

CARMEM IMACULADA DE BRITO ALMEIDA LEAL

**IGREJA, SOCIEDADE E POLÍTICA NO BRASIL.
Origem, força e permanência do "comunitarismo cristão"
na Igreja Católica**

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA POLÍTICA
MESTRADO EM CIÊNCIA POLÍTICA

Belo Horizonte, março de 2003

IGREJA, SOCIEDADE E POLÍTICA NO BRASIL. Origem, força e permanência do "comunitarismo cristão" na Igreja Católica

Por

CARMEM IMACULADA DE BRITO ALMEIDA LEAL

Dissertação apresentada como cumprimento parcial das exigências para obtenção do título de mestre em Ciência Política, sob orientação do Prof. Juarez Rocha Guimarães.

BANCA EXAMINADORA:

Juarez Rocha Guimarães (Orientador)

Ana Maria Doimo (Co-Orientadora)

Vera Alice Cardoso Silva

Pe. Alberto Antoniazzi

Programa autorizado para oferecer o título de: _____

Data: _____

Belo Horizonte, 2003

A meus pais José e Gessy, como
prova de gratidão pela vida e
formação cristã que me
propiciaram.

Seria impossível agradecer a todos aqueles que, de uma forma ou outra, ajudaram-me a levar a cabo esta empreitada. Ainda assim, quero de público agradecer, primeiramente, ao meu professor e orientador Juarez Guimarães e Patrus Ananias de Souza pela atenção e disponibilidade que propiciaram-me a segurança inicial necessária à realização deste trabalho. À Congregação Missionários dos Operários, o meu mais sincero muito obrigado não só pela cessão da infra-estrutura: biblioteca e computadores, sem os quais a execução desse projeto teria sido imensamente mais difícil; como pela confiança e amizade que sempre me dispensaram. Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG) pela bolsa de estudos recebida e ao Departamento de Ciência Política da UFMG, em especial, à professora Ana Maria Doimo pela paciência, amizade e atenção, bem como pela inestimável contribuição na indicação e no empréstimo de bibliografias e pela co-orientação indispensável à conclusão deste trabalho. À professora Vera Alice, e aos colegas, principalmente Sandro Cerveira e demais membros do grupo de estudo do pensamento social e político brasileiro pela leitura e pelas intervenções, sempre oportunas, no desenvolvimento deste trabalho. Aos colegas do mestrado, agradeço pelo muito que deles recebi durante os anos de estudo e convivência. Aos familiares, principalmente Henrique e José Otávio, sou grata pelo carinho e pela paciência que sempre demonstraram compreendendo meu afastamento involuntário. À JOC e aos companheiros de militância, principalmente Amauri, Arlindo e Pe. Luis, agradeço pelos longos anos de convívio e luta. E por fim, mas não menos importante, agradeço a Deus e a meus queridos pais que tornaram tudo isso possível e aos quais ofereço este trabalho.

SUMÁRIO

| | |
|---|-----|
| 1 – Introdução----- | 5 |
| 2 - CAP. I – TRAJETÓRIA DA IGREJA CATÓLICA NO BRASIL----- | 8 |
| 2.1 – A implantação da cristandade na Colônia e no Império----- | 10 |
| 2.2 – A separação Igreja e Estado na República ----- | 19 |
| 2.3 - Reatamento com a Santa Sé ----- | 22 |
| 2.4 – A Igreja e seu projeto de hegemonia mundial ----- | 25 |
| 2.4 - A Igreja na Segunda República ----- | 28 |
| 3 – CAP. II – A DIALÉTICA ENTRE COMUNITARISMO E INSTITUIÇÃO ----- | 33 |
| 3.1 – Introdução ----- | 33 |
| 3.2 - Da Era Vargas ao desenvolvimentismo de JK ----- | 35 |
| 3.3 – O Comunitarismo Cristão: Uma marca invisível ----- | 38 |
| 3.4 – A Criação da CNBB ----- | 41 |
| 3.5 – Programas e campanhas movidas pela crítica social ----- | 48 |
| 3.6 – O Concílio vaticano II ----- | 51 |
| 3.6.1 – A preparação e os eixos centrais do Concílio ----- | 54 |
| 3.6.2 – O Concílio e o papel protagonista da Igreja católica do Brasil ----- | 60 |
| 3.6.3 – A reação conservadora ----- | 62 |
| 3.6.4 – Desafios do Concílio ----- | 65 |
| 3.7 – A igreja dos pobres e sua re-elaboração ----- | 67 |
| 3.8 – As pastorais e a Campanha da Fraternidade ----- | 71 |
| 3.9 – A Teologia da Libertação ----- | 73 |
| 4 – CAP. III – O COMUNITARISMO CRISTÃO E A NOVA CIDADANIA ----- | 78 |
| 4.1 – A Igreja e o processo de redemocratização ----- | 80 |
| 4.2 – A missão evangelizadora retoma sua centralidade ----- | 87 |
| 4.3 – O comunitarismo cristão: base para o processamento dos conflitos internos | 90 |
| 4.4 – Igreja e Democracia ----- | 92 |
| 4.5 Iniciativas da Igreja no campo social ----- | 95 |
| 4.6 – A Lei anti-corrupção – 9840 ----- | 98 |
| 4.7 A defesa dos direitos humanos ----- | 101 |
| 4.8 – Institucionalização dos direitos humanos no Brasil ----- | 104 |
| 5 – Conclusão ----- | 108 |
| 6 – Bibliografia ----- | 111 |

INTRODUÇÃO

Educada dentro dos ditames éticos e morais do catolicismo comecei a desenvolver uma militância no âmbito das pastorais e movimentos sociais ligados à Igreja Católica desde muito cedo. Mas esta militância foi pautada mais pelo voluntarismo e desejo de participação do que pelo conhecimento histórico-crítico da Igreja como uma instituição mediadora entre a comunidade de fiéis, a religião, a sociedade e a política. O desejo de estudar a Igreja Católica brasileira veio depois da militância, porém sem encontrar acolhida na Graduação. Quando da confecção do projeto de monografia fui aconselhada pelo professor de metodologia a desistir da minha intenção, ponderando que eu poderia não apresentar a isenção necessária.

A atenção ao tema para efeitos de estudos, só foi retomada anos depois, graças à sensibilidade, atenção e motivação que Juarez Guimarães, orientador desta dissertação, sempre demonstrou para com seus alunos. E foi retomado sem nenhum acúmulo anterior de leitura, pesquisa ou conhecimento senão aqueles adquiridos na prática da militância. Considerados estes adendos passemos pois à discussão da temática desta dissertação.

Trata o presente trabalho de um estudo que parte de fatores específicos referentes às mudanças internas corridas na trajetória histórica que apontam para o surgimento do "comunitarismo cristão" instalado no seio da Igreja Católica brasileira. O ponto de partida são as mudanças internas mas estas não estão desvinculadas das mudanças externas uma vez que a Igreja Católica do Brasil não é cismática e encontra-se vinculada à Igreja Romana. Assim sendo, este estudo busca valorizar também os fatores externos tais como o Concílio Vaticano II e seus desdobramentos nas Conferências de Medellín e Puebla para o enraizamento, amplificação e mesmo a consolidação de uma série de valores que iram fundamentar a continuidade de uma inserção social e política crítica ao capitalismo e ao neo-liberalismo.

A bibliografia acadêmica consultada se mostrou em alguns pontos passível de crítica pois, ora prende a evolução histórica em camisas de força de modelos ou tipos ideais que negligenciam o poder de renascimento e gênese pelos quais permanentemente tem passado a reafirmação dos princípios basilares do catolicismo, ora resume em um parágrafo ou em algumas linhas o acontecimento mais importante da Igreja Católica no século XX, o Concílio Vaticano II, ao mesmo tempo que realça e dá enorme visibilidade à Teologia da Libertação e as experiências das Comunidades Eclesiais de Base (CEB's).

Nossa intenção é analisar a trajetória da igreja Católica no Brasil procurando dar atenção tanto aos fatores internos quanto às mudanças externas que marcaram a relação Igreja/Estado ou a inserção social e política da Igreja, com especial atenção para o período que vai da criação da CNBB até a década de noventa.

CAPÍTULO I

TRAJETÓRIA POLÍTICA DA IGREJA

CATÓLICA NO BRASIL

A Igreja Católica no Brasil durante cerca de quatrocentos e cinquenta anos manteve com o Estado uma relação simbiótica. Durante o período colonial ela cresceu junto com o Estado mantendo com este uma relação de perfeita coalizão: a Igreja fazia parte do Estado sendo os padres, inclusive pagos pelo poder público. Esta proximidade facilitava a implementação do seu projeto de modelagem da sociedade segundo os preceitos e valores da cristandade. No Império esta relação que até então fora benéfica à Igreja assume um colorido diferente. A nomeação do Imperador como autoridade máxima da Igreja no país irá comprometer seu crescimento e a tornará quase que um departamento do Estado. Com o advento da República, a despeito da perplexidade frente à perda de vínculo como Estado e sua hostilização inicial em função da ideologia positivista, a separação formal acabou não gerando a secularização esperada como aquela ocorrida na Europa onde religiosidade deu lugar ao "desencantamento do mundo". O processo de romanização então em curso beneficiou-se do novo desenho oligárquico da política. Este reproduziu as relações "comunitárias" onde prevaleceram elementos tradicionais valorizados pelo modelo agrário-exportador. O Brasil real, marcado por relações pessoais, de parentesco e compadrio foi o cenário ideal para que a Igreja retomasse seu crescimento.

Depois deste curto período em que a Igreja se manteve fora do Estado há uma reaproximação marcada, no entanto, pelo mesmo propósito o de identificar a sociedade brasileira como eminentemente católica. É intrigante o modo autônomo e independente que

a Igreja adotou como nova estratégia de reprodução institucional e de atuação política a partir dos anos 50.

1 - A implementação do projeto de cristandade na Colônia e no Império

A Igreja oficializada no Brasil colônia era uma cópia da existente em Portugal. Mesmo depois da Reforma Protestante, o modelo que desaparecia no resto da Europa permaneceu intacto em Portugal e na Espanha, os dois países que promoveram a Contra Reforma e estavam engajados em descobrir e colonizar o Novo Mundo¹. Esse modelo de Igreja, caracterizado pelo termo “Cristandade”, tinha sido dominante na Europa desde aproximadamente o século IV até a Reforma². A Igreja detinha o monopólio dos meios de salvação e tinha, em conseqüência, autoridade sobre ambos os domínios, o temporal e o espiritual. Entretanto, o Estado se desenvolveu na Espanha e em Portugal num tempo em que o Papado era ameaçado internamente pelo movimento conciliar e, externamente, de modo mais sério ainda, pelos turcos.

A falta de distinção entre Igreja e Estado criou uma situação na qual a autoridade foi invertida: a Igreja não mais dominava diretamente, ela o fazia através do Estado, isto é, a influência da Igreja filtrava-se até o povo através de um administrador católico. As estruturas seculares tornavam os homens cristãos, em vez de ser o contrário. Por isso era do mais alto interesse da Igreja se integrar no maior número possível destas, em virtude, principalmente, de serem aparatos de poder. Ao tempo em que a Reforma decretava o fim da cristandade na Europa, nos países nórdicos e anglo-saxões, o modelo

¹ As informações históricas deste capítulo, em sua maioria foram possíveis graças a leitura de Bruneau:1974.

² O termo cristandade é utilizado para identificar o conjunto dos povos ou países cristãos, é uma maneira de pensar que a Igreja atinge seus objetivos apoiando-se no Estado para tentar modelar a sociedade à sua imagem e semelhança. Neste sentido, ela espera que as leis do Estado aprovem sua perspectiva ou reforcem sua caminhada.

era fomentado na América Latina. Desde seus primórdios, portanto, a Igreja da América Latina se apresentava, sob alguns aspectos, diferente das de outras áreas.

Em virtude das limitações inerentes ao modelo de cristandade, fortalecido pela afinidade do Papado com Portugal, e estimulado mais ainda pela natureza da aventura colonial, a Igreja na colônia tornou-se totalmente subserviente ao Estado.

A primeira bula concedida a Portugal (Romanus Pontifex em 1.455) foi publicada pelo papa Nicolau V que, como os papas subseqüentes, sentiu a necessidade de uma cruzada agressiva para salvar a cristandade. Foi neste contexto que Afonso V, rei de Portugal, empreendeu a cruzada africana e recebeu amplos poderes sobre a Igreja.

Entretanto, é preciso lembrar que, se as descobertas tinham o caráter inicial de cruzada, era o Estado que fornecia os navios e financiava a aventura, de modo que, se a fé devia se espalhar pelo Novo Mundo, algumas concessões, da parte da Igreja, tinham que ser feitas. Em conseqüência, os papas concederam à Coroa de Portugal o controle sobre a nova Igreja. A base legal para o controle do Estado sobre a Igreja expressava-se na série de bulas papais que concediam padroado aos reis de Portugal³. O sistema de padroado em Portugal foi constituído por uma série de bulas papais editadas por quatro papas entre 1.455 e 1.515. Com essa série de bulas papais, a Coroa de Portugal foi regamente recompensada pelo seu vigor em derrotar os mouros, em descobrir novas terras e em trazer novas almas para os domínios da cristandade. Esse padroado, de responsabilidade do rei de Portugal consistia na construção de Igrejas, monastérios, etc., bem como na responsabilidade de provê-los de padres e religiosos, nomear bispos e apoiar a Igreja no que coubesse para seu funcionamento regular. Tudo isso levado a cabo mediante a administração do dízimo, cobrado por funcionários da Coroa aos súditos do rei. Havia, ainda, outros privilégios informais decorrentes do exercício do padroado, como o direito de

³ Vale lembrar, o padroado é a outorga, pela Igreja de Roma, de certo grau de controle sobre a Igreja local ou nacional, a um administrador civil, como compensação por seu

recorrer à Coroa em casos de disciplina eclesiástica. Outro era o direito da Coroa de censurar todas as bulas, cartas e outros documentos eclesiásticos, antes de sua publicação na colônia.

A reforma da Igreja, via Concílio de Trento, apresentou as novas posturas que ela deveria assumir enquanto instituição. Na França, as alterações iam de encontro às liberdades pregadas pela Igreja da Gália⁴, ou seja, pelo modelo de uma igreja nacional. Pelo galicanismo, todas as decisões canônicas, mesmo conciliares, necessitavam de uma promulgação real chamada publicação. Dessa forma, o clero ficou preso ao *gallicanisme*, que deu ao rei o direito de apresentar os candidatos a bispo, confiou os processos sobre o tráfico de bens e símbolos religiosos e a confidência a tribunais laicos e encarregou os oficiais do rei de fazer aplicar certos cânones.

A combinação destes fatores – o padroado, o galicanismo e os privilégios informais deles decorrentes, o poder do Estado Português e a relativa fraqueza do Papado durante esse período, o próprio modelo de cristandade e a natureza da colonização – fez com que a Igreja no Brasil estivesse mais internamente ligada ao Estado do que ao Papado. Como o modelo de cristandade abarcava todas as ordens da sociedade, era de se esperar que todas sustentassem a instituição. A forma para isso adotada neste período foi a da cobrança do dízimo.⁵ Esperava-se que a Coroa, mediante a administração dos dízimos, provesse o bem estar material da Igreja. (Bruneau, 1974).

esforço, zelo e dedicação em difundir a religião e como estímulo para futuras “boas obras”.

4 A Igreja da Gália, desde o século II, estava associada à formação de uma unidade material, moral e política do que viria a ser futuramente a França, nesta época sob domínio dos Capetos e Bourbons. O estatuto jurídico da Igreja galicana foi fixado pela Concordata de 1.516, entre François I e o Papa Leão X, tornando o catolicismo religião de Estado. (Marques, 1995:)

⁵ O dízimo era um tributo de dez por cento sobre todos os produtos comercializados em Portugal e nas colônias

1.1– Fusão entre Igreja e Estado no Brasil Colônia: força modeladora da sociedade

A colonização do Brasil, uma empreitada ao mesmo tempo política e religiosa, tinha no aprisionamento dos índios e no apostolado dois projetos distintos cuja conciliação (embora presente no início até mesmo por força da necessidade) sempre foi temporária e diplomática. Coube à Companhia de Jesus, ordem criada por Inácio de Loyola em 1.534, dotada de rígida disciplina e sólida formação religiosa e cultural, lançar-se à intensa atividade de ensino e catequese das populações nativas visando a convertê-las ao Catolicismo.⁶

O dinamismo interno destes movimentos opostos - a preação e o apostolado - em momentos específicos, levou ao confronto aberto entre religiosos, colonos e a Coroa. O relato desses conflitos pode ser analisado nos sermões do Padre Vieira que, no século XVII, testemunhou as disputas entre colonos e jesuítas no Grão-Pará, no Maranhão, em São Paulo e, mais dramaticamente, nas Missões dos Sete Povos do Uruguai. O poder eclesiástico entra em litígio freqüente, segundo Bosi, com os interesses e a jurisdição civil. Os motivos são vários, mas a tutela do índio, certamente é um dos principais. (Bosi,1992)⁷

Nos primeiros tempos da colônia, os dízimos eram insuficientes para a manutenção da Igreja, e o rei cobria os *déficits* tirando da sua renda pessoal. Com o tempo e, especialmente, com a descoberta do ouro e das pedras preciosas, os dízimos atingiram uma soma considerável e a Coroa acostumou-se a separar, para o uso do Estado, o que sobrava depois de prover aquilo que o rei considerava suficiente para o progresso da Igreja.

O arbítrio do Estado e o subseqüente abuso na administração dos dízimos produziram diversos resultados graves: na América espanhola, chegou-se muito

⁶ A chegada dos jesuítas à América data de 1.572 e, três décadas depois, já em 1.606, obtiveram o governo do território paraguaio na região então conhecida como Sete Povos das Missões, fronteira com a Argentina e Uruguai.

⁷ Para uma discussão mais aprofundada sobre a relação da Igreja e do Estado neste período sugerimos a leitura de Bosi, 1992, pp. 25 a 36.

rapidamente ao status de Igreja, enquanto no Brasil manteve-se por tempo mais longo o caráter de missão, ou de alguma coisa que se preparava para ser uma outra coisa ainda, frágil e fraca. Os sacerdotes que tinham suas próprias paróquias eram considerados como servidores públicos, visto que eram pagos pelo Estado. Como eram considerados servidores públicos, o laicato não se sentia obrigado a sustentar os padres, de modo que, diante do baixo salário pago pelo Estado, esses encontraram outros meios de sobrevivência. Em conseqüência, eram considerados exploradores e gananciosos.

A quase total falta de instituição e a correlata independência do Estado para dotação dos recursos necessários à sua continuidade conformaram estruturalmente a fraqueza inicial da Igreja. Havia poucas dioceses, as paróquias eram distantes umas das outras, as comunicações quase que impossíveis, os padres mal pagos e a Igreja mesma era considerada por todos como um simples setor da burocracia civil.

Muitos são os autores que consideram que a colônia era um sistema patrimonial. No centro, em Portugal, estava a coroa que representava, nesse sistema, o foco de poder pessoal e arbitrário, limitado apenas pela tradição e pelas verdades da fé. O rei era a cabeça desse extenso império e como tal era o líder, o pai, o representante de Deus na terra, dispensador de todos os favores e o juiz natural das atividades de seus súditos e vassallos. Entretanto, faltava por toda parte o controle burocrático para tornar efetivo esse sistema patrimonial – exceto nos centros administrativos das cidades, que eram poucas. As distâncias entre Portugal e a colônia, a vasta extensão desta última, o espaço de tempo necessário para as comunicações, a falta de fundos para uma grande burocracia e a confusão administrativa geral não favoreciam a cobertura da sociedade pelo Estado. O implemento do sistema do Estado patrimonial estava no mesmo nível do implemento do modelo de cristandade, isto é, era precário. A colonização do Brasil era de caráter rural, muito mais rural do que na América espanhola. Devido ao baixo controle do Estado sobre

o Brasil durante o período colonial, a família rural, com suas usinas de açúcar e extensos domínios, tornou-se a instituição dominante da sociedade.

Diante do fraco controle central da Igreja, da ausência de estruturas independentes e da necessidade de financiamento, boa parte do que se poderia chamar de Igreja se integrou na família, ou no clã rural. Frequentemente, o segundo filho destinava-se ao sacerdócio. O padre era pago pela família e dela recebia também o seu sistema de valores.

Nas cidades, a instituição colonial dominante ao nível da Igreja e do Estado, eram as “irmandades”, associações voluntárias de fiéis que se reuniam para fins piedosos ou caridosos. Algumas tinham finalidades puramente religiosas, outras tinham um caráter corporativo, outras ainda, tinham tonalidade racial. Com o passar do tempo as irmandades, foram se configurando como a principal forma de assimilação da religião imposta pelos conquistadores europeus. Elas constituíam-se como a mediação institucional que tornava visível a comunidade católica. Em suas franjas predominava o catolicismo popular marcado pela presença de rezadores, beatos, penitentes, conselheiros, foliões, festeiros e outros tantos agentes religiosos leigos que se incumbiam das obrigações cultuais aos santos através de novenas, festejos, romarias, ladainhas e rezas. Difuso e sem articulação em nível supra local, o catolicismo popular não tinha visibilidade social comparável ao esplendor das festas religiosas promovidas pelas confrarias e irmandades.

A Igreja tinha que depender dos dízimos e da cooperação do Estado para construção dos templos. Nas zonas rurais, a família construía as igrejas ou usava a capela da casa. Nas cidades, eram as irmandades que as construía. Assim como a Igreja foi integrada na família, nas zonas rurais, e afetada pelos seus valores, assim também aconteceu nas cidades, através das irmandades. Deste modo, estabeleceu-se a Igreja Católica no Brasil, sem uma instituição central que desse direção e coerência ao corpo e com todas as estruturas integradas, de uma forma ou de outra, no Estado.

Sebastião de Carvalho e Melo (Marques de Pombal) foi, em Portugal, a encarnação de uma das faces típicas do século XVIII: o Reformismo Ilustrado⁸. A partir da segunda metade do século XVIII, enquanto alguns países da Europa Ocidental assistiam à vitória das forças ligadas ao capitalismo, em outros países (Áustria, Rússia, Portugal, Prússia e Espanha) empreendeu-se uma política reformista visando à modernização dos Estados pelos respectivos soberanos. Este movimento, denominado Despotismo Esclarecido ou Reformismo Ilustrado, adotava a fraseologia dos filósofos do Iluminismo numa tentativa de adaptar alguns princípios novos a Estados de condições sociais, econômicas e políticas atrasadas.

As tentativas de modernização das instituições impunham a absorção pelo Estado de todos os domínios sociais até então entregues à Igreja e, muito particularmente, o da educação. Para tornar o Estado moderno, os soberanos tiveram que lutar contra os nobres, o Papado, a Igreja Nacional e a Companhia de Jesus. Em Portugal, durante o domínio de Pombal, a Igreja, em todos os níveis, foi mantida sob controle e dominada pelo Estado. Pombal começou sua guerra contra a Igreja suprimindo a Companhia de Jesus, grande defensora dos direitos naturais da família e da Igreja contra a soberania do Estado (Amoroso Lima, 1956).

Pombal aumentou o controle do Estado sobre a Igreja, diminuiu claramente a influência de Roma e mudou os objetivos do Estado. A política de Pombal foi devastadora para a Igreja. O modelo de influência com base na integração entre Igreja e Estado ainda era vigente. Entretanto, a sua implementação, em vez de ser auxiliada, foi sendo intencionalmente enfraquecida e em alguns aspectos, destruída por aquele que deveria ser o responsável pela sua realização.

O clero regular (ordens) era melhor preparado que o secular, sendo que os jesuítas realizaram tarefas que tornaram a Igreja de alguma forma importante nos primeiros

⁸ Para uma leitura sobre o período pombalino e seu significado, Maxwell, 2000.

tempos, mas o seu sucesso foi também a sua desgraça: para gerar influência religiosa, eles tiveram que recorrer ao poder político, exatamente como a Igreja de Roma, porém mais direta e eficientemente.

A missão dos jesuítas no Brasil pode ser considerada sob tríplice ponto de vista: a obra humanitária (defesa do indígena); a obra política (tentativa de formar um povo aborígene) e a obra católica (a catequese). Na defesa do indígena tiveram os jesuítas de enfrentar os colonos, primeiros representantes dos interesses mercantis da então nascente economia capitalista em nossa história e de sua expansão comercial pelos novos continentes. Ao contrário destes últimos, os jesuítas representavam o primeiro germe da sacralidade e da Contra-Reforma, o renascimento da ação moral da Igreja Católica, a irradiação do Concílio de Trento (1545-1567), a expansão do evangelho pelos continentes novos e a universalização do cristianismo (Amoroso Lima, 1956).⁹

Em vista da crescente oposição à ordem no Brasil, e com a diminuição do apoio político, os jesuítas sofreram restrições e acabaram sendo expulsos de Portugal e do Brasil em 1.759, com a mudança dos objetivos da Coroa, que se colocou em oposição à Igreja centralizada em Roma. Os jesuítas estavam ligados a Roma e tiveram, assim, que ser suprimidos. Não só eram os jesuítas o clero mais eficiente no Brasil, como também eram a ordem mais numerosa. Com a expulsão, os projetos relativos aos índios fracassaram, escolas se fecharam e a Igreja perdeu o que tinha de mais valioso na época: o maior e melhor contingente de pessoal e projetos que não foram substituídos por outro clero. Em resumo, uma Igreja fraca, com pouca influência se tornou ainda mais fraca.

O impacto de Pombal na Igreja do Brasil teve longa duração. Em 1.772, Pombal reorganizou a Universidade de Coimbra de modo a romper com o currículo tradicional da escolástica jesuítica, introduzindo, em seu lugar, uma teologia e uma série de leis canônicas profundamente influenciadas pelo Regalismo e Jansenismo. Assim, a Igreja

no Brasil foi cada vez mais permeada por doutrinas que desafiavam o credo jesuíta e a própria hierarquia eclesiástica da Igreja.

O Regalismo assegurava o controle do Estado sobre a Igreja com a subordinação dos interesses desta. Esta doutrina foi elaborada politicamente de modo principal por Hobbes e, mais tarde, pela corrente da teologia protestante ao defender a tese que atribuía a cada soberano a capacidade de ser, ao mesmo tempo, chefe da religião e da nação. Tratava-se de uma intrusão do poder civil nos negócios eclesiásticos. “*A Igreja está no Estado*”: esta é a fórmula gráfica através da qual o regalismo estatal justifica sua intervenção direta ou indireta nos assuntos eclesiásticos, já que, se a Igreja está radicada no Estado, este possui o direito sobre os bens e as pessoas que residem no território de sua jurisdição.

As principais instituições regalistas foram: o padroado (conjunto de privilégios que incluíam a indicação de bispos e arcebispos, que, por concessão da instituição correspondem aos fundadores e seus sucessores católicos de uma Igreja, capela ou benefício); o beneplácito (que supõe a necessidade do assentimento estatal para que possam vigorar os atos da autoridade eclesiástica) e os chamados recursos de força (apelação contra o abuso ou improcedência dos tribunais eclesiásticos, direito que assistia a todo cidadão, inclusive aos clérigos, de acudir ao juiz civil para que corrija as sentenças do juiz eclesiástico). (Lhano Cifuentes, 1989).¹⁰

O Jansenismo negava a supremacia do Papa mesmo nos negócios da Igreja, e a este se juntava o liberalismo em consequência da Revolução Francesa de 1.789, o que, no contexto de Portugal, significava anti-clericalismo e confisco de bens da Igreja. A Revolução Francesa trouxe duas novidades fundamentais: a separação entre Igreja e Estado

⁹ Para uma análise mais detalhada Alceu Amoroso de Lima recomenda ver Pe. Júlio Maria, *A religião*, in Livro do *Centenário*, Imprensa Nacional: 1900, volume I P. 58.

¹⁰ Para uma leitura da perspectiva do direito sobre as relações da Igreja e Estado ver Lhano Cifuentes, 1989, mais especificamente capítulo 4 que trata das relações das formas históricas de submissão da Igreja ao Estado.

e introduziu o elemento povo no discurso político. (Marques, 1995:1) Por terem recebido uma educação melhor que a da maioria da população, e como esta educação incluía inúmeros elementos do liberalismo, muitos padres eram revolucionários, a favor da independência do Brasil, mas agiam individualmente e quase nunca em favor dos interesses institucionais da Igreja. Muitos padres e até três bispos se tornaram maçons porque as lojas maçônicas eram focos de oposição a Portugal.

1.2 Brasil Império: paralisia do crescimento institucional da Igreja

Embora a colônia portuguesa do Brasil tenha se tornado independente em 1.822, a relação Igreja / Estado não mudou: o padroado foi transferido ao imperador Dom Pedro e, em 1.827, passa-se do regalismo anti-clerical para o liberalismo clerical. O controle do imperador era eficaz e incorporou praticamente o clero ao Estado, a ponto de transferir aos seus funcionários provinciais a possibilidade de regulamentar o funcionamento da Igreja.

A carta política do Império (1.822-1.889) foi a Constituição de 1.824 que declarava no Artigo 5º que *“a religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a religião do Império”*. A legislação constituiu o Imperador a primeira autoridade eclesiástica do país, cabendo-lhe não só a escolha do pessoal, a formação da hierarquia da Igreja, como o julgamento supremo de todas as leis e decretos dos papas e dos concílios. A Igreja, durante o longo reinado de Pedro II, não era nada mais que um departamento ordinário do governo.

Sob o forte controle do Estado (com a cumplicidade freqüente de um clero relaxado), a influência da Igreja passou por um retesamento de seu crescimento institucional. Por volta de 1.889, setecentos padres serviam a quatorze milhões de habitantes distribuídos entre doze dioceses. (Júlio Maria, 1950:175) Na mesma época, nos

Estados Unidos – que é menor que o Brasil e tinha uma população católica muito menor - havia oitenta e quatro bispos e cerca de oito mil padres. (Bruneau, 1974)

O clero secular brasileiro era formado apenas por nove seminários e a sua educação era mais conforme ao Estado do que à Igreja. O apoio nas estruturas do Estado não levou a nenhuma atuação particular da parte do governo e, de modo geral, os interesses religiosos eram ignorados. A religião em si não era acatada, a elite a considerava útil para cimentar a unidade nacional e como meio de manter o povo apaziguado. Entretanto, simplesmente não se interessava pela Igreja e se opunha, definitivamente, a maiores ligações com Roma.

Esse quadro sintético assume um colorido diverso se considerarmos que a colonização brasileira ocorreu através de brutal exploração do país (agrícola e mineral), caracterizada principalmente por três elementos: o grande latifúndio, a agricultura voltada para a exportação e a escravidão que existiria legalmente até 1.888. Um século depois da Revolução Francesa, o Estado brasileiro representava o domínio de uma oligarquia de latifundiários sobre uma sociedade agrária, na qual a principal relação de produção era a vigente entre senhor e escravo. A Igreja de então se achava comprometida em relação a este Estado escravocrata e dele dependia, usando suas estruturas e o apoio da classe dominante para se manter como a religião nacional. Ao mesmo tempo, era instrumento de dominação da oligarquia sobre toda a estrutura social. (Lima, 1979)

2 - A separação entre Igreja e Estado na República

Em 1.874, estourou um conflito entre dois bispos e o governo brasileiro, que contribuiu para a ulterior separação entre Igreja e Estado, depois da queda do imperador Dom Pedro II em 1.889. O que provocou o conflito foram fatores tais como: o

desenvolvimento do ultramontanismo em Roma¹¹; suas reverberações entre alguns membros da hierarquia religiosa no Brasil e as reações excessivas do governo imperial. Dessa combinação, resultou a questão religiosa de 1.874 e a separação final entre a Igreja e o Estado. (Bruneau, 1974)

A questão religiosa demonstrou aos bispos os riscos de uma íntima relação entre a Igreja e o Estado, para o quê já tinham sido despertados, em nível abstrato, a partir das declarações do Papa Pio IX sobre este mesmo ponto. Da parte do governo, o conflito indicou o nível de acatamento alcançado pelas idéias do ultramontanismo entre setores da Igreja, e que prometia aumentar ainda mais. A partir, portanto, de pontos de vista diferentes, emergiu um acordo sobre a necessidade de mudança da relação Igreja/Estado, e a oportunidade para isso surgiu com a instituição da República em novembro de 1.889.¹²

O conflito favoreceu a unificação da Igreja, de modo que ela não se dividiu na hora da mudança de regime, como tinha acontecido na América espanhola. O governo provisório que vigorou de novembro de 1.889 a março de 1.891 legalizou as implicações do processo que culminara no conflito de 1.874 e decretou a separação entre a Igreja e o Estado. O governo provisório e a subsequente Constituição de fevereiro de 1.891 promulgaram leis que refletiram uma deliberada desconsideração para com a religião e a Igreja. O governo provisório garantia a liberdade de culto e reconhecia a todas as religiões o direito de posse de bens; o clero católico deveria ser sustentado pelo Estado por mais um ano, após o que as autoridades nacionais e estaduais estavam proibidas de subvencionar qualquer religião. Dessa maneira, a religião católica, a cuja denominação pertencia a vasta

¹¹ O Ultramontanismo é uma doutrina e/ou política desenvolvida pela Cúria Romana, que defende a autoridade absoluta do papado em matéria de fé e disciplina.

¹² A Constituição de 1891 trouxe a separação Estado-Igreja, confirmando o decreto 119^A de 07 de janeiro de 1890 que determinava:

Art. 1 - é proibido a autoridade federal, assim como a dos Estados Federados, expedir leis, regulamentos ou atos administrativos, estabelecendo alguma religião (...)

Art. 2 - A todas as confissões religiosas pertence por igual a faculdade de exercerem seu culto (...)

Art. 4 - Fica extinto o Padroado. (dornas Filho, *apud* Marques, 1995:43)

maioria da população, foi equiparada a todas as outras. Os metodistas, presbiterianos e batistas que já estavam aqui e com a Constituição de 1891, passaram a agir livremente inclusive atuando na área da educação. (Marques, 1995:48)

A Constituição republicana não foi declarada em nome de Deus, proclamando assim, o caráter essencialmente laico do novo regime. As medidas do governo provisório sobre a separação e não subvencionamento foram ratificadas pelo Congresso. Os membros das ordens religiosas, congregações e comunidades, engajados pelo voto de obediência, eram privados dos direitos políticos; somente o casamento civil passou a ser oficialmente reconhecido; os cemitérios foram secularizados e entregues à administração municipal; o clero deixou de gozar de imunidade política. E, finalmente, a educação foi laicizada, sendo a religião eliminada do currículo oficial e ficando os governos proibidos de subvencionar escolas religiosas.

Depois de quatrocentos anos de oficializada, a Igreja se viu excluída do domínio público e sem o apoio do Estado para funcionar. A relação de autonomia consentida e acatada pelas suas instituições, simplesmente não existia mais agora e por força de lei. A Igreja e o Estado deveriam ter pouco ou nenhum contato, e entre eles não se previa nenhuma cooperação, competição ou mesmo conflito: legalmente tinham que se ignorar mutuamente.

Três razões explicam a opção das elites dirigentes pela exclusão da Igreja do domínio público. O conflito de 1.874 convenceu os estadistas que não lhes interessava a continuação da união entre a Igreja e Estado, uma vez que o golpe destituiu o Imperador e iniciou a república, substituindo o regime anterior. A Igreja tinha sido sempre parte integral desse regime e, de fato, um departamento de seu governo e, portanto, tinha que ser deposta juntamente com ele.

Além disto, faltava à Igreja poder político junto aos novos líderes governamentais, tanto no nível ideológico, como no organizacional. O número de

católicos praticantes na elite desse período era diminuto. Em grande parte eram adeptos de uma ou várias formulações ideológicas então concorrentes no Brasil. Duas delas – o positivismo e o liberalismo – tinham especial importância no novo regime e, por razões tanto sistemáticas quanto históricas, eram críticos do catolicismo ou da Igreja.

Por fim, o novo regime e sua Constituição eram artificiais e estranhos à realidade do Brasil da época também na sua atitude em relação à religião, pois julgavam não precisar de sua legitimidade, uma vez que a Constituição que redigiram era uma imitação de idéias de países tais como os Estados Unidos e a França. No primeiro, a separação e a neutralidade em questões religiosas eram um princípio político; no segundo, aqueles que estavam no poder tentavam vencer a Igreja que, para eles, ainda representava o Antigo Regime. Segundo Oliveira Vianna, havia um desacordo entre o idealismo da Constituição e a realidade nacional. (Vianna, 1939 e 1955).

2.1 – Reatamento com a Santa Sé e o processo de Romanização

Por causa de sua separação do Estado, a Igreja Católica do Brasil empreendeu, com o apoio da Santa Sé, um processo que forçará a sua romanização. Este processo foi pautado nos princípios da hierarquia e da unidade. A relação, entre a igreja local e a Santa Sé, pela primeira vez em quatro séculos, se normalizou. O desenvolvimento organizacional era um ponto básico para a influência da Igreja e depois de 1.891 ela teve que construir a sua organização, que se manteve incipiente durante a Colônia e o Império. Em 1.889 havia apenas onze dioceses e uma arquidiocese. Em 1.893, o Papa Leão XII criou outra província eclesiástica e mais quatro dioceses. Daí por diante o aumento das divisões eclesiásticas foi rápido. Em 1.900 havia dezessete, em 1.910 havia trinta, em 1.920 havia cinquenta e oito e em 1.964 o número de divisões chegava a cento e setenta e oito. (Bruneau, 1974)

Outra estratégia adotada visando resolver não só o problema da falta de pessoal, mas também para combater o catolicismo popular e promover as novas

orientações papais, foi a importação da Europa de novas congregações religiosas como as irmãs de caridade, os capuchinos, e, posteriormente, os redentoristas, os dominicanos, os jesuítas, os franciscanos e outros. (Oliveira,1976:132)

Nesta mesma época os representantes de outras denominações religiosas (metodistas, presbiterianos e batistas) passaram a agir livremente. Pouco tempo depois à concorrência incipiente que eles apresentavam à Igreja Católica, foi acrescido o espiritismo kardecista que aqui encontrou boa recepção devido à presença das religiões africanas e da tradição rural brasileira. (Marques,1995:48-50)

A separação entre a Igreja e o Estado, conjugada com o processo de expansão da instituição, não implicou nenhuma transformação da base social mantenedora da Igreja, que continuou a ser as elites econômicas. Nem mesmo o processo de industrialização do início do século XX que provocou grandes transformações sócio-econômicas e institucionais mudou o caráter tradicional e elitista da instituição.¹³ No entanto, vale ressaltar a figura do Pe. Júlio Maria, da ordem Redentorista, um dos pensadores católicos mais lúcidos e afinados com os problemas de seu tempo. Nascido Júlio César de Moraes Carneiro (1850-1916), converteu-se do agnosticismo ao catolicismo em 1884 e foi ordenado padre em 1891 (Villaça, 1975:60/77). Consoante com os ensinamentos da Encíclica *Rerum Novarum*, ele assinalava que, do ponto de vista social só haviam duas forças no mundo: a Igreja e o povo. Assim sendo, pregava uma aliança com o povo e não com o Estado e as elites.¹⁴ Com relação aos padres dizia ele que:

"... Este não deve encastelar-se nos santuários mas antes realizar sua obra de catequese no meio do povo. Deve antes substituir as questões políticas pela questão social, mostrando

¹³ Para uma breve retomada deste período ver Lima, 1979.

¹⁴ Para uma discussão mais detalhada, ver artigo do Pe. Júlio Maria escrito em 1898 e publicado pela Loyola em 1983 onde, na página 51 pensamentos expressivos como estas podem ser encontradas: *"... da parte dos católicos e padres não reconhecerem ao povo os direitos que lhe competem, é, além de formal desobediência ao Papa Leão XIII, uma heresia porque a dignificação cívica das massas, a ascensão do povo aos cumes da vida política é o pensamento social do Evangelho... porque é separar absurdamente a vida social da vida espiritual, não querendo naquela os mesmos princípios, as mesmas verdades da fé que cristianizam estas."*

aos pobres e aos proletários que eles foram os primeiros chamados pelo divino mestre cuja Igreja foi logo, desde seu início, a Igreja do povo... Deve sujeitar o despotismo do capital às leis da equidade; exigir dele não só a caridade, mas a justiça a que tem direito o trabalho; dignificar o trabalho, cristianizar a oficina; proclamar bem alto a eminente dignidade do operário na cidade de Deus que Cristo fundou com o povo e para o povo.” (Apud Amoroso Lima, 1956)

A aliança com o povo foi descartada, assim como o catolicismo popular. No lugar das propostas do Padre Júlio Maria surgiu a pastoral de Dom Sebastião Leme, que exortava a intelectualidade católica a se engajar nos movimentos da Igreja. O apoio das elites foi buscado como forma de combater a "ignorância" religiosa do povo brasileiro. Não só se investiu nas elites, mas também na reaproximação com o Estado.

A crise de legitimidade da República Velha, exemplificada pela alienação da Constituição da realidade nacional, tornou-se cada vez mais óbvia. Com a intranquilidade social e a instabilidade política, a elite procurou então o apoio da Igreja que não perdeu a oportunidade de apresentar-se como a instituição ideal para controlar as situações conturbadas. Utilizando-se do simbolismo de grandes manifestações tais como a realização do Congresso Eucarístico do Centenário (1922), a construção do monumento do Cristo Redentor e a transformação de Nossa Senhora aparecida em Padroeira do Brasil, a Igreja procurava mostrar que "ser brasileiro era ser católico". O nacionalismo era a tônica deste período. (Sanchis, 1987: 9-12)

Na década de 30, o movimento de aproximação entre a Igreja e o Estado foi retomado. O movimento de separação acabara fortalecendo a Igreja que, durante a República Velha foi se estruturando e adquirindo cada vez mais prestígio. Getúlio Vargas não prescindiu da colaboração tanto da Igreja quanto do Exército para manter a ordem que o discurso positivista não fora capaz de implantar. A doutrina social da Igreja proposta na encíclica *Rerum Novarum* de 1891, colocando-se como uma alternativa à via liberal e à comunista, encontra na prioridade do governo Vargas para com a questão social o campo fértil para sua difusão. A dedicação do governo a assuntos como a criação do Ministério do trabalho, de sindicatos, do salário mínimo e da jornada de oito horas, aproximava o Estado

brasileiro do modelo desejado pela encíclica. Apesar de algumas diferenças básicas como o sindicato único do governo contra o sindicalismo plural da Igreja, a parceria se concretizou. (Marques, 1995:04-05)

1.6 A Igreja e seu projeto de hegemonia mundial

Antes de analisar o período da história brasileira relativo à "era Vargas" que se inicia em 1930, cabe aqui recuperar a posição do catolicismo mundial corrente nesta mesma época¹⁵. A Igreja que fora expulsa do Estado pelos três grandes ciclos da revolução burguesa – a Reforma luterana e as revoluções inglesa e francesa – tentava articular um novo projeto de hegemonia. Não mais em termos daquele exercido durante a prevalência do bloco católico-feudal¹⁶, mas através do estabelecimento do que se chamou de doutrina social, cuja gênese encontra-se na Encíclica *Rerum Novarum* editada pelo Papa Leão XIII em 15 de março de 1891.

A nova práxis católica visando a restabelecer sua hegemonia em novas bases, passa a exercer influências e, portanto, poder indireto sobre todas as esferas civis. Essa orientação coincidirá com a fase das "concordatas", quando vários Estados europeus, ao reconhecerem sua incapacidade em promover a coesão orgânica da sociedade que governam, outorgam parte de sua soberania ao Vaticano, para que cumpra parte desse objetivo. Com as concordatas, o Estado e as classes dominantes conseguem fazer com que a Igreja não dificulte o exercício do poder. Como recompensa, ela recebe de volta as escolas. Tendo recuperado o domínio sobre essa agência fundamental da sociedade civil, a Igreja segue conquistando sólidas posições que serviram de base para sua inserção

¹⁵ A discussão presente neste subitem foi retirada de Luiz Werneck Vianna, 1976, listado na bibliografia.

¹⁶ É conhecida a dominação da Igreja durante o Feudalismo, quando dirige os aparelhos fundamentais da sociedade civil, a par de se ter constituído na fração dominante do Estado, criando o direito, regulamentando a vida econômica e detendo a própria força militar.

competitiva no jogo político, primeiro através de alianças e depois através de mecanismos próprios, tais como o Partido Democrata Cristão, que no Brasil não teve expressão.

O liberalismo torna-se, paradoxalmente, o campo de manobras para a tentativa católica de recuperar sua influência sobre a vida social, por meio de movimentos laicos ligados à hierarquia, como por exemplo a Ação Católica no Brasil. A série de encíclicas de condenação do pensamento moderno é, então, interrompida com a *Rerum Novarum*. Nesta, conservando-se a reprovação das fontes intelectuais do mundo moderno, já se afirma uma posição que deixa de polemizar contra o capitalismo como forma de produção, buscando apenas concebê-lo despojado dos pressupostos do indivíduo liberal. Abre-se para a sociedade civil católica a oportunidade de praticar a política, numa ação de sentido "cristianizador" das relações sociais capitalistas afastando a mistificação liberal e reorganizando o sistema capitalista sob o imperativo ético do comunitarismo. A utopia de uma nova hegemonia católica a partir das posições abandonadas pela burguesia liberal institui-se num projeto de poder. Reconhecendo-se como uma instituição no mundo moderno e sem perder o horizonte da totalidade, a Igreja torna-se um contendor a mais no plano temporal, visando à realização de objetivos políticos específicos.

As encíclicas *Rerum Novarum* e *Quadragesimo Anno* repudiam a ordenação política liberal, mas admitem que a natureza do homem é possessiva. Ele nasce com uma dupla vocação: a da propriedade e a da moderação na sua obtenção e no seu desfrute. Considera ainda que, naturalmente iguais, os homens são desiguais em inteligência, talento, habilidade, saúde, força, decorrendo a diferenciação social dessa condição. Tal diferenciação, além de justa, é desejável, revertendo em proveito de todos.

Se o homem possessivo se constitui no fundamento da propriedade, o conflito ou "estado de guerra" daí decorrente não pode ser regulado somente pelo Estado posto que, também as corporações, inscritas autonomamente no universo da sociedade civil, devem ser o lugar de realização do bem comum e da participação de todos.

Tendo fundado o livre direito de existência das "sociedades particulares", a *Rerum Novarum* preconiza a ocupação deste espaço na sociedade civil, então altamente politizado, por corporações católicas em posição de concorrência com as outras associações operárias então lideradas por elementos hostis à religião. A partir de baixo, pela Ação Católica e pelas corporações, a Igreja rejeita o liberalismo e pretende revalidar o direito natural orientado por normas transcendentais, repondo a religião como "fundamento de todas as leis sociais".

A encíclica *Quadragesimo Anno*, no início da década de trinta, quarenta anos depois, vem confirmar os princípios da *Rerum Novarum* mudando apenas aqueles aspectos em que o contexto do Estado totalitário atingia o projeto católico. É assim que ela propõe a alteração da encíclica anterior no sentido de solidarizar organicamente o capital e o trabalho. Assim, as corporações católicas deveriam se organizar em função de sua atividade comum num mesmo ramo de atividades produtivas, e não pela posição de seus membros em relação ao mercado de trabalho, isto é, como operários e patrões.

No Brasil, a práxis católica do poder indireto é liderada pelos jesuítas. Estes estão posicionados no centro e contam com o apoio estratégico de um núcleo diretivo da sociedade civil católica, notadamente a Ação Católica e as Missões.

A crise brasileira, ao se iniciar a década de trinta, é compreendida como derivada da ausência de legitimação da autoridade. O individualismo ortodoxo da Constituição de 1.891 teria conspirado para que a vida associativa não prosperasse. Timidamente, agora começava-se um novo caminho. Não obstante, "por infelicidade", o primeiro movimento sério que se fez para a organização corporativa parte de uma lei e de um grupo de animadores completamente embebidos do erro oposto ao do individualismo: o estatismo.

A Igreja brasileira, já contando com uma sociedade civil católica relativamente complexa, um núcleo de intelectuais competentes e combativos reunidos em torno do

Centro Dom Vital, criado em 1.922, vê seus passos embaraçados pelo monopólio sindical do Estado, no que se refere à sua política para com as classes subalternas.

"A oficialização dos sindicatos vulnerava vitalmente o projeto católico. A política de "cerco" para a instituição de um Estado integrista demandava uma sociedade civil livre. O corporativismo laico afastava qualquer veleidade hegemônica por parte da Igreja. Essa a peculiaridade que compôs o contexto paradoxal em que católicos – no interior de um discurso antiliberal, em nome de uma ordem integrista que solidarizasse o humano com o divino através das corporações – vão se opor ao corporativismo estatal." (Vianna, L. W., 1976:)

Abolido o liberalismo sem a livre associação da sociedade civil que lhe é própria, a recuperação da hegemonia católica não terá mais como fundar-se a partir de uma pressão de baixo. O Estado totalitário só poderia "ser convertido por cima ". A reconstituição da hegemonia católica perdia seu momento com a supressão da ordem liberal que ela mesma ajudara a precipitar, pelas mãos do conservadorismo e do tradicionalismo secular.

1.7 A igreja na Segunda República

A instabilidade política cresceu e a Primeira República caiu em 1.930 ante o movimento revolucionário liderado por Getúlio Vargas. Diferentes autores abordam este movimento político-militar, e dentre as perspectivas adotadas optamos pela de L. W. Vianna. L. W. (1976) que trata este período da história como uma "solução de compromisso". A burguesia industrial, o movimento tenentista, as camadas médias e a oligarquia dissidente do sistema agrário-exportador unem-se para criar um sistema político e uma economia abertos e diversificados. Tal abertura confundia-se com uma certa "universalização" do Estado, que deveria, assim, também atender os estratos, camadas e frações de classe voltados para o mercado interno, quer como produtores, quer como consumidores e não, adotar a política oligárquica do Estado no período anterior.

A composição heterogênea dos novos detentores do poder não propiciava a qualquer deles a imposição de sua vontade política nem lhes dava uma base segura de

legitimação. A estabilidade do regime dependeria de uma autonomização política do Estado, diante da diversidade de interesses coligados. Nesse contexto, a legitimidade obtida pelo apelo à Igreja era uma vantagem preciosa para o novo governo. O presidente Getúlio Vargas compreendeu isso e fez tudo para ganhar sua aprovação.

Ele foi agrupando em volta de si todos os grupos política e economicamente relevantes, através de compromissos complexos. Os grupos mais tradicionais, como por exemplo os fazendeiros de café, não foram prejudicados, e a classe média emergente encontrou algumas chances de participação política, bem como emprego na burocracia governamental. O sistema rural de propriedade e seu poder político permaneceu intacto e Vargas continuou a contar com o apoio desses elementos tradicionais. Ao longo dos anos 30, consolidados no início dos anos 40, existia um pequeno proletariado urbano com alguma organização sindical e Vargas, através de uma política que combinava repressão e cooptação, reuniu esse grupo num corpo organizado sob o Ministério do Trabalho, concedendo-lhes direitos exclusivos, negados ao restante dos trabalhadores, criando assim, uma base política potencial. Isso, no entanto, não ocorreu sem oposição por parte do sindicalismo livre que resistiu através de sua incipiente imprensa alternativa e de protestos e iniciativas de greves.

Os quinze anos do regime de Vargas se caracterizaram por uma progressiva concentração de poder e pela construção de novas bases do Estado nacional. Vargas utilizou símbolos e crenças do catolicismo para compor sua legitimidade enquanto governava, dando assim grande importância ao apoio da Igreja como uma instituição portadora do monopólio da religiosidade.

Durante o primeiro período Vargas

"... Católicos, militares e juristas, tendo extraído o indivíduo do centro de articulação do sistema da ordem, procuram reorientá-lo segundo propostas que, embora divergentes se alinham na pauta comum do corporativismo... Juristas e militares assentaram os pressupostos fundadores de uma nova legalidade em torno do ponto de gravidade do Estado, que identificarão à nação; os católicos, no princípio de uma ética

transcendente a se infiltrar numa comunidade orientada normativamente."(Vianna. L. W., 1976:)

A fim de ter o direito de opinar sobre a espécie do papel ou de sua posição pública no novo regime, a Igreja promoveu várias estratégias de pressão tais como: influência pessoal com o presidente Getúlio Vargas, demonstrações de apoio de massa e atividades dentro das comissões que resultaram na formação da Liga Eleitoral Católica (LEC) em 1.932¹⁷. A LEC era um grupo de pressão que se situava ao lado ou acima dos partidos e pretendia representar a totalidade brasileira e não uma classe ou setor. Os objetivos principais do grupo eram: alistar, organizar e instruir o eleitorado católico, assegurando seu voto para os candidatos que aceitassem o programa da Igreja e concordassem em defendê-lo na convenção da futura Assembléia Constituinte que se realizaria em 1.933. A LEC foi uma tentativa da Igreja de cristianizar a política, como já há tempos se vinha tentando fazer com a intelectualidade. A LEC dirigia-se aos partidos políticos propondo a apreciação e o comprometimento destes com um programa máximo de dez itens e mínimo de três¹⁸. O único partido a acatar na íntegra o programa proposto

¹⁷ A Liga Eleitoral Católica foi fundada no final de 1932, sob a orientação pessoal de Dom Sebastião Leme e estava organizada por Juntas, sendo a nacional localizada no Rio de Janeiro, as estaduais nos diversos estados, as regionais na sede de cada bispado e as locais em cada paróquia. Sua dupla tarefa consistia em : " despertar os católicos da indiferença em que viviam, em face dos problemas políticos, e obter dos partidos e candidatos indiferentes ou hesitantes, em matéria de orientação social superior (problemas da família, educação, religião), compromissos formais de votarem com a doutrina social católica..."

¹⁸ O programa da LEC apresentado aos candidatos à Constituinte de 1933 constava de 10 itens:

- I - promulgação da Constituição em nome de Deus;
- II – defesa da indissolubilidade do laço matrimonial, com assistência às famílias numerosas e reconhecimento de efeitos civis do casamento religioso;
- III – incorporação legal do ensino religioso facultativo, nos programas das escolas públicas primárias, secundárias e normais da União, dos Estados e municípios;
- IV – regulamentação da assistência religiosa facultativa às classes armadas, prisões, hospitais etc.;
- V – liberdade de sindicalização, de modo que os sindicatos católicos, legalmente organizados, tenham as mesmas garantias que os sindicatos neutros;
- VI – reconhecimento do serviço eclesiástico, de assistência espiritual às forças armadas e às populações civis, como equivalente ao serviço militar;
- VII – decretação de legislação do trabalho inspirada nos preceitos da justiça social, e nos princípios da ordem cristã;
- VIII – defesa dos direitos e deveres da propriedade individual;

foi a Ação Integralista motivo pelo qual passou a pleitear da LEC uma recomendação especial que lhe foi negada. (Medeiros Lima, 1973:151-152)

A constituição de 1.934 incluía todas as exigências da LEC. A separação entre a Igreja e o Estado continuava, mas agora o governo podia ajudá-la financeiramente; os membros das ordens religiosas podiam votar; a assistência espiritual passou a ser permitida nos estabelecimentos oficiais e militares; o casamento religioso ficou inteiramente reconhecido nos termos civis e o divórcio proibido e, mais importante ainda, ficou prevista a educação religiosa dentro do horário escolar, podendo o Estado subvencionar escolas católicas. Em suma, a Constituição de 1934 foi uma grande vitória para a Igreja na obtenção do reconhecimento público daquilo que considerava o seu lugar próprio na sociedade e, assim, ela retorna ao bloco de poder.

Em 1.937, Getúlio Vargas aboliu a Constituição de 1.934, governou como ditador nos oito anos seguintes e encomendou para o Estado Novo uma Constituição. Mas o que importava não eram os documentos e sim o presidente que continuou a formalizar e a aprofundar sua íntima relação com a Igreja. O sistema de Vargas favoreceu o retorno à forma histórica de influência através das estruturas e do poder do Estado.

A Revolução de 1930 forneceu à Igreja a oportunidade de voltar ao domínio público e de reconquistar influência sobre as estruturas do Estado a fim de criar e exercer influência. A Igreja e o Estado deram-se muito bem durante a era de Vargas e a situação não mudou mesmo com o golpe de 1.945. Os autores da Constituição de 1.946 não tinham motivo algum para alterar o acordo entre a Igreja e o Estado que se desenvolvera durante os dezesseis anos anteriores e a relação foi simplesmente ratificada. A Igreja passou a ser considerada uma instituição que trabalha no campo social (reorganizada seguindo o

IX – decretação de lei de garantia da ordem social contra quaisquer atividades subversivas, respeitadas as exigências das legítimas liberdades políticas e civis;
X - combate a toda e qualquer legislação que contrarie expressa ou implicitamente, os princípios fundamentais da doutrina católica. (Miranda, 1987:71-73)

modelo europeu que tinha nas classes médias a base de seu trabalho pastoral) para objetivos idênticos aos do Estado, isto é, para o bem comum da nacionalidade.

As implicações do retorno da Igreja ao domínio público são grandes. Enquanto que, em outros países, tais como México, Chile e Cuba, na América Latina e França na Europa, a Igreja, separando-se do Estado, foi obrigada a inovar; no Brasil, depois de um período de inovação e mudança, a abordagem de influência voltou a imperar. Um dos resultados desta relação foi a subsequente eliminação da necessidade de inovação na mobilização de leigos.

O sucesso inicial da mobilização leiga foi anulado, na metade da década de trinta, porque sua razão de ser foi alcançada muito cedo através da LEC, como grupo de pressão difuso com objetivos bem específicos. A estratégia da LEC foi bem sucedida e foi usada de novo na década de quarenta, para a Constituição de 1.946 e de novo nos anos cinqüenta. De cada vez, porém, era uma organização “*ad hoc*”. Não havia nenhum critério formal para a admissão de membros e a organização não tinha nenhuma ideologia, a não ser a promoção dos interesses da Igreja.

O sucesso inicial da LEC e o rígido controle pela hierarquia, tornava-a muito atraente para a Igreja e desencorajava as tentativas de formar um partido democrata cristão como os que se iniciaram em muitos países da Europa e da América Latina (Chile e Venezuela). A justificativa dos intelectuais e da Igreja era de que o partido católico feria o princípio da universalidade e poderia expor a Igreja às intempéries políticas. A idéia de os católicos militarem em vários partidos era considerada mais produtiva que a militância exclusiva em um partido católico. Assim sendo, a neutralidade da LEC aumentava o prestígio da Igreja junto à sociedade e ao governo provisório pois a apresentava como uma instituição que pregava a colaboração de classes e a harmonização dos poderes e se abstinha de entrar diretamente no jogo partidário. (Beozzo, 1984: 302 e 303)

A combinação da relação íntima com o Estado, com o envolvimento periódico nas eleições, fez da Igreja uma instituição muito envolvida politicamente. Porém, esta estratégia não deixava lugar para os militantes católicos.

A tentativa da Igreja de exercer influência através do Estado pode ser designado pelo termo de neo-cristandade uma vez que, era óbvio o retorno ao modelo tradicional e seu princípio de cobertura total do território com a religião. Essa estratégia se distinguiu pela sua natureza compreensiva, suas ligações com todos os níveis da sociedade, e sua dependência não apenas do governo, mas também dos grupos locais. Em contrapartida não exigia um compromisso efetivo da parte do povo, nem implicava mobilização, geração autônoma de recursos, ou qualquer espécie de verdadeira vida dos fiéis na instituição.

CAPÍTULO II

A DIALÉTICA ENTRE COMUNITARISMO E INSTITUIÇÃO

2.1 Introdução

Este capítulo trata de reconhecer e analisar a relação dialética instituída entre comunitarismo e instituição. A Igreja Católica sempre conviveu e beneficiou-se da tensão entre seu caráter sacramental e seu impulso missionário-profético, sua dimensão místico transcendental e sua inserção intra mundana; seu formato institucional hierárquico e sua ação referida à comunidade. Esta, como diria Pierre Sanchis, é o principal patrimônio da Igreja em todos os tempos.

A nossa hipótese é que em meados da década cinquenta, a noção de comunidade foi irreversivelmente apropriada e re-elaborada tomando, a partir daí um significado crítico capaz de marcar o rumo dos acontecimentos *ad-intra e ad-extra* (tanto no interior da instituição como fora, no âmbito sócio-político). Significa dizer que a instituição, não obstante seus avanços e recuos conjunturais, incorporou um novo modo de ser Igreja, de atuação crítica à ordem social, política e econômica.

Nossa hipótese é de que isto ocorreu por vários fatores dentre os quais destacamos:

- a) O "comunitarismo cristão" francês aplicado à Ação Católica Brasileira (ACB) que, em conjunturas específicas como as que marcaram o fim da era Vargas e o nacional desenvolvimentismo do Instituto Superior de Ensino Brasileiro (ISEB), acabou potencializando a idéia de que a Igreja devia retornar ao povo passando a identificar os trabalhadores como uma comunidade potencialmente aderente aos valores cristãos¹⁹.

¹⁹ Após a reestruturação de 1948 que dava certa dose de autonomia à Ação Católica Brasileira, a criação das chamadas organizações de elite e a criação de novos organismos foram uma importante fonte de experiências pastorais para aquilo que viria a ser a Igreja

- b) A criação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), liderada por Dom Hélder Câmara, que se estabelece como uma instituição autônoma, como um corpo organizativo que influi fortemente nos rumos da Igreja brasileira e até mesmo nos rumos da Igreja "mãe universal" ao centrar sua atenção na "opção preferencial pelos pobres";
- c) A realização do Concílio Vaticano II na década de sessenta que abriu a Igreja para o mundo moderno e sua atuação missionária-profética valorizando o leigo. Contra a visão dogmática que até então prevalecia, a Igreja passou a constituir um novo corpo de idéias adaptado à modernidade. Ela se propõe a pensar o indivíduo e seu lugar na comunidade reconhecendo os valores da democracia e da separação Igreja/Estado²⁰.
- d) A reelaboração das teses do Concílio e da Encíclica *Populorum Progressio* (1967) por teólogos latino-americanos, que reapropriam-se do "comunitarismo cristão" de forma a radicalizar a conotação inicial de volta ao povo dada pela ACB e pela CNBB. Esta nova elaboração levada a cabo pela Teologia da Libertação, se deu dentro da utopia socialista e no sentido de promover a

popular. Ossio *In Aldunate*:1991, 73 a 90 reconhece principalmente nos movimentos de juventude (Universitária (JUC), Estudantil (JEC) e Operária Católica (JOC), no sindicalismo rural e o Movimento de Educação de Base (MEB) uma contribuição decisiva para a transformação da Igreja e para o surgimento da esquerda católica lugar onde primeiro se deu a luta pelos direitos humanos.

²⁰ O Concílio é visto por Sanchis e Doimo como uma necessidade da instituição de se posicionar frente ao crescimento do Estado moderno, ao aumento de suas funções e aparatos, para recompor sua influência e aumentar seu campo de atuação. Outra visão possível é de que a Igreja busca definir o seu lugar próprio dentro da polarização ideológica instaurada entre marxismo e liberalismo apresentando como alternativa a estas duas posições excludentes a prática presente nos novos movimentos sociais. Seu apoio a estes movimentos plurais, que tem sua origem nas relações interpessoais e que valorizam o cotidiano e buscam resgatar a pessoa humana - não da forma como fazia o marxismo preocupado apenas com a classe e nem como o liberalismo preocupado apenas com o indivíduo - é um exemplo claro de uma nova orientação para sua inserção social.

democracia entendida como direito à participação não só no âmbito externo à instituição, como nas suas relações internas²¹.

e) Processando os conflitos internos entre correntes e oscilando entre a racionalidade comunitarista exacerbada e a espiritualidade mística individualizante, o conjunto da CNBB retomou a orientação, coordenação e implantação da sua missão evangelizadora. Esta ficara durante a década de setenta até meados dos anos oitenta, a cargo dos representantes da Teologia da Libertação inseridos na CNBB. Na última década do século vinte, o referencial será a cidadania com a conseqüente valorização da democracia e a defesa intransigente dos direitos humanos gradativamente ampliados.

2.2 Da era Vargas ao desenvolvimentismo de Juscelino Kubstchek

Após a II Guerra, uma combinação dos fatores de industrialização, de centralização política, secas no nordeste e inflação gerou um processo intensivo de imigração da população para as áreas urbanas. As décadas de quarenta e cinquenta marcam a passagem de uma sociedade predominantemente rural, para aquilo que será na década de sessenta uma sociedade quase urbana. Mesmo nas áreas rurais tradicionalmente seguras e passivas (pelo menos na visão do governo e das elites), ligas de camponeses estavam se formando e exigindo reformas. O direito de voto se expandiu e o número de partidos políticos cresceu mais rápido ainda. Na década de sessenta, pela primeira vez, o Brasil experimentava um sistema democrático de massas embora não plenamente pluralista, uma vez que o Partido Comunista não participava legalmente da cena política

²¹ A Teologia da Libertação é vista como uma radicalização do "comunitarismo cristão", que na conjuntura política marcada pela ditadura militar e pela influência do marxismo, é reapropriado de forma a magnificar alguns conteúdos em detrimento de outros. A crise da Teologia da Libertação na década de oitenta não marcou o fim do "comunitarismo cristão". Este estava fortemente enraizado na teologia e nas instituições e por isso pôde fundamentar a permanência de uma inserção social crítica ao neoliberalismo e à ordem política estabelecida.

desde 1.948. Nas cidades e no plano nacional, no entanto, seguia-se uma forma de política populista.

Da mesma forma que a mobilização social anunciava mudanças nas práticas e instituições políticas estabelecidas, o mesmo ocorria em relação às instituições e práticas religiosas. A até então dominante estratégia de influência adotada pela Igreja, a neo-cristandade que, vale lembrar, tinha como princípio organizacional a cobertura do território pela religião, utilizando-se de meios políticos para garantir a sua continuidade, seria substituída. A partir dos anos cinquenta, o engajamento pessoal, os recursos autônomos e uma instituição eficiente que pudesse atuar por si mesma, características dispensáveis no engajamento anterior, seriam os elementos centrais.

Com a neo-cristandade, esperava-se a cobertura total do território e a Igreja podia se iludir com o alcance de sua influência enquanto a cultura brasileira permanecesse essencialmente católica. Mas, com uma crescente secularização tornou cada vez mais difícil acreditar que a cultura nacional fosse de fato católica. Uma das razões aventadas para explicar o crescimento de outras religiões neste período é a de que como a Igreja Católica sempre foi aliada aos grupos locais, quando as pessoas deixavam esses grupos, deixavam também a sua religião. O crescimento de seitas pentecostais e espíritas é importante neste contexto porque estas exercem maior atração naquelas áreas onde a industrialização e a urbanização são maiores. A sua forma de religião parece preencher um vazio criado pela falta de laços de grupos primários nas cidades.

Outro mecanismo de influência tradicional para a Igreja Católica no Brasil sempre foi a educação. Com as mudanças ocorridas depois da guerra, as classes médias se expandiram e o governo passou a empregar mais recursos na educação secundária. Como as escolas da Igreja eram pagas, muitas famílias da classe média, convivendo com um índice de inflação crescente em fins da década de cinquenta, viram-se cada vez menos

capacitadas a optar pela educação oferecida pela Igreja, passando a preferir escolas públicas gratuitas.

As reações no seio da Igreja foram variadas e, sob alguns aspectos, contraditórias. De um lado, setores da Igreja seguiram uma estratégia política de grupo de pressão para garantir a influência através da educação. De outro lado, outros setores atuaram numa perspectiva mais ampla e trabalharam politicamente para provocar uma mudança estrutural na sociedade, através de um novo conjunto de doutrinas e mecanismos.

2.3 O "comunitarismo cristão": uma marca irreversível

Desde a década de 30 no Brasil e já antes na Europa, a Igreja adotou formalmente as idéias de justiça, salário justo e outros direitos de equidade nas sociedades capitalistas, definidos na Doutrina Social da Igreja desde o tempo do Papa Leão XIII e sua encíclica "*Rerum Novarum*" e na "*Quadragesimo Anno*" de Pio XI. Isso já ocorria de forma bastante radicalizada na Igreja da França onde, desde o final do século XIX se estabelece, dentro do catolicismo, uma corrente crítica, anti-capitalista, atraída pelo socialismo. Trata-se do desenvolvimento de uma crítica ético-religiosa do capitalismo como sistema "intrinsecamente perverso". Posteriormente, na década de cinquenta, há uma grande efervescência na igreja francesa onde surgem as correntes teológicas que levam ao Concílio Vaticano II. A Igreja do Brasil, não tendo recebido ajuda suficiente de Portugal, ligou-se progressivamente, a partir do século XIX, à igreja francesa. (Löwy, 2000:231).

Outra influência forte foi aquela recebida das práticas da Juventude Operária Católica – JOC – grupo de jovens trabalhadores(as) fundada na Bélgica no início do século XX, sob os cuidados de Pe. Joseph Cardijn. Sua forma original e particular de "ver, julgar

e agir" visando a mudança do mundo em que viviam, em pouco tempo é assumida pela Ação Católica europeia e, ao longo dos anos trinta foi trazida para o Brasil²².

Por causa da distância entre fato e teoria na Doutrina Social da Igreja, devido à falta de controle sobre grande parte do comportamento religioso, e por intenção expressa, a Igreja no Brasil, pelo menos até meados da década de cinquenta comungou com o *status quo*. O que não nos autoriza a dizer que a Igreja não tivesse consciência da injustiça ou da miséria, nem que não fizesse nada para melhorar a condição dos que sofriam. Mas, para alcançar o estágio em que o catolicismo pudesse legitimar as idéias de mudança social e política, foi preciso um catalisador político. De uma posição de poder para exercer influência religiosa que tinha o efeito de manter o *status quo*, a Igreja, intencionalmente, tentou mudar a natureza de seu poder, de modo a apoiar a mudança social a fim de, então, exercer influência religiosa.

Os desafios representados pelos comunistas e pelas Ligas Camponesas, principalmente nas zonas rurais, bem como um envolvimento sincero e evangélico de alguns níveis da hierarquia com um projeto social novo, levaram alguns setores da Igreja a tomar consciência de que nem tudo ia bem no Brasil. O país necessitava seriamente de reformas básicas, pois um país subdesenvolvido, por definição não pode oferecer condições para que o homem seja plenamente humano. A Igreja estava agora interessada no aspecto humano e tinha admitido, com certo atraso, que o homem não é apenas alma mas também corpo. Conseqüentemente, a Igreja tinha que se interessar pelo bem estar temporal de seu rebanho e advogar reformas sociais necessárias. A esmola, se descobriu,

²² O método Ver, Julgar e Agir tem sua aplicação na ação pastoral a partir do Pe. Joseph Cardjin, fundador da Juventude Operária Católica – JOC – na primeira década do século XX. Ao que tudo indica, este método já era utilizado pelos militantes sociais e Pe. Cardjin vai inicialmente utilizá-lo no desenvolvimento de uma ação pastoral junto às jovens empregadas Domésticas. A seguir os movimentos especializados da Ação Católica na Europa também adotam esta metodologia. No Brasil ela foi e continua sendo amplamente utilizada, primeiramente na Ação Católica e após a realização do Concílio Vaticano II, por quase todos os movimentos ligados à Igreja Católica que incluem outros dois momentos "avaliar e celebrar".

era apenas um expediente temporário e não resolvia os problemas básicos. A sociedade tinha que mudar com o auxílio da Igreja.

Esse deslocamento da Igreja para a crítica do *status quo* foi possível pela existência da Ação Católica Brasileira (ACB) e principalmente pela atuação de um grupo progressista do episcopado situado principalmente na CNBB²³.

Reorganizada em 1.950 segundo o modelo francês, a ACB, principalmente através dos setores da juventude, começa a atuar num contexto marcado por conflitos sociais provocados pelas contradições decorrentes do subdesenvolvimento e da exploração imperialista do Brasil. Sua vanguarda intelectual, situada no Centro Dom Vital sob a presidência de Alceu Amoroso de Lima desde a morte de Jackson de Figueiredo, em 1928, influenciada teórica e teologicamente pelo pensamento da cultura católica francesa, se formara na leitura de Jacques Maritain e de seu *Humanismo Integral*²⁴.

Em fins da década de quarenta chegou ao Brasil o dominicano Louis Joseph Lebret, que trouxe a novidade de *Economia e Humanismo*, um passo adiante em relação ao humanismo integral. Ele, no entanto, não foi recebido com o mesmo entusiasmo que Maritain mas também, não foi rechaçado e os frutos de sua obra se apresentaram nas décadas de sessenta e posteriores através de sua assimilação pelos teólogos.

²³ A classificação dos bispos brasileiros em conservadores, moderados ou progressistas ganhou sentido na conjuntura da ditadura militar. O parâmetro era a oposição ao regime e o grau de comunhão com a "nova forma de ser Igreja" organizada através das CEB's. Neste período a hegemonia na CNBB era dos progressistas embora estes não fossem maioria. Castro, / 1985:54 aponta que em 29 de junho de 1980, o Jornal do Brasil fez um levantamento através de todas as suas sucursais no Brasil e classificou 260 bispos de todo o país, chegando aos seguintes resultados: moderados, 159 (61%); progressistas, 62 (24%); e conservadores, 39 (15%).

²⁴ A aceitação dos direitos humanos e a defesa da democracia é introduzido na Igreja pelo filósofo cristão Jacques Maritain ao consagrar dois princípios: a autonomia do temporal e sua subordinação ao espiritual e a primazia da pessoa humana sobre a sociedade.

"A natureza humana reflete o duplo plano divino: construir uma sociedade ordenada para o bem comum temporal e levar as pessoas que constituem essa sociedade para seu fim transcendente. Esta visão global chamada de "humanismo cristão" embora não abandone totalmente a visão da cristandade antiga, na qual a sociedade é construída a partir da fé em Cristo, admite a consistência de um humanismo onde os direitos humanos encontram pleno lugar e cujo fim autônomo é o "bem comum subordinado à ordem da fé e da graça." (Aldunate:1991,142)

Outras fontes do "comunitarismo cristão" estão no *"Socialismo personalista"* de Emmanuel Mounier e na leitura de outros expoentes da ordem dos dominicanos e padres operários: Yves Congar, Christian Duquoc, M. D. Chenu, Thomas Cardonnel e Jean-Yves Calvez. Autores como Löwy e Bruneau reconhecem a importância da igreja francesa e de suas fontes onde, por volta de 1950, há uma grande efervescência e a Igreja latino-americana sendo mais próxima do catolicismo francês foi também a que experimentou maior abertura e radicalização. Seria devido à influência dessas raízes francesas que autoridades influentes da hierarquia católica brasileira, como Dom Hélder Câmara teriam abandonado posições conservadoras. O mesmo ocorreu com intelectuais católicos conhecidos, como Alceu Amoroso de Lima e Cândido Mendes, bem como com os líderes da JUC desde o começo dos anos cinquenta e sessenta: Plínio de Arruda Sampaio, Francisco Whitaker, Herbert de Souza e Vinícius Caldeira Brant, para citar apenas alguns. (Löwy, 2000:235).

2.4 A criação da CNBB e sua influência no Concílio Vaticano II

Já bem antes do Concílio Vaticano II, surgiram algumas poucas Conferências Episcopais, como na França, nos Estados Unidos e na Alemanha. No Brasil, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) foi criada em 1952, e assim está entre as primeiras conferências Episcopais Nacionais²⁵.

O Papa João Paulo II, em julho de 1980, dirigiu-se ao episcopado brasileiro reunido em Fortaleza e assim se referiu à CNBB:

"Formais hoje o corpo episcopal mais numeroso do mundo. Ao número bem corresponde a intensa atividade que desdobrais no pastoreio de uma igreja jovem e dinâmica como é a vossa. Por isso mesmo e pelas promissoras perspectivas de vosso país, o episcopado de que fazeis parte assume um prestígio, mas também uma responsabilidade que vão bem além das fronteiras de vossas dioceses e da própria nação: responsabilidade perante a Igreja inteira... Não posso esquecer o caráter quase pioneiro desta conferência. Ela nasceu já com este

²⁵ Para uma análise detalhada da CNBB, ver Queiroga, 1977.

nome de Conferência de Bispos, no longínquo 1952, uma das primeiras do mundo a se constituir, muito antes que o Concílio Ecumênico Vaticano II pusesse em nova luz a doutrina da colegialidade episcopal e preconizasse justamente as Conferências Episcopais como expressão peculiar e órgão particularmente apropriado dessa colegialidade..” (João Paulo II, apud Lorscheiter,2000)

No que diz respeito à história da criação de uma Conferência Episcopal no Brasil, Dom Ivo Lorscheiter, que presidiu a CNBB de 1972 a 1986, ressaltou a importância da Ação Católica Brasileira (ACB) que também é valorizada e reconhecida pela 40ª Assembléia da CNBB (SP – 2002). Uma figura essencial nesta gênese foi Dom Hélder Câmara, à época assistente geral da ACB²⁶.

“ ... Homem de ação, culto, tenaz, organizado, político habilíssimo capaz de antecipar a direção da história, movido por uma profunda espiritualidade e, ao mesmo tempo de uma simplicidade, sensibilidade e delicadeza que juntava todos à sua volta... Sem a sua presença e participação ativa a Igreja Católica do Brasil mas não somente, a história da igreja latino-americana e a história do Concílio Vaticano II, não seriam as mesmas” (depoimento de Pe. Luís Carlos Marques no Seminário 40 Anos do Concílio Vaticano II)

As Semanas Nacionais da Ação Católica, realizadas no final da década de quarenta e que contaram com a presença de vários bispos, foram o espaço propício para que Dom Hélder fomentasse o desejo e a necessidade da criação de uma conferência episcopal. A seguir, em 1951, realizou-se em Roma o Congresso Internacional do Apostolado dos Leigos. Ao término deste evento, as conclusões do Congresso e as proposições concretas, que para serem implementadas no Brasil apontavam a necessidade da criação da CNBB, foram discutidas na Santa Sé por Dom Hélder com o Arcebispo Montini. De volta ao Brasil e sendo nomeado Bispo Auxiliar do Rio de Janeiro, Dom Hélder, juntamente com os Cardeais Dom Jaime de Barros Câmara (do Rio de Janeiro) e

²⁶ Dom Hélder Câmara foi nomeado bispo auxiliar do Rio de Janeiro em 1952 e tornou-se um dos organizadores do grande Congresso Eucarístico Internacional nessa cidade em 1955. É desse ano que data aquilo que ele chama de sua "conversão aos pobres" quando foi questionado por um prelado francês quanto ao contraste da riqueza da organização do Seminário com a miséria das favelas da então capital brasileira. A partir daí ele se mobiliza para realojar, sem sucesso os moradores das favelas e "uma teologia do desenvolvimento" fortemente marcada pelas idéias de Lebert será a base de sua atuação daí em diante. (Löwy, 2002,250)

Dom Carlos Carmelo de Vasconcelos Motta (de São Paulo), convidaram os bispos da Amazônia e do Nordeste para reuniões de estudos e deliberações. Logo depois, eles convocaram os Arcebispos do Brasil para a reunião de instalação da CNBB ocorrida de 14 a 17 de outubro de 1952.

Já na reunião de fundação, a CNBB estabeleceu seis secretariados nacionais: de Educação, da Ação Social, de Ensino Religioso, de Seminários e Vocações Sacerdotais, do Apostolado Leigo e da Liga Eleitoral Católica. Estes secretariados foram depois sucessivamente desdobrados e organizados em outras modalidades.

A primeira Assembléia Geral Ordinária da CNBB, fixada para agosto de 1953, em Belém do Pará, logo após o 6º Congresso Eucarístico Nacional teve como pauta:

- 1) Estatutos da Ação Católica Brasileira,
- 2) Programa de Atividades do Apostolado Leigo,
- 3) Responsabilidades em face da Imigração,
- 4) A Igreja e a Reforma Agrária,
- 5) Ajuda Espiritual, cultural e econômica ao Clero e
- 6) Espiritismo (Lorsheiter:2002).

À experiência nacional da Ação Católica no trato de temas nacionais tais como o desenvolvimento do nordeste e da Amazônia, a reforma agrária e o acesso à educação, veio se juntar os bispos do Brasil agora organizados numa conferência. O secretário geral da CNBB Dom Hélder Câmara escrevia logo depois da fundação:

"O que se deu no Palácio São Joaquim foi uma articulação que vai ter repercussão imediata nas 20 províncias eclesiásticas que congregam as 115 Dioceses e Prelazias do país. Cessou para a Igreja no Brasil a fase de esforços, heróicos talvez, mas dispersos, descontínuos, sem planejamento. Não é preciso ser profeta para prever que, em breve, a Igreja entre nós estará em condições de trazer ajuda substancial ao exame dos mais agudos problemas da nacionalidade." (Dom Hélder Câmara, apud Lorscheiter:2002)

A CNBB foi concebida pelos dirigentes católicos como uma agência destinada a facilitar o intercâmbio de informações entre os bispos do Brasil. Com o tempo,

consolidou-se como a instituição central de elaboração das políticas para o catolicismo brasileiro. Suas assembleias e seus programas pastorais nacionais constituíram-se nos principais mecanismos através dos quais foram elaboradas e, a seguir, implementadas as políticas relativas a questões religiosas e sociais.

Seu trabalho se dividiu em seis linhas prioritárias de ação: na 1ª Comunhão e Unidade Visível foram desenvolvidos os programas para o clero e os religiosos(as); na 2ª Ação Missionária onde se desenvolveu a cooperação mútua entre dioceses ricas e pobres em recursos e mão-de-obra que possibilitaram o desenvolvimento das missões; na 3ª Ação Catequética; na 4ª Ação Litúrgica; na 5ª Ação Ecumênica e, na 6ª Ação Sóciotransformadora, inicialmente chamada “presença da Igreja no mundo”, subdividida em três áreas: educação, ação social e meios de comunicação social. Em 1.984 esta última linha passou a se intitular “a dimensão profética e transformadora”, as três subdivisões já existentes receberam o nome de “Pastorais”, sendo a elas acrescidas instituições de pesquisas, como o Centro de Estatística e Investigações Sociais (CERIS) e demais os organismos da Pastoral Social, a exemplo do Instituto Brasileiro de Desenvolvimento (IBRADES)²⁷.

²⁷ O Diretório Litúrgico de 2003 da CNBB para a Igreja no Brasil aponta:

1 - **órgãos subsidiários da CNBB:** a Comissão Brasileira de Justiça e Paz (CBJP), a Comissão Nacional de Diáconos (CND) e a Comissão Nacional de Presbíteros (CNP);

2 – **organismos da CNBB:** a Cáritas Brasileira, o Centro cultural Missionário (CCM), o Centro de Formação Intercultural (CENFI), o Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais (CERIS), o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), o Conselho Missionário Nacional (COMINA), o Instituto Brasileiro de Desenvolvimento (IBRADES), o Instituto Social de Pastoral (INP), Movimento de Educação de Base (MEB), Pastoral da Criança e o Serviço de Cooperação Apostólica Internacional (SCAI);

3 - **organismos eclesiais relacionados com a CNBB:** a Conferência Nacional dos Institutos Seculares (CNIS), a Conferência Nacional do Laicato do Brasil (CNLB), a Conferência de Religiosos do Brasil (CRB), as Pontifícias Obras Missionárias (POM), a Associação de Escolas Superiores Católicas (ABESC), a Associação de Educação Católica do Brasil (AEC/BRASIL) a Comissão Pastoral Operária (CPO), a Comissão Pastoral da Terra (CPT) e a Organização dos Seminários e Institutos Filosóficos-Teológicos do Brasil (OSIB); e

4 - **setores pastorais relacionados com a CNBB:** a Pastoral Afro-Brasileira, a Pastoral Carcerária, a Comissão Nacional da Pastoral Familiar, a Pastoral da Juventude do Brasil, a

Nos anos do pacto populista, a CNBB, principalmente através de Dom Hélder foi interlocutora permanente do governo, e com os bispos do nordeste, incentivou o presidente Juscelino Kubitschek a criar a Sudene. Com os intelectuais desenvolvimentistas isebianos esteve tentada a pensar uma "pastoral do desenvolvimento" no começo dos anos 60. Logo depois a "pastoral da libertação" que se impôs em Medellín, tratou de encaminhar a prática e a reflexão da CNBB em uma direção mais evangélica.

Em 1955, durante o Congresso Eucarístico, Dom Hélder participou de maneira decisiva da iniciativa da criação do Conselho Episcopal para a América Latina, o CELAM, onde teria marcada influência nos anos iniciais com seu amigo chileno Dom Manuel Larrain. Os dois estão nas origens da reunião de Medellín em 1968.

Nos anos sessenta, a CNBB tendo à frente Dom Hélder Câmara, participou ativamente do Concílio Ecumênico Vaticano II inclusive na formulação e aprovação da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, documento não previsto pelos organizadores. Este documento, ponte fundamental com o mundo moderno, foi introduzido por pressão dos cardeais e bispos centro-europeus e Dom Hélder, assessorado em Roma pelo Pe. Lebret, tomou parte ativa nas negociações que o impuseram. Com Pe. Gauthier e vários bispos, redigiram o texto sobre a Igreja dos pobres, documento que antecipa o que se tornou, anos depois, na América Latina, a "opção preferencial pelos pobres". (Souza, 1982:289 – 295)

O Concílio Vaticano II, cuja tarefa foi a de legitimar as experiências pastorais teológicas e institucionais desenvolvidas até então sob orientação da CNBB, descentralizou a instituição, incentivou a colegialidade entre os membros do clero, consolidou a abertura da Igreja para o mundo moderno, autorizou as liturgias em línguas nacionais, ampliou a participação dos leigos, entre outras mudanças relevantes.

Findo o Concílio, a CNBB procurou divulgar e implantar suas determinações no Brasil por meio do Plano Pastoral de Conjunto (1966-1970), seguido, mais tarde, pela

elaboração de novas "Diretrizes Gerais da ação Pastoral". Contribuiu, na mesma época, para a recepção do Concílio no continente, tendo atuação expressiva na Conferência Episcopal Latino-americana de Medellín (1968). Cuidou da reforma litúrgica e promoveu o diálogo ecumênico com as Igrejas Cristãs.

A CNBB, com o passar do tempo foi se configurando como uma instituição dentro da Igreja Católica com preocupações sociais. A realização do Concílio Vaticano II reforçou essas preocupações e reconheceu a importância das mudanças em curso na Igreja brasileira. À mudança interna marcada pela criação e consolidação da CNBB vieram se juntar as orientações do Concílio o que promoveram a consolidação não de uma Igreja democrática, mas de uma Igreja independente do Estado e inserida de maneira crítica no social. Nesta inserção a Igreja reservou para si sua especificidade institucional (transcendência) do Deus único (absoluto) e passou a atuar através de organismos de cooperação. Foi com o incentivo da Igreja que iniciou-se o processo de criação de organismos independentes, que não fazem parte da estrutura e da burocracia da Igreja mas que mantêm relações estreitas com ela inclusive seguindo suas orientações. Como exemplo, podemos citar a criação da Comissão de Justiça e Paz (CJP) que na década de setenta se tornou um dos instrumentos mais significativos, na luta por direitos humanos e justiça social²⁸.

O clero brasileiro se tornou o porta-voz nacionalmente articulado dos setores e classes sociais que estavam sendo marginalizados pelo modelo econômico concentrador e reprimidos duramente pelos governos autoritários, particularmente após o AI-5²⁹. A

Marginalizada, a Pastoral dos Nômades, a Pastoral dos Pescadores e a Pastoral da Saúde.

²⁸ Com a intensificação da perseguição aos "suspeitos" e a Igreja passou a adotar publicamente a posição de defensora dos direitos humanos contra os crimes praticados pelo regime militar, criando, em 1971, o Movimento de Não Violência, encabeçado por Dom Hélder Câmara. Esse foi o embrião do que seria depois a CJP.

²⁹ No período de maior repressão promovido pelo regime (entre os anos 1970 e 1974), representantes da hierarquia da Igreja ainda reuniam-se periodicamente com altas patentes do regime militar na esperança de abrandar a repressão violenta. Mas o terror de Estado já tinha fugido do controle até mesmo dos representantes do regime. Daí o fato de a própria

atuação do clero junto a grupos populares e marginalizados objetivando melhorias materiais não era novidade, já se tornara uma prática pastoral desde meados da década de cinquenta. A novidade consistia em que, enquanto no período anterior a atuação da Igreja se dava, embora conservando alguma autonomia, em consonância com o governo, elites e políticos populistas, desde o final dos anos sessenta ela passou a agir contra os governos e, via de regra, em choque com as elites nacionais ou regionais.

No contexto social mais secularizado e, mais particularmente, com a Doutrina da Segurança Nacional, o regime passou a ter menos necessidade de justificação religiosa porque ele mesmo fornecia sua própria legitimidade. A expansão do Estado trouxe para seu controle direto muitas estruturas que eram do domínio particular da Igreja, especialmente na educação e na assistência social. Dadas as condições econômicas e sociais do regime, de um modo geral opressivas, a Igreja se viu forçada a criticá-lo, tornando-se o porta voz da maioria da população ignorada ou oprimida pelo governo. Aqui reside um dos critérios que separava conservadores e progressistas dentro da Igreja. Embora ambos tenham se oposto ao regime militar, suas concepções sobre a sociedade eram diferentes sendo que, os conservadores achavam que os militares haviam ido longe demais, ameaçando agora provocar instabilidade social e os progressistas acreditavam que só a mobilização popular e um compromisso com a transformação social poderiam livrar o Brasil do regime militar e da injustiça.

Nos anos setenta, a CNBB distinguiu-se na defesa dos Direitos Humanos, na luta contra a tortura e na reivindicação da democratização do país. Ao mesmo tempo, voltou-se para a defesa dos direitos dos lavradores e dos trabalhadores urbanos, para a promoção das Comunidades Eclesiais de Base (CEB's) e na defesa dos povos indígenas.

cúpula da Igreja ter criado a Comissão Brasileira de Justiça e Paz que contará com o apoio e assessoria da Ordem dos Advogados do Brasil (Serbin, 2001: 318 a 358).

Nos anos oitenta, favoreceu a manifestação dos anseios populares e de sua acolhida na Constituição da República, em 1988. Nela os direitos sociais ou coletivos ganharam um espaço próprio; construiu-se uma estrutura de participação social e questões tais como a defesa da vida, da família, do meio ambiente, liberdade religiosa, controle do poder pela sociedade, critérios para uma justa ordem econômica, direito dos trabalhadores, liberdade para a educação confessional (inclusive a manutenção do ensino religioso nas escolas públicas) e assistência às crianças e adolescentes foram amplamente debatidas pela Igreja que também motivou o debate público entre os leigos.

Nos anos noventa, empreendeu os caminhos da "nova evangelização", em resposta à emergência de novos anseios na cultura e no comportamento, sem descuidar da defesa dos direitos dos pobres e dos excluídos, gerados pela modernização seletiva, que enriqueceu alguns e produziu desemprego, precariedade e novas formas de pobreza para muitos.

O desenvolvimento recente na última Assembléia (40ª, 2002, SP) sua posição pública foi de reafirmar o dever do episcopado em enfrentar questões sociais. Como atitude concreta, a CNBB propôs o "*Multirão Nacional pela Superação da Miséria e da Fome*" que na atualidade foi adotado pelo presidente da República como um de seus programas prioritários.

2.5 Programas e Campanhas movidas pela crítica social

Nos anos cinqüenta a ACB, aliada a outros movimentos, iniciou um trabalho de mobilização dos camponeses, de setores das classes médias e dos estudantes universitários e secundários. Embora criticando os compromissos com o governo e com os grupos locais de poder, parte da Igreja tornou claro o seu desejo de cooperar seletivamente com o governo em projetos de desenvolvimento. A necessidade de atuar no campo social levou a Igreja a perceber que o laicato tinha que ser mobilizado para ajudar. A ajuda foi

concentrada principalmente nos trabalhos na zona rural através de programas de educação de base (MEB), de sindicalização, de cooperativas, etc. Como instituição, a Igreja cooperava com o governo nos seus programas de desenvolvimento e fazia declarações freqüentes de aprovação da necessidade e propriedade da mudança.

Essa ideologia inovadora em gestação criou a base para aquilo que seria sua tônica nos anos seguinte: a Igreja tinha que ajudar na realização da mudança estrutural da sociedade a fim de que pudesse realizar sua ação pastoral ou seja exercer influência num sentido religioso mais específico. Para a sociedade e o governo em geral, a nova ideologia da Igreja recomendou ações concretas, desde a formação de organizações trabalhistas até amplos programas de desenvolvimento regional, como a SUDENE, por exemplo.

Dentre os programas e campanhas promovidos pela Igreja Católica no Brasil neste período destacam-se:

1. O Movimento de Educação de Base (MEB) visando não só à alfabetização mas também à politização através do conceito de conscientização das populações das zonas mais atrasadas do país (Norte, Nordeste, Centro Oeste e Norte de MG). Para o MEB, educar significou oferecer a alguém elementos para a consciência histórica de si, dos outros e do mundo, bem como oferecer ao educando elementos que lhe permitissem afirmar-se como pessoa humana, agente transformador do mundo, visando a criação de estruturas de cooperação e solidariedade. O MEB adotou a metodologia de Paulo Freire, autor que tão logo consagrar-se-ia com seu livro *Pedagogia do Oprimido*, para reduzir o número de analfabetos.
2. O sindicalismo rural (principalmente no Nordeste), como reação da Igreja a partir da tomada de consciência dos desafios levantados pelas Ligas Camponesas e por outras organizações de mobilização nas áreas rurais até então consideradas tranqüilas e adeptas ao catolicismo. Contudo, a gravidade do movimento de sindicalização que lutava contra o poder autocrático dos proprietários e na defesa

dos direitos dos trabalhadores rurais provocou sérios conflitos com elementos do poder local.

3. A Ação Católica Brasileira organizada no Brasil na década de 50 a partir do modelo europeu prescrito pela Doutrina Social da Igreja, que a dividiu em setores que propiciaram a inserção dos religiosos nos diversos meios sociais. Daí surge o conhecido "a, e, i, o, u" da Igreja Católica: JAC Juventude Agrária Católica, JEC Juventude Estudantil Católica (secundaristas), JIC Juventude Independente Católica (bairros), JOC Juventude Operária Católica (fábricas) e JUC Juventude Universitária Católica. O engajamento desses grupos foi profundamente encorajado pela hierarquia da Igreja Católica. Se destacaram a JEC, a JOC e a JUC que, devido ao seu forte engajamento e a seu método de análise da realidade (Ver, Julgar e Agir) levaram seus militantes a uma consciência dos vários problemas na sociedade e a um subsequente desejo de mudar radicalmente as suas estruturas.

4. A Campanha da Fraternidade – (CF) iniciada nos anos sessenta regionalmente, em caráter experimental, como um apelo em prol da formação de fundos destinados a contrabalançar a dependência crescente dos bispos em relação aos confrades dos Estados Unidos e da Alemanha, que lhes enviavam donativos em alimentos e dinheiro, passou a se repetir a cada ano no período da Quaresma. Já no final da década de sessenta, desenvolvia-se em nível nacional, tornando-se uma campanha com objetivos educativos e evangelizadores. Através dela, os bispos procuraram sensibilizar e conscientizar os brasileiros para a realidade do país. Em 1.971, a CF adquiriu uma forma definitiva de dimensões ampliadas: ela passou a ser desencadeada a cada ano na quarta-feira de Cinzas com uma saudação do Papa transmitida ao vivo pela televisão e trechos de sua mensagem são repetidos durante todo o período da Quaresma em rádios e televisões. São também utilizados

cartazes, músicas, videocassetes, boletins litúrgicos e os sermões das missas para divulgação do tema escolhido para a atuação anual.

À mudança interna ocorrida graças à forte presença do "comunitarismo cristão" na AC e na CNBB se juntaram os desdobramentos decorrentes das orientações do Concílio Vaticano II. O reconhecimento e a validação pública que o Concílio outorgou à colegialidade já aqui presente desde a criação da CNBB, fez com que a Igreja do Brasil fosse a única a sair de Roma com um Plano Pastoral pronto para aplicar as orientações aprovadas no Concílio.

O Plano Pastoral Conjunto (PPC 1966-1970) - tinha como objetivo criar meios e condições para que a Igreja do Brasil se ajustasse à imagem da Igreja proposta pelo Concílio Vaticano II. Suas orientações foram mantidas em 1970 e atualizadas em 1975. Sua ênfase foi na missão, na ação pastoral, na colegialidade e na planificação. O PPC começou a ser arquitetado na terceira seção do Concílio Vaticano II e teve seu fechamento durante o recesso dos bispos, tempo em que os documentos do Concílio Vaticano II estavam em fase final de redação.

O PPC deu à Igreja do Brasil, na recepção do pós-Conciliar, uma qualidade que nenhuma outra teve. A Igreja Católica brasileira saiu com um projeto que foi aplicado e levado adiante sempre inovando: a CNBB aprovou neste PPC a criação das comunidades de base nos setores populares como uma nova forma de estruturação, de ser Igreja. Compunha também do PPC as seis linhas pastorais: a dimensão comunitária e participativa (vocações, ministérios e leigos), a dimensão missionária, a dimensão catequética, a dimensão litúrgica, a dimensão ecumênica e de diálogo religioso e a dimensão profética e transformadora (onde se inserem as pastorais sociais).

A Igreja do Brasil passou por uma reciclagem teológica e uma aprendizagem muito importante e saiu na frente das outras igrejas, não se deixando paralisar no pós-concílio apesar dos conflitos, das divisões e das dificuldades. Ela foi uma Igreja que lançou

uma linha olhando para frente e não brigando pelo passado. Tudo isso cremos, deve justificar um estudo mais aprofundado do Concílio Vaticano II a que nos dedicaremos no item seguinte.

2.6 O Concílio Vaticano II como força propulsora ³⁰

O Concílio Vaticano II tem uma relevância fundamental na medida em que, de um certo modo, termina uma longa etapa na história da Igreja. A partir dele a Igreja tomou uma certa distância das estruturas de poder e pôs um ponto final no regime da cristandade. Abandonar essa perspectiva e se dirigir diretamente à sociedade civil sem passar pela intermediação do Estado, que supõe sempre a possibilidade do uso legítimo da força, foi por um ponto final num determinado período histórico. Foi também, de certa forma, uma ruptura com a era da Contra Reforma que visava um confronto com as demais tradições cristãs. Com a realização do Concílio Vaticano II buscou-se um reencontro, o início de uma caminhada ecumênica.

Uma das teses predominantes entre os historiadores é a de que o Concílio Vaticano II foi, dentro da Igreja Católica, o evento mais importante do século XX, no panorama religioso. Sua importância vem do fato de que ele não surgiu espontaneamente como uma intuição momentânea do Papa João XXIII. Ele vinha sendo preparado por

30 A inspiração, as idéias e o material utilizado para confecção deste item foram buscados no Seminário promovido pelo Instituto Jacques Maritain, PUC Minas e Colégio Santo Agostinho, nos dias 14, 15 e 16 de maio último, em BH. A alta cultura ali reunida - Pe. José Oscar Beozzo (historiador, autor e organizador da edição brasileira de “História do Concílio Vaticano II” – Editora Vozes), Pe. Luiz Carlos Marques (Doutor e professor de História da Igreja e História de Teologia Moral do Instituto Alfonsianum de Ética Teológica – SP), Francisco Morales (Diretor do Colégio Santo Agostinho – BH), Selma Amorim e Hélio Amorim (Diretores do Instituto da Família e editores da Revista Fato e Razão – RJ), Maria Clara Luchetti Bingemer (Professora PUC – RJ), Patrus Ananias de Souza (Diretor do Instituto Jacques Maritain e professor da PUC – MG) e Paulo Agostinho Nogueira Batista (coordenador da disciplina Cultura Religiosa da PUC – MG) motivou a confecção deste capítulo que busca retomar história e os desafios lançados pelo Concílio Vaticano II. Evento este que representou e representa a inspiração para a experiência religiosa, social e política contemporânea de parte da Igreja Católica preocupada em fazer

movimentos e correntes que, no subterrâneo da vida da Igreja, iam filtrando as necessidades prementes dos fiéis.

1. O movimento bíblico que traduzia o anseio dos fiéis de que lhe fosse devolvida a palavra de Deus que lhe fora expropriada.
2. O movimento litúrgico que vai desembocar na reforma que o Concílio Vaticano II trouxe: uma liturgia mais participada e mais calorosa, onde não se sentisse tanto distanciamento entre o presidente da celebração e a assembléia.
3. O movimento ecumênico, ou seja: aquela corrente de dentro da Igreja que lutava contra a falta de diálogo entre as denominações diferentes de uma mesma fé cristã por motivos doutrinários. Havia já dentro da Igreja uma corrente significativa que foi desembocar no Concílio Vaticano II no documento da *Dei Verbum* e outros, nos quais o problema das duas fontes de revelação se resolve de maneira feliz e onde abre-se então, o diálogo com as outras igrejas cristãs.
4. O movimento social que, dentro da Igreja consistia no desejo de uma Igreja pobre, servidora, que retome os pobres no sentido de torná-los sujeitos de sua história e de sua fé. Como dizia João XXIII tratava-se de "*Limpar a Igreja da poeira do ouro dos césares*".
5. E, finalmente, o movimento leigo. Havia dentro da Igreja uma corrente fundamental que foi desembocar no Concílio em todas as declarações e os documentos que apontam para a relevância e a conseqüente valorização do papel do cristão leigo na sociedade. (Bingemer, 2002)

circular o mais amplamente possível, experiências que apontam no sentido de emancipação, da justiça e da liberdade.

Aliada a estes movimentos, destacou-se a vontade do Papa João XXIII que, oitenta dias após a sua posse anunciou a convocação do Concílio Vaticano II³¹. Ele pensava num Sínodo para a Igreja de Roma e num Concílio ecumênico para a Igreja. Então, segundo Pe. José Oscar Beozzo, no final da Semana de Unidade dos Cristãos, 25 de janeiro de 1.959, num breve discurso, com palavras simples, ele falou de suas pretensões inusitadas para a época: ser o bispo de Roma, da igreja local e cuidar da Igreja universal.

Não demorou para que outras amostras de uma tentativa de atualização da Igreja frente a modernidade fossem dadas. Em 05 de junho de 1.960, João XXIII criou o Secretariado para a União dos Cristãos destinado, inicialmente a ser um espaço de diálogo com os dissidentes ou hereges, já que, até aquele momento, só havia o Santo Ofício, herdeiro direto da Inquisição para condenar e não para dialogar com os diferentes. Três meses após sua abertura esta secretaria já recebia judeus e muçulmanos e representantes de outras denominações não cristãs e até não crentes. A Igreja passou do anátema ao diálogo.

2.6.1 A preparação e os eixos centrais do Concílio Vaticano II

João XXIII propôs que o Concílio Vaticano II, ao contrário dos anteriores sempre preocupados com algum Cisma ou que precisava ponderar algum desvio, tivesse a finalidade de “... *ser luz, edificação e alegria de todo povo cristão*”. Ele queria um concílio ecumênico e não de condenação como os anteriores³². O então papa lançou uma ponte para o Oriente, (que estava separado desde 1054 quando do Cisma entre Oriente e

³¹ A retomada histórica dos bastidores do Concílio deve-se a exposição feita a por Pe. José Oscar Beozzo no seminário referido na nota anterior.

³² Nos outros concílios a palavra que mais aparece é “anátema sísmico” ou “seja condenado”. Essa é uma palavra que desaparece completamente no Concílio Vaticano II e que tinha sido fundamental nos outros anteriores.

Ocidente), e também para as Igrejas vindas da Reforma Protestante para juntos buscarem reestruturar a unidade entre os cristãos.

O Papa convocou o Concílio, mas a Cúria Romana não sabia muito bem o que fazer com ele. Em junho de 1962 foi feita uma consulta para que os bispos de todo o mundo apresentassem temas para a agenda do Concílio Vaticano II³³. Foram consultados todos os bispos e todas as universidades católicas existentes. Segundo Beozzo, do Brasil nenhuma universidade respondeu mas cento e trinta e cinco bispos sim. Algumas respostas foram consistentes, apontavam os desafios para a Igreja, sonhavam para além dos limites estreitos da Igreja, percebiam que era um momento novo e que talvez pudessem mudar coisas. A de Dom Hélder Câmara, seria representativa desta linha de respostas. Outras eram mais tímidas propunham a mudança de cânones, do hábito ou batina, reivindicavam mais poderes para os bispos e, contrariamente à proposta inicial do então papa, clamavam por uma lista de condenações.

Feita essa consulta, o Papa criou as comissões para trabalhar o material recebido. A contradição teve início desde as primeiras intervenções dos padres conciliares. Os setenta e dois esquemas, em sua maior parte doutrinários e não pastorais, ainda na mentalidade anterior ao Concílio, haviam sido preparados por peritos e teólogos dos decastérios e universidades romanas, dentro da ótica da teologia e sob controle da Cúria Romana, e sofreram fortes críticas.

Dos documentos preparados previamente, apenas um foi aproveitado, o esquema da liturgia que foi o primeiro a ser discutido. Como não se chegava a um entendimento sobre os outros setenta e um esquemas, o Papa interferiu, suspendeu o Concílio e decretou um recesso, durante o qual recomendou que se organizassem encontros de bispos de diversos países e línguas para que cada um pudesse contar a história de sua igreja

³³ Hoje está publicado em 9 volumes respostas do mundo inteiro, mais de duas mil respostas que foram resumidas³³ (as mais de seis mil páginas de respostas foram

particular. Terminado este “noviciado”, surgiu das intervenções dos bispos farto material que foi transformado em esquemas.

*"Esses novos esquemas, nascidos do diálogo entre padres conciliares substituíram, com vantagens, os esquemas preparados pela cúria romana. Estes ficaram apenas como documentos arquivados para a história."*³⁴

O Concílio Vaticano II começou no dia 11 de novembro de 1.962 e teve quatro seções, sempre no outono europeu (outubro, novembro e dezembro) e terminou dia 08 de dezembro de 1.965 com a aprovação de dezesseis documentos³⁵:

1. a constituição dogmática *Lumen Gentium* – que define o que é a Igreja (corpo místico, Povo de Deus e hierarquia, nesta ordem);
2. a constituição dogmática *Dei Verbum* – que trata das fontes da revelação;
3. a constituição pastoral *Gaudium et Spes* – que trata da dignidade humana e da função da Igreja no mundo de hoje;
4. a constituição *Sacrosanctum Concilium* – sobre a sagrada liturgia;
5. o decreto *Unitatis Redintegratio* – sobre ecumenismo;
6. o decreto *Orientalium Ecclesiarum* – sobre as igrejas orientais católicas;
7. o decreto *Ad Gentes* – sobre a atividade missionária da Igreja;
8. o decreto *Christus Dominus* – sobre o Múnus pastoral dos bispos na Igreja;
9. o decreto *Presbyterorum Ordinis* – sobre o ministério e a vida dos presbíteros;
10. o decreto *Perfecta Caritatis* – sobre a atualização dos religiosos;
11. o decreto *Optatam Totius* – sobre a formação sacerdotal;
12. o decreto *Apostolicam Actuositatem* – sobre o apostolado dos leigos;
13. o decreto *Inter Mirifica* – sobre os meios de comunicação social;
14. a declaração *Gravissimum Educationes* – sobre a educação cristã;

condensadas e juntadas em vinte páginas) e muito secretamente foram entregues às comissões.

³⁴ Depoimento de Dom José Maria Pires no Seminário citado na nota 18.

15. a declaração *Digitals Humane* – sobre a liberdade religiosa e

16. a declaração *Noutra Aetate* – sobre as relações da Igreja com as religiões não-cristãs.

O grande eixo do Concílio Vaticano II foi a pastoralidade e a questão da Igreja que foi organizada nestes dois eixos:

1. a Igreja *AD-Intra* (ela está dentro dela mesma nos sacramentos, nos ministérios, na função dos bispos, na Igreja e etc) e
2. a Igreja *AD-Extra*, a Igreja diante da modernidade, do mundo de hoje, da ciência, da técnica e da arte, a Igreja aberta.

É em torno desse dois pólos que toda a matéria conciliar será organizada colocando a Igreja em sintonia com o mundo. Para tanto, o diálogo dentro da Igreja e desta com o mundo foi tomado como o centro da questão eclesial. A instituição que antes se ressentia do muito que perdera na modernidade emergente, no Renascimento e sobretudo depois da Revolução Francesa e da Revolução Industrial, parte rumo a uma atualização com a pretensão de falar a todas as classes sociais da modernidade³⁶.

A primeira intuição que surge a partir da leitura dos documentos do Concílio, especialmente da *Lumen Gentius* e da *Gaudium et Spes* é que até então predominava (não era a única visão mas predominava) na Igreja uma visão de si mesma como um lugar de salvação. A frase “*Fora da Igreja não há salvação.*”³⁷ exemplifica bem a concepção de que a Igreja toda era voltada para os cristãos. No que se refere aos não

³⁵ Documentos do Vaticano II, Editora Vozes, Petrópolis

³⁶ A partir do Concílio de Trento, a Igreja tinha se estruturado de forma rígida, valorizando demais o poder e autoridade da hierarquia e com um evidente medo dos leigos que, se capazes de questionar, eram considerados hereges. A Igreja surge no Concílio Vaticano II não mais centrada apenas na instituição, na hierarquia. Não que a instituição tenha sido eliminada, a hierarquia não é suprimida mas a Igreja é redefinida a partir da sua missão no mundo.

³⁷ Essa frase “*Fora da Igreja não há salvação*”, foi cunhada, pelas comunidades no norte da África no século segundo provavelmente, mas foi assim que isso foi ensinado pela Igreja e nos colégios católicos até poucos anos atrás. Francisco Morales em depoimento dado no Seminário citado nota 28.

cristãos a preocupação era trazê-los para dentro da igreja para que pudessem ser salvos. Quando muda essa concepção de Igreja como lugar para igreja como missão, o que se tornou importante, diferentemente de antes, não foi mais cuidar da ortodoxia, dos desvios doutrinários, das heresias. O que passou a ser prioridade foi estar preparado para sair deste espaço protegido e mergulhar num mundo que precisava ser evangelizado.

A fundamentação para esta mudança da concepção de Igreja lugar para Igreja missão foi buscada na bíblia onde, os cristãos, segundo as comparações que Jesus escolheu para defini-los, foram sempre sal, fermento e luz. A massa é o mundo, a humanidade. Os cristãos são o fermento nesta massa e devem estar mergulhados nas estruturas do mundo para transformá-las.

A Constituição Dogmática *Lumen Gentius*, aprovada no Concílio Vaticano II, contrariando as orientações que definiam a Igreja antes do Concílio³⁸, colocou os leigos numa função fundamental de serem presenças atuantes e transformadoras na sociedade. Através desta Constituição a Igreja passou a ser definida como corpo mítico, povo de Deus e hierarquia, nesta ordem. Os leigos passam a vir antes da hierarquia.

Antes do Concílio, o binômio que marcava as relações internas da Igreja era autoridade da hierarquia e obediência da multidão de fiéis. A Igreja funcionava bem na medida em que a autoridade era exercida. Com o Concílio Vaticano II surgiu um outro binômio bem diferente: comunhão e participação. Todos tornaram-se importantes na vida da Igreja: a hierarquia com seu ministério, os padres e religiosos com seus ministérios e carismas deveriam exercer a função de animação e formação da fé e os leigos, por estarem diretamente dentro das estruturas é deveriam transformá-las.

O que torna-se importante a partir deste momento é que o povo de Deus esteja num processo permanente de capacitação para enfrentar as estruturas que precisavam ser

³⁸ A Igreja, antes do Concílio era definida de forma piramidal: Jesus Cristo tinha um representante na Terra: o papa, se definia o papa, os cardeais, os bispos, os padres, os

humanizadas. Nesse sentido, a Igreja passou a ser um corpo dinâmico de formação, de capacitação, uma vez que, o diálogo com as estruturas perversas do mundo exigia competência.

Todas essas mudanças extremamente significativas trazidas pelo Concílio Vaticano II afetaram todo o pensar teológico. Primeiro, houve uma mudança de interlocutor: enquanto o interlocutor do pré-concílio foi um interlocutor hierárquico, intra-elesial, o Concílio Vaticano II vai se dirigir aos homens e mulheres situados, datados e imersos nas mais diferentes circunstâncias e culturas do mundo. O primeiro parágrafo da *Gaudium et Spes* diz “... *as angústias, as alegrias, as esperanças de todos os homens e mulheres são também as angústias, as alegrias e esperanças da Igreja*”. A Igreja não queria ser mais estranha à humanidade, pelo contrário ela quer ser "perita" em humanidade.

Podemos citar outras quatro mudanças que são conseqüências dessa mudança inicial:

1 - Houve um movimento pendular do pensar teocêntrico para um pensar antropocêntrico. O ponto de partida da teologia passa a ser a experiência humana, passa a ser a antropologia.

2 - Ocorreu também uma mudança de um pensar eclesial, teológico e pastoral centrado na essência (abstrato) para um pensar centrado na existência. As conquistas da filosofia foram absorvidas pelo Concílio Vaticano II e delas foi feita uma síntese com o pensar teológico e pastoral. A partir daí já não se faz teologia centrado em uma lógica essencialista mas com uma lógica que parta da existência das pessoas, da vida e de seus movimentos. Passa-se de uma maneira de pensar cujo fundamento é o objeto (mantendo com ele uma distância) para um pensar no qual o sujeito pensante entra em interação com este objeto e ambos se modificam mutuamente.

religiosos e finalmente os fiéis cuja função era apenas a de receber os sacramentos de cima para baixo.

3 - Houve, conseqüentemente, uma passagem de uma teologia ou de uma pastoral centrada no indivíduo para considerar a comunidade, a sociedade, a política, os problemas estruturais macros. Essa perspectiva aberta pelo Concílio Vaticano II terá amplos desdobramentos na América Latina com as Conferências do Episcopado Latino-Americano (CELAM) de Medellín (1968) e Puebla (1978), que vão retomar a questão de que não se pode anunciar o evangelho sem estar, ao mesmo tempo, profundamente comprometido com a luta pela justiça, com a opção preferencial pelos pobres.

4 - Finalmente, houve a passagem de um pensar mono-cultural – havia uma matriz cultural para pensar a fé, a matriz européia ocidental – para uma matriz pluri-cultural onde a fé entra em diálogo com a pluralidade que constitui o mundo: a razão, as ciências, as culturas, a fé cristã e as outras religiões.

2.6.2 O Concílio e o papel protagonista da Igreja Católica Brasileira

Na fase preparatória para o Concílio Vaticano II, foram convocadas oitocentas pessoas para atuarem em dez comissões, no Secretariado para a União dos Cristãos e na imprensa e espetáculos. Destas oitocentas, uma parte era formada por bispos, outra parte por teólogos e peritos. Neste bloco de oitocentos do trabalho preparatório havia nove brasileiros. Diante deste número ínfimo podemos nos perguntar que peso teve a Igreja do Brasil. Se comparamos com o Concílio Vaticano I haviam dez ou doze do Brasil, num universo de cerca de setecentos bispos que compareceram. Cerca de menos de um por cento da assembléia. Já no segundo concílio, havia cerca de dois mil e quinhentos bispos e os brasileiros eram duzentos e quatro³⁹. O episcopado brasileiro de participação numérica reduzida no primeiro concílio, já no segundo era o terceiro mais numeroso, depois dos Estados Unidos (segundo) e da Itália (primeiro). Podemos dizer que numericamente era um

³⁹ Os dados são de Pe. Oscar Beozzo no seminário citado na nota 30.

episcopado que tinha peso embora não estivesse presente nos órgãos de direção do Concílio Vaticano II.

Ainda assim, o episcopado brasileiro interviu nos grupos que se organizavam informalmente. Alguns já existiam antes do Concílio como, no caso do Brasil, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Ela permitiu uma dinâmica diferente do episcopado optando pelas intervenções coletivas que até aquele momento inexistiam. A partir desta iniciativa a dinâmica parlamentar do concílio foi alterada sendo dada prioridade às intervenções coletivas. Isso mostra como a CNBB apesar de não estar presente na direção do Concílio soube se inserir e influenciar no debate de maneira criativa. O Conselho Episcopal da América Latina (CELAM) também teve um papel importante no Concílio na medida em que articulou junto com Dom Hélder as conferências episcopais de outros países tais como a França, a Alemanha e a Holanda num grupo que passou a ser um dos lugares de fermentação, de onde saíram algumas das propostas mais importantes do Concílio Vaticano II.

Outro grupo importante e fundamental no levantamento de questões e temas novos, e na articulação, foi o grupo da Igreja dos Pobres. Esse grupo se reunia no Colégio Belga e os bispos brasileiros juntamente com os franceses eram os mais numerosos. A Igreja do Brasil foi a mais importante dentro deste grupo por ser majoritária e por que levou à frente as propostas deste grupo através do Plano Pastoral Conjunto e nas conferências de Medellín e Puebla. Muitos dos bispos deste grupo tiveram a partir daí uma trajetória de viver pobremente. Esse grupo não conseguiu que fossem aprovadas a maioria de suas propostas e sob esse ângulo foi um fracasso do ponto de vista da mecânica parlamentar do Concílio Vaticano II mas tiveram êxito ao levantar uma questão que até então não era discutida dentro da Igreja.

Outro grupo que se formou foi o da Igreja do Brasil. Os observadores presentes no Concílio, apontaram que, os bispos brasileiros aparentavam ter o mais alto nível de

homogeneidade e de consenso coletivo de todo o episcopado católico e, na maior parte do tempo, agiam e se apresentavam como um corpo coordenado, tanto nos momentos de votação como nas intervenções coletivas. Isso poderia ser atribuído à presença dentre eles de dirigentes capazes, mas sobretudo, graças à idéia genial de que viveram a maioria deles juntos na *Domus Mariae*, em contanto permanente uns com os outros e de que tiveram à sua disposição um conjunto de facilidades de toda sorte que compreendia desde uma biblioteca, um grupo de especialistas, um jornal local, o *Conciliábulo*⁴⁰ e um grande número de pequenas coisas que fez a estadia deles agradável e frutuosa.

Dom José Maria Pires, em depoimento diz que

*“Como grupo éramos certamente o primeiro, nenhum outro episcopado teve o privilégio de ficarem reunidos numa mesma casa, e realizar a mesma programação durante as quatro seções do Concílio.”*⁴¹

Os bispos brasileiros chegaram no Vaticano desamparados do ponto de vista da assessoria teológica, mas sob a liderança de Dom Hélder fundaram a *Opus Angeles* e contrataram os melhores teólogos da época para prestarem serviço ministrando conferências. Foram dez conferências na primeira seção, vinte e cinco na segunda, vinte e cinco na terceira e trinta na última - noventa conferências no total.⁴² Na *Domus Mariae*, como ficaram conhecidas as conferências, os melhores teólogos do Concílio (Louis Joseph Lebreton, Emmanuel Mounier, M. D. Chenu, Henri de Lubac, dentre outros) falaram aos bispos brasileiros, que passaram por uma reciclagem naquilo que, na visão da época, seria a maior e melhor universidade do mundo. A presença majoritária de teólogos franceses dentre os

⁴⁰ O Conciliábulo foi um jornal humorístico local que o arcebispo de Belém fazia. Era uma folha A3 que ele fazia com figurinhas que cortava nos jornais, das revistas, batia à máquina ou às vezes até escrevia à mão e colocava debaixo do vidro da mesa de entrada para evitar exatamente que o manuseio a estragasse. Esse jornal é uma fonte que é única para se verificar diariamente a recepção que os participantes tinham acerca da temática diária discutida no Concílio Vaticano II e das Conferências ministradas aos bispos brasileiros. A pesquisa foi feita por PE. Oscar Beozzo e Pe. Luis Carlos Marques que utilizaram como fonte o Conciliábulo e as cartas e diário de Dom Hélder Câmara. Parte dela foi publicada sob o título O Conferencista por PE. Oscar Beozzo. Informações dadas por Beozzo no seminário citado na nota 30.

⁴¹ Depoimento de Dom José Maria Pires no Seminário citado na nota 18.

conferencistas reafirma nossa convicção de que a influência francesa foi fundamental para a abertura a um engajamento social e politicamente comprometido com a mudança pela Igreja Católica do Brasil. Essa reciclagem também teria uma grande influência entre aqueles bispos que, como Dom Helder Câmara, assumiram a vanguarda no pós-Concílio. A partir dos grupos já citados, podemos ver que dentre os grupos que puxaram o Concílio para frente o episcopado brasileiro esteve muito presente.

2.6.3 A reação conservadora dentro do Concílio

As raízes do que se convencionou chamar de uma reação conservadora na Igreja Católica estão plantadas dentro do próprio Concílio Vaticano II (Beozzo, 1990). Este pode ser visto não só como uma solução de compromisso mas também, como a justaposição de duas concepções heterogêneas. Tanto nos grupos que puxavam o Concílio para frente como nos que puxaram para trás houve uma importante presença de brasileiros. O grupo reconhecidamente ultra-conservador Tradição Família e Propriedade (TFP) foi para Roma, e montou lá um centro de informação para dar apoio e infra-estrutura ao grupo que puxou a resistência às inovações⁴³. Houve uma atuação decisiva de um bispo brasileiro, Dom Sigaud, para capitanear, de certo modo, junto com Lefèbvre⁴⁴, os grupos que brigaram

⁴² (Pesquisa de Beozzo publicada sob título O Conferencista)

⁴³ A entidade denominada Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade – TFP – nasceu por inspiração e obra do professor paulista Plínio Correia de Oliveira, em 1960, quando reuniu um grupo da elite econômico-financeira que tinham em comum além do fato de serem filhos de famílias ricas, o fato de terem passado pela Congregação Mariana do Colégio São Luís, dos jesuítas de São Paulo. Seu órgão oficial de divulgação era o jornalzinho *Catolicismo* que Dom Antônio Castro Mayer editava desde 1951 na Diocese de Campos - RJ. O grande pesadelo da TFP em seus primeiros anos de vida foram as reformas de base, pregadas pelo presidente João Goulart, tanto que em 1960 fez publicar *Reforma Agrária, questão de consciência* numa reação clara contra a reforma agrária que começava a se transformar num clamor popular. Seus expoentes dentro da Igreja católica foram Dom Geraldo de Proença Sigaud, arcebispo de Diamantina (MG) e Dom Antônio de Castro Mayer, bispo de Campos (RJ) expulso junto com o bispo francês monsenhor Marcel Lefèbvre. Para maiores informações ver Castro, 1985:54-66.

⁴⁴ Bispo francês expulso e que fundou na França uma Igreja cismática. No Brasil, o Bispo de Campos – RJ – formou uma igreja separada que acompanhava Lefreuve. Esse cisma

para manter a tradição. Havia uma reação dentro do Concílio Vaticano II e esta conseguia arrebanhar para certas votações cerca de quatrocentos, quinhentos votos. Antes o grupo que monopolizou a preparação não queria a realização deste evento. Depois, quando sentiram que não tinham o apoio do Papa e da Cúria tiveram que atuar por outros meios. Pela primeira vez, em vez de ser o partido oficial tiveram que se organizar num grupo porque não tinham mais acesso aos mecanismos de poder representados pelo Santo Ofício. Paulo VI havia feito uma reforma, tirou o comando geral da Igreja do Santo Ofício e colocou na coordenação interna da Cúria a Secretaria de Estado. Isso gerou uma série de críticas que apontavam no sentido de uma politização da Cúria pelo então papa que colocava como central a política e não a religião. .

A busca laboriosa do consenso exigida por Paulo VI significou, em grande parte, reafirmar o passado. A preocupação de valorizar a ruptura e ao mesmo tempo não abrir mão da manutenção de uma continuidade com a tradição anterior estavam presentes e, em certos momentos, causaram impasses. Por exemplo na questão de afirmar a importância da colegialidade sem contudo mexer na definição do Vaticano I, não só sobre a infalibilidade pontifícia, mas sobre o tipo de poder do Papa na Igreja. A questão foi resolvida com a introdução na *Lumen Gentium* de uma nota explicativa sobre a colegialidade. O Concílio aceitava e até fomentava a colegialidade mas reafirmava a função petrina na tradição da Igreja. Como neste exemplo, a minoria conciliar presente neste grupo de resistência conseguiu sempre um adendo, um mas, um porém, um segundo inciso numa frase que permitia a conciliação de idéias novas com a permanência da tradição ou de posições antigas. As duas posições tradição e mudança ficaram no texto conciliar.

dentro da igreja do Brasil terminou em janeiro do corrente ano encerrando, quarenta anos depois, essa ruptura que iniciou-se no Concílio.

2.6.4 Desafios do Concílio Vaticano II que ainda permanecem

O Concílio Vaticano II desencadeou na história do pensamento uma experiência teológica, social, moral, política e cultural de significativo e crescente avanço pastoral na ação da Igreja.. Embora os documentos do Concílio contenham textos e conceitos conservadores, predominam os conceitos que permitem uma abertura, um *aggiornamento*, uma atualização, uma modernização, uma revisão, para colocar a Igreja em sintonia com os tempos atuais. Partindo dessa inspiração inicial, foram produzidos os documentos que incentivavam uma retomada da pesquisa teológica e com isso houve uma grande produção teológica nos anos sessenta e setenta que ressaltou, principalmente, os caminhos novos para a Igreja. Houve uma valorização da liberdade criadora e de pesquisas que pudessem atualizar velhos conceitos. Isso pelo menos até meados da década de oitenta. Da perspectiva teológica, o Concílio desencadeou um movimento renovador inegável que mudou muito a vida da Igreja.

No entanto, com o crescimento do ateísmo e das seitas pentecostais e outras e ainda com o aumento do número de brasileiros que se declaram sem religião vários setores da Igreja Católica optaram por um retorno à ênfase nas necessidades espirituais. Diante do exposto constatamos que o Concílio deixa em aberto caminhos e espaços que não foram totalmente ocupados, com o risco de o serem de maneira restritiva e não fecunda. Alguns exemplos podem ser dados:

1. Na questão da colegialidade: o concílio aprovou e foram dados passos pelas conferências episcopais na direção de implementar a colegialidade em todos os níveis, desde a paróquia até a Cúria Romana. Mas isso é uma coisa ainda tensa. Há muitas conclusões a serem tiradas e praticadas. Nos últimos anos, com as nomeações de bispos notadamente conservadores dentro da Igreja vai-se ensaiando passos para trás nesta questão da colegialidade e do peso que ela pode ter nos rumos da Igreja.

2. Outro ponto importante diz respeito à participação do laicato. O Concílio abre um caminho largo e traz contribuições essenciais para o papel do cristão leigo dentro da Igreja começando a superar um modelo de Igreja centrado na discriminação, na separação, na divisão, na contraposição entre clero e laicato, entre religiosos e não-religiosos, especialistas na espiritualidade e especialistas do mundo. O acento, no entanto, foi no papel do leigo na secularidade: o papel do cristão no mundo, na profissão, na família, sem mencionar ou levantar a possibilidade (os documentos conciliares não contemplam isso) do leigo assumir funções e ministérios dentro da Igreja. Esse espaço ficou reservado apenas para os religiosos, os sacerdotes, os bispos etc. Na conferência de Santo Domingo, os bispos do Brasil se arriscaram a dizer que “... *os leigos devem ser os protagonistas da presença da Igreja no mundo*”. Uma fidelidade ao Concílio hoje, neste ponto, requer ir além e colocar o cristão leigo no centro da Igreja. É nesta perspectiva que os leigos do Brasil reunidos no Conselho Nacional de Leigos (CNL) uma entidade independente, autônoma, não é subordinada à CNBB e que está espalhada no Brasil inteiro a já vinte e sete anos, resolveu em Assembléia se transformar na Conferência Nacional do Laicato do Brasil (CNLB)¹. O CNLB vai ser um órgão no mesmo patamar da CNBB. Isso para mostrar que querem, de fato, essa paridade, essa não colocação num patamar inferior. Essa posição do CNL tem criado atritos com tradições deformadas e arraigadas de posições, não raras vezes, patriarcais, autoritárias e impositivas ainda presente entre os bispos do Brasil.
3. Dois temas polêmicos: o planejamento familiar e o celibato sacerdotal não foram confiados à assembléia conciliar. Paulo VI entendeu que esta instância, embora gozasse da máxima legitimidade na Igreja, fosse decidir em direção oposta àquela que a Cúria Romana achava a mais prudente. A discussão foi transferida para os órgãos da Cúria Romana que estavam sendo vivamente questionados nos seu s

métodos e orientações. Daí se originaram depois as encíclicas *Humanae Vitae* e *Sacerdotalis Celibatis*.

Além dos exemplos dados, várias são os temas não resolvidos na Igreja e que afloram a todo momento: o divórcio, o casamento, a participação na eucaristia, especialmente sobre a sexualidade que é uma das questões mais mal resolvidas na vida da Igreja. Essas questões precisam voltar a ser discutidas para que a Igreja volte a caminhar, retomando os passos muito animadores que ela viveu logo depois do Concílio

2.7 A Igreja dos pobres e sua reelaboração na América Latina

João XXIII já em 11 de setembro de 1962, um mês antes de abrir o Concílio Vaticano II, defendia a proposta da igreja ser dos pobres: “*Neste tempos de agora, olhando para os países do terceiro mundo a Igreja quer ser antes de tudo a Igreja dos pobres.*” Mas esta dimensão, ao fim e ao cabo, ficou em tom menor, não sendo aprovada como o eixo principal do Concílio Vaticano II.

Podemos verificar a insistência do Concílio Vaticano II em apresentar a Igreja como Povo de Deus, colocando a hierarquia na pasta de serviços e na função missionária. Assim, seu documento principal – a Constituição Dogmática *Lumen Gentium*⁴⁵ - não começa pela hierarquia como estava no esquema preparado pela cúria romana, começa pelos mistérios da Igreja no Capítulo I, pelo Povo de Deus no Capítulo II, deslocando a hierarquia para o Capítulo III, ou melhor, a Constituição Hierárquica da Igreja. Surpreendente é notar que, no Capítulo II, sobre o povo de Deus, são incluídos também os não católicos e até os não cristãos.

Para se chegar a essa visão da Igreja como o Povo de Deus houve uma evolução. Aos poucos a igreja foi abandonando a perspectiva adotada durante séculos de que ela se resumia ao corpo clerical (padres, bispos e Cúria Romana). O antigo Direito Canônico

dizia que o leigo tinha que obedecer e tinha o direito de receber os sacramentos. Devido à evolução ocorrida no século XX onde o movimento, o apostolado e o envolvimento dos leigos dentro da Igreja não poderia ser desconsiderado, havia um desconforto muito grande quanto ao papel dos leigos que só podiam atuar dentro da Ação Católica. Esta colocava-se como uma espécie de ponte entre a hierarquia e o mundo. Então, eles não agiam por si mesmos, tinham um mandato da hierarquia.

A batalha ocorrida no Concílio Vaticano II para colocar no centro da definição da Igreja o Povo de Deus é que definiu toda a eclesiologia do Vaticano II, embora na América Latina, mais precisamente na conferência de Medellín (1968) o texto sobre a Igreja foi intitulado como A Igreja dos Pobres⁴⁶.

Dom Hélder e o grupo da Igreja dos pobres, que reunia cerca de quinhentos bispos, lutaram em vão para que o tema da pobreza fosse central no Concílio Vaticano II. Já na terceira seção começaram a pensar em fazer uma espécie de concílio latino-americano que levasse adiante essa questão. Então, aquilo que no Vaticano II foi um tema que esteve serpenteando e sendo construído devagarinho explode com toda a sua fecundidade na Conferência de Medellín.

Uma visão da transformação ocorrida na América Latina à luz do Concílio Vaticano II pode ser feita através de uma comparação, mesmo que sumária e apenas a título de exemplo, entre os documentos produzidos no Concílio Vaticano II e na Conferência de Medellín. Os documentos do concílio sobre educação e sobre os meios de comunicação social, são os que apresentam menos avanços. Já o documento de educação

⁴⁵ Para uma análise ver a Constituição Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja in *Documentos do concílio* – RJ: Vozes, 1966.

⁴⁶ Na América Latina a questão não é só a Igreja no mundo de hoje. Há que se perguntar: dentro da realidade atual, em que lugar a Igreja deve entrar num mundo dividido em centro e periferia, entre primeiro e terceiro mundo? Diante disso com quem deve ser o compromisso da Igreja? O compromisso deve ser com os pobres e com a luta para a sua libertação. (Gutierrez, 1979)

produzido em Medellín se organiza a partir das experiências do MEB, das rádios de educação popular da Colômbia e da proposta de uma educação libertadora.

Nos documentos do Concílio Vaticano II não foram aprovadas as posições da América Latina e da África de que a principal luta a ser travada pela igreja era a guerra contra a fome. Alguns padres conciliares representantes destes dois continentes, consideravam que pior que a guerra, é a fome e é a mortalidade infantil. Postulavam que havia uma guerra não declarada contra os pobres e ela deveria ser combatida. Era difícil passar essa proposta oriunda de regiões periféricas num evento onde a hegemonia era dos países centrais. Essas questões da pobreza e da paz vista como a superação da fome e da miséria não foram aprofundadas suficientemente no Concílio Vaticano II.

O grande eixo do Concílio foi o diálogo com a modernidade. Mas não foi um diálogo com a face obscura da modernidade representada pelo colonialismo, pela diferença crescente entre os países da abundância e os países da pobreza. Isso era tão agudo segundo Beozzo, que os bispos do grupo da Igreja dos pobres, já no fim da primeira seção, início da segunda, quando viram que não conseguiriam colocar na agenda do Concílio aqueles problemas que eles achavam centrais (o problema da fome, do subdesenvolvimento, da dignidade dos pobres) começam a discutir a proposta de realização de um terceiro concílio para refletir estas questões. Na América latina, em Medellín o CELAM acabou escolhendo este caminho onde, com novidade, seguem essas questões.

Segundo Beozzo, o Papa Paulo VI ficou incomodado com a pouca discussão destes temas e prometeu fazer uma encíclica em apoio à *Gaudium et Spes* só aprovada depois de muita discussão. Pe. Le Bret iniciou, a pedido do papa ainda durante o concílio, a escrita da encíclica *Populorum Progressio* que vai tratar das questões em que não houve consenso para aprovação ou seja, o problema central era da distância crescente entre o norte e o sul e a questão da justiça.

A Encíclica *Gaudium et Spes* (Alegria e Esperança) tem um capítulo sobre economia e um capítulo sobre política. É através deste documento que a Igreja, pela primeira vez em muitos concílios trata da questão política e o faz de maneira positiva. Pio XII dizia que a política é a forma mais alta da caridade. Isso quer dizer que não é a caridade que fazemos a uma pessoa, e sim aquela que procura estruturalmente mudar a sociedade, cuidar do bem comum é a que mais importa.

O Concílio trata da política positivamente, mas trata da política em primeiro lugar como uma responsabilidade dos leigos e não dos bispos. Em João XXIII isso era muito claro. Ele num discurso, falando ao presidente da Itália, dizia que deveria haver um certo *riservo* nas relações respeitadas entre o poder público e a Igreja. O poder público tinha que ter autonomia. Não cabia à Igreja dar conselhos. Ela devia animar os valores e ser capaz de gestos proféticos. Por isso, a Igreja não poderia estar envolvida com o poder político. O lugar essencial de atuação da Igreja seria na formação da consciência frente aos valores essenciais da esfera política, mas não fazendo barganha. Ela tinha que manter essa dignidade e aceitar a autonomia e a plena responsabilidade dos políticos cristãos que tem consciência e que atuam na esfera da política.

A formulação que os documentos de Puebla trazem apontam para um avanço na linha do que o Concílio Vaticano II e diz que deve ser a política e a opção preferencial pelo empenho político dos cristãos. Nestes, não se dissocia o cuidado com as necessidades materiais e espirituais dos fiéis. É responsabilidade da Igreja cuidar do corpo e da alma das pessoas. Mas este cuidado deve ser feito sem criar dependência do poder político e muito menos querendo fazer do Estado uma teocracia. Religião e política são esferas diferentes e é bom que seja assim e que se guarde esse "riservo", essa justa distância como dizia João XXIII.

2.9 As Pastorais e a Campanha da Fraternidade

As práticas da Igreja passam a retratar esta apropriação feita pelas igrejas da América Latina da questão da "opção preferencial pelos pobres". No Brasil a Campanha da Fraternidade se torna o principal instrumento da CNBB para garantir a integração da "Pastoral Orgânica" da Igreja. Ela se torna um instrumento extraordinário por meio do qual não só se divulgam os objetivos religiosos e societários da Igreja, como também se procura intensificar sua realização o que facilita que sejam em grande parte alcançados.

Poder-se-ia mesmo dizer que, por mais de uma década, a CF contribuiu decisivamente para implantar e reforçar por toda a Igreja brasileira a supremacia institucional da CNBB. (Della Cava e Paula Montero, 1991).

Em seu contexto histórico, a CF surgiu durante o Concílio Vaticano II e ganhou força com a primeira Conferência Geral do Episcopado Latino Americano após o período conciliar em Medellín em 1968 convocada para implementação do Concílio Vaticano II no continente. A reflexão sobre a realidade Latino Americana levou a Igreja a enfrentar o desafio da pobreza e da urgente presença transformadora nas estruturas sociais. A Conferência de Puebla, dez anos depois, acentuou ainda mais a dimensão social da fé e da vivência Cristã a fim de superar a situação de marginalização, opressão e exclusão em que vive a maioria do povo, criando-se um clima de comunhão e participação. Os temas da CF inicialmente contemplaram mais a vida interna da Igreja. A consciência da realidade sócio-econômica e política marcada pela injustiça, pela exclusão e por índices sempre altos de miséria fez escolher como tema da CF aspectos bem mais determinados dessa realidade. A partir do início dos encontros nacionais da CF em 1971, a escolha de seus temas vem tendo sempre mais participação dos regionais da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) que recolhem sugestões das dioceses e estas das paróquias e comunidades. Alguns pontos de referência na escolha dos temas são:

1. aspectos da vida da Igreja e da sociedade;

2. eventos especiais como o centenário da Encíclica *Rerum Novarum* em 1991 "*Solidários na dignidade do trabalho*", ano da família em 1994 "*A família como vai?*";
3. diretrizes gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil, documentos do magistério editados pela Cúria Romana e as exigências da quaresma.⁴⁷

Ao longo de mais de trinta anos podem ser destacadas três fases na definição de seus temas:

| Primeira fase: Pós-Conciliar. | | |
|---|------------------------------------|---|
| Ano | Tema | Lema |
| 1964 | Igreja em Renovação | Lembre-se: você também é Igreja |
| 1965 | Paróquia em Renovação | Faça de sua Paróquia uma comunidade de fé, culto e amor |
| 1966 | Fraternidade | Somos responsáveis uns pelos outros |
| 1967 | Co-responsabilidade | Somos todos iguais, somos todos irmãos |
| 1968 | Doação | Crer com as mãos |
| 1969 | Descoberta | Para o outro o próximo é você |
| 1970 | Participação | Participar |
| 1971 | Reconciliação | Reconciliar |
| 1972 | Serviço e vocação | Descubra a felicidade de servir. |
| Segunda fase: a Igreja se preocupa com a realidade social do povo denunciando o pecado original como pecado social e promovendo a justiça (Vaticano II e Medellín) | | |
| 1973 | Fraternidade e libertação | O egoísmo escraviza, o amor liberta |
| 1974 | Reconstruir a vida | Onde está o teu irmão? |
| 1975 | Fraternidade é repartir | Repartir o pão |
| 1976 | Fraternidade e comunidade | Caminhar juntos |
| 1977 | Fraternidade na família | Comece em casa |
| 1978 | Fraternidade no mundo do trabalho | Trabalho e justiça para todos |
| 1979 | Fraternidade | Somos responsáveis uns pelos outros |
| 1980 | Co-responsabilidade | Somos todos iguais, somos todos irmãos |
| 1981 | Doação | Crer com as mãos |
| 1982 | Descoberta | Para o outro o próximo é você |
| 1983 | Participação | Participar |
| 1984 | Reconciliação | Reconciliar |
| Terceira fase: A Igreja se volta para situações existenciais do povo brasileiro. | | |
| 1985 | Fraternidade e fome | Pão para quem tem fome |
| 1986 | Fraternidade e terra | Terra de Deus, terra de irmãos |
| 1987 | Fraternidade e o menor | Quem acolhe o menor a mim acolhe |
| 1988 | Fraternidade e o negro | Ouvi o clamor deste povo |
| 1989 | Fraternidade e comunicação | Comunicação para a verdade e a paz |
| 1990 | Fraternidade e a mulher | Mulher e homem à imagem de Deus |
| 1991 | Fraternidade e o mundo do trabalho | Solidários na dignidade do trabalho |
| 1992 | Fraternidade e juventude | Juventude caminho aberto |
| 1993 | Fraternidade e moradia | Onde moras? |
| 1994 | Fraternidade e a família | A família como vai? |
| 1995 | Fraternidade e os excluídos | Eras tu, Senhor? |

⁴⁷ Texto base da CF/02, Pag 134 e 135.

| | | |
|--------------------|---------------------------------|------------------------------------|
| 1996 | Fraternidade e a política | Justiça e paz se abraçaram |
| 1997 | Fraternidade e os encarcerados | Cristo liberta de todas as prisões |
| 1998 | Fraternidade e a educação | A serviço da vida e da esperança |
| 1999 | Fraternidade e os desempregados | Sem trabalho porquê? |
| 2000 ⁴⁸ | Dignidade humana e paz | Novo milênio sem exclusões |
| 2001 | Campanha da Fraternidade | Vida sim, drogas não |
| 2002 | Fraternidade e povos indígenas | Por uma terra sem males |
| 2003 | Fraternidade e pessoas idosas | Vida, dignidade e esperança. |

4. Em decorrência da CF várias pastorais vem sendo criadas ou fortalecidas como é o caso da pastoral carcerária, por exemplo. A CF também serve de gancho para que a Igreja possa trabalhar o social. Exemplo disto pode ser visto na Arquidiocese de Belo Horizonte que compreende vinte e oito municípios do entorno da capital. Quando da CF de 1995, que trabalhava o tema da exclusão social, a arquidiocese promoveu uma pesquisa que ficou conhecida como "rasgadinha". A pesquisa foi feita durante as missas e consistia numa página com perguntas cujas respostas eram dadas, rasgando as laterais da mesma. A tabulação da pesquisa, dentre outras coisas, apontou que cerca de dois por cento dos fiéis estavam engajados numa ação ou grupo social que não aqueles internos da Igreja (catequese, crisma, grupos de oração e etc). Outro ponto relevante após a pesquisa foi um levantamento feito pelos fiéis dos bolsões de pobreza e das maiores dificuldades sentidas pela população residente nestas áreas. Nessa época já era gritante a questão do desemprego, das drogas e da violência. Foi a partir deste trabalho que surge o Projeto Pastoral Construir a Esperança.

A partir destas formas de atuação surge um vasto movimento social na década de sessenta, composto por setores da Igreja, movimentos religiosos laicos, redes pastorais com base popular, CEB's e organizações populares (grupos de mães, associações de moradores, sindicatos, etc.). No fluxo destes, como uma reflexão a partir de uma prática prévia e buscando dar-lhes embasamento ético-político e teórico, surge a Teologia da Libertação. A prática prévia que marcou seu surgimento no Brasil vinha dos militantes cristãos da JUC, da JOC e da Ação Popular. Essa prática defrontou-se, a partir de 1.964, com o regime

⁴⁸ Campanha ecumênica realizada pelo CONIC – Conselho Nacional das Igrejas Cristãs do Brasil

militar, que por sua vez, veio a exercer uma repressão impiedosa contra os cristãos comprometidos.

2.10 A Teologia da Libertação

Segundo Pierre Sanchis, antropólogo e sociólogo reconhecido no âmbito dos estudos sobre religião, em entrevista à autora, em termos gerais podemos verificar no Brasil, sobretudo nos últimos decênios, a oposição entre dois tipos ideais: uma “Igreja Comunidade” e uma “Igreja Instituição”. Nesta oposição, o “modelo de comunidade” caracteriza-se por ser um grupo de pessoas unidas por uma descoberta comum, orientadas e engajadas num mesmo caminho⁴⁹. Como expressão teórica de uma inserção social que tinha como referencial básico as CEB's, a Teologia da Libertação toma como ponto de partida para sua análise a realidade de subdesenvolvimento da América Latina e postula como centro de sua tese o fato de que a proclamação do evangelho não deve ficar incorpórea, abstraída das condições reais das pessoas⁵⁰.

A fé em Cristo tinha que ser uma força ativa para libertar centenas de milhões de latino-americanos das condições opressivas nas quais viviam. Os teólogos da libertação argumentavam que, para eliminar as estruturas de injustiça, poder-se-ia aplicar o método de análise social marxista sem aceitar o materialismo da ideologia comunista. Os partidários da Teologia da Libertação se esforçaram para mostrar Jesus como politicamente

⁴⁹ Essa idéia de caminhada, apesar de duramente criticada, foi uma idéia muito expressiva pois não se trata de uma comunidade estática mas de uma comunidade em movimento

⁵⁰ Um dos mais importantes textos teórico de fundamentação da Teologia da Libertação foi escrito por Gustavo Gutierrez, *Teologia da libertação: perspectivas*, Petrópolis: Vozes, 1979. Mas devem ser citados outros autores tais como: Leonardo e Clodovis Boff, Rúben Alves, Hugo Assmann, Carlos Mesters (Brasil), Jon Sobrino, Ignacio Ellacuría (El Salvador), Segundo Galilea e Ronaldo Muñoz (Chile), Pablo Richard (Costa Rica), José Miguez Bonino, Juan Carlos Scanone e Rúben Dri (Argentina) Henrique Dussel (Argentina / México) Juan Luis Segundo (Uruguai) e Samuel Siva Gotay (Porto Rico), apenas para citar os mais conhecidos.

engajado, como alguém que lutou contra a dominação romana e os poderosos, na realidade como alguém envolvido na luta de classes. (Löwy, 2000:).

Vale lembrar que a Teologia da Libertação não se reduz a um discurso social e político. Ela é antes de qualquer coisa, uma reflexão religiosa e espiritual a partir de uma prática prévia dos militantes cristãos. Sua idéia central é a “opção preferencial pelos pobres” que são agentes de sua própria libertação e não, como na doutrina tradicional da Igreja, objeto de atenção caridosa. É possível identificar alguns princípios comuns aos teóricos da Teologia da Libertação, tais como:

1. A luta contra a idolatria (não o ateísmo) como inimigo principal da religião, isto é, contra os novos ídolos da morte adorados pelos novos “Faraós, Césares e Herodes”: Bens Materiais, Riqueza, Mercado, Segurança Nacional, Estado, Força Militar, Civilização Ocidental Cristã;
2. Libertação humana histórica como antecipação da salvação final em Cristo, instituindo-se o Reino de Deus na terra;
3. Uma crítica da teologia dualista tradicional, como produto da filosofia grega de Platão, e não da tradição bíblica, na qual a história humana e a história divina são diferentes mas inseparáveis;
4. Uma nova leitura da bíblia que dá atenção significativa a passagens tais como a do Êxodo, que é vista como paradigma da luta de um povo escravizado por sua libertação;
5. Uma forte crítica moral e social do capitalismo dependente como sistema injusto e iníquo, como uma forma de pecado estrutural;
6. O uso do marxismo como instrumento socio-analítico a fim de entender as causas da pobreza, as contradições do capitalismo e as formas de luta de classe;
7. A opção preferencial pelos pobres e a solidariedade com sua luta pela auto-libertação;

8. O desenvolvimento de comunidades de base cristãs entre os pobres como uma nova forma de Igreja e como alternativa para o modo de vida individualista imposto pelo sistema capitalista. (Löwy, 2000).

Vários fatores têm sido apontados como sendo a gênese do cristianismo de libertação como movimento social na América Latina. Um deles é que a Igreja começou a inovar porque desejava preservar sua influência frente à ascensão de igrejas protestantes, seitas e a concorrência política dos movimentos de esquerda (Bruneau, 1974). Porém, isto não explica a profunda transformação ético-religiosa que ocorreu com atores sociais (padres e leigos) envolvidos com o novo movimento social. Alguns sociólogos da esquerda católica, por sua vez, dizem que a Igreja mudou porque o povo tomou conta da instituição, converteu-a e fez com que ela agisse em seu interesse (Sanchis, 1992). A explicação mais satisfatória, a nosso ver é aquela dada por Löwy que aponta uma combinação ou convergência de mudanças internas e externas à Igreja que ocorreram durante a década de 50, e que se desenvolveram a partir da periferia em direção ao centro da instituição:

“O Processo de radicalização da cultura católica latino americana que iria levar à formação do cristianismo de libertação não começou, de cima para baixo, dos níveis superiores da Igreja, como a análise funcionalista que aponta para a busca de influência por parte da hierarquia sugeriria, nem de baixo para cima como argumentam certas interpretações de “orientação popular” e, sim, da periferia para o centro.” (Löwy, 2000:71)

A Teologia da Libertação teve no conflito complexificado e agudizado o método de análise que traz à luz não apenas a constatação da existência de uma realidade conflitual geradora de miséria e morte, mas os mecanismos que a geram e que são a raiz e a causa última de sua existência.

Em oposição a essa radicalização, temos uma reação e ganha força dentro da Igreja outro tipo ideal a "Igreja instituição" caracterizada por ser um grupo de pessoas hierarquicamente organizadas, recebendo as injunções do que as une e do que as põem em movimento de cima, com todas as características que a Igreja Católica nos últimos séculos

tomou, quer dizer: uma racionalização muito forte na instituição, na fé, nas suas organizações de crença, nos seus comportamentos e nas suas linhas de valores.

A "Igreja Comunidade" marca fundante da Teologia da Libertação é mais criativa, mais inventiva e mais flexível à história. Já a "Igreja Instituição", ao contrário, resiste à mudança e à história. É em torno disso que se construiu a oposição a que no Brasil do que se chamou "Igreja do Evangelho", "de libertação", "de base", Igreja Povo de Deus", Igreja Popular" e etc.

Na oposição instalada entre uma "Igreja Comunidade" e uma "Igreja Instituição" as maneiras de conceber a política vão ser relativamente diferentes. O movimento cultural e social composto pela Teologia da Libertação, por Comunidades Eclesiais de Base, pastorais populares, redes do chamado clero progressista, associações de bairro, movimento de camponeses sem terra e etc, ao desenvolverem-se acumularam racionalidade e subtraíram subjetividade. A "Teologia da Libertação", sobretudo foi marcada por uma teologia extremamente racional.

Essa racionalidade teológica foi rechaçada pela instituição que orientou a reorganização numa dimensão afetivo-emocional, como diria o sociólogo e antropólogo Pierre Sanchis. Outro tipo de racionalidade que não passa pelo raciocínio lógico, mas passa por outros caminhos como os da afirmação carismática ou por uma lógica de comunhão, sensível através da emoção será adotada como orientação para a "Igreja Universal". Como adeptos dessa lógica temos, fora da Igreja Católica os pentecostais e, dentro da Igreja Católica os carismáticos.

Podemos constatar uma evolução nos temas e preocupações da "Teologia da Libertação": uma maior atenção à espiritualidade, e à religião popular, uma ampliação do conceito de pobre para incluir não apenas as vítimas do sistema econômico, mas também os atingidos por outras formas de opressão, como índios, negros e mulheres.

Com o início do papado de João Paulo II começa uma nova fase do catolicismo mundial marcada pelo abandono de algumas posições aprovadas, não sem resistência, no Concílio Vaticano II. Após dez anos impulsionando a abertura da Igreja para o mundo, a Cúria Romana passa a promover o expurgo das experiências indesejáveis⁵¹. Este processo de restauração da disciplina e da hierarquia no interior da Igreja visava reafirmar sua autoridade eclesiástica frente ao mundo. Vale lembrar que a Teologia da Libertação ao dar ênfase à democratização e à descentralização questionava radicalmente a forma de mediação institucional estabelecida em Roma cujas características mais visíveis são a unidade e universalidade.

Instaura-se assim nos anos oitenta, um reforço da instituição, frente às CEB's. A arma decisiva de Roma contra os "desvios" doutrinários e a atividade "excessivamente política" dos cristãos latino-americanos foi a nomeação de bispos conservadores, conhecidos por sua hostilidade à Teologia da Libertação. Esses bispos se apressaram em dissolver ou deslegitimar muitas das redes e pastorais engajadas em uma atividade social conseqüente do lado dos pobres. Ao mesmo tempo, a Cúria Romana tomou medidas diretas contra os religiosos ou teólogos mais avançados, excluindo-os de suas ordens religiosas⁵² ou obrigando-os a escolher a ruptura como no caso de Leonardo Boff. Enfim,

⁵¹ A respeito da Teologia da Libertação, os comentários do papa João Paulo II durante o pronunciamento na conferência de Puebla foram cortantes:

“ Ela deturpa o sentido do evangelho, conduz os que se deram a Deus para longe do papel verdadeiro que a Igreja lhes atribuiu. Quando começam a utilizar os meios políticos deixam de ser teólogos. Se é um programa social então é matéria para a sociologia. Se se refere à salvação do homem, então é a eterna teologia que tem dois mil anos.”(Bernsteins:1996)

O papa citou um dos conceitos-chaves de Medellín “O amor preferencial pelos pobres” mas acrescentou que esse amor não deve excluir nenhuma classe. Esse dito papal, repetido inúmeras vezes na década seguinte, seria utilizado para bloquear qualquer interpretação marxista do compromisso da Igreja “com a completa libertação das pessoas e povos”.

⁵² Depois de várias pressões do episcopado nicaraguense sobre os quatro padres que participam do governo sandinista para que deixem seus cargos, o papa também deixa claro que é seu desejo expresso que eles se retirem do governo. O padre Fernando Cardenal, ministro da Educação da Nicarágua, se recusa a deixar o cargo motivo pelo qual foi excluído da Companhia de Jesus.

seminários progressistas foram fechados no Brasil e medidas de intervenção por cima tiveram lugar na Confederação dos Religiosos da América Latina (CLAR) considerada excessivamente próxima da Teologia da Libertação.

Para o Vaticano, a Teologia da Libertação era vista como heresia pois ela incorria no erro de fomentar a agressividade de forças latentes centrífugas ao propor-se como uma alternativa de mediação institucional à Igreja Romana. Essa posição "ingênua" da Teologia da Libertação acabou confrontada pela Cúria Romana de forma devastadora. O correto engajamento político dos cristãos – leigos, religiosos, padres e bispos – ao lado dos pobres e oprimidos se tornou alvo da desconfiança de João Paulo II que não tinha nenhuma simpatia por essa contaminação da fé pela política. Para ele, o marxismo ocidental presente na Teologia da Libertação se reduzia à ilusões ingênuas de românticos irrecuperáveis que se recusavam a reconhecer a natureza profundamente opressora dos regimes socialistas da Europa oriental.

Como decorrência desta opção eclesial, pela construção de uma nova identidade católica, a cúria Romana restringiu os demais caminhos teológicos e pastorais com atitudes tais como:

1. A limitação da liberdade de expressão no plano doutrinário: o Concílio Vaticano II, as crises eclesial e social no Brasil dos anos sessenta provocaram o declínio da “sociedade de disciplina” que até então vigorava nos seminários encarregados da preparação de sacerdotes, estabelecendo em seu lugar um período de experiências e inovações que, com o pontificado de João Paulo II iriam declinar devido à falta de incentivo e, em alguns casos, serão até mesmo proibidas. Houve um deslocamento da formação sacerdotal de uma situação de ênfase nas áreas profissional, antropológica, social e política para uma postura mais preocupada com os aspectos espiritual, eclesial retirando a ênfase dos problemas concretos do homem na atualidade. Os seminários e as cátedras de teologia sofreram um verdadeiro

“expurgo” de catedráticos considerados “dissidentes” de tal orientação como, por exemplo, os partidários da Teologia da Libertação⁵³.

2. A Cúria Romana deflagrou uma verdadeira ofensiva nomeando seletivamente o episcopado conservador em todo o mundo e reduzindo as atribuições das conferências episcopais nacionais. Na esfera do clero propriamente dito, isto representou uma redução da criatividade, da ousadia, das inovações teológicas e pastorais e da autonomia das igrejas nacionais⁵⁴.
3. Entre os leigos, incentivou a criação de movimentos religiosos sem tanto envolvimento político, priorizando uma atuação em setores médios da sociedade e investindo em meios de comunicação de massa⁵⁵. Os “novos” Movimentos Eclesiais de Leigos têm crescido muito e já somam mais de vinte em todo o mundo sendo que, os mais importantes são: Renovação Carismática Católica, Comunhão e Libertação, Opus Dei, Folcolares, Cursilhos da Cristandade, Casais com Cristo e Movimento Catecumenal. Estes movimentos patrocinam (juntos com outros de menor importância), em articulação com Roma e entre si, dois grandes projetos de divulgação da fé cristã: a Evangelização 2000 e o Lúmen 2000. Ambos parte integrante de uma vasta rede internacional de comunicação tida como a maior iniciativa missionária jamais empreendida no mundo católico para evangelizar via

⁵³ Em 1989 A Cúria Romana por Decreto da Congregação para Educação Católica, ordenou o fechamento do Instituto Teológico do Recife – ITER – e do Seminário Regional do Nordeste II – SERENE II. No ano seguinte Dom José Maria Pires reabre o Seminário Diocesano que passa a funcionar com os professores do ITER(Lesbaupin, 1990: 24)

⁵⁴ No Brasil um dos exemplos mais fortes desta postura foi a divisão de uma das arquidioceses mais progressistas, a Arquidiocese de São Paulo (em 15 de março de 1989), então sob a direção de Dom Paulo Evaristo Arns, em quatro dioceses visando a diminuição de seu poder.

⁵⁵ A publicação do *Rapporto sulla Fede* em 1985 do cardeal Ratzinger apresenta o período pós-conciliar como fundamentalmente negativo principalmente no Brasil ressaltando como positivo o desenvolvimento de movimentos como Comunhão e Libertação, Folcolari, Cursilhos de Cristandade e Renovação Carismática Católica estabelecendo assim o acesso para a incorporação dos carismáticos que se formalizará no Sínodo dos Bispos ocorrido em Roma, neste mesmo ano, e que ficou centrado nos problemas internos da Igreja. (Lesbaupin, 1990:19)

satélite a população do planeta.

Estes “novos movimentos” ou “movimentos renovados” não apresentam nada de novo, muito antes voltam-se para preceitos que antecedem aqueles aprovados pelo Concílio Vaticano II. Eles vêm sendo considerados em alguns círculos do Vaticano como uma opção providencial para ganhar leigos católicos de volta para a fé ,e ao mesmo tempo, como uma oportunidade oferecida aos eclesiásticos de influenciarem as ações empreendidas no mundo pelos leigos em nome da Igreja. Tais movimentos gozam integralmente do favor do Papa⁵⁶ e têm passado a figurar em lugar de destaque na controvertida estratégia do papado.

Seu perfil coletivo é assim descrito: recrutam seus membros nas classes médias, entre os tecnocratas; possuem uma base urbana ou melhor dizendo cosmopolita; sua organização é internacional na estrutura e na finalidade; partem de uma crença e prática religiosa onde prevalece a espiritualidade pessoal; na política, preferem a uniformidade ao pluralismo; nos assuntos religiosos e doutrinários, a concordância à controvérsia e a supremacia implícita de uma visão de mundo europeia cristã à de outras culturas religiosas, reconhecidamente iguais; no que se refere à sociedade moderna têm horror à secularização, desconfiam da democracia e se opõem frontalmente à toda e qualquer visão do marxismo.(Della Cava e Paula Montero, 1989)

Como podemos verificar a convergência de mudanças internas e externas à Igreja iniciadas na década de cinquenta e acentuadas na década de sessenta contribuíram para que sua atuação deixasse de ser feita através do Estado para ser efetivada junto à sociedade. Apesar das restrições impostas pela conjuntura interna e externa da Igreja, a CNBB, os

⁵⁶ A Opus Dei fundada na Espanha nos anos 30, em 1985 foi considerada Prelazia Pessoal do papa que passou a assumir total e exclusiva responsabilidade no comando do movimento e de suas atividades numa atitude claramente contrária ao direito canônico que obrigava os movimentos ao controle do episcopado local.

movimentos sociais e as pastorais numa inserção social e política crítica aos padrões vigentes do capitalismo⁵⁷.

Com a criação da CNBB nos anos cinquenta e sua consolidação nos anos posteriores, analisada no capítulo II, o enraizamento profundo e amplo de uma série de princípios éticos e humanistas ganha contornos cada vez mais nítidos e se transforma na principal base sobre a qual se assenta a perseverança desta inserção social e política crítica à ordem estabelecida. Esta base foi reforçada pelas orientações aprovadas no Concílio Vaticano II e nas Conferências de Medellín e Puebla. Ao mesmo tempo o surgimento da Teologia da Libertação e sua prática ativa de organização nas CEB's contribuíram para dar raiz social a esta postura de crítica das injustiças sociais e de engajamento social e político visando sua transformação.

A Igreja Católica Brasileira e sua história no final do século XX não pode ser explicada sem a consideração do "comunitarismo cristão" como um quadro de pensamento que permitiu à CNBB conciliar de modo eficaz dois elementos fundamentais, a mística e a racionalização pôde legitimar e fomentar iniciativas inovadoras no campo da teologia, da formação e inserção social dos quadros da Igreja e dos fiéis leigos. Esse equilíbrio só foi possível porque ao conciliar tradição e mudança a CNBB propiciou a posterior confluência de sensibilidade espiritual e de abertura para o social. Assim sendo, o "comunitarismo personalista cristão", representa um fundo comum que explica a permanência da evangélica opção preferencial pelos pobres sem, no entanto, descuidar da mística ou da espiritualidade que é o fundamento último da existência da Igreja Católica.

⁵⁷ Muitos são os autores, dentre eles Löwy, Mainwaring e Della Cava, que consideram a Igreja e suas ações como um dos principais veículos de oposição ao neo-liberalismo.

CAPÍTULO III

O "COMUNITARISMO CRISTÃO" E A NOVA CIDADANIA

3.1 A igreja e o processo de redemocratização

O processo de redemocratização brasileiro foi fruto de duas mobilizações distintas: de um lado, o projeto de transição articulado pelas elites civis e militares que participaram do golpe de 1.964 e de outro, a atuação daqueles que, através de uma diversificada oposição se batiam pelo fim do regime e pelo restabelecimento da democracia. Ambos convergiram, não sem conflitos, para um objetivo comum: a restauração do Estado de Direito no país. A oposição se articulava no plano institucional pelo partido de oposição, o Movimento Democrático Brasileiro (MDB) e possuía como pilares fundamentais em seu momento inicial a Igreja Católica, a Associação Brasileira de Imprensa, a Ordem dos Advogados do Brasil, os movimentos sociais, sindicais e estudantis, bem como a imprensa alternativa.

Já na fase de “abertura”, o programa de governo do General Figueiredo para a esfera política consistia basicamente em três pontos: anistia política, reforma partidária e eleições gerais (com exceção da presidencial). Com a anistia política, visava-se a reduzir a pressão sobre o governo, eliminando os atritos de setores liberais da oposição com o governo. Com a reforma partidária (Lei n. 6767 de 20 de dezembro de 1.979 que extingue a Arena e o MDB e define regras para criação de novos partidos) procurava-se fragmentar a oposição e por fim, com as eleições, visava-se a iniciar a descentralização política. (Gomes, 1996).

Neste contexto, pode-se dizer que uma das mais importantes contribuições para o processo de redemocratização no país foi a “fermentação” das milhares de Comunidades Eclesiais de Base (CEB’s) que a Igreja Popular gestou no país. Elas permaneceram, durante os anos mais duros da repressão, como um dos poucos, senão o único movimento

popular organizado nacionalmente e o único local possível de rearticulação política dos grupos e elementos ligados à esquerda. Elas evoluíram de simples grupos de oração para núcleos de organização de grupos e movimentos que visavam à conquista de objetivos comunitários. Nascidas para disseminar a fé na sociedade secular, as CEB's começaram a tentar moldar essa sociedade de acordo com aquilo que consideravam os ditames éticos de sua religião. Neste aspecto, o papel da Teologia da Libertação e dos agentes pastorais foi extremamente importante.

A Teologia da Libertação ao fundir elementos analíticos do marxismo com uma reflexão teológica cuja ênfase era na libertação do povo oprimido, lutava pelo estabelecimento de uma democracia pela base. Sua perspectiva era a de construir uma contra-hegemonia não só no que se refere à esfera política, no âmbito do Estado, mas também na esfera institucional, colocando-se como alternativa à mediação institucional Romana entre a comunidade e a religião católica. A democratização das relações internas e externas seria um de seus principais objetivos. Ao se engajar na construção desta contra-hegemonia a Teologia da Libertação criou tensões e passou a ser criticada e perseguida nos dois âmbitos. Mas isso será tratado mais à frente.

Face ao quadro da redemocratização, a Igreja Católica se viu envolvida em tensões internas: doravante, o clero seria obrigado a disputar espaço com ex-aliados na esfera política para preservar sua influência. O pluralismo que a sociedade começava a experimentar adicionou novas preocupações ao clero que via na diversidade de opções políticas um sério problema para a unidade dos católicos. A relação antes harmônica entre o clero e as “esquerdas” cedeu espaço, lentamente para uma tensão permanente. Atritos entre militantes de esquerda e Igreja, em função dos conflitos históricos entre socialistas e católicos, ainda que o quadro tivesse sido alterado pela experiência da inserção social crítica da Igreja, começaram a surgir no seio dos movimentos sociais, tendo como pano de fundo as diferenças quanto aos métodos de trabalho e aos objetivos.

Aparentemente foi o surgimento dos partidos, assim como a canalização dos esforços da oposição da política informal para a formal, o fator que mais alterou a dinâmica das CEB's. O ano de 1982, ano da primeira eleição para governadores e também para a Câmara Federal e Estadual, é apontado como o início do declínio das CEB's. (Gomes, 1996).

Por outro lado, desde os anos 70 a mobilização em torno dos direitos humanos vinham ganhando força. Sua principal base estava na Igreja, na OAB, na ABI e IAB bem como nos movimentos de ação populares e em virtude da própria conjuntura que nasceram tiveram a concepção não só como direitos individuais mas sobretudo sociais.

"A reunião de aproximadamente 30 organismo do Movimento Nacional de Direitos Humanos dá-se em 1982 e, ao longo da década, esta articulação se amplia, especialmente nos anos 1985 e 1987, por época dos processos constituintes nacional, estaduais e municipais. Mas não parou: em 1992, em seu VII Encontro Nacional, o MNDH estabeleceu como prioridade lutar pelo estabelecimento de políticas públicas que contemplem a dimensão dos direitos humanos. " (Doimo:1995,192)

Concomitantemente ao lançamento do Movimento Nacional pela Constituinte lançada em 26 de janeiro de 1985 uma rede de entidades de assessoria ao movimento popular e pastorais lançou o Projeto Educação Popular Constituinte⁵⁸. O objetivo não alcançado era de se ter uma Assembléia Constituinte exclusiva e não um Congresso Constituinte. Uma vez instalado o Congresso a luta passou a ser por obter modificações no regimento interno que possibilitassem participação direta da população via apresentação de iniciativas populares à Constituinte. Esta luta foi vitoriosa e as iniciativas populares rebatizadas por emendas populares foram acolhidas no artigo 24 do Regimento Interno que estabelecia, dentre outras condições, um mínimo de trinta mil assinaturas em lista organizada por no mínimo 03 entidades associativas legalmente constituídas podendo cada eleitor subscrever no máximo 03 propostas.

⁵⁸ Dom Mauro Morelli de Duque de Caxias (RJ) foi uma das figuras de vanguarda neste movimento.

"A possibilidade de apresentação de emendas populares ao projeto de Constituição, aberta pelo regimento interno da Constituinte, em março de 1987, foi de fato a primeira mudança no quadro político institucional brasileiro obtida pelo longo esforço que vinha sendo desenvolvido, desde o início de 1985, pelos plenários, comitês e movimentos pró-participação popular na Constituição." ((Michiles...[et al.];1989,40)

Com o início dos trabalhos de redação da nova Constituição Federal o episcopado brasileiro manifestou sua posição através de três documentos: *Igreja e Constituinte* (1.985); *Por uma nova ordem constitucional* (1.986) e *Cartilha da Constituinte* (1.986). Vários pontos defendidos pela CNBB, tais como: a defesa da vida, da família, do meio ambiente, liberdade religiosa, controle do poder pela sociedade, critérios para uma justa ordem econômica, direitos dos trabalhadores, liberdade para educação confessional, assistência às crianças e aos adolescentes foram incorporados à nova Constituição graças ao dispositivo regimental das emendas populares. A tabela a seguir retirada de Michiles...[et al.], 1989:110, retrata o destaque do desempenho obtido na coleta de assinaturas por dois setores as entidades sindicais e religiosas.

Distribuição das emendas Populares por classes de n. de assinaturas Segundo os grandes grupos

| | n. total emendas | mais 30.000 assinaturas | mais 50.000 assinaturas | mais 100.000 assinaturas | mais 300.000 assinaturas | mais 500.000 assinaturas |
|------------------------------|------------------|-------------------------|-------------------------|--------------------------|--------------------------|--------------------------|
| Sind/prof/acad/ tec/cient | 62 | 42 | 19 | 12 | 6 | 9 |
| Religiosas | 22 | 17 | 12 | 9 | 5 | 5 |
| Patronais/ Empresariais | 20 | 19 | 9 | 5 | 5 | 1 |
| Civis | 54 | 39 | 13 | 9 | 4 | 2 |
| Executivo/ Legislativo | 10 | 7 | 2 | 1 | - | - |

A importância e o papel da Igreja Católica e de seus organismos na coleta de assinaturas durante o processo constituinte indica que ela, longe de se envolver apenas na discussão da temática religiosa, teve influência em quase todos os temas constantes do rol do

processo constituinte, com presença destacada nas questões sociais⁵⁹.

3.2 A missão evangelizadora retoma sua centralidade

Em meados da década de oitenta, a dimensão histórico-profética amplamente elaborada na América latina pela Teologia da Libertação, hegemônica dentro da CNBB, que apresentava a Igreja como "serviço" sofre uma redefinição. No Sínodo dos Bispos, realizado em Roma em 1985, a Igreja se proclamou como "mistério" numa tentativa de conciliar a inserção social e política crítica à ordem institucional estabelecida tão bem desenvolvida pela Teologia da Libertação e pelas CEB's com a necessidade de dar mais atenção à espiritualidade e à mística que fundamentam sua ação pastoral⁶⁰.

A Cúria Romana em 1985, através da Instrução sobre alguns aspectos da "Teologia da Libertação", da Sagrada Congregação Para Doutrina da Fé impôs o silêncio obsequioso ao Pe. Leonardo Boff em punição pelos desvios doutrinários supostamente contidos no livro *Igreja: carisma e poder*. A proposta de uma democratização da instituição, da apresentação das CEB's como alternativa à paróquia enquanto forma de estruturação da Igreja e, principalmente a sua colocação como alternativa à mediação

59 Para ficar mais clara essa força Doimo:1995, 196 - 197 focalizou algumas emendas em particular.

"A emenda 052 (apresentada pela Associação Brasileira de Reforma Agrária, CONTAG E CPT) sobre reforma agrária, política, fundiária e agrícola teve 31% de suas 638.469 assinaturas recolhidas graças à ação da Igreja...Dentre as 14 emendas apresentadas sobre ensino público e gratuito a de n. 010 - encabeçada pela CNBB, AEC e Associação Brasileira de Escolas Superiores Católicas - obteve o número de 750.077 subscrições."

⁶⁰ Em 1983 a Assembléia Geral da CNBB, à luz da prática pastoral e da reflexão teológica acumulada durante o período anterior de hegemonia da Teologia da Libertação aprovou o seguinte objetivo geral para o quadriênio 1983-1986:

"Evangelizar o povo brasileiro em processo de transformação sócio-econômica e cultural, a partir da verdade sobre Jesus Cristo, a Igreja e o homem, à luz da opção preferencial pelos pobres, pela libertação integral do homem, numa crescente participação e comunhão, visando a construção de uma sociedade mais justa e fraterna, anunciando assim o Reino definitivo." (Documentos da CNBB n.38).

institucional centrada na Igreja Romana foram durante criticadas pelo Vaticano. Medidas tais como o remanejamento de bispos e a divisão da arquidiocese de São Paulo e tantas outras tratadas no fim do capítulo II faziam crer que a Igreja buscava um recuo para recompor sua unidade. No Sínodo dos bispos realizado em Roma, em 1985 ela se fecha nos seus problemas internos.⁶¹

A avaliação do quadriênio-1983-1986 realizada na Assembléia Geral de 1987, depois da ofensiva do Vaticano contra a Teologia da Libertação, revelou que a Igreja foi conquistando novas experiências e aprofundando sua reflexão o que levou à alteração do objetivo para o quadriênio 1987-1990 que passou a ser :

*"Evangelizar o povo brasileiro em processo de transformação social, econômica, **política** e cultural, anunciando a plena verdade sobre Jesus Cristo, a Igreja e o homem, à luz da **evangélica** opção preferencial pelos pobres, pela libertação integral do homem, numa crescente participação e comunhão, visando formar o povo de Deus e participar da construção de uma sociedade justa e fraterna **sinal** do reino definitivo".
(Documentos da CNBB n.38 – os grifos são nossos)*

Vale lembrar o Sínodo convocado por João Paulo II em 1985, opta por partir daquilo que acreditavam ser as falhas e impropriedades ocorridas na recepção do Concílio Vaticano II. Visando uma renovação que viesse a dirimir a conflitividade gerada pela recepção no pós-Concílio decidem por uma volta à mística e aos sacramentos. Tratava-se claramente de dar mais ênfase à espiritualidade. Frente a esta determinação a Igreja do Brasil teve que repensar suas ações e intervenções no social e político e procurou retomar a importância da dimensão propriamente espiritual.

A prioridade a partir de 1991 aprovada na 29 Assembléia Geral da CNBB foi o trabalho evangelizador e missionário dirigido aos católicos não praticantes que

⁶¹ O próprio Concílio Vaticano II estabeleceu a importância da realização de Sínodos periódicos como expressão da colegialidade e como órgão de apoio e consulta à principal autoridade que é o papa. Os primeiros Sínodos ainda reproduziam o mesmo espírito do Concílio produzindo seus próprios documentos. A partir de 1974, no Sínodo sobre a Evangelização no mundo houve uma divisão profunda na Assembléia. Daí para frente nunca mais um texto do sínodo foi publicado diretamente nem se tem notícia do que é discutido. Vê-se aí um retrocesso institucional marcado pela diminuição do papel do

representavam a maioria da população brasileira. A urgência da "nova evangelização" convocou a todos os fiéis leigos católicos a se converterem em missionários incansáveis que deveriam evangelizar com "renovado ardor missionário". O objetivo ficou assim definido:

"A caminho do reino, formar o povo de Deus e participar da construção de uma sociedade justa e solidária, a serviço da Vida e da Esperança." (documentos da CNBB n. 45)

Nesse contexto, para driblar o impulso de retração institucional, os setores modernizantes passaram a discutir problemas culturais que antes eram considerados pela Teologia da Libertação como problemas supra estruturais. O problema da inculturação foi um deles.

Desde antes do Concílio Vaticano II a Igreja vinha se preocupando em repensar o destino das missões o que ganhou caráter oficial com a aprovação da Constituição Dogmática *Lumen Gentium*. No capítulo II (O povo de Deus) ela cuidou diligentemente de fomentar as missões. No pós-Concílio a Igreja tratou de ir abandonando a postura de assimilação (própria da aculturação - conceito antropológico referente aos estudos da teoria geral do contato entre civilizações) e passou a revalorizar as formas culturais locais. Se o conceito de *aculturação* enfatizava, ao retratar as relações interculturais, o movimento nativo em direção à civilização, o termo *inculturação* pretendeu descrever o movimento inverso no qual o missionário se "descivilizava" assumindo para si os valores locais (Paula Montero, 1996: 96 a 100)⁶².

"Setores intermédios da hierarquia eclesial elegem o tema da diversidade cultural como o grande mote do impulso modernizante da Igreja nos anos 90^o objetivo é mobilizar as bases para a assimilação dos valores da modernidade, através do "resgate da dimensão ética e comunicativa da razão". Doimo(1995:206)

bispado e o reforço da centralização na Cúria Romana o que seria a tendência dominante daí por diante. (Beozzo, 1990:11-12)

⁶² Para uma discussão detalhada e uma crítica ao conceito de inculturação ver Paula Montero, 1996

3.3 O "comunitarismo cristão" como base para o processamento dos conflitos internos

A análise da trajetória histórica da Igreja no Brasil no período que vai de fins da década de quarenta até meados da década de oitenta, acrescida com o devido reconhecimento da importância de acontecimentos externos tais como, a realização do concílio Vaticano II e as reuniões de Medellín e Puebla, nos permite dizer que o "comunitarismo cristão"⁶³ se tornou uma característica marcante na instituição e que continua lhe fornecendo as bases não só para processar os conflitos entre correntes mas também para promover a "inserção social" dos movimentos de características individualizantes e místicos.

A Teologia da Libertação hegemônica dentro da CNBB até meados da década de oitenta passou por uma evolução que aponta para a transformação de sua dimensão política. No entanto, uma análise mais aprofundada aponta para o fato de que esta dimensão não desapareceu, ela se transformou, se elaborou em termos muito mais globais da sociedade. Passou a ser o cosmos. Não se trata mais só de transformar estruturalmente a sociedade, mas de estabelecer uma sociedade cosmicamente equilibrada como totalidade. Um misticismo cosmocêntrico, de tipo oriental, está muito presente nas maiores vozes da Teologia da Libertação.

"Aqueles vozes que eram reduzidamente marxistas agora relativizam o marxismo apresentando-o simplesmente como uma das formas de ciência social" (Sanchis: 2002 – entrevista à autora)

Não podemos dizer simplesmente que a dimensão religiosa suprimiu a dimensão política como se previa. Os fatos apontam para novas formas de articulação entre o engajamento e a espiritualidade. As duas formas de Igreja, representadas pela comunidade e pela instituição que antes apresentavam-se como opostas agora se articulam de uma

⁶³ re-elaborado a partir da influência do pensamento católico francês e de sua assimilação pela militância e intelectualidade leiga da Ação Católica e pela alta hierarquia organizada a

maneira diferente o que permite encontrar no campo outros tipos de articulação, como aquele relatado por Pierre Sanchis:

"Houve um tempo em que os carismáticos e as CEB's se odiavam, se desentendiam... Isso foi verdade durante muito tempo.... Pois já a alguns anos, uns sete ou oito anos, encontrei em Campinas uma militante de base que era terrivelmente hostil às CEB's. Mas ela agora me dizia: "nós agora estamos nos aproximando muito pois participamos de reuniões comuns. Pois veja bem, eles nos ensinam a rezar melhor e nós ensinamos a eles a trabalhar com o povo."⁶⁴

Diante dessa transformação ocorrida dentro da Teologia da Libertação e diante das novas articulações verificadas em campo, a explicação para as mudanças da Igreja no Brasil devem ser buscadas na realização dialética entre comunitarismo e instituição. A compreensão histórica da instituição não deve desconsiderar que as mudanças também provocam reações e efeitos indesejados. Enquanto a opção pelos pobres se consolidava, cresciam as queixas internas e também das classes médias com relação à "politização" da Igreja. Enquanto a pastoral reforçava seus laços efetivos com os movimentos populares, a lógica da instituição eclesiástica exigia um processo inverso de centralização e burocratização visando recompor a unidade. Enquanto muitos setores da Igreja se empenhavam mais profundamente no campo social e político influenciados pela Teologia da Libertação, outros cerravam-se numa opção meramente religiosa presente nos "movimentos renovados" e mais especificamente na Renovação Carismática Católica.

A oposição radical que, em meados da década de oitenta, se fazia entre política e espiritualidade, que era radical, com o passar do tempo vai se diluindo. A CNBB a partir de meados da década de oitenta retoma a orientação no sentido de minimizar os conflitos internos instituídos entre a racionalidade exacerbada presente na Teologia da Libertação e na prática das CEB's e a espiritualidade mística individualizante fortemente incorporada pelos "movimentos renovados".

partir de 1952 na Conferência Nacional dos Bispos do Brasil e tendo como expressão mais radical a Teologia da Libertação nos anos pós-Concílio Vaticano II.

⁶⁴ Entrevista de Pierre Sanchis concedida à autora em 08/03/02.

3.4 A Igreja e a democracia

Numa visão geral, demorou muito para a Igreja se convencer de que o terreno dela não era o campo da política institucional para atuar. Com o passar do tempo, estabeleceu-se na Igreja uma nova consciência que, para influir nos destinos da política ela não precisa ocupar o terreno do poder político do Estado. Ela poderia influir no espaço público exercendo seu papel na sociedade. Mas isso foi primeiro, lento; segundo, por fluxos e refluxos, isto é não linear; e, terceiro, não foi unânime. Havia correntes múltiplas tanto na sociedade como dentro da Igreja.

O envolvimento da hierarquia eclesiástica num sentido de valorizar a democracia no Brasil data da década de setenta. Enquanto os partidos são cassados, o episcopado se ergue a porta-voz da sociedade civil e clama por democracia. Na década seguinte esse empenho cresce e se consolida.

Os próprios documentos da CNBB revelam uma evolução da doutrina que, por sua vez, manifesta e reforça uma evolução das práticas da Igreja. Nas *"Exigências cristãs de uma ordem política"* (fev/1977) aparece ainda o esquema autoritário do magistério pelo qual a política é submissa à moral... Em *"Por uma nova ordem constitucional"* (abril/1986), o acento é outro: os bispos se apresentam, antes de tudo, como defensores da vontade popular e fazem do tema da "participação" o eixo central de seu texto. (Antoniuzzi, 1990:105 a 107)

A participação da CNBB na Constituinte foi marcada pelas "reivindicações católicas" tradicionais, mas também pelo incentivo à participação e organização da sociedade civil com bem provam o amplo movimento pelas "emendas populares". Neste momento e mesmo depois ela tinha ainda um importante papel a cumprir na dimensão propriamente política: consolidar os direitos aprovados pela Constituinte. E, ao contrário do que muitos pensavam não houve uma supressão dessa dimensão mas ela passou por

uma transformação. Os cristãos leigos e setores da sociedade civil mobilizam-se em nome da solidariedade, da liberdade e dos direitos humanos e o que é mais importante se mobilizaram independentemente de uma vinculação partidária.

O documento *"Exigências éticas da ordem democrática"*, (Documentos da CNBB n. 42, aprovado pela 27ª Assembléia Geral da CNBB, 05 a 14/04/1989) busca tornar público o reconhecimento da democracia como uma exigência ética imprescindível para o cristão e para o católico. Vale lembrar que a adesão da Igreja à democracia é tardia e marcada por limites tais como:

1 - a excessiva concentração de pensamento e da ação dos católicos no campo propriamente social, com uma recusa do "político" e, conseqüentemente, com graves deficiências de práticas de reflexão crítica sobre a dimensão propriamente política da sociedade;

2 - uma tendência a instrumentalizar a democracia como caminho de participação do "movimento católico" na reforma da sociedade, em função de um projeto confessional e autoritário, e ao menos não plenamente democrático e pluralista;

3 - a tendência anti-liberal da "democracia cristã" facilita a passagem da ação social par um engajamento político popular ou mesmo socialista e também orienta a consciência católica para a "democracia social" não para a liberal." (Antoniazzi, 1990:102, 103)

As orientações contidas no documento da CNBB acima citado, embora não consensuais e polêmicas indica os rumos da atuação da Igreja, dos organismos, movimentos e pastorais a ela vinculados no último decênio do século XX. O ponto de partida deste documento foi a constatação da existência e oposição de dois modelos de democracia: a liberal de base capitalista e a democrático-popular de base socialista. No modelo de democracia liberal tem primado o capital, a propriedade privada dos meios de produção, e a privatização do Estado. Defende-se a forma de representação clássica: integração entre os três poderes, eleições periódicas e participação nos partidos políticos e nas instituições. Já no modelo democrático-popular o primado é do trabalho, da e propriedade social. A participação não se restringe à representação clássica (partidos e instituições), os movimentos sociais e os conselhos populares passam a ter poder de

decisão nas várias instâncias (município, Estado e nação). As raízes iniciais deste modelo estão na construção de uma democracia de base tão cara à Teologia da Libertação, que se faz nos sindicatos, nas escolas, nos espaços de articulação popular, nas associações e que são os embriões de um projeto novo a partir de certos valores: justiça social, solidariedade, participação e uma nova forma de se fazer política. (Wanderley, 1989:74 a 77)

Não obstante a polêmica, a posição hegemônica nos anos noventa dentro da CNBB não mais aposta somente na democracia de base como ocorrera no período anterior de domínio da Teologia da Libertação. Ela agora oscila entre estas distintas e divergentes concepções de democracia.

"Ora parece pender para a democracia liberal representativa (fala em eleições, Constituição, participação nas instituições etc.): ora tende à social-democracia (participação no trabalho, nas decisões importantes, igualmente na distribuição dos recursos etc.); ora estimula a democracia de base (valorização dos novos movimentos sociais e suas práticas e valores) e até mesmo a democracia popular (ao pregar a transformação das estruturas, contra a situação de iniquidade, que seja obra de todo o povo etc.)" (Wanderley, 1990:77)

A CNBB fugindo das dicotomias presentes no período de hegemonia da Teologia da Libertação (democracia de base/democracia burguesa, oprimido/opressor), aderiu aos mecanismos de representação como forma de garantir a vitalidade dos organismos, movimentos e pastorais a ela relacionados que buscam a realização de algumas reformas institucionais (como as previstas na Constituição) e reformas estruturais (agrária e urbana) que acumulassem ganhos democráticos contínuos. Neste contexto alguns conceitos foram substituídos por outros como é o caso de popular para social e de oprimido para excluído.⁶⁵

⁶⁵ A idéia do pobre, do excluído não deixou de apresentar-se mas não funcionou mais a partir do resultado de uma análise marxista. A categoria povo virou gente concreta com uma face: o negro e o índio. A categoria do excluído que não existia até então aparece e ganha força neste momento. Ela não existia porque o excluído era justamente aquele que não entrava no sistema analítico produzido pela Teologia da Libertação através da utilização de categorias marxistas. Podemos dizer que o que antes era abstrato, agora é um popular concreto. Primeiro há a aquisição de uma face étnica para o povo e, segundo, aquelas ações que eram próprias de uma elite dentro da Igreja (por exemplo a criação do CIMI (Conselho Missionário Indigenista), notadamente a cargo dos teólogos da Teologia da Libertação que era hegemônica, agora faz parte do senso comum da Igreja. A perspectiva do respeito à cultura indígena totalmente impensável a vinte anos atrás

Verificamos assim, uma transformação fundamental que marcou a atuação da Igreja Católica no Brasil ao longo dos anos noventa: a visão estrutural, intelectualizada e analiticamente social presente na "Teologia da Libertação" cedeu lugar a uma visão mais concreta e representativa do conjunto da CNBB. Simplificando, a ação no meio social e político é agora decidida, implementada e controlada pela CNBB enquanto centro de poder da Igreja.

3.5 Iniciativas da Igreja no campo social

Como resposta aos desafios que o processo democrático no Brasil tem apresentado, algumas iniciativas parecem indicar que a "Igreja Comunidade" não está tão adormecida quanto se suspeitava. Ela tem colocado a educação política como o desafio central para a Igreja. Ações desenvolvidas através das Semanas Sociais, das Campanhas da Fraternidade, dos Gritos dos Excluídos, das pastorais sociais, dos grupos de Fé e Política, Fé e Cidadania, dentre outros, nos permitem afirmar que os cristãos engajados possuem convicções éticas e sociais profundamente enraizadas.

A realização de Semanas Sociais localizadas não é prática recente na Igreja católica do Brasil. A partir da década de sessenta, o tema das semanas sociais vem sendo o das "dívidas sociais" deixadas pelas políticas governamentais. Na década de noventa, foram realizadas três semanas sociais a nível nacional com duração de três anos cada e desenvolvidas desde o nível mais elementar de base ou paróquia, passando por encontros locais, regionais, estaduais e nacionais. Dentre os assuntos discutidos destaca-se os dilemas do desenvolvimento econômico e do Estado democrático: corrupção, poderes paralelos, a

quando começou o CIMI, com a Campanha da Fraternidade de 2.002 "Por uma terra sem males" já atinge todo o país como antes o tema do respeito ao negro, desenvolvido em 1.988 já havia atingido os fiéis católicos.

desintegração do aparelho estatal, a crise de representatividade, o baixo grau de cidadania, a apartação social e as reformas necessárias.⁶⁶

Outra atividade importante desenvolvida a partir da Campanha da Fraternidade sobre a exclusão social é o "Grito dos excluídos" ou "Romaria da Esperança". Ele tem acontecido desde 1995, sempre no dia sete de setembro, data em que se comemora a independência do Brasil, como um dia de protesto e passeatas para as quais concorrem milhares de pessoas contra o desemprego, a fome, a violência, a dependência externa e em defesa da soberania nacional. Organizado pelas pastorais sociais, em sua primeira edição atingiu cerca de duzentos cidades brasileiras. O primeiro grito dos excluídos foi realizado em 1995 e teve como lema "A vida em primeiro lugar" e como símbolo uma panela vazia. A intenção era denunciar a exclusão e valorizar os sujeitos sociais.

A partir de 1996, o grito passou a fazer parte do "Projeto Rumo ao Novo Milênio", com a aprovação dos bispos do Brasil em assembléia da CNBB. Naquele ano a Campanha da Fraternidade foi sobre a política e o lema do grito "Trabalho e terra para viver". As parcerias foram ampliadas e o Movimento de Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), a Central Única dos Trabalhadores (CUT) e a Central de Movimentos Populares ((CMP) passaram a integrar a coordenação nacional. Foram realizadas manifestações em cerca de trezentas cidades. O símbolo do grito foi uma chave estimulando da reflexão de que o trabalho é a chave da questão social.

Em 1997, a Campanha da Fraternidade foi sobre os encarcerados e o lema do grito foi: "Queremos justiça e dignidade", atingindo cerca de 700 cidades. Em 1998, a educação

⁶⁶ Nos textos base – instrumentos de trabalho, publicados pela Igreja e refletidos pelos fiéis são debatidas questões tais como:

1. cidadania X dominação político cultural;
2. sujeitos populares e valores emergentes;
3. eixo da ética e da subjetividade;
4. Protagonistas das novas alternativas e

Perspectivas sobre: reforma agrária, reforma urbana, saúde e educação, meios de comunicação social, judiciário, dívida externa, Mercosul, aparelhos coercitivos do Estado, política carcerária e fortalecimento da sociedade civil.

foi o tema da CF. O grito com o lema: "Aqui é o meu país", seguiu ampliando as parcerias com a Confederação Nacional dos Trabalhadores em Educação, e as manifestações ocorreram em mais de mil cidades. O símbolo foi uma sacola vazia com os dizeres: "A ordem é ninguém passar fome." Em 1999, a organização coletiva do grito dos excluídos contou com confederação dos Trabalhadores na Agricultura (CONTAG) e os Movimento dos Pequenos Agricultores (MPA). O lema foi: "Brasil, um filho teu não foge à luta." Em 2000, com o lema: "Progresso e vida, Pátria sem Dívidas", junto com o Plebiscito Nacional da Dívida Externa em todo o Brasil reforça o fato de que, apesar das dificuldades, nosso povo não tem parado de lutar, busca conquistar a independência, dividir o poder e a riqueza e construir uma pátria livre, um Brasil com igualdade e justiça social. O grito dos excluídos de 2001 com o lema: "Por amor a essa pátria, Brasil", no contexto da economia globalizada, e da pressão dos organismos financeiros internacionais, enfoca a soberania e a independência nacional. Frente à globalização da economia, o grito propõe a globalização da solidariedade, no sentido de manter vivos e ativos os sonhos, esperanças e utopias. Também valoriza os tesouros da cultura popular, o protagonismo dos excluídos e incentiva a criatividade, bem como a construção de um projeto popular para o Brasil. Em 2002, o grito dos excluídos traz como lema: "Soberania não se negocia". A organização do grito que, como vimos já contava com uma série de organizações ganha agora o apoio de partidos políticos de esquerda tais como o PT e o PSTU. Juntamente com o grito foi realizado um plebiscito nacional na semana de primeiro da sete de setembro que contou com a adesão de mais de dez milhões de assinaturas contra a implantação da Área de Livre Comércio das Américas (ALCA) e contra a seção da base de lançamento de mísseis de Alcântara (Maranhão) para uso dos USA.

O Movimento Fé e Política, antes constituído como Grupo de Pesquisa e Acompanhamento das CEB's, primeiramente acoplado ao CERIS e, depois ao ISER, até se diluir no início da década de 90, foi articulado tendo à frente o dominicano Frei Betto.

Este reuniu expoentes da "Teologia da Libertação" em Petrópolis (RJ), em junho de 1989, com a finalidade de criar uma extensa rede propulsora da organização popular de base. Para animar e fomentar essa conscientização foram publicados quinze cadernos intitulados Cadernos de Fé e Política. Estes cadernos foram uma coletânea de artigos escritos por membros do grupo e por intelectuais ligados a essa corrente progressista e que alimentavam e inspiravam a formação de militantes de base. Findo o recurso financeiro levantado junto a organismos de ajuda internacionais tais como a Ação Quaresmal (Suíça), a *Evangelische Missionswerk* (Alemanha) e o *Solidariedad* (Holanda), os cadernos deixaram de ser publicados e o grupo optou pela realização de encontros nacionais para capacitar leigos que iriam implantar o movimento onde quer que estivessem.

Organizado, pois, sob a forma de redes abertas, o Movimento de Fé e Política realizou em 2000 seu primeiro encontro nacional em Santo André (SP), e o segundo, em Poços de Caldas (MG), em maio do corrente ano. Ambos os encontros contaram com a presença de milhares de militantes representando dezessete estados do país.

Fechando este bloco que traça, de modo panorâmico, algumas das principais iniciativas da Igreja Católica no Brasil no que diz respeito a uma atuação e inserção social e política crítica, cuidaremos de apresentar mais detalhadamente a lei anti-corrupção por a considerarmos emblemática da nova relação que a Igreja tem estabelecido com a democracia.

3.6 A Lei anti-corrupção (Lei 9840)⁶⁷

A lei 9840, publicada no diário oficial da União em 28 de Setembro de 1999 alterando os dispositivos da Lei 9504, de 30 de Setembro de 1997 e da lei nº 4737, de 15 de julho de 1965 do código eleitoral trata de uma alteração constitucional que proíbe a

⁶⁷ Todas as informações referentes a Lei 9840 foram retiradas do trabalho ainda não publicado do colega de Sandro Cerveira a quem agradeço a solidariedade pelo partilhamento das informações.

candidatos o oferecimento de qualquer vantagem em troca de votos. Vem incrementar a legislação que tenta evitar um velho problema brasileiro: a compra de votos. As principais mudanças trazidas com a nova lei tem a ver com a rapidez no julgamento e punição bem como a própria caracterização da infração.

Em 1996 a Campanha da Fraternidade tinha como tema “Fraternidade e Política”. Até ai nada de novo, não seria a primeira vez que a CNBB lançaria uma campanha de cunho político em sua história, a novidade ficaria por conta da CBJP a Comissão Brasileira de Justiça e Paz, entidade da própria CNBB, que ganhou fama no período militar por sua atuação na área dos direitos humanos. Cabe anualmente a CBJP identificar em cada tema de campanha da fraternidade uma mudança estratégica, objetiva que deva ser buscada bem como programar a ação necessária para alcançar este objetivo.

Neste ano a comissão “identificou a compra de votos de eleitores – a chamada - “corrupção eleitoral”- como uma das maiores distorções da democracia brasileira.(...) (que) Desvirtuando ... o exercício do voto e abrindo espaço para o abuso do poder econômico, na exploração das carências populares, ela falseia gravemente os resultados eleitorais.”⁶⁸

Embora o Código eleitoral já tipificasse a compra de votos como crime a constatação de que na maioria das vezes o essa forma de corrupção ficava impune a ponto da prática ser aceita como normal entre candidatos e eleitores, fez com que o alvo fosse uma mudança na legislação eleitoral com vistas a dar maior eficácia a ação da Justiça Eleitoral no combate a compra de votos. O caminho escolhido para esta mudança na legislação foi uma mecanismo criado pela constituição de 1988, mas que até então não tinha sido utilizado, a Iniciativa Popular de Lei, “dado o caráter cultural do problema”.

A elaboração do projeto de Lei de Iniciativa Popular ficou por conta de um GT constituído pela CBJP que teve como presidente o Dr. Aristides Junqueira, ex-Procurador geral da República além do Dr. Dyrceu Aguiar Dias Cintra Jr; ex-Juiz Eleitoral em São

⁶⁸ História resumida da conquista da lei 9840. site lei9840.org.br (site mantido pela CBJP)

Paulo bem como o Procurador Regional Eleitoral do Estado do Ceará, Dr. José Gerim Cavalcanti além de diversos representantes de outras entidades.

A partir da aprovação da proposta apoio a coleta de assinaturas para a Iniciativa pela 36ª Assembléia da CNBB (1998) as entidades que até então acompanhavam os trabalhos foram convidadas a dar seu apoio, 32 entidades nacionais se decidiram neste momento e várias outras regionais ou nacionais se associaram posteriormente totalizando 55 segundo anexo contido no manual da campanha. Pretendia-se assim uma maior participação social, já que o número de assinaturas para este tipo de iniciativa seria de 1% do eleitorado, ou um milhão e sessenta mil assinaturas.

No processo que durou mais de um ano para se coletar as assinaturas necessárias esses atores sociais de inserções mais diversas foram, segundo os próprios integrantes da CBJP, decisivos para o sucesso do projeto. Além da CNBB, a qual podemos associar o grosso das entidades católicas, e do CONIC (ecumênico) entidades religiosas, podemos destacar a OAB, o próprio Presidente do Tribunal Superior Eleitoral, entidades sindicais, CUT e Força Sindical, MST, Confederação de Aposentados e Pensionistas bem como a Federação Nacional dos Jornalistas só para citar alguns mais conhecidos. O papel da mídia tem sido também objeto de destaque nas narrativas deste momento da busca pela mudança na legislação eleitoral. Além das redes católicas e dos jornais impressos uma matéria veiculada pela TV Globo, no jornal nacional, que contou com uma entrevista do secretário da CBJP, Francisco Whitaker ao jornalista Francisco Pinheiro filho do vereador belo-horizontino Chico Pinheiro, em 8 de Junho de 1999, no momento do esforço final em busca da 500.000 assinaturas que ainda faltavam, teria sido fundamental.

Ainda não há um trabalho rigoroso, quantitativo nem qualitativo sobre o impacto de todo este processo. Na avaliação de Francisco Whitaker, secretário geral da CBJP, três tipos de resultados foram atingidos.

- 1) a demonstração da possibilidade real de se superar a impunidade que protegia até agora o crime da compra de votos de eleitores.
- 2) Uma mudança na própria mentalidade do eleitor e candidato sobre a seriedade do problema da compra de votos.
- 3) a inibição da prática pelo menos explícita deste tipo de crime.

De fato o levantamento do número de cassações, o que evidenciaria o sucesso jurídico institucional da nova lei, pode ser feito dentro de algum tempo, a própria CBJP já afirma estar envolvida neste processo. Entretanto os resultados da mudança cultural serão no mínimo mais demorados para serem demonstrados cientificamente. Entretanto os sinais desta mudança ou do processo de mudança podem ser sentido no próprio processo que vai da coleta de assinaturas até a formação dos comitês de fiscalização.

3.7 A defesa dos direitos humanos

A Revolução Francesa (1789) deixou como legado valores históricos dentre os quais se destacam a liberdade, igualdade e fraternidade⁶⁹. Estes tornaram-se valores universais e juntamente com a "*democracia, vista como o regime político mais favorável à promoção e à proteção dos direitos humanos*" impuseram o reconhecimento da sua indivisibilidade, ou seja, uma imperiosa complementariedade entre direitos civis, políticos, sócio-econômicos e direitos culturais. (Benevides: 1994, 180)

No entanto, a trajetória rumo a esta percepção foi lenta e gradual. A tendência, com o passar do tempo, foi para a constituição de um número cada vez maior de ramos ou

⁶⁹ A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão cujo texto foi votado em 26 de agosto de 1789 pela Assembléia Nacional Constituinte francesa serviu de prefácio para a Constituição de 1791. A exemplo dos Estados americanos que eram dotados de declarações de direitos, a Constituinte decidiu redigir uma declaração solene dos princípios da nova ordem, um prefácio filosófico da futura Constituição. Fruto de debates duros e acalorados o texto da Declaração era um compromisso que enumerava em 17 artigos os direitos do homem e da nação fundados na aplicação mais ampla possível da liberdade, da igualdade e da separação dos poderes tornando-se assim, a base da sociedade burguesa e liberal.

setores autônomos do direito, à medida que a vida social se diversificava em centros de novas atividades e de interesses comuns. Com o passar do tempo aqueles valores básicos foram se desdobrando em muitos outros⁷⁰.

A Assembléia Geral das Nações Unidas ocorrida em 10 de dezembro de 1948 aprovou a Declaração Universal dos Direitos Humanos. A partir de então os direitos civis, políticos, sociais, econômicos e culturais passam a ser direitos de "todos os membros da família humana". No entanto, a prioridade dada aos direitos civis e políticos favorecida pelo contexto de guerras fez com que estes prevalecessem e até mesmo ofuscassem os demais direitos⁷¹. Vale lembrar a classificação das três gerações de direitos humanos:

"À primeira geração, englobando os direitos civis e políticos e as liberdades individuais, fruto da longa marcha das idéias liberais, teria sua inserção histórica marcada pelas conquistas da "democracia americana". A Segunda geração, corresponde aos direitos econômicos e sociais, basicamente vinculados aos mundo do trabalho, estaria associada às lutas socialistas na Europa, e sempre referidas ao ideal da igualdade. A terceira geração, entendida como o conjunto de direitos decorrentes do ideal da fraternidade e da solidariedade corresponde ao direito à autodeterminação e passou a incluir, mais recentemente, o direito ao desenvolvimento, o direito à paz e o direito ao meio ambiente saudável, ao usufruto dos bens qualificados como "patrimônio comum da humanidade" (Benevides:1994,183)

A Conferência Internacional de Viena, realizada em 1993, chamou a atenção para a importância dos direitos econômicos, sociais e culturais como forma de superar as desigualdades na distribuição de riquezas, poder e conhecimento. Segundo Miranda: 1999, se estes não avançarem os próprios direitos civis e políticos conquistados irão regredir devido ao aumento da violência, da xenofobia, do racismo e etc.

A estes direitos humanos vem se juntar, a partir dos anos oitenta, os chamados interesses e direitos metaindividuais. "interesses comuns a uma coletividade de pessoas

⁷⁰ A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (França - 1793) já previa o direito à instrução, à assistência, ao trabalho e à insurreição.

⁷¹ São direitos civis e políticos: a igualdade perante a lei, direitos dos presos, proibição da tortura e da escravidão, direito a julgamento justo, direito de ir e vir, liberdade de opinião, pensamento e religião, direito à vida privada, à vida política e à associação. Já no que se refere aos direitos econômicos estão o direito à alimentação, o direito a um padrão de vida mínimo, o direito ao trabalho e aos direitos trabalhista. E os direitos sociais são aqueles que se referem à seguridade social das famílias e os serviços de saúde. Por fim, são direitos

entre as quais inexistia vínculo jurídico ou fático muito preciso". Esta última definição é extremamente importante no que diz respeito às causas coletivas. (Silva:2001,39)

A partir desta contextualização histórica panorâmica a cerca dos direitos humanos podemos verificar que eles foram criados e se desenvolveram em ambientes externos à Igreja e encontram nela, de início, uma forte rejeição pois a eles se opunham os Direitos de Deus. (Aldunate:1991, 140)

A primeira tentativa de abordagem da aceitação dos direitos humanos pela Igreja se deu a partir da perspectiva apresentada pela Doutrina Social da Igreja⁷² seguida por Jacques Maritain em seu *Humanismo Integral* (1943). Este filósofo foi plenamente acolhido como verificamos no capítulo II pela militância e intelectuais da Ação Católica no Brasil.

Posteriormente partindo da orientação advinda do Concílio Vaticano II que "Evangelizar é também promover os direitos humanos", a práxis reivindicativa da Teologia da Libertação radicalizou a defesa dos direitos humanos como direitos dos pobres e oprimidos (Aldunate:1991,9). Como contraponto à cultura autoritária de exclusão que subjaz ao conjunto das práticas sociais e reproduz a desigualdade nas relações sociais em todos os seus níveis, a Teologia da Libertação propôs a organização de base que tornasse o indivíduo "sujeito de sua própria história". Tratava-se naquele momento de construir uma nova hegemonia não só frente ao Estado como frente à forma de estruturação da instituição Igreja. Nesta perspectiva a Teologia da Libertação cultivou sempre uma desconfiança

culturais o direito à educação, de participação na vida cultural e de expressão de minorias étnicas, raciais, de gênero, de orientação sexual, etc. (Miranda, 1999)

⁷² Desde 1891 até o Concílio Vaticano II observamos a constituição e o desenvolvimento de um pensamento social homogêneo que toma o nome de "doutrina social da Igreja". Os principais documentos pontifícios que a transmitem são os seguintes:

- 1891 – Encíclica *Rerum Novarum* – Leão XIII;
- 1931 – Encíclica *Quadragesimo Anno* – Pio XI;
- 1941 – Radiomensagem de Pentecostes – Pio XII;
- 1961 – Encíclica *Mater Et Magistra* – João XXIII e
- 1963 – Encíclica *Pacem in Terris* – João XXIII.

muito grande com relação ao Estado inclusive atuando através do paralelismo o que desvalorizava os mecanismos institucionais de participação.

O caminho escolhido pela Teologia da Libertação não era o único e segmentos modernizantes intermédios da hierarquia eclesial começaram a dar mostras de que buscavam uma relação positiva com a institucionalidade política. A CNBB sensível a esta opção tratou de retomar a relação com o Estado e com a democracia. A nova ordem institucional marcada pela abertura do regime militar e sua trajetória rumo à democratização exigia da Igreja uma postura de valorização da democracia. Até porque com a Constituinte questões sociais, políticas, econômicas e culturais defendidas pela Igreja seriam objeto de discussão e, se mantida a posição da Teologia da Libertação de desvalorização das instituições do Estado a nova Constituição poderia não retratar os interesses da Igreja e a defesa dos direitos dos pobres e excluídos. Sob orientação da CNBB a ordem do dia passou a ser o engajamento e a participação efetiva da comunidade católica no debate das questões nacionais buscando o compromisso do Estado com a realização das reformas estruturais reclamadas pelo país.

Com o empenho e participação da Igreja na Constituinte ela passou a valorizar e promover a difusão de uma cultura democrática. Na década de oitenta nos meios mesmos da Igreja, nas pastorais e nos movimentos sociais a luta por direitos constitui a base fundamental para a emergência de uma nova noção de cidadania. Esta nova cidadania, segundo Dagnino:1994, 107-108, se distingue da visão liberal em alguns pontos:

1 – A nova cidadania redefine a idéia de direitos cujo ponto de partida é a concepção de um direito a ter direitos. Essa concepção não se limita a conquistas legais ou ao acesso a direitos previamente definidos, ou a implementação efetiva de direitos abstratos e formais, e inclui fortemente a invenção /criação de novos direitos, que emergem de lutas específicas e da sua prática concreta.

2 – A nova cidadania, ao contrário da concepção liberal, não se vincula a uma estratégia das classes dominantes e do Estado para incorporação política progressiva dos setores excluídos, com vistas a uma maior integração social, ou como condição jurídica e política indispensável à instalação do capitalismo. A nova cidadania requer a constituição de sujeitos sociais ativos, definindo o que eles consideram ser os seus direitos e lutando pelo seu reconhecimento. Nesse sentido, ela é uma estratégia dos não cidadãos, dos excluídos, uma cidadania "de baixo para cima".

3 – O alargamento do âmbito da nova cidadania não se esgota no seu resultado enquanto aquisição formal legal de um conjunto de direitos mas se constitui também como uma proposta de sociabilidade onde um desenho mais igualitário se faça presente nas relações sociais em todos os seus níveis.

4 – Essa ampliação implica, em relação com a concepção liberal, que a nova cidadania tem que transcender o foco privilegiado da relação entre Estado e indivíduo, para incluir fortemente a relação com a sociedade civil. Esta deve passar por uma transformação cultural no sentido de abandonar tanto o autoritarismo social quanto a exclusão política e caminhar rumo à construção da cidadania.

5 – A nova cidadania implica modificações radicais na sociedade e na estrutura das relações de poder que a caracterizam. A intervenção popular no Estado no sentido de promover uma redefinição nos seus modos de tomada de decisão e nas suas relações com a sociedade reforça os sujeitos-cidadãos e de uma cultura de direitos que inclui o direitos que inclui o direito de ser co-participe da gestão do Estado.

6 – A nova cidadania é capaz de incorporar tanto a noção de igualdade quanto a noção de diferença. A diferença emerge no campo da cidadania enquanto reivindicação. A afirmação da diferença está sempre ligada à reivindicação de que ela possa simplesmente existir

como tal, o direito de que ela possa ser vivida sem que isso signifique, sem que tenha como consequência o tratamento desigual.

3.8 Institucionalização dos Direitos Humanos no Brasil

Os direitos econômicos, sociais e culturais apesar de incorporados à Constituição de 1988 vem tendo uma regulamentação e conseqüentemente uma implementação lenta. No período da ditadura militar o governo brasileiro negou sistematicamente a violação dos direitos humanos no país⁷³. Neste momento a Comissão Brasileira Justiça e Paz (CBPJ) criada pela CNBB e que contou com o apoio da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) e da associação Brasileira de Imprensa (ABI), dentre outros, se tornou o único instrumento de denúncia e de luta em defesa dos direitos humanos. Ainda no período que vai de 1985 a té 1990 as críticas às violações dos direitos humanos cometidas pelo regime militar eram vistas como algo que feria a imagem da nação. Essa posição irá mudar lentamente pois o reconhecimento dos direitos humanos se tornou uma condição essencial para se alcançar a modernização.

O governo Sarney respondeu à pressão de distanciar-se do legado do regime autoritário, Fernando Collor demonstrou-se comprometido em apoiar a fiscalização internacional e a transparência com relação à questão dos direitos humanos dando ênfase à sua indivisibilidade, o governo Itamar reafirmou a postura de transparência e de aceite da fiscalização internacional, bem como promoveu um diálogo ente a sociedade civil e o Estado voltado para os direitos humanos e Fernando Henrique Cardoso utilizou sua autoridade para consolidar a lei dos direitos humanos produzindo o primeiro relatório sobre o Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos e criou em 1996 o Departamento de Direitos Humanos e Questões Sociais (Pinheiro, 1999:13-21)

⁷³ Durante o governo de João Goulart, em 1964 foi criada a primeira instituição nacional de direitos humanos no Brasil, o Conselho de Defesa dos Direitos da Pessoa Humana. (Pinheiro, 1999: 8)

Durante todo este percurso liderança católica centrada na CNBB, juntamente com as organizações da sociedade civil (que em não poucos casos tiveram sua origem na militância católica) foram um instrumento eficaz de pressão junto às administrações no sentido de tornar público até mesmo internacionalmente as violações aos direitos humanos no Brasil. A ampla rede de ONG's ativas tem criado uma consciência e um progressivo envolvimento da sociedade civil a respeito de temáticas relativas aos direitos humanos que passou a incorporar a ampla idéia da luta social e para isso a Igreja tem contribuído de forma acentuada.

Um exemplo disto pode ser encontrado no Movimento Nacional dos Direitos Humanos (MNDH) que congrega 316 entidades filiadas em todo o Brasil que tem como missão institucional a "construção de uma cultura dos direitos humanos, afirmando-os em sua universalidade, indivisibilidade e interdependência, como elemento central para o exercício da cidadania"(Mitre, Doimo e Maia:2003)⁷⁴.

A participação da Igreja Católica foi importante na mobilização pelos direitos humanos que iniciou-se ainda no regime militar com a criação das Comissões de Justiça e Paz e de Direitos Humanos. Diretamente organizadas pela hierarquia da Igreja se formaram como importantes organismos de luta contra a repressão e injustiças sociais. Foi através de seu trabalho que nasceu uma concepção de direitos humanos não só como expressão de direitos individuais, mas principalmente como direitos sociais. (Doimo, 1995:192) Recentemente, agregou-se também a esta noção de elementos próprios de direitos econômicos, culturais e ambientais.

⁷⁴ O artigo "*Movimentos sociais, Internet e novos espaços públicos: o caso da DH Net*" em processo de editoração para publicação na revista Comunicação e Política propicia uma boa análise sobre o Movimento Nacional de Direitos Humanos no Brasil.

CONCLUSÃO

Na análise desenvolvida neste trabalho podemos verificar que a Igreja, ao longo dos anos cinquenta, enquanto instituição vai lentamente deixando de ser um elemento de fundamentação da ordem política instituída e de apoio à manutenção dos *status quo* por uma ênfase na mudança das bases sobre as quais deve se acentar sua inserção social e política. A evolução histórica retrata bem isso.

No Capítulo I podemos verificar que a relação da Igreja com o Estado no Brasil desde o "descobrimento" até a República sempre foi de simbiose. Durante o período colonial e imperial a integração era tão forte a ponto de os padres serem considerados funcionários do governo e a Igreja um apêndice do Estado. O padroado, regime herdado de Portugal, reduzia toda a atividade da Igreja à dependência do beneplácito do Estado. Quando do período republicano, diante da separação formal, a Igreja se viu forçada a promover sua institucionalização e isso se deu com o apoio da Cúria Romana que passou a promover a "romanização" da Igreja Católica do Brasil. Após um breve período de crescimento e consolidação de suas estruturas e de seus quadros a Igreja volta a atuar por dentro do Estado e continua a influenciar diretamente a política devido à proximidade que membros da hierarquia mantinham com aqueles que ocupavam postos de governo como, por exemplo, no período das décadas de trinta e quarenta no governo Getúlio Vargas. Até o início da década de cinquenta a opção da Igreja era por exercer sua influência sobre o Estado usando de sua institucionalidade.

O capítulo II, parte central desta dissertação procurou explicitar as mudanças internas e externas que propiciaram a alteração definitiva da relação Estado/Igreja no Brasil. Partindo da experiência acumulada pelos leigos nos movimentos especializados da Ação Católica Brasileira, Dom Hélder Câmara fomentou e levou a cabo a implantação da Conferência Nacional do Episcopado Brasileiro. Com esta instituição ganha força o

"comunitarismo cristão" na Igreja Católica Brasileira. A CNBB tratou de, num primeiro momento, continuar a atuação conjunta com o Estado, só que agora em outros moldes, mantendo sua autonomia. Esta autonomia irá se transformar ao longo do regime militar em uma inserção social crítica à ordem política e econômica estabelecida pela ditadura. A essa mudança interna vem se associar a mudança externa representada pelo Concílio Vaticano II. Com ele há a consolidação e o reforço desta inflexão: a Igreja, frente aos desafios colocados pela modernidade, pela urbanização e pelo crescimento do Estado, abandona a perspectiva de exercer influência direta sobre o Estado e opta deliberadamente por uma atuação no âmbito da sociedade civil. A Igreja se convence, depois de séculos, que o Estado não é mais o seu espaço privilegiado de atuação e assume a orientação por uma inserção no âmbito da sociedade civil.

Esta inflexão ou mudança de enfoque no campo de inserção foi com certeza um dos maiores avanços que o Concílio Vaticano II trouxe. O abandono da atuação por dentro do Estado não quer dizer que a Igreja deixou de atuar no âmbito da política. Os documentos resultantes do Concílio Vaticano II legitimam e ao mesmo tempo fomentam às experiências inovadoras já em curso na Igreja Católica do Brasil. No pós-Concílio, as Conferências de Medellín (1968) e Puebla (1978) iram aprofundar ainda mais as orientações do Concílio para a prática da Igreja Católica na América Latina.

Fechando trabalho verificamos o fortalecimento da atuação desta tradição crítica de forma mais forte e radical através Teologia da Libertação que foi hegemônica dentro da CNBB durante o período que vai da década de setenta até meados da década de oitenta. Com o passar dos anos, a apropriação de conceitos marxistas pela Teologia da Libertação bem como sua proposta de democratização e descentralização institucional gera graves conflitos internos. A alta hierarquia da Igreja Católica, situada no Vaticano, em vista da forte racionalidade acumulada pela Teologia da Libertação, impõem um retorno aos aspectos centrados na espiritualidade, na mística e na subjetividade. No Brasil, país da

América Latina em que a Teologia da Libertação se implementou de forma mais efetiva, esse retorno à espiritualidade foi marcado por conflitos devido às diferenças da dinâmica cultural instituída pelas CEB's e a falta de sensibilidade a um compromisso social e político presente nos "novos movimentos" ou movimento renovados.

A Igreja se recolheu aos seus problemas internos e voltou a dar ênfase na questão da espiritualidade no sínodo dos bispos ocorrido em 1985, mas não abandonou, como se previa, a inserção social e política. Esta foi redimensionada mas continua a girar em torno da crítica às injustiças, à desigualdade imposta pelo neo-liberalismo e principalmente frente à defesa intransigente dos Direitos Humanos. Os valores do "comunitarismo cristão" fortemente enraizados na CNBB e nos expoentes da militância leiga continuam a incentivar e promover a inserção social e política através do estímulo à organização da participação social, só que com fins pragmáticos e racionais e não mais na promoção de grandes mobilizações de massa.

Para minimizar os conflitos internos a CNBB tem promovido a "politização" dos "novos movimentos", procurando sensibilizá-los para a necessidade de uma inserção social. Ao que tudo indica essa tentativa de conciliação entre uma postura sensível aos problemas sociais e políticos, que não descuide da mística e da religiosidade, tem obtido sucesso nos anos que se seguiram à década de noventa.

Não obstante as constatações verificadas na execução deste trabalho, impõe-se a necessidade de projetos de pesquisa futuros que aprofundem a pesquisa histórica das raízes, do saber teológico e de suas reverberações na Igreja romana que se supõe "universal", bem como a análise documental referente a tradição comunitarista cristã presente na Igreja Católica do Brasil.

BIBLIOGRAFIA

- ALDUNATE, José. (coord) *Direitos Humanos, Direito dos Pobres*. São Paulo: Vozes, 1991.
- AMOROSO LIMA, Alceu. *Política*. Rio de Janeiro: Agir, 1956.
- ANTONIAZZI, Alberto. Igreja e democracia – enfoque histórico. In: *CNBB Seminário "Exigências éticas da ordem democrática"*. São Paulo: Ed. Loyola, 1990. Pp. 97 –112.
- BENEVIDES, Maria Victória de Mesquita. *Os Direitos Humanos como valor universal*. In Lua Nova, n. 34, 1994.
- BEOZZO, José Oscar. Índícios de uma reação conservadora. In *Estação de seca na Igreja*. Rio de Janeiro: Comunicações do ISER, 1990., n. 39.
- _____ A Igreja entre a Revolução de 30, o Estado Novo e a Redemocratização. In: FAUSTO, Boris. *História Geral da Civilização Brasileira*, 1984.
- BERNSTEIN Carl e Marco Politi. *Sua Santidade João Paulo II e a história oculta de nosso tempo*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1996.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- BRUNEAU, Thomás C. *Catolicismo brasileiro em época de transição*. São Paulo: Ed. Loyola, 1974.
- _____ *Religião e Politização no Brasil: a Igreja e o regime autoritário*. São Paulo: Ed. Loyola: 1979.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres. Sombras na Catedral: *A influência da New Age na Igreja Católica e o holismo da teologia de Leonardo Boff e Frei Beto*. In *Numen - Revista de Estudos e Pesquisas da Religião do Programa de Pós graduação da Ciência da Religião PPCIR /UFJF, nº 1*.
- CASTRO, Marcos de. *A Igreja e o autoritarismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.
- DELLA CAVA., *Igreja e Estado no Brasil de século XX: sete monografias recentes sobre o estudo do catolicismo brasileiro*. Estudos CEBRAP, n.12, 1975.
- _____ e Paula Montero. *E o Verbo se faz Imagem: Igreja Católica e os meios de Comunicação no Brasil: 1962-1989*, Petrópolis: Vozes, 1991.
- DOIMO, Ana Maria. *A vez e a voz do popular: movimentos sociais e participação política no Brasil pós-70*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará/ANPOCS, 1995.
- _____ A Igreja e movimentos sociais pós-7º no Brasil In SANCHIS (org) *Catolicismo: Cotidiano e movimentos*. Grupo de Estudos do Catolicismo do ISER, São Paulo: Loyola, 1992.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, 6ª. edição.

- GOMES, Eugênio E. C. *Igreja e política: a emergência de um novo modelo na Igreja do Brasil*. DCP/UFMG, 1996, mimeo;
- GUTIERREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação perspectivas*. Petrópolis: Vozes, 1979, 3ª edição.
- LESBAUPIN, Ivo. O Vaticano e a Igreja no Brasil. In: *Estação de seca na Igreja*, Rio de Janeiro: Comunicações do ISER, 1990., n. 39.
- LHANO CIFUENTES, Rafael. *Relação entre Igreja e Estado: A Igreja e o Estado à luz do Vaticano II, do Código de Direito Canônico de 1983 e da Constituição Brasileira de 1988*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1989.
- LIMA, Luiz Gonzaga de Souza, *A evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil – Hipóteses para uma interpretação*. Petrópolis: Vozes, 1979.
- LORSCHETER, Ivo. *Jubileu de Ouro da CNBB (1952-2002)*. In Revista SEDOC – Serviço de Documentação, Petrópolis: Vozes, V. 35, n.º. 293, julho/agosto 2002.
- LÖWY, Michael, *A Guerra dos Deuses, Religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1979.
- _____ *Marxismo e Teologia da Libertação*. São Paulo: Cortez, 1991.
- MAINWARING, Scott. *A Igreja Católica e a política no Brasil: 1916 – 1985*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- MAINWARING E KRISCHKE (org)., *A Igreja nas bases em tempo de transição*. Porto Alegre: LP&M, Cedec 1986.
- MARIA, Júlio. *A Igreja e a República*. Brasília: Câmara dos Deputados/Universidade de Brasília.
- _____ *A Igreja e o povo*. São Paulo: Ed. Loyola, 1983 (artigo escrito em 1898).
- MAXWELL, Kenneth. *Marques de Pombal: o paradoxo do Iluminismo*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1996.
- MEDEIROS LIMA, Cláudio. *Memórias improvisadas: Diálogos com Cláudio Medeiros Lima*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- MELLO, F. I. Marcondes de. *A constituinte perante a história*. Brasília: Distrito Federal, Senado Federal, 1996.
- MIRANDA, Júlia. *O Poder a Fé*. Fortaleza, edições UFC, 1987.
- MIRANDA, Nilmário. *Direitos Humanos em transição*. Brasília: Imprensa da Câmara dos Deputados, 1999.
- MITRE, Maya, DOIMO, Ana Maria e Maia, Rosiley. *Movimentos sociais, Internet e novos espaços públicos: o caso da DH Net*. Em processo de editoração para publicação na Revista comunicação e Política.
- MONTERO, Paula. *Cultura e Democracia no Processo de Globalização*. In: Revista Estudos CEBRAP, n.º 44, março de 1996, pp. 89 a 114.

KONING, Hans-Joachim, Schuhly, Gunther e Schneider, José O. (org.) *"Consciência Social - A história de um processo através da Doutrina Social da Igreja"*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1994.

KRISCHE, Paulo José e Ilse, Sherer (org.) *Uma revolução no cotidiano? Os novos movimentos sociais da América do Sul*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

QUIEROGA, Pe. Gervásio. *CNBB - Comunhão e Co-responsabilidade*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1977.

OLIVEIRA, Pedro A. R. *Catolicismo popular e romanização do catolicismo brasileiro*. In: *Revista Eclesiástica Brasileira REB* – v. 36, fascículo 141, março de 1976, p. 130/145.

_____. *Democracia na Igreja Católica*. In: *Cadernos de Fé e Política*, n. 6. Pp. 19 a 32.

PINHEIRO, Paulo Sérgio. *Brasil and the international human rights system*. Oxford: oxford University, 1999. Pp [texto retirado da Internet; apresentado na sessão "Global interactions and institutions political issues" na Conferência anual do Centro de Estudos Brasileiros da Universidade de Oxford]

SANCHIS, Pierre. O repto pentecostal à "cultura católico-brasileira". Apud. ANTONIAZZI, Alberto... et al. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. (org). *Catolicismo: Modernidade e Tradição*. São Paulo: Loyola, 1992.

_____. "Os 'Brasis' da Igreja Brasileira". In: *Geraes*. Belo Horizonte, UFMG, junho 1987, p. 9-12.

SERBIN, Kenneth. P. *Diálogo nas sombras*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SILVA, Cátia Aínda. *Justiça em jogo: Novas facetas da atuação dos promotores de justiça*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

SOUZA, Luiz Alberto Gomes de. *Classes populares e Igreja nos caminhos da história*. Petrópolis: Vozes, 1982. Pp. 289 a 295.

VIANNA, Luiz Werneck. *Liberalismo e sindicato no Brasil*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1992.

VILLAÇA, Antônio Carlos. *O Pensamento Católica no Brasil*. São Paulo: Zahar, 1975.

WANDERLEY, Luiz Eduardo. *Educação, Cultura e Democracia*. In: CNBB Seminário "Exigências éticas da ordem democrática.", São Paulo: Ed. Loyola, 1990. Pp. 71 – 82.

Documentos do Vaticano. Rio de Janeiro: Vozes, 1966.

Encíclicas: Rerum Novarum, Populorum Progressio, Mater et Magistra, Gaudium et Spes, Humanae Vitae e Sacerdotalis Celebatus publicadas pelas Edições Paulinas.

Documentos da CNBB:

n. 10 – Exigências cristãs de uma ordem política;

n. 28 – Diretrizes gerais da ação pastoral da Igreja no Brasil 1983/84;

n. 38 – Diretrizes gerais da ação pastoral da Igreja no Brasil 1987/90

n. 42 – Exigências éticas da ordem democrática;

Mensagem da 40ª Assembléia da CNBB ao povo brasileiro, In Revista SEDOC – Serviço de Documentação, Petrópolis: Ed. Vozes, v. 35, nº293, julho/agosto de 2002.

Texto Base da Campanha da Fraternidade 2002.

Texto base da Terceira Semana Social Brasileira, CNBB, São Paulo: Paulinas, 1987.

Outras fontes de pesquisa:

Entrevista à autora com Ana Maria Doimo e Pierre Sanchis

Entrevista de Dom Lucas Moreira Neves à Folha de São Paulo em 18/02/02

Observação participante e gravação do Encontro Nacional do Movimento Fé e Política ocorrido em Poços de Caldas – MG 05/02

Observação participante e gravação do Seminário em comemoração aos quarenta anos do Concílio Vaticano II promovido pelo Instituto Jacques Maritain da PUC Minas e Colégio Santo Agostinho, nos dias 14, 15 e 16 de maio de 2002, em Belo Horizonte, MG, com os seguintes palestrantes: Pe. José Oscar Beozzo (historiador, autor e organizador da edição brasileira de História do Concílio Vaticano II, Editora Vozes), Pe. Luiz Carlos Marques (Doutor e professor de História da Igreja e História de Teologia Moral do Instituto Alfonsianum de Ética Teológica, SP), Francisco Morales (Diretor do Colégio Santo Agostinho, BH), Selma Amorim e Hélio Amorim (Diretores do Instituto da Família e editores da Revista Fato e Razão, RJ), Maria Clara Luchetti Bingemer (teóloga e professora PUC, RJ), Patrus Ananias de Souza (Diretor do Instituto Jacques Maritain e professor da PUC, MG) e Paulo Agostinho Nogueira Batista (coordenador da disciplina Cultura Religiosa da PUC, MG)