iria confirmar o desenvolvimento da Igreja. D. Paulo fez das

CEBs, da defesa dos direitos humanos e dos pobres as prioridades da arquidiocese. Nos anos-Médici, a repressão foi mais violenta em São Paulo, porque ali agiam os grupos mais radicais da resistência. Nesse cenário, a Igreja se tornava instituição única na frente de resistência. Em 1971, a CNBB se pronunciou a favor das medidas de D. Paulo, o qual recebeu apoio também do papa Paulo VI que, em 1973, nomeou D. Paulo como cardeal. Em 1974, criou ele a Comissão de Justiça e Paz a fim de proteger os direitos humanos.

As CEBs também compõem o quadro institucional do CL, do que a Igreja popular é expressão, sendo elas, geralmente uma formação de 15 a 25 participantes que se reúnem uma vez por semana para atividades devocionais e discussões sobre questões sociais. São eles mesmos responsáveis pelas funções religiosas e outras decisões. A maioria delas foram criadas, no caso do Brasil, por religiosos e estiveram ligadas à Igreja, havendo uma relação estreita entre clero e CEBs. Por isso, são elas, mais que o laicato de esquerda, submissas à hierarquia. Além de concentrar, sobretudo, a massa religiosa, essa subordinação das CEBs à hierarquia as tira de meu foco de interesse¹²⁵. Até meados dos anos 1980, estimava-se cerca de 80.000, com 2 milhões de participantes. O objetivo das CEBs era a manutenção de relações humanas mais estreitas. Elas faziam parte de uma estratégia de aproximar a Igreja do povo e não de ser alternativa a ela. A hierarquia emitiu documentos em apoio à criação e manutenção das CEBs, mas o comprometimento se deu por parte de religiosos e do laicato. Pouco antes de Medellín, elas se tornaram mais políticas. É assim que elas vão compor o conjunto dos agentes portadores do CL, mas não compõem seu núcleo, como atesta Mainwaring:

“O surgimento das CEBs refletiu mudanças na forma e na liderança do processo de inovação eclesial. A transformação recente da Igreja brasileira iniciou-se nos anos 50 e culminou com o surgimento da esquerda católica. Havia três agentes principais: os jovens radicais, os bispos progressistas e os progressistas nas bases” (Mainwaring, 1989: 129).

Na época da reforma partidária, em 1979, os membros das CEBs optaram pelo PT e pelo PMDB, mas muitos membros delas consideravam os partidos, como um todo, distantes do povo. Aqueles dois partidos, de todo modo, ofereciam novas perspectivas por promoverem práticas de sensibilidade pedagógica e darem apoio aos movimentos populares. Contudo, Roma, CELAM e o Estado brasileiro desejavam, à época, ver a Igreja mais afastada da política. A reunião do CELAM em Puebla (1979) teria significado a internacionalização do CL dada a ali estipulada “opção preferencial pelos pobres”.

¹²⁵ Também reforça a minha reserva ante as CEBs o juízo de Bruneau e Hewitt que, em pesquisa junto a CEBs orientadas pela TL, não teriam constatado uma diferença significativa no grau de politização dos membros dessas comunidades e no de outras partes da população. Apud Christiano German, *Politik und Kirche in Lateinamerika: Zur Rolle der Bischofskonferenzen in Demokratisierungsprozeß Brasiliens und Chiles* (Frankfurt: Vervuert Verlag, 1999), p. 41. Essa percepção é confirmada pelas palavras de um dos grandes motivadores desse movimento, Frei Betto, *O que é Comunidade Eclesial de Base?* (São Paulo: Brasiliense, 1981), p. 68: “Nas CEBs o povo participa com interesse quando se trata de rezar, cantar ou celebrar, mas, quando a reunião ingressa no terreno da vida, dos problemas sociais, os participantes se retraem, ficam reticentes”; p. 70: “Às vezes este discurso político consegue estabelecer uma espécie de dialeto progressista entre os membros das comunidades, mas raramente produz uma mobilização efetiva para a transformação da realidade”; e p. 71: “O povo acolhe o discurso religioso e desconfia do discurso político. O povo busca entusiasmado as manifestações religiosas aparentemente desprovidas de discurso político: a procissão, a romaria, a missa tradicional”.

Mesmo com o paulatino desprestígio da Igreja com a reforma política, não se deve perder de vista que “uma de suas contribuições — a visão política da esquerda católica — influenciou alguns agentes políticos importantes, inclusive uma parte significativa da esquerda, o PT, o sindicalismo novo e muitas ligas camponeses, sindicatos e associações de bairros” (Mainwaring, 1989: 251). Essa postura da esquerda católica não pode ser vista como fruto da influência marxista, pois o progressismo católico, e grande parte de seu desenvolvimento, não manteve relação de solidariedade com a esquerda marxista. Mesmo durante o regime militar, houve intelectuais católicos que faziam críticas à esquerda marxista tradicional. Apesar de criticar o utopismo marxista, a própria Igreja popular sustenta, parcialmente, a necessidade ontológica do conflito de classes. De todo modo, para ela, além das necessidades materiais, havia também as necessidades afetivas relativas às relações interpessoais, autônomas em relação à esfera político-econômica. De todo modo, com uma visão vaga do que seria o socialismo e o próprio capitalismo, a Igreja não formulou um modelo de promoção da justiça social, o que não é, contudo, um fator de depreciação de sua importância cultural.

“A Igreja promoveu uma consciência mais crítica, estimulou a participação política e criticou as escolhas do desenvolvimento. E embora falte à Igreja um modelo de desenvolvimento, o seu pensamento estimulou a reflexão acerca desse processo. Sua ênfase nos valores populares, na participação, nas práticas democráticas, num sistema econômico justo, na fraternidade e na comunidade são princípios que deveriam ser valorizados por todas as sociedades” (Mainwaring, 1989: 261-62).

A Igreja estimulou o debate político por anos. Com a redemocratização sua influência decaiu, especialmente após 1985. De todo modo, a Igreja foi o grande agente de mudança radical e o foi “mais do que qualquer outra Igreja na América Latina”. Ela foi um modelo de ação política no sentido da manifestação pública em favor dos direitos humanos. A marca da Igreja popular perdura na política brasileira.

Já por volta de 1982, aumentaram as pressões dos conservadores contra a Igreja popular. Essa tendência conservadora seria fruto de dois fatores principais: o processo de redemocratização e a reação dos setores eclesiais neoconservadores. A redemocratização desarmou o aguilhão que instigava à ação progressista, ocasião essa conveniente para que as forças conservadoras tentassem conduzir a Igreja para longe do político. Mesmo a relação entre associações políticas e a Igreja havia se modificado¹²⁶.

A reação neoconservadora se levantou já na Europa do início da década de 1970, chegando no Brasil em 1982. Essas duas décadas são época de lutas contínuas entre os conservadores, moderados e radicais, na Europa e na América Latina. Com a nomeação de João Paulo II, passou-se a um padrão conservador. A reação conservadora se fortalece com a eleição de Alfonso L. Trujillo para a secretaria-geral do CELAM. Sua estratégia era a da despolitização. Manipularam a linguagem progressista: “libertação” diria respeito ao pecado e não às

¹²⁶ Consta em Scott, Mainwaring, *Igreja Católica e a Política no Brasil, 1916-1985* (São Paulo: Brasiliense, 1989), pp. 268-69: “Durante a maior parte da década de 70, havia uma aliança não declarada entre as forças moderadas de oposição e os progressistas da Igreja. Essa aliança sofreu uma erosão com o passar do tempo e no fim do governo militar, com a exceção de uma temporária união de forças durante a campanha pelas diretas em 1984, as divisões entre a oposição moderada e os líderes da Igreja popular eram grandes. Os últimos geralmente estavam descontentes com o caráter não participante, elitista e cauteloso dos partidos de oposição, especialmente o Partido do Movimento Democrático Brasileiro, PMDB; este geralmente rejeitava a esquerda católica como sendo politicamente ingênua ou irrelevante.”

estruturas sociais injustas. Tentaram fazer de Puebla (CELAM, 1979) uma situação de domesticação da TL, e apontaram como principal problema a secularização, injustiça social era tema secundário. Mas essa reunião do CELAM fracassou no Brasil, pois Trajillo foi desacreditado e seu documento rejeitado. “Teólogos, cientistas sociais, grupos episcopais regionais, comissões pastorais e mesmo a CNBB, implícita e explicitamente, insistiram em análises e opções pastorais radicalmente diferentes. Em grande parte devido às contribuições dos brasileiros, Puebla terminou em empate entre os conservadores, reformistas e liberacionistas” (Mainwaring, 1989: 271).

A tendência neoconservadora passou a se manifestar no Vaticano na década de 1970, exatamente quando a Igreja brasileira era identificada como a mais progressista. Por volta de 1975, a Igreja brasileira passa a vivenciar certa tensão com Roma em torno de duas questões: a autonomia da Igreja nacional e a relação entre a Igreja e a política. O papa João Paulo II e o Vaticano impuseram, depois de 1980, medidas de regulação das posturas da Igreja brasileira. Dentre elas, tem destaque uma carta apostólica, de dezembro de 1980, endereçada aos bispos brasileiros, na qual se afirma que a Igreja deveria evitar o envolvimento em questões sociais em detrimento de sua missão especificamente religiosa. Mesmo sem tom crítico, a carta indicava certa tendência a limitar a Igreja popular. Dados os atritos entre a Sé e Nicarágua, em 1982, somados às investidas do CELAM e do Vaticano contra os progressistas, os conservadores voltaram a dominar a cena da Igreja. Roma e o CELAM atacavam, desde a eleição de J. Paulo II, a TL¹²⁷. No começo dos anos 1980, a TL no Brasil passa a ser sistematicamente confrontada com a publicação de diversos trabalhos, cujo alvo freqüente era Leonardo Boff. Já nos anos 1970, o Vaticano investigava textos do mais conhecido teólogo brasileiro, acusando-os de desvio da ortodoxia católica. Em 1985, ele seria condenado ao silêncio por tempo indeterminado. Isso deu força aos conservadores e intimidou os progressistas. Clodovis Boff também foi punido, inclusive antes de Leonardo, em 1984, quando foi proibido de lecionar em Roma. Desde então, a CNBB passa a tentar conquistar mais autonomia quanto à nomeação de bispos, o que o Vaticano não admite para nomear bispos conservadores. Em suas críticas contra o progressismo católico, o movimento neoconservador define alguns pontos básicos: ênfase na espiritualidade da relação pessoal com Deus, tendo o pecado como principal problema; preferência pela questão da pobreza espiritual; e submissão do laicato à hierarquia.

O que se viu nesta seção foi uma exposição do CL por um breve histórico de seus principais portadores e de como ele, obra espiritual do laicato de esquerda, atuou no seio da Igreja. O foco aqui foi mostrar que esse tipo de religiosidade católica radicou-se na Igreja, tornando-se,

¹²⁷ Não é pouco relevante considerar, para se compreender o alcance dessa informação, J. B. Metz *et al*, o “Memorando de Teólogos da República Federal da Alemanha a Respeito da Campanha contra a Teologia da Libertação” (novembro de 1977) *in: Religião e Sociedade*, n. 3 (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, out., 1978), que, interessantemente, já é anterior à posse do atual papa. Cito apenas a introdução desse importante documento: “Novas evidências começam a aparecer indicando que uma campanha movida contra a teologia da libertação e contra vários movimentos da Igreja Latino-Americana a ela relacionados tem recebido orientação, já há algum tempo, de influentes grupos da Igreja Católica da República Federal da Alemanha. Foi atingido um tal nível de virulência, que nos parece imperdoável não expressar enérgica e publicamente o nosso protesto. Nós, os assinantes deste memorando, estamos convencidos de que este ataque indigno de um irmão constitui uma ameaça, não apenas no sentido de colocar em perigo o desenvolvimento eclesial autônomo da Igreja Latino-Americana, o qual começou em Medellín em 1968, mas também no sentido de provocar divisões entre teólogos e Bispos em várias igrejas nacionais. Queremos apontar diversos aspectos desta campanha. Desejamos, muito especialmente, chamar a atenção para a lamentável aliança entre o grupo de diretores do Programa de Assistência dos Bispos *Adveniat* e o Pastor Roger Vekemans, conhecido na América Latina como um inimigo declarado da teologia da libertação.”

assim, elemento da cultura socialmente relevante. Não fosse significativo, não seria alvo das preocupações dominativas da própria Igreja, especialmente no nível internacional. O grupo católico que se levanta para afirmar a separação entre religião e política contribui para a melhor definição dos elementos ideais e institucionais do CL. Ora, eles foram o alvo dos esforços de desconstrução e neutralização por parte da Igreja universal e nacional. Uma definição básica do CL seria: forma de religiosidade do espectro católico, cuja linguagem é expressa, de acordo com determinadas concepções divinas e éticas, por um discurso (ação) crítico da ordem política e sócio-econômica existente, em favor de mudanças que libertem o oprimido da violação (ideal e material) de sua dignidade como homem. O “discurso (ação) crítico” é o elemento do CL que o tornou uma postura indesejada no interior da própria Igreja, pois o vinculou ao político — e afastá-lo-ia do espiritual.

6. OBSERVAÇÃO INTERMEDIÁRIA: Secularização

Nos anos 1980, cristãos europeus encontraram em desenvolvimentos do cristianismo latino-americano esperança numa segunda Reforma. O teólogo católico Johann Baptist Metz conclama o cristianismo a realizar essa reforma que viria do cristianismo de libertação das Igrejas pobres deste mundo Metz pergunta-se se o cristianismo na Europa seria ainda uma religião burguesa, nesse caso, sem futuro messiânico e, com isso, sem valor utópico religioso específico. Essa pergunta pelo futuro messiânico do cristianismo ocidental revela não apenas a relevância do CL para as religiões positivas da tradição cristã, mas também seu significado como manifestação de uma forma de messianismo. O valor disso pode ser melhor estimado se se supõe que uma religião burguesa, precariamente dualista, é uma forma ideológica conformada ou resignada com a situação do mundo moderno.

A situação religiosa ocidental contemporânea é o resultado de um processo de secularização que dura há várias gerações, no qual, no nível dos valores, os religiosos foram substituídos pelos seculares, no nível da consciência, uma orientação extramundana é substituída por uma intramundana e, no nível das instituições, o primado das instituições religiosas foi substituído pelo das econômicas e políticas. O Brasil passou a vivenciar essas transições, mais ou menos intensas, a partir do final do século XIX. Segundo minha tese, sua história na segunda metade do século XX pode ser vista como a da consolidação do processo de secularização. Esse processo no nível universal é dialético-histórico, pois nele a religião cristã favoreceu o surgimento do capitalismo empresarial moderno, do Estado institucional moderno e da ciência experimental moderna e foi, depois, crescentemente desapoderada por esses poderes intramundanos. Secularização é um conceito compacto que aponta para modificações fundamentais no nível das idéias e das imagens de mundo que se ligam a elas, para modificações fundamentais no nível das constelações de interesses materiais e ideais e dos conteúdos de consciência que correspondem a eles e para modificações fundamentais dos complexos institucionais, nos quais se desenvolve a conexão entre ações individual e coletiva. Esse conceito aponta, no entanto, também para o fato de que a desapoderação da religião não foi forçada apenas por forças extrarreligiosas, mas, em parte, foi impulsionada e promovida pela própria religião. Basicamente, duas dimensões estão implicadas aqui: a das imagens de mundo e a dos arranjos institucionais. Schluchter sustenta, a partir disso, duas teses. Em consideração às imagens de mundo, secularização significa uma subjetivação dos poderes religiosos de crença como consequência do surgimento das interpretações alternativas da vida que, inicialmente, não podem mais ser integradas numa imagem de mundo religiosa. Em consideração às instituições, secularização significa uma desapoderação da religião positiva como consequência de uma diferenciação funcional da sociedade que, inicialmente, não pode mais ser integrada pela religião positiva¹²⁸. Exponho essas teses com mais detalhes quando for momento de tratar dos aspectos mentais e institucionais relativos ao CL.

Um advento histórico que foi, ao mesmo tempo, resultado e maximizador da secularização foi a revolução tecnocrática. Na Nota Prévia mencionei o advento da Era Técnica que seria, ao lado da Axial, um corte na história da humanidade. Esse período histórico, regido eminentemente pelo racionalismo técnico-científico e caracterizado primeiramente pelo capitalismo industrial e empresarial com sua ética específica de trabalho, evolui para um grau

¹²⁸ Cf. *ibid.*, p. 514. Júlia Maria Pereira de Miranda Henriques, *Horizontes de Bruma: os limites questionados do religioso e do político* (Tese de doutorado. Universidade de Brasília, 1994), pp. 49, 218 e 223, também está atenta a essa dupla dimensionalidade do fenômeno da secularização quando, apoiada em Berger, apresenta-a como processo sócio-estrutural e como "secularização da consciência".

onde o controle dos meios de comunicação leva ao dos meios de produção, pois o conhecimento técnico-organizacional é o capital. As figuras centrais desse novo sistema são os técnicos e os burocratas. A tecnoburocracia é dona do poder econômico e político.

A tecnoburocracia é o governo dos técnicos, como economistas, engenheiros, administradores e militares profissionais. É um sistema hierarquizante, elitista, em razão do conhecimento técnico exigido. Ela é, ao mesmo tempo, um sistema econômico, pois é o que garante a persecução do desenvolvimento econômico como meta, sendo, por isso, sistema do grande Estado burocrático e das grandes empresas burocráticas, baseado no planejamento e na administração racional. Ela é também um sistema cultural, pois é abrangente e condiciona valores, crenças, costumes, gostos e ações — *habitus*. Acima de tudo, tecnoburocracia significa formulação técnica, e não mais ética, dos problemas, o que tira a importância da política para a vida coletiva. Numa palavra, tecnoburocracia é ideologia. Assim, fica claro como e por que ela é fruto do predomínio do racionalismo técnico-científico.

O valor do capital cognitivo pode ser concebido, de um lado, pela relevância da tecnologia eletrônica e genética, e, de outro, pela Revolução Organizacional que, ao longo do século XX, apoiou-se no conhecimento organizacional e revelou uma tecnologia para a administração das grandes empresas burocráticas, sendo a organização burocrática um sistema dominante nas sociedades modernas.

O Estado é, na verdade, o carro-chefe desse processo de burocratização do sistema social. Essa posição do Estado que leva à racionalização das relações sociais tem como principal fator — esta é minha tese — o fato de que ele não tem apenas o monopólio da violência¹²⁹, segundo a formulação de Max Weber. Esquece-se ainda que segundo esse sociólogo, Estado tem ainda o monopólio da criação (e coação) do direito¹³⁰. Postulo que é esse monopólio estatal que fez dessa associação a ponta-de-lança no processo de burocratização generalizada. O instituto do Estado significa justamente uma forma de dominação conforme estatuto, cujos princípios abstratos e universais tendem a eliminar as idiosincrasias do poder pessoal e fazer prevalecer a impessoalidade da norma. Isso foi uma das obsessões do Exército quando do militarismo no Brasil e, antes, o que o teria levado a implementar o golpe, como analiso em seção específica sobre essa arma. Essencialmente, o instituto do Estado sustenta-se sobre Constituição e funcionalismo público¹³¹. Eis seus elementos básicos de burocratização.

No Brasil do século XX, especialmente a partir da década de 1930, é possível constatar um intenso movimento de burocratização estatal (com profissionalização da burocracia pública), jurídico, sindical e empresarial. O relevante para nós aqui é saber que tanto a Igreja como o Exército também fazem parte desse desenvolvimento da administração burocrática universal.

Nesse momento, é fundamental entender um movimento maior e mais básico: a revolução tecnoburocrática é apenas uma decorrência do fato de que a era científica é necessariamente a era da organização, porque a ação no mundo que visa o poder ou a dominação — assim é a ação científica, sem o que ela não pode produzir conhecimento — pressupõe a organização.

Esse processo geral de burocratização das sociedades modernas (ou, em parte, daquelas com pretensão de modernização) teve como objetivo o desenvolvimento econômico, cumprindo o Estado-nação importante papel na condução dessa empresa como agente das relações

¹²⁹ Definição, antes, trazida à lume por Karl Marx, conforme Hannah Arendt, *Entre o Passado e o Futuro* (São Paulo: Perspectiva, 1972), p. 49.

¹³⁰ Para tanto, ver Max Weber, WuG, pp. 416, pp. 419-20, EeS I, p. 21-22, EeS II, p. 36. Na primeira dessas passagens, Weber fala de associação política organizada conforme instituto.

¹³¹ Sobre isso, ver Max Weber, ES I, pp. 3-4, EP, pp. 3-4, e WG, pp. 289ss. Em EeS II, pp. 198-99, fala-se ainda de hierarquia de cargos.

econômicas mundiais¹³². Os principais agentes profissionais desse contexto são técnicos, administradores e economistas. Mais do que nunca, a técnica se impôs como fator autônomo, como uma esfera normativamente condicionante, regulando as relações sociais em contextos institucionais por intermédio de um racionalismo eficientista¹³³.

Se a tecnoburocracia tem algumas características ou diretrizes básicas como eficiência, inovação (técnica) e conservadorismo (político), isso tudo diz respeito a um valor que lhe é muito fundamental: a segurança. Ora, é pela técnica que o homem desde o princípio encontrou, paulatinamente, meios de se preservar na luta pela sobrevivência, protegendo-se das vicissitudes da natureza, o que equivale à conquista de condições de segurança. Contudo, só agora ela é valor e ideologia. Esse valor da ideologia tecnoburocrática é especialmente enfatizado pelas tecnoburocracias militares.

O Exército é organização burocrática permanente constituída “por soldados profissionais, treinados para a guerra, obedecendo a uma hierarquia definida e a regulamentos escritos, formais e impessoais” (Bresser Pereira, 1972: 68). É o capitalismo que separa o poder militar do poder político. Onde a tecnologia militar se expande, é mister uma burocracia mais eficiente para administrar tanto esse avanço quanto os recursos; onde ele ainda não surgiu, é uma burocracia mais eficiente que deverá implementá-lo, como foi o caso do Brasil.

A Segunda Guerra Mundial avivou o processo de burocratização dos Exércitos nos países subdesenvolvidos. Isso se deu ao mesmo tempo em que tais países definiam o desenvolvimento econômico como meta. Dessa conjugação de fatores levantam-se golpes militares em vários países subdesenvolvidos em diferentes continentes. Em todos eles, esses eventos marcam a emergência das tecnoburocracias ao poder. O Exército é uma tecnoburocracia que, no poder, na condição de governo, disseminará essa sua natureza para toda a sociedade¹³⁴.

O Exército assumiu uma ideologia específica que seria um poderoso elemento para a constituição da tecnocracia no Brasil, a saber, a Doutrina de Segurança Nacional, doravante DSN. A DSN é um projeto global do Estado a partir de 1964, quando do golpe militar. Ela foi desenvolvida na década de 1950 na Escola Superior de Guerra, doravante ESG¹³⁵, instituição originária do período em que a Força Expedicionária Brasileira, doravante FEB, combateu na Itália sob o comando americano, com fundação em 1949. Nessa ideologia, prevalece a exclusão do direito de participar. Ela é fruto da influência americana sobre a oficialidade militar pelo convênio na Segunda Guerra, até porque a FEB visita os Estados Unidos e lá passa a conceber de um novo modo a “defesa nacional”, ou seja, atentar-se para o inimigo interno.

É com o golpe militar de 1964 que são lançadas as bases da indústria bélica brasileira, a qual tornar-se-ia, nos anos 1970, indústria de exportação. A preparação do Grupo Permanente de Mobilização Industrial já era gestada por empresários e militares quando da elaboração do

¹³² Sobre a condição do Brasil num processo global de crescimento econômico e burocrático nos anos de 1950 a 1980, ver Nelson do Valle e Silva, “A sociedade” in: Hélio Jaguaribe [et al], *Sociedade, Estado e Partidos na Atualidade Brasileira* (Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1992), p. 66.

¹³³ Cf. L. C. Bresser Pereira, *Tecnoburocracia e Contestação*, op. cit., pp. 114-15.

¹³⁴ Sobre essa situação do poder militar no pós-guerra, ver *ibid.*, pp. 72-73.

¹³⁵ Quanto ao papel do político nesse contexto, vale considerar essa passagem de René Armand Dreifus, 1964: *A Conquista do Estado: ação política, poder e golpe de classe* (Petrópolis: Vozes, 1986), p. 36: “Não foi por acaso que durante o regime de Juscelino Kubitschek as noções de segurança militar interna se concretizaram; foi o próprio Juscelino Kubitschek quem, ao falar à Escola Superior de Guerra, insistiu para que essa se dedicasse ao estudo da potencial ameaça subversiva de forças sociais desencadeadas pela modernização contra a ordem vigente.”

golpe militar. Esse projeto industrial deveria servir à DSN. Outros órgãos como o Serviço Nacional de Informações, doravante SNI, e o Destacamento de Operações de Informações-Centro de Operações de Defesa Interna, o DOI-CODI, são frutos dessa mesma ideologia. Em 1966, surgem os “linha dura”. Com esse aparato, o Exército se tornou o maior agente de repressão, pois, como órgão de segurança, tornou-se responsável pela maior parte das prisões. De 1964 a 1966, estende-se a primeira fase de repressão.

A segunda fase de repressão é marcada, sob o comando de Médici, pela edição do AI-5, em dezembro 1968, que torna a oposição ao governo uma atividade clandestina. Essa fase se estende até a chamada Abertura, conduzida por Geisel. Se já o golpe militar trouxe a exclusão do direito de participar e a proibição da oposição, logo estava o laicato católico, ávido por ação, em maus lençóis, o que revela justamente o significado da mobilização da Igreja, englobando burocracia e associações específicas. Na verdade, em certa medida, é a Igreja também manifestação da classe média que toma a frente das movimentações contestatórias que se intensificam no início de 1968 — o que certamente levaria o governo a promulgar o AI-5. Na Igreja, o laicato de esquerda é pura expressão disso.

Creio que seja correto localizar a institucionalização da tecnoburocracia no Brasil quando do governo de Juscelino Kubitschek¹³⁶; mais especificamente, quando da implantação do seu Plano de Metas. Esta política exigia como pré-requisito um complexo de organismos técnico-burocráticos para planejamento e análise. Como detalha Dreifus:

“Eles formavam uma ‘administração paralela’ coexistindo com o Executivo tradicional e duplicando ou substituindo burocracias velhas e inúteis. Essa administração paralela, composta de diretores de empresas privadas e empresários com qualificações profissionais, os chamados técnicos, e por oficiais militares, permitia que os interesses multinacionais e associados ignorassem os canais tradicionais de formulação de diretrizes políticas e os centros de tomada de decisão...”
(1986: 35).

As agências dessa administração paralela trabalhavam em sigilo administrativo e operavam protegidos pela legitimação ideológica de uma “racionalidade técnica” e “perícia apolítica”, como se não tivessem compromissos políticos e de classe. Com isso, fica claro que e como a tecnoburocracia pretendia a despolitização da massa¹³⁷. Também o recrutamento desse pessoal especializado, dos técnicos, dizia respeito aos estudantes, ainda que não àqueles orientados por considerações sociais, mas aos engenheiros, advogados e economistas, por exemplo. De todo modo, ficava evidente a que servia, na visão do Estado, a classe estudantil, isto é, à manutenção do sistema tecnoburocrático.

No Brasil, a concepção secularizada do mundo derivou do crescimento urbano e da educação formal e, além disso, do desenvolvimento tecnológico, burocrático e industrial. Camargo (1975: 33) fala das transformações sociais pós-1930 que vieram a alterar o modelo da Cristandade: substituição industrial de importações, exportação agrícola, êxodo rural e crescimento urbano, surgimento de classes sociais em lugar de estamentos, proliferação de formas profanas de conhecimento e generalização de uma visão dessacralizada do mundo, para citar alguns exemplos. No contexto da secularização, duas são as tendências das

¹³⁶ Consta em René Armand Dreifus, *op. cit.*, p. 72: “Tal complexo fincou raízes em princípios da década de cinquenta e se expandiu enormemente durante a administração de Juscelino Kubitschek.”

¹³⁷ Consta em *ibid.*, p. 73: “Esses tecno-empresários tornar-se-iam figuras centrais da reação burguesa contra o renascimento das forças populares do início da década de sessenta, assim como articuladores-chave de sua classe na luta pelo poder do Estado.”

instituições religiosas: a “politização” (envolvimento nos negócios coletivos como missão divina) e o “avivamento” (ênfase em experiências extáticas referidas a Deus)¹³⁸. Em ambos os casos, de todo modo, cumpre a religião uma função de favorecimento à secularização. Nas reações tanto “contestatória” quanto de “avivamento”, pode-se notar três posturas: 1. defesa de valores tradicionais, 2. apoio a movimentos de reforma social e 3. crítica às soluções reformistas e proposta de soluções mais radicais¹³⁹.

¹³⁸ Sobre esse estado de coisas, reflete Cândido Procópio Camargo, *op. cit.*, p. 38: “O aparente esgotamento de concepções positivistas e não valorativas, os riscos da tecnocracia e a ênfase no economicismo redescobrem as potencialidades da visão humanista fundada em idéia religiosa sobre a natureza humana. Por outro lado, inspirados nessa mesma axiologia, os cristãos renovam os fundamentos de sua própria adesão à fé pela percepção do alcance e do impacto de sua fidelidade aos valores do Evangelho.”

¹³⁹ Cf. *ibid.*, pp. 41-42. Sobre a relação da reação contestatória e secularização, escreve ainda *ibid.*, p. 99: “Quais as condições sociais que favoreceriam a concretização dessa denúncia [ao mundo]? Analisando a situação brasileira, é possível perceber a eclosão da função contestatória em circunstâncias históricas próprias e particulares à época contemporânea. O desenvolvimento do protesto inspirado em motivos religiosos ocorre neste século, no Brasil, posteriormente ao amplo processo de secularização que vem se desenvolvendo na cultura dos povos industrializados.”

7. IDÉIA MESSIÂNICA

Religious elites and professional holy men hold more distinctive place in history than warriors or kings. As experts in things sacred, their influence is visible in every society and in all civilizations. Moreover, as guardians of spiritual values and moral authority, religious elites emerge as key points of ideological ferment in periods of crisis and social transformation. The revolutionary situation in contemporary Latin America is no exception. Thus special attention to its religious elites is warranted” (Ivan Vallier, em 1967).

Da secularização subjetiva

A tese do aspecto subjetivo da secularização, ou seja, que a vê subjetivação dos poderes religiosos de crença como consequência do surgimento das interpretações alternativas da vida não mais integradas numa imagem de mundo religiosa vale para a relação do cristianismo com o humanismo secular. O cristianismo ocidental, baseado na construção de um Deus criador supramundano e pessoal e em uma ética de fraternidade pelo menos tendencialmente universalista, sempre esteve em uma relativa relação de tensão com as ordens do mundo e seus valores, especialmente com as ordens político-jurídica, econômica, artística e sexual-erótica. Isso ocorreu desde quando a imagem de mundo religiosa foi intelectualmente racionalizada e as exigências vinculadas a ela, internalizadas em termos de ética de convicção. Com a chegada de um humanismo secular, surge uma nova dimensão na relação de tensão entre a religião de salvação cristã e o mundo. O ápice desse processo foi atingido com a Ilustração, à imagem de mundo religiosa total contrapôs-se a secular. O humanismo secular apóia-se nas ciências experimentais (não em revelação ou teologia), em eventos de causalidade natural (não na ordenação divina), na conduta secular humanista (não na ética divina), no carisma da razão (não no da revelação ou iluminação) e na valorização do intelecto (não em seu sacrifício).

O humanismo secular está vinculado, ao mesmo tempo, a objetivos de aperfeiçoamento individuais ou coletivos puramente intraterrenos, os quais são pura e simplesmente inaceitáveis para a religião. Por essa razão, aquilo que predomina entre uma imagem de mundo religiosa e uma secular, entre uma conduta religiosa e uma secularmente humanista não é unidade, reconhecimento ou indiferença, mas tensão e conflito básicos. O humanismo secular, referido à ciência, com sua representação de um mundo moderno dominável, em princípio, por cálculo contribui para a subjetivação da religião.

À imagem de mundo religiosa total, contrapõe-se a secular. Ambos pretendem ser totais. Uma pode se designar, acima de todas as variações de conteúdo, como teocêntrica, outra, acima de todas as variações, como antropocêntrica. Ambos apresentam uma postura última face ao mundo, com a qual homens interpretam com sentido a conexão dos complexos mundanos, bem como suas esferas de valor e ordens da vida. Uma se vê como evento salvífico da dialética entre pecaminosidade e redenção; a outra, como evento natural e cultural na dialética entre menoridade e emancipação. Nesse confronto, a imagem de mundo secular está, há muito, na ofensiva. (Essa ofensiva pode ser perseguida na história política e econômica do Brasil no século XX.) A concorrência com a Igreja se deu num âmbito no qual a imagem de mundo religiosa dominou e no qual a religião positiva representou instâncias regulativas para pensamento e ação no mundo. No mundo de hoje, os portadores de uma imagem de mundo

religiosa não representam nenhum mundo de sentido dominante, mas apenas parcial que coexiste com outros. Um mundo parcial de sentido que, inclusive, desvia-se do mundo dominante de sentido e que, por isso, coloca-se ante problemas de legitimação. Isso tem a ver não apenas com constelações no nível das imagens de mundo, mas também com constelações no nível das instituições, como ver-se-á no tratamento da segunda tese, a da secularização objetiva ou institucional.

Alguns teólogos políticos protestantes e católicos e, especialmente, Johann B. Metz são da opinião de que a capacidade da religião positiva converter corações estaria arruinada por sua constituição burocrática. Para ele, essa religião só teria futuro se ela se convertesse, se ela recuperasse sua dimensão messiânica. Ele vê esse retorno em uma nova compreensão de redenção e vida eclesial: redenção como dom de sentido, vívido, visível e libertador; vida eclesial como a comunidade de solidariedade agrupada em torno da eucaristia, comunidade que não é mais guiada necessariamente por um portador fixo de cargo. Metz conclama à transição para uma igreja de libertação, para igreja de base que deve ser uma igreja do povo¹⁴⁰. Segundo o diagnóstico de Weber, o desencantamento do mundo tirou do carisma e, com isso, também do messianismo religioso, uma parte de seu poder de revolucionar a sociedade. Os sinais dos tempos não são, numa sociedade funcionalmente diferenciada, convenientes para um novo espírito profético que poderia revolucioná-la. Hoje, predomina a indiferença em relação à religião. Esse diagnóstico, correto como é, revela, sobretudo, a dimensão da realização do CL. Ele pode ser visto como uma reação, um ímpeto religioso que parecia poder avaliar o poder do leviatã que emerge na história constituído por forças secularizantes. Ele foi um sinal de que a sociedade brasileira se secularizava verdadeiramente. No final do século XIX e início do XX, surgiram movimentos messiânicos que protestavam contra a instauração da República que trouxe consigo a separação entre Igreja e Estado. Ali já começava uma reação messiânica à secularização.

Os movimentos sociais são parte dos atores sociais que promovem ação coletiva que condicionam a natureza do desenvolvimento do Brasil. É na relação da Igreja com a política que se pode verificar uma das mais significativas participações de movimentos sociais. No processo de urbanização e triunfo de políticas nacionais populares, a Igreja foi obrigada a se modernizar, pois não podia mais estar associada ao modelo rural, de modo que precisava atuar entre as classes urbanas. E o fez distanciando-se da religiosidade popular tradicional. No geral, a América Latina conheceu, no século XX, três modelos de religiosidade ou condutas religiosas: o pentecostalismo, as comunidades tradicionais marcadas pela religiosidade mágica ou a religiosidade popular, e os movimentos messiânicos (populares ou estudantis). Cada um deles corresponde, respectivamente, à desorganização social, à cultura particular tradicional e a anseios escatológicos e utópicos¹⁴¹. Agora é momento de nos ocuparmos, portanto, com noções relativas a esse terceiro modelo.

¹⁴⁰ O que Metz propõe é, sociologicamente, a renúncia da grã-organização religiosa burocrática em favor do pequeno grupo religioso democrático ou mesmo da comunidade carismática. Esses seriam, na verdade, estruturalmente conciliáveis com uma sociedade funcionalmente diferenciada, eles teriam nela, porém, ao mesmo tempo, apenas uma força de penetração política modesta. Pois em uma sociedade funcionalmente diferenciada, uma ordem da vida que revolucione não só a si mesma, mas seu ambiente social, deve se servir também de meios generalizados de intercâmbio e formas complexas de organização. E, para isso, o amor cristão e as comunidades de base agrupadas pela eucaristia simplesmente não bastam.

¹⁴¹ Sobre isso, ver Alain Touraine, *Palavra e Sangue: política e sociedade na América Latina* (São Paulo: EdUNICAMP; Trajetória Cultural, 1989), pp. 120-21. Advirto que é idéia minha colocar entre os movimentos messiânicos os movimentos estudantis. Sobre isso, ver à frente a seção "Movimento estudantil e messianismo".

Idéia messiânica bíblica e ibero-americana

A justiça social não é a única marca da pregação ou mentalidade profética. Também lhe caracteriza a idéia messiânica, de modo que os agentes do CL, inicialmente, os católicos leigos de esquerda, na sua maioria intelectuais-estudantes da classe média urbana, cumpriram um papel profético tanto por portarem noções tipicamente proféticas, como a exigência por justiça social, quanto por portarem noções que apontavam para a superação da situação presente que seria eticamente inadequada e socialmente rejeitada. Neste segundo aspecto, postulo, estão noções correspondentes à idéia messiânica, como se pode ver numa análise da tradição bíblica.

Um profeta, no sentido do Antigo Testamento, não é um determinista que anula a vontade do homem de conformar a sua própria vida. Ele é um proclamador da verdade que reza que o homem pode e deve decidir entre alternativas, mas que essas alternativas como tais são determinadas. Na época desses profetas, a alternativa era: ou a adoração do poder do Estado, do solo, de tudo aquilo para o que os deuses se colocavam, ou a destruição do Estado e a dispersão de seus habitantes. O povo devia decidir-se por uma dessas alternativas. O que os profetas falaram sobre essas alternativas tratava-se de política realista. Uma outra função do profeta é a de protestar, o que significa, portanto, não apenas mostrar alternativas, mas também avisar ante a possibilidade que leva ao ocaso. O protesto é contra ela. De todo modo, a responsabilidade fica sempre com o homem, o qual deve, ele mesmo, fazer sua história. Ele só é ajudado pelo profeta no sentido de que ele tenta esclarecê-lo sobre as alternativas e fazê-lo atento às decisões que levam à felicidade.

A crença dos profetas aponta para um deus único, cuja essência é imbuída por verdade e justiça. Eles não se ocupam tanto com questões de crença quanto com questões de conduta, sobre como os princípios desse deus único poderiam ser realizados no mundo. No entanto, uma questão é central para os profetas, a saber, que Deus era o único, o que significava a crença numa unidade por trás de toda multiplicidade das coisas, ou seja, o único como o princípio mais alto. Isso é decisivo quando se compreende o seguinte elemento: a distinção entre Deus e os deuses, os quais são obra das mãos do homem. Deus é vivo, os deuses são coisas. Os profetas sabiam que a adoração de deuses significava a escravização do homem. Quanto mais poderosa a imagem dos deuses, mais pobre torna-se ele. Na linguagem filosófica moderna, designa-se esse mesmo fenômeno como “alienação”, ou seja, o submeter-se a coisas, à perda do eu interior e da liberdade transferidos para um elemento externo.

Para Erich Fromm, de tudo aquilo que os profetas disseram, a visão da *época messiânica* seria o mais importante para a história mundial. Ela era uma visão nova singular que se tornou uma fonte de imensa proficuidade histórica: a idéia da “cura”, da salvação do homem pelo cumprimento de seu eu. A época messiânica no sentido profético é a suspensão da maldição que foi pronunciada contra o homem no paraíso, a qual continha a maldição de sua contenda consigo mesmo pela paixão, pelo querer-sempre-ter-mais. A idéia messiânica dos profetas era a emersão de uma nova paz que é mais do que a ausência de guerra; uma condição de solidariedade e harmonia entre indivíduos, entre povos, entre gêneros, entre homem e natureza — uma condição, onde, como os profetas dizem, o homem não é ensinado a recer-se como fonte da agressão — e a agressão só pode desaparecer se o temor desaparecer. A época messiânica é época da abundância no sentido de que pela primeira vez a mesa será posta para todos. A época messiânica é caracterizada pelos profetas como a época na qual o homem viverá não apenas em paz, em harmonia, sem conflito consigo e com a natureza e sem ambição e ciúmes, mas na qual a vida recebe um novo fim, um objetivo. Trata-se do objetivo do completo conhecimento de Deus, que pode ser expresso de modo não-teológico assim: o objetivo de que o homem desenvolva suas forças anímicas, sua vida e sua razão totalmente,

que tenha em si um centro e seja livre para ser totalmente aquilo que ele pode ser como homem.

Houve uma harmonia do não-desenvolvimento do humano, da primitividade, do pré-histórico. A época messiânica é o retorno para essa harmonia se e depois que o homem, em sua história, realizar a si mesmo totalmente. Para alguns, com a época messiânica, a história não encontraria um fim, mas, em certo sentido, ela seria o início verdadeiro da história humana, na qual aquilo que impede o homem de ser totalmente homem está superado. Visualiza-se, assim, a imensa proficuidade histórica da idéia messiânica no desenvolvimento da humanidade. Talvez, nenhuma idéia tenha influenciado o desenvolvimento da humanidade tanto quanto a messiânica. Pode-se dizer que a história moderna mal é pensável sem a imensa influência da idéia messiânica e é apenas totalmente compreensível, se se pergunta exatamente como e onde ela se impôs e como e onde ela foi corrompida.

Na Bíblia hebraica, a expulsão do homem do paraíso, ou seja, o tornar-se um estrangeiro não significou tornar-se pecador e muito menos corrompido. Em nenhum lugar fala-se que o homem teve sua natureza mudada ou que ela foi corrompida; a Queda não é um evento metafísico-individual, mas histórico. A opinião de que a essência do homem *não* foi corrompida aparece na concepção messiânico-profética e mais tarde, freqüentemente, quando a esperança numa possível redenção histórica se fez válida, como, por exemplo, no humanismo da Renascença ou na filosofia iluminista. Não se pode entender nem as idéias filosóficas e políticas do século XVIII nem a idéia messiânica dos profetas, se não se esclarece que sua concepção do primeiro “pecado” do homem é algo totalmente diferente do conceito de “pecado original”, como o desenvolveu a Igreja. Segundo a concepção da filosofia bíblica, o curso histórico é um processo, no qual o homem desenvolve forças da razão e do amor, no qual ele chega a seu completo ser-humano e retorna a si mesmo. Ele se torna aquilo que ele é potencialmente e adquire aquilo que a serpente lhe prometeu e que o deus patriarcal e ciumento de Adão não queria: que o homem se tornasse igual ao próprio deus.

A época messiânica é o próximo passo na história, não sua suspensão. A época messiânica é a época, na qual o homem será completamente nascido e estará novamente em casa, no mundo. A época messiânica não será introduzida por um ato de piedade ou por um instinto inato ao homem por aperfeiçoamento. Ela será introduzida pela força que é gerada pela dicotomia existencial do homem: pelo fato de que ele é parte da natureza e que, apesar disso, a transcende; que ele é animal e, apesar disso, transcende a natureza animal. Por essa dicotomia, surgem conflito e sofrimento e o homem é levado a buscar soluções sempre novas para esse conflito, até que ele o solucione por ter se tornado completamente homem e chegado à conciliação pelo tornar-se um.

Entre o paraíso e a era messiânica, existe uma relação dialética. O primeiro é o passado, a época de ouro; a segunda, o futuro. As duas épocas coincidem pela estado de harmonia que determinam, mas se distinguem, na medida em que na segunda época o homem não é o ainda-não-nascido, mas o nascido completamente. Ela é o retorno à inocência, mas é um não-retorno, porque é o objetivo ao qual o homem se dirige após a perda da inocência.

A palavra “messias” significa literalmente “o ungido”. Em alguns profetas (Naum, Habacuque, Malaquias, Joel, Daniel), não há a figura de um messias humano, o Senhor apenas é o redentor. Em outros, há somente um messias coletivo e nenhum individual: o messias coletivo é a casa real de Davi (o qual é retratado como o libertador em Amós, Ezequiel e Obadias). Em Jeremias, encontramos a representação de um “rei” ou o próprio Deus como redentor. Deutero-Isaías fala do “redentor”. Em outros, há a presença da idéia de uma “nova aliança”. A palavra “messias”, no sentido de redentor, aparece pela primeira vez

no pseudo-epigráfico livro de Enoque que deveria ter surgido na época de Herodes, o Grande. Só depois que os judeus perderam seu reino real e seu rei, a personificação da época messiânica tornou-se popular na forma de um rei ungido.

Não se pode falar de uma linha de pensamento contínua do profeta mais antigo ao mais tardio, mas se pode dizer que desde o Proto-Isaiás a visão básica da época messiânica manifesta-se mais clara e completamente do que antes. Seu aspecto mais importante é a paz. A superação do abismo entre homem e homem e homem e natureza significará uma vida de paz. Ela é o resultado de uma mudança interna do homem, na qual a unificação se coloca no lugar da alienação. Assim, a idéia de paz na concepção dos profetas não deve ser separada da idéia da realização da humanidade. Paz é harmonia e unificação do homem, superação de separação e alienação. Um outro aspecto da época messiânica erradia na profecia de Miquéias: não apenas a guerra, mas também desaparece o medo, ou seja, a guerra desaparece quando ninguém mais tem o desejo e o poder para infligir no outro o medo. Nesse contexto, o aspecto universalista da época messiânica se faz presente. Os homens não apenas cessarão de se exterminar mutuamente, mas também não terão mais a sensação de que os povos particulares são separados uns dos outros. Assim que o completo ser humano for alcançado, o estranho deixa de ser estranho. Um aspecto essencial da doutrina messiânica dos profetas é seu juízo ante poder e violência. Deve-se certamente admitir que a toda a história da humanidade foi fundada na violência, na dominação da minoria sobre a maioria, dominação que encontrou formas de legitimação, especialmente religiosa. Os profetas são revolucionários que tiram da violência e do poder sua camuflagem moral e religiosa. Quando os profetas exigem justiça, seu protesto é direcionado contra ricos e poderosos.

Na literatura profética, a visão messiânica apóia-se na tensão entre “aquilo que existiu e ainda era existente, e aquilo que ainda estava em transição e ainda deve vir”. Os “dias vindouros” ou “fim dos dias” é um evento *dentro* da história. No período pós-profético, o significado da idéia messiânica transforma-se, em torno de 164 a.C., no livro de Daniel. Não se trata ali dos dias vindouros ou dos dias finais, mas, como se dá na literatura apocalíptica, do objetivo relativo ao mundo vindouro, que não é um mundo dentro da história, mas um mundo ideal *acima dele*, um mundo no além. Isso é uma distinção decisiva entre o desenvolvimento judaico e o cristão. Aquela literatura influenciada pela filosofia alexandrino-helenista aceita um setor ideal além deste mundo, onde as coisas verdadeiramente importantes têm seu lugar: a Bíblia, o Templo, o povo de Israel e o Messias. Ressurreição dos mortos e vida eterna são conteúdo das esperanças apocalípticas. Essa idéia apocalíptica de redenção, no entanto, nunca substituiu a visão profética da época messiânica. Ambas tem o seguinte fator em comum: a salvação não é individual, mas coletiva; trata-se ou de um novo período histórico ou de um fim cataclísmico (aniquilador) de toda história. Os diferentes livros da literatura apocalíptica se distinguem em relação à ênfase que eles dão à concepção do messianismo histórico ou puramente espiritual. Na literatura apócrifa, encontra-se o seguinte: as “dores de parto do Messias” (punição-penitência- os dias do Messias- o dia do recente tribunal- a ressurreição dos mortos- o mundo vindouro). Representações históricas e metafísicas estão misturadas. Essa literatura faz uma transição da fase bíblica para a rabínica da tradição judaica.

Após a destruição do templo e da independência política dos judeus, em 70 d.C., constitui-se o judaísmo rabínico, uma religião sem templo, sacrifício e sacerdotes; uma religião também sem dogmas teológicos, que se ocupava exclusivamente com a ação correta em todos os setores da vida, no qual a autotransformação do homem na imagem de Deus aparece e se introduz para esse objetivo. Os sábios talmúdicos fizeram do templo e da independência nacional meros símbolos da época messiânica. A todas essas concepções relativas à época messiânica é, porém, comum o fato de que ela é *deste* mundo e não se relaciona a um reino do além. Os rabinos representavam distintas concepções, mas tinham algo em comum: o Messias

jamais é o “salvador”, ele não transforma o homem e não modifica sua substância. O Messias é sempre um símbolo. A diferença decisiva entre a concepção desenvolvida pela igreja judaica e depois pela cristã é o fato de que o Messias é símbolo de um novo *período histórico* e nenhum salvador. A mais estreita concepção de Messias é a idéia de que “este mundo se distingue dos dias do Messias apenas em vista da opressão por poderes exteriores, isto é, que os judeus, então, não estarão mais oprimidos politicamente. Falta aqui o elemento da mudança histórica universal que faz o cerne da visão messiânica profética. Na maioria das afirmações talmúdicas, a idéia da libertação política anda de mãos dadas com aquela redenção religiosa e espiritual. Segundo a concepção do Talmud, o Messias será um homem de procedência puramente humana. Aqui, há duas concepções quanto às condições para a chegada do Messias. Uma reza que ele só virá se o sofrimento e o mal no mundo alcançarem um tal grau que os homens façam penitência e estejam, por isso, preparados para ele. A outra concepção reza que o Messias não virá após catástrofes, mas pelo constante melhoramento do homem. Em outras manifestações, a condição para a vinda do Messias será expressa em forma negativa, ou seja, sua vinda dependeria de que Israel se libertasse do pecado. Ao lado dessas duas concepções, uma terceira reza que existem as duas possibilidades, seja a catástrofe, seja a crescente iluminação. Na verdade, não basta que o homem melhore, ele deve ou chegar à completa humanidade ou cair no equívoco de que ele está pronto para um retorno perfeito. A esperança na vinda do Messias não era uma crença pálida em um dia de São Nunca. Era a esperança que os judeus conservaram em vida de sofrimento e que lhes deu coragem para suportar suas humilhações, sem desprezar a si mesmos.

Além do fato de os anos de 440 a 490 terem sido, segundo uma velha tradição, de espera da chegada do messias, toda a história de falsos messias, a partir do século XIII até o XVII, mostra que a esperança nesse evento nunca se apagou, desde a época da destruição do templo até o século XIX. Na Europa oriental, a perseguição dos judeus chegou à sua forma mais grave e, com isso, ressurgiram as esperanças messiânicas, como o chassidismo, um movimento religioso do povo simples da Polônia e da Galícia. Neste movimento, a alegria e o entusiasmo religioso cumpria o papel central em lugar da disciplina e erudição rabínicas.

Diante da vinda do Messias, não se trata de manter uma impaciência devastadora nem de aguardá-lo passivamente. Correta é uma *esperança dinâmica*. Essa esperança é de fato paradoxal. Ela pressupõe uma postura que conta com a possibilidade de que a salvação surja justamente neste momento, enquanto estamos a um só tempo prontos para assumir que não se chegue à redenção em nossa existência e talvez em muitas gerações futuras. Esse paradoxo da esperança não é fácil de ser aceito. Uma esperança que não vê seu cumprimento imediato no aqui e agora atrofia-se numa espera passiva. Se a esperança perde sua atualidade, ela tende à alienação. O futuro transforma-se em uma divindade que se venera e à qual se submete. A crença torna-se, então, um deus — do pós-mundo. Se a esperada redenção não acontece, então, a esperança de que ainda virá pode não ser abandonada expressamente, mas pode-se afirmar que ela se deu em certo sentido. Com esse deslocamento, vem junto a construção de uma organização que se torna agora a portadora da redenção. No Cristianismo, a Igreja se faz instrumento da redenção.

Sholem (1993) tem, em relação a Fromm, uma visão menos unívoca da idéia messiânica. O complexo messiânico (messianismo), sempre relativo à redenção, distingue-se em sua expressão judaica e cristã. No primeiro caso, é marcado pela publicidade, pela visibilidade, por ter o mundo como palco. A redenção está no centro da história ou do processo histórico. No segundo caso, sua marca é a espiritualidade, a invisibilidade, e a comunidade ou o indivíduo como espaço de realização. A redenção assinala o fim da história. No judaísmo, a idéia messiânica é fruto tanto da força restaurativa (passado ideal) quanto da renovadora (a inspiração utópica) dentro do judaísmo rabínico. Na base da esperança messiânica, encontra-

se uma dupla utopia: como forma radical da visão de um conteúdo novo que é a reprodução do que foi perdido; e como visão do futuro, de um estágio do mundo totalmente novo a ser realizado messianicamente.

A idéia messiânica, doravante IM, diz respeito à revelação do princípio abstrato surgido da esperança da humanidade na redenção e surge em contextos históricos muito determinados. Ela começa, em seus efeitos históricos, no âmbito das representações, de um lado, associada à velha profecia cujas palavras se tornam obscuras e são decifradas na visão apocalíptica, e, de outro, ligada à antítese entre Israel e gentios ampliada a uma antítese cósmica de conotação escatológica entre santos e pecadores, luz e trevas e, noutro sentido, às representações de ressurreição dos mortos, de recompensa e punição, paraíso e inferno. Num momento subsequente, os apocalipses, outrora já velados nos profetas antigos, tornam-se segredo e o saber sobre o fim messiânico não é satisfatoriamente elucidado na história da religião judaica. Esse saber torna-se um saber esotérico. É marca da idéia messiânica os componentes apocalípticos, no caso judaico. O messianismo judaico é, em sua origem e natureza, uma teoria da catástrofe, pois é por ela que vem a redenção. Essa teoria acentua o elemento revolucionário na transição do presente histórico para o futuro messiânico. Para profetas e apocalípticos, não há uma transição entre história e redenção no sentido de que inexiste um progresso na história para a redenção. A redenção não é produto de desenvolvimentos intramundanos, mas sim uma irrupção na história humana da transcendência.

Constata-se a história como ocaso e a visão pessimista do mundo. Do outro lado da moeda, resta um otimismo apocalíptico, qual seja, a esperança no ocaso da história.

O Messias vem inesperadamente. Segundo a tradição talmúdica, atos poderiam desencadear a época messiânica, a redenção, mas isto não seria uma causalidade, pois predomina o sentimento da imprevisibilidade da época messiânica. De todo modo, há a noção de que a redenção viria com a mais profunda catástrofe. Com isso tem a ver a representação do Messias que aguarda, constantemente, incógnito, escondido.

A redenção tem dois aspectos. O negativo é o ocaso, a catástrofe; o positivo é a utopia, a qual pode ser entendida como esperança restauradora, como re-produção do Reino de Deus, de uma condição paradisíaca — mas a renovação do mundo é mais que sua restauração.

Eis que se constata uma profunda cisão da postura ante o messianismo. De um lado, a idéia messiânica é um nenhum lugar feito independente da atividade humana — tudo está posto em Deus. Essa postura é reflexo da desvinculação essencial entre a história humana e a redenção. Difere de um ativismo messiânico que apressa o fim. De outro lado, a postura é representada justamente por esse ativismo messiânico que repousa, inclusive, naquela linha dupla da influência mútua de judaísmo e cristianismo, influência que vai de mãos dadas com tendências desenvolvimentais internas de ambas as religiões. O messianismo político e quiliástico de movimentos religiosos significativos dentro do cristianismo surge freqüentemente como um reflexo de um messianismo, na verdade, judaico. A força do messianismo/ativismo cristão (quiliástico e revolucionário) é a convicção do início já presente da redenção. De outro modo, no âmbito judaico. O ativismo existe na consciência da diferença radical entre o mundo não-redimido da história e o da redenção messiânica.

No tocante à influência entre judaísmo e cristianismo, o primeiro dá para o segundo o messianismo político e quiliástico e o segundo lega ou desperta no primeiro a tendência de descobrir um aspecto místico da interiorização da idéia messiânica. Uma interioridade que não se apresenta mais no exterior não tem muito valor para ele.

Faz parte da utopia messiânica um traço anárquico que aponta para a derrocada do antigo desvalorizado no contexto da liberdade messiânica. O totalmente novo que anela pela utopia

está em tensão com o mundo dado e das leis — o mundo do *Halacha*¹⁴². O contraste entre os elementos radicais restauradores e puramente utópicos na concepção da Torá messiânica traz um elemento de incerteza à postura da *Halacha* ante o messianismo. A “restauração” se opunha à “utopia na Torá messiânica”. A harmonia que podia ser criada entre a autoridade rabínica e a messiânica era possível enquanto o messianismo surgia como esperança abstrata, como elemento deslocado para o futuro que não tinha no presente um significado vivo para a vida do judeu. Mas a tensão entre as duas formas de autoridade se fez logo perceptível em cada eclosão atual de tal esperança, na hora histórica na qual a idéia messiânica surgiu como poder diretamente atuante na consciência.

A IM se relaciona com ou como racionalismo judaico na filosofia judaica medieval, onde vigora o lamento restaurador, em lugar do utópico. Aqui, a vida contemplativa é um valor — independente da idéia messiânica. De outro modo, no racionalismo moderno, o racionalismo do iluminismo judaico e europeu livrou-se do elemento restaurador, submetendo a IM a uma imagem secular do mundo. Com isso, ele enfatizou o utópico a seu modo. Maimônides é o principal representante da liquidação da apocalíptica no messianismo judaico. O pensamento utópico não teve significado no judaísmo medieval. Para ele, significado criativo para a compreensão da IM só tiveram os antípodas apocalípticos e seus opositores, os quais pensavam, finalmente, a partir de motivações anti-messiânicas e reconheceram os elementos perigosos da utopia da liberdade messiânica. A vivacidade da idéia messiânica no judaísmo reside justamente no confronto entre essas duas tendências.

Diante dessa ampla exposição da IM em seu seio judaico-cristão, pode-se identificar no CL a vitória da tendência utópica, onde o incômodo com o presente e o anelo de uma época futura estimulam seus agentes. O CL seria como que uma reedição da IM no seu mais dinâmico estilo, aquele que funde judaísmo (utopia) com cristianismo (revolução social).

Mas talvez devêssemos perguntar: qual a relação entre messianismo e cultura ibérica?

Quando Américo Vespúcio associa a terra descrita em *Mundus Novus*, futuramente o Brasil, a qual atingiu em 07.08.1501, ao paraíso, ele toca a mentalidade religiosa, pois os Padres da Igreja postulavam que o paraíso bíblico houvera sido removido por Deus para algum lugar remoto, inacessível aos homens. A travessia dos oceanos fez pensar que, sob novo firmamento de um outro hemisférico, seria o paraíso agora alcançável. A descrição de Vespúcio parecia a de um mundo de beleza, fartura e inocência — anterior ao pecado original. Era época conturbada, e a Inquisição era um sinal disso. A descoberta de Vespúcio promete sossego e integridade d’alma, pois ali há abundância e não se precisa de disputas em torno de sobrevivência e conforto. “É uma velha esperança messiânica, a que esse desconhecido Vespúcio faz reviver com o seu relatório. Tocou nos mais profundos desejos do homem, no sonho de se libertar das alfândegas, do dinheiro, da lei e da propriedade; no desejo insopitável por uma vida fácil, sem responsabilidade, que se encontra misteriosamente adormecido nas almas de todos, como apagada recordação do paraíso” (Stefan Zweig). Pode-se dizer, assim, que o Brasil já “nasce” envolto por uma mentalidade messiânica.

Mariano Delgado (1994), teólogo católico especialista em história do cristianismo, entregou-nos um interessantíssimo estudo sobre o messianismo nas culturas da península ibérica. A esperança judaico-cristã teria um fogo apocalíptico-messiânico capaz de dar, decididamente, forma para façanhas e crimes do povo ocidental e para sua consciência nacional. Acredita Delgado, ainda, que as pegadas do fenômeno messiânico sejam mais profundas no mundo

¹⁴² “Halacha” (hebr.: norma, regra): designação coletiva para as determinações rituais, éticas, jurídicas da vida judaica, como “lei-da-religião”, a diretriz da judaísmo ortodoxo. Fundamento, desde o século XVII, é o códice “Schulchan Aruch” de J. Karo

ibérico do que em qualquer outra parte. O ano de 1500 foi conveniente para um messianismo ibérico. Muitos novos-cristãos expulsos da Espanha, emigraram para Portugal. Eles provinham de um renascimento messiânico do judaísmo naquele ano — os rabinos ortodoxos interpretaram essa expulsão como as “dores de parto do nascimento messiânico” — e influenciaram muitos velhos-cristãos portugueses a embarcar em sua “ilusão”; eles entregaram um solo frutífero para a semente messiânica nas terras tricontinentais (América, África e Ásia) de sua expansão.

Esse messianismo ibérico teria sua base no livro de Daniel (2, 37-45) — esta é a tese de Delgado. Ou seja, ele é uma rica variação de uma forma de “Quintomonarquismo” que é a ânsia pela realização da anunciação escatológica de Daniel, na qual um quinto reino cumpriria o papel de uma monarquia universal. Esse messianismo quintomonárquico ganhou várias expressões nos últimos cinco séculos. Uma delas se fez por um processo de “lusitanização” — o qual nos interessa aqui de modo especial. Esse reino vindouro estabelecer-se-ia *neste* mundo, segundo essa crença. Tudo indica que foi essa expressão que chegou ao Brasil para ser, aqui e ali, adaptada.

A “lusitanização” era expressão da ânsia de que fosse reservado para Portugal um papel escatológico-messiânico de relevância planetária no plano divino para a História. A “doutrina judaico-cristã do reino mundial” baseada em Daniel 2 e a “noção bíblica da translação”, pela qual “a supremacia será tomada de um povo e entregue a outro” — essas idéias se tornaram as categorias histórico-teológicas que corroboraram o messianismo quintomonárquico. As nações ibéricas desenvolveram uma “consciência de eleição” pela experiência de alguns fatos históricos. Primeiramente, os reis ibéricos foram os únicos no ecumenismo cristão que, quando da queda de Bizâncio (1453), resistiram com uma política de êxito aos inimigos seculares da cristandade. Outro fato foi a exclusividade com que abriram, com viagens de exploração bem-sucedidas, novas rotas de comércio e, com isso, tiveram sucesso no esforço de escapar do cerco islâmico no qual se encontrava o ecumenismo cristão.

A marca decisiva do messianismo português — que contou com a contribuição de Luís de Camões, pois trata do tema em sua obra-prima, *Os Lusíadas* (1572) — foi-lhe impressa por dois acontecimentos dolorosos. Em 1578, o jovem rei Dom Sebastião (1554, 1568-1578) retira-se para conquistar Marrocos com cerca de 18.000 cavaleiros da melhor proveniência, dentre os quais encontravam-se 4.000 mercenários alemães. Finalmente, Dom Sebastião desaparece no meio de um aglomerado em conflito sem deixar marcas. De outro lado, em 1580, Portugal cai sob o rei espanhol Felipe II, o qual unifica os dois reinos mais poderosos de seu tempo sob a assim chamada “União Pessoal”. Esses acontecimentos foram interpretados pelos nacionalistas portugueses não como o fim de sua monarquia escatológica, mas como o início do “cativeiro babilônico” do seu povo messiânico.

Se o messianismo português, quando da restauração da monarquia desse cativeiro, em 1640, na pessoa de João IV, duque de Bragança, não enfraqueceu, mas encontrou sim novo ímpeto, isso foi devido a alguns fatores: o fato de o sumiço de Dom Sebastião ter se revestido de um aspecto mítico; a existência de uma anunciação, designando um “sebastianismo”, segundo a qual o rei esperado apareceria em 1640; e o convicto clero nacional tornou-se o porta-voz desse sebastianismo, por meio de pregações de esperança e confissões, entre nobres e cultos. Enquanto isso se desenrolava, obcecada com seu poder, a Espanha dormitava. Ela desprezou o clero português para um projeto de monarquia universal sob a condução espanhola. Ora, no clero estavam os que velavam pela consciência nacional portuguesa e que podiam despertá-la. Eis que entra em cena no palco da história o jesuíta Pe. Antônio Vieira (1608-1697).

Após a restauração da monarquia, Vieira passa a defender o sebastianismo como uma crença que mantém vivo o fogo nacional-messiânico de Portugal com a esperança neste novo

momento. A guerra para o restabelecimento da monarquia durou até 1668 — vinte e oito anos de luta. No meio deste período de conflito, Vieira desenvolve uma atividade teológico-política sobre-humana para demonstrar a restauração como expressão da vontade divina. Assim, Portugal e não Espanha seria o quinto reino do qual fala o profeta Daniel¹⁴³.

O sebastianismo foi registrado por Vieira como esperança messiânica, suscitada pela profecia vetero-testamentária, na monarquia portuguesa neste mundo. Essa crença influenciou, decerto, movimentos messiânicos no Brasil do final do século XIX e início do XX. Sobre eles não me estendo aqui por não contribuírem, ao meu ver, para um conhecimento mais circunspeto da idéia messiânica, o que é propósito de todo esse tratamento que faço sobre o tema. As noções messiânicas neles não passaram por um processo de racionalização consistente por falta de um quadro pessoal habilitado para tanto. Delgado identifica, sim, na TL¹⁴⁴ aspectos messiânicos, o que é significativo dado o fato de ser ela obra de intelectuais. Meu ponto aqui é: se a TL é expressão de um messianismo, como postula Delgado¹⁴⁵, e se ela é produto teológico (racionalização) de uma prática anterior conduzida pelo laicato católico

¹⁴³ Cf. *ibid.*, p. 54. Um dos fragmentos do Pe. Antônio Vieira que pode ser consultado é "Plano da História do Futuro: História do Futuro; Esperança de Portugal, Quinto Império do Mundo" in: *Obras Escolhidas, História do Futuro (II)*, vol IX (Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1953).

¹⁴⁴ Para Alain Touraine, *op. cit.*, p. 124, a TL lê o Evangelho a partir da experiência prática e da realidade social, no caso, de opressão e exclusão social. Ela tem influência da filosofia de Bloch e da teologia de Moltman, justamente segundo o tema da "esperança". Seu acento no "povo de Deus" é visto como um historicismo "neojudaico" pois os pobres são esse povo de Deus que é a encarnação da Igreja. Ela teria tido maior importância como questionadora da Igreja institucional e não como força de mobilização social. Falta aí a compreensão de que a TL inspira-se na prática do laicato e só depois recorre à teologia e à filosofia marxista. O que considero importante em Touraine é ver nela aspecto judaizantes. Ora, a essência do historicismo judaico é a idéia messiânica.

¹⁴⁵ Cito, por exemplo, *Die Metamorphosen des Messianismus...*, *op. cit.*, p 112: "Vielmehr soll es hier um jene Zeugnisse dieses messianischen Überschusses gehen, die uns heute besonders – wenn auch mit verschiedenen Vorzeichen – in 'Theologie der Befreiung' sowie in manchen Lateinamerika-Dokumenten des Lehramts der katholischen Kirchen begegnen.

In die Theologie der Befreiung ist das Messianische nicht so sehr durch eine Auseinandersetzung mit den iberischen Traditionen der Universalmonarchie eingeflossen, sondern eher durch eine Rezeption von Ernst Blochs 'Geist der Utopie' und dessen 'Religion des Exodus und des Reichs'. (...) Man wird zwar die Theologie der Befreiung mit Sicherheit nicht auf bloßer 'politischen Messianismus' reduzieren können, wie ihre polemischen Gegner meinen, die sich durch diese Stigmatisierung zugleich von der fruchtbaren Auseinandersetzung mit ihr dispensieren. In der Theologie der Befreiung begegnen vielmehr zuallererst theologischen 'Versuche', im Kontext lateinamerikanischer Geschichte und Gesellschaft einen 'Glauben mit apokalyptischem Stachel' zu reflektieren." Ainda que falte a Delgado a alusão da relação da TL com os movimentos católicos de esquerda, não perde ele de vista seu traço messiânico. Deve-se dizer ainda que não é à toa que a teologia, como concebe um de seus primeiros expoentes, Gustavo Gutiérrez, *Teologia da Libertação* (Petrópolis: Vozes, 1975), p. 18, é tida como "reflexão crítica sobre a práxis". Atento a essa importante relação entre TL e práxis católica laica está M. Löwy, *A Guerra dos Deuses*, *op. cit.*, pp. 56-57: "No entanto, como afirmou Leonardo Boff, a teologia da libertação é, ao mesmo tempo, reflexo de uma práxis anterior e uma reflexão sobre essa práxis. Mais precisamente, é a expressão de um vasto movimento social que surgiu no começo da década de 60, bem antes dos novos escritos teológicos. Esse movimento envolveu setores significativos da Igreja (padres, ordens religiosas, bispos), movimentos religiosos laicos (Ação Católica, Juventude Universitária Cristã, Juventude Operária Cristã), redes pastorais com base popular, comunidades eclesiais de base (CEBs), bem como várias organizações populares criadas por ativistas das CEBs; clubes de mulheres, associações de moradores, sindicatos de camponeses ou trabalhadores etc. Sem a existência desse movimento social não poderíamos entender fenômenos sociais e históricos de tal importância como a emergência do novo movimento trabalhista no Brasil e o surgimento da revolução na América Central (bem como, em épocas mais recentes, Chiapas)."

de esquerda — e digo que essas premissas são corretas — então, levanto a tese de que o movimento leigo católico, portado por camadas médias urbanas de estudantes, ou seja, intelectuais, era animado por um complexo messiânico, isto é, havia ali uma idéia messiânica.

Movimento estudantil e messianismo

Acima, mencionei a ligação da ACB com “setores mais ativos do movimento de massas”, como os estudantes. Neste momento, cabe justamente entender o significado dessa relação, não exatamente investigando as ligações concretas entre a associação católica leiga específica e os estudantes, mas o laicato de esquerda como um todo e o movimento estudantil como fenômeno político.

Rubem Alves entende que duas são as orientações para pensar uma teologia que se metamorfoseia em política: a encarnação (de Jesus) e a própria idéia de libertação como realização de uma esperança que vem ao mundo em meio a opressões. Ele considera uma importante noção em antropologia filosófica, qual seja, a de que o homem é um sistema aberto que, diferentemente do animal, não apenas reage, mas responde, donde seu pertencimento ao reino da liberdade. Pelo responder se dá a construção da historicidade.

A reflexão teológico-sociológica de Alves é útil, sobretudo, por seu testemunho de fenômenos sócio-econômicos empiricamente constatáveis. Ele reflete a partir da “atual experiência histórica” (987: 115) e não a partir de textos sagrados ou teológicos. Escrevendo em 1966, Alves fala da emergência “de um novo tipo de consciência” e de uma “nova linguagem empregada por ela”. Mesmo antes de 1968, quando o mundo vivenciou uma eclosão do movimento estudantil em diferentes cantos do mundo, no Oriente e no Ocidente, passeatas estudantis tomaram as ruas do Rio de Janeiro, de São Paulo, de Belo Horizonte, de Porto Alegre, de Brasília, por exemplo, em setembro de 1966, indo até o choque com forças militares. No dia 22 daquele mês, foi anunciado o Dia Nacional de Protesto. Tudo isso foi conhecido como a “setembrada”. No discurso dessas manifestações, defendia-se o ensino gratuito, a UNE, a autonomia universitária, a não vinculação da Universidade a órgãos norteamericanos, e gritava-se “Abaixo a Ditadura”. Até ali, o movimento estudantil era o principal porta-voz dos descontentamentos coletivos ante o regime militar no Brasil. O período Médici conheceu um declínio das manifestações estudantis, dada a perseguição de suas lideranças e a repressão geral. Seu retorno significativo à cena pública dar-se-ia muito mais após 1974. As novas consciência e linguagem de que fala Alves pertenciam a uma comunidade designada por “proletariado mundial”, cuja consciência intérprete do mundo é o objeto de sua análise. “Proletária” seria a consciência que se vê no mundo como marginalizada — não sendo, portanto, um conceito propriamente sociológico (político-sócio-econômico), mas psicossociológico. Tal consciência “pode ser encontrada, por um lado, entre muitos grupos estudantis” de nações desenvolvidas e subdesenvolvidas.

“Quando se refere aqui ao ‘proletariado mundial’ temos então em mente uma nova consciência, uma nova auto-compreensão, que emprega uma linguagem nova e possui um senso de vocação específico. E mais do que isso: quando se fala sobre o proletariado mundial está se indicando que essa nova consciência converteu-se num fenômeno verdadeiramente ecumênico, unindo povos do Terceiro Mundo a negros, estudantes e a outros grupos das nações ricas. Tal consciência, portanto, não se delimita por fronteiras nacionais, econômicas, sociais ou raciais” (Alves, 1987: 48).

A relevância da menção do sujeito da investigação dessa tese teológica é o fato de ser ele não uma figura ou representação teológica ou literária (bíblica), mas um sujeito histórico. Camadas desprivilegiadas dessa comunidade, os negros e os pobres, entenderam-se numa condição de opressão: foram feitos pobres e inferiores. A camada privilegiada dos jovens estudantes de classes média e alta via-se alijada das decisões de seu tipo de sociedade e objeto da mesma, do mundo adulto. A coincidência de suas condições se manifesta no fato de todos serem desprovidos dos meios para fazer a história, não eram a “elite do poder” (nem militares, nem políticos, nem empresários) nem operários sindicalizados, de modo que o comum, para além das fronteiras, era a consciência da impotência. Soma-se a essa auto-compreensão um importante fator psicológico, a saber, um senso de vocação específico “para a criação da história” como realização, na Terra, de uma esperança. Em uma palavra: vocação para ser autor da história. Nisso se manifesta aquele traço do comportamento humano que o faz livre: a resposta, pelo que é livre para criar a história.

A lógica que o excluído pretendia introduzir na história não deriva daquilo que é, do existente, mas da “criação humanizante da liberdade”, negando a divinização e o determinismo dos fatos, pela orientação para o aquém e pela crítica de uma inumanidade que impõe sofrimento. “O humano é criação de um sujeito humano, cuja consciência coloca-se contra a contradição dos fatos. Somente uma consciência dessas é capaz de moldar o novo amanhã de acordo com a sua esperança” (Alves, 1987: 57). A liberdade serve às condições da vida concreta no aquém e a libertação deve engendrar um mundo mais humano. Esse tipo de consciência dessa comunidade sabe que precisa de poder para realizar sua esperança que provém de sua negação, pois seu caráter é radicalmente histórico e secular. Trata-se de negação da história, de dentro da história, em favor da história. Saber-se carente de poder e desejá-lo para a efetivação de sua esperança determina a natureza política dessa consciência, de sua linguagem e ação, de modo que a política não é mais prática de associações apenas, mas é “vocação do ser humano, pois todos são chamados a participar, de uma forma ou de outra, na criação do futuro” (*idem*: 60).

Nessa consciência, o homem é representado como sujeito da história e ser político. Que isso tenha sido concebido pelos excluídos foi algo, sim, novo. Que eles criam nisso e agiam por essa referência foi algo novo, um “novo paradigma da humanização”. Libertação é, portanto, consequência do comportamento prático do homem responsável comprometido com a história. E mais: só assim ele se faz ser humano, criando a história. Isso é um novo tipo de humanismo que se define não por noção essencialista, mas pela liberdade da criação histórica. “Trata-se de um humanismo político. E, mais do que isso, consiste num novo tipo de messianismo, que crê que o homem possa se libertar apenas através dos poderes humanos: um messianismo humanista” (Alves, 1987: 61), cuja linguagem é a da esperança como categoria crítica. Esse foi, portanto, o aguilhão da revolução estudantil. O compromisso com o qual os estudantes assumiram o engajamento político pode ser medido pelo nível dos problemas que isso lhes rendeu. Atesta Moreira Alves:

“Os estudantes foram os que, numericamente e após os camponeses sem nome largados nas prisões do interior, mais sofreram com as perseguições do golpe militar. Foram indicados aos magotes, foram presos aos bandos. A perseguição chegou a um ponto em que, hoje, ser jovem no Brasil é ser suspeito de traição dos valores da chamada civilização ocidental e cristã, que a maior parte dos inquisidores acha que defende. Do ponto de vista de defesa dos privilégios, esta suspeição é razoável. Com imensa generosidade, com todo o ardor da adolescência e do princípio da maturidade, os estudantes brasileiros lançaram-se a uma guerra contra a realidade que viam injusta e desumana. A rebelião destes jovens, privilegiados pelo simples fato de

estudarem numa universidade em um país onde a ela só chegam três de cada cem crianças que ingressam no primeiro ano escolar, é uma das mais claras esperanças que o Brasil pode ter na vinda da justiça social que deverá regê-lo no futuro” (1968: 223-24).

Em 1968, Bresser Pereira registra suas impressões da revolução estudantil com o fim de explicar suas causas. O desenvolvimento tecnológico das décadas anteriores, já em curso no século XIX, seria o cenário de eventos como a revolução educacional, a dissolução da família patriarcal, da crise racionalista e da massificação estudantil. Os estudantes, como nova onda revolucionária, seriam dotados de grande autenticidade moral, de cunho utópico e estavam apoiados em noções marxistas e anarquistas. O destinatário de sua crítica negativa era a sociedade industrial tecnoburocrática. Como Alves, Bresser Pereira constata que essa revolução é fenômeno mundial, sendo portata por estudantes de países ricos e pobres, ocidentais e orientais. No Brasil, teria sido o grupo dos estudantes um dos mais severamente reprimidos após o golpe militar de 1964, pois estava organizado e habituado à crítica social. Bresser Pereira crê, por tudo isso, que os estudantes e os intelectuais não-comprometidos sustentavam aquilo que seria a revolução política radical dos fins dos anos 1960. Os operários já estariam muito acomodados, beneficiários de suas próprias conquistas trabalhistas. Conseqüentemente, tornaram-se sustentáculo da ordem estabelecida, dentro da classe baixa constituem-se em uma elite organizada e detentora de um padrão de vida nada desprezível.

A revolta estudantil teria três tipos de causas: as permanentes (condições da revolta estudantil) e as atuantes (que marcam, historicamente, diretamente a revolta). No primeiro grupo de causas, encontra-se um importante traço dos estudantes: seu descomprometimento com as estruturas econômicas e políticas vigentes e o idealismo como perspectiva de abordagem dos problemas sociais. Esse é, naturalmente, um traço básico e universal da condição de estudante. Dentre as causas históricas, encontram-se os seguintes elementos: 1. revolução na educação, 2. dissolução da família tradicional, 3. crise do racionalismo, 4. massificação estudantil e 5. avanço tecnológico.

A revolução da educação caracteriza-se pela crítica da educação tradicional, baseada em autoridade e disciplina, em favor de responsabilidade e liberdade. A noção ética é a do respeito da personalidade e do incentivo à criatividade num processo de aprendizagem ativo. Estes aspectos dessa revolução é acompanhado por outro de natureza mais estrutural, ou seja, para além do setor específico e formal da educação institucionalmente circunscrita, atingindo, portanto, princípios formativos da cultura. Trata-se do processo de racionalização técnica que traz consigo noções relativizadoras e deslegitimadoras da sociedade tradicional, em que o poder patriarcal bem como poderes tradicionais (como o da revelação religiosa ou sacerdotal) são desprestigiados. Com isso, no nível privado, dissolviam-se a família patriarcal e favorecia-se a alteração de padrões de sexualidade. Os estudantes portadores da revolta estudantil são filhos dessa revolução educacional que os fez vivenciar a dissolução da família patriarcal, o que tornou menos fortes os laços sociais. Uma importantíssima consequência dessa educação mais liberal e a dissolução da família patriarcal foi a relativização da solidariedade de classe no filho. Isso é uma hipótese explicativa para o fato de jovens de classe média e média alta se preocuparem com a condição de exclusão de boa parte da sociedade brasileira. Esse é, portanto, um resultado político das duas primeiras causas atuantes analisadas. Descomprometido com o trabalho e com a família a se constituir futuramente, o estudante conserva considerável distância dos valores de sua classe social. Neste distanciamento tanto afetivo quanto valorativo de seu mundo social, o estudante pode cultivar certa criticidade que

o faz perceber contradições e racionalizações no discurso dos dirigentes deste mundo¹⁴⁶. Disso, a revolta.

Contribuiu para esse cultivo de um *habitus* mais reflexivo e crítico a própria crise do racionalismo da civilização ocidental. Na linguagem da sociologia de Max Weber, pode-se dizer que disseminava-se a desconfiança do racionalismo de domínio do mundo difundido pelo tecnologismo que fazia do homem também objeto de domínio, ou seja, do sistema. “A característica essencial do nosso século [XX] é a crise do racionalismo, é a decadência de crença absoluta na razão” (Bresser Pereira, 1979: 104). A difusão do pensamento de Marx (idéias baseadas na estrutura material: ideologia) e de Freud (idéias baseadas na estrutura psico-instintiva: racionalização) contribuiu para a derrocada da crença numa razão objetiva, pura, transcendental. Naturalmente, soma-se a isso tudo a evidência dos frutos destrutivos da técnica ou de fenômenos que persistem malgrado sua presença: guerras, fome e miséria, desigualdade social. Daí o fim do messianismo racionalista.

A quarta causa, depois da crise do racionalismo ocidental, é a massificação estudantil, o aumento do contingente de estudantes a partir dos anos 1950. A partir daí, gerou-se uma massificação da classe estudantil. Se registros em 1935 indicavam a existência de 27.501 estudantes universitários no Brasil, em 1965 o número é de 155.781 universitários. Foi exatamente a disseminação do saber e dos empreendimentos técnico-científicos, acompanhados pela impessoalização das empresas e pela burocratização, que condicionaram e demandaram um maior número de indivíduos capacitados para esse tipo de organização. Ao encontro disso ia a percepção de que um diploma universitário seria um recurso para a mobilidade social. Era o mundo do tecnologismo, gerando pessoal altamente treinado. Em relação à revolta estudantil, essa explosão do contingente de estudantes gerou dois efeitos. Em primeiro lugar, cultivo de poder pela força da massa que, no seu caso, significava potencial revolucionário. Naturalmente, não é o número em si, mas a quantidade dos representantes de uma qualidade: a de ser despossuídos dos meios de produção e violência armada e estar, assim, em condição de marginalidade. Em outras palavras, estudantes (e intelectuais não-comprometidos, não integrados no processo tecnoburocrático de produção ou controle social) estão desobrigados ante o sistema por não dependerem de superiores para manter carreiras ou empregos. Em segundo lugar, a dificuldade do diálogo com os mestres dado o grande número de alunos que diminuía o acesso ao professor e a disponibilidade deste para o aluno. Adiciona-se a estas duas conseqüências o fato de que esse contingente era, cada vez mais, acrescido por indivíduos oriundos da classe operária, ainda que fosse predominantemente marcado pelos oriundos da classe média. E isto é mesmo o decisivo: “tudo indica que os movimentos estudantis são controlados por estudantes provenientes da classe média”, talvez até “principalmente da classe média superior” (Bresser Pereira, 1979: 109).

A quinta e última causa (atuante) histórica da revolta estudantil é o desenvolvimento tecnológico. É muito relevante o fato de que para Bresser Pereira “é tal a importância do desenvolvimento tecnológico como causa da revolta estudantil que, a rigor, poderia ser considerada a única causa” (1979: 109). O significado científico dessa tese é a sua coincidência com a análise de Alves, segundo o qual a crítica negativa do humanismo

¹⁴⁶ Para Rubem Alves, *Da Esperança, op. cit.*, a distância que o jovem tem dos padrões de seu sistema social é uma ameaça para a estrutura de dominação do mesmo. Consta na página 69: “Em outras palavras: o grande inimigo do sistema é a distância crítica, tanto no pensamento quanto na ação, distância esta que rompe a sua totalidade ideológica e funcional, integradora de todos os opostos. O inimigo, o ‘fantasma da libertação’, é o Negador, é o homem político que não deseja trocar sua vocação de criador da história pelo papel de consumidor de bens.”

político, movimento eminentemente estudantil, é dirigida ao tecnologismo inumano¹⁴⁷. Trata-se da crítica do messianismo humanista ao messianismo tecnológico. Ainda que a contemporaneidade das análises de Alves e Bresser Pereira não seja em si critério para atestar a correção de seus juízos de imputação causal, não tenho razão para pensar que não seja justamente isso que indique a correção dessa relação. Como ambos também constataam a existência da revolta estudantil como um evento mundial¹⁴⁸ é razoável pensar que a causa também seja universal. O que seria mais universal do que a propagação do racionalismo de domínio do mundo através da ciência e da técnica como expansão do modelo de organização ocidental do mundo¹⁴⁹? A “sociedade industrial moderna — e não o capitalismo ou o comunismo — é que será o objeto da crítica e da revolta estudantil” (Bresser Pereira, 1979: 110). O movimento estudantil é o primeiro movimento político cujo alvo da crítica é a sociedade industrial moderna. No entanto, sua principal característica “é a sua autenticidade e absoluta coerência com os valores que aprenderam de seus pais e mestres, mas que estes freqüentemente não praticam” (*idem*: 120-21), ou seja, os estudantes revoltaram-se contra a hipocrisia dos adultos que pregavam certos valores, mas que na verdade portavam uma conduta pautada pelos valores tecnoburocráticos da eficiência e da segurança. Os valores que pereceram na vida adulta e que eram ainda assumidos pelos jovens eram: integridade, franqueza, autenticidade, de um lado, de natureza moral, e, de outro, liberdade, igualdade, paz e justiça, de natureza ética. Assim se constituía o idealismo estudantil.

À linguagem do messianismo humanista como manifesto na revolução estudantil se contrapõe a linguagem eclesial que vê a transcendência acima e fora do mundo, fora da história. Conseqüentemente, a comunidade religiosa e o poder hierocrático fazem-se permanentes e fixos ante a história, pois abrigam o transcendente. A transcendência da consciência do humanismo político é vislumbrada na história, é secular, e está comprometida com o mundo. Seu imperativo categórico para a transformação do mundo não é buscado numa outra

¹⁴⁷ Rubem Alves, *Da Esperança*, *op. cit.*, p. 51: “A consciência proletária modificou-se, então, de consciência da pobreza para consciência da impotência, ou melhor, para a consciência de ter se tornado impotente perante a história. É esse sentimento o que torna possível a uma nova geração de estudantes identificar-se com a causa do negro e com as nações do Terceiro Mundo. Obviamente, eles não se identificam pela pobreza. Tais estudantes são bem alimentados, bem vestidos e com todas as portas da riqueza abertas diante de si. Estão identificados, sim, pela experiência comum de não lhes ser permitido tornarem-se criadores de sua própria história. Foram colocados numa universidade que, (...), mostra-se ‘uma fábrica para a produção de conhecimentos e técnicas a serviço de muitas burocracias da sociedade.’ Se isso é algo normal para os que agora controlam a sociedade, para os estudantes significa que estão sendo preparados para se ajustarem e servirem a um sistema estabelecido.” E ainda nas pp. 55-56: “O protesto dos estudantes tem o mesmo significado. Eles estão profundamente conscientes da desumanidade da sociedade branca. Tal desumanidade não repousa na incapacidade dessa sociedade para a produção de bens; ela os produz com o maior sucesso. Os estudantes protestam, sim, por se sentirem um grupo explorado que vai sendo preparado para funcionar como parte de uma sociedade fechada e final que se acredita correta, apesar de todas as contradições que vem criando em termos de injustiça, interna e internacionalmente.” Por fim, p. 67: “Marcuse aponta que na chamada sociedade tecnológica, a tecnologia não consiste mais numa ferramenta que, nas mãos do homem livre, seria necessária para a criação de um mundo melhor. Ela tornou-se um sistema que envolve, condiciona e determina o homem. A tecnologia está, com efeito, criando um tipo de homem, um homem que se tornou unidimensional e obeso devido aos bens produzidos pelo sistema tecnológico. O ser humano não usa mais a tecnologia: ele agora é parte desse sistema total.”

¹⁴⁸ Ver, escrito em 1968, Juergen Habermas, “Técnica e ciência enquanto ‘ideologia’” *in*: *op. cit.*, onde se lê, por exemplo, na p. 332: “Por enquanto, o único potencial de protesto que, através de interesses reconhecíveis, dirige-se para a nova zona de conflito, surge entre certos grupos de estudantes universitários e secundaristas.”

¹⁴⁹ Cf. Rubem Alves, *Da Esperança*, *op. cit.*, p. 69: “O sistema tornou-se global e, a fim de se manter e de se expandir, precisa permanecer global.”

dimensão fora do tempo e do espaço da experiência humana, lugar da sensualidade e da percepção. A razão da negação (inumanidade) e os recursos para a transformação são fatos deste mundo.

O que procede dessa diferença entre esses dois tipos de consciência, a humanista-política e a teológico-eclesiástica é constatado por Alves no fato de que os sujeitos cristãos sensíveis àquela inumanidade e desejosos de mudanças concretas abandonavam as igrejas em número crescente em favor, então, do humanismo secular. Especialmente aqueles que quiseram contribuir para a obra de transformação pela igreja e foram, por suas autoridades, reprimidos por isso. O humanismo político acredita em um novo futuro a partir das dores do presente. Cristãos e comunidades de não-cristãos comprometem-se, assim, em associação, com a criação de um novo amanhã. Os cristãos encontravam-se, no entanto, numa situação ambígua que é a de possuírem uma linguagem (um certo espírito, portanto) da fé, que é paralisante, e estarem imbuídos por paixão e visão da libertação humana. Logo perceberam ser necessário abandonar a velha linguagem aprendida e buscar uma correspondente ao novo espírito incorporado. Grande número de cristãos optaram por desaprender a linguagem eclesial, concluindo que a fé não podia mais expressar sua paixão pela libertação humana. Houve outro grupo de cristãos, o daqueles que não quiseram esquecer a linguagem da fé, acreditando poder reformulá-la segundo o espírito libertário. Muitos cristãos deixaram a comunidade religiosa decepcionados, não reconhecendo em sua linguagem nem o amor nem a liberdade. Solitários e eclesiasticamente frustrados, substituíram a “teologia pela sociologia, a Igreja pelo mundo, Deus pelo homem”. Outros não. A essas experiências, somaram uma nova percepção pela qual se associava a leitura da Bíblia à dos jornais, donde “uma nova forma de falar sobre Deus, uma nova forma de pensar a comunidade de fé. A este novo modelo deu-se o nome de ‘teologia da libertação’ ” (Alves, 1988: 16), ou seja, de uma nova hermenêutica, pela qual a Bíblia é lida a partir das vivências de sofrimento, opressão, ansiedade e esperança e de sua correspondência no texto sagrado. Acredita-se na gestação de um novo futuro que se espera. O transcendente está neste mundo, nesta vida, pois a encarnação foi um fato marcante na história humana. Acredita-se que a transcendência se revela no mundo não só nos gemidos pela liberdade, mas também na luta contra tudo aquilo que oprime o homem. Naturalmente, isso foi uma formulação de uma “elite religiosa”, de indivíduos sensíveis aos imperativos da coerência e da autenticidade que não podiam viver em dois mundos divididos e nem abdicar pertencer à comunidade da fé. “A razão de tal recusa consiste em que, no momento preciso da morte da velha linguagem, descobriu-se oculto sob o que havia de congelado e de paralisante nela, um espírito muito parecido com o deles próprios. (...) O evento da morte tornou-se ocasião para a ressurreição, pois uma nova linguagem começou então a tomar forma” (Alves, 1987: 119). Na verdade, constituíam, como não poderia deixar de ser, nova comunidade: espírito e linguagem novos. Contudo, trata-se, agora, de uma *linguagem histórica da fé*. Esta nova criação lingüística realizar-se-ia pelo compromisso com a construção de um novo amanhã, pela incorporação das críticas do humanismo político e pelo acréscimo ao humanismo político de uma nova promessa correspondente à fé.

Na sensibilidade de cristãos ao discurso do humanismo político, fundindo-o com suas bases religiosas, pode-se constatar coincidência entre movimento estudantil e religioso, bem como mudança eclesiástica. “Muitas vezes, especialmente quando são estudantes católicos que lideram as manifestações estudantis, ambas as revoluções [a Estudantil e a na Igreja] se identificam. Além disso, ambas têm o mesmo sentido de oposição à ordem estabelecida” (Bresser Pereira, 1979: 15).

A vocação da liberdade é aquilo que muitos cristãos descobriram em si e que os fazia parte da comunidade dos que têm a tarefa de libertação humana. Eles tiveram uma cortante intelecção, segundo a qual “a vida humana era vista como se dando na história, num tempo em constante

abertura rumo ao futuro” (Alves, 1987: 126). Essa inteligência teológica tem sua base na Bíblia. Ali, encontra-se a base de uma vocação para liberdade que se opõe às visões do mundo circundante ao ambiente israelita, as quais eram cunhadas pela representação do tempo natural e cíclico que condicionam a adaptação do humano às estruturas naturais¹⁵⁰.

É especificamente no Antigo Testamento que se encontram representações libertárias. Ali, revela-se um deus que, constituindo uma comunidade de fé, atua na história, intervém nos acontecimentos humanos, ou seja, ele mesmo traz o inesperado, enquanto que nos meios onde se adorava a natureza ou se a tinha como padrão dos eventos humanos aceitava-se o ser domesticado pelos processos naturais que impunham certa harmonia e ciclicidade. Não é por outro motivo que se costuma representar as religiões éticas como um ganho de liberdade (emancipação) em relação à natureza, dentre as quais se destacam justamente as religiões semíticas. Sendo o Antigo Testamento uma fonte essencial também para o cristianismo, não é de se estranhar encontrar nele também marcas desse espírito libertário paradigmático e básico. Mais uma vez é quebrada a ciclicidade da noção de tempo usual do homem primitivo¹⁵¹.

Por certas representações bíblicas, com base nas quais se sustenta a tese do espírito libertário da tradição judaico-cristã, pode-se falar da convergência da comunidade de fé e o humanismo político, entre cristãos e atores seculares. Ambos recusam-se a serem absorvidos pelo e se adaptarem ao sistema preestabelecido por máximas calculistas e objetificantes referentes à burocracia e ao mercado e comprometidas fundamentalmente com a ânsia de segurança, cujo objeto de proteção é o corpo, a integridade física de si e dos seus. Na contemporaneidade, é a linguagem do tecnologismo “um tipo de consciência que vê a tecnologia como caminho para o futuro”, cuja promessa é a da abundância alcançada pela técnica tão necessária para a superação da escassez existente também em função da explosão demográfica. Desse modo, a “linguagem do tecnologismo é, de fato, a linguagem de um novo tipo de messianismo, que afirma que a libertação virá *na e pela* sociedade tecnológica” (Alves, 1987: 66). A resistência tanto da comunidade da fé (“humanismo messiânico”) e do humanismo político (“messianismo humanista”) é praticada contra o fato de que o ser humano é objeto e parte desse sistema total, ou seja, tornou-se um *quarto* tipo de Homem, guiado pela máxima da segurança e não mais pelo espírito de ética, ousadia e risco¹⁵². Messianismo humanista e humanismo messiânico declaram-se comprometidos com o homem político que sustenta a vocação para a liberdade pela criação da história e recusa o papel de consumidor de bens. Ele rejeita ser objeto da história e adaptado aos fatos dados, privando-se, assim, de sua transcendência, pela qual adquire a distância necessária para criticar e recriar o mundo. É desse lugar que rejeita, portanto, o messianismo tecnológico. “Com sua paixão comum pela

¹⁵⁰ Em contraposição a essa noção de temporalidade está o homem bíblico. Como consta em Walter Rehfeld, *Tempo e Religião: a experiência do homem bíblico* (São Paulo: Perspectiva: EdUSP, 1988), p. 47: “Na historiosofia profética todas as situações transcendem-se em direção a tais aspirações [relativas ao devir como expressão da Vontade divina], a um futuro ideal de justiça social e universal completa, direção que instaura um tempo histórico, linear, resultante da transcendência da Vontade Divina com relação à circularidade dos processos naturais. Nessa perspectiva, todos os eventos se tornam marcos numa progressão irreversível para um estado messiânico em fins dos tempos históricos.”

¹⁵¹ Cf. R. Alves, *Da Esperança*, op. cit., p. 187: “A vida, por sua vez, fora do contexto da liberdade, tornaria o homem semelhante a um animal, prisioneiro do tempo orgânico, como se estivesse nas religiões da natureza. A unidade da liberdade e da vida num único e mesmo universo de discurso indica que esta última, para ser humana, precisa ser histórica, determinada pela liberdade; e que a liberdade, para ser humana, deve ser portadora e doadora de vida.”

¹⁵² Uma passagem de *ibid.*, p. 68, pode ser relacionada à existência desse quarto Homem: “A tecnologia cria um homem falso, um homem que aprende a buscar a felicidade naquilo que o sistema lhe dá. Sua alma é feita à imagem daquilo que pode ter”.

liberdade humana e a sua visão, concordam que a integração nos sistemas consiste numa forma de domesticação, domesticação esta que troca a liberdade pela segurança, a consciência crítica pela bondade, a visão humana de um novo amanhã pelo estômago cheio” (Alves, 1987: 134).

Não obstante essas fundamentais convergências entre esses dois tipos de humanismo, há uma divergência central entre eles, cuja menção tem, sobretudo, a razão de se poder evidenciar o aspecto da vocação da liberdade dentro da tradição judaico-cristã que serve de base para o humanismo messiânico. O humanismo político critica a linguagem da comunidade da fé por ver nela apenas um dogmatismo, ou seja, por carecer de base histórica. Sua esperança não seria histórica e careceria de verificabilidade. A falta da objetividade do possível ou impossível numa dada situação comprometeria justamente a eficácia. Assim, o humanismo messiânico seria nada mais que um paliativo. Tudo indica que messianismo humanista e humanismo messiânico têm experiências histórias distintas. Inclusive, o problema do humanismo político é justamente manter-se otimista, enquanto conserva seu tipo de experiência histórica. Alves observa que para Marcuse, o problema da linguagem dessa ideologia é não possuir promessas de êxito futuro para um presente que dispõe de formas de cooptação, ajustamento e concessões dos marginalizados e de amplo sistema de vigilância e violência institucional.

A linguagem é, como fenômeno histórico, expressão de experiências históricas. Fundamental no caso do humanismo messiânico é o fato de sua fonte de fé não ser dogmática e especulativa, mas essencialmente narrativa, descritiva, na qual consta o relato de uma experiência histórica de libertação humana. Este relato fala do seguinte: escravos que são obrigados por um deus a se tornarem livres e que durante sua longa libertação até a formação como povo mostram preferir o conforto do cativo ao risco e sofrimento da liberdade. Desta experiência histórica é expressão a linguagem do humanismo messiânico. O dever da liberdade foi imposto mesmo ante o presente (do poder opressor do dominador) que, objetivamente, impunha sua impossibilidade. Trata-se de eficácia “apesar de”, como graça. Esta é base de a esperança da comunidade da fé. “A linguagem bíblica a respeito de Deus, portanto, não descreve uma ontologia ou uma metafísica. Ela se refere ao que ocorreu, ocorre e poderá ocorrer na história” (Alves, 1987: 140). O Novo Testamento não perde isso de vista. Na verdade, assim estava conformada a mente dos judeus: conhecer não o que Deus é, mas o que ele faz. O discurso de Jesus de anúncio da proximidade do Reino de Deus tinha como contexto psicológico uma esperança histórica, não se falava de algo estranho para os ouvintes. O Reino de Deus é a realidade histórica de Deus, a política de seu poder que irromperia a história e não seria uma experiência mística ou filosófica. A comunidade do Novo Testamento via em Jesus o servo que cumpriria a intenção messiânica dos eventos libertadores do Antigo Testamento.

“Sua obediência constituía então uma expressão de total identificação com a atividade messiânica de Deus, e, por conseguinte, ele podia ser reconhecido como o Messias. Assim, a comunidade cristã entendeu Jesus a partir do ‘critério messiânico’, como um novo evento libertador da tradição da intenção messiânica, intenção esta revelada a partir da libertação e das promessas que a experiência do povo continha” (Alves, 1987: 143).

Jesus representa, e isso é muito claro nos textos neotestamentários, novamente a graça divina intervindo na história: encarnação. Esse advento, bem como o Êxodo são expressões de um

deus humanista, primeiro por impor ao homem a liberdade e, depois, por fazer-se homem (no tempo e no espaço: na história) para realizá-la.

Como já dito, a divergência entre messianismo humanista e o humanismo messiânico é fundamentalmente a da diferença de tipos de experiência história. Para o primeiro, os recursos são tangíveis, para o segundo, os recursos são existentes a despeito da impotência humana. Se um parte do homem, o outro concebe uma transcendência deterministicamente humanizante. “Assim, na linguagem da comunidade de fé a respeito de Deus temos a convergência da história, do messianismo e do humanismo” (Alves, 1987: 150).

A importância do mandamento de Deus para a liberdade é a corruptibilidade humana, ou seja, sua acomodação nas condições do cativo, hoje reforçada pelo messianismo tecnológico, entendido como promessa de libertação do sofrimento pela técnica e que, assim, faz com que o homem seja grato a ele, não obstante sua condição de servo. O humanismo messiânico é cético quanto à crença de que o presente é bastante para estimular o desejo do futuro, de que o cativo gere, por si só, o desejo da liberdade. Para ele, a história da liberdade não tem suas bases apenas nos poderes do homem. Este é um ponto de vista radicalmente crítico que a linguagem da comunidade da fé conserva em relação ao homem, pela qual evita um romantismo humanista. Deus não esquece do sofrimento do cativo e não se engana com o eventual conforto do cativo. É resolutivo quanto à concepção de que o homem deve ser e estar livre e não abre mão disso, não faz concessões, mesmo que para tanto precise lançar esse homem em situações de sofrimento. (Aqui, tem-se um importante aspecto para a discussão sobre a teodicéia do humanismo messiânico. Ela não é a do sofrimento relativa à compensação, mas sim à missão.) Deus não explica nem justifica o sofrimento aqui. Ele próprio é sofredor, como se vê na representação neotestamentária de Jesus. É na demonstração do homem que é impotente e que sofre que Deus pode ensinar-lhe esperança e libertação. Deus sofre com o homem para negar o cativo e ascender a esperança na liberdade. Deus sofre também com a domesticação do escravo, pois é fiel à liberdade. E Cristo sofreu sob os poderes de seu mundo político-religioso, identificando-se com os párias sociais. A crucificação foi a culminância dessa sua condição. O sofrimento é, portanto, mãe da esperança, mas Deus é a parteira da liberdade. Se o sofrimento é histórico, são históricos esperança e linguagem da fé libertária. O cristão se identifica com os miseráveis da terra e anseia (e luta) por sua libertação.

A figura do Messias tem especial significado. O libertador não pode ser mais apenas um servo sofredor. Ele não teria poder para conquistar a liberdade. O cordeiro precisa tornar-se leão; o escravo, guerreiro. “A vida do Messias, portanto, mostra-se um conflito político com os poderes da dominação” (Alves, 1987: 177). É por isso que na experiência histórica bíblica a história não se desenrola, mas é irrompida pela ação divina que exige a ação humana. Sendo a função do Messias a libertação do homem do cativo, sua obra tem um caráter (teo)político.

O messianismo bíblico, de certa vertente, como vimos, não mantém separadas subjetividade e história, pois a esperança deriva do conhecimento do que Deus é capaz de realizar na história. Nesta visão de divindade, constata-se uma visão muito particular da vida: “Quando a vida é percebida como história da liberdade, da política da liberdade em processo e abrindo caminho rumo à libertação, a ordem natural não pode ser vista como limite para a liberdade; trata-se precisamente do contrário: a liberdade, sim, explode os limites da ordem da natureza” (*idem*: 182). E mesmo a ressurreição serve como símbolo disso, pois “se Cristo não ressuscitou, ilusória é vossa fé” (1 Co 15, 19). Ela denota o poder da liberdade sobre a história, ocorrendo na história. Com isso, Jesus não é apenas um fato da história, mas um fator, Senhor da história, pois libertou a vida, negando aquilo que é pela afirmação do que pode ser. A ressurreição sustenta a esperança que deve fazer o homem ver a abertura do futuro e estar aberto para ele mesmo diante das estruturas da opressão.

Esse complexo paradigma da liberdade oferecido pela Bíblia em sua composição judaica e cristã também é bem entendido pelo humanismo messiânico, quando compreende que sua ação modelada pela história e pela esperança não encontrará um mundo passivo, mas resistente e ofensivo. Assim, a realização da liberdade implica risco de mais sofrimento, de fracasso e de morte. Trata-se mesmo de uma liberdade para a morte em favor da vida. Apenas pela intrepidez na vida ante a morte se pode vencer o medo da morte e tornar-se livre para a vida. Só no risco voluntário da perda da vida pode-se ganhá-la, a tentativa de conservá-la a todo custo. É livre assim diante da morte que o homem deve realizar sua criatividade, trazendo à luz um novo mundo; apenas como criador da história ele pode encontrar sua vida autêntica. O humanismo messiânico crê fazer sua parte da tarefa de se ajudar Deus, amando e lutando por sua criação em suas criaturas e no ato básico de dedicar-se à criação de uma nova Terra por meio da ação. Com o passar do tempo, cristãos adeptos do humanismo messiânico — ou seja, os adeptos do CL — sofreram perseguição, prisão, tortura e morte em função de sua esperança.

Os cristãos que se mostravam comprometidos com a libertação humana e menos com a expansão da Igreja e sua sobrevivência? Faziam parte justamente dos movimentos leigos católicos que se tornavam, cada vez mais, independentes do controle eclesiástico, compreendendo que “Reino de Deus” aponta para o gênero humano como comunidade e não se confunde com “religião”¹⁵³. Como a IM se manifestou concretamente na mentalidade católica laica deve ser matéria da próxima seção.

¹⁵³ Essas são noções que marcam a compreensão de Martin Buber a respeito da expressão bíblica. Para tanto, ver Martin Buber, *Pfade in Utopia: Über Gemeinschaft und deren Verwirklichung* (Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1985), pp.280, 367-68.

8. A MENTALIDADE CATÓLICA LAICA DE ESQUERDA

*Ich liebe die, welche nicht erst hinter den Sternen
einen Grund suchen, unterzugehen und Opfer zu sein:
sondern die sich der Erde opfern,
dass die Erde einst des Übermenschen werde**
(F. Nietzsche).

Não só de pão vive o homem,
mas de toda palavra que sai da boca de Deus (Mt 4, 4).

Compondo a mentalidade católica laica

Nesta seção, o foco é a reconstrução da mentalidade católica laica pela identificação de seu núcleo ideacional. Essa tarefa, no entanto, não pode ser dissociada do reconhecimento dos agentes portadores de tal núcleo, de modo que alguns segmentos da juventude católica são os principais atores em cena com sua adoção de postura política de esquerda.

No tocante à modernização na Igreja, a elite já clamava, nos anos 1950, por maior relevância social da Igreja, criticando sua estrutura. Ia-se já para além de Maritain, pela adoção dos motivos existencialistas de Mounier e pela análise do nacionalismo e do marxismo ante o problema do subdesenvolvimento. O desejo de ser uma alternativa ao marxismo revelava um senso messiânico do laicato católico, especialmente. “The chief center of religious leftism or radicalism was in Brazil, where Catholics in the early sixties shared with communists and other Marxists the leadership of the National Student Union and the National Confederation of Agricultural Workers” (Sanders, 1970: 292). Não se podia, na verdade, tomar anti-capitalistas por marxistas. Tinham uma posição sofisticada por uma economia autônoma e o reordenamento das estruturas de poder a fim de libertar as população do atraso e da passividade. Nessa década, práticas pastorais mais progressistas passavam a dominar a cena por parte de camponeses e estudantes, os grupos mais politizados. “Não foi a existência da pobreza, mas, sim, a politização dessa pobreza que fez com que alguns setores da Igreja repensassem o seu conservadorismo político” (Mainwaring, 1989: 56).

A AC foi reconhecida em 1950, em bases diferentes em relação àquelas estabelecidas por D. Leme. A estrutura seguia o modelo francês e belga (não mais o italiano) e previa a penetração do movimento em diferentes meios sociais. Daí, saem as JAC, JEC (Juventude Estudantil Católica), JIC (Juventude Independente Católica), JOC e JUC, movimentos estes que eram ainda parte da Igreja e comandados pela hierarquia. Em 1961, é fundada a AP, a organização mais revolucionária na época do golpe militar. Em torno de 1963, a JUC via a reforma universitária como parte da revolução no Brasil. A manifestação do pecado não é mais espiritual (apenas), mas sobretudo sócio-política¹⁵⁴; não se podia ser cristão a menos que se

* “Amo aqueles que, para o seu ocaso e sacrifício, não procuram, primeiro, um motivo atrás das estrelas, mas sacrificam-se à terra, para que a terra, algum dia, se torne do super-homem” (F. Nietzsche, *Assim falou Zaratustra*, “O prólogo de Zaratustra”, 4”).

¹⁵⁴ Uma dentre outras influências do pensamento católico francês, como se pode ver em Michael Löwy, *A Guerra dos Deuses*, op. cit., p. 237: “Segundo Francisco Whitaker, que foi o presidente da JUC brasileira de 1954 a 1955, foi por influência de Lebreton que os estudantes católicos integraram, em seus documentos de 1954, o conceito de *pecado social*, que seria um ponto de partida essencial de sua futura radicalização. Assim Lebreton substituiu, na década de 50, Jacques Maritain como fonte de inspiração dos meios católicos mais abertos.”

fosse totalmente humano. Essa associação católica proclamava a noção normativa de humanidade, a qual define o homem *qua* homem. Concretamente: ser de consciência moral que afirma sua excelência própria por virtudes como justiça, compaixão, tolerância, coragem e amor. Após 1960, o movimento do laicato como um todo redefiniu, em relação à forma dada pela hierarquia, sua estrutura e propósitos. JUC e JEC, especialmente, tornaram-se organizações independentes, ainda que ligadas à hierarquia, pois precisavam de apoio e legitimidade; mas o movimento leigo era dos leigos. Estruturalmente, era um movimento de fato dos membros e, então, autônomo. “The movement’s new purpose was to humanize before attempting to evangelize; to promote structural change so that evangelization would be possible and realistic. The new self-identity was inseparable from action and at times it invaded the temporal sphere of politics” (Bruneau, 1974: 96). Após 1960, os imperativos da ação não eram mais doutrinários ou litúrgicos, mas políticos. Talvez se possa dizer que a ação por meio da educação foi a mais constante e eficiente, até porque houve uma elaboração consciente de uma teologia avançada do envolvimento social e uma ideologia da mudança social.

Em 1961, já se pode verificar alguma tensão entre a ACB e a hierarquia, pois esta faz questão de ter a primeira sob seu controle, e inclusive rejeita o imperativo da ação. O grupo de D. Hélder tentava amenizar essa tensão e fazer a ponte entre o laicato e a hierarquia. Fundada como um partido político, a AP pretendia preparar a revolução por um processo de mobilização geral. Era composta por ex-jucistas e por profissionais liberais e não-católico. Mobilizou até quinhentas pessoas das classes estabelecidas para a revolução da sociedade, mas existiu apenas até o golpe militar. De toda forma, foi uma existência significativa. No caso brasileiro, não houve um partido político que servisse como um amortecedor para a relação entre Igreja e política. Um Partido Democrata Cristão, PDC, foi fundado em 1948, mas sua relação com a Igreja foi residual, na verdade. Era um partido como os outros, com muitos compromissos políticos e visto como inapto para implementar as mudanças sociais necessárias, além de ser francamente de direita. Finalmente, os militantes da AC não aderiram ao partido.

No cenário ideológico do pós-guerra, o Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB) foi um dos principais agentes de disseminação do nacionalismo e do desenvolvimentismo. Da própria classe média partiram, no entanto, críticas ao modelo desenvolvimentista. A esquerda era composta por elementos provenientes da classe média, intelectuais, profissionais liberais e estudantes. Nos anos 1960, o debate político-ideológico se dá em torno da defesa do modelo capitalista. Em 30.04.1963, a Comissão Central, doravante CC, da CNBB discursa pela humanização, apontando a ordem capitalista como não-cristã. No documento “O Evangelho e a justiça social” (junho de 1968), D. Fragozo fala de “bandeira de libertação e a bandeira da justiça”. No mesmo ano, em Medellín, “os bispos da região se reúnem em assembléia e denunciam a desordem instalada e a dependência e insistem na idéia de libertação” (Souza, 1984: 72). Em Puebla, em 1979, surge a “opção preferencial pelos pobres”.

Da JUC. A importância teológica da JUC se reconhece pelo fato de que G. Gutiérrez atesta que foi nessa instituição que a teologia da libertação começou a ser gestada por meio de uma prática política¹⁵⁵. O teólogo discutiu e entrevistou antigos militantes da JUC para a redação de seu livro. Entre outras tipologias ou periodizações, considera-se os seguintes momentos: 1.

¹⁵⁵ Reconhece assim a importância da JUC Michael Löwy, *A Guerra dos Deuses*, op. cit., p. 245: “A Juventude Universitária Católica foi a vanguarda da mudança da Igreja e da cultura cristã no Brasil e, de certo modo, a precursora do que seria a teologia da libertação.” E ainda na p. 254: “Se a teologia da libertação é, como afirmam seus autores, uma reflexão a partir de uma prática prévia, essa prática foi, no Brasil, a dos militantes cristãos da JUC, da JOC e da Ação Popular, bem como, mais tarde, das comunidades de base.”

de 1950 a 1958: inserção na ação política estudantil, busca de valores para a orientação da ação; 2. de 1959 a 1964: prática política intensa e radical, surgimento da AP e; 3. de 64 a 68: maior reflexão, foco de crítica à realidade, dissolução de movimentos da AC.

A JUC era um movimento de universitários católicos associado à ACB — assim como a JAC, JEC, JIC, JOC. Seu método era denominado como “ver-julgar-agir”¹⁵⁶ ou “formação na ação” — indo além, portanto, da formação e da vida litúrgica. Havia uma equipe de militantes, organizada por faculdade e de acordo com o ano de ensino. Cada equipe tinha um dirigente que fazia parte de uma equipe de dirigentes. A equipe nacional realizava conselhos, encontros preparatórios. Havia ainda uma equipe regional que coordenava o trabalho em São Paulo e no Nordeste. Fazia parte dessa estrutura um assistente eclesialístico, o qual representava a Igreja local no movimento ou a hierarquia do país ou da região, se assistente nacional ou regional. Não se pode dizer que ela era um movimento de massa, mas de atores com grande sensibilidade para a política e para os princípios religiosos.

Em meados dos anos 1950, a equipe nacional apresentava “evangelização” e “humanização” nas estruturas como missões da JUC¹⁵⁷. Em 1951, em Recife, propôs-se o tema “a universidade e a questão social” que só foi aprovada em 1953. O movimento abriu-se ao social. A origem de classe deve ter desfavorecido a inserção do tema da questão social, o que não impediu o direcionamento para tal temática. Em 1954, no IV Conselho em São Paulo, o tema é justamente “o universitário e a questão social”. A JUC ainda se encontrava um tanto quanto à parte dos problemas políticos nacionais, permanecendo voltada para temas particulares. De todo modo, isso se modificava lentamente.

A JUC pensava a pedagogia e a formação ativa dos militantes com o intuito de transformar o meio social. O Pe. Júlio Maria, ao final do século XIX, escreveu um texto falando de “questão social”¹⁵⁸ como tema por excelência, onde procura “mostrar aos pequenos, aos pobres, aos proletários que eles foram os primeiros chamados pelo Divino Mestre, cuja Igreja foi logo, desde seu início, Igreja do povo;...” (Souza, 1984: 91). Isso seria de inspiração para a JUC na década de 1960. Cada vez mais imperava o pensamento de que a JUC deveria formar líderes para a intervenção temporal, tendo o laicato a missão própria de transformação das estruturas. No preparatório em julho para o Conselho de 1957, discutiu-se o problema dos valores relativos a máximas cristãs capazes de orientar uma ação apostólica no meio. São eles: pessoa humana, bem comum, trabalho e cultura. O tema do Conselho de 1957 foi “A universidade a serviço da sociedade no Brasil atual”, ou seja, um ganho em concretude, daí a consulta às

¹⁵⁶ Isso explica Pe. Luiz Gonzaga de Sena, “A juventude universitária católica: algumas reflexões sobre uma experiência de vida cristã (I)” *in: op. cit*, p. 814: “...´ver, julgar e agir` não é senão uma expressão do bom senso prático: antes de agir, é preciso refletir. Trata-se de examinar a situação, escolher soluções, segundo critérios válidos e, finalmente, pôr em prática as decisões tomadas. Um princípio elementar de prudência.”

¹⁵⁷ Cf. *ibid.*, p. 123.

¹⁵⁸ Na verdade, o Pe. Júlio Maria publicou, em 1898, no *Gazeta de Notícias*, uma série de artigos, os quais foram, mais tarde, reunidos sob o título *A Igreja e o Povo*. Nestas breves palavras, comenta a obra Jonathas Serrano, “A questão social” *in: Anna Maria Moog Rodrigues (org.), A Igreja na República* (Brasília: EdUnB, 1981), p. 177: “Cada um dos doze capítulos da obra é desenvolvimento brilhante destas idéias diretrizes: ´concorrer para o início de uma nova fase social em que católicos mais orientados e estadistas menos vaidosos não separem por lamentáveis absurdos teológicos e lamentáveis preconceitos partidários – a política e a religião; e fazer desaparecer no Brasil tão funesta separação, unindo, para tão grande e belo *desideratum*, a Igreja e o Povo”. D. Vital seguia aí a encíclica *Rerum novarum*, de Leão XIII. Como nos informa Nilo Agostini, “Cem anos de opção pelo social” *in: Jornal do Brasil* (02/06/91), esta foi a primeira encíclica social da Igreja, publicada em 15 de maio de 1891. Ela traz à luz a Doutrina Social da Igreja, doravante DSI, à medida que trata da questão dos operários.

publicações do MEC e do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas, o IBGE, e não mais a teólogos. Os problemas da ação face às contradições sociais exigiam uma teoria orientadora. Escola e Igreja eram espaços dessas contradições. Desde o Conselho de 1957, a pretensão da JUC era promover o “meio favorável”, isto é, o meio em que “o homem pode viver como homem”. “A problemática real do meio aparecia (...) numa espécie de *consciência oral* que penetra todo o movimento e vai criando um *clima ideológico* que, mais que textos isolados, vai fazendo caminhar o movimento” (Souza, 1984: 136). A ideologia do movimento leigo católico era, a partir daí, marcada por dois pontos: a passagem da visão individualista para a visão do indivíduo inserido numa estrutura social e a análise da estrutura social brasileira com a definição do capitalismo e do subdesenvolvimento como causas de problemas sociais, cuja solução pretendiam encontrar.

Apesar do arrefecimento do debate sobre valores, a JUC continua, ao longo de 1958, rumo ao social e reforça seu dinamismo e identidade. Belo Horizonte, São Paulo e Recife são as cidades onde esse movimento se destaca. (Betinho surge na JEC de Belo Horizonte). Em 1959, no preparatório para o Conselho, o assistente de Recife, Pe. Almerly Bezerra, apresentou a noção de “ideal histórico”. O Conselho em Belo Horizonte de 1959 gera unidade de pensamento em torno da idéia de “ideal histórico”. Bezerra fala de tarefa *hic et nunc*, de “criação de uma ordem social cristã, a restauração de todas as coisas em Cristo...” (Souza, 1984: 154). A definição de “ideal histórico” é dada por Maritain: uma obra a se fazer de perfeição social e política que indica uma realidade futura. De Mourier¹⁵⁹, a JUC, em

¹⁵⁹ Sobre Emmanuel Mounier, escreve Michael Löwy, *A Guerra dos Deuses*, op. cit., p. 238: “O que impressiona os leitores católicos brasileiros de Mounier é, antes de tudo, a sua crítica radical do capitalismo como sistema fundado sobre o anonimato do mercado, a negação da personalidade e o ‘imperialismo do dinheiro’; uma crítica ética e religiosa que leva à busca de uma alternativa, o socialismo personalista, que reconhece que tem ‘muito a tomar do marxismo’. Para muitos jovens católicos brasileiros dos anos 50, o socialismo de Mounier parecia uma alternativa para a democracia cristã de Maritain. Como conta Luiz Alberto Gómez de Souza, dirigente da JUC em 1956-57 (e amigo íntimo de Gustavo Gutiérrez), ‘descobri Mounier ao ler *Feu la chrétienté* e abandonei Maritain’. Alfredo Bosi, outro intelectual católico conhecido, também acentua a importância, para sua evolução política, de Mounier contra Maritain, e acrescenta: ‘ele defendia um socialismo cristão e avançava proposições contra a propriedade, que ia muito além da democracia cristã, que respeitava a propriedade privada’.” Apresento aqui alguns fragmentos do texto do Pe. A. Bezerra, “Da necessidade de um ideal histórico (1959)” in: Luiz Alberto Gómez de Souza, op. cit., pp. 79-83, os números entre parênteses correspondem às páginas dessa fonte. “Todavia o militante, quanto mais profundo tiver ele o sentido de uma autêntica santidade, tanto maior ele sentirá o peso, a grandeza e a transcendência de uma responsabilidade na ordem temporal histórica, que não lhe cabe recusar mas que deverá assumir como cristão (79).(...)

2.1 – O que é que explica um certo embaraço ou desnorteamento dos militantes quando se trata de saber o que significa – não apenas teoricamente e segundo princípios muito gerais, mas concretamente e segundo princípios capazes de orientar proximamente a ação – recristianização do meio, salvar as estruturas, criar uma ordem social cristã, restaurar todas as coisas em Cristo etc., etc. Os militantes querem saber – e o Movimento deve um dia orientá-los mais concretamente – qual seja a sua tarefa, a tarefa que pertence a eles, *hic et nunc*, em ordem à edificação de um mundo novo e de uma nova cristandade. (...)

4.2 – Necessidade de uma reflexão, cujos termos são:

a realidade histórica concreta;

os princípios universais cristãos (82). (...)

5.1 – Princípios médios

São princípios...Enquanto tais, marcados pela nota da universalidade. Todavia, enquanto médios, eles se põem na ordem do conhecimento prático. Os princípios médios são portanto proximamente práticos.

5.2 – Ideal histórico concreto.

‘Não é um ser de razão mas uma *essência* ideal realizável (mais ou menos dificilmente, mais ou menos imperfeitamente, é outra questão) e não como obra feita, mas que se faz; (...)

documento de 1959, considera determinados extratos, donde a noção: “Não há,..., duas histórias..., a história sagrada e a história profana. Há uma só história, a da humanidade em marcha até o Reino de Deus” (Souza, 1984: 155). Esse pensador tornou-se mais influente entre os jucistas de Belo Horizonte e de São Paulo. “Ideal histórico” seria interpretado segundo a realidade e definiria a ação política, inclusive em organizações não-cristãs e, nisso, vinha também a influência marxista — que não precisa, porém, ser superestimada.

Em 1960, o Pe. Orlando, criticando a JUC e sua proximidade com a UNE “comunista”, refere-se aos jovens universitários como “fervorosos desse ‘messianismo temporal’ ” (Lima, 1979: 171). Em 05.10., é editado o documento “Diretrizes da Comissão Episcopal da Ação Católica Brasileira e do Apostolado dos Leigos para a JUC Nacional”. Ali, fala-se de dois “neolaicisms”. Um, materialista e contrário à Igreja; outro, liberal, isento de preconceitos religiosos e em favor de mudanças estruturais. Neste encontram-se “todos os homens esclarecidos, progressistas, vanguardistas, os que procuram a ‘totalidade da ação’ para a Reforma (ou a Revolução) que deve ‘libertar o homem’... Há evidentemente um tom de ‘messianismo coletivo’ ” (extrato do documento *apud* Souza, 1984: 189).

O X Congresso Anual da JUC, de 1960, marca uma mudança significativa, quando se edita o documento “O Ideal Histórico” que envolvia três incumbências: definição do mundo em termos seculares, compromisso de transformação do mundo, e a ação política como único meio de consecução de objetivos. Com os dez anos da JUC, em 1960, vem um esforço de maior definição do ideal histórico. O ideal histórico religioso implicava catequese, liturgia e vocação — algo bem tradicional. O ideal histórico econômico, uma opção pelo desenvolvimento, superação do capitalismo, segundo influências marxistas. O ideal histórico político implicava o compromisso dos partidos com as classes desprivilegiadas e com a democracia.

A consciência política da JUC cresce nos anos de 1961-62 e as práticas concretas multiplicam-se em associações acadêmicas; os jucistas decepcionam-se com o modelo desenvolvimentista¹⁶⁰ e, mesmo advindos da classe média, descobrem o movimento popular. Quando o presidente João Goulart, o Jango, é forçado a renunciar, em 1964, Brizola organiza manifesto contra o estado de coisas e é apoiado por Aldo Arantes (e Betinho), e a UNE não deixa mais o cenário político até 1964.

O que apresenta apenas — justamente porque ela implica uma ordem efetiva à existência concreta — as linhas de força e os boços ulteriormente determináveis de uma realidade futura`. (...)

6.2 — A responsabilidade e possibilidades da JUC (83):

6.2.1 — tomar consciência da necessidade deste ideal histórico concreto;

- alargar para os seus militantes o alcance dos diferentes estudos, vocações, futuras profissões;

- levá-los à busca de um conhecimento cada vez mais profundo e vivido do Evangelho, da doutrina da Igreja, como a um engajamento no estudo do seu meio, dos problemas de sua época, etc.; (...)

6.3 — Últimas advertências

- Não ceder à ilusão de um Reino de Deus a ser estabelecido na terra, mas também não argumentar, partindo da relatividade da história e do tempo, para aceitar tranqüilamente as iniquidades deste mundo. (...)

- Saber portanto que um esforço de humanização do mundo das suas diversas estruturas é importante e de dever fundado na caridade.”

¹⁶⁰ Segundo Michael Löwy, *A Guerra dos Deuses*, *op. cit.*, p. 253, isso se deu em função da natureza do “modelo capitalista de desenvolvimento promovido pela ditadura brasileira”. Ele cita as palavras de Dom Hélder que são, inclusive, importantes para a compreensão do peso de certas noções para o tipo de religiosidade que analiso aqui, a saber, a da “libertação”: “Eis por que a palavra desenvolvimento, no qual tínhamos acreditado tanto, com o Padre Lebret — que eu tinha escolhido como perito no Concílio —, com François Perroux, com Paulo VI, frustrou nossas esperanças. Hoje preferimos falar de libertação”.

Os assistentes de São Paulo, em carta aos bispos no início de 1962, defendem a JUC e entendem a ação temporal como meio de santificação. No espírito do *Manifesto do* [Diretório Central de Estudantes] *DCE da Universidade Católica*¹⁶¹, elaborado por Aldo Arantes e

¹⁶¹ Apresento aqui, com os números das páginas da fonte em parênteses, alguns fragmentos de "Manifesto do Diretório Central dos Estudantes da Pontifícia Universidade Católica (1961)" in: Luiz Gonzaga de Souza Lima, *op. cit.*, pp. 98-107. "A história continua rendendo suas guardas. Num mundo em que a transformação é o próprio sentido da existência, e em que esta transformação ainda não cedeu seus últimos momentos, a única atitude possível é a participação nestas mudanças. Participação que se define como oposto da passividade e que implica pensamento e ação (98). (...)

Assumimos o compromisso cristão e, deste modo, não poderemos faltar, de forma alguma, com seus pressupostos e suas conseqüências. A primeira delas é a de participar da vanguarda do mundo, entendendo por vanguarda os que se colocaram com a história em nome da libertação do homem. (...)

Conhecemos nossa situação privilegiada na sociedade, como estudantes do curso superior. Conhecemos a injustiça de sermos uns tantos poucos num Brasil de mais de 50 por cento de analfabetos. É, em parte, por sabermos injusta essa condição que nos encontramos no dever de transformá-la. Partindo do homem, concentrados nele através do Cristo-seiva e fruto (99). (...)

Em dois tempos se desenrola o surgimento de mundividência cristã: a esperança do povo hebraico na vinda do Messias, a realidade da vida cristã que tece sua trama no seio da história a partir de um Centro pessoal. O homem antigo mostrava-se alheio à noção de um tempo histórico progressivo e criador. Voltava-se para a natureza como um contemplador da sua ordem, inseria-se nos seus ritmos regulares, encontrava seu lugar como parte no grande Todo. O povo bíblico, entretanto, movia-se numa singular perspectiva: o tempo era separação e, simultaneamente, espera do encontro com o Deus Criador. Por isso mesmo sua noção de história entendia espera e esperança unidas num mesmo ritmo: o da redenção dos homens. O Messias seria, assim, o enviado de Deus e o libertador. Traria o dom de uma nova vida e libertaria o povo da sua condição de oprimido. A história era espera e a religião esperança: as duas se confundem, a redenção no plano religioso descobre o sentido da consumação da história.

O evento Cristo transforma a perspectiva da expectativa messiânica: o Messias não é apenas enviado de Deus, é Deus mesmo feito homem. (...) ...o Homem-Deus adere à existência a dimensão de uma história real. À mentalidade antiga, voltada para a repetição ideal dos ciclos do mundo, o humanismo cristão substitui a valorização do evento singular a partir de um Absoluto que é também existência humana e, assim, tempo humano-nele, a dimensão antropológica torna-se uma dimensão privilegiada, a matriz última e radical de interpretação da história'.

O homem exerce uma atividade criadora ao transformar a natureza; assim, ele se aproxima do Centro absoluto. E é esta a surpresa que o Cristianismo vem provocar. Empenhando concretamente suas energias de compreensão e transformação do mundo, o homem obedece ao apelo divino, que é o pólo de atração da atividade humana. A ontologia articula-se na história. Cada homem realiza ou deve realizar no tempo histórico uma vocação singular e única, carregando o tempo com a responsabilidade de um destino eterno. Mais uma vez, religião e história conjugam-se num único momento (99-100).

Instaura-se, assim, no diálogo homem-natureza uma nova dimensão do tempo: submeter-se ao aqui e agora, para a construção do mundo novo. (...) A humanização do mundo que tem, para o cristão, o duplo sentido de redenção e realização, desenvolve-se em momentos históricos. Exercendo em cada momento suas energias criadoras o homem deve abrir-se ao apelo divino e articular-se, assim, ao Centro e ao Fim, a Cristo que dá razão e tempo único ao processo histórico. Por isso mesmo, o caminho humano é gênese: sua construção, surgindo do exercício das liberdade, integra cada ato individual num processo único." (...)

O conceito dinâmico da história, formulado a partir do último século, gerou, neste, o sentido do progresso. Para nós, entretanto, o progresso passa os limites da acumulação de riqueza, de poder, de domínio. Muito pelo contrário, ele coopera para o destino final do homem, desde que a Razão divina se manifestou na história. O cristão, pela própria condição do cristianismo, é impelido a uma opção radical em face do progresso. Esta opção se dá, em vista de toda uma realidade que vivemos, que conhecemos, que procuramos compreender com vistas ao futuro. Como ser social, o cristão se insere numa sociedade e com ela se compromete, e dela é responsável. Esta responsabilidade não se traduz por sua subserviência - ao contrário, pela sua missão de transformá-la (101). (...)

publicado em junho de 1961, conferenciam, no início de 1962, em Belo Horizonte, jovens profissionais e estudantes de São Paulo, Rio de Janeiro e Recife, provenientes também do jornal *Ação Popular* e da UNE. Fala-se de libertação como conciliação entre o homem e o mundo e de que “o sentido da história vai na direção do movimento de libertação” (Souza, 1984: 198). Do encontro em Belo Horizonte, em 1962, sai a AP. Partiram de sua experiência, da práxis na JUC, para pensar uma teoria, e baseados, para tanto, no pensamento do Pe. Henrique de Lima Vaz. É ele que orienta, em 1963, o Conselho Nacional da JUC. Passou-se a falar de consciência como crítica do existente para a integração na realidade dos valores do Reino para sua humanização. A crítica do existente é traço de uma mentalidade messiânica, consistentemente dualista, que supera a subordinação ao dado como forma de consciência positivista correlata à consciência tecnocrática¹⁶².

Luís Sena, em boletim de 1965, divulga a idéia de que a santidade à qual o homem é chamado é sempre santidade na história, “o santo é o cristão engajado” — as reflexões que desaguardam na TL partem desse tipo de postulado. Em 1967, na Colômbia, o CELAM, por seus bispos, elabora documento onde “reiteram sua confiança no apostolado dos universitários cristãos e anunciam seu acordo em relação a uma ‘educação para a libertação’ ” (Souza, 1984: 232). Na reunião em Medellín, propõe-se aos cristãos “a tarefa de um trabalho de libertação” — e constata-se a fecundidade das CEBs. “Libertação” era a noção englobante para encerrar humanização e evangelização. Em Puebla, em 1979, fala-se de “libertação” como uma tendência histórica e coletiva nas dimensões social, política, econômica e cultural. Os universitários da JUC tinham uma noção de “mística da política” (Lima, 1979: 257). “Essa caminhada da prática pastoral (em favor do pobre, do oprimido), começada nos tempos da

A nós cabe uma obra prática de ação nesta realidade, uma transformação radical de mentalidades e estruturas. E para nós, transformar significa a instauração de uma nova civilização, em escala planetária, onde a ascensão de todos os homens signifique a ascensão do homem todo, onde o império seja substituído pela solidariedade. Como jovens, vivendo numa sociedade em que uma das contradições mais importantes é a do subdesenvolvimento nacional, cabe-nos denunciar uma estrutura liberal-burguesa, pressionando até às últimas conseqüências seus dirigentes e responsáveis. (...)

Temos consciência de que a promoção das classes operárias-urbanas e campesinas-rurais se coloca neste momento, dentro da perspectiva cristã, como o passo mais largo que a história exige das vanguardas atuantes no sentido da humanização do mundo. Nesta promoção, a educação das massas é uma tarefa de primeira hora. Conservar a educação como instrumento cultural de dominação das classes privilegiadas é servir à opressão dos humildes. Somente através da democratização da nossa educação poderemos chegar à consciência cultural global que exprimirá num projeto novo as aspirações da nossa hora histórica. (...)

Numa nação subdesenvolvida, em que o nível cultural é extremamente baixo, o universitário é chamado a desempenhar uma tarefa de decisiva importância. Cabe-lhe denunciar como profundamente alienante e mesmo mistificadora a tentação do bom comportamento burguês que o levaria a encerrar-se no horizonte dos seus interesses individuais, científicos ou profissionais, indiferente ao destino da massa da qual emerge para receber o privilégio de uma cultura superior. Assumindo a crítica da própria situação privilegiada, o universitário tem que se desobrigar das perspectivas dos proprietários da cultura e exercer, ele mesmo, a tarefa de acordar uma consciência, ao mesmo tempo que nacional, densamente social. (...)

Ora, vivendo este momento histórico, o universitário cristão tem certeza de que a tarefa proposta à nação na hora em que ela se decide a participar ativamente da história, só pode ser realizada com a conscientização das massas brasileiras no sentido de assumirem sua situação e as alternativas do seu caminho. Esta tomada de consciência só poderá ser realizada pela promoção e difusão de uma cultura de conteúdo autenticamente popular. Assim, a missão real do universitário cristão não se prende só à dedicação a seus estudos ou à boa escolha da sua profissão. Ela está na razão direta das necessidades da sociedade em que vive, e só através da consciência destas necessidades (...) sua ação será construtiva. (...)

¹⁶² Esse pensamento está ancorado em Theodor Adorno & Max Horkheimer, “Conceito de Iluminismo” in: *Os Pensadores XLVIII* (São Paulo: Abril Cultural, 1975), pp. 97-123.

JUC, é também a orientação, dentro da Igreja latino-americana, que leva à 'teologia da libertação' a qual, de acordo com Gustavo Gutiérrez, não poderia deixar de ser 'uma palavra coerente com uma prática' ” (*idem*: 258).

Da JOC. Esse era um movimento de classe operária urbana e um dos mais significativos do Brasil e um dos mais importantes precursores da Igreja Popular dos anos 1970. A JOC mostrou para a Igreja os valores da classe operária e a importância da atividade junto aos trabalhadores. Seus membros eram operários e estavam ligados às questões que diziam respeito a outros trabalhadores. Apesar das influências políticas e econômicas (de classe), o decisivo para a guinada progressiva da JOC foi a “conjunção da visão religiosa (...justiça social, a participação política, salários decentes e...preocupação com os pobres) da JOC (...) e das mudanças políticas (o fechamento de canais de participação, a redução dos salários)” (Mainwaring, 1989: 140).

A JOC foi fundada em 1923 pelo padre belga Joseph Cardijn, proveniente de classe operária. No Brasil, o movimento foi criado na década de 1930. Tornou-se movimento importante com a ACB na década de 1940. Secularização e baixa frequência à missa exigiu um proselitismo junto à classe operária, que era tida como religiosamente ignorante e imatura. Na década de 1950, suas concepções eram individualistas e conservadoras, não se tinha juntado ainda fé e justiça social. A religiosidade era ainda moralista. Na verdade, tratava-se muito mais de um movimento de juventude, apenas. Existia em seu meio, oficialmente, a orientação “ver-julgar-agir” como preocupação com a realidade social. É no final da década de 1950 que a JOC passa a se envolver mais em questões políticas e a se identificar com a classe operária. A CNBB e João XXIII apoiaram essa nova direção. Também foi importante e influente o papel da JUC que foi atuante no processo de radicalização rumo à “esquerda católica”, dada sua visão de fé e mudança social radical. Já em 1961, figurava como um “dos grupos leigos mais importantes na Igreja brasileira”. Agora, as questões de interesse da JOC não diziam respeito à moralidade, mas à política e à economia. Era seu ano marcante, quando grandes congressos foram realizados e campanhas de conscientização foram conduzidas. Nos documentos desse ano, ela ataca o capitalismo, assim como o comunismo e o modelo de desenvolvimento brasileiro. De todo modo, a JOC permanecia fortemente um movimento religioso e orientado segundo sua fé.

Nos anos 1962-64, as mudanças políticas e eclesiais afetariam a JOC, de modo a conduzi-la para posturas progressistas. Foi quando ocorreu uma alteração decisiva: “transição a um crescente envolvimento político, distanciando-se de uma concepção mais sacramental da fé. Inclina-se na direção de um maior envolvimento em problemas da classe operária e se afastava das questões de cunho pessoal, ...” (Mainwaring, 1989: 147). Os grupos de São Paulo e Recife eram os mais radicais, propondo a crítica do capitalismo e soluções estruturais. O comitê nacional não sustentava a mesma visão de ruptura. O primeiro segmento passou a ser dominante e isso levou a uma maior participação e menor preocupação com a espiritualidade tradicional. Tratava-se de um movimento mais autônomo. Em 1962, ex-jocistas criam a ACO, movimento ainda cristão junto a operários mais velhos.

Até o final da década de 1960, a JOC era um movimento anticapitalista. Mesmo distinto de uma postura eminentemente marxista, o movimento pregava como elemento da fé cristã a mudança social radical. O modelo de desenvolvimento desigual do governo militar e a repressão tiveram forte impacto sobre a JOC. Nesse período, havia noções teológicas que legitimavam as visões progressistas. Além disso, ela lançou mão de idéias marxistas e da teoria da dependência como instrumentos de interpretação da sociedade presente.

A JOC deixou de ser prezada pela hierarquia quando começou a tomar posição segundo o mérito de classe. Na falta de apoio institucional, voltou-se para a JOC internacional e

encontrou abrigo. De todo modo, a repressão não se restringia às bases, atingia também a hierarquia, o que se viu quando o Centro de Estudos Jesuítas foi invadido e presos os senhores D. Loscheider, secretário geral da CNBB e o reitor da Pontifícia Universidade Católica, a PUC, do Rio de Janeiro. Pela falta de apoio da hierarquia, a JOC quase sucumbiu. Longe das questões juvenis, o estado de coisas levou a JOC para uma maior politização e transformação em uma organização de massa.

A grande contribuição da JOC foi o desenvolvimento de uma concepção de fé atrelada ao compromisso com a luta popular. Ela deu continuidade a um modelo de ação apresentado antes pela JUC, pelo MEB e pela AP, onde fé estava vinculada à ação política de esquerda. Diferentemente dos outros movimentos que eram dominados pela classe média, a JOC tinha uma visão mais popular. “O ponto de partida na JOC e na Igreja popular, de um modo geral, era a situação material, a fé e os valores do povo” (Mainwaring, 1989: 156). Criada para levar a classe operária para a Igreja, a JOC, por fim, levou a Igreja para a classe operária, no sentido de compreendê-la e reavaliar seus paternalismo e elitismo tradicionais na intervenção junto às classes populares. Seus assistentes, já em 1964, criticavam a Igreja por seus compromissos com o capitalismo de Estado e foram pioneiros na exigência de liturgia popular e catecismo e linguagem mais acessíveis ao povo. “Também estiveram entre os primeiros a pedir uma opção preferencial pelos pobres” (*idem*: 158). Foi a JOC que desenvolveu a noção cara para a Igreja popular sobre o valor humano fundamental de todos. A JOC também levou a Igreja a enfrentar a arbitrariedade do Estado militar. No final dos anos 1960, a visão política da JOC foi desenvolvida precipuamente no “testemunho através da ação”, de modo que a convicção religiosa tinha na prática política sua principal expressão. Para os jocistas, o catolicismo popular era, porém, uma forma de alienação, de modo que se revelava, assim, a tendência intelectualista deles e a distância entre a JOC e a religiosidade dos operários.

Certa vantagem das CEBs em relação à JOC foi unir mensagem política progressista e religiosidade tradicional, popular. Se a JOC tinha tendência intelectualista e tensão com a Igreja, as CEBs eram um movimento de massa submisso à hierarquia eclesial.

Da Ação Popular. A AP começou suas atividades no final de 1961, sendo lançada oficialmente apenas em 01.06.62, como um movimento político. Ela encontrou seus adeptos em instituições de ensino superior e entre jovens intelectuais e profissionais. Sua maioria era proveniente da classe média. Mais tarde, aderiram à AP também trabalhadores e camponeses, mas sempre em proporções menores do que a do outro meio. “Por isso a AP permaneceu, até o golpe, um movimento essencialmente populista, isto é, um movimento de intelectuais para o povo” (Kadt, 2002: 128). A AP era formada por uma cúpula e por uma militância. A primeira era constituída por ideólogos e ativistas, sem pensamento monolítico e grupo constante; eram os responsáveis por definir as diretrizes e a ação do movimento. A militância tinha o local de trabalho e de estudo como estrutura de sua organização. A AP nunca quis ser identificada como um movimento confessional (cristão). E muitos de seus adeptos parecia ter se afastado da religião e do catolicismo — eram indivíduos “secularizados”.

A CC da CNBB foi influenciada pela radicalização dos católicos, de modo que ela, também motivada pela Encíclica *Pacem in Terris*, do Papa João XXIII, publicada em abril de 1963, emitiu uma declaração onde afirmava a necessidade de mudanças radicais. Ideologicamente, a AP evoluiu de tal maneira que levou a CC, em dezembro, a publicar uma carta dirigida aos responsáveis pelos movimentos juvenis da AC, chamando a atenção para a suposta incompatibilidade entre certas ideologias seculares (inclusive da AP) e o cristianismo.

De todo modo, o que não se pode negar é que a AP “carregou a marca do catolicismo progressista até o golpe de abril de 1964”. Sua linha central é a do processo de socialização, aqui entendido como densidade e ubiquidade das formas sociais das relações humanas,

conceito esse que, antes tido como pejorativo, tornou-se um conceito técnico, inclusive utilizado pelo Papa João XXIII como um domínio da Estado e da burocracia, de um lado, mas também, de outro, como expressão de uma tendência dos seres humanos para a ação solidária em função de objetivos que exigem mais que a capacidade individual. Esse conceito também estava presente, já muito antes das manifestações do papa, em Teilhard de Chardin, quem tinha uma visão integrada e unificada do universo que era um processo amplo de devir como uma evolução. Nesse contexto, “socialização” diz respeito “ao crescimento da solidariedade entre os homens e sua unificação” (Kadt, 2002: 134). Na visão da AP, o conceito não significa apenas evolução, mas um processo dialético onde a luta tem um papel central.

Outro desenvolvimento filosófico relevante para a AP foi o conceito de *ideal histórico* que, sob a influência do Pe. Vaz, foi substituído pela noção de *consciência histórica*¹⁶³. O primeiro

¹⁶³ Para tanto, vale considerar os seguintes fragmentos de “Ação Popular: Documento-base (1963)” in: Luiz Gonzaga de Souza Lima, *op. cit.*, pp. 118-44. Os números entre parênteses correspondem às páginas dessa fonte. “Pelo homem lutamos e também com o homem. Nossa luta é de todos. Só na consciência do humilhado e do escravo nascerá a flama da libertação. As condições concretas da sua existência dão os elementos e a perspectiva da sua luta. Esta perspectiva é também a nossa. Não nos inclinamos para o nosso irmão miserável do alto de uma posição privilegiada para estender-lhe as mãos condescendentes dos ‘bons sentimentos’. Situamo-nos no eixo mesmo da miséria: é a partir dele que se prolonga, para nós, a autêntica dimensão da liberdade” (119). (...)

Ora, é justamente situada numa perspectiva histórica mundial que a evolução do capitalismo revela a significação profunda de sua dialética interna das separações e oposições, e da sua lei de bronze da relação do homem ao homem em termos de dominação: ela nos mostra a marcha da socialização, movimento fundamental da história, fazendo face ao risco de um impasse definitivo nas proporções de um fenômeno efetivamente universal, o fenômeno mesmo da expansão mundial do capitalismo. Nesta perspectiva é que convém situar o advento do *socialismo*, primeiro como crítica imanente do capitalismo, logo como exigência histórica da sua superação real” (124). (...)

É nesta perspectiva do socialismo como humanismo, enquanto crítica da alienação capitalista e movimento real da sua superação, que encontramos a convergência de linhas da histórica moderna para o momento atual. Momento crucial nas alternativas do processo de socialização que define a direção de fundo de toda a história. Momento em que as condições gerais da evolução e da expansão do capitalismo transformadas pela presença e atuação do bloco socialista-marxista conferem ao mundo subdesenvolvido uma função revolucionária que aparece cada vez mais decisiva nas condições históricas de transição para a instauração do socialismo mundial. Esse o contexto da situação latino-americana (126). (...)

É dentro deste quadro que se criam, na América Latina, as condições para a luta antiimperialista. Elas se precipitam na década de 50, mas o seu desenrolar mesmo mostra que a sua efetivação só se torna conseqüente em termos radicais. Em termos de mudanças de estrutura, no regime de propriedade (feudal e capitalista) e de passagem ao socialismo (128). (...)

É, pois, numa perspectiva *realista*, que colocamos face a face a consciência e o mundo, o homem e a natureza. Sua articulação, entretanto, não é estática, mas dinâmica. É uma articulação dialética: pela consciência, o homem compreende a natureza, estrutura-a em mundo; mas esta compreensão não é só pensamento: é ação e transformação. Ela constrói o mundo humano, o mundo-para-o-homem, e modela o homem segundo o conteúdo de realidade do seu mundo. Assim, humanizando o mundo, o homem se humaniza a si mesmo: e a consciência é o núcleo dinâmico desse processo (129). (...)

É no quadro destas características que situamos nossa própria vivência de consciência histórica. E definimos o sentido de nossa opção. Mas o nosso contexto imediato é o da relação de dominação que o sistema capitalista estabelece sobre as áreas subdesenvolvidas cujas populações se marginalizam e retardam face ao ritmo da socialização e às exigências da consciência histórica do nosso tempo. É, pois, na direção do movimento que marca a passagem da história para as estruturas de uma civilização socialista que nossa opção se situa e nossa ação se orienta. Tal direção define nossa presença ativa no processo revolucionário brasileiro” (133). (...)

indicava a elaboração de uma situação futura que seria uma “essência ideal realizável”, um tipo de utopia que se deveria perseguir. Já a consciência histórica, ao contrário, é fruto de reflexão crítica sobre o processo histórico e as contradições da realidade, também sobre esperanças e ideais humanos e elementos significativos para a existência concreta¹⁶⁴. Essa consciência conduz à transformação do mundo que era a mensagem geral contida no chamado à consciência histórica. “Uma transformação baseada na compreensão das condições reais que se encontram aqui e agora (e suas raízes históricas), uma transformação que *humanize* o mundo” (Kadt, 2002: 137). Para Vaz, a história é iniciada apenas com o comunicado de um homem ao outro do sentido dado ao mundo por ele mesmo. “Mas provavelmente um sentido de dominação do homem sobre o homem”. É a dialética da dominação que manifesta um sentido da história: “a síntese em termos de reconhecimento, reconciliação, aceitação do homem pelo homem...como pessoa” (*idem*: 138). “...No contexto secularizado da AP, a esperança escatológica tornou-se uma esperança intra-mundo. A esperança para além da história transformou-se na crença na possibilidade real da utopia” (*idem*: 139). Adeptos do radicalismo cristão acreditavam numa “purificação” final do mundo e na eliminação de todo mal, incluindo dominação, individualismo e alienação pelo fato de que todos os homens tornar-se-iam “sujeitos de sua própria história” (*idem*: 138-40). Essas seriam “esperanças de certa maneira utópicas — ou milenaristas — ...”, (*idem*: 140). Esse traço ideológico utópico do progressismo era tanto influência de Marx quanto de Chardin. Para este, havia um ponto “ômega” a ser atingido “como resultado da evolução ‘natural’ somada à salvação ‘sobrenatural’ e que, por isto, não é um fenômeno exclusivamente escatológico” (*idem*: 140).

“O homem e o desenvolvimento completo de seu potencial eram os principais elementos da bandeira da AP. Este desenvolvimento completo seria possível somente após a eliminação das estruturas de dominação. Naquela época, isto significaria essencialmente a eliminação do capitalismo, que estava conduzindo o mundo para o impasse de um crescimento contínuo da alienação e da dominação, tanto dentro das nações quanto entre elas” (Kadt, 2002: 141).

Quanto à sua interpretação da história, a AP manifesta influências do pensamento hegeliano no tocante ao movimento dialético na história; do marxista, no tocante às relações de dominação; do papa João XXIII quanto a seu uso de “socialização”; e, finalmente, do de Chardin relativo à interpretação otimista e utópica do que é possível no porvir. No aspecto humano, predomina a influência do existencialismo personalista cristão de Mounier. Ele enfatizou a importância das relações interpessoais, a abertura para o outro.

A AP era um movimento não apenas progressista, mas também “populista”, termo esse que se justifica por duas razões: pela presença de intelectuais (e estudantes) interessados no bem-estar das massas oprimidas que não pode (ainda) defender interesses próprios, e pelo rechaço por parte dessa camada da manipulação do povo, ou seja, seu credo é de que o povo deve

A AP opta, assim, basicamente, por uma política de preparação revolucionária, consistindo numa mobilização do povo, na base de desenvolvimento de seus níveis de consciência e organização, firmando esta mobilização numa luta contra a dupla dominação capitalista (internacional e nacional) e feudal. Fortalecendo progressivamente seus quadros, a AP desempenhará cada vez mais o papel de promover e orientar cada mobilização apoiando-a em intervenções diretas e pela atuação coordenada de seus militantes dentro das estruturas atuais de poder. *Ela se propõe a tarefa de elaborar com o povo, na base da contribuição deste, a nova sociedade* (142). (...)

¹⁶⁴ Cf. Emanuel de Kadt, *Católicos radicais no Brasil* (João Pessoa: Ed. Universitária/UFPB, 2002), p. 136.

tomar consciência de sua situação e tornar-se apto para dar soluções próprias para seus problemas. Esse movimento analisava a sociedade como um meio de dominação, e o par conceitual “pólo dominante-pólo dominado” era o principal instrumental. O primeiro pólo era formado pelas elites agrária, financeira, burocrática, internacional, industrial, cujos interesses convergiam entre si.

Uma categoria política era de central importância também para esse segmento do laicato católico de esquerda, a saber, a ação, manifesta exatamente na forma de debates sobre conseqüências inadequadas do capitalismo ou sobre os males do imperialismo¹⁶⁵. Suas práticas mais comuns eram aquelas ligadas ao esforço de conscientização, as quais eram realizadas por dois meios: alfabetização das massas e movimento em favor da cultura popular. No caso do movimento “cultura popular”, os estudantes tiveram um papel muito ativo e, mais tarde, ele foi tomado por membros do Partido Comunista. A UNE também cedia quadros para o engajamento na AP. Em 1962, havia inclusive organizações autônomas desse movimento que recebiam subvenção pública e outras foram controladas pelos membros do PCB. A idéia era agitar as massas por meio de eventos culturais, como teatro, filme, panfletos etc. Eram estratégias de conscientização. “Cultura popular” deveria ser uma forma de resistência ante a alienação difundida pelos meios oficiais e das corporações de comunicação. Consta num dos textos lidos no Congresso de Cultura Popular: “A *Cultura Popular* assume um caráter de luta. Além de formar uma autêntica cultura nacional, essa luta promove a integração do homem brasileiro no processo de libertação sócio-econômica e político-cultural do nosso povo” (*apud* Kadt, 2002: 161). Ela tinha a ver com a vida concreta do povo e, assim, com as possibilidades de uma efetiva construção de uma nova experiência histórica. Uma de suas tarefas era o resgate do vigor de valores obscurecidos pela imposição de uma cultura alienada. Para os católicos, diferentemente dos comunistas, a conscientização seria suficiente para se encetar uma nova dinâmica para a mudança das estruturas. Para eles, a cultura popular era elemento de manipulação pelas elites. Para os comunistas, a cultura popular é feita para o povo, mas sua estética deve ser politizada. Para os populistas, cultura popular e alfabetização estavam intimamente associados: alfabetizar para que alfabetizado pudesse compreender o mundo e inventar sua própria solução.

Muitos leigos católicos se envolveram na sindicalização, especialmente a juventude católica, mas eventualmente a AP. Esses jovens se engajaram em organizações cristãs e não-cristãs. Quem atuava pela AP considerava o MEB muito moderado. No ano de 1963, ele inclinou-se para uma postura mais progressista e isso levou a uma associação entre os dois movimentos quanto ao trabalho no campo. Os incumbidos pela Igreja da educação no sindicalismo rural viam os sindicatos como recurso potencial à organização a fim de realizar transformações revolucionárias no campo, inicialmente, e em toda a estrutura sócio-econômica. Os camponeses representavam o pólo dominado, com o qual se identificavam os cristãos dedicados à sindicalização. A sindicalização e os sindicatos foram se tornando, aos poucos, instrumento de manobra política, objeto de paternalismo e massificação. Os católicos recusavam-se a lidar assim com os camponeses, pois era mister, antes de tudo, promover a conscientização entre eles. Contudo, em meados de 1963, eles se viram obrigados a assumir uma estratégia mais agressiva para poder exercer e manter a sua influência sobre os camponeses que foi fundar sindicatos o máximo possível, mesmo que os camponeses não fossem aptos a administrá-los.

Havia duas frentes entre os católicos ante o trabalho junto aos camponeses: os radicais e os conservadores. Os radicais eram grupos populistas da AP e do MEB que foram se distanciando das posturas de sindicatos do Nordeste — sindicatos “do padre” ou católicos

¹⁶⁵ Cf. *ibid.*, p. 157.

moderados —, formados por diocesanos. Houve um confronto em julho de 1963 entre as duas correntes. Os sindicatos diocesanos se organizaram em federações e, depois, reuniram-se para fundar a Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (CONTAG). Na dificuldade de associação entre progressistas e moderados, a AP e os comunistas se aproximaram e assumiram juntos o controle da União dos Lavradores de Trabalhadores Agrícolas do Brasil (ULTAB). Entretanto, a cooperação entre a AP e os comunistas não foi frutífera, pois estes tentaram manipular aqueles. A luta por poder e influência, a despeito de sua própria doutrina, levou a AP a organizar-se de modo muito elitista e de modo semelhante ao PC, com muitos métodos de controle sobre os adeptos ou sobre a militância. Com o golpe militar, a AP radicalizou no sentido da pregação da revolução violenta. Ela se dividiu em grupos antagônicos e perdeu sua linha única. Suas facções apoiavam-se agora em um radicalismo laico (marxista, castrista ou maoísta).

Do MEB. O MEB esteve no cenário sócio-religioso desde seu começo, em 1961, até a segunda metade de 1966. Ele era uma organização promovida pela Igreja, sustentada por recursos estatais e ativa nas áreas rurais. Seus programas eram transmitidos por rádio e enfatizavam a alfabetização e formas de auto-promoção dos camponeses. Ele desenvolveu o propósito de mudar a estrutura social que mantinha as condições precárias de vida dos camponeses. Por isso, faz sentido considerar a condição sociológica da vida no campo.

Nas micro-sociedades de engenho, predominava um consenso entre membros livres relativo ao valor da lealdade pessoal à legitimidade da autoridade do chefe da unidade e a um sistema de relações de troca. Além disso, o proprietário tinha controle sobre os principais recursos econômicos. Quanto ao governo oficial, sua estrutura era a de um poder colonial patrimonialista que procurava, portanto, impedir o surgimento da aristocracia independente. O patriarcalismo dos senhores de engenho e o patrimonialismo do governo marcaram profundamente a estrutura sócio-política brasileira. Também na esfera política, podia-se constatar relações de troca: deveres por favores e privilégios. As ligas camponesas surgem nos anos 1950 e, em reação a elas, os sindicatos rurais. Elas representaram avanço em termos de superação das relações tradicionais e de formação de grupos com noção de classe. A primeira surgiu em 1955, em Pernambuco. Procuravam mobilizar camponeses para, especialmente, garantir os direitos à propriedade ou à posse das terras de trabalho. Outro objetivo era o direito do voto para que pudessem eleger seus representantes. Sua reivindicação especificamente econômica era regulamentar e tornar mais justo o custo da permissão para trabalho em terras alheias. Francisco Julião, advogado e político (deputado-PSB) que apoiou o movimento em seus primórdios e tornou-se, mais tarde, um de seus maiores motivadores, fez-se mais ativo nos anos 1960, falando já de “libertação para os camponeses”, “terra para quem nela trabalha” etc.

Em 1961, deu-se um acordo entre a CNBB e o Governo Federal para a expansão da experiência das escolas radiofônicas das dioceses de Natal e Aracaju para as demais regiões do Brasil. Dioceses já eram proprietárias, por volta de 1958, de um bom número de emissoras de rádio. Nesse mesmo ano, foi constituída uma organização encarregada de manter as emissoras em associação e estudar a solução dos problemas comuns: a Rede Nacional de Emissoras Católicas (RENEC). Em 1960, Jânio Quadros conheceu o trabalho do sistema de escolas radiofônicas da diocese que tinha como principal atividade o ensino de camponeses adultos a ler e a escrever. Este sistema estava sob a responsabilidade do Arcebispo D. José Távora, seu presidente. Segundo ele, a Igreja organizaria o trabalho educacional pelo rádio em escala maior e o Estado financiaria a atividade. Em 1961, o presidente assinou o decreto que deu ao MEB a responsabilidade de organizar as escolas radiofônicas em áreas subdesenvolvidas no Norte, no Nordeste e no Centro-Oeste. O MEB se autonomizou da CNBB, sob a autoridade suprema do Conselho dos Bispos. Foi concebido em três níveis:

municipal, estadual e nacional. “A unidade básica da organização era o *sistema*, composto de uma *equipe* — de professores, supervisores, apresentadores de rádio remunerados e pessoal auxiliar que elaborava os programas diários, os executava e supervisionava sua aplicação nas escolas radiofônicas — dos camponeses e dos *monitores* que faziam a ponte entre a equipe e os camponeses beneficiários” (Kadt, 2002: 189-90). Se o número de sistemas cresceu em 1961, baixou ao longo do tempo até 1965, em razão das dificuldades políticas e financeiras suscitadas pelo regime militar. As escolas radiofônicas funcionavam em prédios escolares locais e tinham de 10 a 15 alunos, geralmente entre 15 e 30 anos. O número de escolas radiofônicas alcançou o número máximo de pouco mais de 7.000, em 1963. Houve uma redução após o golpe militar em mais de um quinto; no final de 1964, havia cerca de 4.600 e, no começo de 1967, caiu para menos de 2.500. O declínio era maior nas áreas de tensão política como o Nordeste.

O monitor de um sistema do MEB, pelo menos semi-alfabetizado, era um membro da comunidade, considerado a ligação entre escola e o time dirigente do sistema. Na coordenação nacional do movimento, muitas profissões estavam representadas, sendo que alguns empregados tinham diploma superior. O movimento foi influenciado, sobretudo, por estudantes de filosofia. Essa coordenação nacional era o centro de produção ideológica do movimento formulada nos círculos cristãos, mas suas idéias eram de difícil assimilação por membros menos sofisticados, pois predominava nela análises sociológicas e especulações filosóficas. No tocante aos quadros do MEB, sabe-se que o governo permitiu ao movimento requerer professores como auxílio. Um alto nível de educação caracterizava o contingente. Fato notável era a quantidade de dirigentes formados em universidades.

“Socialmente o nível de instrução dos quadros de treinamento do MEB é bem marcadamente de uma classe de não trabalhadores. Numa divisão bem crua do nível social dos entrevistados, em classe média e classe trabalhadora, somente 21 por cento de toda a amostra (12 pessoas) encaixavam-se na última categoria. A cifra era maior para os grupos intermediários de liderança, mas mesmo ali ele atingia apenas 29 por cento. Um quinto dos classificados como classe média alta — a dos profissionais liberais, grandes empresários, ou altos funcionários públicos. Somente uma pessoa do grupo de nível superior veio de família de classe trabalhadora urbana” (Kadt, 2002: 205).

O MEB contava com muitos adeptos de corpos constituídos da AC, dos quais um quinto não participavam de movimentos ideologicamente radicais como a JUC e a JEC. Vinte por cento das liberações superiores vieram de segmentos não radicais, e 53% eram de membros daquelas duas organizações de juventude.

Quanto aos autores que eram lidos pelos adeptos do MEB, citam-se: em primeiro lugar, Lebreton (o mais realista e fácil de ler, preocupava-se com o subdesenvolvimento sob enfoque do humanismo cristão), Mournier e Pe. Vaz (fontes de idéias radicais), Teilhard de Chardin (mais comentado que lido; mencionado por 80% da cúpula do Movimento) e Marx e Sartre (mencionados em último lugar em termos de frequência). Com isso, confirma-se o traço intelectual do movimento¹⁶⁶.

O papel dos bispos, em cujas dioceses havia um sistema, concentrava-se, geralmente, na linha doutrinária da equipe do MEB. Os bispos da diretoria do movimento que representavam o episcopado brasileiro passaram a se envolver nos assuntos do MEB a partir de 1964, quando

¹⁶⁶ Cf. *ibid.*, pp. 208-09.

ele foi acusado de “subversivo”. Para muitos, o movimento só sobreviveu no regime militar por sua ligação com a Igreja.

Fruto da compreensão de que à Igreja cabe a promoção integral do homem, a noção de “conscientização”, desenvolvida nos círculos radicais pós-1960, no Brasil, diz respeito à transformação das classes passivas e exploradas em senhoras conscientes e críticas de seu próprio destino. O principal ícone desta noção é Paulo Freire e sua obra. O documento de Medellín é inspirado no educador. Para ele, a “educação deve tornar o homem consciente de sua liberdade no mundo (...) e estimular uma atitude crítica a respeito do mundo” (Kadt, 2002: 157). O ensino tradicional é rechaçado e prevalecem o respeito pelo aluno-adulto que tem já conhecimento e cultura, e a figura do professor é substituída pelo do coordenador. O ensino parte dos problemas existenciais do homem. As palavras que compõem o estudo partem do meio ou da própria mentalidade do estudante e é por meio delas que ele se torna consciente de seu ambiente e de como ele poderia ser. Não a revolta, mas a democracia era o alvo de Freire com seu método, conforme *Educação como Prática da Liberdade*.

No nível econômico, criticava-se tanto capitalismo quanto comunismo, e preferia-se atividades cooperativas, capitalismo de trabalhadores etc; numa palavra, “comunitarismo”. Justiça e paz também eram preferíveis à ação violenta, sendo o caminho justamente a conscientização. “Since one of the most obvious weaknesses of much traditional Catholic social thought was its failure to recognize the role of pressure and conflict in constructive change, *conscientização* represents a noteworthy breakthrough in this area” (Sanders, 1970: 298). A Igreja assumiu para si mesma a vocação para a promoção do desenvolvimento social, enquanto criticava a injustiça e conduzia programas para o incentivo da participação popular em benefícios sociais e em decisões políticas. A conscientização é sua maior contribuição, pois o subdesenvolvimento também implica inabilidade para a ação na vida nacional.

O MEB não portou um caráter explicitamente cristão, até porque isso não seria viável, uma vez que o movimento recebia subvenção pública de um Estado de natureza laica. De todo modo, essa posição foi aprovada por membros do próprio movimento. No I Encontro Nacional dos Coordenadores, início de 1963, foram redefinidas as noções diretrizes do movimento. Foi a partir dele que o MEB entrou para a corrente dos católicos radicais no Brasil — pouco depois da JUC e da AP. A partir daí, entendeu-se que “a idéia de educação, a razão de ser do MEB, deveria ser considerada como comunicação a serviço de transformação do mundo” (Kadt, 2002: 225). Depois de discussões sobre a cunha do movimento, “chegou-se à conclusão de que todos ali deviam romper com a mentalidade burguesa; logo, o MEB ‘não estava de modo algum comprometido ideologicamente com a burguesia’. Pelo contrário: sua linha era revolucionária” (*idem*: 227). Segundo o Relatório Anual de 1962, a “conscientização aparece com destaque entre os objetivos do MEB (...) O processo de educação acontece através de ‘ações’; ele ajuda o homem a ‘tornar-se consciente do que ele é, do que os outros são, do que todos podem vir a ser’. Educação implica desenvolver a conscientização do homem em face da história” (*idem*: 227). A educação deve ajudar o homem a alcançar tal capacidade de ação para ser o construtor de sua história e ela deve “tomar como ponto de partida as necessidades e anseios do povo por libertação” (*idem*: 228). Suas milhares de cópias foram apreendidas por Carlos Lacerda (governador de Guanabara), segundo a informação de que seriam folhetos comunistas. A cartilha *Viver é Lutar* era parte de um conjunto didático com lições ilustradas por fotografias que retratavam experiências do camponês e sua situação de vida. Contudo, alguns viam na cartilha mais conflito e classe — e não estavam errados, pois em 1963 o MEB “optou por se identificar com o pólo dominado. Estava então desenvolvendo muitas das posturas características de seu populismo” (*idem*: 234). Obviamente, o MEB, com escolas radiofônicas e monitores e difundido no país, representava para a hierarquia um instrumento de difusão da doutrina social cristã,

especialmente no campo, dada a ação junto aos sindicatos. Os camponeses seriam educados para a atividade sindical. O objetivo do MEB era a educação para o sindicalismo. Nesse sentido, os bispos responsáveis pelo MEB aprovaram a orientação do movimento para o campo da sindicalização.

Apesar de aprovar o golpe militar, a CNBB publicou palavras de apoio ao e de defesa do MEB diante dos militares que o tomavam, num primeiro momento, por uma atividade subversiva: a postura da hierarquia dependeu da intervenção dos bispos ligados ao movimento. De uma reunião entre bispos e leigos comprometidos com o MEB e em função dos novos tempos, o laicato afirmou, apesar de críticas, que a natureza do trabalho do movimento está ligada à atividade junto aos camponeses, ou seja, ao “pólo dominado”, em razão dos problemas sociais das áreas rurais. O povo não era mais clientela, e a tarefa do movimento era conduzir à libertação e à criação, as quais o próprio homem teria de assumir. Com o golpe militar, veio também o fortalecimento da hierarquia em relação ao laicato que se tornou mais dependente dela. Por isso, surgiu em agosto de 1964, o documento “Diretrizes”, fruto do diálogo entre os dois segmentos. Marca da mudança dos novos tempos é o fato de o documento trazer mais expressões religiosas, de modo que a abertura do texto apresenta o MEB como entidade católica, e outra passagem corrobora a dignidade humana na criação divina e na obra de Cristo. Até o conceito de *conscientização* estava agora atrelado à confissão do Deus e os meios do movimento incluíam catequese e instrução religiosa. Por outro lado, os leigos também puderam fortalecer a orientação socialmente radical do movimento, de modo que consta no documento também a relação entre conscientização e eliminação da dominação. Por isso o MEB, dizia o documento, “quer conscientizar os trabalhadores rurais de seus direitos a obter condições de vida dignas que lhe permitam realizar sua dignidade humana e ensinar-lhes o valor da cooperação e das atividades comunitárias” (*apud* Kadt, 2002: 286). O novo documento não mencionava o momento histórico (concreto) nem fazia referência ao sindicalismo. A terceira seção do documento fruto de um encontro dos coordenadores da Nacional em junho de 1964, mas rediscutido no II Encontro Nacional dos Coordenadores, em março de 1965, “é a mais explicitamente progressista e assertiva. Trata do MEB e do povo, e encara honestamente o problema da dominação, dos interesses envolvidos, e do conflito de classes no Brasil. Como cristãos, os técnicos do MEB não podiam admitir que a luta de classe é uma lei da evolução; eles não eram marxistas...” (Kadt, 2002: 290-91). Mais tarde, numa segunda cartilha, o conceito central de luta foi substituído por “mutirão”. “As categorias e conceitos centrais em *Mutirão* foram adequados à compreensão de um mundo sem conflitos, ou sem grandes desigualdades de riqueza e poder; certamente não serviam para a conscientização tal como se entendia no Movimento. Assim, os novos textos refletiam claramente o ajuste do MEB à situação gerada após o golpe” (*idem*: 298).

Mesmo assim ativistas do movimento ainda precisavam marcar sua postura e orientação diante das autoridades diocesanas que pensavam o movimento muito mais como instrumento de dominação religiosa. Os leigos queriam a conscientização para tornar o homem do campo mais maduro, até para a eventual escolha de se tornar religioso. Isso era a noção de “pré-evangelização”. “Ninguém no Movimento queria ver o MEB transformado em uma escola dominical pelo rádio”. Os leigos rejeitavam a perspectiva que os bispos tentavam impor ao movimento.

Depois do golpe militar, foi fortalecida, apesar da resistência de alguns quadros da hierarquia, a postura de promoção do povo como agente de sua história. Ao camponês apresentava-se as possibilidades, cabendo a ele a tomada de decisão. Isso tornou-se princípio ideológico do MEB. Aos técnicos do MEB não cabia liderar, mas aconselhar, não definindo direção de ação

(ou pensamento), mas informando com dados e técnicas. A escolha era dos camponeses, e ao de fora não cabia questionar essa escolha.

O golpe militar foi a linha divisória para uma tensão ou contradição dentro do movimento, a que separa a fase anterior a ele, onde predomina o objetivo de se contribuir para determinada transformação social (a Revolução Brasileira), e a posterior a ele, onde predomina a postura populista de não-diretividade, pela qual deixava-se o povo encontrar suas próprias soluções, o que revelava certa perda de esperança revolucionária e enfraquecidas as idéias de mobilização política dos camponeses. De todo modo, nenhuma das direções foi efetivamente tomada no curso dos eventos, faltava unidade ao movimento. Depois do III Encontro Nacional de Coordenadores, em abril de 1966, o Movimento tinha encolhido tremendamente, sobretudo em função dos sistemas do Nordeste e Centro do país. Mais tarde, os remanescentes do Movimento seriam levados à diocesanização pelos bispos diocesanos. O movimento estava dominado. Após 1966, o rumo do movimento sacrificava as idéias e o engajamento do passado. Na perspectiva dos progressistas do MEB, cuja maioria dele se distanciou entre 1964 e 1967, o golpe militar iniciou uma história de traição e comprometimento no movimento. Em sua opinião, ele deveria ter sido extinto, inclusive com repúdio à hierarquia e ao governo.

As idéias progressistas da “geração de 62” foram, sem que tenha havido aí herdeiros, desenvolvidas justamente após sua condenação pelas autoridades do período do regime militar. Outros grupos da Igreja assumiram posições progressistas. Dentre eles, tem destaque o próprio clero. Durante o período de 1967 e 1968, surgiram muito casos de manifestos assinados por considerável número de padres, freiras, estudantes de teologia que tomaram para si a tarefa de denunciar tanto as estruturas rígidas da Igreja quanto as condições sociais do país, bem como o governo responsável pelo estado de coisas. Além do clero, o laicato também sustentou posições progressistas.

O que se viu nesta seção foi um apanhado geral de algumas importantes associações da esquerda católica. Mais do que sua história, o foco foi os conteúdos de consciência de sua mentalidade referentes às noções que compunham sua forma de ver a vida e orientar a ação no e face ao mundo. A partir delas, pode-se reconstruir seu fundamento mais transcendental. Essas noções constituem um quadro, uma imagem messiânica da existência, onde o fulcro (o messiânico) liga deus e homem e, assim, qual sol, faz girar em torno de si os elementos soteriológicos, os quais sistematizo mais tarde.

Segundo Mendes, “conscientização” e “participação” eram o projeto fundamental da esquerda católica, sendo seu objeto a cultura popular, pois pretendia conduzi-la à emancipação, à autonomia¹⁶⁷, como sugere o termo “libertação”. A rigor, a esquerda católica, como movimento de intelectuais (estudantes), compreendeu que o desenvolvimento não poderia ser apenas econômico, mas que deveria também modificar o modo de conceber a e agir na vida

¹⁶⁷ Cf. Cândido Mendes, *Memento...*, *op. cit.*, pp. 208-10. Consta ainda nas pp. 75-76: “Antes, pois, mesmo, de ter vingado o desenvolvimento nacional, ou de se ter atingido ao *take off* que marcaria definitivamente o seu êxito e o seu modelo, a experiência nacional de emancipação já logrou fixar conquistas exemplares, entre as quais a do valor e da importância da ‘conscientização’ nas coletividades tocadas pelo processo emancipatório”. Em René Armand Dreifus, *op. cit.*, p. 282, lê-se: “Ao final da década de cinquenta, estudantes, intelectuais, políticos e militantes de partidos, clérigos e militares desenvolveram um movimento geral para infundir entre as massas algumas noções de interesses de grupo ou de classe, alguns ideais sobre o papel do Estado e o caráter positivo e necessário de certos objetivos nacionais. Esse racional e planejado esforço de conscientização das massas visava a despertar em seu meio um senso de consciência de seu verdadeiro e potencial valor a fim de prepará-las como participantes e beneficiárias da mudança social. Várias organizações se envolveram no processo: A Ação Popular (...) JUC, e setores radicais da Igreja, através do...MEB, a ...UNE, ...”

coletiva¹⁶⁸. Se, como postula Silva Filho¹⁶⁹, o projeto desenvolvimentista vem à luz fundamentado na mentalidade monista (mágica) formada nos anos colonial-escravagistas, parece necessário o fato de o CL ter rompido tanto com um quanto com outro — uma revolução de mentalidade.

A esquerda católica estava cônica do fato de que se, de um lado, o trabalho é fator humano gerador de solidariedade e superação da natureza, de outro, é a relação dialógica elemento imprescindível para a mesma realização¹⁷⁰ — e nisso a importância da cultura popular. Pode-se apontar, assim, dois aspectos do processo de conscientização pretendido pela esquerda católica: “o das características coletivas do descolamento do mundo da natureza, e do constitutivo essencialmente dialogante que apresenta a configuração da ‘pessoa’ plena, nesses contextos” (Mendes, 1966: 210). Não obstante ter o parecer de que o mundo mítico oferece razões e categorias de solidariedade úteis à mobilização de massas, sabe Mendes que, fundamentalmente, trata-se de substituir a cerimônia pela descoberta e pela surpresa — numa palavra consciência participante, para que se possa participar conscientemente. Tal consciência é, portanto, autônoma. Trata-se de se romper com a inércia mítica. Trata-se de desligamento da imanência. Escrevendo em 1966, Mendes acreditava ser testemunha desse esforço por aquilo que chamo aqui de CL. Ele seria um poder sócio-mental apto à desestruturação do complexo mágico, gerando uma tensão entre universo mítico e participação consciente¹⁷¹, o que faz dele um poder racionalizante.

¹⁶⁸ Comentando a concepção de desenvolvimento da Igreja, escreve Márcio Moreira Alves, *op. cit.*, p. 47: “Se observarmos os pronunciamentos episcopais dos últimos dezessete anos, isto é, a partir de 1950, verificaremos que a maioria trata de problemas sociais. Nos últimos dez anos, a preocupação com o social passa a ser dominante. Com isto mostra a Igreja Católica seu desejo de participar do processo de desenvolvimento do País e da lenta e crescente politização das massas, inclusive rural.”

¹⁶⁹ Thadeu de Jesus e Silva Filho, *A Cultura da Desvantagem* (Tese de doutorado, Universidade de Brasília, 2004), p. 49: “...As características e os objetivos fundamentais dessa política [do desenvolvimento] que darão visibilidade à afinidade existente entre ela e o tipo de mentalidade [mágica] desenvolvida e existente no país até os dias atuais.”

¹⁷⁰ Isso parece uma interessante antecipação àquilo que seria “a reconstrução do materialismo histórico” pela pena de Juergen Habermas, *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico* (São Paulo: Brasiliense, 1983), especialmente, pp. 111-62, o qual interpreta e desdobra as noções de “forças de produção” (economia, trabalho) e “relações de produção” (quadro institucional, linguagem).

¹⁷¹ Cf. Cândido Mendes, *Memento....*, *op. cit.*, pp. 214-16.

9. UMA NOVA IGREJA

*“...Foi aqui [no Brasil] que esse processo de transformação [política da Igreja] adquiriu um caráter de exemplaridade definido”
(Bresser Pereira).*

Da legitimação do Catolicismo da Libertação pela CNBB

Se a Igreja mudou por elementos carismáticos através de idéias e ideais proféticos, deve-se atentar para o fato de que a Igreja usou sua legitimidade para “poder” apoiar essas inovações. Sem o suporte da hierarquia, os movimentos de base por si só não seriam corresponsáveis pela transformação da Igreja. Há, assim, uma convergência entre o tradicional e o novo, entre dois tipos de legitimidade, a tradicional e a carismática, de modo que o específico da Igreja brasileira, que a distinguiu em importância no mundo, foi o trabalho conjunto dos setores progressistas e da hierarquia.

“Enfatiza-se então que a transformação da Igreja brasileira resultou da interação dialética entre agentes pastorais, movimentos leigos e bispos. A base desenvolveu importantes inovações pastorais que ajudaram a transformar toda a Igreja. Mas isso não diminuiu a importância do episcopado. Nas dioceses em que os bispos se opuseram à renovação pastoral, foi quase impossível de implantá-la. De modo inverso, algumas dioceses que eram conservadoras se transformaram sob a liderança de um bispo progressista” (Mainwaring, 1989: 123).

A CNBB, em seus quadros mais progressistas, cumpre um papel especial como parte do CL. Uma vez que a CNBB é a instância hierárquica mais alta da Igreja, é sociológica e historicamente relevante que ela, como uma estrutura burocrática religiosa, assuma postura tão autônoma ante o poder estatal. Se a mudança da Igreja iniciou-se a partir do laicato, ela tomou impulso, porém, somente mediante a legitimação realizada pela cúpula¹⁷². Apenas depois da síntese entre laicato e hierarquia, na tensão, portanto, entre elementos da elite religiosa, adquire a estrutura dominativa relevância sociológica decisiva para a preservação e cultivo (prática) do catolicismo da libertação.

A apresentação da história da CNBB só pode ser “reconstruída”, ou seja, apresentada segundo meu interesse de pesquisa. Como pano de fundo, tem-se um contexto de transformação em diversos níveis da sociedade. Especialmente a partir dos anos 1950, a América Latina, como um todo, vivenciou crises institucionais e ideológicas que forçaram a mudança da relação entre igreja e sociedade. Concretamente, trata-se da aceleração dos processos de urbanização e de industrialização, o que tende “a corroer as maneiras tradicionais de pensar, pois enfraquecem os mecanismos sociais tradicionais de controle do pensamento e da ação” (Alves, 1984: 128)¹⁷³. É assim que a Igreja, na manifestação organizacional da CNBB,

¹⁷² Cf. *ibid.*, p. 63.

¹⁷³ Sobre esse mesmo efeito cultural desse tipo de mudanças materiais e seu efeito sobre a mentalidade religiosa, escreve Márcio Moreira Alves, *op. cit.*, p. 40: “Assim, as mudanças sociais do Brasil atual, cujo cenário são as grandes cidades, abalam sensivelmente a estrutura normativa, a sociedade sacral. Ora, sendo pelas mudanças sociais que se chega a novas maneiras de pensar e de agir, há uma influência do social sobre o comportamento religioso. Se, de um lado, a Igreja, como instituição, sofre os golpes das mudanças, de outro, tais golpes lhe

enfrenta o ápice desse processo de secularização quando se vê obrigada a abandonar o combate contra o marxismo, o protestantismo e o espiritismo kardecista e o das religiões afro-brasileiras para se dedicar ao problema de um Estado que prescindia da legitimação ideológica da Igreja, pois conquistava a obediência da sociedade por meio do uso da técnica e da violência. Ideologicamente, destacam-se os debates motivados não só pela consciência do subdesenvolvimento, mas pela noção de que ele não seria sustentado por uma inferioridade cultural (como foi pensado até meados do século passado), mas por relações de dominação entre países ricos e pobres. Esses debates tiveram grande influência sobre movimentos progressistas e de esquerda dentro e fora da Igreja.

No que tange ao laicato, ele recebia da CNBB, nesse período, não só apoio, mas alcançava com ela uma condição de sintonia ideológica e organizacional. D. Hélder Câmara era, antes de fundar a CNBB, assistente nacional da ACB, a qual passou a ser financiada pela primeira. Com ele, a ACB tornou-se nacional, livre do controle local segundo o modelo italiano, e diretamente afiliada à Conferência. O nível nacional da atividade leiga era progressista como era parte do progressismo da CNBB. A ACB tornou-se mais autônoma do que nunca. Com o Vaticano II, as conferências episcopais foram ainda mais expandidas, ganhando mais reconhecimento e autonomia. Apesar de seu traço organizacional e burocrático, não se deve perder de vista que a CNBB passou a ser uma entidade viva vinculada a e direcionada pela figura carismática de D. Hélder e pelos seus.

O período de 1951 a 1960 é o mais importante na formulação da ideologia da mudança social. Foi veiculada, além da atenção ao problema da injustiça social, a noção de que o homem é composto de corpo e alma e que, portanto, a Igreja deve se preocupar com a ordem temporal. A solução para a condição subumana de muitos brasileiros seria a mudança das estruturas. Documento da CC fala de “espectro da fome”, “grito das massas”, “clamor por ordem social” e “dominação criminosa pelos poderes econômicos”. Naquela época, maiores esforços práticos eram implementados por organizações eclesiais como o MEB e a JAC. No último período, de 1963 a 1964, a ideologia da mudança social tornou-se mais “enfática, sofisticada e auto-ciente”. O Brasil era, pela primeira vez, enquadrado como nação subdesenvolvida, onde as massas não participavam politicamente, e a miséria e a mortandade geravam séria despersonalização. Por meio do MEB, a Igreja envolveu-se ativamente na promoção da mudança social. Outra expressão deste envolvimento, foi a criação da JOC, após 1960, cujo propósito era evangelizar o meio trabalhista, inclusive envolvendo-se com comunistas.

Essa ocupação da Igreja com trabalho urbano não era nem particularmente ativa nem importante, pois o governo controlava o sistema trabalhista. Seu papel foi mais significativo no trabalho rural, na formação de associações, como as ligas camponesas. Com a atividade de formação de associações rurais, a Igreja rompe com o velho costume de assistir os patrões ou senhores rurais e passa a apoiar os trabalhadores rurais no esforço de alcançar uma melhor situação. Essas associações eclesiais a favor do trabalhador rural pelejavam pelo vigor da lei, o que já traria melhoria para os necessitados. Pela educação, mobilização e organização de uma massa desorganizada, a Igreja podia promover uma mudança no campo.

Na VII Assembléia no final de 1965, onde se discutiu a condição da ACB, dois grupos distintos se enfrentaram: o círculo da CNBB, a favor da autonomia da ACB em questões e posição temporais e o grupo opositor (com D. Angelo Neto, D. Scherer e outros) que era a favor de um maior controle sobre o laicato. Ao final, este grupo vence a disputa, e o laicato não tem liberdade para assumir posturas em questões temporais. Sua organização é modificada para facilitar tal controle. Pode-se ver aí, ainda, uma situação de embate entre

proporcionam oportunidade de repensar seus próprios problemas. Nestas circunstâncias nasce a necessidade de se refazer, de se renovar e de se recompor.”

sacerdócio (hierarquia) e profecia concorrente (esquerda católica), ou seja, quando ainda profecia primitiva e concorrente não eram reconhecidas como convergentes pela hierarquia. A JUC viria a proclamar, em julho de 1966, sua independência da hierarquia, mas as condições para uma ACB viável e emancipada tinham desaparecido, pois o grupo progressista na CNBB estava desinstitucionalizado. A CNBB tinha sido precursora do Vaticano II no Brasil, mas agora estava isolada e seus membros espalhados pelo país. Não havia, assim, base para a Igreja pós-conciliar.

Em 1965, um novo estatuto aparece como marco de um processo de renovação na CNBB. A partir de então, até 1971, ela vive seus anos mais efervescentes e fecundos. Ela experimentou a alternância de lideranças conservadora e progressista, até que, em 1970, esta passa a vigorar. O estatuto de 1965 aponta para a necessidade do exercício da noção de corresponsabilidade por meio da intensificação da relação com assessores e peritos. O de 1971 traz como suas finalidades, entre outras, a promoção da pastoral orgânica¹⁷⁴ e o cuidado com o relacionamento com os poderes públicos.

A especificidade da mobilização dos bispos no Brasil em relação a outros países da América Latina é que nesse país o engajamento constituiu um programa nacional e não apenas envolveu a participação de um punhado de padres e um e outro bispo. O alcance da ação progressista dos católicos tem diretamente a ver com a intervenção da CNBB por meio de alguns de seus membros influentes. Foi justamente um grupo de bispos socialmente preocupados que deu origem ao primeiro corpo da CNBB que viria a marcar as direções desta instituição. Dentre eles estavam: D. Hélder Câmara (Ceará) e D. Eugênio Sales (Rio Grande do Norte). Se, no século XX, os “estadistas” mais importantes da Igreja, como D. Leme e D. Jaime, eram todos do Sul e do Centro, com a CNBB os bispos do Nordeste adquirem proeminência tanto no Rio quanto nacionalmente por meio de pronunciamentos, programas e movimentos.

Nacionalmente, seguramente em metade das 13 regionais, os inovadores lançam mão do Plano Pastoral de Conjunto, doravante PPC, para persuadir os bispos para a necessidade de mudança. Na verdade, esses agentes querem forçar os bispos a realizarem o planejamento. O PPC era um plano nacional estabelecido pela CNBB, sendo fruto de diálogo entre teologia pastoral e planejamento a fim de orientar a ação na Igreja nos anos de 1966 a 1971. Com ele, a Igreja, já ciente da necessidade da previsão racional de suas atividades, “adquiriu alto grau de rentabilidade e eficiência, como também elevado nível organizacional” (Queiroga, 1977: 376). Seu objetivo era a renovação da Igreja Brasileira na imagem do Vaticano II. Os adeptos dessa estratégia tomam o PCC como argumento para impor a necessidade de planejamento e mudança. O plano nacional era tido como um, como diziam seus portadores, “veículo de mudança”.

Desde 1964 sob um regime de ditadura militar, a CNBB representava já na década de 1970 uma “força de oposição” contra essa situação. Nas palavras de Casanova: “When the Brazilian church under military rule again began to advocate social reform, it stood alone against the current, facing the ire of the state and experiencing in its own right the violence of the system” (1994: 122). Ela se fez a voz daqueles que não têm voz. E uma vez que a Igreja, corporificada na CNBB, não podia promover o martírio como estratégia de crescimento, só se podia pensar, seguindo Casanova, que “only an analysis which views the church’s stand against the state as the assumption of a prophetic role can offer a convincing interpretation of the transformation of the Brazilian church” (*idem*: 122). Por motivações proféticas, teria essa

¹⁷⁴ Sobre o termo “pastoral”, escreve Pe. Gervásio Fernandes de Queiroga, *CNBB: comunhão e corresponsabilidade* (São Paulo: Paulinas, 1977), p. 324: “A pastoral, ação específica da Igreja realizando no mundo o mistério da salvação, devia participar – engajada que é na história dos homens – de semelhante evolução.”

Igreja defendido a dignidade da pessoa humana num contexto de Estado de Segurança Nacional. Nos anos 1970, encontrava-se no Brasil (e em outros países da América Latina) a “igreja do povo”, à qual, mais tarde, vincula-se a teologia da libertação.

A hierarquia chega onde o laicato de esquerda já estava. Seria impossível ignorar a ação de enfrentamento de estudantes católicos ante o, potencialmente, maior de todos os inimigos possíveis: o Estado.

Muitos bispos e padres foram atingidos por tal pensamento relativo à transformação das estruturas contrárias aos desígnios de Deus e aderiram, como auxiliares, à esquerda católica. Ela, ainda que causalmente importante para a mudança da Igreja, apresentou seus limites como fator causal. Os bispos progressistas e agentes pastorais de base também estavam engajados na renovação da Igreja, e mesmo as CEBs foram criações do clero. A EC era um movimento de elite e restrito a poucos adeptos do catolicismo, e sua liderança era de classe média alta — ao contrário, a Igreja popular da década de 1970 mobilizou milhões de pessoas, geralmente pobres e pouco instruídos. A EC sustentava noções europeizadas e secularizadas bem distintas daquelas da Igreja popular baseadas na religiosidade popular e estava em conflito com a hierarquia, pois, combativa e autônoma, perdeu poder de influência dentro da instituição. Segundo Mainwaring: “somente quando a hierarquia aceita e legitima a mudança é que ela efetivamente pode se institucionalizar” (1989: 95). A esquerda católica (e não os progressistas de um modo geral) foi incapaz de trabalhar com a hierarquia e por isso foi excluída — como associação e não como mentalidade, até certo ponto. O clero progressista viria a tomar cuidado e manter-se-ia dentro da instituição e com ela trabalharia, clero este influenciado também pelo laicato e que, certamente, no diálogo com a hierarquia, contribuiu para a transformação da instituição.

O conservadorismo de um bispo no Brasil tem a ver com sua origem, pois procedendo de áreas rurais e de camadas sociais baixas, o alcance do posto episcopal significa um ganho de prestígio, do qual não se pode abrir mão e que não se pode por em risco. Esses “vencedores” se satisfazem com o *status quo* e são os mais suscetíveis à influência do Estado. Faz parte também do *habitus* episcopal a certeza, o absolutismo certamente formado por uma mentalidade burocrática pela qual se aceita normas e valores da instituição. “In other words, those who become bishops are the most certain in the institution; true organization men who do not question” (Bruneau, 1974: 135-36).

Geralmente, o clero e o laicato notavam que os bispos simplesmente não captavam o teor da mudança e sua direção. Faltava-lhes, portanto, o conhecimento necessário à administração. Assim, por isso, por seus compromissos com as autoridades locais e pela falta de coesão, a hierarquia não era capaz de atuar por novos caminhos.

Nos anos de 1968 a 1970, houve mudanças. D. Lorscheider, antes descomprometido secretário-geral da CNBB, promoveu o desenvolvimento da instituição, enquanto separou quadros para cuidar da administração e outros, da pastoral, tudo isso segundo o PPC, cujo espírito era o do Vaticano II. A ênfase, porém, foi posta sobre catecismo e liturgia, e não sobre laicato e ação social. De modo que o Vaticano II não significou, necessariamente, progressismo, e mudança não significa, necessariamente, ação social. Tudo depende de interesse e interpretação.

Em função do PPC, buscava-se modificar a estrutura eclesial, ignorando fatores exógenos. Pela Conferência dos Religiosos do Brasil, doravante CRB, o alvo era a mentalidade, pela qual poder-se-ia vir a modificar as estruturas. PPC e CRB representavam estratégias distintas. Esta representava a visão dos clérigos de que havia uma necessidade de mudança da Igreja porque o ambiente se modificava e, por isso, era mister alterar as estruturas tradicionais, pelo que se enfatizava os fatores exógenos. Seus discursos eram críticos quanto ao estado de coisas

no Brasil. Eles pensavam que “to improve life for the people the Church must change its form of influence, must adopt a ‘prophetic mission’, and to do these things the whole institution needs change” (Bruneau, 1974: 146).

As estratégias da Igreja como um todo podem ser divididas em “do povo” e “estrutural”. Para a primeira, deve-se, antes de tudo, influenciar a elite, os membros organizadores, do que virá a mudança de toda instituição. Para a segunda, não é possível modificar a instituição existente, sendo, então, necessário eliminá-la por seus agentes representantes e implementar um novo modelo. A estratégia “do povo” era seguida por dois grupos: o grupo de bispos da CNBB (com 25 membros) e os coordenadores e assistentes do PPC, os quais, clérigos e leigos jovens e bem vistos pelos bispos, geralmente estavam envolvidos com algum movimento leigo. Neste tipo de estratégia, o instrumento era comunicação e educação e pretendia-se ampliar as capacidades de liderança da hierarquia. Um dos focos do grupo do PPC era atacar a convicção dos bispos, pois os objetivos postos pelo Vaticano II só poderiam ser alcançados com a mudança da Igreja. Esses inovadores esperavam dos bispos novas percepção, perspectiva e ação. Eles entenderam que persuasão não poderia bastar, pois, para mudar, os bispos careciam de compreensão e atitude de seus clérigos. Por isso, passam a se dedicar a influenciar os clérigos — para estimular e sustentar mudanças possíveis no nível da hierarquia, e porque esses clérigos mais tarde tornar-se-iam bispos. Finalmente, um clero modificado atuaria junto a novos colegas, e esses assim agiriam, de modo que toda a Igreja poderia mudar por esse caminho. “The tactic used in relation to the other seminaries is the same as in the cases of the PPC and CRB: that is, to convince the bishops and religious superiors in charge of the seminaries that the institutions and routines should be modified according to Council documents and the needs of Brazil” (Bruneau, 1974: 155-56).

Não era apenas uma questão de táticas e estratégias. Havia um movimento de mentalidade, “...an ideology or mystique of change which will surely generate new tactics. An increasing number of priests and religious people are talking about change and after a while it may come to mean something” (*idem*: 156). Essa mística da mudança pode, postulo, ser não só associada, mas atribuída às criações da esquerda católica, ou seja, à idéia messiânica por ela engendrada. Pela dificuldade em sensibilizar os bispos, dado o fato de suas posição social e idade, percebeu-se, nos anos de 1968 e 1970, aumento da tensão na Igreja e uma “crise da instituição”: padres ignoram e criticam bispos e fazem o que consideram certo. E deve-se ter em mente que os clérigos tinham um constante contato com o laicato estudantil. No entanto, uma mudança só de bispos e padres faria com que houvesse apenas uma mudança da Igreja clerical. “In conclusion, while the people strategy offers some possibility of change at the clergy level and considerably less at the hierarchy level, there is almost no chance of change at the all-important lay level” (*idem*: 159).

No tocante à estratégia da mudança estrutural, seus representantes viam a Igreja vinculada ou sujeita a fatores exógenos, de modo que a mudança não poderia ocorrer sem o apoio desses setores e, modificada, essa instituição deveria criticar a sociedade atual e passada, da qual ela fazia parte, em razão de seus compromissos. É, no entanto, mais difícil identificar os agentes que suportam essa estratégia pelo fato de que ela era tida como “ilegal” e não era reconhecida pela Igreja como válida. Suas táticas pareciam ser clandestinas e dificilmente contavam com a adesão de bispos. Sua maioria de aderentes era composta por jovens padres, principalmente em ordens, e padres seculares provavelmente afiliados à AC que tiveram educação além do seminário (até mesmo no exterior) e problemas com bispos. Sua tática mais popular era o abandono seletivo da instituição ou de algumas de suas partes, o que era ou seria um ato intencional e racional. Padres deixariam suas funções originais e criariam novos centros para debate e compartilhamento entre si e com o laicato. Outros deixariam mesmo a estrutura, apesar de atuarem ainda como padres, professores etc. A idéia era negar reservas e fontes para

a instituição. Tudo isso era mais fácil para o leigo. Para o clero secular era quase impossível engajar-se nessa estratégia, apenas nas dioceses progressistas; a muitos deles faltava a coragem e a independência para tanto. Por fim, deve-se dizer, porém, que os adeptos dessa estratégia superestimaram seu valor para a Igreja, pois suas recusas ou táticas não ameaçavam a instituição.

Outras táticas — além da negação de recursos para a instituição e a criação de estruturas paralelas — apontavam para setores particulares da Igreja e procuravam confrontá-los e aniquilá-los. Uma delas era a “variação-guerrilha”, cujo propósito era difundir a crise na instituição. Na Igreja brasileira pós-1964 e no contexto tanto do Vaticano II quanto da CNBB, essa tática poderia até ter tido sucesso. Ela requeria sofisticados quadros e poucos estavam à altura disso. Uma outra tática de confrontação era a “abordagem tensão-indução”, pelo que se negligenciaria autoridades, a hierarquia, ignorando funções e criando diretrizes próprias. A diferença entre ambas era a sutileza da primeira, em planejamento e maturação. A outra era mais aberta e óbvia. Era a tática mais política e externa, mas talvez também a mais suicida, pois colocaria em risco estruturas e recursos humanos úteis para o trabalho de dominação religiosa e social.

A missão social da Igreja foi, desde meados dos anos 1950, sustentada por Roma e nunca repudiada pela hierarquia. Tornou-se parte integral de um novo modelo de influência. Porém, quando religiosos e leigos levam a sério a implementação desse modelo, são acusados de subversão. Contudo, com o andar dos acontecimentos, a consistência do laicato passa a fazer sentido para o episcopado, pois seus anseios por mudança, participação e justiça social parecem ser efetivamente contraditos pelo Estado. Num pronunciamento, bispos expressaram as seguintes palavras pouco antes do AI-5:

“We strive in our efforts to live by the Christian social doctrine in preaching the Gospel, which demands reforms that the Government itself has reaffirmed and is now able to carry out with speed because of the exceptional powers it possesses. These are reforms which do not subvert the existing order, but rather change the archaic structures that constitute obstacles to our development (...) To state that the religious mission of the bishops must not go beyond the limits of the so-called ‘spiritual life’ is virtually to accept the Marxist concept of religion. To proclaim the protection of Christian civilization while imposing restrictions on the teaching mission of the Church as she defends human values is to bolster paganism in disguise” (*apud* Bruneau, 1974: 220-21).

Com isso, os bispos afirmavam as decisões do Vaticano II, as encíclicas sociais e a CELAM, em Medellín. Em maio de 1970, um pronunciamento dos bispos publicou um documento apoiado por 159 (contra 20) membros que denunciava a tortura e criticava o governo em outros pontos. O clero e o laicato já haviam dado sinal de que sabiam, diferentemente dos bispos, que os objetivos do Estado e os da Igreja eram distintos. Se a Igreja queria antes, segundo um modelo de neo-cristandade, manter-se associada ao Estado, o conflito surgido a impeliu a buscar uma identidade própria separada e em oposição ao Estado. O laicato já era praticante dessa nova identidade, ele era já a nova Igreja. Isso é importante diante do fato de que a Igreja, desde o último quartel do século XIX até cerca de 1960, desejava ainda manter uma relação conveniente com o Estado. Nesse processo, a CNBB, em 1971, encontra um substituto para D. Rossi à presidência da instituição. Dom Aloísio Lorscheider, mais progressista e concorrente do conservador D. Scherer, foi eleito e outro progressista, D. Ivo

Lorscheider, seu primo, tornou-se secretário-geral. Os progressistas estavam no poder na CNBB.

Nem todos na Igreja seguiam essa orientação. Era o caso do movimento TFP, fundado em 1960 por Plínio Corrêa de Oliveira. Sua ideologia era integralista, a qual apoiava a militância ativa em defesa do catolicismo tradicional, além de defender extremo moralismo, ser contra o divórcio, o comunismo e a mudança. Ignorava o Vaticano II. Gozou, por muito, do apoio episcopal e era um movimento que contava com forte apoio feminino, exercendo e exercia forte influência no governo e na sociedade de classe média alta. Denunciava posturas preocupadas com a questão social como comunismo. Sua importância cresceu depois do golpe militar. Esse movimento, nos conflitos descritos, apoiava o governo, estando então contra setores da Igreja. Ele também sustentava a noção de “clericalização do clero no Brasil”. Mais tarde, esse movimento teria seu lugar ocupado pelas associações do “catolicismo pentecostal”, especialmente identificados pela ênfase na moral individual.

Por seu turno, o governo, com suas implementações técnicas e econômicas e pelo uso da força, dispensava o legitimação da Igreja. Nesse cenário, ecoava o discurso profético.

“In this context of change in the Church, adoption of a new influence model, conflict and a repressive regime, the prophetic mission seems at the moment to be the basic denominator of transformation” (Bruneau, 1974: 229).

O profeta é aquele que recebe a palavra de Deus e a torna clara numa situação concreta. É um porta-voz compelido a falar, pois sua missão é portar a mensagem de Deus e interpretar o mundo por ela. Frequentemente, a profecia tem uma conotação política e revolucionária: “...the prophets call for a break in the established order” (Bruneau, 1974: 230). Essa ruptura seria o critério-mor de uma profecia. “Sectors of the Brazilian Church are assuming a prophetic mission; it is essentially revolutionary and they are persecuted for it” (*idem*). Por volta de abril de 1968, essa missão profética foi discutida, portada e criticada por vários agentes. A carta escrita por 300 padres, em 1967, afirmava: “We believe that it is our duty today to enforce frequently our role as prophets. We must grow in our consciousness and action as prophets” (*idem*). “...Dom Waldir pointed out the responsibility of the Brazilian Church to speak out in public, and he put this in terms of a prophetic mission. It will be noticed, however, that at this stage the mission was directed to the elites and not the masses” (*idem*). Assim, como também se constata nos pronunciamentos da CC, em 1967 e em 1968, a hierarquia representava a sua ação como profética e a incentivava no meio católico.

Naturalmente, a realização dessa missão significou muito mais como discussões e discursos do que como implementação de um plano prático e concreto. No entanto, assim se deu entre os profetas do Antigo Testamento. Numa assembléia geral, em 1968, bispos apontaram: “We proclaim as a requirement of the Gospel itself the imperatives of development. Our life in Faith, our participation in the mystery of Christ, the Spirit that animate us, all of these bring us to pledge ourselves to the promotion of all Brazilians” (*apud* Bureau, 1974: 231). Mesmo que não partidários de associações políticas, os “profetas” atuavam, portanto, politicamente. Nesta postura, os religiosos se orientavam exatamente pelas fontes religiosas, especialmente o Evangelho. Para os profetas veterotestamentários, o conteúdo religioso era mais importante que a forma de sua manifestação; o comportamento religioso e ético eram idênticos.

No século XX, a ação dos profetas no Israel Antigo foi representada por grandes segmentos da Igreja numa situação suscitada pelo processo de conflito. Havia razões para ver hierarquia, clero e laicato agindo numa missão profética e sofrendo por isso. Diluiu-se ali a distinção

entre profecia primitiva e concorrente — havia apenas profecia, sendo o laicato seu primeiro portador, e sacerdócio. A idéia de uma missão profética começou a ser ventilada em 1967 e 1968. Já em 1970, tendo sido promovido por esse tempo, muitos na Igreja haviam sido expostos a esse discurso da missão profética da instituição e podiam referir-se a ele e agir de acordo com ele. Seminaristas foram expostos como nunca a essa mensagem, em aulas e por livros. Portanto, a formulação intelectual do conceito de missão profética auxiliou agentes a perceber que eram arautos.

Uma idéia não seria o único *Leitmotiv* para a ação profética. A associação entre a situação social e política no Brasil da época e a do Israel antigo seria um fator de explicação: exploração, opressão e injustiça social e o comprometimento da instituição religiosa com o poder — contra isso se posicionava o profeta. Em função das velhas estruturas, tudo o que se podia fazer, de fato, era falar, discursar, denunciar o estado de coisas. “The explanation is, therefore, the combination of the idea or concept of prophecy with a socio-political situation which seems to encourage this mission” (Bruneau, 1974: 236). Uma vez que a profecia não se limita ao espiritual, mas alcança também o social e o político, ela tem um potencial revolucionário. Os religiosos engajados na empresa profética não eram conscientemente ativistas políticos, mas pela natureza da sociedade e sua mensagem religiosa, eram objetivamente agentes políticos.

Desde então até nossos dias, pode-se encontrar no interior da CNBB a promoção de um catolicismo que se ocupa com a defesa dos interesses dos excluídos sociais e se coloca contra a lógica de competição, falando em nome da justiça e da solidariedade, lutando concretamente pela reforma agrária e contra o desemprego. Isso é expressão do CL.

Quanto à diferença entre a Igreja brasileira, a qual tomou rumos ético-críticos, e a instituição no resto do mundo, deve-se observar a singularidade da primeira, em se considerando quatro fatores: o tipo de vínculo entre Igreja nacional e Vaticano, segundo a natureza do nuncio apostólico; a situação da estrutura eclesiástica; o caráter da liderança eclesiástica e seus interesses; e o estado de coisas da sociedade circundante. Estes são elementos que favoreceram um de seus traços mais distintivos no pós-guerra: o CL. Mais especificamente, o progressismo da Igreja pode ser esclarecido pelos seguintes fatores. No início da década de 1950, ela mantinha vínculos com setores progressistas do Vaticano (que deu apoio a D. Hélder Câmara e que nomeou o também progressista D. Armando Lombardi, quem sustentou a participação de clérigos progressistas no Brasil, entre 1952 e 1964). O maior incentivo à atividade do laicato para suprir as insuficiências dos sacerdotes; e a relação relativamente “leve” entre Igreja e Estado ou, em outras palavras, o baixo anticlericalismo da sociedade brasileira, mesmo no período pré-1964. A isso se soma o esforço dos progressistas de se trabalhar junto e não contra a hierarquia, inclusive restringindo eles mesmos a intromissão na esfera política. “Como a repressão surgiu antes da proliferação dos movimentos de padres radicais, o clero progressista foi obrigado a trabalhar dentro da instituição. O resultado foi que havia menos conflito interno e maior apoio episcopal para as inovações nas bases” (Mainwaring, 1989: 267). Esse apoio tornar-se-ia aprendizado.

Da revolução política da Igreja

Analisando a transformação política da Igreja no Brasil, Bresser Pereira entende que ela teria mesmo de ter se movido, pois tinha, de um lado, a concorrência religiosa (dos pentecostais e espíritas, especialmente), e, de outro, a prescindência de sua sacralização do *status quo* por parte de um sistema de poder tecnoburocratizado que se legitimava por regras próprias, a partir da deserção das elites da Igreja — tudo isso entendido por Bresser Pereira como fim da cristandade.

Ainda que não se possa designar a “concorrência religiosa” como causa accidental, isto é, causa sem a qual o que se tornou teria de todo modo se tornado, sustento que ela não determinou a natureza do discurso que imprimiria sua marca nessa mudança da Igreja. Seu papel no processo de surgimento tanto do CL quanto do CP é algo que ainda precisa ser avaliado — não, porém, aqui. Houve uma esquerda católica que não foi provocada pelo crescimento de segmentos concorrentes. Houve um CP que cresceu no Brasil, mas nasceu nos Estados Unidos, na década de 1960. Aqui, analiso os movimentos do CL, vinculando-os àquilo que porta sua gênese: o laicato católico de esquerda. Assim condicionada, a concorrência religiosa não tem lugar central na cadeia causal. O CL é um tipo-ideal, o qual é aqui construído como religiosidade ética de salvação, cujos conteúdos motivacionais provêm de suas representações do mundo e da vida. Privilegio duas causas: a secularização (como estado de coisas ao qual reagem associações católicas) e a influência do laicato católico de esquerda, sendo este um fator propriamente religioso da mudança da Igreja, e aquele, a secularização, um fator extrarreligioso. A linguagem messiânico-profética não veio da luta concorrential, mas de um racionalismo ético-metafísico de novos conteúdos, como elaboração leiga.

Tem-se como grande inovação do PPC a determinação da criação e difusão das CEBs, entendida como um tipo de desclericalização da Igreja no espírito da valorização do laicato no Vaticano II. Sua concepção parece derivar da idéia do “catequista popular” sugerida por D. Agnelo Rossi na 2ª Assembléia da CNBB, em 1954, “para contrastar de forma positiva a penetração protestante” (Queiroga, 1977: 388). Pode-se concluir que a concorrência religiosa foi um fator genético para a surgimento das CEBs, e não apenas delas. Reconheço, assim, que a concorrência religiosa cumpre papel relevante no conjunto da transformação vivida pela Igreja brasileira no pós-guerra. Separando, no entanto, CEBs de CL, ainda que existam entre eles relações *históricas*, creio poder manter fora do escopo desta análise, averiguação de significado causal delas sem, porém, negá-lo de antemão.

A separação Igreja-Estado, em 1890, ainda que muito importante para o desenvolvimento ético de uma Igreja cada vez mais liberta da instrumentalização do Estado, não eliminou o conluio entre poder político e hierárquico numa troca de favores: domesticação das massas por favorecimentos para dominação religiosa. Este compromisso que, naturalmente, implicava a convergência de interesses entre os dominadores da religião e a elite política e econômica, constituindo, conseqüentemente, um sistema de poder, era a cristandade¹⁷⁵. O fim da cristandade foi, assim, acentuado pelo surgimento de ideologias laicas como o liberalismo, o marxismo, o fascismo, tipos de nacionalismo e militarismo, pelo que Estados podiam prescindir da sanção ou legitimação religiosa. Dentre essas concepções de mundo e da vida, destaca-se o tecnocratismo, associado ao burocratismo que fortalece justamente o Estado como organização autônoma em relação à religião, o que é essencial no processo de diferenciação da sociedade brasileira. O tecnocratismo tem seu fundamento psicológico na

¹⁷⁵ Consta em L. C. Bresser Pereira, *As Revoluções Utópicas...*, op. cit., p. 60: “Entendemos por Cristandade um sistema social e político em que o poder é exercido em nome do cristianismo. Em sua mais pura forma, o poder político e o religioso se confundem. Nesses termos, o momento áureo da Cristandade é a Idade Média.” Com isso, não se deve pensar que não houve alterações desse modelo ao longo da Era Moderna. A ascensão burguesa ao sistema de poder, nos séculos XVIII e XIX, que, no início, desprestigiou o poder eclesiástico, obrigou a este que se buscasse uma nova estratégia de dominação, na verdade, um retorno ao nível dominativo da sociedade (cf. p. 34). Logo Igreja e burguesia encontraram novos termos para uma união vantajosa para ambas. Com isso em mente, compreende-se bem a crítica da religião da época, pela pena de Comte, Marx e Nietzsche. De todo modo, a associação entre Igreja e capitalismo seria sempre muito tensa, pois este valorizava, para a maximização da produção e do lucro, regras de eficiência e racionalidade técnico-científica (cf. p. 36), objetificantes e impessoais.

crença na ciência e na técnica como base de organização social. Seu objetivo é a progresso econômico pelo uso técnico e racional dos recursos, sendo sua receita a ocupação do poder político por agentes técnicos. Não há, como se deduz, lugar para a imagem de mundo religiosa num tal sistema. A primeira fase dessa ruptura da estrutura de poder social com a Igreja ocorreu em função do ideário iluminista. A segunda se deu pela diferenciação da sociedade, na qual a Igreja perdeu sua principal função política, a saber, a da domesticação.

Alijada, ainda que não radicalmente, mas objetivamente, da estrutura de poder, a Igreja está, também objetivamente, em condição de assumir um papel contranitante. Segundo Bresser Pereira (1979: 64), a mudança da Igreja não teria, inicialmente, uma motivação idealista. Não seria o valor que a teria conduzido à mudança, mas interesse de poder. Esta advertência é, obviamente, correta, mas é, ao meu ver, um truísmo. Do ponto de vista sociológico, o cerne da questão está aqui: o que guia a busca da realização de um interesse? Interesses ideais e materiais são condicionantes da ação humana, dentre eles está o interesse pelo poder, por dominação que é inerente a toda ação humana (coletiva) organizada. Por isso é tão importante a sociologia da dominação de Weber, pois vê que toda ação associada dos homens corresponde à superação da escassez material e imaterial na vida, o que é uma constante em termos da vida social entendida, sobretudo, como conjunto de formas institucionais. De todo modo, é a “imagem de mundo e da vida” que imprime a dinâmica do interesse, sendo essa particularidade o sociologicamente relevante. Uma vez que esses religiosos tinham a coragem de deixar a segurança da lide com assuntos eclesiásticos e doutrinários — a segurança das tarefas domésticas, portanto — e arriscar suas vidas por justiça e liberdade, não há motivos para fazer duvidável seu compromisso ético-religioso. Se queriam poder, ele haveria de ser alcançado por vias eticamente válidas, cristãs.

Falar de secularização é mais do que falar de “fim da cristandade”, pela seguinte razão: secularização explica e qualifica o fim da cristandade em questão, pois é por meio do processo de imposição de imagens de mundo laicas e do de diferenciação (modernização) das ordens sociais no Brasil que o prestígio e até a função da Igreja é redefinida. Minha tese, portanto, reza que, em termos concretos, o fim da cristandade e o surgimento de doutrinas laicas compõem o processo de secularização. É mister compreendê-lo por ele mesmo e não por um de seus aspectos e efeitos. O decisivo no processo de secularização é mesmo a mudança psico-cultural conduzida pela imagem de mundo científica. Não como idéias apenas, mas como feitos que abrangem a experimentação como método de conhecimento e as associações científicas que, como organizações, adquiriram poder de influência. Com isso, não se diminui o valor da mudança institucional, pois é ela que garante a disseminação e a permanência da primeira por estruturas de dominação.

Antes de abordar as reações da Igreja ante a secularização, reações essas que tangem a sua relação com outras ordens sociais e com seu próprio laicato, revisito agora, brevemente, elementos e condições para a mudança política da Igreja.

A JUC foi uma das mais importantes associações estudantis católicas que, até 1961, ainda tinha um traço conservador. A partir daquele ano, ela decide participar das eleições da UNE e isso representou uma grande transformação de sua mentalidade e ação. A partir daí, pode-se falar de uma esquerda católica. A importância da JUC se verifica no fato de que “quase todo movimento católico de esquerda que irrompe no Brasil, a partir de 1961, tem sua matriz nessa guinada para a esquerda e nessa decisão de participação direta no processo político brasileiro tomada pelos jucistas” (Bresser Pereira, 1979: 20)

Mas a hierarquia também apresentou uma tendência transformadora interna, quando vigários e bispos do Nordeste somaram esforços ao processo de sindicalização rural no final dos anos 1950, no que teve grande destaque o Pe. Francisco Lage Pessoa que, entre 1962 e 1964,

fundou mais de dois mil sindicatos no país. Por isso foi, após o golpe militar, preso e exilado, o que foi um dos primeiros casos de tensão entre Igreja e Estado, demonstrando este prescindir do poder eclesiástico, se necessário. Em toda América Latina, na verdade, pode-se constatar a existência, naqueles anos de revoltas, de padres contra a hierarquia. O ponto importante é poder se falar de uma renovação política da Igreja *mediante* a manifestação de uma esquerda católica, formada, sim, por clérigos, mas inicial e principalmente pelo laicato. Qual o foco crítico desse laicato?

“A posição política dessa esquerda católica assemelha-se, em grande parte, à dos estudantes latino-americanos. Não é comunista. O imperialismo soviético é reconhecido, a falta de liberdade, inclusive religiosa, existente nos países comunistas, é repudiada. Mas o imperialismo norte-americano — por estar mais próximo — é o alvo mais freqüente de suas críticas. Contra esse imperialismo, ou então contra as oligarquias militares ou capitalistas que dominam os países latino-americanos, volta-se essa esquerda católica, cuja estratégia se baseia principalmente em um esforço de conscientização das massas, procurando fazê-las ver sua situação de miséria, a exploração a que são sujeitas, ao mesmo tempo em que são reafirmados seus direitos a uma vida digna” (Bresser Pereira, 1979: 26).

No segundo terço do século XX, o pensamento dominante na Igreja, a partir da Europa, era o da reconquista do mundo, posição sustentada pelos padres Godin e Daniel no livro “França, País de Missão”, onde defendia-se a necessidade da evangelização na própria sociedade. O alvo dos padres franceses era o operariado. Surge, então, o movimento dos padres operários, os quais passam a trabalhar em fábricas e a viver como operários, numa estratégia de identificação e persuasão pela vivência. Mais do que resultados em termos de proselitismo, esse movimento clerical estimulou importante debate no seio da Igreja. Esse estado de coisas levou cada vez mais padres a se envolverem com organizações sindicais e até mesmo com atividade política, inclusive comunista. É nesse contexto que se dá a condenação pelo Vaticano, em 1953, do movimento “A Juventude da Igreja” e do Seminário da Missão da França. De todo modo, apesar das resistências da hierarquia, firma-se a Ação Católica da Juventude Francesa que dá base para um laicato de esquerda. A organização não resiste, porém, às pressões dos superiores e dissolve-se em 1956.

Além da esquerda francesa, pode-se citar o papado de João XXIII como fator correlato à mudança política na Igreja no Brasil, cujas encíclicas mantiveram na ordem do dia o tema da questão social a fim de atualizá-lo. “O sentido fundamental de seu papado é o do estímulo ao diálogo, seja o diálogo com os não-católicos, principalmente com os marxistas, seja o diálogo entre os católicos através do Concílio” (Bresser Pereira, 1979: 50). Uma série de encontros tem lugar na Europa sob o título “Cristianismo e Marxismo, Hoje”, por exemplo, onde se discutia a convergência entre humanismo católico e humanismo marxista. O grande legado de João XXIII foi o Concílio Vaticano II, realizado nos anos de 1962 a 1965. Segundo o papa, eram dois os objetivos principais com esse concílio: o diálogo e a modernização (*aggiornamento*). Deu-se o início de uma renovação da Igreja, pois ali debateram-se correntes episcopais conservadora e progressista¹⁷⁶, na qual agentes franceses, holandeses e alemães

¹⁷⁶ Como disse Cardeal Garrone, *apud ibid.*, p. 54: “O Concílio é visto como uma arena...a tal ponto que se constrói uma ‘teologia de direita’ — ortodoxa pura e simples para uns, para outros integrismo absoluta; e uma ‘teologia de esquerda’ — qualificada aqui como progressista, considerada além como simples fidelidade ao progresso da revelação.”

desejavam reformas profundas na Igreja a favorecer o ecumenismo. O grupo conservador propugnava pela manutenção da tradição medieval, a despeito das transformações do mundo moderno. De todo modo, o “espírito do Concílio, porém, era revolucionário, e suas conseqüências seriam revolucionárias, ...” (*idem*: 53), pois levaria à revisão de elementos doutrinários como noções transcendentais e litúrgicas. Esse Concílio, e o decorrente processo de renovação, tem conseqüências políticas, por razões óbvias, dada a natureza da Igreja. Essas conseqüências servem ao propósito da Igreja de sobreviver como instituição num sistema social diferenciado.

É fundamental manter o seguinte em vista: que “a revolução estudantil e o processo de transformação da Igreja — que a faz um instrumento de mudança social e política, se não revolucionária (a não ser em seus setores mais radicais), pelo menos decisivamente reformista e contrária ao sistema capitalista vigente na América Latina — são fenômenos inter-relacionados. Muitos dos grupos estudantis mais radicais são constituídos de católicos” (Bresser Pereira, 1979: 57). Como já expus, a partir das análises de Alves e Bresser Pereira, é aí que o humanismo político como messianismo humanista e o humanismo messiânico se identificam em sua crítica da sociedade baseada no tecnologismo, do que o capitalismo é expressão. Os jovens padres são da mesma geração que esses estudantes progressistas. É fundamental a admissão de Bresser Pereira de que “nem Teilhard Chardin nem o Concílio conduzem necessariamente a posições políticas radicais”. O que teria levado os católicos a tal ponto, segundo minha tese, foi o reativamento da idéia messiânica e uma expressão tecnoburocrática e militarista da secularização como agulhão para o movimento da hierarquia.

Que a Igreja tenha querido sobreviver ou reconquistar o mundo após o fim da cristandade não é uma tese muito relevante explicativamente, pois toda instituição que goza de algum monopólio tende a querer preservá-lo e, assim, sobreviver. O monopólio da Igreja é o da coação psicológica. A questão, portanto, é compreender sua estratégia de sobrevivência e como ela busca realizar o interesse por poder e dominação. Minha tese: primeiramente, pelo incremento burocrático, em segundo lugar, munindo-se de uma linguagem poderosa: a messiânica.

Hierarquia e laicato católico de esquerda

Por volta de 1955, havia três facções na Igreja: tradicionalistas, que apoiavam a neocristandade; modernizadores conservadores, que apostavam na mudança da instituição e se preocupavam com a justiça social, mas também com o combate aos grupos rivais; e reformistas, que semelhantes aos anteriores, mas mais progressistas, deixavam de lado comunismo e pensavam na mudança social como fim em si. Pode-se acreditar que as encíclicas *Mater et Magistra* (1961) e *Pacem in Terris* (1963) — por João XXIII — ajudaram a criar uma concepção de Igreja em sintonia com o mundo secular moderno e comprometida com a justiça social. O Vaticano II enfatizou a missão social da Igreja, destacou a participação do laicato e valorizou o diálogo ecumênico.

A década de 1960 vivenciou, universalmente, uma interessantíssima reviravolta no mundo intelectual: a universidade deixava de ser um centro de autoridade de pensamento, o conhecimento passara a ser organizado também fora dela. No Vaticano II, o laicato, pela primeira vez, torou-se um tema específico e foi dado a todo cristão a possibilidade de ser receptáculo do Espírito Santo. Surgem assim as condições para a figura do teólogo leigo. Enquanto nos EUA, comprovou-se, naquela época, um laicato conservador e tradicional; no Brasil, tinha-se, também, um laicato revolucionário.

O Vaticano II significou, por pedido do próprio João XXIII, uma análise da forma dos ensinamentos da Igreja, ou seja, a pressuposição da distinção entre doutrina e sua apresentação, entre verdade e percepção. Hans Küng, teólogo católico alemão, vai, assim, atacar toda forma de infalibilidade: “O novo clima no pensamento católico que se tornou evidente na década de 1960 não era a inovação repentina que parecia ser. Pelo contrário, foi o resultado de um longo processo de reflexão ocasionado freqüentemente pelo contato inescapável entre os pensadores católicos e o gênio intelectual que predominava” (Wells, 1987: 230).

O movimento litúrgico na década de 1960, tinha o espírito de resgatar a adoração cristã mais primitiva. Ele enfatizou o culto interno, de consciência e dedicação (entrega). O Vaticano II também valorizou a atitude interna de fé na prática sacramental. Pela centralidade da figura de Cristo, está a eucaristia no centro, em torno da qual estão batismo, confirmação e ordens sagradas (de orientação eclesial) e casamento, penitência e extrema-unção (de orientação pessoal). A totalidade do povo de Deus foi considerada por tal Concílio como sacramental, pois a Igreja é instrumento de redenção de todos. O Concílio valorizou a participação do leigo.

Para Mainwaring, é a Igreja brasileira uma das instituições religiosas mais importantes do mundo. “A Igreja brasileira se destaca por ser a maior e mais progressista”, “era a única instituição com suficiente autonomia política para criticar o regime autoritário e para defender os direitos humanos” (1989: 09). A Igreja do Brasil distingue-se das demais Igrejas latino-americanas por não ter uma divisão radical entre base e hierarquia, mas guardar diferentes concepções sobre a missão da Igreja.

Uma fraqueza da análise institucional é ignorar, assim, os efeitos dos movimentos de base dentro ou na periferia da instituição e a abertura desta a estes. E se o laicato é agente periférico, não deixa, em certos casos, de ter o valor de elite. Isso é o decisivo para este trabalho. Apesar de não ser incorreto representar a esquerda católica como agente de mudança “de baixo” que influencia o grupo “de cima”, prefiro entender, segundo meu modelo específico do aspecto dominativo na religiosidade, que se trata de uma tensão (não necessariamente conflito, mas diferença da natureza de interesses) entre grupos da elite religiosa, ou seja, entre os intelectuais (estudantes) católicos de esquerda, isto é, o laicato, e os sacerdotes (inclusive, bispos). Numa perspectiva fenomenológica, considero a estrutura dominativa relativa a interesses associados a dados materiais (não formais) compostos por conteúdos de consciência ideológicos (“idéias”) e valorativos, caracterizando a religiosidade, ou seja, dominador, nesse caso, o é todo aquele que faz parte de uma elite, cujo bem — ou monopólio — é a capacidade efetiva de manipular símbolos e sentido ético-religiosos. À massa dominada não está disponível esse privilégio. À elite, sempre, mesmo que ela não seja possuidora de cargos de autoridade e superioridade.

“É verdade que a Igreja modificou-se em parte para proteger interesses tradicionais no momento em que a sua influência entrava em declínio. Mas de igual importância é o fato dela ter mudado porque a luta política levou pessoas e alguns movimentos a ter uma visão de fé profundamente preocupada com os pobres e com a justiça social. Esses grupos tinham uma nova visão da missão da Igreja e estavam prestes a abandonar muitos dos interesses tradicionais em nome dessa nova concepção” (Mainwaring, 1989: 33).

O conflito entre, de um lado, o laicato de esquerda e outros agentes da Igreja e, de outro, o Estado (militar), pode ser avaliado pela verificação dos números referentes ao período pós-

1964. Tem-se, assim, uma idéia do papel sociológico cumprido pela Igreja como um poder racionalizador, conforme análise de processos transitados pela Justiça Militar, especialmente daqueles na esfera do Supremo Tribunal Militar, o STM, entre abril de 1964 e março de 1979. Segundo a estatística, fenômeno predominantemente urbano, os movimentos e atividades de resistência tiveram, dentre seus agentes atingidos, 38,9% de jovens. Pelo grau de instrução dos atingidos, pode-se deduzir que provinham predominantemente da classe média. Dentre 4.476 réus com grau de escolaridade revelado nos registros processuais, 2.491 possuíam grau universitário. Até aqui, constatamos haver dados que confirmam a análise de Alves (1987) e de Bresser Pereira (1979) que encontram a juventude universitária comprometida com movimentos de contestação, convergência essa de forte impacto cognitivo. Na primeira fase de repressão, o maior grupo de acusações diz respeito à participação em entidades ou movimentos sociais, como as atividades estudantis, sendo que 2/3 dos processos estavam associados à associações de orientação marxista/esquerdista, como a AP. Dos 263 processos, 179 ações penais apontavam para seis setores sociais: militares (dissidentes), sindicalistas, estudantes, políticos, jornalistas e religiosos. Dos processos vinculados a estudantes, 53 deles jazem no período entre 1968-69. Como a imprensa, a Igreja teve 15 procedimentos penais dentre aqueles de outros segmentos sociais. Deles, 3 pertencem à primeira fase de repressão e 12, à segunda. De fato, é 1968 um marco para a virada da Igreja como estrutura burocrática, como poder hierocrático. Do CELAM de Medellín, veio a resolução: “Não basta refletir, obter maior clareza e falar. É preciso agir. Esta não deixou de ser a hora da Palavra mas tornou-se, com dramática urgência, a hora da Ação” (*apud* BNM: 148).

Admite-se que a própria repressão foi um fator importante para a mudança da Igreja, sendo ela manifestação de um Estado secularizado. “Essa repressão contra a Igreja foi um dos fatores principais que a transformaram, e foi principalmente a ação de militantes leigos e agentes pastorais trabalhando junto às bases que trouxe a repressão” (Mainwaring, 1989: 161). Logo, pode-se aceitar o seguinte curso de eventos: o laicato católico de esquerda questiona o poder político que, por sua vez, reage coercitiva e repressivamente contra toda manifestação católica suspeita de ou efetivamente comprometida com o enfrentamento do governo, o que provoca a reação da hierarquia que repercutirá a crítica leiga em favor dos princípios da justiça e da dignidade da pessoa. Os militares não poderiam atingir os católicos progressistas sem, com isso, evitar a repressão contra a hierarquia ligada a eles. Até o final dos anos 1960, o conflito Estado-Igreja era mais exatamente um conflito entre Estado e laicato progressista juntamente com seus assistentes religiosos. “O anticomunismo do regime e sua pretensão de defender a civilização ocidental cristã o impeliram a buscar um bom relacionamento com a Igreja” (*idem*: 161), o que nem sempre foi possível, dada suas próprias ações repressivas.

Na década de 1970, “...a Igreja estava tentando renovar suas estruturas e estimular mais a participação laica, exigia que seus líderes dialogassem com as suas bases” (Serbin, 2001: 270). É aqui que começa a possibilidade de a hierarquia absorver, por interesses de dominação, aspectos da mentalidade laica católica. Antes de tudo, deve-se dizer que muito antes de a Igreja, pelo Vaticano II, dar maior atenção ao laicato, ele já estava muitíssimo ativo. Na verdade, na prática, a Igreja cede a essa força sócio-religiosa.

A mudança teológica também não é suficiente como causa das mudanças eclesiais. Uma nova teologia foi, por exemplo, mais fruto de práticas já existentes do que outra coisa. De um modo geral, a repressão foi um propulsor para a guinada progressista. Aqui, a tese é: se a Igreja teve a repressão como fator decisivo para a assunção de uma postura de rejeição da ordem política manifesta nas associações políticas do militarismo, isso teve como fator primeiro a ação política religiosamente orientada dos grupos do laicato católico de esquerda que criticavam o governo. Segundo minha tese, os jovens católicos condicionaram o discurso

(ação) de sacerdotes na lógica do campo religioso, ou seja, se a mudança da Igreja pode ter um fator causal inicial, ele seria o laicato católico de esquerda. Um exemplo claro disso encontra-se no “Manifesto da ‘Igreja Renovada’”, composta por bispos padres, religiosos e leigos, em crítica a posturas de um grupo de bispos, onde consta que “o atual desenvolvimento não tem como objetivo as necessidades do povo mas sim uma política econômica planejada por tecnocratas...”¹⁷⁷. Este já era, desde anos anteriores, o discurso da esquerda católica. Outro tema importante para a Igreja progressista, o da “opção preferencial pelo pobre”, já estava presente na JUC e na JOC, em razão de sua lide com as classes populares¹⁷⁸. Para o Pe. Sena (2001: 373ss.), ex-militante da JUC, os engajamentos políticos do laicato católico de esquerda auxiliou o episcopado na compreensão da sociedade brasileira e da necessidade de reformas sociais. Não se trata, decerto, de monocausalidade, mas de uma causa adequada diferente de acidental, sem a qual certamente a história da Igreja no século XX teria sido outra. A mudança da Igreja ocorreu como ocorreu e não de outra maneira em razão da ação do laicato católico de esquerda.

“Parece relativamente claro então, que ao final de 1968, com o sistema político emasculado, vinha de dentro da Igreja a oposição mais articulada à estrutura social mantida pelos governantes do Brasil, e às ações de repressão destes governantes. Embora não se deva valorizar demais esta oposição, ou igualá-la aos pontos de vista católicos mais radicais do período anterior ao 1964, não há dúvidas sobre seu significado, nem sobre o fato de que aqueles progressistas pré-1964 tinham fornecido grande parte do impulso que resultou no perceptível afastamento da Igreja de uma posição extremamente cautelosa, ‘em cima do muro’. Após a repressão de dezembro de 1968 as autoridades não se movimentaram direta e abertamente contra a Igreja, do modo como se movimentaram contra os intelectuais da oposição e os órgãos de opinião oposicionista. Mas certamente não foi sem motivo que uma das regras mais restritivas aplicadas pelos censores era aquela contra qualquer publicação de notícia ou opinião relacionada às atitudes críticas sociais, econômicas ou políticas sustentadas por membros da hierarquia, do clero, ou de organizações católicas. É difícil pensar em um testemunho melhor para o papel potencial da Igreja na preparação do Brasil para as mudanças necessárias nas áreas menos desenvolvidas e entre os grupos populacionais mais explorados; ...” (Kadt, 2002: 398).

Ao mesmo tempo em que a repressão é orientada pela DSN de um Estado cada vez mais materialmente modernizado, ela é, do ponto de vista valorativo, uma empresa de objetificação do homem que, tratado como coisa, não é reconhecido como sujeito moral ou portador ético, exatamente como foram tratados índios e negros africanos no Brasil colonial e monárquico. Novamente, como outrora, a violência é princípio para a subordinação em favor de um sistema institucional. Antes, a escravidão, agora, o Estado militar. Mas é justamente aqui que se manifesta uma profunda ruptura na consciência ética nacional. Senão, vejamos.

¹⁷⁷ “Manifesto da ‘Igreja Renovada’” in: SEDOC 3, setembro de 1970, pp. 327-332, p. 329.

¹⁷⁸ Sobre isso, ver Pe. Luiz Gonzaga de Sena, “A juventude universitária católica: algumas reflexões sobre uma experiência de vida cristã (III)” in: *REB (Revista Eclesiástica Brasileira)*, vol. 60, fasc. 242, junho de 2001, pp. 365-388, pp. 373ss.

Se a tese de Cursino dos Santos sobre a religiosidade mágica no Brasil colonial é a de que o “o principal sentido das novas formas mágicas é tão somente o de permitir a convivência com a condição escrava” (Cursino dos Santos, 1993: 168), então, o significado sociológico do CL ante o poder (mais-)repressivo¹⁷⁹ do Estado é, enfático, o mais altamente relevante. Segundo minha tese, o CL, como religião de salvação com ética fraternal rejeitadora do mundo, foi um movimento portador de uma idéia messiânica e, conseqüentemente, não suportou (rejeitou) a violência coisificadora e o fez, ao mesmo tempo — pois poderia ser de outra forma —, superando uma mentalidade mágica constitutiva da cultura brasileira marcada por pragmatismo, medo, fetichização e heteronomia¹⁸⁰. Ora, não à toa estabeleci, no início deste trabalho, que o CL porta um racionalismo de humanização do mundo. Se postulo que uma “igreja” no Brasil — e aqui a ênfase é sobre a qualidade da instituição e não sobre sua nacionalidade — só surge na ocasião da convergência entre ultramontanismo e separação Igreja-Estado, subentendendo aí uma concepção dualista acabada, não quero dizer com isso que também surge aí algo muito diferente de uma religião de ajustamento, ou seja, com uma ética social orgânica, com já disse em seção anterior. Essa ética religiosa ainda convive sem tensão com a magia. Uma ética de ruptura, portanto, profética e, então, fraternal, é, na cultura brasileira, fixada pelo CL. Seu primeiro portador autóctone é a esquerda católica. Nos termos de Camargo, eu diria que apenas o catolicismo internalizado urbano pôde completar a obra já iniciada pelo catolicismo internalizado rural — os movimentos messiânicos, especialmente como analiso em trabalho anterior¹⁸¹. A limitação deste catolicismo foi justamente intelectual, o que o privou da condição para a ruptura com a mentalidade mágica. Os jovens estudantes católicos de classe média urbana estavam numa situação social e ambiental muito propícia para a realização dessa obra. Eles encetaram um movimento que levaria à institucionalização dessa ruptura histórica. Mendes percebe que houve um momento de “objetivação tranqüila daquele pensamento”, ou seja, do “pensamento participante” da esquerda católica, por parte, então, da hierarquia¹⁸².

Pode-se admitir a influência de noções laicas católicas sobre a hierarquia também pelo fato de que “um bom grupo de bispos, socialmente sensíveis, apoiou até o fim as experiências práticas que seus membros iam desenvolvendo. Por sua vez, eles mesmos foram avançando em suas posições sociais e numa pastoral crítica” (Libânio, 1987: 73). Além da pressão moral exercida pelo laicato, a hierarquia também foi constrangida pela atitude do próprio governo federal que divulgou os ensinamentos da doutrina social de João XXIII, em 1961, a partir de encíclica *Mater et magistra*. A hierarquia não poderia deixar de tomar a posição em concordância com as palavras do papa em favor da causa social, sendo que um Estado secular

¹⁷⁹ Aqui, faço um referência ao conceito de “mais-repressão” de Herbert Marcuse, *Eros e Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud* (Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1969), p. 139, o qual diz respeito à restrição e controle dos instintos para além do necessário para a constituição de aparatos necessários à organização dos sistemas de satisfação de carências materiais, de socialização e convivência política.

¹⁸⁰ Destaco aqui a tese da correlação entre magia (como tipo de cultura monista, ou seja, carente de um sistema ético-metafísico transcendental com princípios materializados em máximas normativas — e não pragmáticas —, preferencialmente concretizada essa cultura em credices e supertições) e tipo heterônomo de consciência (como predisposição para submeter-se ao carisma ou autoridade de outrem e precária aptidão para a interferência nos processos da vida). Representante dessa tese é Eurico A. G. Cursino dos Santos. “Política e magia (na cultura brasileira e) no Distrito Federal” in: Caetano Ernesto Araújo [et al]. *Política e Valores* (Brasília: EdUnB, 2000), pp. 91-92, 103.

¹⁸¹ Op. cit. De todo modo, esta tese é oportunidade para corrigir aquela: os movimentos messiânicos não seriam criações culturais consistentes como religiões éticas de salvação. Não eram aptos à racionalização religiosa que esse tipo de religiosidade exige.

¹⁸² Cf. *Memento...*, pp. 22-23.

o fazia. Moreira Alves, observador contemporâneo desses eventos do mundo católico, atesta a influência do laicato sobre a hierarquia:

“A tomada de posição da hierarquia católica no Brasil, face aos problemas sociais, antes do golpe militar, foi o resultado de um lento processo de influência que sofreu. Os jovens militantes leigos e os rapazes que se ordenaram a partir de 1955 viviam uma realidade urgente e um engajamento total na luta anti-imperialista. Seus documentos, suas meditações, suas organizações foram, pouco a pouco, penetrando nos esquemas de raciocínio de muitos bispos e de membros mais velhos do clero, formados em uma época em que os seminários não se preocupavam, como hoje, com Sociologia, Economia e técnicas de promoção humana” (1968: 63).

A partir de 1964, repensar o Brasil em termos de justiça social e desenvolvimento independente tornou-se atividade proibida, pois instaurava-se um regime que perseguiria todos os movimentos de reforma social. Nem todos os atores católicos, porém, foram atingidos, uma vez que havia um laicato conservador¹⁸³.

¹⁸³ Sobre isso, ver João Batista Libânio, *Teologia da Libertação: roteiro didático para um estudo* (São Paulo: Ed. Loyola, 1987), pp. 27ss., onde se escreve sobre conflitos entre católicos de diferentes tendências, ou seja, conflitos internos à Igreja. Sobre a atuação direitista da Igreja, ver p. 43.

11. OS PODERES ESTRUTURAIS

“The military and the Church lay claim, in part justifiably, to being the only genuinely national institutions” (Frank Bonilla).

Da secularização objetiva

Neste momento, considera-se a tese institucional da secularização relativa à diferenciação funcional da sociedade. A sociologia distingue sociedades, entre outras maneiras, pela forma de diferenciação primária sobre a qual elas se apóiam: ou sobre a forma segmental, classista ou a funcional¹⁸⁴. Processos de diferenciação interna e externa fazem as transições de uma forma para a outra. A transição ocorre pelo processo de diferenciação externa, na medida em que tarefas surgem novamente ou são novamente distribuídas e, por isso, tipo e posição das ordens da vida na sociedade se modificam. Ela ocorre pelo processo de diferenciação interna, na medida em que as novas relações exigem das ordens da vida existentes, em regra, uma reorganização de sua estrutura interna. Começando na Idade Média, definitivamente desde a Revolução Francesa, a religião positiva tem que lutar com os problemas decorrentes da diferenciação funcional.

O processo de constituição da diferenciação funcional já começa, rudimentarmente, na Idade Média européia. A sociedade medieval pode ser descrita, numa simplificação ideal-típica, como uma sociedade na forma da diferenciação classista. Apesar de as ordens da vida existirem em condições de seletividade, particularidade e especialização, elas são coordenadas de tal modo que prevalece, tendencialmente, um complexo geral hierarquicamente nivelado. Neste complexo, a Igreja cumpre um papel especial. Ela monopoliza as tarefas religiosas e procura penetrar o mundo com religião e não como igreja local ou nacional, mas universal. Isso pode ser bem representado pelo racionalismo de conquista do mundo da Igreja portuguesa, pelo qual o Brasil foi culturalmente formado. O objetivo da Igreja medieval européia é a “penetração sacramental da graça na humanidade”. Para sua realização, ela dá — especialmente a partir da reforma gregoriana¹⁸⁵ — primazia não apenas para a idéia papal ante a episcopal, mas anseia também a sobreposição do poder eclesiástico acima do temporal. A Igreja brasileira só pôde estar em condições de perseguir essa pretensão quando se fez “igreja”, hierocracia, no último terço do século XIX. Ela, como continuação da encarnação de Deus em Cristo, tem de intermediar entre Deus e o mundo, tal intermediação deve proteger e sustentar o império: o poder político também vale como um instrumento para a cristianização do mundo. Idealmente, os valores religiosos têm primazia ante os temporais: o arranjo

¹⁸⁴ Émile Durkheim, *A Divisão Social do Trabalho*, vol. I, *op cit.*, trata da transição da primeira para a segunda forma de diferenciação social e, especialmente, do estabelecimento da segunda forma. Conclui que essa obra também pode ser lida como um tratado do processo de secularização, predominando o tratamento de seu nível institucional, por concentrar-se no direito e na economia (trabalho).

¹⁸⁵ Essa reforma, realizada no século XI, compreendeu, essencialmente, a imposição da autonomia eclesiástica e o fazê-lo universalmente. Foi iniciada por Nicolau II, seguida por Alexandre II e concluída por Gregório VII, em 1080. Ver Georges Suffert, *op. cit.*, pp. 164-65. Ela tentou eliminar o carisma autônomo da dominação política e voltar o cesaropapismo a favor da hierocracia. É nesse contexto que a Igreja se constitui como um instituto sacramental da graça.

institucional corrobora a dominância da imagem de mundo religiosa. A sociedade medieval pode ser entendida como a expressão institucional de uma “cultura cristã de unidade” que é realizada pela Igreja universal e pelo império — eis a cristandade.

A posição central da ordem religiosa no complexo geral hierarquicamente nivelado da sociedade medieval e a dominância da imagem mundial representada por ela são, no entanto, promovidos por construção interna dessa ordem da vida: a exigência de autonomia e autocefalia para fora liga-se com uma construção centralista-hierárquica para dentro, com uma burocracia racional muito desenvolvida em comparação com as outras ordens da vida. Na base da cultura cristã relativa de unidade da ordem religiosa da vida, está uma cultura eclesiástica de unidade da ordem religiosa da vida. Ela é introduzida na forma institucional de um instituto da graça burocrático clero-sacramental. Quanto aos movimentos religiosos em seu interior, a Igreja absorve uma boa parte deles por diferenciação interna, pelo reconhecimento das organizações religiosas especiais no âmbito da Igreja, nas quais virtuosos religiosos podem liberar suas necessidades de salvação e redenção num modo que retorna produtivamente para a Igreja, sem que isso venha forçar uma reforma fundamental da construção geral da organização. Assim como na relação externa, idealmente, a Igreja tem primazia ante o império e ante outras instituições temporais, assim o sacerdote provido com o poder-chave, administrando o monopólio sacramental, tem primazia ante o leigo na relação interna. O virtuoso religioso, o monge, porém, tem primazia ante o sacerdote que porta sua posição como intermediador entre o sagrado e o profano em uma maior proximidade com as legalidades próprias das ordens intramundanas.

A sociedade medieval é, portanto, uma sociedade religiosa, dominada por uma imagem cristã de mundo e marcada por uma Igreja universal burocrática que lança mão com sucesso do monopólio sobre a concessão de bens de salvação. Ter religião, nessa sociedade, não é uma escolha livre do indivíduo. Deve-se tê-la e a questão é apenas o quanto se tem dela. Esse *quantum* é definido pela Igreja que decide sobre as chances de salvação individual, porque não há salvação fora de seus muros. Sua sanção mais severa é a excomunhão que significa não apenas a perda das chances de salvação, mas também de chances temporais de vida.

A sociedade moderna elimina o acoplamento entre o político e o religioso. Trata-se de uma sociedade que, em primeira linha, baseia-se em diferenciação funcional. Nesta forma de diferenciação, abdica-se da coordenação das ordens da vida para um complexo geral hierarquicamente nivelado e, com isso, a seletividade, a particularidade e a especialização das ordens da vida são enormemente elevadas. As regras de coordenação não devem produzir nenhuma ordem categórica duradoura entre as ordens da vida nem permitir que as operações de um sistema parcial gerem problemas insolúveis na relação com outro sistema parcial. Onde isso acontece, a necessidade emergente de regulação não é mais satisfeita por recurso a valores religiosos, mas seculares, especialmente por recurso a valores políticos. A diferenciação funcional de ordem religiosa e política da vida conduz à separação entre Igreja e Estado, à transformação do Estado cristão em um “Estado livre”, a um evento tratado como emancipação política da religião e que determina o debate político-cultural europeu até no século XX. Diferenciação funcional de ordem religiosa e política da vida conduz também à privatização da vida religiosa. Com a separação entre Estado e sociedade burguesa, a religião é destinada à sociedade burguesa e, com isso, “despolitizada” por razões estruturais. O papel religioso torna-se, para o leigo, um papel privado especial e seu acesso à sociedade é regulado pelo papel secular do cidadão.

Essa despolitização estruturalmente forçada da religião pela diferenciação funcional da sociedade não significa, naturalmente, que as associações religiosas abdicaram de todo da política. Permanece uma tentativa de instrumentalização da ordem política da vida para a imagem de mundo religiosa do mundo e para o sistema valorativo ligado a ela. As associações

religiosas também possuem, em comparação com outras associações, apesar de secularização amplamente desenvolvida, uma série de privilégios institucionais.

A religião não está hoje apenas privatizada. Seu campo de validade está também amplamente restrito pela autonomia relativa das outras ordens da vida, impelindo-a à mais elevada seletividade, particularidade e especialização, que devem se dirigir a três funções religiosas centrais surgidas na tradição cristã: a comunicação eclesial, a diaconia e a reflexão sobre essa função interna e externa, a teologia.

A sociedade moderna, portanto, em comparação com a medieval, modificou estruturalmente a posição da ordem religiosa da vida ante as outras ordens da vida e, com isso, ocasionou uma despolitização e privatização da religião. Isso é apenas um lado que se sobressai com a secularização amplamente desenvolvida no nível institucional.

A situação religiosa contemporânea é caracterizada, portanto, por duas tendências ligadas à secularização. Uma é a tendência da cultura moderna de tratar a imagem de mundo religiosa como imagem de mundo parcial e de subjetivar os poderes religiosos de crença. Outra é a tendência da sociedade moderna de despolitizar e privatizar a religião positiva e especificar sua função social, de modo que ela sirva exclusivamente à interpretação e à organização da relação do homem com o sagrado. Deve-se notar como segmentos internos à Igreja prestaram e prestam grande serviço à imagem secular do mundo quando combatem outros segmentos católicos por sua postura crítica e ativa em relação às injustiças sociais e à violação da dignidade da pessoa. Essas tendências conservadoras cumprem a função de legitimar e sacralizar a secularização, como se elas estivessem a seu serviço, sendo-lhe devotamente submissa. As duas tendências de secularização são direcionadas contra a estrutura da posição tradicional da religião e a forçam a reações. A cultura moderna e a sociedade moderna podem tolerar a religião, enquanto ela se restringe à competência específica do campo. A imagem de mundo secular como imagem de mundo geral conhece um pluralismo aberto de objetivos individuais e coletivos de aperfeiçoamento no qual objetivos religiosos também se deixam encaixar. A diferenciação funcional como forma primária de diferenciação conhece um pluralismo aberto de funções, ao qual a função religiosa pode ser acrescentada.

A imagem de mundo secular surgiu da elucidação carismática da razão. Ele baseia-se na idéia da auto-satisfação do intelecto. Eventos trágicos amoleceram a crença na razão; a idéia, porém, permaneceu, e com ela o ideal do auto-aperfeiçoamento intraterreno que está na base do racionalismo de dominação do mundo que determina nossa vida. Esse ideal deve valer como sem sentido para a religião, pois no seu fundamento, o mais difícil problema da vida não pode ser interpretado com sentido: a morte. Perguntas sobre significado, sobre o sentido dessas contingências (acazos) indetermináveis são questões nas quais o quadro mundial secular se depara com seus limites. A experiência dessa dependência dos acazos não é ainda uma experiência religiosa, mas ela aponta o direito de existência da religião, pois o discurso religioso é a presentificação das contingências do mundo e de nossa existência nele. A práxis religiosa, no entanto, é o reconhecimento desse fato, certamente apenas quando presentificação e reconhecimento estão, ao mesmo tempo, referidos a eventos importantes para a salvação. Reconhecimento do fato e reconhecimento de uma interpretação determinada do fato, por exemplo, em um modelo de revelação, são dois passos, portanto. O segundo exige o sacrifício do intelecto. Os portadores da imagem de mundo religiosa têm bons motivos para resistir à imagem de mundo secular. O reconhecimento de poderes suprapessoais não-racionais, dos quais nossa vida depende, não é simplesmente repúdio do esclarecimento. Há questões de sentido, cuja solução não é possível sem ultrapassar o contexto intramundano e intraterreno. Isso permanece verdadeiro mesmo se a maioria dos homens abdica da solução de seus problemas de sentido. É tarefa da religião transcender o mundo existente e lembrá-lo de seu acaso. A religião positiva tem razão para se rebelar contra despolitização ligada à

limitação específica de seu campo. Sua relação com o todo não a faz mais politicamente dominante, mas politicamente relevante.

Com estudo brilhante sobre a secularização como noção cara a Max Weber, Pierucci (Pierucci) chega a um duplo resultado: primeiro, o conteúdo central do conceito é jurídico-político, implicando não só a desapropriação dos bens eclesiásticos mas, sobretudo, a emancipação do poder político do controle da Igreja, e, segundo, depois de reelaboração semântica, o conceito é visto como categoria histórico-filosófica para interpretar a modernidade ocidental no nível sócio-político e técnico-científico. Correlato a isso está o fenômeno da subjetivação da fé, dado o prestígio da imagem científica do mundo em detrimento da religiosa. Disso resulta:

“...Colocada a questão na esfera jurídico-política, *comme il faut*, não há como tergiversar quanto à factualidade do processo: nem quanto aos fatos passados (isto é, aos casos de secularização ocorridos e ao desenvolvimento efetivo de processos de secularização, gerais e específicos, sucedidos no bojo do processo geral de formação de todo e qualquer Estado nacional moderno) e nem mesmo quanto aos fatos presentes, de progressiva secularização das instituições públicas em sociedades cada vez mais pluralistas em matéria de religiosidade. O Brasil é um caso exemplar. Idem os Estados Unidos. Lá e aqui, o disestablishment da religião só faz se aprofundar ano a ano. Penso que por todo lado, menos nas ‘repúblicas islâmicas’ ” (Pierucci, 1998: 66).

Secularização é um quadro conceitual para se falar do Estado, da lei, da normatividade jurídica em geral em relação à religião e do predomínio do saber técnico-científico. Conseqüentemente, pode-se falar em “privatização da fé”¹⁸⁶, pois a crença não é mais decisiva para aquelas ordens sociais.

A observar esses sentidos do conceito de secularização, que correspondem às noções de valores seculares, orientação intramundana da conduta (associada ao racionalismo técnico-científico) e ao predomínio da economia e da política, a história da secularização no Brasil deve ser pensada a partir do tipo de relação Igreja-Estado que os portugueses levam para os trópicos, a saber, o cesaropapismo. O aparato burocrático da Igreja não se baseia em um sistema doutrinário próprio, e a consciência religiosa não se refere a uma “religião ética de salvação” madura e efetiva — apenas latente. Numa primeira fase do cesaropapismo no Brasil, o “catolicismo guerreiro” foi o espírito que animou o clero à tarefa de catequização e conquista. Numa outra fase, caracterizada pelo “catolicismo patriarcal”, o clero estava mais diretamente subordinado aos senhores proprietários de grandes extensões de terras e de escravos. Essa fase começa a ser findada em 1875, quando pôde ser dada como vitoriosa a política de burocratização da Igreja, o ultramontanismo, pelo qual o quadro clerical é aperfeiçoado e, conseqüentemente, o sistema doutrinário e o controle da religiosidade popular. Desse modo, o espírito do “catolicismo sacramental”, controlador da doutrina e dos sacramentos, se impõe sobre o do “catolicismo popular” — mas sem o propósito de erradicá-lo, deve-se dizer. Ao mesmo tempo, conquista mais autonomia para a Igreja em relação ao Estado com a decretação da separação entre essas duas associações. Mais tarde, a separação entre Igreja e Estado representou uma maior autonomia para a primeira. Com isso era abolido o sistema de padroado. A Igreja torna-se a “igreja” para poder, realizando a separação, firmar-se como hierocracia. Sem o ultramontanismo, pouco sentido haveria em se falar da separação

¹⁸⁶ Sobre essa noção ver Jean-Pierre Bastian, *op. cit.*, p. 25 e Max Weber, *WuG*, p. 710.

como marco da secularização no Brasil. Minha tese reza que teve lugar no Brasil uma secularização eticizante, isto é, a separação Igreja-Estado foi o momento do nascimento da religião católica em solo brasileiro. A secularização no Brasil garantiu a existência da religião. Justamente a secularização jurídica deu ensejo para que a religião católica se remete a suas próprias bases éticas ancoradas em fontes religiosas racionalizadas.

De outro lado, o ultramontanismo que prevaleceu na Igreja a conduz para uma posição mais distante do povo. É a romanização do clero implicando sua elitização. Isso acontecia justamente num momento em que a visão de mundo católica estava longe de ser suprema na sociedade.

“Nosso ambiente cultural se distribuía, pois, por estas três correntes de pensamento — o espiritualismo, o materialismo e o ceticismo. Podemos dizer que, durante este final do século XIX, o que se constatou foi a crescente descristianização das camadas superiores da população, enquanto que as expressões religiosas da camada popular conservavam sua fé tradicional, apesar de marcadas pelos vícios de uma formação religiosa mais sentimental que racional” (Almeida & Moura, 1990: 32).

Tanto o ceticismo quanto o materialismo vigente nesse período é resultado da promoção do positivismo, com o qual era grande a preocupação da Igreja, pois ele era representado por muitos dirigentes do novo regime, a República, fundada em 1889. Desde 1850, o positivismo de Comte é perceptível no Brasil e a separação do “poder espiritual” do “poder material” é uma exigência desse sistema de pensamento. Sem dúvida, 1890 (separação Igreja-Estado) deve ser visto como o apogeu da influência positivista. Com decretos de um governo republicano cheio de positivistas, a liberdade de culto e o casamento civil obrigatório, por exemplo, passaram a vigorar no Brasil. Essa divisão de poderes significou o rebaixamento da Igreja Católica ao nível de uma igreja confessional como as demais, ou seja, a negação de seu monopólio, da qual ela não desistiria facilmente.

Na República, a Igreja serve ao Estado como instrumento de manutenção da ordem¹⁸⁷. Ela, não obstante o sucesso do ultramontanismo, não tinha mais a esfera religiosa no Brasil sob seu controle. Nesse contexto de crise, ela chega ao século XX.

Em 1930, fim da Velha República, chega ao poder Getúlio Vargas, poderoso representante político do positivismo e uma das maiores personalidades políticas do Brasil. Foi sob seu comando — intermitentemente: 1930-45 e 1950-54 — que o Brasil teve os maiores impulsos de modernização, os quais marcam a transformação da sociedade iniciada, segundo Holanda (2002), com a silenciosa revolução que foi a abolição da escravatura, marco que assinala a superação de uma sociedade dominada pelo setor rural. Com a Abolição, se dava igualmente a supressão da supremacia do setor agrário, o que teria como consequência a valorização dos centros urbanos, um momento decisivo para um grande crescimento das cidades. Deve ser

¹⁸⁷ O distanciamento gerado entre ela e a base popular propicia uma situação de desamparo para a segunda, a qual, ainda inconformada pelo desprestígio de sua religião que foi nivelada a qualquer uma outra pelo Estado, não recebe bem o novo sistema de governo. De outro lado, em resposta a uma mudança do sistema político-nacional interpretado como sinal de anomia e ao abandono da Igreja, a religião popular produz uma série de movimentos messiânicos, tais como o da região de Canudos (1890-1897), no estado da Bahia, o da região de Juazeiro do Norte (1914-1936), no estado do Ceará e o do Contestado (1912-1916), no interior do estado de Santa Catarina e Paraná. A todos esses movimentos sócio-religiosos o governo, com o apoio da Igreja, enviou tropas para os abater. Todos eles colocaram em questão a legitimidade da República.

dito que a Abolição da Escravatura foi obra resultante também da pressão do núcleo positivista no Rio de Janeiro e do Rio Grande do Sul, exatamente segundo a doutrina do mestre francês. “A transição do regime escravagista para o assalariado foi o catalisador inicial das idéias pré-trabalhistas dos nossos comteanos” (Bosi, 1992: 297).

Vargas trouxe para o topo do governo uma ideologia desenvolvimentista, pela qual o Brasil seria inserido na modernidade, ou seja, a modernização do Brasil foi marcada pelo planejamento orientado pelo modelo positivista elaborado ali. Proveniente do estado do Rio Grande do Sul, Vargas era representante de um dos principais núcleos positivistas do Brasil, ao lado do Rio de Janeiro e de Minas Gerais. São Paulo era abrigo dos spencerianos — e isso é dito aqui para ilustrar a difusão de ideologias seculares entre as elites brasileiras, até porque em toda a Primeira República, a política foi dominada pelo jogo entre esses estados. Pode-se falar, então, de uma oposição teórico-política entre spencerianismo e comtismo. A Era Vargas representa, assim, a vitória do sistema comteano.

No estado de origem de Vargas, a doutrina do Partido Republicano tinha inspiração no credo político de Comte, o qual prescreve uma forma de intervencionismo estatal. Lá, o Estado era concebido como tendo a função de promotor e controlador do desenvolvimento econômico, o Estado seria o cérebro da nação. Assim, a “carreira ideológica de Getúlio Vargas seria coerente com o princípio de um Estado suficientemente forte para mediar tanto os conflitos entre setores das classes dominantes como as tensões entre estas e os trabalhadores” (Bosi: 288), sendo ele um paradigma daquilo que marcou a carreira de positivistas proeminentes no Brasil: a conjugação de saber e intervenção nas políticas públicas, o que equivale falar do exercício de uma “cultura tecno-política”. Tal cultura foi propagada, naturalmente, pelo projeto de um ensino fundamental gratuito e laico. Nesse ponto, comteanos e spencerianos estavam unidos, “pois os aproximava a fé inabalável na ciência como fatora do progresso e na educação como a sua via real” (*idem*: 300). E assim, o pensamento secular no Brasil, dominado pelo positivismo e cristalizado na política de Vargas — e em suas conseqüências após sua retirada do cenário político —, abriu caminho para o processo modernizante no Brasil.

A ênfase positivista no Estado e na junção entre saber e economia significou, conseqüentemente, um desenvolvimento do aparato burocrático-legal, de modo que 1930 pode ser visto como um marco para a racionalização da sociedade brasileira em termos econômicos e burocráticos. No entanto, esses dois traços fundamentais da dominação burocrática, a ligação a regras discursivamente analisáveis e um “quadro administrativo” técnico, não terão seu desenvolvimento no Brasil analisados aqui. Esse processo atinge uma etapa notável na década de 1950, a qual é “marcada por um rápido processo de mudanças sociais provocadas pela industrialização, com todas as conseqüências que se seguem: urbanização acelerada, migrações das zonas rurais ‘arcaicas’ para a cidade, secularização” (Alves, 1984: 111). Tudo como previu Holanda e pretendeu Vargas. Como já dito, é nesse contexto que surge a CNBB, para lidar não só com as crescentes religiões pentecostal e espírita, mas com uma sociedade secularizada, o que é, evidentemente, muito mais relevante e decisivo, vide o próprio Vaticano II que também é, ele mesmo, uma reação aos novos tempos e não à concorrência com outras religiões.

Todavia, creio que ainda não tinha o Brasil até aí se deparado com o ápice desse processo. O positivismo — espírito animador da Abolição da Escravatura, do estabelecimento da República e do governo desenvolvimentista de Vargas — foi um dos principais elementos ideais da secularização no Brasil. Contudo, para a observação não só do contexto de nascimento da CNBB, centro burocrático da Igreja Católica no Brasil, mas especialmente do surgimento e atuação do espírito do CL, orientador do catolicismo como religião de salvação rejeitadora do mundo com ética de fraternidade, deve-se considerar um outro elemento além

do positivismo. Esse outro fator foi responsável, ao meu ver, pela consolidação desse processo secularizador: o militarismo.

Em realidade, o processo secularizador marcará profundamente a relação entre CNBB e Estado, especialmente quando este estiver nas mãos dos militares.

Exército e Igreja no contexto da secularização

Exército e Igreja no Brasil tornaram-se, no século XX, grandes poderes sociais em razão de um intenso processo de racionalização de sua estrutura burocrática. Caminharam lado a lado, como que numa relação simbiótica. Com essa análise, não pretendo elaborar uma teoria geral sobre a racionalização da cultura brasileira, e, sim, tratar da racionalização de duas instituições que cumprem papel de alta significação para as esferas cultural e política. De certo, uma discussão sobre a racionalização da sociedade brasileira deve considerar esses dois poderes sociais.

A CNBB trouxe já consigo a problema da ligação entre política e religiosidade ética, pois não surgiu tanto em consequência do ultramontanismo, mas para o fortalecimento da autonomia interna da Igreja, no sentido de sua natureza burocrática e ética. O ultramontanismo, anterior à separação Igreja-Estado, foi uma ideologia conservadora, pela qual a Igreja, reformando seus quadros, se preservava da interferência secular. No entanto, não abriu mão da função de domesticadora dos dominados, cumprindo inclusive fundamental papel em favor do estabelecimento do capitalismo agrário, enquanto obtinha favores da classe burguesa.

De modo que, se se deve falar de religião ética, o fato é que a CNBB torna a relação “política—religiosidade ética” mais tensa: a CNBB nasce com espírito reformista. Este não coincidia com o reformismo ultramontano. Enquanto o reformismo românico alienou a hierarquia clerical das massas, a CNBB surge para mudar a Igreja brasileira, pois pretendeu “despertar` o laicato para a atuação dentro da Igreja, aparecendo [os reformistas] como referências para uma juventude que queria pensar sem a dependência do clero” (Prandi&Souza, 1996: 60). Esse chamado pretendia ter e teve implicações para o exercício consciente da fé, de modo que, até o final da década de 1950, movimentos como, por exemplo, a JUC e o MEB, ligados à CNBB, já tinham encontrado lugar. A CNBB marca o exercício de uma ideologia eclesiocêntrica que, ao contrário de orientar uma postura de superioridade em relação ao seu meio, dirige por meio de movimentos leigos, o comportamento do fiel para representar a Igreja no mundo¹⁸⁸.

Após o golpe militar de 1964, a CNBB passa a ser vista como “o único centro de oposição institucional” (Skidmore, 1988: 269). Não só isso, ela representa também a “Igreja católica mais progressista do mundo” (*idem*: 362), de modo que se pode ver, sociologicamente, uma disputa entre duas estruturas de dominação. Criada também como estratégia de adaptação às mudanças da sociedade brasileira, a CNBB, no período da situação autoritária, ganha o valor de única estrutura capaz de enfrentar os “árbitros nacionais”. O ponto que deve ser atentado aqui é o fato de que sem um tal corpo, o espírito do CL teria podido pouco. A sociedade brasileira se tornava cada vez mais modernizada, ou seja, urbanizada, secularizada, numa palavra, impessoalizada. Nesse sentido, o CL — esta é minha tese — deve sua condição de atuação ao fato de que a CNBB lhe serviu como estrutura protetora, como armadura, a qual lhe deu a possibilidade de permanecer e lutar pela validade de seus valores.

Dada a natureza das circunstâncias, a principal direção da posição e resistência desse catolicismo encontra-se nos setores político e econômico. Deve-se dizer que o militarismo se

¹⁸⁸ Cf. Rubem Alves, *O Suspiro dos Oprimidos* (São Paulo: Paulinas, 1984), p. 128.

instituiu no poder não só para dar cabo de uma dificuldade política, mas também econômica. O setor político tem, de qualquer modo, certa prioridade como campo de tensão da Igreja; com a volta do sistema democrático, ganha o econômico a primazia.

O que quero demonstrar aqui são as condições em que a CNBB se afasta de um formalismo ritualístico característico até ali do catolicismo brasileiro como um todo, na medida em que discorrerei sobre aquilo que aparece como paralelo entre o desenvolvimento das formas modernas de associação (como a Igreja e o Estado) e o desenvolvimento da administração burocrática¹⁸⁹. A CNBB, uma associação estatuída, e a prática do catolicismo de libertação nascem e se desenvolvem num contexto, onde o Estado é cada vez mais inchado por um aparato burocrático, tecnocrático, industrial e, as cidades, pelo aparato urbano.

Militarismo e secularização. Os eventos históricos que procurei apresentar como significativos para se observar o processo de secularização no Brasil são importantes para se compreender a particularidade desse desenvolvimento generalizado no Ocidente cristão. Mais uma vez fazendo referência àqueles que querem negar a secularização devido, por exemplo, ao crescimento de seitas religiosas não só protestantes mas também místicas, é importante lembrar que secularização tem historicamente tudo a ver com cristianismo, no sentido de que é em solo de nações cristãs, ocidentais, que esse processo se desenvolveu. Secularização é um fenômeno “cristão”¹⁹⁰.

Enquanto Martin, em sua “teoria geral da secularização” (1978), analisava a condição de diversas nações cristãs em seu ingresso na modernidade, a América Latina, seguindo um “modelo latino” de secularização, encontrava-se, em sua particularidade, em um contexto de militarismo. O Brasil é um caso exemplar. A Igreja se encontra aí na fase em que o clero elabora novas criações religioso-simbólicas para lidar com uma nova conjuntura social, deixando para segundo plano o componente meramente eclesial e transcendental. O clero busca um papel ativo. Na verdade, essa postura não é unânime dentro da Igreja, de modo que essa fase também é caracterizada por crise dentro do corpo sacerdotal. Como já demonstramos, no caso brasileiro, é o espírito do CP que estará ainda procurando manter a Igreja num tal rumo da relação Igreja-Estado, onde ela reforça seus componentes propriamente religiosos, ritualísticos, eclesio-burocráticos, satisfeita com seu papel natural na sociedade: administração de sacramentos e salvação das almas. No entanto, durante a maior parte da ditadura militar brasileira, um clero secular animado pelo espírito do CL, foi predominante, ao menos em influência.

A secularização na América Latina, onde a Igreja Católica *exercia* o monopólio religioso¹⁹¹, tomou, como em outras nações segundo o “modelo latino” (França, Espanha, Portugal, Itália), o curso, no qual a Igreja e o poder secular se encontram não só separados, mas em tensão¹⁹². Segundo Martin, a Igreja estaria atenta aos custos de uma associação com uma política particular, até porque teria percebido o interesse do pragmatismo político conservador em fazê-la um “agente de apatia secular”¹⁹³.

Sobre as condições de formação ou desenvolvimento da natureza secular da sociedade brasileira, formulo e persigo a idéia de que o Exército brasileiro deve ser visto como um dos principais agentes, não o único, nesse curso. Desde a institucionalização da República, árbitro da política interna e força mais poderosa (e unificada) do país, o Exército foi o principal fator

¹⁸⁹ Ver Max Weber, *WuG*, p. 128.

¹⁹⁰ Cf. David Martin, *A Theory of Secularisation* (Oxford: Basil Blackwell, 1976), pp. 01-02, 13-14.

¹⁹¹ Católico ou não católico, monopólio religioso ou não: critérios de Martin para definir o rumo do processo de secularização. Ver *ibid.*, p. 17.

¹⁹² Cf. *ibid.*, pp. 17, 247.

¹⁹³ Cf. *ibid.*, p. 44.

para que o país ganhasse mais distância de traços patrimonialistas e para o estabelecimento e desenvolvimento da racionalização da sociedade brasileira. O Exército foi uma poderosa força de burocratização e capitalização.

A Questão Militar surge em 1884 — após a Religiosa —, pouco antes da Abolição. Ora, esta dizia respeito àquela por dois motivos: pelo fato de o negro ter sido importante elemento de recrutamento e porque, como classe média, o Exército estava sensível a ideais libertários de uma burguesia¹⁹⁴. Um importante oficial do Exército que destacara-se na guerra contra o Paraguai, o tenente-coronel Antônio Sena Madureira, era abolicionista convicto. Ele foi censurado pelo ministro da Guerra, Franco de Sá, por seu apoio ao movimento abolicionista no Ceará que, por fim, extinguiu o escravagismo. Isso deu início à Questão Militar, pois esse membro da cúpula do Exército teve sua postura sustentada e reproduzida por políticos. A querela consistiu, portanto, em conflitos entre a oficialidade do Exército e parlamentares. Numa palavra, essa arma, inclusive nas manifestações de Deodoro da Fonseca, sentiu-se humilhada pela política. A querela representou a tensão entre Abolição (militares) e escravatura (políticos) — “o aparelho militar não serviria mais à classe dominante escravista” (Sodré, 1979: 153). Por prudência, os políticos recuavam. Mas a vitória do Exército foi mesmo medida pela efetivação da Abolição e pela instauração da República.

O início da República se deu por um golpe militar, ou seja, foi uma obra de militares, a quem caberia, e assim foi, a organização republicana¹⁹⁵. Desde esse momento, o Exército concebe que sua função é manter a integridade da pátria. A ele, coube a força; aos republicanos — dentre ambos, muitos positivistas —, o poder da letra, donde saíam Constituição, decretos etc. Depois de instalado um governo de civis, o Exército permaneceu como guardião das instituições¹⁹⁶.

Quando Vargas chega ao poder em 1930, é quebrado um jogo político, o imobilismo oligárquico das elites de São Paulo e de Minas Gerais, a chamada “política de governadores”¹⁹⁷. A ruptura com tal sistema só alcançou o Rio Grande do Sul com o apoio das armas. No entanto, elas guardarão sua identidade, colocar-se-ão acima das contendas políticas, só fiéis à ordem republicana, ao estado de direito. Com esse “sentimento de responsabilidade pelos destinos do país”, o Exército tinha sua força política legitimada, cuja tarefa pôde ser entendida como “preservar a unidade e a homogeneidade nacionais” e “preservar a nação da desagregação anárquica”¹⁹⁸.

A partir de 1930, a missão do Exército não é assegurar a unidade territorial (país), mas, precipuamente “assegurar ao país as condições para realizar-se como nação” (Sodré, 1979: 405), o que implica a promoção de instituições democráticas e a livre expansão econômica nacional. Os dois objetivos não podem ser separados, e o segundo não pode ser realizado consistentemente com o predomínio do capital brasileiro. A não observância desses princípios identificam as ações do Exército brasileiro, quando no poder.

No poder desde 1930 por força da situação pós-golpe, Vargas é eleito presidente, em 1934, sob um novo regime constitucional, sendo previstas novas eleições dentro de quatro anos. Ele não queria arriscar a perda de liderança da nação. Todavia, para um novo golpe, sabia carecer do apoio do Exército, que lhe oferecia o único modo de superar a oposição política. Jogando com o medo geral de radicalização político-ideológica no Brasil, o que teve significativa

¹⁹⁴ Cf. Nelson Werneck Sodré, *História Militar do Brasil* (Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1979), p. 146.

¹⁹⁵ Cf. Raymundo Faoro, *Os Donos do Poder: a formação do patronato brasileiro - v. 2* (Porto Alegre: Globo, 1976), pp. 535-36.

¹⁹⁶ Cf. *ibid.*, p. 541.

¹⁹⁷ Cf. *ibid.*, p. 545 e Thomas Skidmore, *De Getúlio a Castelo...*, *op. cit.*, p. 25.

¹⁹⁸ Cf. Raymundo Faoro, *ibid.*, p. 550.

expressão quando da, por fim fracassada, revolta comunista em 1935, Vargas conseguiu manipular as armas a seu favor. O Exército queria já aumentar seu monopólio da força militar e Vargas, a ditadura pessoal. Assim, com o apoio das armas, as quais isolaram a oposição nos principais estados sob pretexto de combate a uma revolução comunista no país¹⁹⁹, permanece Vargas até 1945 no poder, tendo inclusive, nesse ínterim, enviado tropas em apoio aos americanos combatentes em solo italiano durante a Segunda Grande Guerra, além de ter oferecido, a esses, territórios brasileiros como base militar²⁰⁰. O decisivo para a FEB e a cessão do Nordeste como base militar para os americanos foi o ataque por torpedo a um navio brasileiro por parte do Eixo. A sociedade exigiu o alinhamento com os Aliados, de modo que os germanófilos da cúpula militar foram vencidos e prestigiada a oficialidade que já era simpática aos grupo antifascista. Isso significava vitória da possibilidade da democracia interna: essa tomada de posição do governo brasileiro iria enfraquecer sua própria atividade fascista de então²⁰¹. A significativa relação Brasil-Estados Unidos iniciava, assim, sua fase mais intensa, pois eles estavam dispostos a “retribuir”, atuando na industrialização do Brasil.

Mas o Exército sai da guerra comprometido com a política (e não com a democracia), tirando do poder aquele que havia antes ajudado a ocupá-lo: Vargas, o qual, porém, volta ao poder por eleição, numa manifestação popular de insatisfação com o consulado militar já pró-EUA e anticomunista. A remoção de Vargas se deu por não serem os militares da cúpula que ele atendia a interesses brasileiros que, supostamente, os americanos apoiavam.

Em termos de economia, apesar de Vargas ter sido conhecido como o “padrinho da industrialização”, sabe-se que “a pressão inicial em favor da industrialização, sob os auspícios do Estado, partiu dos militares, cujo apoio tinha sido a condição *sine qua non* do golpe de Vargas, em 1937” (Skidmore, 1982: 71). Dentro dessa corporação, três tendências disputavam a determinação dos rumos da industrialização: nacionalista-esquerdista (por um desenvolvimento independente), conservadora (por um desenvolvimento ancorado nos moldes americanos) e de centro²⁰². Tal debate refletia a importância da questão para o Exército.

Até 1945, crescem os movimentos pela redemocratização que Vargas passou a prometer. Diferentemente da composição verificável nos países hispano-americanos, onde a oficialidade do Exército era dominada por representantes do latifúndio, no Brasil ela era formada por membros da classe média. Foi assim que a oficialidade e a classe média, apesar de diferenças políticas, mobilizaram-se pelo princípio do legalismo, onde os processos constitucionais deveriam ter validade²⁰³. De outro lado, inclinava-se Getúlio cada vez mais para uma postura de esquerda, anistiando presos políticos comunistas e arquitetando políticas nacionalistas. Nacionalismo econômico e pensamento de esquerda coincidiam — sobretudo, aos olhos de militares e dos partidos de direita. Vargas perde a confiança das armas e, por força destas, é deposto.

De 1945 a 1964, o Brasil experimentaria uma fase democrática. Inclusive com Vargas no poder entre 1950 e 1954, tendo sido eleito democraticamente. Não absolutamente unificado, o Exército guardava uma ala nacionalista que, sem se identificar com a esquerda nacional, queria a independência econômica do país. A ela dirige-se Vargas para o cumprimento de seu

¹⁹⁹ Cf. Thomas Skidmore, *De Getúlio a Castelo...*, op. cit., pp. 47-48.

²⁰⁰ Cf. *ibid.*, pp. 67-68.

²⁰¹ Como consta em Nelson Werneck Sodré, *História Militar do Brasil*, op. cit., p. 285: “Mas o regime começava a deteriorar-se de forma ostensiva: a declaração de guerra do Brasil ao Eixo, sob a forma de reconhecimento da beligerância que a Constituição formalmente impunha, foi a abertura do largo processo de redemocratização em nosso país.”

²⁰² Cf. Thomas Skidmore, *De Getúlio a Castelo...*, op. cit., p. 156.

²⁰³ Cf. *idem*.

programa econômico desenvolvimentista. No entanto, “infelizmente, para Vargas, o ano de sua eleição foi também o ano em que a guerra fria se transformou em conflagração aberta entre os Estados Unidos e o satélite comunista da Coréia do Norte. Mais uma vez, como em 1945, a sombra dos acontecimentos internacionais se atravessava na carreira de Getúlio” (Skidmore, 1982: 137). Internamente, isso significava, para a ala não nacionalista do Exército, que Vargas tinha simpatia pelo regime comunista; externamente, isso implicava pressões econômicas por parte dos EUA. Todo o período da liderança democrática de Getúlio seria fortemente marcado pela tensão entre forças políticas, militares e econômicas no contexto de ideologias de esquerda e de direita. Até o fim de seu mandato, as correntes nacionais teriam se fortalecido ou radicalizado, no sentido de um anti-americanismo, em razão das pressões americanas.

Apesar de divisões internas, o Exército se esforçava para preservar sua unidade, sem a qual não poderia exercer sua função de árbitro final da política. “Na verdade, foi o monopólio da força do Exército e sua capacidade de movimentar essa força rapidamente em todo o território nacional que lhe forneceu a base como árbitro político” (*idem*: 157). A inclinação de Vargas para uma postura mais à esquerda, a partir de 1953, tornou-se um momento para a mobilização militar, exatamente quando a tendência conservadora (anticomunista) conseguiu a liderança dentro da corporação. Dado o respeito interno pelo princípio de unidade para poder fazer frente ao poder público, o Exército será agora guiado para o enfrentamento de Getúlio. Vargas não podia empreender muito contra um foco de oposição na direção do próprio Exército²⁰⁴. A tendência conservadora no Exército era resultado de uma ênfase anticomunista, o que implicava a capitalização da sociedade em aliança com os americanos. Vargas não foi sensível a essa tendência na direção do Exército, indo adiante com sua política nacionalista²⁰⁵, sempre recebida como resistência aos EUA e, então, simpatia pelos comunistas²⁰⁶. Tendo falhado a tentativa de *impeachment* conduzida pela oposição política, só a intervenção direta do Exército poderia afastar Getúlio. Assim, apesar de sua própria opção pelo legalismo, os militares, movidos pelo medo do comunismo, exigiram a renúncia num “Manifesto à Nação”. Era o segundo ultimato que Getúlio recebia do Exército. Exigiam seu afastamento definitivo da política. Vargas respondeu a isso com um tiro contra o próprio peito. (Nessas alturas, a CNBB começava já a caminhar com seus dois anos de fundação). A saída derradeira de Vargas mostrou que a cúpula pró-EUA vencera, apesar de ganhar com a vitória a insatisfação popular, e a figura de Vargas ser alçada a mito.

O espírito de Vargas não iria, porém, tão rapidamente embora, marcaria ainda os próximos anos. Em 1954, Juscelino Kubitschek se torna presidente e João Goulart, seu vice. Ambos eleitos democraticamente. A sua posse, prevista para 1956, foi marcada por muita tensão, pois anticomunistas afirmavam que os dois líderes nacionais teriam sido eleitos com o apoio de grupos comunistas. Um golpe militar contra a posse de ambos foi cogitado pela oposição. Mas, dessa vez, o Exército, sob o comando de um general crente na legalidade, na qual aqueles políticos foram eleitos, não quis o golpe. Ele intervém para garantir o “retorno à situação de um regime constitucional normal” — seu prestígio atado à posse de Kubitschek e Goulart. Os militares intervieram, e o fizeram em favor da legalidade. Esses dois fatos são significativos.

Todo esse conflito é findo, com a posse em 1956. A constatação de que o Exército esteve freqüentemente envolvido com momentos políticos marcantes da história brasileira gera ou pode gerar a impressão de se tratar de uma instituição altamente organizada e coesa. Na verdade, só muito tardiamente ele alcançou tal qualidade. Minha tese é a de que houve, numa

²⁰⁴ Cf. *ibid.*, pp. 162-63.

²⁰⁵ Cf. *ibid.*, pp. 168-69.

²⁰⁶ Cf. *ibid.*, p. 170.

fase de intensificação do processo de secularização no Brasil, uma surpreendente convergência sociológica entre o Exército e a Igreja. Aqui, trata-se de “o sociológico” *tout court*, ou seja, do elemento institucional. Como os elementos dessa convergência, tem-se, de um lado, a CNBB, estrutura burocrática-mor da Igreja, criada em 1952, e, de outro, a ESG, criada em 1949, que a partir de 1964 “funcionaria também como formadora de quadros para ocupar funções nos sucessivos governos” (BNM: 70). Essa entidade desenvolveu e difundiu a DSN e fez com que o sentimento anticomunista sobrepujasse o antifascista, conforme influência norte-americana no pós-guerra. A convergência entre Exército e Igreja, promovida por esses dois órgãos, diz respeito à sua condição social, qual seja, estar no nível de estruturas racionalmente burocráticas, ou seja, dotada de regras estatuídas, de plano de ação e, especialmente, de estratégias institucionais para a realização desse plano. Exército e Igreja convergem para aquilo que é o cerne da existência institucional moderna: organização como mobilização para a dominação do mundo. Pela ESG surge o Exército conforme conhecemos.

A guerra como empresa é feito grego antigo, aperfeiçoado pelo general macedônico Alexandre. Esse modelo foi de difícil assimilação para o Exército brasileiro. A realização dessa condição de ação institucional foi objeto de continuados esforços pelas forças portuguesas com o auxílio de generais alemães e ingleses, já desde o século XVI, encontrando o Sistema Militar Português sua primeira forma militar consistente quando da liderança de Pombal, no século XVIII. No entanto, o fenômeno Napoleão frustra o projeto português, gerando para o país dificuldades financeiras que tiram o vigor da reforma pombalina das armas. Daí para frente, a evolução militar portuguesa aparta-se da brasileira.

Com a criação da Guarda Militar da Polícia, no Rio de Janeiro, em 1808, o Exército sai das ruas. A Academia Real Militar surge em 1811 e, depois, outras entidades como outras academias, bibliotecas, hospitais, regimentos, infantarias etc. Com a Constituição de 1824, vem à luz os fundamentos jurídicos da existência das formas militares: “sustentar a independência e integridade do Império”. Aí surge o Exército nacional de fato. Daí em diante, o Exército formaria sua oficialidade em Londres e Paris.

Ao contrário do que se pensa, a Guerra do Paraguai não é, do ponto de vista sociológico, um marco para o Exército, ou seja, não é a partir de 1870, ano do fim do conflito iniciado em 1865, que ele se torna uma instituição consistente regida por critérios objetivos e impessoais típicos de uma burocracia. Ele chega à guerra organizado segundo “muita capacidade de improvisação, mas pouco amor por procedimentos sistemáticos, mais econômicos, certos e produtivos” (Magalhães, 1998: 294). Da longa campanha do Paraguai pouco resultou objetivamente. Na verdade, o efetivo decresce após a guerra, dados os custos financeiros que ela impôs. O elemento fundamental que a entidade não alcançou foi um corpo sistemático de procedimentos²⁰⁷.

Com o andar do tempo, antes e depois da guerra, esforços foram empenhados para a reforma do Exército. No entanto, mesmo após a proclamação da República a eficiência das Forças Armadas do Brasil permaneceu em declínio. O problema perene do Exército, em consequência de sua precária sistemática, a má preparação para a guerra, é o que talvez explique o número de intervenções dessa instituição em questões de política interna.

²⁰⁷ Consta em J. B. Magalhães, *A Evolução Militar no Brasil* (Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército Ed., 1998), p. 301: “Apesar das providências que o Governo imperial veio tomando a respeito das forças militares após a Guerra do Paraguai, a situação militar do país entrou em evidente declínio. Não tinham a necessária amplitude e lhes faltava firme sistematização. O que se fazia eram esforços isolados de algumas personalidades, esforços perdidos quase por completo ao entrarem em fase de execução. De outro lado, se o nível intelectual dos quadros foi continuamente melhorando, apresentavam-se eles ainda muito heterogêneos, constituindo-se de oficiais cultos ou científicos, e incultos ou tarimbeiros.”

Mais do que a influência do Exército alemão em grandes reformas e reorganizações nos primeiros anos do século XX, teve êxito o papel cumprido pela Missão Francesa Militar, a partir de 1920, cujo objetivo era fornecer aos quadros justamente conhecimentos concernentes à preparação para a guerra. Pode-se depreender disso um conflito interno entre progressistas germanófilos e progressistas nacionalistas pró-França. Por influência francesa, surge o Conselho de Defesa Nacional (1927) que, após, 1930, torna-se o órgão burocrático superior de preparação para a guerra, fazendo com que, finalmente, a cultura prática se sobrepusesse à teórica.

Apesar do recrudescimento dos progressistas germanófilos, em torno de 1938, com a evidência do nazismo, que leva à dispensa dos franceses, permanece o valor da missão deles²⁰⁸.

Ainda na época dessa missão, realiza-se uma reforma orgânica profunda nos anos de 1934-35 e edita-se a Organização Geral do Exército, lei orgânica para fixar a existência da instituição em tempos de paz para a conveniente utilização de seus recursos em caso de guerra. De todo modo, nos anos 1940, negligencia-se a boa influência francesa em função da estreita aproximação com americanos, em ocasião da atividade conjunta na Segunda Grande Guerra Mundial. Agora, o que se tem é um movimento reformista à la americana. Essa tendência caracteriza-se pelos conceitos de “planejamento” e “organograma”, que sugerem uma concepção de sistemática até então precária e, além disso, a marca tecnoburocrática. É nesse contexto que surgem leis referentes ao conjunto das forças militares. Em 1946, um decreto fixa a constituição de Forças Armadas, Exército, Marinha e Aeronáutica que têm como chefe supremo o Presidente da República.

No entanto, Magalhães, militar intelectual do Exército, quando da edição em 1956 de sua análise da evolução das forças terrestres do Brasil, via ainda predominar falta de objetividade e ascensão de meros individualismos²⁰⁹ e a insuficiência de uma cultura cívica que colocasse o Estado a serviço da nação²¹⁰ — o que tem sido reconhecido na literatura sociológica brasileira como a privatização do público. Certamente esse autor não tinha ainda conhecido os avanços técnicos provenientes das determinações da ESG e da industrialização da guerra por empresas brasileiras. Mas sua análise serviu aqui justamente para evidenciar o que era o poder militar brasileiro até a década de 1950, ou seja, mostrar que a força militar que implementa o golpe pôde fazê-lo por ter passado por mudanças essenciais, cujo fator decisivo parece ter sido o apoio americano no período da Guerra Fria.

Essa aliança entre brasileiros e americanos rendeu amizades pessoais entre a oficialidade dos dois países que se fortaleceram nas duas décadas após a guerra. Nesse intercâmbio, os oficiais voltavam dos EUA não só com noções propriamente militares, mas com idéias sobre desenvolvimento industrial e organização política do país²¹¹.

²⁰⁸ Sobre isso, informa *ibid.*, p. 339: “De modo geral, a Missão Militar Francesa promoveu a reestruturação de todo o mecanismo geral do Exército, incluídos necessariamente os órgãos dos serviços, cuja reestruturação de sua existência em tempo de paz tomou por base a melhor preparação possível para o desempenho do seu papel em caso de guerra, através do mecanismo da mobilização. (...) A existência do Exército do tempo de paz, dominada pela idéia de que sua finalidade principal era o preparo das forças terrestres nacionais para a guerra e o núcleo de organização e enquadramento do potencial militar mobilizado, foi o feito principal das atividades da Missão Militar Francesa.”

²⁰⁹ Cf. *ibid.*, p. 368.

²¹⁰ Cf. *ibid.*, p. 380.

²¹¹ Consta em René Armand Dreifus, *op. cit.*, p. 79: “A ESG incorporou em solo brasileiro as idéias e as atitudes maniqueístas dominantes no cenário internacional da Guerra Fria. Como uma instituição, a ESG encorajou dentro das Forças Armadas normas de desenvolvimento associado por multinacionais e um Estado guiado por

As forças armadas na América Latina tiveram, por muito tempo, seu foco muito mais no controle interno do que na luta territorial internacional e pode-se dizer que a república brasileira, até muito recentemente, foi marcada por essa postura militar. Neste continente, o sistema militar atua como o único garantidor da soberania nacional, ainda que para esse tipo de nacionalismo dependa de apoio estrangeiro, especialmente se se considera o pós-guerra, como é foco cronológico aqui. Dos dois tipos de forças armadas possíveis numa nação, o profissional, submetido à liderança política civil, e o político, onde os militares pretendem-se como portadores da autoridade política, prevalece, na América Latina, esse segundo tipo²¹². O Exército tinha uma ideologia de redenção nacional²¹³ e a visão de que era a única força capaz de implementar políticas consistentes, justamente pela força das armas. As forças armadas representavam-se como agentes de estabilização num contexto de desigualdades sociais e disputas entre classes sócio-políticas. No Brasil, a DSN viria a ser a mais forte expressão desse traço do Exército.

A ESG representou uma mudança de padrão nas relações entre civis e militares, pois deu a estes a confiança que lhes faltava para assumirem, eles mesmos, o governo, pois criam ter as melhores estratégias e os tecnocratas mais qualificados para implementá-las²¹⁴. Essa foi pensada não apenas em função de educação e defesa, mas também de desenvolvimento econômico do país. A preocupação era mais com a situação interna do que com a externa. Concentrada em segurança e desenvolvimento, a ESG admitiu também civis especialistas em áreas correspondentes como educação, indústria, comunicações e sistema bancário. Estava criado um ambiente de colaboração entre civis e militares. Numa estratégia de influência sobre os governos, formar civis era também uma prioridade. Para ingressar ali, devia-se portar diploma de nível superior ou equivalente, o que fazia dela uma instituição, no mínimo, de provenientes da classe média. “...Os estreitos laços da ESG com os civis significou que era possível entregar muitos dos postos-chave àqueles civis que partilhavam do ponto de vista da ESG. Tudo isto contribuiu para difundir a crença em sua própria legitimidade e capacidade de governar e é um fator essencial na compreensão da mudança radical nas relações entre civis e militares que ocorreu após a queda de Goulart” (Stepan, 1975: 137).

Dedicada à segurança interna, a ESG acreditava que tanto o desenvolvimento econômico quanto, antes, o planejamento evitariam tensões internas, em relação às quais era o comunismo a maior ameaça. A Escola era francamente anticomunista e estava engajada na guerra fria, o que fazia dos EUA um aliado natural.

Kubitschek tinha confiança e entusiasmo na condução da industrialização do Brasil, escolhendo a construção de uma nova capital nacional — já prevista na Constituição de 1891 — como símbolo de modernização do país. Nessa nova capital, Brasília, inaugurada em 1960, vai a CNBB, mais tarde, encontrar o solo definitivo de sua sede e ser vizinha, literalmente, do centro administrativo do país. Assim, Kubitschek representa mais um marco no processo de racionalização do Brasil guiado pelo espírito nacional-desenvolvimentista de Vargas. Sua linguagem nacionalista, bem regida, não assustou oficiais²¹⁵, cuidado que não quis manter no final de seu mandato, quando assumiu posturas de política econômica resistentes às

razões técnicas e não ‘políticas’. Este Estado seria estável por intermédio do autoritarismo político incorporado na doutrina de segurança nacional. Ideologias americanas de ‘construção nacional’ foram disseminadas entre as Forças Armadas Brasileiras e reforçadas pela doutrinação empresarial.”

²¹² Cf. Irving Louis Horowitz, “The Military Elites” in: Seymour Martin Lipset & Aldo Solari, *Elites in Latin America* (New York: Oxford University Press, 1967), p. 148.

²¹³ Cf. *ibid.*, p. 149.

²¹⁴ Cf. Alfred Stepan, *Os Militares na Política: as mudanças dos padrões da vida brasileira* (Rio de Janeiro: Ed. Artenova, 1975), p. 128.

²¹⁵ Cf. Thomas Skidmore, *De Getúlio a Castelo...*, *op. cit.*, pp. 212-13.

exigências do FMI, correspondendo a um antiamericanismo sempre presente na sociedade, mas não dominante no Exército. O fato é que Kubitschek se atrevia a resistir aos americanos, quando Argentina e Chile não o fizeram.

A mesma habilidade com o exercício discreto da linguagem nacionalista não teve João Goulart (Jango), quando se tornou, mais tarde, presidente, em razão da renúncia do sucessor de Juscelino, em 1961. Quando da renúncia de Jânio Quadros, Goulart se encontrava em visita à China comunista na qualidade de vice-presidente. Assim como no caso de sua posse como vice, não podia ele assumir a presidência sem que houvesse muita tensão. Quadros mesmo, além de ter visitado a Ilha de Cuba e não ter aderido ao boicote americano ao único país comunista da América, condecorou Che Guevara em Brasília, com uma das mais significativas homenagens nacionais. Jânio procurava seguir uma “política externa independente”²¹⁶. Nada garantia que Goulart adotaria uma postura muito distinta. Goulart tinha atrás de si um passado que o permitia ser associado com o nacionalismo e, por isso, sempre foi figura merecedora de certa desconfiança por conservadores.

Oposição política e parte do Exército se colocava contra a posse de Goulart, mas uma ampla frente, composta por estudantes, líderes trabalhistas, intelectuais, posicionava-se pela legalidade. Dividida internamente, a CNBB apoiava movimentos juvenis de esquerda. Como movimento unificado, a esquerda brasileira significava pouco²¹⁷. No entanto, a postura de figuras mais proeminentes, como governadores e líderes católicos, teria mais importância. Jango, porém, era apoiado por esse centro, “sob experiência”. Era uma chance dada a ele e à legalidade no Brasil que precisava vingar. Forte e decidido a apoiar Jango, o Terceiro Exército, com base no estado natal do presidente, Rio Grande do Sul, conduziu as armas a permitir a posse dele sob condições, assim determinou o Congresso, parlamentaristas²¹⁸. Só nessas condições a “frente legalista” do Exército, a qual resistia a obstruir o que um político alcançara em condições legais, pôde ter seus esforços recompensados. A “crise de sucessão demonstrou que nos momentos em que o processo político é abalado, a opinião dos militares se torna decisiva” (Skidmore, 1982: 261). Procurando ganhar maior margem de confiança para em breve tornar-se presidente num sistema de fato presidencialista, Jango precisou, entre outras coisas, de declarar oposição ao regime totalitário de Fidel Castro²¹⁹. Bajulando os militares com hábil política e promoção de generais nacionalistas, Jango impeliu o Exército a viabilizar assim, junto ao Congresso, o plebiscito popular que decidiria a volta do sistema presidencialista, em 1963. Grande tensão suscitou Jango com um projeto de reforma agrária, setor pouco tocado ao longo dos anos anteriores. Para realizá-lo, exigia o presidente maiores poderes legais. “O problema, porém, extravasou os salões do Congresso. Era assunto de debates acalorados no seio da Igreja Católica Romana, com opiniões que iam desde o mais veemente apoio, até a mais violenta oposição” (*idem*: 301). Isso rendia a Jango forte pressão da esquerda “negativa” (ou radical), cujo líder era Brizola, cunhado do presidente e governador do Rio Grande do Sul, que lhe encorajava a posturas extremadas para realizar seus projetos a todo custo. Movimentos sociais, incluindo grupos apoiados pela Igreja (por exemplo, o MEB) cresciam em organização e ação, e o clero progressista do Nordeste e setores de esquerda coordenavam ligas camponesas em revoltas agrárias.

Toda essa movimentação popular e de esquerda, a favor de seu plano de “reformas de base”, iludiu Jango, fazendo-o pensar que podia dar prova de sua capacidade de governar, pois tanto a esquerda radical quanto a direita oposicionista questionavam tal aptidão. A crença na debilidade política de Jango fortaleceu-se quando ele mudou seu governo em junho de 1963,

²¹⁶ Cf. *ibid.*, pp. 245-51.

²¹⁷ Cf. *ibid.*, p. 259.

²¹⁸ Cf. *ibid.*, pp. 259-65.

²¹⁹ Cf. *ibid.*, p. 265.

o que fez com que muitos achassem que o próprio presidente não confiava nos processos constitucionais. Jango já estava sendo tido por muitos militares como um acidente, mas achavam ser possível esperar até 1965, quando um novo presidente seria eleito, uma vez que reeleição não era prevista pela Constituição.

Os ministros militares se preocupavam com as intenções do presidente de buscar apoio entre movimentos extremistas e lhe propuseram um regime de emergência que seria, naturalmente, promovido pelo Exército. Os rumos esquerdistas de Jango preocupavam também os EUA²²⁰. Todo esse cenário foi se mostrando tentador para um grupo de militares ansiosos em intervir no processo político, os “linha dura”.

Então, em outubro de 1963, um grande número de oficiais mais antigos começou a organizar uma conspiração que eles consideravam “defensiva”. Não estavam preparados para levar a efeito uma ação contra o presidente, mas estavam decididos a “deter” e “resistir” a possíveis atentados contra a Constituição, como o fechamento do Congresso. Seu líder era o Chefe do Estado-Maior do Exército, nomeado havia pouco (setembro de 1963), General Castelo Branco — um representante da maioria moderada, contrário aos motivos de Jango, mas sem querer intervir no jogo democrático enquanto o presidente não fizesse uma tentativa clara de mudar as regras” (Skidmore, 1982: 321).

O presidente não muda as regras, pelo contrário: influenciado pela esquerda radical, ousa um comício em março de 1964, crente que uma desarticulada força revolucionária levá-lo-ia a superar uma frente de militares e políticos de direita altamente organizada e ainda dominadora da política²²¹. A crença de que ele rejeitara as regras do jogo democrático cristalizou-se²²². “A mudança de opinião foi mais expressiva no seio do grupo que detivera o equilíbrio de poder durante todos os graves impasses políticos civis da história da República: a oficialidade militar” (*idem*: 355). A intervenção militar trazia crise para a corporação que, em princípio, queria defender a Constituição de violações. Mas a facção interna, liderada por Castelo Branco, temia mal ainda maior: as forças comunistas. De fato, todo receio cristalizou-se. De início, só o Quarto Exército (Nordeste) dava apoio a um golpe. Os generais do Primeiro (Rio de Janeiro e Minas Gerais), do Segundo (São Paulo) e do Terceiro (Rio Grande do Sul) Exército eram intransigentes legalistas, pois reivindicavam a consideração do papel histórico das Forças Armadas na defesa da ordem constitucional e das leis. Privilegiando a esquerda, Jango quebrava o equilíbrio de forças que viabilizava a democracia. Rechaçando esse desequilíbrio, queria o Exército defender o “estado de direito”. Os movimentos de oposição se organizam, contando com setores de extrema direita e de moderados dentro da CNBB²²³.

Em fins de março, a facção do Primeiro Exército em Minas Gerais mudava de juízo e aderiu à conspiração contra Jango, pois este não recuava de sua postura. O general do Segundo, convicto legalista, informado de toda essa manobra, apela ao presidente para que esse renuncie a relação com segmentos comunistas. Apelo recusado, o Segundo Exército opta pela unidade, princípio seguido pela facção do Primeiro Exército, no Rio²²⁴. Aos legalistas nada resta, senão ceder. Fugindo da capital, desesperançado, Jango vai parar, em asilo político, no Uruguai. Dividida, mas liderada pela ala direita e moderada, a CNBB aplaudiu o golpe.

²²⁰ Cf. *ibid.*, p. 328.

²²¹ Cf. *ibid.*, p. 353.

²²² Cf. *ibid.*, pp. 355 e 360.

²²³ Cf. *ibid.*, p. 361.

²²⁴ Cf. *ibid.*, pp. 363-64.

Uma das primeiras medidas do novo leviatã foi justamente um dispositivo legal acrescentado à Constituição que dava ao poder executivo brasileiro maiores poderes para determinar os novos rumos. Em breve, seria empossado no poder o líder dos “linha dura”, o general Castelo Branco. Desde a Primeira República, acreditava-se que a influência militar seria controlada, de tal modo a não se tornar militarismo. Agora, todavia, a ordem política era dominada pela espada, ou melhor, pelos tanques. “O militarismo se caracteriza pela dependência unilateral da política ao sistema e aos propósitos militares, sob o pressuposto de uma ditadura militar. Ampliando o conceito para um conteúdo social, ter-se-á prevalência do militar — ou da estrutura militar — na ordem política” (Faoro, 1976: 548). Cardoso identifica o regime militar brasileiro como “burocrático-autoritário”²²⁵ que, apesar de tornar-se conceito famoso pela pena de Guillermo O’Donnell, é aqui descrito pelas palavras de Collier:

“These systems are ‘excluding’ and emphatically non-democratic. Central actors in the dominant coalition include high-level technocrats — military and civilian, within and outside the state — working in close association with foreign capital. This new elite eliminates electoral competition and severely controls the political participation of the popular sector. Public policy is centrally concerned with promoting advanced industrialization” (Apud German, 1999: 49).

Conforme análise de Juan Linz (*apud* German, 1999: 55), o regime burocrático-autoritário não é nem democrático nem totalitário, sua orientação é pragmático-técnica (não carismática) e procura substituir uma condição de instabilidade político-econômica.

Antes de ir adiante, já é tempo de se estabelecer pontos para minha argumentação sobre as relações Exército-secularização e Estado-Igreja. Em primeiro lugar, toda essa exposição sobre o poder de influência do Exército serve para demonstrar que o nascente Estado militar surge com a continuidade atrás de si de uma história da força que sempre esteve a exercer decisiva influência nos rumos da sociedade brasileira. É no contexto do Estado dirigido por esse poder que se levantará a CNBB representando uma “religiosidade ética de salvação” que, enfrentando-o, rejeita o mundo sem dar as costas para ele e sem ser a ele indiferente²²⁶. Em segundo lugar, de fundamental importância é o fato de o Exército, não sem contradição, ter sido uma organização que teve como fim constante fazer valer a Constituição, a lei. Considerando seu poder, ele pode ser visto como um promotor do processo de racionalização no Brasil, em favor, então, de uma estrutura de dominação burocrático-legal a superar as formas de poder pessoal por séculos presentes no Brasil. Assumindo ele mesmo a direção política, prescindindo o Exército de qualquer outra forma de legitimação, bastando-se com a violência, já “natural” ao Estado e com a própria lei impessoalizada e abstrata, com a qual, obsessivamente, o governo militar procurou tornar seus atos legais. “Esse novo estado de coisas tornou evidente que o Estado brasileiro havia realmente se secularizado. Não mais necessitava de legitimação ideológica da Igreja. Legitimava-se com bandeiras totalmente seculares: desenvolvimento com segurança, milagres econômicos com a repressão da oposição, ordem e progresso” (Alves, 1984: 134). A Igreja não perceberá isso logo, preocupada ainda com questões institucionais e “religiosas”. De todo modo, foi por perceber estar já inserida numa sociedade secularizada que fundou a CNBB como cérebro burocrático para um novo tempo.

²²⁵ Cf. Fernando Henrique Cardoso, “A democracia na América Latina” *in*: *Novos Estudos*, CEBRAP (São Paulo, n° 10, outubro, 1984, 45-56), p. 46.

²²⁶ Aqui tenho em mente as quatro formas básicas de racionalismo religioso de rejeição do mundo: fuga, indiferença, superação e dominação.

O aumento das massas urbanas ao longo do pós-guerra tinha orientado a estratégia de políticos como Vargas, Jânio Quadros e Goulart para o populismo, o qual os militares procuraram resistir já na presidência de Vargas, em 1954. E “pela primeira vez o Exército estava unido numa posição ideológica contra o populismo. (...) Agora, mesmo os moderados pró-legalidade chegavam à conclusão de que não se podia confiar em que os políticos populistas perturbassem o delicado equilíbrio social em que repousava a democracia brasileira” (Skidmore, 1982: 367). O populismo centrado na personalidade pessoal do político — ou seja: imprevisível — e a incoerência de uma esquerda desunida beneficiaram o plano do golpe de 1964²²⁷. Com a queda de Goulart, ia embora, finalmente, um sistema inaugurado por Vargas. Olhando os fatos com mais profundidade, o golpe militar foi resultado de um esforço por tornar vigente na política brasileira a observância da lei, isto é, fazer valer sua oferta de previsibilidade. Decerto, o Exército era a expressão mais clara dos setores que “podiam ver que a racionalização das relações políticas estava ameaçada pelo desequilíbrio entre as instituições políticas e a sociedade, em cujo benefício se esperava que elas funcionassem” (*idem*: 18-19). É assim que levanto a tese de o Exército ter sido força decisiva de secularização no Brasil, quando esforçou-se, a seu modo, pela validade da legalidade.

Atentando-se para o sentido de secularização como — além do político-jurídico — fenômeno correspondente ao crescente domínio do “racionalismo técnico-científico”, aponto a ditadura militar como fator decisivo de consolidação desse processo nos níveis econômico, jurídico e político. A ditadura militar surgiu como resistência a ideologias comunistas no Brasil, o que permite entender que os militares, sempre interessados na industrialização, intensificaram a relação positiva entre Brasil e EUA para firmar seu país como nação industrial capitalista. A ditadura era uma ordem de poder mundano estatal e econômico.

A ânsia militar fundamental era a racionalização da “relação social” em termos de predomínio da lei, de modo que o sistema de dominação político-jurídico fosse racionalizado nos critérios da “dominação legal” caracterizada por leis estatuídas e abstratas²²⁸. Na verdade, isso o Brasil tinha. A distinção da ação militar estava mesmo no fato de, a ferro e fogo, querer fazer isso funcionar. Na evitação do desequilíbrio do jogo político, o aperfeiçoamento da burocracia para garantir estabilidade era fundamental. Com as massas urbanas, lida-se não com estratégias populistas, mas com a intensiva burocratização da administração como técnica de dominação²²⁹. As técnicas de tortura e de “desaparecimento” de oponentes e suspeitos serviam-se de uma minuciosa rede burocrática que implicava, então, eficazes possibilidades de vigilância, informação e detenção. A burocracia moderna ganhava aí uma forma, cuja inescapabilidade²³⁰ atingia o paroxismo.

A obsessão em suplantando as formas de poder pessoal significava uma luta contra a irracionalidade do direito — ou da ação —, o que convinha, essa luta, para a construção de uma estrutura capitalista²³¹. O Exército queria há muito o respeito da Constituição a fim de

²²⁷ Cf. Thomas Skidmore, *De Getúlio a Castelo...*, *op. cit.*, p. 370.

²²⁸ Cf. Max Weber, *WuG*, p. 125. Em publicação própria, a ESG manifesta estar ciente da pretensão de coordenar esforços para o processo de racionalização como se vê em Escola Superior de Guerra, *Fundamentos da Doutrina*, (Rio de Janeiro: ESG, 1981), p. 11: “A racionalização da ação política, que agora está alcançando no Brasil, e da qual a ESG foi pioneira em seus estudos, decorreu da profunda transformação sofrida pela sociedade política”. A DSN desenvolvida pela ESG era uma tentativa de aplicar um conjunto de princípios para orientar a ação que, no Exército e na política do Brasil, foi tradicionalmente fruto do empiricismo e da improvisação. Essa doutrina representava uma busca de racionalidade.

²²⁹ Cf. Max Weber, *WuG*, pp. 569, 834.

²³⁰ Cf. *ibid.*, pp. 834.

²³¹ Cf. *ibid.*, p. 826.

viabilizar a calculabilidade e a previsibilidade no jogo político, idéias fundamentais para a definição de um processo de racionalização²³². A secularização do pensamento e do direito no Brasil, para a qual os positivistas contribuíram, deu início a esse longo e recente processo de racionalização que parece ter sido perseguido de modo mais conseqüente e contínuo pelos militares. Só compreendendo o golpe militar como condução desse processo, cedeu o Exército a romper com a Constituição — porque acreditavam nada poder contra a legalidade, senão pela legalidade.

Ancorado num sistema burocrático aperfeiçoado, o governo do Brasil, até o final da década de 1960, aumentará significativamente sua capacidade de arrecadação de tributos e o início da década de 1970 apresentará um “boom” econômico²³³. Para os militares, o crescimento econômico não poderia ser alcançado num sistema aberto, pois medidas de cunho técnico deveriam ser aplicadas sem qualquer custo político. A aliança militar-tecnocrática²³⁴ foi uma junção de grande significado para a secularização do país: dos militares, a lei e a força; dos tecnocratas, o saber especializado para azeitar as engrenagens do capitalismo como modo de produção.

“O resultado foi uma eficaz aliança entre militares radicais e tecnocratas. Cada um tinha suas próprias razões para desejar um regime autoritário e ambos se precisavam mutuamente. Os militares da linha dura precisavam dos tecnocratas para fazer a economia funcionar. Os tecnocratas precisavam dos militares para permanecer no poder. As altas taxas de crescimento por seu turno davam legitimidade ao sistema autoritário” (Skidmore, 1988: 220).

Ainda que a revolução tecnoburocrática tenha no Exército um expoente relevante, ela é, mais profundamente, um feito de empresários e tecno-empresários. Segundo Dreifus, a participação dos militares no regime pós-1964 foi superestimada e subestimado foi o papel político dos industriais e banqueiros²³⁵. Teria predominado o espírito tecnoburocrático, cujo portador-mor não seria as Forças Armadas e, sim, os dirigentes empresariais, civis possuidores de meios técnicos e financeiros. Não é lugar aqui de tratar sobre a composição das forças que condicionaram e realizaram o golpe militar, basta apenas apontá-las como empresariais e tecno-empresariais. O ponto é: essas forças que derrubaram J. Goulart estavam organizadas com ativistas do complexo constituído pelo Instituto de Pesquisas e Estudos Sociais, doravante IPES, e pelo Instituto Brasileiro de Ação Democrática, doravante IBAD, tendo destaque o primeiro que cumpriu um papel de condutor do processo²³⁶.

O IPES e o IBAD surgiram ao final do governo Juscelino Kubitschek (JK), justamente em função do descontentamento com os excessos inflacionários e estilo populista desse presidente²³⁷. O grupo tinha postura francamente anticomunista. Oficiais da reserva e militares

²³² Cf. *ibid.*, pp. 469, 817 e 826.

²³³ Cf. Thomas Skidmore, *De Castelo a Tancredo...*, *op. cit.*, pp. 274-79.

²³⁴ Ainda que tratando-se do capitalismo do final do século XX, creio ser válida a relação fraterna entre capitalismo e burocracia descrita por Max Weber, WuG, p. 826.

²³⁵ Cf. René Armand Dreifus, *op. cit.*, p. 417.

²³⁶ Essa tese também aceita por Nelson Werneck Sodré, *O Governo Militar Secreto* (Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 1987), p. 69: “Segundo Siekman, os verdadeiros chefes da conspiração que levou ao golpe militar foram homens de empresa, entre eles e (sic) o Sr. Paulo Ayres Filho, que constituíram em São Paulo, o grupo IPES, que chegou a arrecadar 500.000 dólares num ano para ‘treinar líderes democráticos, encorajar grupos femininos, contribuindo com recursos, aluguéis de escritórios a baixo preço e equipamento a esses escritórios e subvencionar a ajuda clerical’”.

²³⁷ Cf. René Armand Dreifus, *op. cit.*, p. 162.

de alta patente também foram recrutados, como o General Golbery do Couto e Silva. Dos encontros desses empresários, tecno-empresários e militares “surgiu a idéia de se estimular em todo o país uma reação empresarial ao que foi percebido como a tendência esquerdista da vida política” (Dreifus, 1986: 163). O que unificava esses ativistas eram suas relações econômicas multinacionais, seu posicionamento anticomunista e a ambição em dirigir o Estado.

O IBAD foi conduzido pelo intuito que os grupos de interesses multinacionais e associados tinham de compartilhar do governo político e moldar a opinião pública²³⁸. Após a chegada de João Goulart ao poder, representantes das classes conservadoras, como associações comerciais, federações de indústria e membros da ESG e da Associação dos Diplomados da ESG (ADESG), planejavam já rápida organização para “defender a democracia, as instituições efetivas e o regime”. Instrutores da ESG e (ex-) integralistas constituíram o grupo inicial. O IPES também tinha relação íntima com escritórios técnicos, com militares da ESG e com empresários multinacionais e associados²³⁹.

Em dois períodos ocorreu o processo político e ideológico em que interesses multinacionais, intelectual-empresariais, políticos e militares assumiram a direção do Estado. O primeiro pode ter como marco a criação da ESG, em 1949, e dura até a renúncia de Jânio. Nessa fase, é encetada a preparação histórica e organizacional da camada com poder de impor sua ideologia. O segundo período, iniciado com a posse de Goulart, é marcado pelas novas forças sócio-econômicas que tentam e conseguem, em 1964, destituir o Executivo de sua autoridade e abalar a confiança das forças populares.

Aqui basta dizer que um “cuidadoso exame dos ocupantes das posições do poder revela que os empresários e tecno-empresários do IPES controlavam os mecanismos e processos de formulação de diretrizes e tomada de decisão no aparelho do Estado” (Dreifus, 1986: 418). Tecno-empresários do IPES tinham os militares como fonte de apoio político e de autoridade que proporcionariam a legitimação da pretensa “neutralidade” do regime, enfatizando o “tecnocrático” e fazendo parecer que as diretrizes políticas tinham caráter “científico” e “nacional”²⁴⁰. Tratava-se de interesses multinacionais que foram capazes de controlar a vida política do Estado, segundo necessidade do capital monopolista. Sendo assim, ativistas do IPES e militares da ESG trabalharam juntos. O complexo IPES/IBAD influenciou e mobilizou grande número de oficiais militares, encorajando-os à resistência e ao sentimento de urgência da derrubada do governo. Quadros da e formados pela ESG foram fundadores do IPES e providenciaram uma interpenetração civil-militar necessária ao golpe militar²⁴¹.

Em uma conferência na ESG, em 1967, o marechal Castelo Branco postulou a substituição da primazia da “defesa nacional” pela da “segurança nacional”. O primeiro colocava a ênfase nos aspectos militares e em problemas de agressão externa. Com a troca na hierarquia conceitual, a missão específica das Forças Armadas foi deixada de lado e, nisso, “um fenômeno sociológico capital de nossa época — a perda das funções precípuas das Forças Armadas e, com esta, a conseqüência provavelmente mais importante dessa disfunção, a politização dos militares.” (Sodré, 1987: 112). Passa a vigorar, nesse contexto, o conceito de “agressão interna” que se corporificaria em infiltrações e subversões ideológicas. Na prática, as Forças Armadas, pela atividade de inteligência, passaram a se importar com reuniões de religiosos, estudantes e intelectuais²⁴², por exemplo, “enquanto os serviços de informações nada sabem a

²³⁸ Cf. *ibid.*, p. 102.

²³⁹ Cf. *ibid.*, p. 104.

²⁴⁰ Cf. *ibid.*, pp. 418-19.

²⁴¹ Cf. *ibid.*, p. 188.

²⁴² Sobre a vigilância do meio intelectual, ver Nelson Werneck Sodré, *O Governo Militar Secreto*, op. cit., p. 138.

respeito da segurança externa”²⁴³. A dinâmica da força coercitiva era assim organizada: às Forças Armadas americanas cabia a defesa externa do continente sul-americano, às Forças brasileiras e de outros países sul-americanos, a defesa interna, função essa que deve ser interpretada como policial ou mesmo político-policial²⁴⁴. No Brasil e em seu continente, a política estava militarizada²⁴⁵. Observando a DSN, as forças armadas brasileiras multiplicaram “os seus órgãos de ‘inteligência’, isto é, de espionagem, não, agora, contra o inimigo estrangeiro, mas contra a sua própria gente” (Sodré, 1987: 129). Foi assim que o SNI não foi criado a fim de conhecer o inimigo exterior e a ameaça externa, mas para espionar e perseguir os adeptos da democracia e da independência econômica, para o quê aplicou suas atividades de informações e contra-informações²⁴⁶.

Ainda que houvesse planejamento e sustentação classistas para o golpe e o regime militares a partir de 1964, não se pode ver na tecnocracia e no militarismo implementados um mero epifenômeno. Que a atividade de inteligência no Brasil e as próprias forças armadas tenham atuado contra o suposto inimigo interno é evidência de que eram sistemas atuantes que criam em sua missão. A perspectiva que empresta aos militares a condução-mor do regime pós-1964 é repetida aqui porque foi com eles que a Igreja travou embates em razão de sua ética — fraternal — de convicção.

Militarismo e tecnocracia significavam o estabelecimento no Brasil, de uma vez por todas, de um arranjo formalmente moderno, que significa aqui: uma formação social dominada por ordens impessoais²⁴⁷, dada a prevalência do racionalismo técnico-científico, da burocracia, do capitalismo, da dominação política baseada na lei e, no caso do militarismo, na violência institucionalizada (e abusada). O golpe de 1964 tornou o processo de racionalização da vida e impessoalização, conscientemente conduzidos pelos militares — apesar, talvez, do desconhecimento desses conceitos —, uma corrente irreprimível.

Quando a Igreja, com a radicalização desse processo de impessoalização em 1968²⁴⁸, entender que o militarismo no Brasil tornou-se uma força de desumanização, ela ressuscitará uma ética religiosa de fraternidade que se oporá à impessoalidade do processo e será possível se ver, como um milagre, uma “ética religiosa fraternal de salvação ativamente rejeitadora do mundo” em um já vitorioso cenário secularizado. No “mundo” do caso brasileiro, são as éticas militar (burocrática e assecuratória) e tecnocrática suas concorrentes. Não tivesse a Igreja correspondido aos tempos e aperfeiçoado sua estrutura burocrática com a criação da CNBB, dificilmente teria condições de prestar resistência às ordens políticas e econômicas que se lhe colocavam no caminho.

De outro lado, para recuperar o foco deste capítulo, o que se conclui é: não tivesse a Igreja se estruturado burocraticamente pela fundação da CNBB, o espírito do CL, responsável pelo tipo de ética religiosa fraternal de salvação que analiso aqui, teria sido uma voz no deserto, a perder-se, inaudita. Só numa estrutura de dominação poderia esse espírito resistir a poderes abstratos e impessoais da ordem daqueles instalados no Brasil pelo golpe militar.

Da CNBB. Fundada em 14 de outubro de 1952, a CNBB, sob a liderança de D. Hélder Câmara e com o apoio do futuro papa Paulo VI, Msgr. Giovanni B. Montini, nasce com a finalidade de implantar um reformismo católico, despertando o laicato para a atuação dentro

²⁴³ Cf. *ibid.*, p. 113.

²⁴⁴ Cf. *ibid.*, p. 114.

²⁴⁵ Cf. *ibid.*, p. 117.

²⁴⁶ Ver *ibid.*, pp. 134-35.

²⁴⁷ Cf. Max Weber, WuG, *ibid.*, p. 361.

²⁴⁸ Ver em Ralph Della Cava, “A Igreja e a abertura, 1974-1985” in: *Democratizando o Brasil* (RJ: Paz e Terra, 1988), pp. 235ss; sobre as fases da relação Igreja-Estado do golpe militar até a redemocratização.

da igreja. Mais uma vez, a hierarquia enseja a prática leiga, mas agora lidera essa promoção uma personagem sensível a apelos proféticos. A própria Igreja reconhece o fato de que a romanização foi processo insuficiente para o estabelecimento de uma igreja segundo o Evangelho. A CNBB distinguia-se da Igreja tradicional organizada por diocese, cúria, paróquia etc., e com sua posição de ponta podia manipular os recursos da Igreja como pessoal, contatos, comunicações e prestígio e, assim, também escapava da relação tradicional com o Estado. O carisma e o estrategismo de D. Hélder com um grupo de jovens líderes na CNBB caracterizavam sua administração. A CNBB desenvolveu um pensamento de mudança social que explica o envolvimento da Igreja na tentativa de se construir um novo Brasil, tal pensamento era diferente da visão tradicional da Igreja sobre a mesma questão. As mudanças circunstanciais somadas às posturas do Estado e da Santa Sé contribuíram para a transformação da influência da Igreja. O fator decisivo foi a CNBB tirar vantagens do que esses dois apresentavam, por exemplo, o próprio plano governamental por mudanças e o Vaticano II. A CNBB competia com o Estado no âmbito da temática das mudanças sociais e também com forças tradicionais ligadas à Igreja. Especialmente pelo papel exercido pelo nuncio D. Armando Lombardi, a Santa Sé apoiava a CNBB direta e indiretamente. A CNBB correspondia, distinta da Igreja nacional tradicional, ao projeto da Igreja universal conforme o Vaticano II. A afinidade com o Estado em sua política desenvolvimentista cessaria, porém, com o golpe militar. Com esse evento, a liderança da CNBB passa a ser atacada e sua coerência, abalada. O grupo líder foi desmantelado e o comando foi assumido por indivíduos não interessados na mesma ideologia da mudança social e o tipo burocrático passa a imperar na organização, onde tornou-se débil o comprometimento com o curso anterior. Estruturalmente, a CNBB tornou-se a soma de suas partes: não era mais supradiocese, suprapiscopado, mas uma junção dessas partes.

Ainda assim, no período da igreja reformista (1955-1964), constata-se forte conflito interno na Igreja entre a esquerda católica e os tradicionalistas. O golpe militar foi expressão da vitória da direita na política e na Igreja, mas, de fato, a maioria dentro dela não assumia nenhum dos lados, pois estava dividida entre os reformistas e os modernizadores conservadores que formavam a facção dominante nos anos 1950 e que, na segunda metade dos anos 1960, dividiam o cenário com os reformistas. Os modernizadores conservadores eram a favor da participação do laicato no apostolado, mas preocupavam-se com a obediência hierárquica. Eles rejeitavam um envolvimento político ostensivo, pois criam que a moral individual era a base, e não a estrutura social. A maior parte dos bispos pertencia a essa facção. Em 1964, derrotaram os progressistas nas eleições da CNBB e puderam, assim, controlar as mudanças dentro da Igreja.

Os reformistas adotaram a noção da Igreja como povo de Deus. Eles ocupavam muitas posições-chave na CNBB. A partir do final da década de 1950 até o início dos anos 1970, eles dividiram com os modernizadores a liderança na hierarquia da Igreja. Teriam tido sua hegemonia por volta de 1976 e, desse ano até 1982, compartilharam o prestígio com a Igreja popular. A partir de 1982, os conservadores se fortaleceram internacionalmente e isso deu ensejo para o privilégio dos reformistas. Quando da discussão da secularização, ainda na década de 1950, eles tinham uma postura mais tranquila, pois reconheciam benefícios também com ela. Eram menos anticomunistas, assim como eram menos antiprotestantes. Conseqüentemente, eram mais democráticos nas práticas eclesiais, de modo a dar mais autonomia para os grupos leigos. Internacionalmente, a Igreja também dava ênfase ao laicato e à corresponsabilidade e rejeitava a separação entre fé e sociedade.

Para German (1999: 155), a CNBB foi criada por razões administrativo-dominativas, isto é, para a influência da prática religiosa em um país extenso e com grande número de dioceses. Em tal contexto, estabeleceu-se como um organismo episcopal de caráter não jurídico, mas

vivencial. O estatuto de 1958 vem, após os de 1952 e 1954, consolidar a orientação normativa da CNBB, pois oferece uma noção mais precisa da organização, a qual se caracteriza como instância eminentemente prática, “que visa dinamizar, coordenar e atualizar, na unidade, a ação pastoral de todo o episcopado, na comunhão com o sucessor de Pedro” (in Queiroga, 1977: 211). Com isso, ficam afirmadas as noções de comunhão, pela qual toda resolução é estabelecida pela maioria dos membros e a de corresponsabilidade, pela qual a igreja busca, em diálogo com a sociedade, a realização do Reino de Deus. “Um dos postulados fundamentais dos reformistas era o de que a Igreja é parte do mundo e nele deve ter uma participação. (...) Concomitantemente, a idéia de que a Igreja devesse cristianizar um mundo fundamentalmente mau começou a ser questionada” (Mainwaring, 1989: 67). Concordava-se que a Igreja não podia se pensar acima ou fora do mundo, mas atuar como agente de sua transformação e como sua serva. Mesmo numa CNBB tomada por conservadores, os reformistas articularam posturas ousadas para os padrões da instituição, o que ficou aparente no Plano de Emergência, doravante, PE, de 1962, e no PPC, planos de nível nacional. Segundo as posturas dos modernizadores e do clero conservador, todo incentivo que se deu para o laicato nos anos 1930 e subseqüentes, teve como motivo a propagação da fé católica e o combate aos concorrentes, isto é, motivo ainda tradicional, embora almejado pela promoção da atividade leiga.

D. Hélder foi o líder que guiou setores da Igreja rumo à mudança de direção, o que significava basicamente a quebra de seu compromisso com a manutenção do *status quo* pela relação de camadas de elite a fim de perpetuar o modelo de influência religiosa e social. Por seu incentivo e orientação, um grupo de bispos formulou uma ideologia designada para justificar a necessidade da promoção dessa mudança. Ele era o cabeça de tal movimento. A fonte para constatação dessa nova ideologia são os documentos nacionais e regionais da hierarquia. Antes de 1950, a ideologia seguia o modelo da neo-cristandade e reagia às ameaças da mudança social e política.

A CNBB tornou-se o órgão-chave da Igreja no Brasil. Ela seguiu o modelo de suas similares na França e nos EUA, sendo que os contatos com os americanos já se davam antes da fundação da instituição brasileira. Nas palavras de d. Hélder, escritas vinte anos após sua fundação, compreende-se o valor da CNBB como instituição-mor católica burocrática de dominação: “Em País tão amplo como o nosso parecia indispensável um órgão que tentasse coordenar a ação da Igreja, começando por informá-la com segurança e ajudando-a a enfrentar os grandes problemas humanos que, sempre mais, surgem e surgirão em seu caminho” (*apud* Queiroga, 1977: 169). Assim como a ESG com sua equivalente americana, a CNBB manteve, na década de 1950, intercâmbio com sua similar nos EUA e da mesma forma o fez o CELAM, o que rendeu ajuda financeira e de recursos humanos para a região da América do Sul.

Dentre alguns tipos de estímulos que levaram as Igrejas nacionais a reavaliarem suas estratégias, é importante mencionar um que tem especial valor como contexto para a surgimento da CNBB, justamente por sua contemporaneidade com a ESG. É evidente que o mundo mudou após a Segunda Guerra. Suponho que uma corrida armamentista entre dois grandes sistemas político-econômicos com força de império pode ter sido um elemento privilegiado na instauração de um “novo ritmo” da sociedade moderna²⁴⁹. Seria uma tendência social característica para o movimento e para a adaptação, agora, na forma de um sistema social. Disso faz parte, portanto, a revolução tecnoburocrática. O desenvolvimento econômico e sócio-político na América Latina, visto no Brasil pela industrialização, pela

²⁴⁹ Essa idéia de novo ritmo da sociedade moderna com implicações institucionais encontra-se em Ivan Vallier, *op. cit.*, p. 197.

urbanização e mesmo pela evolução do sistema republicano, gerou um tipo qualitativamente diferente de interdependência institucional, no qual as diversas funções sociais de provisão (economia), proteção (política e direito), socialização (família e escola) e interpretação (religião, ciência, arte) estão integradas. É fácil imaginar que o crescimento industrial que provoca êxodo rural e exige, em alguns ambientes, uma mão-de-obra especializada e, por fim, impõe novas formas de relações sociais no contexto das empresas impessoalizadas, interfere nos processos político-jurídicos, educacionais e culturais. As conhecidas mudanças estrutural-materiais que se consolidam no Brasil na década de 1950 são o contexto de fundação tanto da ESG quanto da CNBB. Grupos com interesses, como o dos religiosos orientados para o exercício de influência, em tal contexto, precisavam de estratégias nacionais e de organizações nacionais para que pudessem causar impacto numa sociedade cada vez mais sistêmica. Minha tese é a de que essa evolução sistêmica é um fenômeno da secularização, pois é a radicalização do advento da separação entre Igreja e Estado como marco não da autonomização, mas da concorrência entre as esferas sociais. A resposta da Igreja para essa sistematização da sociedade, onde tem destaque a tecnoburocracia, é a criação da CNBB. Para dar conta do fluxo e da complexidade do sistema social, os programas religiosos devem corresponder a dois critérios organizacionais: um senso de direção firme e de longo prazo e flexibilidade de médio alcance, sendo mister uma tomada de decisão centralizada e coordenação efetiva. A CNBB surge (bem como a ESG) como uma estrutura tipicamente sociológica, ou seja, como um centro de coordenação da ação, como organização (hierocrática) de dominação (psicológica) baseada na autoridade e na qualidade de instituto, ou seja, uma associação com uma ordem racionalmente estatuída, cuja finalidade é administrar bens de salvação e atuar como portadora e administradora de um carisma de cargo, conforme definição sociológica de “igreja”. Segundo Della Cava, d. Hélder Câmara, já em 1947, manifestava-se sobre a “construção de uma barca totalmente nova para que a Igreja pudesse velejar no mar dos tempos modernos (de acordo com entrevista no Jornal do Brasil, em 1972)” (1975: 34). Câmara “visava cobrir três tarefas ‘administrativas’: revitalizar as linhas de comunicação entre os bispos do país; superar as lacunas individuais dos membros do episcopado nacional; prover uma unidade mínima à administração cotidiana e a outros esforços da Igreja” (*idem*)²⁵⁰. Com a CNBB, a Igreja brasileira está pronta para lidar com esse novo ritmo da vida, especialmente no que tange à conquista de uma posição efetiva de competição. É mister ir além das demandas do dia-a-dia, impostas pelas circunstâncias e prover uma direção da ação dentro de um planejamento com perspectivas mais avançadas. Parece ter ocorrido o seguinte advento: a Igreja brasileira foi alçada à condição de um sistema social. A CNBB é um organismo de coordenação e representação, ausente no Brasil até 1952. Sua criação é tempestiva, pois, num país de tais dimensões, a urbanização, o êxodo rural, a explosão demográfica e a industrialização tornariam a existência de uma instituição nacional ainda mais complexa se ela quisesse manter sua prática dominativa. Sendo uma característica fundamental de um instituto sua ordem estatuída²⁵¹, volto-me à consideração dessa base de autoridade.

O estatuto de 1952 oferece a essência organizativa da CNBB²⁵². Segundo o Estatuto, a instituição é encabeçada por uma Comissão Central, apta a fazer pronunciamentos nacionais

²⁵⁰ Segundo Ralph della Cava, “Igreja e Estado no Brasil no século XX: ...” *in: op. cit.*, p. 34, a erosão do monopólio religioso do catolicismo “desempenhou um papel nesta importante decisão política”.

²⁵¹ O seu significado para a natureza jurídica da Igreja é estimado nessas palavras de Ralph della Cava, “Igreja e Estado no Brasil no século XX: ...” *in: op. cit.*, p. 34: “Nunca houve, no Direito Canônico (compilado em 1908) e na prática romana, qualquer precedente para a criação de uma estrutura permanente do tipo da CNBB e seu secretariado.”

²⁵² Cf. Pe. Gervásio Fernandes de Queiroga, *op. cit.*, p. 185.

em nome do episcopado. O seu cunho não é jurídico, não tendo caráter de concílio as suas convocações, e seu propósito é a confraternização e o trabalho pastoral. Sua finalidade é “o fim de estudar e discutir [...] problemas de competência do Episcopado e de interesse comum, fica instituída a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil” (no Estatuto de 1952, *apud* Queiroga, 1977: 188), o que não deve ser entendido como um propósito acadêmico, mas sim como um “esforço de ajudar a se instaurar uma dinâmica de renovação permanente e coordenação eficiente do empenho pastoral das Igreja particulares nela representadas” (*idem*). Para tanto, ela toma resoluções a serem implantadas pelo Secretariado Geral; delibera e formula conclusões sobre os temas estudados.

A CNBB tem a Assembléia dos “metropolitanos” como órgão supremo, mas é efetivada por um organismo permanente, o secretariado geral. A Assembléia tem por função estudo, discussão e decisão sobre assuntos de competência e interesse do episcopado, eleger arcebispos que formam com os cardeais a Comissão Permanente e apreciar os pronunciamentos da Comissão. Esta Comissão dirige a conferência e nomeia o secretário-geral, além de definir os temas para a Assembléia. O secretariado geral é dirigido por um bispo que deve preparar a Assembléia e realizar suas resoluções e, dito de modo simples, liga o Episcopado às questões nacionais e internacionais, inclusive atuando junto à imprensa e a instituições laicas em geral²⁵³. É o órgão ativo da CNBB, “seu centro dinamizador”, ele “é o cérebro da conferência”. É um órgão executivo com funções de estudo e informação e de coordenação.

O Estatuto de 1958, que representa a consolidação da instituição, apresenta-a como “organização” da hierarquia eclesiástica. Nas suas finalidades, propõe-se a facilitar e promover “a uniformidade de orientação e de ação de todo o Episcopado”. Fica claro, agora, em comparação com o documento de 1952, que se trata de uma organização prática. Na visão da CNBB, como oportunidade de uma transformação estrutural e operacional da Igreja, tem posição central seu processo continuado de planejamento como sistema da ação apostólica. Agora, trata-se de fomentar as possibilidades de uma previsão racional das atividades. No estatuto de 1971, quando do período da Bipartite, consta, como uma das finalidades, o “cuidar do relacionamento com os poderes públicos” (Serbin, 2001: 275). Uma interessante inovação desse estatuto foi a inclusão de representantes religiosos e leigos, eventualmente, como convidados e com voto consultivo. A inovação estrutural do quadro organizativo trazida pelo Estatuto diz respeito à eliminação da Comissão Central e ao estabelecimento de uma organização central formada por colegiados: presidência, comissão representativa (órgão deliberativo) e comissão episcopal da pastoral (órgão executivo) — todos órgãos nacionais.

Se, antes, a pastoral brasileira ocupava-se com aspectos rituais e doutrinários, sustentando traços mais conservadores e igualmente defensivos, apologeticos e polêmicos, o Plano de Emergência, de 1962, elaborado para as circunstâncias prementes da época, significou uma autocrítica desse estado de coisas, ou seja, uma “nova mentalidade”. Grande importância teve o PE, pois sua marca é uma reflexão que pretende superar linha jurídica em favor de concepção comunitária da Igreja onde, entre outras coisas, reconhecia-se a necessidade de o leigo ter papel ativo na Igreja. O destaque dado pelo PE à participação do laicato é altamente relevante para se pensar a lógica do campo. Aqui, pode-se demonstrar com clareza uma situação em que se constata uma hierarquia que admitiu em suas resoluções elementos elaborados pelo laicato. Consta no PE: “levar o leigo a assumir a iniciativa e primeira responsabilidade das tarefas propriamente temporais; a formação se fará nos movimentos

²⁵³ Consta em *ibid.*, p. 221: “No secretário geral, como eixo da CNBB, todos os órgãos se coligam: Assembléia, Comissão Central, Secretariado Geral, dos quais é secretário; Comissões Episcopais e Secretariados Nacionais, de cujas atividades é coordenador. Deve ainda estar em contínuo relacionamento com o presidente e membros da C. Central, com o conjunto do episcopado, com o CELAM, com a nunciatura apostólica.”

apostólicos básicos e conforme o método de cada um deles; põe-se em relevo a formação através da ação, na vida e a partir da vida, com o método: *ver — julgar — agir*” (*apud* Queiroga, 1977: 360). É muito relevante que a hierarquia em seu próprio documento cite, e mesmo sem referência, um método que foi proclamado e praticado, muito antes, pelo laicato de esquerda.

Uma das resoluções mais emblemáticas do PE, como sinal dos tempos, foi “...o compromisso de procurar afazer-nos a basear nossa atividade pastoral em sondagens objetivas e estudos sociológicos” (*apud* Queiroga, 1977: 355), pelo que foi criado o Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais (CERIS). Isso mostra, como um exemplo, como a CNBB fomentou um racionalismo no seio da Igreja, do burocrático ao científico, passando pelo doutrinário e pastoral²⁵⁴. O PE é, assim, o resultado de uma preocupação com a realidade da Igreja, com seu lugar de inserção e atuação. Deve-se atentar para o fato de que o CERIS, como centro de estudo e pesquisa, é também um símbolo, dentro da Igreja, dos tempos modernos: a ciência organizada é empresa interessada em ou associada ao poder.

A CNBB estava separada das estruturas eclesiais tradicionais de diocese. Ocupava uma posição supra-eclesial que permitia a manipulação de recursos humanos, de contatos e de prestígio. Independente da estrutura maior, ela escapava à relação tradicional com o Estado, o que sugere seu potencial para a racionalização da ação religiosa. Ela podia sustentar certo distanciamento dos compromissos historicamente alimentados no contato com a esfera política. Sua ideologia de mudança social era novidade dentro do ambiente católico-eclesial. O fato de ter encontrado no próprio Estado, na década de 1950, empreendimentos para mudança social, como programas de educação, favoreceu a Igreja na continuação de sua obra de institucionalização e estruturação. Um grande auxílio veio também do núncio papal no Brasil, Dom Armando Lombardi, que esteve no país de 1954 a 1964. Envolveu-se na renovação da hierarquia, ajudando a criar 48 novos episcopados, 11 arcebispados e 16 prelazias. Isso é significativo se se considera que antes havia apenas 8 episcopados e 3 prelazias. Lombardi administrou a nomeação de 109 bispos e 24 arcebispos, havendo 116 dioceses e 31 arquidioceses. Isso indica que fortalecer numericamente a hierarquia era empreendimento seu. A CNBB era seu canal para contribuir para a renovação da Igreja brasileira.

Uma das mais importantes determinações do PE de 1962 foi a regionalização, a criação de secretariados regionais, o que veio a viabilizar a capilaridade da instituição no território nacional. Uma coisa foi, portanto, a CNBB ter sido erigida para “coordenar a ação da Igreja”; outra coisa foi o ter se aparelhado para isso. Apenas com a regionalização ela encontrava-se na condição de cumprir o papel para que se propôs: desenvolveu-se. “Não há dúvida, a criação dos Regionais foi a inovação mais importante acontecida na história da CNBB até então” (Queiroga, 1977: 225). Essas unidades eram órgãos executivos (pastorais) encabeçados por um bispo, com o papel de servir como prolongamento e desdobramento orgânico do Secretariado Geral. Em 1964, já estavam estabelecidas 14 regionais. Mais tarde, haveria 16. As do Leste e do Sul concentravam o maior contingente presbiteral diocesano; seu número manteve-se relativamente constante de 1964 a 1978. Por exemplo: as regionais Leste 1 e 2 tinham juntas, em 1964, 1.335 presbíteros diocesanos (para 1.268 paróquias) e 1.262 (para 1.492 paróquias), em 1978. As regionais Sul 1, 2, 3 e 4 tinham 2.053 presbíteros diocesanos (para 1.900 paróquias), em 1964, e 2.234 (para 2.697 paróquias), em 1978. Vale ainda citar o

²⁵⁴ Interpreta *ibid.*, p. 356: “Estas duas coordenadas: a teológica e a sociológica, ligando verticalmente a pastoral ao plano divino da salvação e inserindo-a horizontalmente na trama humana e histórica da realidade a salvar, darão à atividade pastoral o conteúdo de que precisa o realismo de que carece, para responder às exigências do mundo hodierno. Delas o PE quis ser portador.”

caso das regionais Nordeste 1, 2 e 3 que tinham, em 1964, 1.103 presbíteros diocesanos (para 1.028 paróquias) e, em 1978, 1.115 (para 1.271 paróquias). Em 1965, havia 38 prelazias; em 1978, 44. Com o tempo, o organograma da CNBB conteria ainda diversas linhas de ação pastoral (como liturgia, ecumenismo, catequese e missão) e vários organismos, como CERIS, CPT, o MEB e IBRADES.

Como demonstração maior de uma orientação pastoral mais central, é reconhecida à paróquia, como menor parcela jurídico-pastoral da Igreja, ser o lugar da vivência cristã *par excellence*, ponto de colocação no mundo do sacerdote e do crente, lugar onde a Igreja encontra a vida social. Ela não é mais vista como jurisdição e, sim, como comunidade local, é “célula orgânica da Igreja”. Tal valor implica maior organização para que objetivos correspondentes sejam alcançados, de modo que planejamento e coordenação serão instrumentos para finalidades que atendam a essa nova concepção.

Com o PE, o episcopado concebe uma “pastoral de conjunto”, que pode ser entendida como aquela atividade “executada em conjunto, pelo conjunto dos membros da Igreja, visando o conjunto dos homens e de seus problemas, no conjunto das áreas e situações que os condicionam” (Queiroga, 1977: 368). Novamente, é dito que tal concepção exige planejamento (como decisão e técnica) e coordenação (como concerto de ações), os quais são definidos em trabalhos de equipe, nas reuniões episcopais. Da pastoral de conjunto é a dimensão episcopal o pólo. Ora, se tudo isso evidencia o aprimoramento da instituição da associação burocrática, cada vez mais apta a lidar com um mundo tecnoburocratizado, também mostra como a Igreja cresce como uma estrutura de dominação. Como tal, está em condições de fomentar seu tipo específico de racionalismo religioso, especialmente ético-metafísico, não só no âmbito de suas organizações próprias, mas também na sociedade como um todo, justamente a partir de seus embates com outras ordens sociais, com destaque para a política. Apesar de o PPC (1966-70) ter, mais do que o PE, garantido à Igreja “alto grau de rentabilidade e eficiência, com também elevado nível organizacional” (idem: 376), considero suficientemente demonstrado que já com o PE esse curso está estabelecido e que ali a Igreja está mais capaz de cumprir seu papel amplo como poder burocrático. É essa condição que a habilitará a prestar resistência ao autoritarismo e a ter influência no processo de redemocratização iniciado, de certo modo, na segunda metade da década de 1970 e no processo constitucional da Nova República, já na segunda metade da década de 1980²⁵⁵.

Ao fim desta exposição da situação de poderes dominantes no Brasil, implicando a atuação da Igreja e do Estado militarizado e tecnoburocratizado, concluo que: se a Igreja começou apoiando o golpe militar, então, pode-se entender que o fator relevante como desencadeador de uma religiosidade ética fraternal de salvação ativamente rejeitadora do mundo foi a radicalização da condição de secularidade da sociedade brasileira conduzida pela aliança

²⁵⁵ Consta em Christiano German, *op. cit.*, p. 245: “Die bedeutende Fähigkeit, trotz teilweise massiver Gegenmaßnahmen des Regimes noch Erfolge in der Menschenrechtsfrage erzielen zu können, verdankte die Kirchenleitung ihrer guten Organisationsstruktur... [A direção da Igreja devia à sua boa estrutura organizativa a significativa capacidade, apesar das contramedidas em parte maciças do regime, de poder alcançar ainda êxitos nas questões dos direitos humanos...]” E ainda, na p. 420: “Die ausgezeichnete Organisationsstruktur und die vielfältigen Kommunikationswege der Kirche bis hin zur raschen mündlichen Übermittlung von Verhaftungen gestalteten die Reaktionsfähigkeiten auf die Repression besonders effektiv [A excelente estrutura organizativa e os múltiplos meios de comunicação da Igreja até a rápida transmissão oral de prisões formaram as capacidades de reação à repressão de modo especialmente efetivo].” Em algumas passagens, fala German (pp. 425 e 426) de “capacidades e faculdades organizatórias significativas”. Dessas condições, faz parte a independência financeira da Igreja, subvencionada também por verbas vindas do exterior.

militar-tecnoburocrática. Se o processo de racionalização característico do mundo moderno ocidental pode ser visto como um empobrecimento da capacidade de julgamento pelo predomínio da racionalidade formal, a CNBB vai guardar o espírito que lhe orientará a ação fundamentada numa racionalidade material que associa profetismo e cristianismo com direitos humanos. Essa é a razão da importância da CNBB como representante de uma tal religiosidade ética de salvação nesta pesquisa, pois se ela não fosse um complexo estrutural (organizacional) de poder, essa religiosidade não teria cumprido seus postulados éticos, os quais implicavam a oposição aberta às ordens econômica e política em favor da humanização e defesa do mais fraco. No final do século XIX e no início do XX, vários movimentos messiânicos se levantaram contra as ordens racionalizantes no Brasil que apressavam o seu passo sobre o mundo tradicional — foram atropelados. Há pouco mais de trinta anos atrás, o Estado, já dotado de tanques, não poderia rumar sobre as manifestações do CL. Lançou mão, sim, de várias formas de método de anulação da participação política, mas foi sempre combatido pela rigidez de uma associação como a CNBB.

Essa estrutura de dominação da Igreja burocraticamente racionalizada será sempre objeto de disputa de grupos internos. O certo é que o espírito do catolicismo pentecostal, ainda que também pretendendo lidar com uma sociedade modernizada, dificilmente poderia prestar resistência numa sociedade brasileira, onde militarismo e tecnoburocracia dominavam. A religiosidade ética de salvação determinada pelo espírito do CL precisava de uma estrutura como a da CNBB, e esta, daquele espírito para ousar preservar o valor humano e da pessoa na esfera pública. Assim, ela se transformaria “no guia do rebanho em sua luta pela democracia” (Della Cava, 1988: 245).

Igreja versus Estado

No período de confrontação entre Igreja e Estado, tem-se bem a noção de que a primeira providenciou, como o segundo no caso da ESG, uma consistente estrutura de dominação no contexto da ascensão do modelo tecnoburocrático. Na década de 1970, essas duas estruturas de dominação já eram reconhecidas como as “duas mais importantes e bem organizadas instituições do Brasil” (Serbin, 2001: 30). Sobre a solidez da CNBB, escreve esse autor:

“A Igreja brasileira era institucionalmente forte, contando com cerca de 250 bispos durante os anos 70. Eles com frequência discordavam entre si, mas a liderança da CNBB, uma das conferências episcopais mais bem organizadas do mundo, se manifestava desembaraçadamente como a voz única dos bispos para assuntos nacionais. A Igreja era uma instituição de prestígio, influente e transnacional — mas também nativa —, que via a si própria necessariamente como a pastora de todos os brasileiros. Dentro da Igreja, os bispos, em especial os participantes da Bipartite, mantinham um poder substancial” (2001: 425).

Vê-se que esse é um quadro bem diferente do que era a Igreja sob o padroado. Na verdade, a Igreja, até chegar nesse ponto, vivenciou um processo que levou cerca de cem anos, ou seja, iniciado com o movimento ultramontano ou de romanização da Igreja, quando ela se torna uma “igreja” no sentido sociológico, até justamente a criação da CNBB e desenvolvimento dessa “igreja” sob sua direção²⁵⁶, conforme atesta a citação anterior.

²⁵⁶ Consta em *ibid.*, p. 415: “... No Brasil, a Igreja superou o anticlericalismo entre as Forças Armadas e a elite para construir uma das maiores e mais sofisticadas infra-estruturas eclesiais e filantrópicas do continente.”

A Igreja passou a atuar como promotora de mudança social e a cumprir um papel profético como resultado do conflito contra o Estado pela definição da autonomia dela. O papel profético exercido pela Igreja é demonstrado pela força revolucionária e ruptora ante a situação política do militarismo.

Da parte da Igreja, houve, inicialmente, uma expectativa de que o governo militar pudesse ser bom para o país e para a Igreja²⁵⁷, pois, antes de 1964, as pretensões de justiça e desenvolvimento por parte dos políticos foram um grande fiasco. Bispos estavam satisfeitos com a evitação de uma revolução comunista. Os militares poderiam ser o agente da reforma que o Brasil necessitava no nível social, especialmente. O Estado estava certo da adesão da Igreja, até mesmo porque D. Hélder estava isolado. Porém, com o tempo ficou claro que o governo mantinha a ordem pela supressão dos dissidentes, por opressão, e não agia no sentido de promover reformas sociais. Logo, alguns setores católicos, especialmente ligados à CNBB pré-64, sentiram-se no dever de enfrentar o governo com críticas, chamando a atenção para certos problemas sociais. Contudo, os militares não esperavam e não queriam críticas à sua condução. Vários incidentes podem ser identificados mesmo antes de o AI-5 entrar em vigor.

O primeiro deles se deu no Nordeste e durou de julho de 1964 até agosto de 1966, entre D. Hélder Câmara e o governo. Câmara apoiou ações da ACB (em suas frentes especializadas) em favor dos trabalhadores e a edição de documentos com essa orientação. Os bispos nordestinos escreveram: “...The maternal concern of the Church has to be directed primarily to those who suffer” (Bruneau, 1974: 182). Eram 15 em favor das entidades da ACB, em julho de 1966. Um general da 10ª região militar em Fortaleza proibiu a circulação do material e os militares distribuíram notas clandestinas para o clero do Nordeste atacando D. Hélder. Segmentos reacionários dentro e fora da Igreja não criam que ela pudesse falar de justiça e mudança sem fazer cômico com os comunistas e de que ela poderia mudar seu papel tradicional de sustentadora do *status quo*. Mas a Igreja também ganhou apoio de muitas frentes e se fazia assim a maior instituição apta a prestar resistência ao militarismo. Até mesmo D. Vicente Scherer teria dito poder ter assinado o documento que se encontraria de acordo com a

²⁵⁷ Apesar de certas tendências, pode-se encontrar um documento dessa época, cujos fragmentos apresento aqui com os números das páginas da fonte, que assume uma postura menos conformada, que é “Declaração da CNBB sobre a situação nacional (1964)” in: Luiz Gonzaga de Souza Lima, *op. cit.*, pp. 147-49. “Por outro lado, não aceitamos, nem jamais poderemos aceitar a acusação injuriosa, generalizada ou gratuita, velada ou explícita, de que Bispos, Sacerdotes e fiéis ou organizações, como, por exemplo, a Ação Católica e o Movimento de Educação de Base (MEB), sejam comunistas ou comunizantes. Isto se deve, às vezes, à própria tática comunista, outras vezes a certos elementos inconformados com a atitude aberta e corajosa de verdadeiros apóstolos da Igreja, do Clero e do Laicato, que pregam a sã doutrina, seja contra o comunismo, seja contra gritantes injustiças sociais e focos de corrupção e de degradação dos valores morais (148). (...) Insistimos na necessidade e na urgência da restauração da ordem social, em bases cristãs e democráticas. Mas esta restauração não será possível apenas com a condenação teórica e a repressão policial do comunismo, enquanto não se extirparem as injustiças sociais e outras modalidades do materialismo, tão perniciosas, que geram o próprio comunismo, e, sobretudo, enquanto o espírito sobrenatural autêntico não impregnar todas as pessoas e todas as atividades humanas. Nossas tradições cristãs e a sagrada instituição da família, assim como o sentimento religioso do povo não devem servir para acobertar aqueles que deturpam a verdade e corrompem os costumes, ou se entregam aos abusos do capitalismo liberal (149). (...) Não nos curvamos, porém, às injunções da política partidária, nem às pressões de grupos de qualquer natureza, que pretendam, por acaso, silenciar a nossa voz em favor do pobre e das vítimas da perseguição e da injustiça. (...) Esperamos que os responsáveis pelos destinos temporais do Brasil, aceitem, defendam e cumpram os princípios do Evangelho e as normas da Doutrina Social Cristã, não só porque esses princípios são os nossos, mas porque constituem a base fora da qual não há, nem poderá haver, ordem social, segurança, estabilidade e verdadeiro progresso.”

doutrina da Igreja. Pronunciamentos já eram feitos para afirmar o compromisso da Igreja com sua missão no campo social, a despeito de oposição e perseguição. Como disse D. Waldir: “A persecuted Church is better than a compromised Church” (Bruneau, 1974: 185). Ameaçados, os bispos se uniram para defender sua corporação, e a maior parte das justificações para suas defesas foi feita em termos de sua missão social já assumida antes de 1964, legitimada pelo concílio e documentada sobejamente por encíclicas sociais, e em termos da linguagem do laicato.

Ocidentalistas, os governantes militares confirmaram preferência pelo catolicismo e buscaram mesmo manter, nos primeiros anos de militarismo, uma boa relação com a Igreja. Eles criam que o Exército e a Igreja eram os dois suportes da civilização ocidental. Sua Igreja não era aquela do Vaticano II nem aquela que surgia com uma proposta sócio-política. A Igreja que os militares esperavam era a tradicional que batiza, educa e casa a elite, fala de moralidade, critica o comunismo e sustenta o *status quo*. Concepções marxistas tinham já penetrado a instituição, comunistas buscavam abrigo sob suas asas e a preocupação central não era mais a moralidade, mas a ética na esfera pública. Os militares rejeitam essa nova orientação. Dois anos após o golpe militar, houve perseguição de clérigos e leigos envolvidos em programas de mudança social.

Em novembro de 1967, soldados armados invadem a residência de D. Waldir a procura de material subversivo, o que suscitou críticas ao militar responsável pela operação pelo fato de o governo não estar preocupado com os problemas sociais. A edição do jornal que publicou as palavras de D. Waldir foi distribuída em paróquias, mas padres e leigos que distribuíam exemplares foram presos. O conflito gerado por esses fatos duraram dois meses e foi o mais sério desde a Questão Religiosa. Constatou-se, dado que D. Waldir era um moderado e que não tinha pertencido ao grupo da CNBB pré-1964, que não havia segurança para ninguém, de modo que vários grupos prestaram solidariedade ao bispo. “Two important groups, in my view, cause crises: the military in their great fear of Communism and subversive movements and the conservative classes also fearful that the positions of the Church will take away their economic and financial privileges...” (Bruneau, 1974: 189).

Um dos maiores conflitos foi o ativado pela detenção e expulsão do Pe. Pierre Wauthier, em julho/agosto de 1968. A imunidade do clero estava suspensa ou não existia mais de todo. O Estado resistia energicamente à mudança de papel social da Igreja. O padre francês rezava missa em fábricas de Osasco, mas recusou-se a persuadir os trabalhadores a desistirem da greve. Executivos da companhia o levaram à polícia sob a mira de arma. O concílio clerical de São Paulo enviou cartas para o papa, o Núncio Papal no Brasil, CELAM, CNBB e para o clero estrangeiro na América Latina. O caso reverberou até 1969. Noventa padres do Rio Grande do Sul, com o apoio de D. Ivo Lorscheider, bispo de Porto Alegre, escreveram: “It does not only signify the expulsion of a foreign priest but reflects the real attempt to remove the Church from the side of the oppressed and those suffering from injustice in Brazil” (Bruneau, 1974: 199). Isso era interessante porque a Igreja no Sul era uma das mais conservadoras no Brasil.

Na mesma época, em 28.11.1968, três padres e um diácono associados à JOC foram torturados em Belo Horizonte, um pouco antes do AI-5²⁵⁸. Foram acusados de envolvimento

²⁵⁸ Uma das reações da Igreja ao AI-5 pode ser conhecida pelos fragmentos que apresento, com o número das páginas da fonte entre parênteses, de Pe. Cândido Padin, “A Doutrina da Segurança Nacional à luz da Doutrina Social da Igreja (1968)” in: Luiz Gonzaga de Souza Lima, *op. cit.*, pp. 150-67. “A anti-história, no desenvolvimento histórico a que está destinada, via-se defrontando com fenômenos sociais e políticos denunciante, ao mesmo tempo, de causas que lhe bloquearam sua ação de serviço à Humanidade, no passado, e que, no presente, podem produzir os mesmos efeitos, dada a política que rege os fatos sociais (150). (...)”

No Brasil vai surgindo o super-homem histórico para hoje. O super-homem força, julgamento, decisão. Instrumento do poder econômico. Uma técnica superdesenvolvida a serviço dos dois. Interdominação. Um garantindo o outro e tentando agregar a si, para a própria defesa, a turba dos fracos e subdesenvolvidos, mas rendosamente exploráveis. E um método geral para submeter os fracos parece ser transformá-los em Estados-divindade (Exército) facilmente manobráveis. Os métodos particulares são os mesmos do nazismo, mais refinados pela experiência. A finalidade não confessada talvez seja...o aniquilamento da Igreja, ainda uma vez, a única capaz de se opor a esse estado de coisas (151). (...)

Partindo da premissa de que o desenvolvimento implica necessariamente na transformação dos frutos do trabalho da coletividade em capital para re-investimento, o poder político estrategicamente passa a reduzir a participação das classes assalariadas, reduzindo o número de partidos, liquidando os sindicatos, decretando o congelamento salarial, classificando como subversivo todo e qualquer movimento que preconize outras formas de representatividade política.

A consagração deste estado de força tem na Doutrina de Segurança Nacional – DSN – a explicitação mais concreta. (...)

Nesta altura dos acontecimentos, é de rever-se a posição da Igreja como grupo social e militante. Engajada e diretamente ligada em todos os níveis da escala social, não se pode esquecer o papel decisivo que a Igreja pode vir a desempenhar, como grupo de pressão, na defesa dos direitos e valores humanos implícitos na mensagem evangélica". (...)

A luta pelo regime democrático e pelo estilo de vida cristão, a obsessão anticomunista levaram a aplicar à situação brasileira os postulados da Doutrina de Segurança Nacional, impondo 'novas estruturas de poder'". (...)

O superpoder instituído não elimina o poder político (Executivo, Legislativo e Judiciário) mas o limita e o torna instrumento de ação.

Assim:

1. O 'Poder Executivo': pelo Decreto-lei nº 200/67, a Presidência da República é assessorada, além dos quatro organismos (Consultoria Geral, Departamento da Administração do Pessoal Civil, Estado-Maior das Forças Armadas e Alto Comando das Forças Armadas), por dois outros constitutivos do superpoder: o Conselho de Segurança Nacional (CSN) e o Serviço Nacional de Informações (SNI) (158). (...)

A índole militar do novo superpoder se torna mais nítida neste campo: até o Supremo Tribunal Federal tem que acatar o conceito de crime contra a segurança nacional, definido pelo CSN e legitimado pela Constituição de 1967. (...)

É importante que se note estar a DSN sendo implantada paulatinamente no Brasil. Os objetivos nacionais estão formulados, embora só alguns são de conhecimento público; toda a estrutura de poder está a serviço da política de planejamento global ditada pela adesão incondicional à segurança do Ocidente liderada pela metrópole; os postulados dessa doutrina tornaram-se princípios institucionais e constitucionais; a consecução dos objetivos obedece a um cronograma, a fim de não exagerar a opinião pública; o grupo idealizador, saído da Escola Superior de Guerra, detém o superpoder e é constituído em sua maioria de militares; a 'civilização ocidental e cristã' pregada pela DSN é um chavão que não resiste a um confronto sério com a mensagem evangélica; os direitos fundamentais da pessoa humana são relativizados; a democracia é um nome que cobre a realidade de um totalitarismo militar; a repressão injusta impede a liberdade de opinião, de expressão e de associação; a análise da conjuntura impõe uma ideologia baseada no falso dilema de opção entre Ocidente e Oriente, a soberania nacional é delimitada a ponto de não subsistir... (159) (...)

Óbvio a falsidade da dicotomia Ocidente/Oriente:

a) Há materialismo e comunismo ocidental, como há democracia e cristianismo oriental;

b) Contraria toda a documentação Conciliar e a Doutrina Social da Igreja;

c) Fraternidade dos povos, comunidade dos povos, solidariedade universal: 'As nações devem encontrar-se como irmãos e irmãs...' (*Populorum Progressio*, 43)" (160). (...)

Nota: Quanto ao capitalismo, 'liberalismo sem freio que conduz à ditadura do 'imperialismo internacional do dinheiro', é um nefasto sistema, fonte de tantos sofrimentos, injustiças e lutas fratricidas' (*Populorum Progressio*, 26). O 'totalitarismo, sob qualquer forma, é desumano' (*Gaudium et Spes*, 75) (163). (...)

I. A doutrina da Igreja sobre programas e planificação (...), bem como sobre as 'relações entre os seres humanos e os poderes públicos' (...), opõe-se diametralmente à DSN: a 'realização do bem-comum constitui a própria razão de ser dos poderes públicos' (*Pacem in Terris*, 54). 'O bem comum tem relação essencial com a natureza humana (*Pacem in Terris*, 55); não pode portanto ficar na dependência do planejamento estratégico'" (164). (...)

na greve da Contagem. Eles eram da ordem da Assunção que era ativa em evangelizar pela reflexão sobre a realidade concreta e em promover o engajamento humano. A prisão se deu pelo fato de que os três religiosos atuavam segundo essa orientação de conscientização política. Foram torturados, acusados de subversão e mantidos na prisão até 06.02.1969. Mais do que outro, esse conflito confirmou a percepção da distância surgida entre Igreja e Estado. O pronunciamento do General Álvaro Cardoso, comandante da IV Região Militar, em Minas Gerais, ilustra a posição do governo: “It is known, however, that those priests were imprisoned because they abandoned the preaching of the scriptures to devote themselves to political and ideological preaching, and to the organization of subversion, and to the armed guerrilla movements for the overthrow of the regime” (Bruneau, 1974: 204). Um dos padres franceses, em correspondência com um interlocutor francês, mostra que via na convergência de todas essas situações de repressão e intimidação uma circunstância que levava a uma vida mais piedosa de acordo com sua vocação religiosa. “O caso gerou maior conscientização eclesial em relação à natureza arbitrária do regime, como também criou maior senso de coesão dentro da Igreja, ...” (Mainwaring, 1989: 153), de modo que mesmo membros tradicionalmente conservadores (como Rossi e Scherer) manifestaram-se contra as ações do governo. Da CNBB saíram, por essa ocasião, os primeiros protestos contra a violação dos direitos humanos. Isso certamente inspirava uma correlação com a vida dos profetas veterotestamentários, elemento de atração, fascínio e compromisso para um cristão.

Importante pronunciamento foi feito pela CC da CNBB, em novembro de 1968, a qual, até 1971, foi composta pelos membros mais influentes da hierarquia, incluindo quatro cardeais e arcebispos, como D. Scherer e D. Eugênio Sales. Esse pronunciamento foi assinado por 21 membros da hierarquia, expressando oficialmente o conflito Igreja-Estado. Foi intitulado “A missão da hierarquia católica no mundo de hoje”. Ele afirmava que o bispo deve se identificar com seu povo, ao qual está comprometido no estabelecimento do Reino de Deus que não é abstrato, mas que deve ser estabelecido neste mundo. Três seriam, segundo esse documento, as funções do bispo: ensinar, santificar e governar. Nele, afirma-se que o papel da missão religiosa não se restringe à representação marxista (“ópio do povo”), mas vai além da vida espiritual. “Also included within the teaching function was the prophetic announcement of the truth in concrete situation. The sanctifying function was set forth in terms that made it more than a mere social ritual: it must be dynamic to be true to its meaning. In his governing function the bishop must enjoy total liberty under the authority of the Pope” (Bruneau, 1974: 191-92). Pela função da educação, a CC pensava poder estimular e conscientizar o povo para a necessidade da mudança social. A CC indicava como a hierarquia posicionou-se por uma missão social e declarou a autonomia dos bispos.

A Igreja atingia uma condição de maior consciência e compromisso com a sociedade brasileira. Percebia-se, porém, que os militares não estavam sob completo controle do governo, pois este pretendia manter uma relação diplomática com a Igreja. Além disso, pôde-se ver como a perspectiva da Igreja era distinta de outros grupos sociais, especialmente elementos conservadores ou tradicionais. Em 08.05.1968, o bispo auxiliar de São Luís, Dom Edmilson da Cruz, contrastou a ação militar do Exército na Segunda Guerra com o que se passava no Brasil no tocante à restrição da liberdade. Isso, naturalmente, não agradou aos

II. Em particular defendendo a dignidade da pessoa humana, seus direitos fundamentais, sua liberdade, bem-estar, nível de vida, cultura, educação social. Finalmente o homem-fim da sociedade e não o contrário (165). (...)
Direitos fundamentais: Resumo: (...): são direitos fundamentais do homem: 1. direito de existir com um nível de vida digno; 2. direitos relativos aos valores morais e culturais; 3. direito de orar a Deus, conforme a reta consciência; 4. direito de escolher o próprio estado de vida, matrimônio, livre iniciativa, prosperidade, etc.; 5. direito de associação; 6. direito de migração; 7. direitos políticos.”

militares que, presentes na Igreja, retiraram-se e intimidaram o eclesiástico ao final de seu serviço. “The archbishop [from São Luís], Dom João José da Mota e Albuquerque, put the conflict into perspective when he defended his auxiliary’s and the Church’s mission of announcing the truth. ‘The Church in Brazil today is living in greater profundity her prophetic mission of denouncing error and of announcing the truth’ ” (Bruneau: 197). Entendia-se que era dever da Igreja, em favor do país, criticar aspectos do governo e da sociedade, dever esse presente em sua missão profética.

Após 1968, houve uma série de conflitos entre Igreja e Estado, especialmente em função da vigência do AI-5. Quatro conflitos são exemplares, pois três deles envolvem inclusive casos de tortura. São os seguintes: dois padres aprisionados em São Luís no final de 1970, envolvimento do nome de D. Hélder numa campanha nacional de difamação de 1970 a 1971, um padre e assistente são aprisionados em São Paulo, no início de 1971 (nesse conflito, a intervenção do substituto do Cardinal Rossi da presidência da CNBB, D. Paulo Evaristo Arns, é ímpar por sua presteza em condenar e lutar contra a tortura) e continuação do incidente de D. Waldir, conduzido até 1971. Quatro foram as posições identificadas nos pronunciamentos em defesa dos quatro religiosos presos e violentados: a Igreja identifica-se com o povo em função do conflito: os problemas da massa são os problemas da Igreja, uma missão social é completamente legítima para a Igreja, a Igreja não é subversiva, mas o é aquele que a atormenta e persegue, e a Igreja deve ser independente: “‘We have not made a compromise with anyone. And if it appears as though we have then it is because we still lack total and complete fidelity to the Gospel of Christ. We want to be independent and free in order to serve God and man’” (*idem*: 208). No entanto, não é preciso dizer que a Igreja só teria tido uma intelecção ruptiva com a violação dos direitos de seus membros a partir de 1968²⁵⁹. Por exemplo, em 1967, oito bispos já fazem uma “opção pelo socialismo”, mas mais tarde, a hierarquia praticamente toda assume uma postura anti-repressão.

O endurecimento do procedimento governamental ante a Igreja se fez em razão das mudanças que essa vinha passando. O governo militar não é um governo militar tradicional da América Latina, mas trata-se de uma “revolução conservadora”: o governo preocupa-se com o desenvolvimento do Brasil como uma grande nação e aplica medidas de um neo-capitalismo de estrutura tecnocrática. A atividade política partidária teria sido proibida por sua ineficiência e dispêndio. O regime era, naturalmente, anti-comunista e pró-Occidente e via ameaças mais em fatores domésticos. Embora ocidentalista, não era subserviente aos EUA e era mesmo, a seu modo, nacionalista. Economicamente, o regime alcançou um grande crescimento do PIB (9% desde 69), o que não significou, porém, distribuição mais justa de renda.

O fato é que a CNBB, como tal, só passou a se manifestar contra a repressão a partir de 1968. Nos anos de 1968 e 1969, alguns eventos foram significativos para ela: Medellín, maior repressão, exacerbação da desigualdade social e as CEBs. Com D. Aloísio Lorscheider, a partir de 1968, na secretaria-geral da CNBB, a instituição ganhou novamente uma liderança dinâmica. Em 18.02.69, a CNBB se pronuncia contra o AI-5 pela violação de direitos e da vida e, ainda, critica os efeitos da política econômica que aumentavam a desigualdade social. “Os bispos afirmaram que o indivíduo e não critérios técnicos deveria constituir o foco do desenvolvimento. Também começaram a questionar se o desenvolvimento iria resolver os problemas da maioria da população” (Mainwaring, 1989: 130). Havia, na instituição, uma distinção entre o discurso dos progressistas e dos moderados e conservadores: os primeiros, manifestavam-se sobre questões sócio-econômicas; os outros, combatiam a violação dos

²⁵⁹ Isso é o que assevera Cândido Mendes, “Os religiosos...”, *op. cit.*, p. 20. Concordo que ela não desenvolveu um aprendizado, como instituição, que a levou *in totum* a isso.

direitos humanos. Em ocasião do 25º aniversário da Declaração dos Direitos Humanos, em 1973, a CNBB postulou que pobreza e opressão também contrariavam esses direitos. Era a declaração da XIII Assembléia Geral de fevereiro de 1973 que foi a mais progressista da história da instituição. A Igreja vivenciou fases distintas em seu posicionamento ante o poder governamental militarista. Tendo dado apoio inicialmente ao novo regime (1964-1968), ela murmurou posteriormente certas críticas em razão de excessos da repressão (1968-1972) e, finalmente, assumiu o discurso crítico e deslegitimador como forma de ação por causa das inegáveis violações dos direitos humanos (1973-1982).

Na segunda metade da década de 1970, os teólogos brasileiros progressistas estavam tão preocupados com a definição dos termos da ação política da Igreja quanto com a ênfase na justiça social. Os irmãos Boff estavam cientes de que a Igreja não era uma instituição política, mas também pensavam que ela tinha implicações políticas como toda instituição social. “E nesse esforço de desenvolver uma concepção clara dos limites de seu envolvimento político, a Igreja popular fortaleceu sua posição dentro da Igreja brasileira e internacional até 1982” (Mainwaring, 1989: 187).

A relação da Igreja com a Abertura política (“lenta e gradual”), no sentido de ser ela um dos fatores desse processo, se deu por: influência das CEBs para a revitalização dos movimentos sociais, a proteção dada pela Igreja aos grupos e personalidades de oposição e a defesa dela em favor dos direitos humanos.

A supramencionada Bipartite foi uma espécie de comissão de figuras do lado católico e do lado militar interessada em tratar da tensão entre essas duas partes. Antes de tudo, mostrava o prestígio dos bispos mesmo num contexto de militarização do Estado. O fato de que a CNBB podia, representando a Igreja, negociar com o Exército mostrava que sua postura progressista à época não excluía sua estratégia de manutenção de privilégios. Isso não deve ser apresentado como um ponto muito crítico²⁶⁰, pois nada mais esperado de um poder hierocrático senão que procure manter suas chances de coação psicológica. Que a Igreja católica busque obter e manter privilégios, especialmente o do monopólio ou primazia do controle da mentalidade social, é um truísmo. Esse tipo de argumento em nada diminui a representação de uma Igreja que, outrora conservadora, passa a assumir posturas progressistas. Havia na Igreja uma ala mais radical do segmento progressista, incluindo bispos e clérigos, que rejeitava ou pelo menos era cética quanto à Bipartite²⁶¹. O Exército sabia que

²⁶⁰ Kenneth P. Serbin, *op. cit.*, pp. 50 e 52 enfatiza esse aspecto, o que é relevante ante o senso comum criado pela literatura que tratava da novidade de uma Igreja progressista de modo unilateral.

²⁶¹ Sobre isso, consta em *ibid.*, p. 103: “Bispos, padres e agentes de pastoral da esquerda radical católica criticavam a Bipartite porque se opunham por princípio ao contato com o inimigo e o consideravam contraproducente. Dom Pedro Casaldáliga e seus padres pertenciam a esse grupo. Constantemente sob ataque das forças de segurança, temiam que a Bipartite permitisse aos generais passar uma imagem de diálogo entre os líderes enquanto ordenavam a repressão sobre as bases. (De fato, o informe do general Figueiredo de abril de 1971 sugeria exatamente essa estratégia.)” Na p. 227: “Dentro do próprio Grupo Religioso o grau de comprometimento com a Bipartite variava. Por exemplo, dom Ivo discordava da existência da comissão e irritou-se com os repetidos convites de Candido Mendes para que dela participasse. Dom Ivo não tinha fé no Exército. Durante os anos Médici, pessoas iam à CNBB quase diariamente para denunciar casos de tortura ou buscar ajuda para encontrar familiares ou amigos desaparecidos. Na verdade, dom Ivo acreditava que Candido Mendes comprometia as posições da Igreja durante os encontros.” Finalmente, na p. 420: “O progressismo católico não impediu os bispos de verem a si próprios como intermediários entre o povo e o Estado. Eles buscavam libertar os pobres da exploração socioeconômica, mas também preservar a instituição. Expresso na Bipartite, este último objetivo contradizia a ala mais radical da Igreja progressista, que criticava os interesses da instituição

os bispos católicos representavam a maior ameaça política. E não resta dúvida de que o abismo entre Exército e Igreja aumentou após o AI-5. Também havia os “linha-dura” que eram contrários aos encontros que, justamente por isso, ao final, tiveram de ser secretos.

Na verdade, a Igreja e o Exército sabiam estar diante de novos e irreversíveis desafios, de um lado, a Guerra Fria, de outro, a secularização material e cultural; ambos procuravam, portanto, se modernizar para lidar com esse novo contexto. A ESG e a CNBB eram símbolos e estratégias concretas desse projeto. Anteriormente, chegou Serbin ao mesmo parecer: “A ESG competia por influência política com a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), o Partido Comunista Brasileiro (PCB) e o Instituto Superior de Estudos Brasileiros (Iseb)” (Serbin, 2001: 87).

A Bipartite foi um fórum específico de diálogo, centralizado nas figuras de Cândido Mendes²⁶², do “Grupo Religioso”²⁶³, e na do General Muricy²⁶⁴, do “Grupo da Situação (ou

tradicional e focalizava primariamente a organização política dos movimentos populares.”

²⁶² Pela importância desse vulto, também para as ciências sociais do Brasil, transcrevo longas linhas para apresentar sua pessoa, por motivos que, creio, ficarão claros, conforme *ibid.*, pp. 25-27: “A formação abrangente de Candido Mendes qualificava-o sobremaneira para fazer a ponte entre o clero e os militares. Seu nome completo era Candido Antonio José Francisco Mendes de Almeida. Sua importância para a Igreja Católica no Brasil advinha do fato de ser descendente de Candido Mendes de Almeida, o senador do século XIX que defendera os bispos contra o Império. Mas Candido Mendes era um intelectual, educador, homem público e líder por seus próprios méritos. Aos quinze anos de idade, escreveu a biografia de seu bisavô. Mergulhou na política primeiro quando estudava Direito e Filosofia na PUC-RJ. Em 1948, tornou-se o secretário-geral da União Nacional dos Estudantes (UNE), organização importante na política nacional. Também fez parte da primeira equipe da direção nacional da Juventude Universitária Católica (JUC), grupo que se radicalizou nos anos 60 e que, por isso, foi reprimido tanto pela Igreja quanto pelo regime. Nos anos 50, Candido Mendes obteve seu doutorado em Direito, tornou-se professor da PUC-RJ e ajudou a organizar o Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), um grupo de estudos nacionalista dentro da estrutura do Ministério da Educação, que aconselhava o governo em questões ligadas a desenvolvimento. Como assessor do presidente Jânio Quadros (1961), Candido Mendes estabeleceu laços com o general Golbery, o mais importante ideólogo da ESG, secretário do Conselho de Segurança Nacional de Jânio e, depois, fundador do Serviço Nacional de Informações (SNI), a central de informação da ditadura. Em 1965, Candido Mendes organizou em sua casa um encontro privado entre Robert Kennedy e lideranças intelectuais brasileiras para discutir violações de direitos humanos no Brasil. No mesmo ano, iniciou uma série de períodos como professor visitante em várias das mais prestigiosas universidades norte-americanas: Harvard, Princeton, Standford, Columbia e Universidade da Califórnia em Los Angeles. Nos Estados Unidos, falava publicamente sobre a situação política no Brasil.

“ (...) Como assistente de dom Hélder, ajudou o bispo a preparar-se para o importantíssimo Concílio Vaticano II (Vaticano II, 1962-65). Em 1969, tornou-se subsecretário para ação social da CNBB, posição especial criada para ele por causa de suas ligações dom Hélder e outros bispos. Também assumiu a liderança da Comissão Pontifícia Justiça e Paz – Seção Brasileira e foi aceito em seguida como membro da Comissão Pontifícia Justiça e Paz, em Roma. Em 1971, serviu de conselheiro do sínodo de bispos ocorrido em Roma para discutir o tema ‘Justiça no mundo’. Candido Mendes era o irmão mais velho do padre Luciano Mendes de Almeida, um jesuíta inteligente e politicamente hábil, que se tornou bispo em 1976, secretário-geral da CNBB em 1979, presidente da CNBB em 1987 e arcebispo de Mariana em 1988. (...)

“Candido Mendes era de esquerda. Advogava o desenvolvimentismo nacionalista, acreditava que os Estados Unidos eram um obstáculo a esse projeto e conclamava os intelectuais a assumirem a liderança na realização do progresso latino-americano. Candido Mendes abraçava o progressismo católico. Em 1961, participou da Semana Social na PUC-RJ, um dos primeiros eventos que cristalizou a existência da emergente esquerda católica. A Semana contribuiu para o estabelecimento da Ação Popular (AP), um dos mais ativos movimentos de toda a esquerda brasileira, que teve alguns de seus ex-membros, como José Serra e Sérgio Motta, em altos postos governamentais anos depois. O livro de Candido Mendes de 1966 sobre a AP e outras

Leigo)²⁶⁵, que ocorreu em encontros ao longo do período de novembro de 1970 a agosto de 1974, originalmente mediados pelo Prof. Tarcísio Padilha²⁶⁶. Seu objetivo era tentar encontrar uma conciliação entre a DSN e a ênfase em justiça social sustentada pela Igreja ou pela DSI.

Na verdade, a Bipartite foi, na prática, uma anulação de forças, uma vez que esforços por “justiça social” eram lidos pelos militares como “subversão”, sendo esta, o alvo da DSN. Isso não significa que ela foi um projeto inútil. Apenas não foi univocamente frutífera. A intenção inicial e continuada dos militares, era cooptar os bispos, e estes tinham a desvantagem do próprio contexto de repressão e autoritarismo, visível no fato de que não tinham acesso aos relatórios da situação e nem posse de aparelhos de investigação e informação — ainda que eles não estivessem indefesos: a estrutura burocrática e de comunicação da Igreja nacional e a da Igreja universal e seu prestígio funcionavam como escudo. Os militares mantiveram uma estratégia de beneficiar religiões concorrentes, como a umbanda, o pentecostalismo protestante, além do gozar do amplo apoio da Igreja presbiteriana²⁶⁷.

correntes da esquerda católica, *Memento dos vivos*, foi criticado por alguns militares e católicos conservadores. Naquele ano, renunciou à sua candidatura à Câmara dos Deputados, pela legenda do Movimento Democrático Brasileiro (MDB), alegando que a ditadura havia impossibilitado a verdadeira representação política. Em 1969, fundou o Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (Iuperj), que logo se transformaria em um dos mais respeitados centros de estudos de pós-graduação em Ciências Sociais do Brasil. O Iuperj deu emprego à vários professores afastados de seus trabalhos pelos militares por suspeita de atividades subversivas. Em 1972, escreveu um inteligente ensaio, no qual reconhecia as realizações econômicas dos militares, mas também sua mentalidade estreita e sua inabilidade para escapar ‘às armadilhas de sua própria lógica’ de repressão”.

²⁶³ Esse grupo era formado, além do nome de Candido Mendes, pelo padre-sociólogo jesuíta Fernando Bastos de Ávila, presidente do Instituto Brasileiro de Desenvolvimento (Ibrapes), e por uma delegação de bispos: dom Vicente Scherer (cardeal-arcebispo de Porto Alegre, tradicionalista e anticomunista), dom Vicente (presidente interino da CNBB, conservador) e seu sucessor dom Aloísio (progressista) e seu primo dom Ivo Lorscheiter (progressista, “destemido e combativo oponente dos generais”), eventualmente, dom Paulo Arns (“inimigo do regime e o mais franco e corajoso defensor dos direitos humanos) e dom Eugênio (líder dos reformistas, mas acusado em 1964 de comunista). Segundo *ibid.*, p. 32: “...Todos defendiam a instituição Igreja dos ataques da ditadura.”

²⁶⁴ Consta em *ibid.*, pp. 21-21: “O general Muricy personificava essa cooperação por suas excelentes ligações com a Igreja. Católico devoto, tornou-se amigo de vários bispos. Embora a maior parte das descrições do regime militar brasileiro retratasse os generais como completamente insensíveis ao clero, Muricy representava uma intelectualizada subcultura militar que respeitava a Igreja por motivos políticos, religiosos e patrióticos, e queria conciliar-se com ela. Era, assim, o homem mais qualificado para fazer contato com os bispos.

“(...) Bem intencionado, acreditava tanto na democracia como no intervencionismo militar — o trágico paradoxo da história latino-americana. Ajudou a elaborar os programas da Escola Superior de Guerra (ESG), ninho de oficiais anticomunistas e pró-americanos, cujo ideólogo-chefe era o coronel Golbery do Couto e Silva. Esses oficiais formaram o núcleo da trama que derrubou o democraticamente eleito presidente João Goulart na Revolução de 1964. Muricy foi um dos primeiros conspiradores.”

²⁶⁵ A delegação militar era francamente anticomunista. Era composta pelo general Muricy, pelo prof. Padilha, pelo general Adolpho João de Paula Couto (chefe da seção de guerra psicológica, entre outros postos), e pelo coronel Omar Diógenes de Carvalho (diretor da Agência do SNI na Guanabara) — “O SNI era um inimigo do catolicismo progressista” (Serbin, 2001: 33) —, entre outras figuras.

²⁶⁶ Professor da ESG, foi, na verdade, o mentor da Bipartite. Era católico e tinha íntimas ligações com militares, especialmente com o general Muricy, que aproximou de Candido Mendes.

²⁶⁷ Ver *ibid.*, pp. 121-22. Há quem diga que até a maçonaria fez parte desse tipo de esforços para minar a Igreja Católica no Brasil nessa época. Sobre isso, ver Márcio Moreira Alves, *op. cit.*, pp. 32-33.

Visto de mais perto, a Bipartite era um ambiente também de tensão. Ali havia troca aberta de acusações, de ambos os lados, mas o Grupo da Situação via os religiosos como suscetíveis à influência comunista, o que tornava a relação mais delicada. Os religiosos sabiam serem vigiados. Em termos institucionais, a Bipartite era um contato tenso entre CNBB e ESG: novamente essas estruturas de dominação eram o centro da relação Igreja-Estado, uma vez que surgem na década de 1950 como organizações centrais de sua instituição maior.

Como uma das primeiras conferências episcopais do mundo, a CNBB foi uma inovação-chave para defender e promover o nome da Igreja brasileira no âmbito nacional e internacional. Para tanto, realizou assembléias bianuais e anuais e fez levantamentos dos problemas da Igreja, criando estratégias para sua administração pastoral e manifestação política. Se a CNBB tornou pública sua aprovação desse evento à época do golpe militar, isso não significa que havia ali unidade. Houve uma declaração não publicada de 33 bispos progressistas reunidos em maio de 1964²⁶⁸, que teria certamente mudado já naquele momento a relação entre Igreja e Estado. Um acordo entre os bispos procurou arrefecer a polarização política na instituição. De todo modo, a exacerbação da atividade repressiva favoreceu a unidade da própria CNBB que decidiu, apesar de divisões internas, defender, como corpo único, sua integridade e a de outras vítimas do regime²⁶⁹. Pronunciando-se sobre temas nacionais, a CNBB personificava uma Igreja unificada. A Bipartite beneficiou a Igreja por aumentar sua força política e lhe conceder certa superioridade moral, afinal, mesmo em alguma medida manipulados, os bispos não abriam mão da questão dos direitos humanos. A Bipartite foi uma possibilidade de a Igreja influenciar o governo política e moralmente pela promoção de valores católicos, mas sobretudo dos direitos humanos.

O tema dos direitos humanos era o ponto crítico da Bipartite, ele era, na verdade, a razão de ser daquele fórum, pois os bispos queriam proteger seus dominados religiosos, sendo natural a impossibilidade de isso se restringir à Igreja. Os religiosos portavam duas noções orientadoras como membros da Bipartite: um Vaticano II comprometido com a Declaração Universal dos Direitos Humanos das Nações Unidas (1948) e um CELAM de Medellín (1968) que propugnava pela não-violência e pelo nacionalismo desenvolvimentista. No entanto, o diálogo entre Vaticano II/Medellín e DSN era difícil. Esta não podia ouvir aqueles. Ante a mais grave criação da DSN, o AI-5, proclamaram os bispos, apoiados nas resoluções de Medellín: “Nós estamos decididos a aplicar esses princípios...mesmo que isso nos traga dificuldades e durezas

²⁶⁸ Cito apenas um trecho, *apud ibid.*, p. 103: “A Igreja, no exercício do seu apostolado, está firmada no próprio poder de Deus [...] As cousas terrenas e as que transcendem o mundo estão intimamente ligadas na condição humana, e a Igreja, enquanto sua missão própria exige, trata de cousas temporais e as utiliza sem que, porém, ponha a sua esperança em favores outorgados pelo poder temporal. Antes, de boa vontade renunciará ao exercício de quaisquer direitos, outrora legitimamente adquiridos, desde que verifique que seu uso, em novas condições de vida, ponha em dúvida a pureza do seu testemunho [...] Não admite limitações nem pode ser submetida ao *placet* de poderes temporais, nem modificada de acordo com conveniências políticas”.

²⁶⁹ Consta em *ibid.*, pp. 106-07: “No final dos anos 60, alguns bispos começaram a denunciar a tortura e a violência, bem como as políticas econômicas profundamente desiguais do governo. (...) A CNBB também desencadeou uma campanha pública contra a pena capital. A Igreja construiu um amplo perfil público e político de ‘voz dos que não têm voz’, praticamente a única instituição capaz de contestar a ditadura. Ela criticava o regime nas missas, procissões, panfletos, declarações à imprensa e pronunciamentos oficiais. As condenações proféticas dos bispos foram um divisor de águas. Não constituíram apenas inovações teológicas, mas declarações com a intenção de atacar o regime politicamente. (...) A emergente Igreja progressista implementou uma série de inovações importantes no âmbito político, como as CEBs (...) e encorajou a formação de um movimento trabalhista independente.”

pessoais”²⁷⁰. Ainda que a Bipartite fosse um encontro de membros da elite, e isso tenha assegurado a condição do diálogo, não garantiu, porém, acordos fáceis nem a “descompressão” desejada²⁷¹. Mais do que outra coisa, o golpe militar e sua conseqüente obstrução da relação Igreja-Estado significaram justamente que o poder secularizante do Estado militar-tecnoburocrático havia quebrado um acordo entre as elites, enquanto se colocava acima das considerações eclesiásticas.

Diferentemente do que aconteceu na Argentina e no Chile, a esquerda católica não se constituiu e atuou a despeito ou em oposição à hierarquia. Lá, o ter existido em outra condição foi a razão para sua aniquilação, pois não tinham a proteção de uma instância superior. A bispos e teólogos brasileiros destacados, que eram socialistas, não afirmavam, como acontecia lá, que o cristão deveria ser socialista, sendo, assim, mais críticos em relação a essa ideologia do que seus colegas estrangeiros. Apesar de ser uma das Igrejas mais progressistas da América Latina, a Igreja chilena passou por sérias dificuldades em função da politização da estrutura eclesiástica por parte de certos grupos: a hierarquia entendia que isso ameaçava o prestígio da instituição. Quanto à Igreja brasileira, ela vivenciou maior coesão no período 1974-1982, “em grande parte em função da decrescente influência da direita católica, maior moderação nos documentos progressistas e um grande esforço da parte dos progressistas para trabalhar dentro da instituição” (Mainwaring, 1989: 191). No Brasil, a repressão obrigou os clérigos e buscar apoio entre os bispos, e os bispos progressistas atuavam dentro da Igreja para transformá-la e não para negá-la. Também foi estratégia deles o não ser grupo dissidente, de modo que tentavam cooptar seus colegas. Isso tudo levou a uma maior harmonia interna na Igreja, já no final de década de 1970. “Logo após a conferência de Puebla, em 1979, Dom Vicente Scherer, arcebispo de Porto Alegre e destacado porta-voz dos conservadores, declarou que a teologia da libertação continha muitos elementos positivos e era justificada quando não reduzia a religião a questões políticas ou materiais” (Mainwaring, 1989: 193). Pode-se atestar, no Brasil, um conflito interno mais horizontal (entre bispos, grupos leigos, agentes pastorais), ou seja, entre elites religiosas, do que vertical (base *versus* hierarquia). Essa harmonia entre base e hierarquia é uma característica singular da Igreja brasileira. Foi a paciência e a estratégica submissão que permitiu aos progressistas uma maior influência dentro da Igreja. O respeito à religiosidade popular foi frutífero para a relação Igreja-povo. Uma menor politização atraiu o povo e ofereceu apoio ao sentimento de devoção popular. “Os elementos sacramentais da fé controlado pela Igreja institucional são desenfaturados. Essas práticas religiosas populares encontram-se fora e freqüentemente em oposição à Igreja institucional” (Mainwaring, 1989: 195). A politização do catolicismo foi, na verdade, um ato de agentes portadores de mentalidade e conduta religiosamente racionalizados.

Toda resistência ao autoritarismo militar no Brasil foi uma obra não dos desprivilegiados absolutos da população, de gente sem, inclusive, capital simbólico propício à mobilização política. “Na resistência ao autoritarismo, inicialmente, os movimentos sociais não correram à frente. A resistência se deu a partir dos setores progressistas da ‘classe média’: bispos e padres, professores e jornalistas, familiares de presos políticos” (Cardoso, 1984: 51).

A partir de 1977, protestos estudantis e demonstrações de massa tomaram posição pela observação dos direitos humanos. A partir de 1976, diminuíram ou mesmo cessaram os casos de desaparecimento e outros tipos de violação de direitos humanos. Em 1979, o AI-5 foi

²⁷⁰ Traduzido por mim da citação feita em alemão por Christiano German, *op. cit.*, p. 201.

²⁷¹ Sobre a “descompressão” como objetivo da Bipartite para diminuir os atritos e embates entre religiosos e militares e promover a colaboração entre eles, ver *ibid.*, pp. 247ss.

abolido. Mais tarde, ocorreu a instauração da anistia, em 1979, também consequência do esforço episcopal, especialmente de d. Evaristo Arns. Com esses dois acontecimentos, os bispos se dão por relativamente satisfeitos com a resolução da questão dos direitos humanos. A pressão do episcopado por democratização no final da década de 1970 contrariava a intenção militar de conduzir uma Abertura gradual e cuidadosa. Por isso, só em meados dos anos 1980, foi possível à CNBB, após muitos pronunciamentos, levar seu conceito de democracia para a discussão pública.

Ao final do ano de 1984, a Igreja se mobilizava por uma assembleia constituinte, o que fizeram por pedido escrito, em fevereiro de 1985, ao presidente. A assembleia geral da CNBB ocupou-se especialmente com isso em abril daquele ano. As posições pastorais recorriam a numerosas passagens das resoluções do Vaticano II e documentos papais, bem como a textos das conferências episcopais de Medellín e Puebla, onde prevalecem a “opção pelos pobres”. A CNBB engajou-se por uma ordem constitucional democrática, especialmente preocupada com os direitos humanos e a reforma agrária. O objeto de seus esforços de persuasão não era mais o governo, mas cerca de quinhentos constituintes. Suas estratégias eram a conscientização da população e o contato direto com esses mandatários. Muito importante foi, ainda, a mobilização e a politização dos leigos numa rede ramificada e bem organizada de 235 dioceses, organizações de base e ações pastorais. Mais do que nunca, a hierarquia agora fazia questão de ver seus dominados, nessa matéria, metidos com a política. O engajamento próprio de bispos, do clero regular e secular e dos leigos alcançou especial valor: abordavam diretamente constituintes por cartas, telefonemas e conversas pessoais a fim de persuadi-los das posições da Igreja. A CNBB reuniu, em março de 1987, para uma roda de discussões, em sua própria sede em Brasília, os constituintes que, em cerca de 90 pessoas, cumprimentaram a instituição pela iniciativa. Temas principais nessa ocasião foram: mobilização da população para participação ativa no processo constituinte, o divórcio e a reforma agrária. As emendas populares também foram incentivadas e mesmo elaboradas por figuras eclesiais nas áreas de família, educação, liberdade religiosa e ordem econômica.

Em 1987/88, um estudo do serviço secreto chegou a público para descreditar os esforços eclesiais na assembleia constituinte, o que mostra a preocupação com a ação da Igreja no processo. Ainda assim, numa pesquisa realizada pelo Instituto Brasileiro de Opinião Pública e Estatística (IBOPE), em 1987, cerca de 73% dos entrevistados eram da opinião de que a Igreja “diz a verdade”, contra cerca de 14% em relação aos políticos, que ficaram em último lugar em credibilidade. Numa mesma pesquisa em 1990, tinha a Igreja 78% de credibilidade, e os políticos ficaram novamente em último lugar.

O texto definitivo da Constituição é, especialmente nas garantias de uma democracia política, tão marcado pela influência da Igreja a ponto de parecer extrato de documentos eclesiais. Foi a força de persuasão de seus argumentos somada à sua efetiva estrutura organizacional que asseguraram à Igreja tal êxito no setor político.

No período que vai da Abertura (1974), promovida pelo presidente Ernesto Geisel, até a redemocratização (1985), na forma de um governo civil, a presença da Igreja na imprensa foi muito freqüente. Os temas presentes eram: padres estrangeiros presos e expulsos, tensões entre Igreja e Estado, campanha por direitos humanos, avaliações de encíclicas sobre DSI, debates teológicos em torno do envolvimento da Igreja em questões temporais, ruptura e restabelecimento do diálogo Igreja-Estado, campanha por eleições diretas, questão agrária, questão indígena, dossiês contra a Igreja produzidos pelo SNI, atentados contra religiosos, reuniões da CNBB, controvérsia sobre a tensão Igreja-Estado, comunismo, crítica da Lei de Segurança Nacional e da Lei dos Estrangeiros etc. Segundo o *Correio Braziliense* de 01/12/2003, p. 03, “um grupo de bispos e arcebispos usou a estrutura da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) para fugir dos espiões da ditadura.” Os bispos d. Arns,

d. Casaldáliga, d. Hélder Câmara, entre outros, promoviam a conscientização com panfletos antiditadura, preparados depois das reuniões da CNBB.

De 30 de novembro a 07 de dezembro de 2003, o *Correio Braziliense* publicou uma série de matérias sobre a relação entre Igreja e Estado, na realidade, sobre a espionagem militar da Igreja na época do autoritarismo. A fonte seria de documentos militares guardados por três décadas, sendo o mais completo produzido pelo SNI, em 1974, sugerindo que a Igreja era tida como uma ameaça segundo a DSN. No *Correio Braziliense* de 02/12/2003, a manchete dá conta de que até os anos 1980 os religiosos foram vigiados por agentes militares, especificamente, até 1985.

Um dos grandes legados — ou deveria dizer apenas “uma das grandes conseqüências” — do CL foi mesmo a política. E isso, além da influência na Constituição, pode ser também constatado na formação de um partido político. No exemplar do dia 30, o jornal dá notícia do fato de que alguns ministros e assessores do governo do presidente Luís Inácio Lula da Silva iniciaram-se em política pelo envolvimento com as CEBs e em movimentos estudantis, alguns católicos. A relação entre PT e Igreja é admitida: “O atual presidente foi levado à esquerda por força da Igreja Católica já na década de 80” (*Correio Braziliense*, 30/11/2003, p. 03). O próprio presidente declarou, na época da campanha presidencial em 2002, como se constata no documentário “Entreatos” de João Salles: “Eu sou fruto da Teologia da Libertação”. No *Correio Braziliense* de 03/12/2003, p. 03, o Partido dos Trabalhadores-PT é referido como “partido criado por socialistas de diversas tendências e por integrantes da Igreja Católica progressista no início dos anos 80.” Na *Folha Online* de 02/05/2003, no artigo intitulado “A Igreja se une na defesa do governo”, consta: “...Lula parece conseguir ‘domar’ uma das vozes mais críticas da sociedade brasileira [a CNBB]”, além de informar que o Lula é “o primeiro presidente a participar da assembléia da CNBB”. No *Correio Braziliense* de 09/11/2003, p. 03, é dito que o núcleo do poder do PT, é, além de sindicalistas, formado de quadros de ex-militantes estudantis oriundos da esquerda revolucionária, como José Dirceu e Antônio Pallocci. Seis figuras do primeiro escalão vieram das fileiras católicas, por exemplo, Olívio Dutra²⁷², Patrus Ananias, Mariana Silva, Frei Betto, José Genoíno e José Graziano. No *Correio Braziliense* de 03/12/2003, p. 02, é dito que o então deputado Luiz Eduardo Greenhalgh, tornou-se, a partir de 1973, um dos primeiros integrantes da Comissão Arquidiocesana de Direitos Humanos de São Paulo, tendo também advogado em favor de pessoas perseguidas e punidas pelo regime autoritário. Essas atividades o colocaram na condição de espionado por um período de dezoito anos, de 1971 a 1989, pelo SNI. Na página seguinte desse mesmo número, é informado que Greenhalgh era “uma das muitas pontes entre a legenda liderada por operários do ABC e a Igreja Progressista.”

A *Folha de São Paulo* de 28/12/1983, já dava notícia de que “carismáticos ampliam seu espaço dentro da Igreja.” Hoje — e não preciso citar dados para comprovar isso —, eles têm o prestígio dentro da Igreja, especialmente dentre os leigos. Ao mesmo tempo em que a postura do papa João Paulo II favoreceu Lech Walesa, em sua terra natal, desfavoreceu a Teologia da Libertação e, conseqüentemente, a Igreja da Libertação. Havia mesmo motivo, nos dois casos: reservas ante o comunismo ou a um Marx como inspiração da “Cortina de Ferro” e da TL. Assim, já começava, no início da década de 1980, o ocaso do CL. Um ocaso, talvez, duradouro. Não sabemos, porém, do futuro: o ocaso pode tornar, como novo milagre, um nascente.

²⁷² Sua história me foi contada pessoalmente em 21/01/05, e foi sobretudo útil para mostrar que mesmo fora das associações católicas leigas de esquerda havia tendências engajadas com causas sócio-políticas que serviram de formação política para jovens católicos que, como aqueles provenientes da esquerda católica e de movimentos estudantis de esquerda, mais tarde assumiram a carreira política.

12. RESULTADOS

“Não é porque o futuro existe que devemos pensar nele. Ao contrário, é porque ele não existe e depende, por conseguinte, pelo menos em parte, do que dele pensamos e do que dele queremos. É por isso que a imaginação, a antecipação, a prudência e a vontade são a tal ponto necessárias: para fazer, aqui e agora, que futuro — quando for presente — não fique demasiado distante do que desejamos.”
(André Comte-Sponville)

1.

Racionalização Religiosa do CL

Dá-se espaço aqui para o conhecimento de estruturas psico-afetivas que tornam o homem receptivo a ou carente de conteúdos de consciência concernentes à idéia messiânica. Na verdade, a pretensão é tratar do CL a partir de traços filosófico-antropológicos²⁷³. É a partir deles que se desenvolve a racionalização religiosa vista do ponto de vista sociológico.

Para tratarmos da “salvação” no CL, devemos começar, fixando elementos diretivos da conduta de sua camada social portadora originária, a saber, os estudantes (intelectuais) de classe média urbana. Esses elementos não podem ser aqui analisados com grande especificidade, mas pode-se, por muito do que já se disse aqui, considerar que se trata: de juventude, de estudantes e de um contingente citadino, que, no pós-guerra, pelas características anteriores, estava inclinado a colocar em questão sua condição de classe e familiar, a refletir, repensar e criticar valores e a vivenciar uma nova condição sócio-cultural dada pelo desenvolvimento material e pela secularização de consciência. Como população de classe média, esses indivíduos tinham contato com e sofriam o impacto direto das grandes mudanças, notadamente em consequência do estabelecimento da tecnoburocracia. Disso fazia parte a agitação em torno da ideologia do desenvolvimento, os eventos político-sociais do Brasil do pós-guerra, tão significativos para nossa história, que podem ter como referências cronológicas os eventos em torno do suicídio de Vargas e do golpe de 1964, os quais compõem o cenário da classe média urbana. Desenvolvimento e populismo seriam marcas dos governos desse período. São cerca de dez anos de discursos e promessas de grandes mudanças e progressos²⁷⁴. É assim que a “politização dos estudantes se intensifica a partir do fim da década de 1950” (Sena, 2000: 819).

²⁷³ Isso lembra Weber em dois aspectos. Em primeiro lugar, sua concepção do homem com ser racional e livre. Em segundo lugar, por vê-lo como ser não apenas carente de sentido (ou carente de segurança), mas capaz de dar sentido para sua existência. O primeiro aspecto é tido por Dieter Henrich, *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Weber* (Tuebingen: Mohr, 1952), p. 3, justamente como o princípio de uma antropologia. Os traços de racionalidade e liberdade são minuciosamente discutidos por Karl Löwith, “Max Weber und Karl Marx” in: *idem, Samtliche Schriften* (Hamburg: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1981), pp. 347ss. O segundo aspecto pode ser estudado em Wolfgang Schluchter, *Die Entwicklung...*, *op. cit.*, p. 39ss.

²⁷⁴ Sobre isso, escreve João Batista Libânio, *op. cit.*, p. 52: “No caso do Brasil, esse populismo se vestiu de um nacionalismo desenvolvimentista, ora mais, ora menos radical. E para mobilizar mais as massas, levantou-se a bandeira do ‘Petróleo é nosso’, que agitou o país inteiro, reunindo, de um lado, as forças nacionalistas e, de outro, as ligadas aos interesses internacionais políticos e econômicos.”

De 1937 a 1945, isto é, durante o “Estado Novo” de Vargas, a burguesia (empresariado industrial) queria fazer prevalecer seus próprios elementos e idéias. Daí terem figuras empresariais posições-chave no Executivo. Na convergência tensa de interesses entre industriais e proprietários de terra, o aparelho burocrático-militar do Estado Novo fazia o papel de intermediário, dando ensejo a uma interferência contínua das forças armadas na vida política da nação. A reforma burocrática do Estado brasileiro foi implementada pelo Departamento Administrativo do Serviço Público (DASP), em 1938, que tirou o controle da burocracia da oligarquia, não sem favorecer a burguesia industrial. O aparelho administrativo do Estado nesse período tornou-se ponto de encontro para profissionais de classe média e militares, juntamente com empresários.

O Estado Novo foi uma época de incremento industrial, burocrático e urbano, mas também de restrição da participação. Quando a juventude católica chega às idéias de conscientização e participação, isso se dá depois de um momento histórico, onde o país conheceu esforços de participação e sua repressão. A classe média brasileira no pós-guerra já reagia contra o autoritarismo do Estado Novo. A participação da FEB na Segunda Guerra foi fator que animou essa inclinação antifascista. Logo o PC seria um partido de relativo êxito nas urnas, como se deu em 1947, nas eleições de São Paulo. No entanto, justamente por isso o partido seria novamente condenado à ilegalidade. O governo que substituiu Vargas, o de Eurico Gaspar Dutra (1946-1950), trazia um grupo ligado ao empresariado que tomou parte na administração, de modo que a diretriz do governo favorecia a iniciativa privada. Nacionalismo e desenvolvimento estatizante sofreram retrocesso. Estavam institucionalizadas as posições pró-EUA, pró-capital internacional e anti-esquerdismo. A própria ESG seria reduto anti-Vargas, anti-nacionalismo e pró-UDN, a União Democrática Nacional.

No início de década de 1950, já eram significativas as expressões políticas (sindicais e sociais) de grupos nacionalistas. A esquerda católica tinha um ambiente político-social que lhe encorajava em sua postura, no sentido de que seus membros, quando encontrando-se nessa opção, não precisavam sentir o isolamento que tira o poder do agir junto com outros²⁷⁵. Finalmente, pode-se considerar a repercussão do suicídio de Vargas, que foi nacionalmente associado a pressões de forças reacionárias e antinacionais, justamente em função da carta-testamento deixada pelo presidente e publicada em jornais. Assim, grassava na consciência política nacional duas posturas políticas ativas: pró-EUA (antigetulistas) e anti-EUA (getulistas)²⁷⁶. Mais tarde, as próprias opções de Jango, cada vez mais à esquerda, daria espaço à mobilização de diversas associações nacionalistas e radicais²⁷⁷, inclusive das católicas.

²⁷⁵ A contraposição entre isolamento e solidão, de um lado, e ação (e coragem, acrescento eu), de outro, encontro em Hannah Arendt, “Ideology and Terror: a novel form of government” in: *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1973), pp. 474ss.

²⁷⁶ Sobre o clima da situação nacional por ocasião do suicídio de Vargas, escreve T. Skidmore, *Brasil: de Getúlio a Castelo...*, op. cit., p. 180: “A reação do povo surpreendeu seus oponentes. Uma onda de simpatia por Getúlio envolveu o país. Lacerda, o jornalista da cruzada, cuja coragem havia galvanizado a oposição, precisou esconder-se e pouco depois deixava o país à espera que a fúria do povo amainasse. Caminhões de entrega do jornal *O Globo* foram queimados pela multidão enfurecida, que se lançou ao assalto ao edifício da Embaixada dos Estados Unidos.”

²⁷⁷ Sobre a esquerda nessa época, escreve *ibid.*, p. 339: “O que tornava esses militantes ‘jacobinos’ diferentes e importantes era seu esforço de mobilização popular. Grupos como a Ação Popular (AP), o movimento católico estudantil, haviam conseguido assumir o controle dos programas de alfabetização em massa, lançados pelo Ministério da Educação. A Ação Popular surgira da Juventude Universitária Católica (JUC) e era a representante jovem, militante, da ala progressista, consciente do problema social, da Igreja Católica, formando um dos elementos mais imprevisíveis e de mais rápido crescimento no seio da esquerda radical

O senso libertário radicou-se já no período do “terceiro Vargas” (1950-54) com a campanha do “Petróleo é nosso”, criando a polarização nacionalismo-entreguismo, o que faz, por fim, ser tão dramático e profícuo o suicídio de Vargas. “Libertação” indica, portanto, antes, um clima sócio-político, do qual faz parte a classe média urbana. “Libertação” dirige-se, especificamente, contra o “colonialismo imperialista” (norte-americano, especialmente) e para um modelo de desenvolvimento nacional emancipado. Essa tensão está dentro do Estado e de seus aparelhos; na verdade, tem-se um poder civil com traços nacionalistas e um poder militar pró-EUA. Assim, “nacionalismo” tornou-se praticamente sinônimo de “comunismo”. Em termos psicológicos, o que se tinha, do lado dos entusiastas da tecnoburocracia, era uma “consciência tecnocrática” e, do lado dos seus críticos, uma “consciência libertária”.

Com os estudantes nasce inclusive não só no Brasil, um messianismo humanista (político) contestador de uma despolitização das massas e de sua manipulação como parte da máquina tecnoburocrática, movimento esse que desembocaria em manifestações mundiais de estudantes em 1968. Os estudantes cristãos vivenciariam isso tudo à sua maneira, ou seja, trariam as marcas de seu estado (estudante, classe média, urbanidade) como condicionamento, porém, de uma postura religiosa, a saber, o movimento do humanismo messiânico, especialmente na forma da esquerda católica.

A JUC, como um dos principais e mais frutíferos segmentos da ACB, nasceu nesse contexto, em 1950. A ACB é criada no Brasil por d. Sebastião Leme, em 1935, sob a égide da “participação”. Obviamente, tratou-se, inicialmente, de participar na Igreja para a evangelização ou cristianização do mundo, predominando aí a afirmação do catolicismo sacramental de cunho litúrgico e catequético. Num clima de libertação, “participação”, à qual a ACB foi destinada, ganhou novos contornos. É justamente a JUC que capta os sinais dos tempos, de tal forma a fazer da “participação” uma ânsia. O pensamento voltado à participação supera o pensamento católico das gerações anteriores²⁷⁸, constituídas sob a influência de d. Leme. O vácuo deixado por essa intelectualidade omitiu “uma discussão assim sobre uma estratégia de intervenção direta sobre o processo político...” (Mendes, 1966: 32). Essa ânsia já era juvenil e estudantil, sentimento do messianismo humanista. No entanto, é somente em 1960 que a JUC gerará novas noções a partir das experiências daqueles anos. Novas intelecções deram a dirigentes e militantes consciência da importância da “ação política”. Sobre essa virada da JUC, analisa Sigrist:

“O movimento, nesta data, tem consciência de estar vivendo uma fase decisiva de definição...com o tema do Ideal Histórico. A inspiração deste tema foi fundamental para converter a JUC ao futuro, exigindo dos militantes uma presença concreta no presente, um conhecimento concreto do presente, uma inserção na História”. O Congresso dos 10 anos marca um passo à frente na vida do movimento: seja na linha de uma encarnação mais efetiva em cada Faculdade desses mesmo objetivos; seja ainda na linha de uma espiritualidade de leigo no mundo pelo mundo” (1982: 23).

Essa mudança da JUC se deve ao fato de uma suposta intelecção, qual seja, a do desmoronamento de conteúdos de consciência dentro de um quadro de mundo medieval, onde prevalecia uma ordem objetiva criada por Deus, constituída de essências imutáveis; dessa

independente. De sua liderança fazia parte uma minoria de comunistas que competiam com os independentes pelo controle da AP.”

²⁷⁸ Cf. Cândido Mendes, *Mementos...*, *op. cit.*, p. 31. Essas gerações pertencem ao círculo do Centro D. Vital e àquele em torno do nome de Jackson Figueiredo. Sobre isso, ver *ibid.*, pp. 33-40.

ordem é a Igreja, como instituto, a guardiã. Como o espírito é visto a caminho da eternidade, perde importância a História. Aí, tudo que importa é salvar a alma. A participação do leigo é necessária apenas para se recrutar membros para o “Corpo Místico de Cristo”. A missão do laicato é conduzir almas à vida sobrenatural. Contudo, é justamente essa indiferença em relação à história profana foi superada pelo “Ideal Histórico”, eliminando a tensão entre a história humana e a sagrada, de modo que, conseqüentemente, a ação não será missionária em desprezo daquela em favor da sociedade humana, mas será “ação sobre as estruturas”. No “Boletim da JUC, I-Ideal Histórico” (Rio de Janeiro, 1960/61), consta que o “...leigo deve construir, assumir a responsabilidade da construção da *cidade* temporal. O leigo é *ativo* dentro da Igreja e particularmente no temporal” (*apud* Sigríst, 1982: 44), sendo que essa cidade temporal deve ser comunitária (bem-comum), personalista (pessoa humana) e peregrinal (contingência e transitoriedade).

Para esta seção, o que se extrai a partir desse conceito de “ideal histórico” é a noção de salvação que ele estabelece em substituição da salvação exclusiva de almas mediante a Igreja como instituto da graça, qual seja, “a salvação consiste na ‘plena promoção humana’ — o homem todo, corpo e alma” (Sigríst, 1982: 41). A *organização de salvação* consiste em movimento religioso de leigos em associações e hierarcas na CNBB, isto é, dentro da Igreja e por sua estrutura burocrática. Ao lado dela, está o *meio de salvação*, a saber, “a busca incessante de santidade. E esta santidade já não consiste mais em se conformar com a ‘ordem estabelecida’, (...). Ela precisa ser ‘buscada’ no temporal, na História, ...” (*idem*: 44)²⁷⁹. A *comprovação da salvação*, como compromisso com o espírito cristão, é manifesta pela assunção do papel de aríete e do risco de tal empresa; numa palavra, pela coragem²⁸⁰ na ação intramundana de caráter público, pois intramundandade é o *setor da salvação*. Esse primado da ação é de certa forma sancionado pelo CELAM de Medellín que proclama que “não basta refletir, obter maior clareza e falar. É preciso agir” (Serbin, 2001: 242). A consciência do risco tem seu motivo na inexistência de um modelo contemporâneo de santidade. A angústia não é aqui a da ignorância em relação ao estado de graça, de salvação, algo que tanto caracterizou e encetou tradições religiosas. O catolicismo sacramental que se estabeleceu no Brasil a partir do surgimento de uma “igreja” católica, que, como vimos, foi uma obra do ultramontanismo, da separação Igreja-Estado e do restauração elitista de d. Leme, fixou uma concepção de salvação católica baseada na recepção dos sacramentos como meios eficientes para a posse da salvação — a eles, ainda, somam-se algumas regras virtuosas. O objetivo dessa salvação seria “ganhar o Céu”, ante o qual é a terra obstáculo. Essa estrutura normativa se fez, postulo, marcadamente legalista, ou seja, baseada na lei externa imposta por uma autoridade e, por essa característica, não favoreceu a reflexão valorativa em termos de uma ética fraternal, mas o cumprimento de obrigações sem a vinculação a um princípio moral, um

²⁷⁹ Informa Pe. Luiz Gonzaga de Sena, “A juventude universitária católica: algumas reflexões sobre uma experiência de vida cristã (II)” *in*: *REB (Revista Eclesiástica Brasileira)*, vol. 60, fasc. 241, março de 2000, pp. 804-829, p. 105: “Na JUC também se falava de *santidade*. ‘O leigo é um novo tipo de homem de ação’ na Igreja, nesta era secularizada, de ciência e de técnica. Ele tenta ‘dizer’ sua fé no amor de Deus dentro de um mundo ‘desencantado’. Ora, é ainda no mesmo sentido altruísta que a santidade deve ser compreendida. Ela não é um ornamento pessoal, uma ‘santidade para si’. Ela é social, é para as pessoas. Os diferentes heroísmos são diferentes maneiras de dar a vida e a santidade é uma forma simples de heroísmo.”

²⁸⁰ A coragem, que é uma marca da ação e do discurso de leigos, clérigos e bispos católicos engajados no CL, faz-me admirar esses personagens a despeito de suas incompetências e mesmo fracassos, ela é um tipo de princípio (virtude) que sustenta a ação/discurso político, especialmente pelo deixar a segurança do privado e correr o risco no público, conforme Hannah Arendt, *Entre o Passado e o Futuro*, *op. cit.*, p. 203.

imperativo categórico. A rigor, não existe no CL ânsia de salvação individual²⁸¹, mas sim “angústia de participação”, “sede de engajamento”, conforme a própria noção de um ideal histórico que reza a ação no mundo. Decisivamente, porém, a ausência dessa ânsia de salvação da alma individual é, ainda, reflexo de uma característica do catolicismo: o fato de que à Igreja cabe a concessão da certeza da salvação.

Contudo, creio que tanto ânsia de salvação quanto de participação correspondem a interesses imateriais, ou seja, desde que a ânsia de participação seja posta num contexto ético-metafísico, ela cumpre um papel semelhante ao da ânsia de salvação. Essa identificação entre confissão católica e engajamento coincidiu (ou foi fruto) de um contexto psicológico específico constituído por “uma geração ansiosa em participar da vida política” (Moreira Alves, 1968: 255). A comprovação da salvação tem muito mais um sentido psicossocial que atesta a vinculação do crente a um projeto religioso específico e não tem a função de dar-lhe a certeza de estar salvo. Não é esse o *bem de salvação* (daquém), mas a dignidade ético-social. A única expressão de uma ânsia de salvação que pode haver aí reflete a radicalidade da ética fraternal dessa religião de salvação emergente, isto é, a angústia não tem razão na preocupação com o destino d’alma própria, e sim com o destino da humanidade, tanto material (pessoas) quanto moral (dignidade)²⁸². Tratava-se de uma ânsia de salvação da coletividade. Por isso que há de se auscultar aquilo que seria a perdição (pecado) para o CL.

²⁸¹ A condição de pecador segundo o catolicismo não é desesperadora. A noção de pecado católica diz respeito a sua transmissibilidade a partir da Queda, sendo inerente ao humano, mas ele é incapaz de obstruir toda comunhão com Deus, mesmo sem a confiança salvífica em Jesus Cristo. Há algo de conhecimento divino na experiência humana e mesmo em religiões não-cristãs. A noção de salvação individual é estendida a toda pessoa. Para se constatar a idéia de salvação na esquerda católica, apresento, com os números da fonte entre parênteses, alguns fragmentos de Herbert José de Souza, “Juventude Cristã Hoje” in: Luiz Gonzaga de Souza Lima, *op. cit.*, pp. 108-17 “Há no entanto uma outra atitude fundamental de nossa geração: a adesão ao drama do homem, de todos os homens, a luta pela universalização concreta da Redenção colocada, não no plano de uma visão dualista, mas de uma concepção do homem como um todo, indissociável, organicamente definido. Quebramos definitivamente a perspectiva aristocrática e classista da Salvação e nos voltamos à perspectiva universal do Cristianismo: todos os homens e o homem todo são objeto de amor e da Salvação (108-09). (...)”

Universalizamos a Salvação ao ‘Homem todo’, isto é, ao homem considerado em toda a extensão de seu ser, corpo e alma, organismo complexo, psicossomático, todo corpo e todo alma, e a todos os homens, isto é, não aceitamos nenhum tipo de estrutura social que mantenha, promova ou se omita em face das desigualdades sociais. Ou se aceita um direito como válido para todos ou não será válido para ninguém. A visão cristã, ao colocar a Salvação do homem como obra de um Deus que se encarnou, não pode aceitar nenhuma forma de restringir o seu alcance. A primeira seria a de, fundamentado em uma concepção dualista, admitir uma área de salvação própria, a alma, e outra, secundária, acidental, imprópria, a realidade material do homem (112). (...)”

²⁸² Deixo aqui abaixo mais uma esclarecedora passagem de José Luiz Sigríst, *A JUC no Brasil: evolução e impasse de uma ideologia* (São Paulo, Cortez Ed.; EdUNIMEP, 1982), pp. 63-64: “É preciso se comprometer. Já estamos irremediavelmente comprometidos. E o compromisso implica ruptura. Em primeiro lugar, com o sistema e os valores do mundo burguês, responsável pela desordem. Em segundo lugar, ‘com as Igrejas comprometidas com esse mundo’. Mais que isto, é preciso que todos os que se empenham nesta mesma luta se dêem as mãos, independentemente das suas crenças e filosofias. Trata-se de salvar os homens, como aliás sempre se tratou. É este o imperativo primeiro de toda ação evangelizadora. Só que agora não se trata mais de salvar as almas, mas os homens. E salvação é humanização: Absolutizamos o homem como fruto mais perfeito da Criação. Como fim último da História Humana, como tendo uma vocação eterna de encontro com o Absoluto.

‘Para nós ser cristão é ser alguém comprometido com a Vida, a História, envolvendo o destino de toda a humanidade. É vivência de uma consciência aguda do Absoluto Pessoal, não passível de ser fetichizado, mumificado, mais sim exigindo permanente esforço de superação, de elevação para uma consciência cada vez maior do homem em

Sendo a salvação a “plena promoção humana”, ela pode (e é) ser impedida por “estruturas perimidas”. “Porque ‘perimidas’ já não mais se ‘justificam’. E com isso elas passam a ser *injustas* também, juntamente com as ‘consciências’ individuais. E com isso a injustiça se instaura no Mundo, nas suas estruturas. E o pecado social começa a existir” (Sigrist, 1982: 41). Já tratei do que, concretamente, seriam essas estruturas que para o CL representam o “pecado social”, mas que seriam também objeto de crítica do messianismo humanista e do humanismo messiânico, a saber, a organização social da consciência tecnocrática; numa palavra, a tecnoburocracia. A ambos incomoda a despolitização das massas imposta por esse sistema. Uma vez que essa despolitização foi empreendida pela tecnoburocracia pelo braço do autoritarismo militar, os bispos em Medellín “expandiram a noção de pecado para incluir a ‘violência institucionalizada’, um poderoso conceito, dadas as opressivas estruturas sociais e políticas dos países latino-americanos” (Serbin, 2001: 242). Para o humanismo messiânico, ela obstrui a salvação: mas o que ela efetivamente representaria para a consciência propriamente religiosa — e não histórica — que se poderia depreender de seus quadros do mundo e da vida?

Como já dito, o CL carrega, em sua ascensão, uma ânsia de participação — e seu próprio propósito de “conscientizar” significa levar outros, especialmente aqueles que seriam ou estariam menos aptos, à participação. Participar era a principal senda para a salvação, com a finalidade de transformar o mundo. O mundo é o “mundo” do capitalismo (pressupondo o Estado que o sustenta), que seria fonte de exploração e de desigualdades, inclusive nacionais. O capitalismo era concebido como uma opção política, ou seja, não teria sido fruto de um desenvolvimento espontâneo no Brasil. É esse “mundo” que deveria ser transformado para o estabelecimento de uma comunidade humana. Nesse “mundo” habita o pecado social a ser abolido. E, como publicou o MEB, “viver é lutar”, a vida é a presença de consciência e luta no “mundo” para sua superação e instauração de uma nova existência comum. A consciência de uma “ordem imutável” desmoronou para os adeptos do messianismo humanista. A consciência da necessidade de humanização trouxe a visão da realidade como uma “desordem estabelecida”. Comentando o “Boletim da JUC, nº 2” (Rio de Janeiro, 1964), diz Sigrist: “Mais uma vez fica evidente que a realidade é uma desordem porque ela é desumana. Daí o ‘sentido do engajamento cristão’: ele pressupõe uma *hierarquização de valores, partindo do homem*. Cristianizar é humanizar, é promover o homem todo: corpo, alma e as estruturas que o envolvem” (1982: 62).

Toda essa representação do mundo e da vida poderia ser condensada na seguinte intenção já posta acima: converter ao futuro pela presença concreta no presente — inserção na História. Impressiona que a temporalidade seja uma dimensão tão característica do discurso do CL. Ele vem à lume por uma esquerda católica sintonizada com a dimensão temporal. Falo de intelecção como uma compreensão não necessariamente refletida, mas evidentemente manifesta, não como acidentes de linguagem, e sim como estrutura do discurso — não só da esquerda católica, mas, num certo momento, também da hierarquia. Percebo tudo isso como expressão da idéia messiânica. A questão da consciência religiosa dos atores do CL ou, dito de outra forma, sua redenção tem como ponto de partida um problema de temporalidade — de modo a coincidir com a angústia do messianismo humanista.

Minha tese reza que a sensibilidade religiosa é atingida pela manipulação da temporalidade exercida pela tecnoburocracia. Desta, era obra de primeiro plano a alienação dos leigos da participação nos negócios da vida coletiva, pois seriam agora definidos não por debates e sim por critérios técnicos. Contra isso reagia uma ânsia de participação. No entanto, a isso

seu caminhar para seu destino final. Somos otimistas totais em relação ao futuro do homem, porque já o sabemos salvo por Cristo`.”

somava-se, noutro plano, uma problemática mais interna. Um era o interesse de poder interferir nos rumos da vida social. Outro era o interesse de recuperar duas coisas que a tecnoburocracia tentava alienar do indivíduo: ação e responsabilidade — o que é sinal de uma delicada e sempre potencial intelecção: sobre o quê é ser gente. Tentarei urdir os elementos entre si.

Do ponto de vista psicossocial, trata-se do embate entre duas formas de mentalidade. Uma é a “tecnocrática”, conservadora do ponto de vista político, ainda que inovadora tecnicamente, e portadora do messianismo tecnológico, ou seja, vê na técnica a redenção dos males humanos. Para ela, a realidade já foi transformada ou já há agentes e condições conduzindo tal mudança. O futuro já é presente. Para essa idéia conservadora, as condições de qualquer melhoria estão dadas, e qualquer melhoria, se não atualizada, é uma potência. Precisamente isso diz respeito a uma ideologia total como mentalidade própria de um grupo, cultivada na ESG, a ser imposta para toda sociedade. Já o CL é uma utopia no sentido próprio²⁸³, pois é uma orientação que transcende a realidade e que tende a se transformar em conduta e a abalar o existente, força que conduz à transformação da realidade existente. O CL traz traços da mentalidade quiliástica, por sua espiritualização política como reação ao determinismo (fatalismo) e por portar uma expectativa para o aqui e agora e não para o futuro. Contudo, ele também tem aspectos modernos. Em primeiro lugar, o ser uma reação não contra um senhor, mas contra uma ordem política. Como no caso da utopia liberal-humanística, é portado não por extratos sociais baixos, e sim por camadas médias. E, em segundo lugar, converge com a idéia liberal por seu apelo à vontade livre e ao sentido de autonomia.

Num nível propriamente psicológico, tudo isso nos remete a uma doutrina básica que é o significado do tempo para a consciência religiosa — o grande tema da religião não é a divindade, mas a significação da morte-vida. É essa problemática que liga homem-mundo-deus. Se o homem quer ser salvo da morte²⁸⁴ — que fundamentalmente deve significar: ser salvo da aniquilação do ser, do fim da existência —, sua angústia básica diz respeito ao tempo²⁸⁵. Nisso tocava o conflito entre a ideologia tecnoburocrática e a utopia cristã libertária, o qual intuía que a primeira aniquilava a consciência e, assim, o fazer história. A tecnoburocracia aniquilava o tempo como um presente que, por outro lado, poderia ser constantemente renovado pela ação humana (histórica). O interesse imaterial do CL era recuperar o poder de interferir no processo histórico. A tecnoburocracia buscava exercer o monopólio do poder sobre a direção da história. Podemos falar de dois poderes tentando

²⁸³ Cf. Karl Mannheim, *Ideologia e Utopia* (Rio de Janeiro: Zahar, 1972), pp. 66 e 82. Sigo esse autor em sua caracterização do fenômeno utópico.

²⁸⁴ A relação entre religião e morte é a mais básica, segundo Peter Berger, *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião* (São Paulo: Paulinas, 1985), p. 64 : “Toda sociedade humana, em última instância, consiste em homens unidos perante a morte. O poder da religião depende, em última instância, da credibilidade das bandeiras que coloca nas mãos dos homens quando estão diante da morte, ou mais exatamente, quando caminham, inevitavelmente, para ela.”

²⁸⁵ Max Weber, RS I, p. 141, percebe que a rejeição de um segmento religioso (pietismo) da ânsia por perfeição metódica corresponde ao ideal de se ter a impressão sentimental da bem-aventurança, já no presente, em lugar de definir a confirmação dela pelo trabalho racional em si em função do além (como no caso do protestantismo ascético). Weber (p. 143) também vê que a religiosidade condiciona a representação do crente de sua posição no tempo. Se a ânsia pela certeza da salvação com o correspondente esforço de comprovação do estado de graça determinava, num caso (protestantismo ascético), uma (inquietação no presente pela obscuridade do futuro, noutro (pietismo), o impulso interno do pensamento no estado de graça foi desviado sentimentalmente para o presente e, com isso, estava garantido o futuro. No primeiro caso, a representação do futuro interfere no presente; no segundo, o contrário, pois foi grande a valorização do estado sentimental que é uma vivência no presente.

privilegiar sua presença no mundo, seu ser, pois isto é o caótico da realidade: a conflituosidade do que existe. O CL lutava, insistindo e resistindo, para existir, e o fazia fraternalmente, em favor de todos os ameaçados e atingidos pela dominação tecnoburocrática administrada pelo Estado. O CL assumia seu lugar nessa disputa. Do ponto de vista da filosofia do tempo, tudo o que importa para o ser é a permanência, o que implica a tensão dos seres que são. Mas isso significa justamente que todo ser quer insistir no ser presente e resistir à aniquilação. Tecnoburocracia e CL eram, portanto, a matéria de seres em conflito no ato de permanecer, onde o CL era a resistência insistente contra a tecnoburocracia que era a insistência resistente.

O significado do tempo nesse embate deve ser registrado, também, justamente por se tratar de uma reação eminentemente política do CL. “Conscientização”, “participação” e “libertação” são orientações da ação na esfera pública em favor da autodeterminação e do fazer histórico, de imediato, está aí implicado o tempo. A ação política ou a própria política só tem sentido com a noção de futuro, pois ela é prospecção, projeto, programa²⁸⁶. Sem futuro, qual o sentido de se debater valores? Qual o sentido mesmo, se não há futuro, de uma ética de responsabilidade, dado que conseqüências da ação são inexistentes no presente? Essa característica prospectiva da política também é constatada quando a CNBB engaja-se nesse confronto de estruturas de dominação, dentre outras formas, pela Bipartite. Ora, os bispos (e os militares) dialogavam para alcançar resultados ainda inexistentes.

Por cumprir um papel político, o CL, como religião, vinculava-se mais diretamente, dentro do âmbito das representações temporais, ao futuro.

Segundo Cassirer, a terceira dimensão do tempo, o futuro, seria a mais característica na estrutura da vida humana, sendo mesmo indispensável. Se pensarmos no mero fato da procriação e educação da descendência, esse ensinamento de Cassirer torna-se evidente. A ainda mais prosaico é o fato de emprendermos esforços para a consecução de interesses materiais e imateriais cotidianos. “Pensar no futuro e viver no futuro é uma parte necesssária de sua [do homem] natureza” (Cassirer, 1994: 92). De toda forma, o que importa para a consciência religiosa não é o prosaico da representação do futuro, mas o futuro como idéia teórica que pressupõem as atividades culturais superiores do homem, superando a lide com atividades práticas imediatas como o fazer as compras do mês. Essa idéia teórica é o futuro simbólico do homem que se associa a seu passado simbólico²⁸⁷. De forma exemplar está esse futuro simbólico disposto no discurso profético — pondendo-se falar de “futuro profético”. E é nisso que podemos ganhar um acréscimo de clareza da natureza temporal do discurso do CL. Sobre os profetas veterotestamentários, informa Cassirer:

“O futuro de que falavam não era um fato empírico, mas uma tarefa ética e religiosa. Assim, a profecia não significa uma simples previsão; significa uma promessa. Esta é a nova característica que se torna evidente pela primeira vez nos profetas de Israel — em Isaías, Jeremias e Ezequiel. Seu futuro ideal significa a negação do mundo empírico, o ‘fim de todos os dias’; mas contém ao mesmo tempo a esperança e a garantia de ‘um novo céu e uma nova terra’” (p. 94).

²⁸⁶ Sigo aqui, como em outras reflexões sobre o tempo, André Comte-Sponville, *O Ser-Tempo: algumas reflexões sobre o tempo da consciência* (São Paulo: Martins Fontes, 2000), p. 122.

²⁸⁷ Penso que isso tem a ver com o tratado de Karl Jaspers, *op. cit.*, p. 13, quando postula uma “origem” e uma “meta” da história comum à humanidade.

Trata-se de um certo tipo de idealismo que — associado à mentalidade utópica — tem implicação ética. A ética, como a política, remete ao futuro, à ação a se realizar. O CL portava uma expectativa quanto ao futuro como imperativo para a ação: transformar o existente pela participação.

Para melhor compreendermos o modo de o CL lidar com a problemática da salvação pela maneira como o faz, é relevante termos noção do que é a consciência religiosa, o que faço por uma breve análise da estrutura da consciência. A consciência teria uma tripla estrutura: o ato consciente (perceber, imaginar, desejar, repelir, pensar etc.) e seu conteúdo, de um lado, constituindo a polarização entre sujeito e objeto, e, de outro lado, a condição para essa relação, isto é, o elemento representacional que torna viável a conexão entre a representação subjetiva e a objetiva, uma realidade terceira, aqui descrita simplesmente como o universo de signos e símbolos, ou seja, a linguagem. Creio que podemos, de outra forma, conceber tal dimensão como sendo o sistema simbólico eminentemente humano totalmente viabilizado pela linguagem proposicional (exclusivamente humana), condição da memória, da expectativa, da fala, da abstração e da moralidade, a um só tempo. Ainda que obra do humano, essa realidade simbólica é autônoma, inclusive transcendente²⁸⁸, o que, segundo Popper, se “deve, ao nosso ver, ao caráter social da representação, frente ao caráter individual e passageiro do ato humano, relação que corresponde à transcendência da estrutura conceitual frente às realidades polarizadas pelo ato consciente propriamente dito” (Rehfeld, 1988: 26). Essa terceira dimensão é o ambiente comum da relação entre a primeira (subjetividade) e a segunda (objetividade), polarizadas pelo ato consciente. Essa dimensão é o eixo dos pólos; o processo que reúne atuante e atuado.

Conseqüentemente, toda consciência se vê confrontada pelo “mundo” e ele a obriga à reação, seja cognitiva, emocional ou prática. Em toda experiência humana o “eu” se depara com o “mundo”. O ensaio de Max Weber dedicado ao estudo das rejeições religiosas do mundo praticada pelas religiões éticas de salvação mostra com a consciência religiosa institucionaliza essa confrontação, do que é o próprio CL exemplo equivalente. A consciência religiosa do CL tem na tecnoburocracia o seu “mundo” problemático, especialmente, na perspectiva sociológica, nos setores da política e da economia. A cisão do ato consciente, entre subjetividade e objetividade, dá ao sujeito, como não poderia deixar de ser, a vivência de um “mundo” contrário a seus desejos e fonte de suas preocupações. As religiões fizeram ampla obra a partir dessa tensão. Em sua introdução ao estudo das éticas econômicas das religiões mundiais — em ES: “A psicologia social das religiões mundiais” —, Weber trata dessa situação quando aborda o fenômeno da teodicéia que é o esforço intelectual de justificar a divindade pelo mal no mundo e dar sentido à existência como um esforço de regular (nomizar) o caos da realidade²⁸⁹.

A consciência religiosa, a partir do complexo do ato consciente, teria também uma tripla estrutura. A primeira diz respeito à percepção e vivência do “mundo” como pólo oposto, geralmente razão de frustração ou ameaça; chama-se “perdição”. A segunda estrutura dá sentido²⁹⁰ para essa polarização, de modo a colocá-la no contexto de uma realidade

²⁸⁸ Essa concepção coincide com as conclusões sobre categorias de pensamento e linguagem de Émile Durkheim, *As Formas...*, “Conclusão”.

²⁸⁹ Faço referência aqui à definição, baseada em Weber, de Peter Berger, *op. cit.*, p. 65.

²⁹⁰ Sobre a importância do sentido, diz Peter Berger, *op. cit.*, pp. 34-35: “É assim possível falar de estados de anomia coletivos e individuais. Em ambos os casos a ordem fundamental em termos da qual o indivíduo pode ‘dar sentido’ à sua existência e reconhecer a própria identidade, estará em processo de desintegração. O indivíduo não só começará a perder as suas posturas morais, com desastrosas conseqüências psicológicas, como também se tornará inseguro quanto às suas posições cognitivas. O mundo começa a vacilar no exato momento em que a conservação que o sustenta começa

transcendente. A representação de divindade com sua promessa para o homem, resultado da teodicéia, seria essa estrutura chamada “beatitude”. Finalmente, a terceira estrutura é o processo de condução à beatitude e está entre esta e a perdição; chama-se “redenção”.

No CL, conforme o engajamento político de seus agentes, leigos, clérigos e hierarcas, a vontade divina é essa realidade terceira, ou seja, a beatitude, vontade essa que, normativa, exige a humanização do mundo²⁹¹. Diante do “mundo”, a divindade teria determinado aos crentes: “Agi”. Agir para transformar o mundo no Reino de Deus, como reino de justiça. Nisso, é a redenção práxis, ação.

Para Metz, a Ilustração, com seu tipo de iluminismo, aponta para o homem o futuro a ser descoberto pela Razão. É o primado do futuro, também em rejeição ao passado absolutista e clerical. Trata-se da pretensão de ruptura com a tradição. Para uma análise que toma em consideração a secularização como ambiente cultural para os movimentos estudantis e estudantes-católicos, é interessante considerar suas palavras: “L’évenement qu’on nomme sécularisation et le primat de l’avenir qui caractérisent les Temps Modernes sont intimement liés” (*apud* Henriques, 1994: 116). A modernidade seria uma época de sementeira de utopias que guarda, assim, correlação com o tema da finalidade e da salvação religiosas. E se este primado do futuro “proíbe toda absolutização do presente” (e do passado), e se o messianismo tecnológico é justamente uma absolutização do presente, agora dominado pela técnica, então, tanto o messianismo humanista quanto o humanismo messiânico são uma reação de reivindicação de futuro. Creio, no entanto, que, ainda que faça parte de uma mentalidade moderna, o humanismo messiânico é sensível ao futuro por aprendizagem junto a fontes religiosas. Nisso, cumpre papel a idéia messiânica.

Que a modernidade traga o futuro como primado da consciência pode ser mais exatamente entendido se se tem em mente um fato anterior (ou talvez concomitante), qual seja, o do fim da tradição, entendida como filosofia socrática e religião cristã (medieval). Nela, prevaleciam as noções de um Deus criador, de um *animal rationale*, da virtude do pensar, de um primado da autoridade. Depois, com o capitalismo, trabalho e ação política (Marx) são glorificados, em detrimento do filosofar. No pensamento (histórico), “desenvolvimento” e “progresso” caracterizam a visão da vida humana. Mas o que de fato enterrou a tradição não foi um conjunto de idéias, uma rebelião filosófica contra ela conduzidas por Marx, Kierkegaard e Nietzsche, e sim o terror e a ideologia da dominação totalitária. O totalitarismo encerraria não só a tradição, mas a própria época moderna, dando início a um século XX não cronológico, mas sociológico. Disso, conclui-se que o século XX põe em cheque o próprio primado moderno do futuro. Toda tendência totalitária (e o autoritarismo está próximo disso) reduz o espaço para o futuro. Pode-se depreender da compreensão de secularização de Arendt²⁹² que

a esmorecer.” E ainda, p. 70: “Não é a felicidade que a teodicéia proporciona antes de tudo, mas significado. E é provável, (...), que, nas situações de intenso sofrimento, a necessidade de significado é tão forte quanto a necessidade de felicidade, ou talvez maior.” Finalmente, p. 35: “O nomos socialmente estabelecido pode, assim, ser entendido, talvez no seu aspecto mais importante, como o escudo contra o terror. Ou por outras, a mais importante função da sociedade é a nominação. A pressuposição antropológica disso é uma exigência humana de sentido que parece ter a força de um instinto. (...) A anomia é intolerável até o ponto em que o indivíduo pode lhe preferir à morte.”

²⁹¹ Comentando o caso da JUC, diz Pe. Luiz Gonzaga de Sena, “A juventude universitária católica: algumas reflexões sobre uma experiência de vida cristã (II)” *in: op. cit.*, p. 106: “Em linguagem religiosa, diz-se que esse ‘humanizar o mundo’ – fazê-lo para o homem – é ‘consagrá-lo’, ou seja, afirmar nele a presença atuante do Cristo.”

²⁹² Cf. Hannah Arendt, *Entre o Passado e o Futuro*, *op. cit.*, p. 103: “Não se segue que esta separação [entre Igreja e Estado] tenha convertido inteiramente a religião em um ‘assunto privado’. Essa espécie de reserva na religião aparece quando um

ela, como privatização da fé, é novamente um feito da dominação totalitária que proíbe a liberdade de culto, ou seja, só o totalitarismo institucionaliza a privatização da fé; já o seu desprestígio pode sempre e renovadamente ser atribuído ao prestígio cada vez maior da ciência e da técnica em nossa era. A dominação totalitária é o campo de experimentação de técnicas sociais que pretendem manipular o mundo das relações humanas e dos assuntos humanos como a tecnologia pôde fazer com a natureza. Se o Ocidente do século XX não foi marcado pelo totalitarismo como sistema sócio-político, o que nele pode corresponder a essa breve explanação? A própria tecnologia como “tecnocracia” (Bresser Pereira), como “racionalidade tecnológica” (Marcuse); como “consciência tecnocrática” (Habermas).

Em nossa era, não prevalece mais a visão de um mundo mecanizado da Revolução Industrial, mas a de um mundo tecnológico. No primeiro, reinava a fabricação como mecanização de processos de trabalho como elaboração de objetos, pelo que o homem alterava a natureza no processo evolutivo. No segundo, tem lugar central a ação como capacidade de encetar processos naturais, transferindo para a natureza as vicissitudes e imprevisibilidades que se encontram nos assuntos humanos, como se vê na tecnologia nuclear e na genética. No primeiro caso, introduzimo-nos no mundo natural para erigir artefatos. No segundo, trazemos a natureza para o mundo humano. Contudo, a manipulação técnico-científica compõe uma nova forma de controle, dado que “o a priori tecnológico é um a priori político considerando-se que a transformação da natureza compreende a do homem...” (Marcuse, 1973: 150). O problema é que a técnica tornou-se universal, é modo de produção e tipo de cultura e consciência²⁹³.

Se acrescentarmos a esse totalitarismo tecnológico o fato de que ele é politicamente (e não tecnologicamente) conservador, está dada a razão de a ameaça ou mesmo degradação do primado do futuro instaurado na era moderna. O fato de o existencialismo ver na política a solução de perplexidades filosóficas, indo do pensamento ao compromisso com a ação, convencido do colapso da metafísica face às questões da nossa época, é também sintoma dessa obstrução do futuro. Nele, revolução é modo de redenção e a ação é portadora da esperança.

Na verdade, até mesmo na tradição havia futuro²⁹⁴, quando havia promessa: a imortalidade dos gregos e dos romanos, o reino messiânico judaico, a parúsia e a vida eterna cristãs, e mesmo o progresso. A tecnoburocracia ou o tecnologismo acredita-se ser a realização, e não

regime tirânico proíbe o livre funcionamento das igrejas, negando ao crente o espaço público em que ele pode aparecer com outros e ser visto por eles.”

²⁹³ A ligação entre tecnologismo e totalitarismo pode ser pensada pelas seguintes palavras de Herbert Marcuse, *A Ideologia da Sociedade Industrial: o homem unidimensional* (Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1973), p. 154: “A razão teórica, permanecendo pura e neutra, entrou para o serviço da razão prática. A fusão resultou benéfica para ambas. Hoje, a dominação se perpetua e se estende não apenas através da tecnologia, mas como tecnologia, e esta garante a grande legitimação do crescente poder político que absorve todas as esferas da cultura.

“Nesse universo, a tecnologia também garante a grande racionalização da não-liberdade do homem e demonstra a impossibilidade ‘técnica’ de a criatura ser autônoma, de determinar a sua própria vida. Isso porque essa não-liberdade não parece irracional nem política, mas antes uma submissão ao aparato técnico que amplia as comodidades da vida e aumenta a produtividade do trabalho. A racionalidade tecnológica protege, assim, em vez de cancelar, a legitimidade da dominação, e o horizonte instrumentalista da razão se abre sobre uma sociedade racionalmente totalitária”.

²⁹⁴ Sobre a relação entre tradição e futuro, diz *ibid.*, p. 31: “Sem testamento ou, resolvendo a metáfora, sem tradição – que selecione, nomeie, que transmita e preserve, que indique onde se encontram os tesouros e qual o seu valor – parece não haver nenhuma continuidade consciente no tempo, e portanto, humanamente falando, nem passado nem futuro, mas tão-somente a sempiterna mudança do mundo e o ciclo biológico das criaturas que nele vivem”.

haveria mundo melhor que não este que oferecesse a garantia de domínio de processos naturais e o conforto. E por que não pensar que a estrutura mental do mundo de hoje, dominado por uma elite tecnocrática, não seria mágica, onde vemos tanta coisa funcionar quase por si mesmas, muitas vezes sem conhecermos os mecanismos materiais que as acionam? Talvez apenas acreditemos, sem compreendermos explicativamente, nas forças elétricas, eletrônicas e eletromagnéticas que movem nosso mundo contemporâneo, cujos efeitos seriam interpretados por um certo tipo de primitivo como causados por almas ou pelo mana. Assim, poder-se-ia pensar as reações ao tecnologismo como contra certo tipo de irracionalidade imposta. Ora, se o racionalismo técnico-científico domina nosso mundo, ele é dominado, cultivado e praticado, por técnicos, por uma elite. A massa não compartilha desse racionalismo. Ela é ignorante. Não pretendo seguir aqui a idéia de que alguns atores sociais se incomodaram com o serem alienados da racionalidade. Sigo, como já indicado, a idéia de que houve uma revolta contra a dominação tecnocrática. Creio que tanto messianismo humanista quanto humanismo messiânico sentiram que lhes era roubado o futuro, que o tecnologismo impunha agora o primado do presente. Apenas o humanismo messiânico, justamente por ter uma relação mais íntima e unívoca com a tradição, podia dar uma resposta a essa crise. Sua bagagem era a idéia messiânica que, no entanto, adaptaria a suas circunstâncias.

A revolução tecnocrática rompe com a tradição; inclusive com a tradição liberal-humanitária da autonomia e da cidadania — tradição política moderna — , pois impunha a técnica como valor supremo, eliminando o espaço para a discussão valorativa, eminentemente política. O que o CL encontrou para lidar com isso foi um conteúdo da tradição judaico-cristã: o messianismo. “Buscou” na tradição uma linguagem para falar de futuro e orientar-se para a renovação do presente. Encontrou no discurso sobre o futuro um modo de lidar com o presente e para fazer dele, futuro, presente. A representação do futuro, que supõe toda ação, só existe em ato, e por isso pode motivar a ação.

Se a tecnoburocracia tentava impelir todos à inação, à passividade ante o curso da vida sócio-política, reservando apenas aos técnicos sua direção, o CL resistiu colocando a ação e o discurso como imperativos à vida religiosa. Com isso, afirmava ação, moralidade, liberdade, responsabilidade e a própria vida em sua forma humana, que é cultural, aberta, repleta pela imprevisibilidade da ação humana. Como a tecnocracia militar ansiava a previsibilidade da vida social, ela era uma ameaça à ou efetivamente obstrução da ação como parte da *vita activa*.

Os estudantes foram praticamente um dos poucos grupos organizados a lidar com o poder militar e sempre recusaram a integração ao regime policial instituído pelo militarismo. Dos 150 mil estudantes universitários, cerca de 20 mil participavam de associações católicas. Esses estudantes enfrentaram nas universidades um clima de inquisição, porque prevalecia a idéia de que os movimentos de esquerda da juventude era um instrumento de adultos, ou seja, comunistas. Brasília foi um lugar de uma das atividades de repressão mais agudas, tendo o campus universitário invadido por tanques e soldados. Três fatores determinavam essas ocorrências na Universidade de Brasília (UnB): ela era “mau” exemplo para instituições mais antigas, sendo uma instituição moderna; os militares desconfiavam da UnB por ter sido realização de Darcy Ribeiro, ministro de João Goulart, deposto em 1964; e ela era ponto de concentração de espíritos críticos. Seguindo a tese do presentismo da tecnoburocracia militar, que tende a incomodar consciências ansiosas por um futuro melhor, destaco a seguinte passagem:

“A crise que acabou por afastar mais de 80% do corpo docente teve como origem imediata a pressão militar contra um grupo de professores. Mas a morte da Universidade vinha de mais longe: a partir

do momento em que os velhos, os bens-pensantes, os acomodados, os medalhões, voltaram ao poder no setor educacional, estava ela decretada. Sendo a Universidade de Brasília uma seta dirigida para o coração do futuro, teria de ser quebrada com a volta ao passado” (Moreira Alves, 1968: 256).

O caso de Brasília é apenas uma ilustração sobre como o tecnoburocratismo impôs o presente tecnológico como “paraíso” e sobre como saiu da juventude os ímpetus em favor do futuro aberto.

Teodicéia do catolicismo da libertação.

A teodicéia como discurso a definir uma imagem de deus e, daí, uma circunstância ou fator de beatitude cumpre função, geralmente, em duas dimensões da vida humana: na social e na psicológica. No primeiro caso, ela aborda o problema da distribuição desigual de recursos sociais materiais e imateriais, ou seja, as distintas fortunas dos atores sociais²⁹⁵. No segundo, ela aborda a condição da existência mais ampla, precisamente para dar alento à consciência diante da desordem da vida, isto é, para regular, “nomizar” a existência e dar-lhe sentido²⁹⁶. Numa palavra, a *raison d'être* da teodicéia é fornecer significado para a vida.

A teodicéia que cumpre função social segundo a criação do CL ocupa-se com o pólo do desfavorecimento, tanto material quanto imaterial. Isso teve uma distinção sociologicamente relevante. O desprivilégio dos católicos (da libertação), como representantes da classe média, não era econômico; também não era simplesmente social, uma vez que não se tratava de adeptos de uma religião marginal e, mais importante, uma vez que faziam parte da elite religiosa. O desfavorecimento desses só podia ser mesmo político, em um estado de coisas determinado pela tecnoburocracia. Sua condição era a de carência política, o que foi agravado quando essa tecnoburocracia passou a ser defendida e promovida pelo poder militar, condenando à marginalidade seus opositores ou não colaboradores. Esses atingidos pela carência política associar-se-ão e lutarão para a resolução de seu problema, enquanto pregarão a valorização ou transfiguração do sofrimento²⁹⁷, notadamente, da pobreza²⁹⁸. Conseqüentemente, surge a figura de Jesus, pobre que teria sido, como elemento de identificação. Jesus teria vivido com, dedicado-se a e prescrito mandamentos em favor do

²⁹⁵ Consta em Peter Berger, *op. cit.*, p. 71: “Uma das funções sociais muito importantes das teodicéias é, com efeito, a sua explicação das desigualdades de poder e privilégio que prevalecem socialmente. (...) É importante frisar a esse respeito que essas teodicéias podem servir de legitimações tanto para os poderosos como para os fracos, para os privilegiados como para os desfavorecidos.”

²⁹⁶ Sempre seguindo o tratado de Max Weber sobre o tema, P. Berger, *ibid.*, p. 66, sintetiza: “Weber distingue quatro tipos racionais de teodicéia: a promessa de compensação neste mundo; a promessa de compensação num ‘além’; o dualismo; a doutrina do *Karma*.”

²⁹⁷ Sobre esse tipo de teodicéia discorre Max Weber, RS I, pp. 241ss.

²⁹⁸ Embora a Igreja sempre tenha tido uma relação, digamos assim, positiva com a pobreza, ou seja, tanto como assistência quanto como valorização/proteção, isso toma novas formas na segunda metade do século XX. Como nos informa João Batista Libânio, *op. cit.*, pp. 68-69, o Vaticano II cancelou – não que a esquerda católica tenha dependido disso, pois já era antes para isso sensível – a “mística da pobreza” e, agora, estão os sacerdotes e até mesmo bispos atentos aos pobres. É assim que o corpo episcopal da América Latina, reunidos no CELAM de Medellín (1968), gerou um espírito imbuído desse compromisso. Ao mesmo tempo, seguindo ainda Libânio, corroborava-se a perspectiva da libertação. O CELAM de Puebla (1979) estabelecerá que os pobres têm a atenção preferencial da Igreja.

pobre. A imagem de Jesus como salvador, no CL, não o representa como “cordeiro de Deus que tira os pecados do mundo”, pois a salvação da alma não é um ponto de inquietação. Ele é o “salvador” dos pobres, seu advogado e protetor. Como teodicéia, isso pode ser formulado assim: preferencialmente o pobre (sofredor) tem o cuidado de Deus.

O contingente de pobres e as condições subumanas de vida da parte dessa população impressionava religiosos comprometidos com a “mística da pobreza”. Isso, naturalmente, não significou que a Igreja estava à mercê das reivindicações de classes ou grupos específicos. Ela tinha seu sentido propriamente religioso nesse engajamento. E é isso que interessa aqui. “No pobre, faz-se a experiência da proximidade do Reino de Deus. E é este Reino que nos impõe exigências de esperança, de práticas de caridade libertadoras, de decisões urgentes e inadiáveis. No pobre, Deus é experimentado na sua indestrutível realidade de Transcendência na imanência, de presença ausente, de proximidade que se nos escapa e que não pode ser aprisionada” (Libânio, 1987: 111). O Reino de Deus, como se vê nos discursos de Jesus, dirige-se aos pobres. Ele, o pobre, sinaliza tanto o ainda-não do Reino de Deus manifesto no pecado social da injustiça quanto a manifestação do Reino na promessa de libertação. A *meta da salvação* é o cumprimento da vontade de Deus para a chegada ou realização do Reino de Deus, segundo a vocação, por Ele estipulada, para a liberdade.

De chofre, define-se dois grupos de atingidos: os politicamente e os sócio-economicamente oprimidos ou desprivilegiados. O sofrimento tende a suscitar esperanças de redenção, donde, freqüentemente, emana uma teodicéia do sofrimento. Como é recorrente na história, essa teodicéia sempre foi rica em conseqüências e, em termos de cristianismo, marca essa religião em traços característicos. Esse foi o tipo de teodicéia quase sempre fadado a suscitar o desenvolvimento de uma ética religiosa racional. Para isso, contribui a desconfiança ante a riqueza²⁹⁹ e o poder, em razão da experiência de salvadores e profetas. Além disso, ela, por tais motivos, encontrou sempre uma relação de afinidade com as camadas mais baixas da sociedade — vide justamente o populismo da esquerda católica e a opção da Igreja pelos pobres.

O que os cultivadores e, depois, adeptos desse tipo de teodicéia tendem a gerar — e o CL continua recriando aqui certa tendência histórica — é um sentimento de dignidade, a partir da crença em uma missão especial, em uma tarefa dada por Deus. A missão do CL é dupla: do lado da elite religiosa (laicato), “conscientizar” e preparar o povo para participar politicamente, garantindo as condições de liberdade civil para tanto (hierarquia) e, do lado da massa, efetivamente participar, engajar-se, uma vez conscientizados. Sua tarefa é participar para transformar o “mundo”. Creio que seja justamente aqui que uma teodicéia do sofrimento encontra, numa transição de grande fluidez, uma dentre outras formas possíveis de teodicéia de função psicológica.

²⁹⁹ Michael Löwy, *A Guerra dos Deuses*, *op. cit.*, dedica um interessantíssimo ensaio sobre a tensão entre a “ética católica” e o “espírito do capitalismo” que tem tudo a ver com esse posto dado ao pobre no catolicismo da libertação. Cito a seguinte passagem, pp. 42-43: “A pesquisa de Groethuysen e o trabalho de vários outros historiadores chamam a atenção para uma fonte de anticapitalismo católico que Weber parece haver negligenciado: a identificação ética e religiosa de Cristo com os pobres (inspirados por Mateus 25, 31). Durante séculos, a teologia e a tradição popular católicas viram os pobres como a imagem terrestre dos sofrimentos de Cristo. Como escreveu o teólogo A. Bonnefous em seu livro *Le Chrestien charitable* (1637), ‘o homem pobre a quem ajudamos talvez seja o próprio Jesus Cristo’. É claro que essa atitude levou principalmente a que se desse uma atenção caritativa aos pobres, sem necessariamente rejeitar o sistema econômico vigente. No entanto, durante toda a história da Igreja, ela também alimentou movimentos e doutrinas rebeldes que desafiavam a injustiça social em nome dos pobres e, em termos modernos, denunciavam o capitalismo como raiz do mal e a causa do empobrecimento.”

A teodicéia do sofrimento relaciona-se com um outro tipo de teodicéia que oferece uma compensação pelos fenômenos anômicos (ameaçadores ou frustrantes), a qual deve realizar num momento do futuro — e aqui novamente encontra-se o lugar da temporalidade na discussão da salvação do CL — justamente a nominação da realidade. Essa nominação futura pode se dar noutro mundo ou neste, além ou daí. O messianismo religioso reza que logo virá a mudança, ele é promessa para compensação além ou daí. O CL crê numa renovação do “mundo” neste mundo e a ação divina exige a cooperação humana (missão): disso o caráter revolucionário desse tipo de teodicéia. Quando a compensação é lançada pr’além, isso tende a gerar resignação e espera passiva.

O discurso do CL de ruptura com a ordem estabelecida, o qual impele os homens à ação política, avaliando o “mundo” e exigindo a sua transformação segundo critérios divinos ou mesmo humanísticos (fraternais) dá o tom profético dessa empresa religiosa. Se há impulso à ação, essa profecia é emissária, e o crente, um instrumento para agir no mundo conforme a vontade de Deus. O crente é fadado à ação querida por Deus que, como racionalismo prático de humanização do mundo, significa preparar o oprimido para transformar sua própria condição a fim de superá-la — com o destaque para o trabalho de educação e assistência sindical junto a grupo de trabalhadores — e manifesta-se publicamente contra o sistema tecnoburocrático-capitalista em favor da solidariedade social como justiça nas e humanização das relações sociais.

A concepção de deus que predominou nesse contexto, ao lado da figura do Jesus a um só tempo sofredor e protetor dos oprimidos, foi, como no caso do tipo profético, fruto de uma tendência de tudo aquilo que deriva da religiosidade da Ásia anterior, ou seja, da tradição judaico-cristã. Mais precisamente, trata-se de uma figura divina supramundana e pessoal. Seus contornos são bem determinados, a saber, aqueles do Deus do “Êxodo”³⁰⁰, o Deus que impõe sobre o homem o dever de ser livre, confere-lhe, inexoravelmente, a vocação para a liberdade — em um intrigante paradoxo entre coerção e liberdade, deve-se dizer —, sendo para ele, assim, o viver cativo e humilhado algo interdito. A liberdade é um dever ético. Ele não é só o Deus dos oprimidos como se fosse o seu consolador. Ele é o Deus redentor; contudo, não redime sem a ação humana. É impossível reconstituir aqui o significado desse tema (libertação) no mundo judaico-cristão. Indubitavelmente, ele é enorme e tem tudo que ver com o messianismo³⁰¹.

A figura do pobre no CL, dado seu valor místico, traz, na realidade, uma figura humana como alvo da dedicação religiosa. Mesmo o deus pessoal supramundano tem um radical compromisso com o homem. O *fundamento da salvação* do CL é ambivalente; é tanto teoquanto antropocêntrico³⁰².

³⁰⁰ A relevância dessa representação de Deus pode ser bem constatada pelas palavras de J. O. de Meira Penna, *O Evangelho segundo Marx* (São Paulo: Ed. Convívio, 1982), p. 73: “Em outras palavras, a salvação individual prometida por Cristo toma lugar secundário em relação à ‘salvação’ coletiva representada pelo Êxodo mosaico.” Penna, na verdade, ocupa-se com a crítica à TL, o que não é minha matéria nem interesse. Suas palavras evidenciam a importância do (arquétipo do) Êxodo não só para a TL, mas, antes, para os adeptos de um catolicismo progressista, uma vez que é daí que deriva aquela teologia.

³⁰¹ Erich Fromm, “Ihr werdet sein wie Gott:...”, *op. cit.*, p. 87, vê no Antigo Testamento uma fonte revolucionária, cujo tema é a libertação do homem das ligações incestuosas de sangue e solo, da submissão a deuses, da escravidão e de senhores poderosos rumo à liberdade do indivíduo e da coletividade (nacional e humana). Traduzo livremente apenas uma frase: “Esse caráter revolucionário do Antigo Testamento foi também que o fez prumo para as seitas revolucionárias cristãs antes e depois da Reforma.”

³⁰² Segundo David F. Wells, *op. cit.*, p. 256, o catolicismo da década de 1960, passou a aceitar a antropologia em seu esquema, ou seja, aceitar que a experiência

O termo “libertação” é uma “idéia”, não apenas um tema ou a conceituação de um fenômeno³⁰³. “Libertação” é uma noção intermediária entre representações do mundo, da vida e de deus, de um lado, e, de outro, ação. “Libertação” é um elo intermediário³⁰⁴ que conecta ética religiosa e participação política, no caso do CL.

Como já mostrei, o Brasil do pós-guerra conheceu um ambiente onde concepções libertárias grassavam. Num certo momento, os próprios católicos entenderam que o termo desenvolvimento, tão em moda na época, não servia mais para falar de desenvolvimento das condições humanas, pois a tecnoburocracia deu-lhe um outro contorno, dada sua forma de organizar a vida social. Não cabia mais falar de “desenvolvimento”, mas de “libertação”. Tratando do método de alfabetização de Paulo Freire, que surge no início da década de 1960 e torna-se instrumento do MEB, interpreta assim Alves o termo: “Libertação é o processo pelo qual os oprimidos, *partindo de sua própria condição cultural, e aceitando-a como verdadeiramente expressiva de suas dores e aspirações*, se lançam na transformação do mundo. (...) O que Paulo Freire pretendia era dar coragem aos pobres para falar. E, daí, coragem para se tornarem criadores do seu próprio mundo” (1984: 131-32). Para Libânio, o termo teria sido apropriado pelos cristãos que o teriam extraído da literatura em ciências sociais sobre a teoria da dependência³⁰⁵. Como sugere o texto de Alves e como se pode constatar em documentos da esquerda católica, o termo é anterior a esse tipo de teoria social. Nem mesmo a hierarquia deve ter adotado esse termo de outro lugar, senão dos documentos elaborados no e a partir do CELAM de Medellín. Um trabalho que conseguisse seguir todos os passos do termo “libertação” associado à ação político-religiosa emancipatória e revolucionária prestaria um grande serviço. Eu mesmo não posso assumi-lo aqui.

Se “libertação” no sentido político-religioso já aparece em documentos da esquerda católica no início da década de 1960, ele é omitido em outros documentos da mesma esquerda católica, na mesma época, ou seja, ainda não era um termo disseminado. Ainda não era uma idéia carismática³⁰⁶. Antes, o par conceitual conscientização-participação tinha difusão mais ampla na esquerda católica, como se vê por sua freqüência no tratado sobre a esquerda católica de Cândido Mendes (1966). Parto do pressuposto de que há uma identidade inequívoca entre esse par conceitual e “libertação” e, conseqüentemente, postulo: libertação é

humana poderia também ser critério de pergunta e resposta sobre questões metafísicas.

³⁰³ O papa João Paulo II, *apud* Dom Eugênio de Araújo Sales, “Opção pelos pobres” *in: Correio Braziliense* (23/03/1988), refere-se assim ao termo libertação: “Nalgumas áreas da Igreja Católica, em particular na América Latina, difundiu-se uma nova maneira de enfrentar os problemas da miséria e do subdesenvolvimento, que faz da libertação a categoria fundamental e o primeiro princípio de ação.”

³⁰⁴ É assim, como um elo intermediário (e evanescente) que Gabriel Cohn, *op. cit.*, p. 117, vê a idéia de “vocação” que liga a ética protestante à conduta metodicamente racional na esfera econômica. Mais tarde, ela desapareceria, de modo que o comportamento econômico não dependeria mais dessa raiz religiosa.

³⁰⁵ Ver J. B. Libânio, *op. cit.*, pp. 146-47. É sim correto ver uma relação direta entre a TL e a teoria da dependência, as quais surgem na mesma época. Na verdade, os teólogos da libertação fazem referência a essa teoria social. Por exemplo, Gustavo Gutiérrez, *op. cit.*, p. 33: “Os países pobres tomam consciência cada vez mais clara de que seu subdesenvolvimento não é mais que subproduto do desenvolvimento de outros países, devido ao tipo de relação que mantêm atualmente com eles. Portanto, que seu próprio desenvolvimento não se fará senão lutando por romper a dominação exercida sobre eles pelos países ricos.”

³⁰⁶ Faço alusão à noção de que “razão”, como categoria, teria sido, na época da Ilustração (século XVIII) uma forma do poder carismático, indubitavelmente revolucionário do ponto de vista da criatividade e base para o direito de liberdade de consciência e outros direitos civis caros ao estabelecimento do capitalismo moderno. Ver Max Weber, WuG, p. 726.

mesmo o elo intermediário³⁰⁷ entre a religiosidade católica progressista e seu racionalismo prático. Age-se movido pela noção de libertação, a qual está ancorada em representações de divindades (Jesus, Deus) comprometidas com a redenção do oprimido. Da esquerda católica à TL, passando pela CNBB (em seu setor progressista), libertação é superação de estruturas sociais injustas por tomada de consciência e ação política. Conclui-se que o *meio de salvação* do CL não é a magia, mas a espiritualidade conjugada com a práxis³⁰⁸, ou seja, a atividade na esfera mundana ou temporal.

³⁰⁷ "Libertação" é também, em alguns casos, um elo evanescente, na medida em que considera-se grupos de militantes cristãos que deixaram associações religiosas para fundar ou fazer parte de associações meramente políticas. Esses agentes passam a atuar politicamente não em função de uma crença religiosa libertária, mas por interesses sem tradução religiosa. Não se age politicamente porque seria vontade de Deus, mas porque é preciso, dadas as condições da sociedade. Geralmente, tratou-se de posturas mais radicais, às vezes, atividade armada na época da ditadura militar.

³⁰⁸ É o que se pode ver não apenas nos discursos da esquerda católica, mas também em documentos da hierarquia, como demonstro em fragmentos, com números da fonte entre parênteses, de um texto episcopal. "Exigências cristãs de uma ordem política". Assembléia Geral da CNBB (março, 1977) *in*: Luiz Gonzaga de Souza Lima, *op. cit.*, pp. 255-66. "A ordem política está sujeita à ordem moral. A Igreja, iluminada pela fé, procura definir com sempre maior clareza as exigências que da ordem moral decorrem para a ordem política. Nós, Pastores, temos consciência de não estarmos exorbitando de nossa missão, quando proclamamos estas exigências e exortamos os cristãos assumirem sua função específica na construção da sociedade de acordo com estes princípios (256). (...)

Salvaguardando a legítima autonomia das realidades terrestres, sabemos que não nos compete agir diretamente sobre as estruturas, mas iluminá-las e formar a consciência dos homens. Temos a convicção de cumprir um dever e prestar um serviço, formulando as exigências morais, indicando as contradições entre essas exigências e a realidade e, sem pretender fazer um balanço crítico da mesma, alertar para os riscos, estimular o que há de bom e positivo, encorajando o esforço de todos os que se empenham na realização de modelos cada vez mais adequados àquelas exigências (256-57). (...)

A Igreja não pode, assim, aceitar a acusação de intromissão indébita ou de subversão, quando, no exercício da missão evangelizadora, denuncia o pecado, questiona aspectos éticos de um sistema ou modelo e alerta contra o perigo de um sistema vir a se constituir a própria razão de ser do Estado (258). (...)

Estimular a participação consciente e responsável no processo político, social, cultural e econômico é um dever primordial do Estado. Tal participação constitui um dos elementos essenciais do bem comum e uma das formas fundamentais da aspiração nacional. A educação do povo é um pressuposto necessário para sua participação ativa e consciente na ordem política. Por sua missão divina, cabe à Igreja o direito e o dever de colaborar nesta tarefa (261). (...)

A participação política é uma das formas mais nobres do compromisso a serviço dos outros e do bem comum. Ao contrário, a falta de educação política e a despolarização de um povo, e especialmente dos jovens, pela qual fossem reduzidos à condição de simples espectadores ou de atores de uma participação meramente simbólica, prepararia e consolidaria a alienação da liberdade do povo nas mãos da tecnocracia de um sistema. (...)

A liberdade de discussão dos grandes problemas nacionais, dentro do ideal democrático, é uma forma fundamental de participação nas sociedades políticas bem ordenadas. Só esta liberdade garante o direito à oposição, a possibilidade do debate sobre as alternativas do destino de uma nação. Sem esta liberdade, o próprio direito de pensar gera suspeitas de ameaça à ordem pública, tornando-se objeto de ação repressiva. Uma censura arbitrária nesse campo não teria justificativas nas exigências do bem comum e levaria, rapidamente, à perda de credibilidade da parte do Estado como poder legal (261-62). (...)

A participação se exercita através do uso responsável da liberdade, que é um direito inalienável e um dever para todos. Este uso não se confunde com a permissividade que deve ser coibida precisamente em nome da liberdade e da ordem pública, visto que a permissividade precipita os homens e as famílias em formas degradantes de escravidão moral. (...)

O desenvolvimento integral, que responde às exigências do bem comum, não se mede apenas pelo crescimento quantitativo de valores mensuráveis; ele se mede também principalmente por valores qualitativos não contábeis. Um povo se desenvolve quando

A idéia messiânica, como criação religiosa, garante o contexto (religioso) para “libertação”. A estrutura dos discursos do CL, da produção da esquerda católica à TL — ou seja, quando os teólogos apenas sistematizaram a noção de libertação como categoria teológica nuclear —, é messiânica, o que reconhece um ferrenho crítico da TL, mencionando-a como “um novo messianismo latino-americano”³⁰⁹. O CL crê que o Reino de Deus manifestar-se-á pela atividade político-religiosa de transformação de estruturas sociais injustas. (A estrutura aqui analisada em torno da idéia de salvação, como componente nuclear para um tipo de religiosidade ética, é apresentada no Esquema 2.)

O decisivo no caso do CL é: não se poder falar de uma postura de adaptação ao mundo nem de uma religiosidade baseada em ritual ou êxtase, ou seja, em magia. Quanto à supressão da magia no CL — apesar da tolerância com sua presença na cultura popular —, isso foi garantido pelo fato de o político ser elevado à atividade de santificação.

Esquema 2	
Complexo soteriológico do CL	
Ânsia	----- (apenas a de ação política)
Beneficiário	coletividade
Organização	Igreja
Meio	práxis espiritualizada (santificação pelo temporal)
Comprovação	engajamento sócio-político
Setor	intramundandade
Bem	dignidade (ético-social)
Meta	cumprimento da vontade de Deus (realização do Reino)
Fundamento	teo- e antropocêntrico

Apesar de sua visão positiva da criatura — ao contrário do calvinismo que opõe Deus e mundo, sendo o primeiro bom e o segundo depravado, corrompido —, o CL, assim como a profecia veterotestamentária, não atribui ao mundo e aos acontecimentos a manifestação de forças mágicas, de almas ou espírito. É fundamental o fato de que a definição de mal está vinculada a “estruturas (sociais) corrompidas”, ou seja, o mal, para o CL, não é metafísico nem precipuamente espiritual, mas ético, e ético entendido não como moral individual, mas como normatividade institucionalizada ou socialmente vigente. Um dos significados culturais do CL é constar entre aquelas forças religiosas que contribuíram — ou têm a capacidade

cresce em liberdade e em participação, quando tem seus direitos respeitados ou ao menos dispõe de recursos primários de defesa, como os expressos no ‘habeas corpus’, (...) Desenvolver-se é participar com equidade nos resultados da colaboração de todos, é poder viver na paz e na fraternidade, é poder alimentar esperanças fundadas de um futuro sempre melhor.

³⁰⁹ A citação que faço de J. O. de Meira Penna, *op. cit.*, p. 31, é interessante por condensar temáticas (“missão”, “messianismo”, relação TL e teoria da dependência) abordadas aqui por mim sobre o CL, nem todas com juízos coincidentes: “... Os teólogos da Libertação procuram elaborar uma Teologia que seja essencialmente latino-americana. A idéia básica é a de que a América Latina possui uma mensagem qualquer a oferecer ao Terceiro Mundo, uma mensagem suprema, uma missão a cumprir no sentido da ‘Libertação’ dos povos e um dever de renovar a Igreja católica. A doutrina representa um messianismo sul-americano sui generis que cabe destacar. A antítese hegeliana dessa tese é o postulado de nossa ‘dependência’ em relação aos países industrializados. A Teologia da Libertação seria, de certa forma, uma ilação da teoria da dependência.”

potencial de contribuir — para a desmágicização do caminho de salvação (“desencantamento do mundo”), isto é, a busca do estado de graça por recursos éticos, por uma postura de consciência e de comportamento, e não por recursos tidos como mágicos, como promessas, simpatias, objetos sagrados, entre outros meios pelos quais se crê poder mover vontade e ação de uma divindade. Este é um processo de natureza eminentemente religiosa³¹⁰. Esse processo, iniciado com o judaísmo antigo, foi o mais poderosamente desdobrado pelo calvinismo, não apenas em razão da representação de um Deus supramundano e imperscrutável, mas também em razão de seu desprezo pela criatura ou pelo criado. O CL não despreza a criatura nem como natureza nem como pessoa. Mesmo sendo menos radical que o calvinismo, faz apenas da ética fraternal regida pela ação no mundo em favor da dignidade humana e política o recurso para a beatitude. A vontade de seu deus é clara: agir para produzir liberdade.

Certamente, não se pode dizer que o CL efetivamente desencantou o mundo, justamente porque esse processo já estava cristalizado quando ele surgiu. O CL produziu a racionalização religiosa dotada de idéias e ideais capazes de fazê-lo. De todo modo, pode-se dizer que, novamente, pelo CL, triunfou a racionalização religiosa no desencantamento do mundo.

O fato de o CL ser composto por dois segmentos de alijados do poder e de ter uma religião monoteísta como antepassada coloca-o mais uma vez ao lado da judaísmo antigo, pois, como religião de plebeus intelectuais, ela era portada por uma camada sem poder político ou econômico de ponta³¹¹. Essa religião concebia um deus ético e racional, ativo segundo um plano próprio. Disso deriva uma ética religiosa racional, o que deve ser completado pela seguinte característica: exclusão da magia. O Deus aí concebido é um deus de plebeus e, o que é muito pertinente aqui, um deus da história política. Tudo isso parece apresentar também o CL, o que fez dele mesmo uma religião ética e “desencantadora”. Seu deus, como o do judaísmo antigo, não é buscado por contemplação para uma unificação mística, mas ele é um senhor pessoal e sobre-humano, a ser obedecido.

O CL também afastou-se da magia por desconhecer todo tipo de ação estereotipada, especialmente na forma de rituais. Quando ele preconiza a mudança, ele contraria o espírito mágico em sua expectativa quanto ao futuro: na magia, o agir ritual amanhã deve ser igual ao de ontem. A mudança do CL pretendia substituição; a magia pretende, no máximo, sincretismo e adição. Se na magia não se ousa, ousar era a tarefa do adepto do CL, um fazer-como-ainda-não-fôra-feito; a Igreja como nunca havia sido. Se na magia predominam medo e (auto-)proteção; no CL, risco e coragem. O CL não tinha também nada de sacramental nem tampouco ritualístico. A magia não importa “introjetar nos humanos quaisquer preceitos de moralidade” (Pierucci, 2001: 17), mas resolver os inconvenientes práticos da vida. Não é isso o que queria o CL comprometido com conscientização. Se magia está atrelada ao popular, ao pobre e desfavorecido, não seria o que tenderia a portar o CL, religião de classe média urbana. É assim que o CL tem na pessoa de Jesus uma figura paradigmática. Quero dizer que se ele rompe com a magia em diversos aspectos, ele segue Jesus em seu principal interesse religioso: levar os homens a praticarem milagres, segundo o maior dos mandamentos: amar ao Senhor e ao próximo (Luc. 10, 27). Milagres para manifestar o poder de Deus mas, sobretudo, para servir ao próximo, para redimir o homem do sofrimento — a realização do que preconiza a idéia messiânica. É esse o plano do milagre: realizar um intuito divino, de modo que o

³¹⁰ Demonstra-nos Antônio Flávio Pierucci, *O Desencantamento do Mundo: todos os passos do conceito em Max Weber* (São Paulo: Curso de Pós-Graduação em Sociologia: Ed. 34, 2003), p. 42, que a expressão “desencantamento do mundo” tem dois conteúdos semânticos, pois indica um processo de desalojamento da magia conduzido pela religião (monoteísta judaica e calvinista) e de desalojamento da metafísica religiosa pela ciência empírico-matemática.

³¹¹ As considerações sobre o judaísmo antigo estão baseadas em M. Weber, RS III, pp. 238-39.

milagre é imputado à vontade de Deus, única e boa. Isso é a crença na providência, na existência de uma estrutura racional na mente divina que atua como um princípio explicativo. O milagre contrapõe-se, assim, ao feitiço que é prática arbitrária, nem sempre boa e “racional”, pois não segue princípio algum, tendo muitas causas: intenções humanas diversas e paixões e, além disso, o interesse prático na resolução de um inconveniente. (Ver comparação entre CL e magia no Esquema 3.)

O grau de unidade sistemática envolvendo as noções de deus, homem e relação com o mundo³¹² pode ser avaliado pelo fato de o racionalmente ético, a ação segundo o mandamento divino, ser aquilo que tem valor religioso, numa convergência estreita entre alta desvalorização do “mundo” (estrutura de pecado, pecado social) e rejeição prática (ação/discurso para sua transformação) do “mundo”³¹³. A ética do CL está ancorada no transcendente (idéia messiânica), de onde deriva uma unificação da vida e uma fixação da motivação na ação religiosamente válida. Deus deseja seu Reino (ou Sua justiça) a ser realizado neste mundo: nisso uma tensão, nenhuma adaptação ao mundo. Essa ética que é, portanto, de transformação do mundo, é uma profecia autêntica, sustentada por uma orientação sistemática da conduta por uma medida valorativa do interior. A ação segue uma norma, um padrão condensado em “libertação”, a se anunciar e realizar.

Esquema 3		
Comparação entre magia e o CL		
ação “religiosa”		
Elementos de comparação	Magia	CL
camada portadora	popular, baixa (, rural)	camada média urbana
estímulo	o inconveniente	o mal
plano de ação	extra-cotidiano	cotidiano
finalidade	prática	ética
função	êxito e proteção	salvação e politização
expectativa	futuro como passado	presente como futuro
sentimento	medo	Coragem
condicionamento da ação	estereotipagem	princípios
racionalidade	prático-técnica	teórico-prático-ética

Um elemento de avaliação da unidade das noções da relação deus-homem-mundo que revela o grau de racionalização religiosa é também a “irracionalidade” da visão de mundo e da vida. Essa “irracionalidade” mostra-se na negligência de vantagens “econômicas”, práticas³¹⁴, por exemplo, o sacrifício do prazer e a aceitação da dor. Lembremos que o CL dá primazia ao desenvolvimento humano (político) face ao desenvolvimento econômico. Além disso, os portadores do CL arriscam a própria vida em nome de sua crença na vontade libertária de Deus para suas vidas, numa vocação humana para a liberdade. Nada mais irracional que perder sua vida (ou tê-la nas mãos de outrem) em nome de um valor, um ideal. Nisso, a

³¹² Esses dois fatores, supressão da magia e unidade sistemática da relação homem-deus-mundo são elementos de análise da racionalização religiosa. Ver Max Weber, RS I, p. 512.

³¹³ A consideração de uma “desvalorização do mundo” e de uma “rejeição prático do mundo”, como elementos independentes, consta em *ibid.*, pp. 514-15.

³¹⁴ Sobre essa noção de “irracionalidade”, ver Max Weber, WuG, pp. 259, 293-94

“extra-cotidianidade” do CL. Seu cálculo não era o da manipulação de dor e prazer. Diferentemente da magia, que identifica prejudicial e mau, favorável e bom, o CL, como representante de uma autêntica religiosidade ética de salvação, toma o inconveniente como bom por vir ele como consequência do bom: cumprir os mandamentos, a vontade de Deus, em franca consonância com o judaísmo antigo³¹⁵. A magia é extra-cotidiana na medida em que busca em atos e seres não ordinários, fora do cotidiano, os recursos para lidar com problemas práticos. A ação mágica é extracotidiana nesse sentido e, em comparação com ela, é a ação religiosa cotidiana, pois insere a ação valorativa no dia-a-dia, sem que possa ser suspensa. A ação cotidiana valorizada pelo CL é política; já o calvinismo valoriza o labor. Ambos pretendem “racionalizar eticamente” o mundo por atuarem nele segundo o mandamento divino: ambos são religiões onde o adepto é, por isso, “instrumento de Deus”.

A dinâmica do campo religioso pode ser também decisiva para o desenvolvimento da racionalização religiosa. Uma função básica, mas não universal, do sacerdócio como marca conceitual seria obtida se se tomasse como marca da “doutrina” o desenvolvimento de um sistema religioso racional de pensamento e o desenvolvimento de uma “ética” sistematizada especificamente religiosa com base em uma doutrina estabelecida como “revelação”. Toda essa tentativa de distinção torna-se mais correta se se define como marca essencial a adaptação de um círculo selecionado de pessoas a uma empresa de culto ligada a determinadas normas, lugares e tempos regulares e relativa a determinadas associações. Tanto no culto sem sacerdote, com no mágico sem culto, falta regularmente uma racionalização das representações metafísicas, bem como uma ética especificamente religiosa. O que é novo em relação à magia, e que não é desenvolvido por todo sacerdócio, é: uma metafísica racional e uma ética religiosa. Isso pressupõe muito mais, geralmente, a intervenção de poderes extra-sacerdotais: de um lado, um portador de “revelações” metafísicas ou religioso-éticas: o profeta; de outro, a co-atuação dos adeptos não-sacerdotais de um culto: os “leigos”³¹⁶.

Esses elementos teóricos elucidam a dinâmica da racionalização religiosa no CL. Senão vejamos. Um sacerdócio organizado e pautado por noções doutrinárias positivadas o Brasil passou a testemunhar a partir do final do século XIX, o que tomou corpo e se desenvolveu nas primeiras décadas do século XX. Júlio Maria e D. Leme são nomes importantes para o surgimento e estabelecimento da “igreja” católica, isto é, quando seu programa deixa de ser o fomento da magia. Mesmo assim, o segundo teve mais sucesso com sua política elitista (catolicizar a elite) do que o primeiro com sua política populista (catolicizar a massa). A Igreja, nessa época, já havia preparado duas pré-condições fundamentais para o surgimento e estabelecimento do CL: uma hierocracia e um laicato organizado em associações. Na década de 1950, a sociedade se encontra em meio à nuvem da tecnoburocracia, e já há uma elite catolicizada que tem representantes entre intelectuais, militares e universitários e operários. E isso é o notável aqui: o laicato católico de esquerda leva para os desprivilegiados sociais um catolicismo dualista, internalizado, quando essa camada, por inércia social, tinha contato com religiões predominantemente mágicas, sejam católicas, protestantes (conhecidas mais como evangélicas) ou mediúnicas e extáticas.

O laicato torna-se, por duas razões imbricadas, essencial poder racionalizante. Em primeiro lugar, porque é em seu seio que o catolicismo mostra-se sensível à quintessência das mudanças secularizantes no Brasil, ou seja, à tecnoburocracia. É o laicato que toma conhecimento de que ela é poder paralisante, marginalizante, alienador, isto é, que rouba do cidadão a capacidade de agir e intervir nos rumos da vida coletiva (política). A isso ele reage,

³¹⁵ Cf. Max Weber, RS III, p. 234, onde informa-se que, naquela religião, bom é observar os mandamentos de Deus, a ética e a caridade.

³¹⁶ Cf. Antônio Flávio Pierucci, *O Desencantamento...*, op. cit., pp. 260-61 e 294-95.

adotando uma postura de engajamento político como prática religiosa e uma estratégia de conscientização das massas para a participação política. Em segundo lugar, ele não o faz, senão recorrendo à idéia messiânica e, conseqüentemente, profética que, então, levou a uma tensão com a ordem social. Essa idéia messiânica era um complexo de desdobramentos de representações messiânico-proféticas bíblicas: libertação, Reino de Deus, justiça social, transformação, valor da pessoa, emancipação, liberdade etc. É o espírito dessa ação do CL como laicato que sensibilizará a hierarquia e instigá-la-á a assumir uma postura crítica em relação à ordem social. O laicato produziu uma reação valorativa, ideal.

Porém, esse movimento só pode ser bem entendido se dois outros fatores forem levados em consideração. Em primeiro lugar, a criação da CNBB, que foi sobretudo uma reação organizacional. De todo modo, essa criação foi um feito extremamente importante para a dinâmica da racionalização religiosa prática. Com ela, a ação sacerdotal torna-se altamente unificada, tanto pelo elemento dominativo (burocrático) quanto pelo elemento estatutário. Doutrina e burocracia tornam a ação sacerdotal unificada, sistematizada e coordenada, expressão de um racionalismo prático desenvolvido. É esse aparato que o laicato consegue tocar e mover com sua idéia messiânica. D. Hélder Câmara, conhecido como figura profética da Igreja, responsável pela criação da CNBB e nome destacado nos tempos do autoritarismo, tinha estreita ligação com as associações leigas. Em segundo lugar, a CNBB passou a atuar em favor do laicato católico de esquerda quando esse foi perseguido e atingido pela repressão militar, até que a virada da organização torna-se inevitável, quando até clérigos aparecem como alvos e vítimas do autoritarismo. A ação leiga forçou, pelas conseqüências de sua ação política, alterações dentro do campo religioso — no campo religioso, visto internamente, o fenômeno de dominação se manifesta, como dominação de massa e como luta concorrencial entre agentes da elite —, levando o sacerdócio (hierarquia) a reaccessar o discurso da profecia primitiva (bíblica) reavivado pela juventude católica, de modo que o tradicional conflito entre sacerdote e forças extra-sacerdotais (laicato e profeta) não prevaleceu (ou seja, existiu, mas não foi predominante) naquela circunstância da Igreja brasileira.

Pode-se postular que três são os centros dos mecanismos explicativos para esse advento: idéia messiânica, burocratização da Igreja e relação entre laicato intelectual (estudantes universitários), sacerdotes e bispos. A secularização, tanto subjetiva quanto objetiva, é manifesta nos seguintes elementos, aos quais tanto a consciência quanto a organização religiosa reagirá: tecnoburocracia como ideologia do presente (“messianismo” ou “utopia” tecnológica), tecnoburocracia (ação organizada) como estratégia de poder e autoritarismo militar como elemento repressor. O primeiro elemento-secularização é um fator interno que, portanto, recebe uma resposta que é analisada no nível da teoria da ação a fim de se compreender a mentalidade. Os dois outros elementos-secularização são fatores externos que desencadeiam eventos no nível das relações sociais, especialmente como acontecimentos intra- e interassociações e ordens da vida. (Essa constelação do surgimento e estabelecimento do CL é representada no Esquema 4.)

Esquema 4				
Mecanismo do surgimento e estabelecimento do CL				
fatores da afinidade eletiva	tipo de secularização	manifestação secularizante	reação religiosa	camada portadora
1. interno	1.a. subjetivo (variedade de interpretações da vida)	1.b. messianismo (utopia) tecnológico, consciência tecnoburocrática	1.c. idéia messiânica	classe
2. externo	2.a. objetivo (concorrência entre esferas sociais funcionais)	2.b.1. Revolução tecnoburocrática	2.c.1. CNBB	
		2.b.2. Autoritarismo militar (repressão)	2.c.2. campo religioso pró-profetismo (sacerdócio e laicato)	urbana

2.

O significado cultural do CL

Ao sociólogo não interessam sucesso ou derrota, mas drama, seja comédia ou tragédia. Interessa-lhe compreender e explicar a ação (quicá, sua antítese, a inação ou apatia) e suas motivações e conseqüências. Não lhe interessa julgar pelos resultados nem a crítica teológica e eclesiástica. A economistas, cientistas políticos, teólogos e a quem mais quiser, essas matérias aqui recusadas. Nesta sociologia, drama apenas. O fulcro para minha apreciação nesse drama é o risco, o abandono da segurança e o preço pago por uma convicção: onde isso ocorreu, vejo consistência — já que não creio poder falar de estultícia daqueles que ousaram ter o Estado como inimigo. As contradições existentes não são consideradas nos contornos da figura. No quadro que componho, apresento a coragem como virtude política, não como heroísmo romântico. Coragem também como postura típica de uma religião ética de salvação, uma vez que é imbuída de uma ética (fraternal) de convicção que, como tal, defende a pessoa humana. Algo assim mostraram os apóstolos cristãos primitivos quando preferiram a morte e a prisão ao abandono da anunciação evangélica. Os clérigos, claro, não tinham família e casa próprias. Própria era sua integridade física. Eram, porém, tão vulneráveis que podiam, como qualquer um, ter seu corpo alienado de si pela tortura. Analiso, assim, a seguir, o drama do CL em termos de seu significado cultural.

Não se pode falar que haja um *ethos*, uma técnica de salvação cotidiana no CL — a despeito da palavra “práxis” na literatura da libertação. Ora, ali, “práxis” não é uma conduta sistemática, racionalizada, de penetração no cotidiano, afetando necessariamente a vida “econômica”. Práxis é ação, especialmente política, dizendo respeito a envolvimento em assuntos mundanos³¹⁷. Não se pode falar de uma conduta que seja metódica. De todo modo,

³¹⁷ Assim, vê a relação entre religião e não-religioso Fernando Henrique Cardoso, *op. cit.*, p. 54. “Dá-se uma releitura de Marshall, com a Igreja a jogar o papel, a despeito da linguagem, de grande propulsora da cidadania. Fenômeno não surpreendente para quem sabe que, em nome de Deus, de seu chamamento e de uma ética de restrições e de trabalho, o protestantismo ajudou à formação do capitalismo. Nesta ótica, a doutrina social da Igreja, a revalorização dos pobres e a

trata-se de uma revolução de mentalidade. Numa palavra, pode-se falar de um *ethos* intelectual que diz respeito a um modo de ver e se posicionar ativamente na vida.

No entanto, há que se distinguir ou considerar a qualidade dessa transformação de mentalidade. Para tanto, lanço mão de uma determinada classificação da situação do homem no mundo. De um lado, está a vida dedicada aos cuidados da alma, seja do tipo filosófico ou religioso, onde se encontram, como paradigmas, os filósofos antigos (gregos) e os monges medievais e asiáticos. Essa vida é marcada pelo predomínio do foro íntimo e da discrição. É a *vita contemplativa*. De outro lado, está a vida voltada para os assuntos deste mundo, sejam aqueles do âmbito doméstico (labor), sejam aqueles do âmbito técnico-utilitário (trabalho), sejam aqueles do âmbito político público (ação/discurso). É a *vita activa*.

Às vezes, na história, os conteúdos de consciência de vida contemplativa atingem ou precipitam-se sobre a vida ativa, a ponto de interferirem na esfera do labor, isto é, da lide com o próprio corpo e com a casa. Noutros casos, eles se precipitam também sobre as outras esferas.

Nessa matéria, a avaliação não é uma do tipo comum que identifica o profundo e o superficial, sendo o primeiro melhor que o segundo. Aqui, a avaliação mais neutra e, sobretudo, mais correta identifica o privado e o público, o íntimo e o político. No centro do ambiente, encontra-se um núcleo com conteúdos religiosos de consciência circunscrevendo o espaço da vida contemplativa. Em torno dele, gravitam três semicírculos, de modo que um está mais próximo do núcleo, outro mais distante, e um entre os dois. Houvesse um observador nesse núcleo, ele veria inteiramente somente o primeiro semicírculo; dos outros, só a parte não obstruída por aquele que os antecede. Do núcleo, podem partir retas, cada uma atingindo um semicírculo apenas. Cada semicírculo corresponde a um aspecto da vida ativa, sendo o primeiro, aquele mais próximo do núcleo, labor (L), o segundo, trabalho (T) e o terceiro, ação/discurso (A/D). O primeiro corresponde, por ser o mais interno, à esfera privada, relativa ao corpo e ao lar; o segundo, especialmente à atividade de produção de bens duráveis ou de riquezas; o terceiro, à atividade política na esfera pública ou à ação ante e junto com os homens.

Cada segmento religioso que seja específico, podendo haver mais de um dentro de uma tradição religiosa — como as diversas denominações protestantes e os diversos movimentos católicos —, projetaria um tipo de reta, podendo ela ter um conteúdo negativo ou positivo. Um suposto segmento α projetaria uma reta α sobre o semicírculo L, sobre o T ou sobre o semicírculo A/D. Se uma reta é $+\alpha$, ela tem uma relação de favorecimento junto a tal aspecto da vida, se $-\alpha$, uma relação de obstrução, se $+/-\alpha$, de indiferença. Minha tese é de que uma conduta metódica só há quando uma reta atinge positivamente os dois primeiros semicírculos, especialmente o primeiro, isto é, quando conteúdos de consciência prescrevem a ação no âmbito do labor. A consistência dessa metódica é reflexo da circularidade (hermetismo, coesão) da atividade laboriosa: lide com o corpo (desejo e abstenção) e sobrevivência. Numa perspectiva mais ampla, trata-se do ciclo da vida, de um retorno eterno ($\zeta\omicron\eta$)³¹⁸, e não de um curso que vai do nascimento à morte ($\beta\acute{\iota}\omicron\varsigma$). O terceiro semi-círculo, sendo o mais periférico,

reivindicação social mais forte, estariam contribuindo para o surgimento da democracia na América Latina e para a ampliação da cidadania." Quanto ao protestantismo brasileiro, é freqüente o juízo de que ele não foi caracteristicamente progressista em suas correntes, sendo até mesmo, como no caso da Igreja Presbiteriana, pró-autoritarismo. Ver Luiz Carlos Bresser Pereira, *As Revoluções...*, op. cit., p. 72, Márcio Moreira Alves, op. cit., p. 121-22 e Rubem Alves, *Da Esperança*, op. cit., "Prefácio".

³¹⁸ É interessante que quando Jesus diz ser a vida (Jo. 14, 6), indicando com isso a vida eterna, não se trata, aí, segundo o evangelista, de *bíos* (vida como existência material concreta), mas de *zôê* (a existência, vida como fenômeno universal).

é o que menos implica uma conduta metódica, sistemática, com constância e rigidez. Sua convicção e postura diante da vida não é frouxa. No primeiro aspecto, a conduta é dirigida por orientação de conteúdos religiosos do núcleo imaginário (que representa aqui a consciência) mesmo no isolamento individual e na intimidade. No terceiro, não.

O CL funda uma mentalidade, uma ética (fraternal) de convicção, com complexo soteriológico, mas não um *ethos* econômico. Por trás dessa afirmação, está uma comparação com o protestantismo ascético, doravante PA, segundo a famosa representação de Max Weber em “A ética protestante e o espírito do capitalismo”. Condensando no Esquema 5 o meu quadro comparativo.

Esquema 5 Comparação entre PA e CL		
religiosidade		
elementos de comparação	PA	CL
vida ativa	labor (economia)	ação/discurso (política)
preocupação	ego (introspecção)	pessoa humana (solidariedade)
tradição	ruptura	recuperação
organização	seita (particularismo)	igreja (universalismo)
beneficiário da salvação	indivíduo	coletividade
<i>certitudo salutis</i>	não-preexistente: buscada pela introspecção	preexistente: garantida pela instituição
setor de ação	intramundandade	intramundandade
<i>modus operandi</i>	ativo	ativo
meio de dominação do mundo	corpo (ascetismo)	relação social (conscientização/profetismo)
<i>ethos</i>	econômico	intelectivo
sentido da racionalização	da teologia ao movimento social (Calvino e protestantismo ascético)	do movimento social à teologia (esquerda católica e teologia da libertação)
santificação	por auto-repressão	por ação social

O problema do CL não é a alma, mas o mundo — ou melhor: a vida. Ele tem como valor a dignidade da pessoa humana, mas sua esfera de ação não é a mesma desse valor, ou seja, o labor, e sim a política. Sua luta não é moral ou cognitiva, mas ética e política. Por isso não tem técnica de salvação, seja pela ação ou meditação ascética. Sua ação é no mundo, mas não da esfera pública, predominantemente. Foi seu modo de lidar com o esvaziamento da política, onde se está satisfeito com a dedicação religiosa dentro dos limites ou da vida contemplativa ou apenas longe da política. Ele é uma esfera de cultivo da vida contemplativa que, porém, encontra sua efetivação e realização no fomento da vida ativa (política), resistindo inclusive a um Estado que pressionava para a vida contemplativa ou para a esfera privada, como espaços confinados do religioso.

Em outras palavras, pode-se dizer que o que o CL não tem é uma economia psíquica de auto-repressão ou autocontrole específica, sistemática e consistentemente conduzida a partir de um núcleo doutrinário. Do “mundo” que ele rejeita, não faz parte o próprio corpo do indivíduo. Esse é o ponto. Pode-se pensar em dois caminhos de intramundandade não excludentes, mas

independentes: o corpo (psicofísico) e o mundo (sóciofísico). O êxito da dominação do mundo pode ser decisivamente condicionado pela dominação do corpo: se mais esta, mais aquela. O CL não plasmou o caminho de intramundandade no corpo. É o que se pode depreender do caso dos puritanos na América do Norte setecentista, quando a inteligência da possibilidade da superação da miséria tornou-se um feito vitorioso pela repressão do prazer. (Contudo, ela também foi acompanhada mais tarde por uma outra inteligência: a da perseguição da felicidade pública por meio, assim, de uma ordem política constitucional.) Dito de outro modo: à medida que os puritanos lançaram-se no mundo interior na busca da *certitudo salutis*, gerando, assim, intensa alienação do mundo, despreocupando-se com ele, mais aptos se tornaram para dominá-lo. A atividade mundana aqui é fruto da preocupação com o ego. No entanto, para a salvação de sua alma, era mister disciplinar o corpo, isto é, fixar uma economia dos instintos.

A expressão da Era Axial grega, sua filosofia socrática, é autora, como contemplação, da desvalorização da ação (ou da política) com leve preservação do valor do trabalho como fabricação de instrumentos. Essa herança grega foi conservada pelo cristianismo medieval, especialmente o fato de a liberdade política perder espaço para a liberdade interior. A era moderna, no século XVI, é iniciada por uma nova inversão — tendo sido a primeira a da contemplação que desvaloriza a política —, qual seja, a do valor do trabalho sobre a contemplação.

O ícone dessa nova hierarquia é o telescópio, instrumento, produto do trabalho, da fabricação. Ora, o telescópio, antes de tudo, sobrepôs-se, em importância cognitiva, à teoria (contemplação) e aos sentidos, pois somente através dele o homem pôde ter a segurança da noção de que um sistema heliocêntrico realmente existia. (O seu equivalente, o microscópio, também mostra o que o olho não pode ver; revela um outro cosmos, não cósmico, universal, mas microscópico, o que tem imenso significado para a compreensão dos processos vitais, especialmente, mas também para outra conquista, a da manipulação de matéria e energia.) Agora, o instrumento e a experimentação conduzem ao saber: a experimentação é a capacidade de encetar processos, só assim o conhecimento é possível. O conhecimento passa a depender da capacidade produtiva, no sentido da fabricação de utensílios e instrumentos que viabilizem experimentação e verificação.

O telescópio deu “universalidade”, ou seja, a possibilidade de ver a vida terrena de fora e, conseqüentemente, interferir em seus processos (relativos). Nessa nova dimensão, os fenômenos tinham e puderam ser reduzidos à mente pela matematização de suas estruturas, o que novamente viria a acontecer com as estruturas microscópicas. Nossa tecnologia tornou-se baseada em leis cósmicas e universais, não simplesmente terrestres e naturais: trata-se da importação de processos cósmicos para a natureza, especialmente pela permutação entre matéria e energia.

A partir do telescópio, a filosofia passa a ser, cada vez mais, condicionada pela ciência moderna (experimental e matematizada). Com a desvalorização da teoria e do senso comum, há um abalo, justamente pela comprovação experimental do heliocentrismo, da verdade; obviamente, também da verdade revelada. Mais especificamente, abala-se a noção de Ser que a contemplação crê poder acessar por seu método inativo. Agora, conhecer depende de agir, de construir instrumentos e de aplicá-los. Esse abalo da noção de Ser em favor da noção de Processo foi a base da dúvida metódica. A verdade tornou-se uma aquisição pós-experimento. A convergência entre Descartes e Calvino, marcando também a era moderna, é o reinado da introspecção. Em termos de desenvolvimento da filosofia, isso pode ser visto em Kant pela crítica do conhecimento que prevalece sobre a crítica do objeto — marca também da sociologia de Max Weber. A certeza apenas do duvidar (eu duvido) e a busca da *certitudo salutis* são ambos sinal de que o homem foi lançado para o mundo interior, a que corresponde

uma despreocupação com o mundo. Assim se constitui o ego moderno. O homem é tirado do público e arremessado no privado — prevalece a dúvida, desaparece a crença no Ser. A relação social é preterida em favor da relação egóica.

O lugar do Ser é ocupado pelo Processo. Já não se ocupa mais com o “o quê”, nem com o “por que”, mas com o “como” das coisas. Mais exatamente, com o modo como algo veio a existir. Numa palavra, o objeto de conhecimento passa a ser a história. A história ganha valor como “arte humana”, pois só o que o homem fabrica pode ser conhecido, e sua compreensão depende, também, da introspecção, porquanto as paixões que movem os homens no agir são comuns a todos.

A ênfase no Processo, sem os critérios objetivos do produto concreto, levou ao destaque da produção e do consumo³¹⁹, surgindo, então, o critério de prazer/dor³²⁰ nessas atividades: nisso, prevalecia o valor da vida³²¹. A análise e crítica do capitalismo de Marx evidencia isso muito bem. O processo de produção é avaliado como trabalho alienado, ou seja, como perda do próprio sujeito. As lutas pela redução da jornada de trabalho foram esforços para diminuir esse desprazer. A emancipação sonhada por Marx era a beatitude, o alcance do prazer de uma vida múltipla e integral. Acima de tudo, para ele é o trabalho (bem entendido: o labor) o que caracteriza o homem como ente-espécie. Também Nietzsche (corpo como grande razão) e Freud (libido) enaltecerão os processos vitais. Ora, esse destaque da preservação da vida tem um antecedente que lhe sustenta a existência. À alienação do mundo pela Reforma e pela inteligência cartesiana corresponde a alienação do mundo pela expropriação da propriedade privada, a terra que foi a base da economia capitalista. Governos expropriaram camponeses para criar os cercamentos e conversões de terras aráveis em pastagens, onde ovelhas seriam criadas para fornecer a matéria-prima (indústria lanígera) da indústria têxtil. Assim, surge a economia nacional, com capital e, expropriados os pobres camponeses, trabalho. Terra e trabalho tornam-se mercadoria e o pobre é confinado ao labor como atividade de sobrevivência. Trabalho, terra e dinheiro, todos sob a lógica do preço, e tudo coordenado nacionalmente pelo direito, dão nascimento a um ente chamado “sociedade”, na verdade, uma sociedade econômica, separada da esfera política, concebida pelos teóricos do capitalismo emergente na forma da Revolução Industrial como mecanismo regido pelas leis da natureza, onde a fome é o principal aguilhão³²². A família deixa de ser o sujeito do processo vital, a sociedade torná-lo. Finalmente, no século XVIII, dá-se uma inversão dentro da esfera da vida ativa, quando o labor sobrepõe-se ao trabalho e, obviamente, à ação. A preocupação com a sobrevivência, com a produção material de que a sociedade tornou-se sujeito, trouxe o reinado do valor da vida que impera até hoje.

A promoção do labor (da vida, portanto) ao ápice da hierarquia dos condicionamentos da existência se deu porque na valorização do processo, no exame do “como” algo veio a existir, há um interesse implícito na história do existente, não como ser metafísico, mas mundano. O valor da vida não foi uma criação apenas moderna. Na realidade, o labor, como valor, dependeu em parte, da mudança material da vida social com o surgimento do capitalismo, mas isso viabilizou o estabelecimento de outro fator. Sabemos que a sociedade ocidental teve

³¹⁹ Em Marx: preço da mercadoria derivado do tempo (processo) de produção.

³²⁰ Isso pode ser exemplarmente compreendido pela obra de Karl Polanyi, *A Grande Transformação: as origens de nossa época* (Rio de Janeiro: Campus, 2000), pp. 137ss, onde a sociedade dos trabalhadores passa a ser vista dentro dos processos naturais (Townsend), ou seja, homens como animais impelidos ao trabalho pela fome, mas com o direito de não passar fome, de modo que o “cálculo da dor e do prazer exigia que não fosse infligida qualquer dor desnecessária” (p. 143).

³²¹ Cf. Hannah Arendt, *A Condição...*, op. cit., pp. 324-25 e 322.

³²² Esse — a descoberta da sociedade desencaixada do político — é o cerne do problema na economia moderna analisada por Karl Polanyi, op.cit., por exemplo, pp. 142-43.

no cristianismo sua base mental. A crença fundamental dessa religião é a sacro-santidade da vida individual. O cristianismo representa a primeira inversão básica para o Ocidente, a saber, a da vida sobre o mundo — sendo a segunda a da vida ativa (ciência moderna) sobre a contemplação (filosofia grega e cristianismo paulino e medieval). Diferentemente do paganismo, o cristianismo preconiza não a imortalidade do mundo, mas a da vida individual. Diferentemente do próprio judaísmo, ele também não preconiza a imortalidade do povo ou de um corpo político. A vida eterna começa na Terra, logo, há que se valorizar a vida individual terrena. A secularização subjetiva, ancorada na mentalidade cristã, corroeu a certeza da salvação e da vida eterna (e não a crença nelas), mas não a crença no valor da vida. Os direitos humanos, a busca da origem da vida, a engenharia genética, tudo isso faz parte desse princípio. A secularização não foi capaz de dissolver o valor cristão da vida, mas só com a era moderna ele se torna um valor social com base no direito. A separação com o cristianismo está, portanto, no fato de que se trata, fundamentalmente, não mais de valor da vida individual, somente, mas de valor da humanidade, da espécie humana. Definitivamente, a sociedade ocidental, pelo capitalismo e pelo cristianismo latentemente conservado no valor da vida, subjugou a ação (política) ao labor (vida): prevaleceram os esforços de libertação (da necessidade ou como busca de riqueza) sobre os empreendimentos em favor da liberdade (da cidadania).

Pelo valor do processo vital, o labor, a lide com a sobrevivência, a segurança e o consumo passaram a reinar no cotidiano dos homens. A importância do Ministério da Fazenda e o do desenvolvimento econômico é sinal de tudo isso³²³. A sociedade precisa funcionar do modo mais automático para a estabilidade da capacidade produtiva com crescimento estável e da segurança (fatores de sobrevivência). A vida individual foi tragada pelo processo vital da espécie, cujo sujeito de conservação só podia mesmo ser a sociedade com suas estruturas sistêmicas, do que é expressão justamente as tecnoburocracias. A era moderna é também época de certa passividade, o que foi institucionalizado pelo sistema tecnoburocrático que condenou as massas à margem da política — e conduziu-as ao centro da produção, do consumo e do lazer. A ação foi reservada aos técnicos e aos cientistas. É verdade que o nascimento das Organizações Não-Governamentais (ONGs) poderia ser visto como manifestação de novos atores políticos, mas tendem a ser muito mais apenas elementos funcionais à estabilidade de uma sociedade capitalista, um meio de atenuar ou controlar conflitos.

O CL, proclamando, a vida, padeceu, em parte, sob uma mentalidade de libertação (marcada pela necessidade e contraposta à liberdade) que prima pela questão social. Sua eleição preferencial do pobre quase o fada à confinção nos esforços de libertação material. No entanto, seguindo fundamentalmente o cristianismo, não valorizou o processo vital, mas a vida individual e a dignidade da pessoa humana. Baseado também na noção bíblica de libertação encontrada no livro do Êxodo, concebeu novamente o valor da coletividade e do corpo político. Diferentemente do protestantismo ascético, que ignorou o mundo e refugiou-se na introspecção na busca da *certitudo salutis*, o CL lançou-se sobre sua transformação com a expectativa de vê-lo, um dia, como o Reino de Deus. A extramundandade dirigida para o mundo, ou seja, tornada intramundandade — isto é a ética protestante: ética monástica fora do convento —, equivale a uma alienação no sentido de um mundo interior, o que significa distanciamento entre o eu e o mundo, de onde vem a força para dominá-lo. Eis uma relação diretamente proporcional: mais alienação do mundo, mais dominação do mundo. No protestantismo ascético, essa alienação foi guiada por uma desvalorização da criatura. O CL

³²³ Mais uma vez concordo com a identificação que Thadeu de Jesus e Silva Filho, *op. cit.*, faz entre “desenvolvimentismo” e “libertação” (das necessidades ou como busca de riqueza).

não desvaloriza a criatura (criação de Deus) em si, e sim as estruturas históricas. Logo, não prescreve uma alienação radical do mundo. Conseqüentemente, não produz uma volta para o interior, uma alienação no sentido de um mundo interior, da esfera privada. O desprezo do mundo implica seu desencantamento. Um desprezo relativo, um desencantamento frágil, pois os laços com ele permanecem fortes e ele, mesmo não encantado por espíritos, o é pela presença humana — disso, pois, uma humanização do mundo. Apegado ao valor da vida individual (e da pessoa), o CL considera, assim, a humanidade, e não a espécie. Não alienado do mundo, concebeu a política como realização desse valor. “Libertação” não foi lide com necessidades vitais, mas com emancipação espiritual pela prática, pela política. Isso prevalece nos esforços do CL na manifestação da esquerda católica e da CNBB — tendo sido esta um dos principais agentes na confecção da Constituição brasileira como base para uma ordem republicana democrática.

O CL é agente de terçominização, reedita o conflito Igreja-Estado, já milenar a partir de Sócrates, mas o faz dentro de moldes como que pré-socráticos, ou seja, não pela anunciação de uma verdade acessada pelo pensamento (contemplação), mas pela anunciação de justiça (social) acessada pela ação (prática). Na realidade, fã-lo à moda dos profetas hebreus, ou seja, como se fossem instrumentos (ação) de Deus e não como vasos que pretendem conter em si algo do divino (contemplação). Sócrates, porém, desvalorizou o Estado e, assim, a política. Era o homem contemplativo contra o homem político (de ação e discurso). O CL, em tensão com o Estado, valorizou a política ou: por valorizar a política, entrou em tensão com o Estado, uma vez que o Estado tecnocrático, ele sim, desvalorizou a política e tratou os negócios humanos, pela técnica, como coisa. Colocou o homem fabricante e laborioso acima do homem político. A religião de salvação consistente tenderá sempre a estar em tensão com o Estado ou com a dominação política; não necessariamente com a política como esfera humana de ação irrestrita às associações políticas formais.

Há secularização, no caso do CL, na medida em que ratifica a ruptura com o Estado, criticando-o e buscando determinar-lhe a Constituição. Em sua expressão episcopal, o CL manifesta-se e mobiliza-se pelos direitos humanos, ou seja, por uma crença secular-ocidental moderna de sacralização da vida humana e das liberdades civis³²⁴. Há também modernização, na medida em que ratifica uma inversão moderna que coloca, agora, a vida ativa acima da vida contemplativa. Ao mesmo tempo, conserva, por ser isso o que prevalece nele, a tradição político-moral do Ocidente moderno, quando vê no político, e não no labor, a realização do homem. O PA, valorizando o trabalho (bem entendido: o labor), realiza o que para Marx é o lugar de afirmação do humano. (Não considero o mesmo ambiente norte-americano oitocentista que produzirá a revolução constitucional republicana, uma ordem política da liberdade: o PA analisado é fenômeno anterior.)

O Vaticano favoreceu também a secularização, na medida em que fomentou movimentos conservadores dedicados às experiências extáticas (carismáticas) e de nuança conservadora, como o catolicismo pentecostal, que rejeita a associação entre religião e política e, assim, confina-se à esfera da subjetividade e, em suas reuniões, deixa de lado questões sócio-políticas. Na verdade, adotando uma postura muito comum à vivência da vida contemplativa.

³²⁴ Por meus próprios exames e juízos, chego à mesma constatação sobre a relação Igreja-secularização-política, de Alain Touraine, *op. cit.*, p. 21: “Algumas vezes, enfim, se acredita ver reinar em toda parte uma Igreja pomposa, conservadora e pouco interessada em descontentar os militares, quando, em muitos casos, a própria Igreja Católica favoreceu a secularização e, em mais de um país, é a principal força de resistência à ditadura.” Quanto ao laicato, ele diz, na p. 129, que nos movimentos da esquerda católica, identificou-se “correntes, ao mesmo tempo muito populistas e muito ocidentalizadas, [que] encontraram na crença religiosa um princípio forte de resistência ao poder temporal. São, assim, os precursores de um espírito democrático...”

Para o CL, não é a oração que salva, mas o fazer. A contemplação foi, a rigor, restringida. Agora, sim, o homem religioso, exatamente como o cientista iniciador de processos naturais, coloca-se no lugar de Deus, ainda que em Seu nome. Ele pretende encetar processos históricos. Nalguns casos, fazê-lo pressupõe jactância; noutros, inteligência. Noutros, ainda, simplesmente coragem. A convergência do CL com a ciência é ainda mais flagrante pelo fato de que de ambos é a história o objeto — pois agora a ciência lida com processos, e não com coisas, com os processo pelos quais natureza, vida e universo vieram a existir.

A relevância cultural do CL não pôde ser a da inauguração de nova época nem a da alteração estrutural de rumos de uma sociedade. O CL foi fator de uma mudança social e não de um desenvolvimento social. O segundo caso é constatável quando os princípios estruturais de uma configuração social se modificam, por exemplo, quando a sociedade deixa de ser organizada a partir do privilégio de uma instituição ou visão de mundo sobre outras e torna-se uma composição de interdependências que pressupõe autonomia relativa de campos institucionais. É disso que se trata quando se analisa as passagens da Antiguidade para a Idade Média e a desta para a Modernidade ou a passagem do predomínio de uma dominação tradicional ou carismática para uma de tipo impessoal (burocrático-legal). A mudança social, ao contrário, se dá nos termos dos mesmos princípios estruturais. Na situação que abordamos, é fato histórico aceito que o Igreja cumpriu um importante papel na redemocratização ou no fim do autoritarismo e, sobretudo, na implantação de uma ordem constitucional (Estado de direito). No entanto, ela, pelo espírito do CL, não pôde provocar, como gostaria especialmente o laicato de esquerda, um desenvolvimento social. Não pôde, mesmo como um poder de terçominização, reverter a quertonimização sustentada e conduzida pela tecnocracia. A impessoalidade pela técnica seria ainda, e cada vez mais, um critério de organização social.

O CL ofereceu uma situação de aprendizado ético-político, rompendo inclusive com estruturas mentais que obstruem a ação política, como o magicismo e a tendência laboriosa vinculada ao processo vital, onde a principal força foi a tecnoburocracia. E o fez pelo poder de categorias bíblicas, vetero- e neotestamentárias. Tratou-se de advento na estrutura de um milagre: evento que interrompe um automatismo, algo inesperado. A ação dos agentes do CL iniciou algo novo. Foi grande esse advento naquele cenário. Um dos maiores eventos éticos da cultura brasileira: expressão da ação humana, imbuída de coragem, fomentadora de racionalismo humanista, promotora de uma ordem política de liberdade. Atuou contra uma força existencialmente poderosa: o processo vital, manifestação daquilo que acontece automaticamente. A salvação está fora do automatismo. No terreno da história, os milagres têm rosto e nome, sendo feitos por homens dotados da capacidade de ser livres e de agir.

Ação e liberdade quis o CL, primeiro como laicato e depois como hierarquia, garantir como direitos. Conseguiu. Tudo isso foi um milagre. A Era Técnica do quarto homem prevaleceu, mantendo o princípio estrutural da ordem social. A lição do terceiro homem foi encenada pelo CL. Ele portou, como nenhuma outra instância social na sociedade brasileira, excelente matéria para um aprendizado ético-cultural. Tudo isso foi um milagre. O automatismo tecnoburocrático prevalece servindo ao processo vital e mobilizando a vida dos homens. Mesmo assim, o milagre marca a história e impressiona os homens. Poderá sempre novamente ocorrer.

O CL, como religião típica de salvação, com ética fraternal rejeitadora do mundo, foi um milagre político numa era moderna marcada pela alienação do mundo (despolitização) e pelo reinado da espécie humana sobre o corpo político. Um milagre que veio à luz quando o mundo era obscurecido pela dominação tecnocrática. Ele representa uma das raras aparições relevantes da tradição na era moderna. Na ambigüidade do CL, onde os espíritos de Robespierre (liberar massa sofredora) e Jefferson (emancipar o povo) coexistiam, prevaleceu, por fim, o segundo: a tradição político-moral do Ocidente, onde não labor ou processo vital,

mas a política tem primazia. O CL significou, metafisicamente, o resgate da continuidade do tempo (passado e futuro), pois recuperou a tradição: a bíblica e a político-moderna. E nos garantiu, em sua proposta, a saída do ciclo biológico e do eterno presente. Viva a tradição! No CL, nas décadas de 1960 a 1980, manifesta-se a “Era Axial” brasileira.

Esse louvor à tradição, porém, não é minha última palavra, mas sim a proclamação de um desejo: de que a investigação do significado do CL, como religião de salvação com ética fraternal rejeitadora do mundo, sirva como uma interpretação de um capítulo da História humana, a qual deve ser estudada, como disse Tucídides, “como um guia para o futuro que, de acordo com as obras da natureza humana, provavelmente se assemelhará ao passado.” Afinal, dentro e fora do Brasil, grassa a despolitização.

BIBLIOGRAFIA

Fontes primárias:

- “Ação Popular: Documento-base (1963)”. Em: LIMA, Luiz Gonzaga de. *Evolução Política dos Católicos e da Igreja no Brasil: hipóteses para uma interpretação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1979, 118-44.
- “Eu ouvi os clamores do meu povo” (*Documento dos Bispos do Nordeste*, maio/1973). Em: LIMA, Luiz Gonzaga de. *Evolução Política dos Católicos e da Igreja no Brasil: hipóteses para uma interpretação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1979, pp. 168-99.
- “Exigências cristãs de uma ordem política”. Assembléia Geral da CNBB (março, 1977). Em: LIMA, Luiz Gonzaga de. *Evolução Política dos Católicos e da Igreja no Brasil: hipóteses para uma interpretação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1979, pp. 255-66.
- “Manifesto do Diretório Central dos Estudantes da Pontifícia Universidade Católica (1961)”. Em: LIMA, Luiz Gonzaga de. *Evolução Política dos Católicos e da Igreja no Brasil: hipóteses para uma interpretação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1979, pp. 98-107.
- AGOSTINI, Nilo. “Cem anos de opção pelo social”. Em: *Jornal do Brasil*, 02/06/1991.
- BEZERRA, Pe. A. “Da necessidade de um ideal histórico (1959)”. Em: LIMA, Luiz Gonzaga de. *Evolução Política dos Católicos e da Igreja no Brasil: hipóteses para uma interpretação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1979, pp. 79-83.
- SALES, Dom Eugênio de Araújo, “Opção pelos pobres”. Em: *Correio Braziliense*, 23/03/1988.
- SOUZA, Herbert José de. “Juventude Cristã Hoje”. Em: LIMA, Luiz Gonzaga de. *Evolução Política dos Católicos e da Igreja no Brasil: hipóteses para uma interpretação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1979, pp. 108-17.
- SEDOC 3, setembro de 1970, pp. 327-332.
- Correio Braziliense* 23/03/1988.
- Correio Braziliense*, 01/12/03.
- Correio Braziliense*, 02/12/03.
- Correio Braziliense*, 03/12/03.
- Correio Braziliense*, 04/12/03.
- Correio Braziliense*, 07/12/03.
- Correio Braziliense*, 09/11/03.
- Correio Braziliense*, 30/11/03.
- Folha de São Paulo* de 28/12/1983.
- Folha Online*, 02/05/03.
- Jornal de Brasília*, 28/12/1976.
- Jornal do Brasil*, 02/06/91.

Fontes secundárias citadas e consultadas:

- ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max. “Conceito de Iluminismo”. Em: *Os Pensadores XLVIII*. São Paulo: Abril Cultural, 1975.
- ALMEIDA, José Maria Gouvêa de & MOURA, Sérgio Lobo de. “A Igreja na Primeira República” in Boris Fausto (org.). *O Brasil Republicano: sociedade e instituições (1889-1930)*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand, 1990.
- ALVES, Rubem. *Da Esperança*. Campinas, SP: Papirus, 1987.
- ALVES, Rubem. *O Enigma da Religião*. Campinas, SP: Papirus, 1988.
- ALVES, Rubem. *O Suspiro dos Oprimidos*. São Paulo: Paulinas, 1984.
- ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. *Religião e Modernidade em Habermas*. São Paulo: Loyola, 1996.
- ARENDT, Hannah *Da Revolução*. São Paulo: Ática; Brasília: EdUnB, 1988.
- ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- ARENDT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1973.
- ARMSTRONG, Karen. *A History of God: the 4,000-year quest of judaism, christianity and islam*. New York: Ballantine Books, 1994.
- AZZI, Riolando. “A instituição eclesial durante a primeira época colonial”. Em: HOORNAERT, Eduardo Pe. [et al]. *História da Igreja no Brasil-tomo II/1*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas, 1992.
- BARROS, Raimundo Caramuru. “Gênese e consolidação da CNBB no contexto de uma Igreja em plena renovação”. Em: Instituto Nacional de Pastoral (org.). *Presença Pública da Igreja no Brasil (1952-2002): jubileu de ouro na CNBB*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- BASTIAN, Jean-Pierre. *La Mutation Religiosa de América Latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- BELLAH, Robert. “Religious Evolution”. Em: *Beyond Belief: Essays on a Post-Traditional World*. New York: Harper & Row, 1970.
- BERGER, Peter *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BETTO, Frei. *O que é Comunidade Eclesial de Base?*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- BLOCH, Ernst. *Thomas Münzer: o teólogo da revolução*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.
- BOFF, Leonardo. “A Igreja e a Paixão do Povo”. Em: *Revista Religião e Sociedade*, nov. 1977, nº 2, p. 117.
- BOSI, Alfredo. *A Dialética da Colonização*. São Paulo: Cia das Letras, 1992.
- BOURDIEU, Pierre. “Gênese e estrutura do campo religioso”. Em: *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- BOURDIEU, Pierre. *Coisas Ditas*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

- BOXER, C. R. *O Império Colonial Português*. Lisboa: Edições 70, 1969.
- BOXER, C.R. *A Igreja e a Expansão Ibérica, 1440-1770*. Lisboa: Edições 70, 1978.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. “Ser Católico: dimensões brasileiras: um estudo sobre a atribuição de identidade através da religião”. Em: SACHS, Viola [et al]. *Brasil & EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- Brasil: Nunca Mais: um relato para a história*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- BRESSER PEREIRA, Luiz Carlos. *As Revoluções Utópicas: a revolução política na Igreja, a revolução estudantil*. Petrópolis: Vozes, 1979.
- BRESSER PEREIRA, Luiz Carlos. *Tecnoburocracia e Contestação*. Petrópolis: Vozes, 1972.
- BRONOWSKI, J. *A Escalada do Homem*. São Paulo: Martins Fontes; Brasília: EdUnB, 1983.
- BRUNEAU, Thomas C. *The Political Transformation of the Brazilian Catholic Church*. New York: Cambridge University Press, 1974.
- BUBER, Martin. *Pfade in Utopia: Über Gemeinschaft und deren Verwirklichung*. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1985.
- CAMARGO, Cândido Procópio F. de. *Católicos, Protestantes, Espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1975.
- CAMPOS, André G., PRANDI, Reginaldo & PRETTI, Rogério A. “A renovação carismática católica”. Em: PRANDI, Reginaldo (org.). *Um Sopro do Espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático*. São Paulo: EdUSP: Fapesp, 1997.
- CARDOSO, Fernando Henrique. “A democracia na América Latina”. Em: *Novos Estudos, CEBRAP*, São Paulo, nº 10, outubro, 1984, 45-56.
- CARVALHO, José Murilo de. “A burocracia imperial: a dialética da ambiguidade”. In: *Revista Dados*, Rio de Janeiro, nº 21, 1979.
- CASALI, Alípio. *Elite Intelectual e Restauração da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- CASANOVA, José. “Brazil: from oligarchic church to people’s church”. Em: *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o Homem*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- COHN, Gabriel. *Crítica e Resignação: fundamentos da sociologia de Max Weber*. São Paulo: T.A. Queiroz, 1979.
- COMTE-SPONVILLE, André. *O Ser-Tempo: algumas reflexões sobre o tempo da consciência*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- CURSINO DOS SANTOS, Eurico A. G. “No espírito de Max Weber: passado, presente e futuro da magia no desenvolvimento religioso do Brasil: magia e cultura colonial brasileira”. Mimeo. Brasília, setembro de 1998.
- CURSINO DOS SANTOS, Eurico A. G. “Política e magia (na cultura brasileira e) no Distrito Federal”. Em: ARAÚJO, Caetano Ernesto [et al]. *Política e Valores*. Brasília: EdUnB, 2000.
- CURSINO DOS SANTOS, Eurico A. G. *Magia e Mercadoria: os fundamentos do racionalismo prático no Brasil colonial*. Tese de doutorado. Universidade de Brasília, 1993.

- CURSINO DOS SANTOS, Eurico Antônio. “Magia, Cultura e Liberdade no Brasil”. Mimeo. Brasília, agosto de 1997,.
- DELGADO, Mariano. *Die Metamorphosen des Messianismus in den Iberischen Kulturen: eine religionsgeschichtliche Studie*. Freiburg (CH): Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, 1994
- DELLA CAVA, Ralph. “A Igreja e a abertura, 1974-1985. Em: *Democratizando o Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- DELLA CAVA, Ralph. “Igreja e Estado no Brasil no século XX: sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro, 1916/1964”. Em: *Estudos Cebrap*, SP, n. 12, 1975.
- DREIFUS, René Armand. *1964: A Conquista do Estado: ação política, poder e golpe de classe*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- DURKHEIM, Émile. “Individualism and the intellectual”. Em Robert N. Bellah (org.), *Émile Durkheim: on morality and society* (Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- DURKHEIM, Émile. *A Divisão do Trabalho Social, vol. I*. Lisboa: Editorial Presença, 1989.
- DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- ESCOLA SUPERIOR DE GUERRA. *Fundamentos da Doutrina*. Rio de Janeiro: ESG, 1981.
- FAORO, Raymundo. *Os Donos do Poder: a formação do patronato brasileiro – v. 2*. Porto Alegre: Globo, 1976.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Em: *Intérpretes do Brasil, vol. II*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002.
- FROMM, Erich. “Die Aktualität der prophetischen Schriften (1975)”. Em: *Idem. Gesamtausgabe, Band VI Religion*. München: DTB Verlag, 1994.
- FROMM, Erich. “Ihr Werdet sein wie Gott: Eine radikale Interpretation des Alten Testaments und seiner Tradition (1966a)”. Em: *Idem. Gesamtausgabe, Band VI Religion*. München: DTB Verlag, 1994.
- GERMAN, Christiano. *Politik und Kirche in Lateinamerika: Zur Rolle der Bischofskonferenzen in Demokratisierungsprozeß Brasiliens und Chiles*. Frankfurt: Vervuert Verlag, 1999.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1975.
- HABERMAS, Juergen. “Técnica e ciência enquanto ‘ideologia’”. Em: *Os Pensadores XLVIII*. São Paulo: Abril Cultural, 1975, pp. 303-33.
- HABERMAS, Juergen. *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handels – Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1987.
- HANSON, Victor Davis. *Por que o Ocidente venceu: massacre e cultura da Grécia antiga ao Vietnã*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.
- HAUCK, João Fagundes. “A Igreja na emancipação (1808-1840)”. Em: HAUCK, João Fagundes [et all]. *História da Igreja no Brasil-tomo II/2*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas, 1992.
- HENRICH, Dieter. *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Weber*. Tuebingen: Mohr, 1952.

- HENRIQUES, Júlia Maria Pereira de Miranda. *Horizontes de Bruma: os limites questionados do religioso e do político*. Tese de doutorado. Universidade de Brasília, 1994.
- HOLANDA, Sérgio Buarque. *Raízes do Brasil*. Em: *Intérpretes do Brasil*, vol. II. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002.
- HOORNAERT, Eduardo Pe. “O concílio Vaticano II e a Igreja no Brasil”. Em: *REB (Revista Eclesiástica Brasileira)*, vol. 27, fasc. 1, março de 1967, pp. 43-54.
- HOORNAERT, Eduardo Pe. *Formação do Catolicismo Brasileiro, 1550-1800*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- HOORNAERT, Eduardo Pe. “A evangelização do Brasil durante a primeira época colonial”. Em: HOORNAERT, Eduardo Pe. [et al]. *História da Igreja no Brasil-tomo II/1*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas, 1992.
- HOROWITZ, Irving Louis. “The Military Elites”. Em: LIPSET, Seymour Martin & SOLARI, Aldo. *Elites in Latin America*. New York: Oxford University Press, 1967.
- JAEGER, Werner, *Paidéia: a formação do Homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- JASPERS, Karl *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Frankfurt/Hamburg: Fischer Bücherei, 1955.
- JELLINEK, Georg. *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte: Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte*. Schutterwald/Baden: Wissenschaftlicher Verlag: 1996.
- JUSTO, José A., PRANDI, Reginaldo & TELLES E GÓES, Rita de C. “A renovação carismática e o pentecostalismo: proximidade e diferença”. Em: PRANDI, Reginaldo (org.). *Um Sopro do Espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático*. São Paulo: EdUSP: Fapesp, 1997.
- KADT, Emanuel de. *Católicos radicais no Brasil*. João Pessoa: Ed. Universitária/UFPB, 2002.
- KING, G., KEOHANE, R.O. & VERBA, S. “The Science in Social Science”. Em: *Idem. Designing Social Inquiry – scientific inference in qualitative research*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.
- KIPPENBERG, Hans G. *Die Entdeckung der Religionsgeschichte: Religionswissenschaft und Moderne*. München: Beck, 1997.
- LIBÂNIO, João Batista. *Teologia da Libertação: roteiro didático para um estudo*. São Paulo: Ed. Loyola, 1987.
- LIMA, Luiz Gonzaga de. *Evolução Política dos Católicos e da Igreja no Brasil: hipóteses para uma interpretação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1979.
- LÖWITH, Karl, “Max Weber und Karl Marx”. Em: *Idem. Samtliche Schriften*. Hamburg: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1981.
- LÖWY, Michael. *A Guerra dos Deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- LÖWY, Michael. *Rédemption et Utopie: Le Judaïsme Libertaire en Europe Centrale : une étude d’affinité élective*. Paris : Press Universitaires de France, 1988.
- LÖWY, Michael. *The War of Gods: religion and politics in Latin America*. London: Verso, 1996.

- MAGALHÃES, J. B. *A Evolução Militar no Brasil*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército Ed., 1998.
- MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e a Política no Brasil, 1916-1985*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- MANNHEIM, Karl. *Ideologia e Utopia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.
- MARCUSE, Herbert. *A Ideologia da Sociedade Industrial: o homem unidimensional*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1973.
- MARCUSE, Herbert. *Eros e Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1969.
- MARNADAS, Josep M. “A Igreja Católica na América Espanhola Colonial”. In: Leslie Bethel (org.). *História da América Latina: A América Latina Colonial I, volume I*. São Paulo: EdUSP; Brasília: Fundação Alexandre Gusmão, 1998.
- MARTIN, David. *A Theory of Secularization*. Oxford: Basil Blackwell, 1976.
- MARTIN, David. *Tongues of Fire: the explosion of protestantism in Latin America*. Oxford: Blackwell, 1990.
- MENDES, Cândido. “Os religiosos, a Igreja e seu desempenho político no Brasil” (Comissão Nacional de Justiça e Paz: subsídios à reunião de Itaici, 18-25.04.1978). Mimeo.
- MENDES, Cândido. *Memento dos Vivos: a esquerda católica no Brasil*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1966.
- METZ, J. B. [et all] “Memorando de Teólogos da República Federal da Alemanha a Respeito da Campanha contra a Teologia da Libertação (novembro de 1977)”. Em: *Religião e Sociedade*, n. 3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, out., 1978.
- MICELI, Sérgio. “Introdução: a força do sentido”. Em: BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- MOREIRA ALVES, Márcio. *O Cristo do Povo*. Rio de Janeiro: Ed. Sabiá, 1968.
- NEVES, Guilherme Pereira das. *E Receberá Mercê: a Mesa da Consciência e Ordens e o clero secular no Brasil - 1808-1828*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.
- PARSONS, Talcott. “Introduction”. Em: WEBER, Max. *Sociology of Religion*. London: Methuen & Co. Ltd., 1965.
- PENNA, J. O. de Meira. *O Evangelho segundo Marx*. São Paulo: Ed. Convívio, 1982.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. “O povo visto do altar: democracia ou demofilia?” Em: PIERUCCI, Antônio Flávio & PRANDI, Reginaldo (org.). *A Realidade Social das Religiões no Brasil*. São Paulo: Ed. HUCITEC, 1996.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. “Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido”. Em: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 13, n. 37, São Paulo, junho/98.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. *A Magia*. São Paulo: Publifolha, 2001.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. *O Desencantamento do Mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Curso de Pós-Graduação em Sociologia: Ed. 34, 2003.
- POLANYI, Karl. *A Grande Transformação: as origens de nossa época*. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

- PRANDI, Reginaldo & SOUZA, André Ricardo de. “A carismática despolitização da igreja católica”. Em: PIERUCCI, Antônio Flávio & PRANDI, Reginaldo (org.). *A Realidade Social das Religiões no Brasil*. São Paulo: Ed. HUCITEC, 1996.
- PRANDI, Reginaldo, “Perto da magia, longe da política”. Em: PIERUCCI, Antônio Flávio & PRANDI, Reginaldo (org.). *A Realidade Social das Religiões no Brasil*. São Paulo: Ed. HUCITEC, 1996.
- PRANDI, Reginaldo. “Nota prévia”. Em: PRANDI, Reginaldo (org.). *Um Sopro do Espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático*. São Paulo: EdUSP: Fapesp, 1997.
- PRANDI, Reginaldo. “Religião paga, conversão e serviço”. Em: PIERUCCI, Antônio Flávio & PRANDI, Reginaldo (org.). *A Realidade Social das Religiões no Brasil*. São Paulo: Ed. HUCITEC, 1996.
- PRIEN, Hans-Juergen. *La Historia del Cristianismo en América Latina*. Salamanca: Ediciones Sígueme; São Leopoldo: Ed. Sinodal, 1985.
- QUEIROGA, Pe. Gervásio Fernandes de. *CNBB: comunhão e corresponsabilidade*. São Paulo: Paulinas, 1977.
- REGIDOR, José Ramos. “Vinte e cinco anos de Teologia da Libertação”. Em: BOFF, Leonardo [et al]. *A Teologia da Libertação: balanços e perspectivas*. São Paulo: Ática, 1996.
- REHFELD, Walter. *Tempo e Religião: a experiência do homem bíblico*. São Paulo: Perspectiva: EdUSP, 1988.
- RIBEIRO de OLIVEIRA, Pedro A. “O catolicismo: das CEBs à Renovação Carismática”. Mimeo.
- RIBEIRO de OLIVEIRA, Pedro A. “Presença da Igreja Católica na Sociedade Brasileira”. Em: Revista *Religião e Sociedade*, nov. 1977, nº 2.
- RIBEIRO de OLIVEIRA, Pedro A. *Religião e Dominação de Classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- RIBEIRO do AMARAL, Roniere. *Messianismo e Liberdade: análise do movimento messiânico do Contestado segundo Max Weber*. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília, 1998.
- ROTH, Guenther. “Introduction”. Em: SCHLUCHTER, Wolfgang. *The Rise of Western Rationalism: Max Weber's developmental history*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1985.
- SANDERS, Thomas G. “The Church in Latin America”. Em: *Foreign Affairs*, January, 1970, vol. 48, n. 2, New York.
- SCHLUCHTER, Wolfgang. “The Paradox of Rationalization: on the relation of ethics and world”. Em: SCHLUCHTER, W. & ROTH, G. *Max Weber's Vision of History: Ethics and Methods*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1984.
- SCHLUCHTER, Wolfgang. *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*. Tübingen: Mohr, 1979.
- SCHLUCHTER, Wolfgang. *Individualismus, Verantwortungsethik und Vielfalt*. Göttingen: Velbrueck Wissenschaft, 2000.

- SCHLUCHTER, Wolfgang. *Rationalismus der Weltbeherrschung*. Frankfurt: Suhrkamp, 1980.
- SCHLUCHTER, Wolfgang. *Religion und Lebensführung: Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1991.
- SCHLUCHTER, Wolfgang. *Religion und Lebensführung: Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1991.
- SCHLUCHTER, Wolfgang. *Unversöhnte Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp, 1996.
- SCHWARTZMANN, Simon. *Bases do Autoritarismo Brasileiro*. Rio de Janeiro: Campus, 1982.
- SENA, Pe. Luiz Gonzaga de. “A juventude universitária católica: algumas reflexões sobre uma experiência de vida cristã (I)”. Em: *REB (Revista Eclesiástica Brasileira)*, vol. 60, fasc. 240, dezembro de 2000, pp. 804-829.
- SENA, Pe. Luiz Gonzaga de. “A juventude universitária católica: algumas reflexões sobre uma experiência de vida cristã (II)”. Em: *REB (Revista Eclesiástica Brasileira)*, vol. 60, fasc. 241, março de 2001, pp. 101-113.
- SENA, Pe. Luiz Gonzaga de. “A juventude universitária católica: algumas reflexões sobre uma experiência de vida cristã (III)”. Em: *REB (Revista Eclesiástica Brasileira)*, vol. 60, fasc. 242, junho de 2001, pp. 365-388.
- SERBIN, Kenneth P. *Diálogos na Sombra: bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- SERRANO, Jonathas. “A questão social”. Em: RODRIGUES, Anna Maria Moog (org.), *A Igreja na República*. Brasília: EdUnB, 1981.
- SHEDD, Russell P. “Introdução”. Em: CONN, Harvie & STURZ, Richard. *Teologia da Libertação: suas raízes, seus proponentes e seu significado hoje em dia*. São Paulo: Mundo Cristão, 1984.
- SHOLEM, Gershom. “Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum”. Em: *Idem. Über einige Grundbegriffe des Judentums*. Frankfurt: Suhrkamp, 1993.
- SIGRIST, José Luiz. *A JUC no Brasil: evolução e impasse de uma ideologia*. São Paulo, Cortez Ed.; EdUNIMEP, 1982.
- SILVA FILHO, Thadeu de Jesus e. *A Cultura da Desvantagem*. Tese de doutorado, Universidade de Brasília, 2004.
- SILVA-GOTAY, Samuel. *Christentum und Revolution in Lateinamerika und der Karibik: Die Bedeutung der Theologie der Befreiung für eine Soziologie der Religion*. Frankfurt a. M.: Peter Lang, 1995.
- SKIDMORE, Thomas. *Brasil: de Castelo a Tancredo, 1964-1988*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- SKIDMORE, Thomas. *Brasil: de Getúlio a Castelo, 1930-1964*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- SODRÉ, Nelson Werneck. *História e Materialismo Histórico no Brasil*. São Paulo: Global, 1987.
- SODRÉ, Nelson Werneck. *História Militar do Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1979.

- SODRÉ, Nelson Werneck. *O Governo Militar Secreto*. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 1987.
- SOUZA, Luiz Alberto Gómez de. *A JUC: os estudantes católicos e a política*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1984.
- STARK, Rodney & BAINBRIDGE, William Sims. *A Theory of Religion*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 1996.
- STEPAN, Alfred. *Os Milares na Política: as mudanças dos padrões da vida brasileira*. Rio de Janeiro: Ed. Artenova, 1975.
- SUFFERT, Georges. *Tu és Pedro: santos, papas, profetas, mártires, guerreiros, bandidos. A história dos primeiros 20 séculos da Igreja fundada por Jesus Cristo*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- TENBRUCK, Friedrich. “Das Werk Max Webers”. Em: *idem. Das Werk Max Webers: Gesammelte Aufsätze zu Max Weber*. Tübingen: Mohr, 1999.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *A Democracia na América*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: EdUSP, 1987.
- TOURAINÉ, Alain. *Palavra e Sangue: política e sociedade na América Latina*. São Paulo: EdUNICAMP; Trajetória Cultural, 1989.
- URICOECHEA, Fernando. *O Minotauro Imperial: a burocratização do estado patrimonial brasileiro no século XX*. Rio de Janeiro, São Paulo: DIFEL, 1978.
- VALLE E SILVA, Nelson do. “A sociedade”. Em: JAGUARIBE, Hélio [et al]. *Sociedade, Estado e Partidos na Atualidade Brasileira*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1992.
- VALLIER, Ivan. “Religious elites: differentiations and developments in Roman Catholicism”. Em: LIPSET; Seymour Martin & SOLARI, Aldo. *Elites in Latin America*. New York: Oxford University Press, 1967.
- WEBER, Alfred. *Kulturgeschichte als Kultursoziologie, Alfred Weber-Gesamtausgabe Band I*. Marburg: Metropolis-Verlag, 1997.
- WEBER, Marianne. *Max Weber: Ein Lebensbild*. Tübingen: Mohr, 1984.
- WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Livraria Pioneira, 1989.
- WEBER, Max. *Die protestantische Ethik II: Kritiken und Antikritiken*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1987.
- WEBER, Max. *Economia e Sociedade, vol. I*. Brasília: EdUnB, 1991.
- WEBER, Max. *Economia e Sociedade, vol. II*. Brasília: EdUnB, 1991.
- WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1982.
- WEBER, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen: Mohr, 1988.
- WEBER, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II*. Tübingen: Mohr, 1988.
- WEBER, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III*. Tübingen: Mohr, 1988.
- WEBER, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr, 1988.
- WEBER, Max. *Metodologia das Ciências Sociais, parte I*. São Paulo: Cortez; Campinas, SP; EdUNICAMP, 1995.

- WEBER, Max. *Metodologia das Ciências Sociais, parte II*. São Paulo: Cortez; Campinas, SP; EdUNICAMP, 1995.
- WEBER, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr, 1980.
- WELLS, David F. “A teologia católica romana recente”. Em: GUNDRY, Stanley. *Teologia Contemporânea: uma análise dos pensamentos de alguns dos principais teólogos do mundo hodierno*. São Paulo: Mundo Cristão, 1987.
- WINCKELMANN, Johannes. “Prefácio à quinta edição”. Em: WEBER, Max. *Economia e Sociedade, volume I*. Brasília: EdUnB, 1991.