

13986

PAULO DA SILVA PEREIRA

ESTE DOCUMENTO FOI OBTIDO ATRAVÉS DO



**PROGRAMA
DE COMUTAÇÃO
BIBLIOGRÁFICA**

CAPES/SESU/FINEP/IBICT

**PROJETO POLÍTICO E ESTRATÉGIAS DE EDUCAÇÃO
DA IGREJA CATÓLICA NO BRASIL E NA
AMÉRICA LATINA (1968 - 1985)**

UEM - 2002

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: FUNDAMENTOS DA EDUCAÇÃO

PROJETO POLÍTICO E ESTRATÉGIAS DE EDUCAÇÃO
DA IGREJA CATÓLICA NO BRASIL E NA
AMÉRICA LATINA (1968-1985)

PAULO DA SILVA PEREIRA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, Área de Concentração: Fundamentos da Educação, da Universidade Estadual de Maringá, como requisito à obtenção do Título de Mestre em Educação, sob a orientação do Professor Doutor José Flávio Pereira

Maringá, junho de 2002

DEDICATÓRIA

Às minhas avós Maria Liberalina Filha (In
memorian) e Maria Generosa da Conceição; à
minha mãe Alzira. Razões da minha existência!
Ao Fernando, um anjo em minha vida!

AGRADECIMENTOS

À minha irmã Elenice e aos meus irmãos Ramon e Herivelto porque sempre acreditaram em mim.

Aos demais familiares.

Ao meu amigo Alúcio pela paciência de me ouvir e pelo apoio incondicional.

Ao José Flávio por ter aceitado me orientar e pelo respeito à independência de pensamento.

Ao Lupércio e ao Claudinei por aceitarem compor a banca.

Ao meu amigo Itamar porque foi a primeira pessoa que me incentivou a seguir o caminho do magistério superior e da pesquisa científica.

“Como não se decifrar, se um dia a história for feita, mecanismos até aqui não atingidos da alma coletiva na sua alimentação de energia sacra”.

Alphonse Dupront

SUMÁRIO

DEDICATÓRIA.....	II
AGRADECIMENTOS.....	III
INTRODUÇÃO.....	7
CAPÍTULO I.....	15
1. O PROJETO POLÍTICO DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO.....	15
1.1. BREVE HISTÓRICO DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO.....	17
1.2. GUSTAVO GUTIERREZ E OS FUNDAMENTOS TEÓRICOS DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO.....	19
1.3. LEONARDO BOFF E O PROCESSO HISTÓRICO DE LIBERTAÇÃO.....	26
1.4. OTTO MADURO E A PROPOSTA DE UMA SOCIOLOGIA CRÍTICO- POLÍTICA DAS RELIGIÕES.....	31
1.5. FRANCISCO ROLIM E O DESAFIO DAS COMUNIDADES ECLESIAIS DE BASE NA CONSTRUÇÃO DO SOCIALISMO.....	36
CAPÍTULO II.....	42
2. O PROJETO POLÍTICO DA IGREJA CATÓLICA PARA A AMÉRICA LATINA.....	42
2.1. COM A PALAVRA, OS PONTÍFICES.....	43
2.2. MARXISMO E LIBERALISMO SOB O OLHAR DE MEDELLÍN E PUEBLA.....	49
2.3. A JUSTIÇA, A PAZ, A TRADIÇÃO E A DOCTRINA COMO CONTEÚDOS ESSENCIAIS DO PROJETO POLÍTICO DE IGREJA CATÓLICA.....	55

2.4. MEDELLÍN, PUEBLA E AS ESTRATÉGIAS DE EDUCAÇÃO DA IGREJA CATÓLICA.....	63
2.5. O CONCEITO DE EDUCAÇÃO NAS CONCLUSÕES DE MEDELLÍN E PUEBLA.....	70
CAPÍTULO III.....	79
3. A CAMPANHA DA FRATERNIDADE: UMA ESTRATÉGIA DE EDUCAÇÃO DA IGREJA CATÓLICA NO BRASIL.....	79
3.1. A CAMPANHA DA FRATERNIDADE NUMA PERSPECTIVA GLOBAL.....	80
3.2. A EDUCAÇÃO NAS CAMPANHAS DA FRATERNIDADE DE 1975 E 1985.....	83
3.3. PROJETO POLÍTICO DA IGREJA CATÓLICA NA CAMPANHA DA FRATERNIDADE.....	95
CONCLUSÃO.....	104
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	110
BIBLIOGRAFIA.....	112

INTRODUÇÃO

A pesquisa que resultou nesta dissertação percorreu o caminho inverso à sua estrutura textual. Iniciou-se com a descoberta de alguns textos sobre a Campanha da Fraternidade, cujo interesse foi despertado tanto pelos temas como pela forma de organização. Neles, eram propostas diversas atividades tendo como centro um tema específico. As Campanhas da Fraternidade de 1975 e de 1985 discutiam questões amplas como a miséria, o analfabetismo, a fome e a distribuição de bens.

Observou-se também que a via sacra, a missa da quarta-feira de cinzas e as músicas sacras constituíam-se em um meio de inserção dessas campanhas nos meios de comunicação social. Era visível o seu conteúdo educativo.

Mais tarde, a preocupação da pesquisa centrou-se em compreender as diferenças entre o projeto político da Igreja em sua forma oficial, do qual faziam parte as Campanhas, e o projeto político da Teologia da Libertação. Evidentemente, os textos da Campanha não respondiam satisfatoriamente às necessidades de uma pesquisa mais ampla, motivo pelo qual procuraram-se outros documentos que demonstrassem a origem do projeto nela explicitado. A Campanha da Fraternidade aparecia então, como um movimento secundário, derivado de uma estrutura mais ampla que lhe determinava o conteúdo.

Assim, procurou-se investigar nos documentos oficiais da Igreja a inspiração para as ações dos diversos grupos religiosos oficializados por essa mesma instituição. As conclusões das duas Grandes Conferências Episcopais demonstram que a fonte

doutrinal da qual era tributária a Campanha da Fraternidade e seu caráter catequético, litúrgico e educativo tinha origem nas determinações de Medellín e Puebla. Até a preocupação com a utilização dos meios de comunicação social não era original: Medellín e Puebla orientavam nesse sentido. Percebeu-se, portanto, que a Campanha era no Brasil uma resposta à renovação iniciada em Medellín e continuada em Puebla. Era uma verdadeira estratégia de educação da Igreja Católica junto aos fiéis e à sociedade.

Nas Conclusões de Medellín e Puebla, encontraram-se indícios claros de que os fundamentos do projeto político da Igreja Católica, visavam sua autodiferenciação em relação ao marxismo e ao liberalismo. Neste aspecto fundamental residem as diferenças entre esse projeto e o da Teologia da Libertação. Para compreender melhor a essência da atuação da Igreja na América Latina e no Brasil, confrontou-se o projeto de Igreja explicitado em Medellín e Puebla na forma oficial com o projeto de Igreja proposto pela Teologia da Libertação.

Para tanto, achou-se por bem estudar a Teologia da Libertação nos seus fundamentos teóricos para confirmar se, de fato, havia incompatibilidade entre o projeto dela e o da Igreja Católica. Este estudo deteve-se em alguns autores clássicos, na sua formulação enquanto movimento e enquanto proposição teórica. Em contraste os dois projetos mostraram-se diferentes e mesmo incompatíveis. É o resultado destas reflexões que se encontra exposto nesta dissertação.

No estudo das Conferências confirmou-se a hipótese de que o projeto da Igreja tinha um conteúdo essencialmente educativo, pois a Igreja, enquanto instituição, compreendia a importância da educação dos fiéis para sua preservação na sociedade.

Nesse sentido, ela propôs diversas estratégias de educação para atuar junto aos fiéis e comunicar-se com a sociedade. Pode-se dizer que o nome de Medellín e Puebla era educação. Nelas os bispos latino-americanos reafirmaram os princípios doutrinários básicos da Igreja Católica. Apontaram para a necessidade de preservação da instituição e do patrimônio doutrinário. No entanto, ressaltaram a importância de atualizar a mensagem de forma que pudesse ser compreendida pelos homens da época. Sendo assim, somente com ações educativas seria possível alcançar este objetivo.

Alguns conceitos como projeto político da Teologia da Libertação, projeto político da Igreja Católica, estratégias de educação, educação e Igreja são caras a esta pesquisa e necessitam de esclarecimentos.

O primeiro deles, o conceito de projeto político da Teologia da Libertação é utilizado aqui para discutir os fundamentos teóricos dessa Teologia e sua proposta de aliança com os movimentos socialistas para uma efetivação do socialismo. É denominado como tal porque de fato foi um projeto para disputar espaços e poder dentro da própria Igreja, numa luta política contra os partidários de uma preservação da instituição. Portanto, na medida em que se colocava como concepção e ação alternativas na e para a Igreja e desenvolvia estratégias para seu reconhecimento era de fato um projeto político.

Denomina-se projeto político da Igreja Católica o exposto nas conferências de Medellín e Puebla por considerar que, na medida em que a Igreja resolve reorganizar-se internamente, reafirmar suas proposições doutrinárias e contrapor-se a correntes de pensamento e mesmo aos movimentos da época ela desenvolveu um projeto político. Não se deve compreender a partir destas considerações, que se está reduzindo a Igreja

a uma instituição política, pretende-se justamente o contrário. O político aqui se dá porque ela criou uma concepção de mundo e empreendeu estratégias de educação para disputar espaço com outras visões de mundo. Outra inferência que se deve fazer é que as Conclusões de Medellín não devem ser entendidas somente dentro deste parâmetro. Medellín, como reunião episcopal, teve outras significações e o projeto político é apenas uma de suas características.

Como se demonstra neste trabalho, para desenvolver seu projeto político, a Igreja utilizou-se de estratégias de educação, consideradas aqui como o conjunto das pastorais e dos movimentos da Igreja para atuar junto aos fiéis e à sociedade, como por exemplo: Pastoral de Juventude, Apostolado da Oração, Renovação Carismática Católica. Utiliza-se o conceito de estratégias porque ele melhor define a atuação da Igreja: ela procurou conhecer os problemas sociais, criticá-los e propor soluções, no entanto, esta atuação foi um instrumento estratégico para se fazer presente na sociedade e apresentar o seu projeto, contrapondo-o aos demais.

A educação é entendida aqui no seu sentido mais amplo: toda ação organizada, consciente e institucionalizada que vise modelar comportamentos, internalizar valores, incentivar formas de ação e de pensamento. Por isso, a Igreja é uma instituição essencialmente educativa. Entende-se, aqui, que o primeiro nível da educação é o da sua existência enquanto projeto. Demonstrar-se-á que o projeto político da Igreja tinha uma essência educativa. Contudo, esclarece-se que não é objeto da pesquisa analisar os resultados práticos desse propósito. Ainda está por se fazer uma pesquisa que identifique os resultados do projeto político e a ação educativa da Igreja.

A Igreja é abordada neste trabalho como Instituição, ou seja, o objeto

analisado nestas páginas é sua organização institucional, portanto o projeto político da Igreja discutido aqui se refere à sua forma oficial. Pela diversidade que tem caracterizado a Igreja Católica, considerá-la dentro desta dimensão será de suma importância, pois os limites de atuação dos fiéis serão sempre dados pelo corpo doutrinal e pelos limites da organização institucional. Dessa forma a discussão realizada neste trabalho ganha relevância uma vez que o estudo da Teologia da Libertação ajudou a compreendê-la como parte integrante da Igreja e não o seu todo. Nesta perspectiva, não só a Teologia da Libertação, mas qualquer outro grupo que extrapolasse os limites doutrinários teria dificuldade em se manter enquanto grupo.

A estrutura desta dissertação procurou seguir um caminho lógico. Em primeiro lugar, discute-se os teóricos proponentes do projeto político da Teologia da Libertação. Depois, apresenta-se o projeto político da Igreja Católica, sua essência educativa e as diferenças entre ele e o projeto anteriormente mencionado. Por último, discute-se a campanha da fraternidade como uma das estratégias de educação da Igreja para fazer chegar sua mensagem aos fiéis.

O primeiro capítulo concentra-se na análise dos fundamentos do projeto político da Teologia da Libertação. Leva-se em consideração suas proposições teóricas. Os quatro autores: Gustavo Gutierrez, Leonardo Boff, Otto Maduro e Francisco Cartaxo Rolim foram escolhidos por serem expoentes de uma concepção que posteriormente seria identificada nos diversos trabalhos sobre o tema.

Nesse capítulo, procurou-se identificar os conceitos essenciais que ofereciam as bases para uma teologia da libertação e a sua estruturação enquanto projeto de Igreja. A análise concentra-se na proposta de aliança estratégica entre religião e

marxismo. Segundo seus idealizadores, esta união fortaleceria a luta em prol do socialismo, pois o impacto da participação da Igreja nos movimentos socialistas seria considerável. Por isto, buscam justificar suas proposições teológicas e filosóficas sociologicamente.

A definição do projeto político da Teologia da Libertação será importante para o posterior confronto entre ele e o projeto político da Igreja Católica.

O segundo capítulo atem-se à discussão do projeto político da Igreja Católica através de dois documentos oficiais: As Conclusões de Medellín (1968) e as Conclusões de Puebla (1979). Esses documentos foram escolhidos porque registram decisões de caráter doutrinal. Os bispos não se reuniram em Conferência para propor soluções para a Igreja da América Latina e para a sociedade latino-americana apenas em caráter facultativo. Como se verá, as metas traçadas em cada uma dessas Conferências deveriam ser colocadas em prática durante os anos que as sucederam. Medellín e Puebla são estudadas por que delas surgiriam as Conferências Nacionais (inclusive a Conferência Episcopal dos Bispos do Brasil). No entanto, o caráter doutrinal de Medellín e Puebla não deve ser entendido como imposição (daí identificar-se um projeto político dentro de suas conclusões). Antes, encontra-se, nessas conferências, uma busca de consenso entre os dogmas estabelecidos pela Igreja Católica no contexto mundial e as diferentes correntes católicas dentro da própria América Latina (inclusive entre os bispos). Foi dentro destas condições históricas que os bispos traçaram um plano de ação para a América Latina.

Nesse segundo capítulo, o projeto político da Igreja Católica é abordado em sua oposição às correntes de pensamento da época: o liberalismo e o marxismo. Sendo

assim, ao mesmo tempo em que se discute o projeto da Igreja, ele é colocado em confronto com o da Teologia da Libertação, demonstrando-se a incompatibilidade entre os dois.

Por outro lado, para realizar o projeto político da Igreja Católica, os bispos propõem uma ampla ação educativa. As várias estratégias de educação seriam instrumentos eficazes de formação dos fiéis na doutrina da Igreja.

Ao discutir-se o projeto político da Igreja Católica, demonstrando sua essência educativa, deve-se explicitar como a Igreja procurava realiza-lo. Por isto, no terceiro capítulo, discute-se uma das estratégias de educação da Igreja Católica: a Campanha da Fraternidade. Ela é apresentada como um exemplo ímpar de como a Igreja lança mão de instrumentos para levar sua mensagem aos homens. Neste capítulo, demonstrar-se-á a sintonia da campanha com o projeto político da Igreja e com a educação.

A Campanha da Fraternidade confirma a recusa por parte da Igreja da Teologia da Libertação. O conceito de fraternidade concatena o que queria ser o projeto político da Igreja Católica: um instrumento de diálogo e de conciliação diante dos conflitos existentes na sociedade latino-americana. A fraternidade diz respeito a uma busca de união dos esforços para a solução de problemas sociais. Era o contraponto da teoria da luta de classes, segundo a qual se considerava a possibilidade de união entre as classes sociais para trabalhar por uma sociedade melhor.

Como se demonstrará neste trabalho, a recusa da Teologia da Libertação, por parte da Igreja (Instituição), deve ser compreendida antes de tudo pelo caráter político, pois além de propor uma aliança estratégica da religião com o marxismo, ela

fundamentava-se nesta corrente de pensamento.

Como se verá, Medellín apresentou uma explícita recusa do marxismo. Desestimulou qualquer utilização dessa teoria como fonte de análise social por parte dos católicos. Puebla, seguindo a mesma direção, reforçou o exposto em Medellín além de desenvolver uma forte crítica à Teologia da Libertação.

Portanto, ao se apresentar os fundamentos teóricos do projeto político da Teologia da Libertação, comparando-os aos princípios doutrinários do projeto político da Igreja Católica e demonstrando a incompatibilidade dos dois, pretende-se contribuir para a compreensão das disputas entre os partidários da Teologia da Libertação e os adeptos de uma preservação institucional.

CAPÍTULO I

O PROJETO POLÍTICO DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

Como a preocupação desta dissertação é fazer uma comparação entre o projeto político da Igreja Católica na sua versão oficial e o projeto político de grupos marxistas que surgiram no interior dessa mesma Igreja, demonstrando a essência educativa do seu projeto, é necessário começar por uma exposição e uma discussão dos fundamentos teóricos do projeto de Igreja de inspiração socialista, ou seja, é preciso definir a Teologia da Libertação enquanto criação teórica, antes mesmo de compreendê-la como prática. Por isso, nesta parte do texto, optou-se por retomar alguns dos autores que lançaram os fundamentos teóricos da Teologia da Libertação, a partir das quais pudessem ser pensada as ações e a aliança estratégica entre marxismo e religião, marxismo e Igreja.

Do final da década de 60 a meados da década de 80 houve o acirramento do debate entre os setores da Igreja contrários à Teologia da Libertação e os seus defensores. Nesse momento, surgiram e se desenvolveram também as ditaduras militares e os movimentos revolucionários. No nível da Igreja dois grupos de autores destacam-se como proponentes teóricos da inserção dessa instituição nos movimentos de cunho socialista. O primeiro era formado por homens que trabalhavam com o *métier* próprio da Igreja, ou seja, os teólogos, e entre eles destacam-se o Padre Gustavo Gutierrez e o então Frei Leonardo Boff, fundadores da Teologia da Libertação. A

especificidade deles estava no fato de serem acadêmicos e membros reconhecidos do clero.

O segundo grupo era de cientistas sociais leigos vinculados às universidades e que se utilizavam de sua formação específica para teorizar sobre a participação dos cristãos na formação de uma sociedade socialista. Entre eles destacam-se Otto Maduro e Francisco C Rolim, que estavam inseridos entre os proponentes de uma estratégia de ação fundamentada no marxismo. Respaldados em estudos sociológicos visavam contribuir para a reflexão teórica sobre a ação da Igreja e as configurações históricas que ela deveria assumir.

Sabe-se da abundância de obras que tratam do assunto, mas, a escolha recaiu sobre as obras desses quatro autores, porque eles são considerados clássicos na literatura sobre o tema. Dois estrangeiros, Gustavo Gutierrez (peruano) e Otto Maduro (venezuelano), e dois brasileiros, Leonardo Boff e Francisco C. Rolim, apresentam-se como pensadores de uma Igreja que, segundo eles, deveria modificar radicalmente seu raio de ação. Certamente não são os únicos, contudo, no que se está estudando, caracterizam-se como principais precursores que inspiraram vários outros trabalhos. Eles são utilizados como exemplos porque não é possível desligar o Brasil de sua imersão na América Latina. Além disso, a riqueza da temática que desenvolvem torna adequada sua comparação com o projeto político da Igreja Católica.

1.1. BREVE HISTÓRICO DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

Foi significativo que, em plena década de 70, anos depois do Concílio Vaticano II, da Conferência de Medellín e, ainda, época de desenvolvimento e disseminação de ditaduras por toda a América Latina, tenha surgido um movimento de cristãos que queria se inserir nos movimentos socialistas para a mudança da sociedade¹. Significativo também que clérigos como o Padre Gustavo Gutierrez e o Frei Leonardo Boff tenham lançado as bases para uma Teologia da Libertação, ou seja, tenham iniciado uma reflexão teológica sobre a situação social vivida, levando os cristãos e a Igreja a colaborar junto a esses movimentos. Certamente esses autores buscavam apoiar-se na realidade vivida nas expectativas de muitos fiéis e deles mesmos, acompanhando e orientando um movimento que já existia. Procuraram, então, definir a historicidade de suas idéias para que, na compreensão de tal fenômeno, se abandonassem conceitos antecipados e dogmas pré-estabelecidos e se optasse por uma verificação histórica.

A Teologia da Libertação desenvolveu-se em um contexto de miséria extrema, de sofrimento físico, falta de condições básicas de saúde e de educação para uma parcela considerável da população latino-americana. Some-se a isto a tendência das instituições governamentais de reforçar cada vez mais os regimes autoritários fechando os canais de participação política da sociedade civil organizada, uma situação de luta por poderes, com forte influência internacional sobre as políticas dos países da

¹ Autores com Zilda Gricoli Iokoi em *Igreja e Camponeses: Teologia da Libertação e Movimentos sociais no Campo*, Brasil e Peru (1964-1996) e Enrique Dussel em *História da Igreja Latino Americana* oferecem uma visão histórica do contexto em análise.

América Latina. Foi diante desta situação que setores da Igreja começaram a repensar sua posição junto aos fiéis e à sociedade.

No plano econômico dois modelos apresentavam-se como alternativas de sociedade: o capitalismo, que tinha como expoente máximo os Estados Unidos da América, e o socialismo, que tinha à frente a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas. Na América Latina, o anseio pela formação de uma nova sociedade era vivido por muitos homens, entre os quais se destacam setores da intelectualidade. Diante de uma forte repressão e coerção à liberdade de expressão, apoiados por setores da sociedade, organizam-se movimentos de cunho socialista que desenvolviam estratégias de oposição aos regimes ditatoriais. O ideário marxista tendia a exercer fortes influências sobre esses movimentos, mesmo porque a forma como o capitalismo se configurava na sociedade latino-americana deixavam dúvidas sobre a viabilidade de contemplar os interesses da sociedade como um todo.

A Igreja, enquanto Instituição inserida nesta realidade, sentia os seus impactos. Os documentos oficiais publicados tinham como pano de fundo esta situação e representavam respostas aos desafios criados por ela. No desencadeamento da História Latino-Americana surgiram várias respostas e muitas expectativas cristãs de vida, entre elas a Teologia da Libertação², entendida como movimento, ou como fundamentação teórica para uma prática social mais ampla. Não se pode descuidar dessa realidade plural da Igreja Católica quando se faz uma análise histórica dela. Apesar da inserção dos cristãos no movimento socialista ser mais complexa do que a

² Exemplo destas várias propostas são o Cursílio de Crisandade, o Movimento Familiar Cristão, A Renovação Carismática Católica e a Congregação Mariana.

teorização da Teologia, após a criação da última, a reflexão teórica sobre a ação da Igreja nos movimentos socialistas influenciou tanto as ações dos cristãos quanto a produção intelectual sobre o tema³. Por isso considera-se tão importante compreender as diferenças entre o projeto político da Igreja Católica na forma como se apresenta institucionalmente e o projeto político da Teologia da Libertação⁴.

1.2. GUSTAVO GUTIERREZ E OS FUNDAMENTOS TEÓRICOS DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

O Padre Gustavo Gutierrez foi o primeiro que sistematizou os princípios teóricos da Teologia da Libertação. Seu livro *Teologia da Libertação*⁵, publicado no início da década de 70, tornou-se um clássico, pois foi o primeiro a propor uma reflexão teológica da atuação dos cristãos junto aos movimentos de cunho socialista. Por isso e por ter influenciado vários trabalhos posteriores, uma discussão sobre Teologia da Libertação deve passar necessariamente pela sua obra. Nela estão os elementos essenciais para a compreensão do projeto político da Teologia da Libertação.

No plano geral a obra trata da possibilidade e mesmo da necessidade histórica de engajamento dos cristãos no processo de libertação da América Latina. Somente

³ **IOKOI**, Zilda Gricoli. *Igreja e Camponeses: Teologia da Libertação e Movimentos sociais no Campo*, Brasil e Peru, 1996.

⁴ Apesar da discussão dos autores em separado destacando suas diferenças compreende-se que são teóricos da Teologia da Libertação pela sustentação teórica que procuram dar a este movimento.

⁵ **GUTIERREZ**, Gustavo. *Teologia da Libertação*. Tradução de Jorge Soares. Petrópolis: Vozes, 1983.

com a adoção do socialismo, o continente livrar-se-ia definitivamente da injustiça e opressão. No livro, Gutierrez demonstra a compatibilidade entre cristãos e socialistas, teologia e marxismo, cristianismo e socialismo defendendo uma convergência de anseios para construir uma nova sociedade. Segue-se, então, uma discussão particularizada que aponta para os fundamentos do projeto político da Teologia da Libertação.

A relação entre Teologia e processo histórico é um dos pontos essenciais de sua proposta. Para ele, a história é que deveria dar sentido à Teologia e não o contrário. Gustavo GUTIERREZ (1983, p. 25) afirmou que sua teologia partia da própria História vivida pela América Latina. Segundo ele, a sociedade daquele momento caracterizava-se, por um lado, pelo processo de dominação exercido pelas classes dominantes sobre as classes dominadas no interior de cada país da América latina e, por outro lado, pela dominação e opressão exercidas pelos países ricos da Europa e dos Estados Unidos da América sobre os países latino-americanos. Fundamentado na teoria marxista defendeu a necessidade de uma mudança radical na sociedade, contudo, ela não poderia ter um caráter meramente reformista, precisaria, atendendo à necessidade do momento, ser de cunho socialista⁶. Justamente a dominação capitalista é que justificava a necessidade de uma Teologia da Libertação, a qual seria instrumento de apoio e reflexão de teólogos e cristãos comprometidos na luta pela transformação social.

⁶Sabe-se o quanto é motivo de discussão o uso dos conceitos marxistas, contudo entrar no mérito desta discussão foge aos limites deste trabalho. É importante ressaltar no entanto que Gutierrez fez uma leitura muito particular destes conceitos apropriando-se deles para confirmar suas proposições teológicas. Uma discussão sobre estes conceitos será feita quando se abordar Otto Maduro e Francisco Rolim.

Inspirado-se também nas idéias marxistas, o autor (GUTIERREZ, 1983, p. 44) redefiniu os conceitos cristãos de liberdade e de libertação. Todo homem era destinatário da liberdade, pois esta lhe era concedida por “Deus” e, por isso, ele a buscava constantemente. Isto, no sentido Cristão, significava desvincular-se do egoísmo e de qualquer estrutura que nele o mantivesse. Quanto à libertação, era trazida por Cristo, significando a comunhão com o Criador e com os demais “homens”. Pautando-se nestes princípios ele defendia que ela fosse integral tanto para os homens como para os países latino-americanos, tanto no sentido individual como no coletivo econômico, social e político. Gutierrez diferencia o processo de libertação do de desenvolvimento. Para além das doutrinas “desenvolvimentistas”, o primeiro tornaria o homem sujeito de seu destino, livre para viver e agir, enquanto o segundo dizia respeito ao progresso econômico. Para Gutierrez, somente a construção do socialismo traria ao homem sua verdadeira liberdade, pois significaria a passagem para um estágio mais avançado rumo à Fraternidade Universal.

Para Gutierrez, salvação e libertação se complementam. A figura de Cristo, fundador do cristianismo, bem como sua ação de caráter divino foi redefinida por Gustavo Gutierrez. Apoiado nos princípios bíblicos, o autor afirma que Jesus teria vindo para salvar a humanidade do pecado, nisto consistia a libertação. Era necessário, portanto, identificar a ação do “plano divino” com o momento vivenciado na América Latina. O capitalismo essencialmente individualista era a expressão mais visível do pecado, porque gerava o egoísmo, a injustiça e a opressão, por isto, os cristãos deveriam refutá-lo enquanto sistema social. Nesta identificação das estruturas que não correspondiam ao “plano da salvação”, era possível perceber um verdadeiro

“cristianismo anônimo” na América Latina, ou seja, ele se referia aos movimentos revolucionários que, por lutarem pela revolução social na América Latina, atuavam, ainda que “inconscientes”, em favor do projeto de salvação. Observa-se, assim, que o autor ampliou a concepção de cristianismo, tendo em vista a compreensão do processo histórico. A libertação efetiva da humanidade viria somente com o fim da sociedade de classes. O raio de atuação dos cristãos extrapolou os limites estritos da Igreja e do indivíduo; segundo seu raciocínio, sua atuação deveria ser na sociedade (GUTIERREZ, 1983, p. 70).

Gutierrez considera ainda que a salvação não era algo possível somente para os cristãos, todos os homens eram dignitários da salvação, isto porque na história da humanidade havia a “ação do Divino” (GUTIERREZ, 1983, p. 146). Essa idéia é contraditória com os princípios da Igreja que sempre se colocou como intermediária da salvação dos homens. Para o autor o homem novo seria resultado da sociedade igualitária e coletivista e, nesse sentido, conclui-se que lutar pelo socialismo era continuar a obra salvadora do fundador do cristianismo. A Igreja “militante” proposta pelo teólogo lutava sem preconceitos por uma mudança profunda na sociedade como um todo, poderia inclusive aliar-se com outros movimentos sintonizados com a perspectiva de mudança social.

No entanto, dois conceitos caros à obra do autor merecem destaque especial, o primeiro é o de espiritualidade da libertação. Veja-se o que diz o autor:

A verdade é que um cristianismo vivido no compromisso com o processo libertador apresenta problemas próprios que não se podem descuidar e encontra escolhos que importa superar. Para muitos, o encontro com o Senhor,

nessas condições, pode desaparecer em benefício do que ele próprio suscita e alimenta: o amor do homem. Amor que desconhecerá, então, toda a plenitude que encerra. É real a dificuldade, porém as pistas de solução devem nascer no âmago mesmo do problema. De outro modo, será um aumento a mais, um novo impasse. Esse é o desafio que enfrenta uma espiritualidade da libertação. Lá onde a opressão e a libertação do homem parece esquecer a Deus – um Deus peneirado por nossa própria e grande indiferença ante essas questões – deve brotar a fé e a esperança naquele que vem arrancar pela raiz a injustiça e trazer de forma irreversível, a libertação total. Trata-se de uma espiritualidade que ouse fincar suas raízes no solo constituído pela situação de opressão – libertação. (GUTIERREZ, 1983, p. 173).

Para Gutierrez um comprometimento com o processo histórico de Libertação seria sustentado apenas se houvesse uma espiritualidade da libertação. O específico da ação dos cristãos estaria no “Amor” pleno à humanidade. Dizia isso porque considerava que uma atuação a favor dos oprimidos colocava riscos à vida daqueles que com ela se comprometessem. Está aqui um elemento que deu força ao movimento da Teologia da Libertação, a idéia de martírio, de luta por uma causa que não se perdia com a morte. Os cristãos diferenciavam-se dos demais grupos socialistas porque conservavam o sentimento de amor pela humanidade e por uma causa com dimensões místicas. Era esse o espírito que, segundo o autor, deveria nortear a ação dos cristãos na América Latina e com ele deveria ser celebrada a esperança “escatológica” da revolução social. No caso, esta seria um mandado do Evangelho.

O segundo conceito de que se falou acima é o de luta de classes. Diz o autor:

Reconhecer a existência da luta de classes não depende de nossas opções éticas ou religiosas. Há os que tentam considerá-la algo artificial, estranho às normas que

regem nossa sociedade, contrário ao espírito da “civilização ocidental cristã”, obra de agitadores e oprimidos. Apesar, porém, dos que assim pensam, há algo de certo nesse enfoque: a opressão e a espoliação e, por conseguinte, a experiência da luta de classes, são sofridas e percebidas, primeiramente, por aqueles que foram marginalizados por essa civilização e carecem de voz própria da Igreja. Mas tomar consciência da luta de classes a partir da periferia não quer dizer que ela não esteja no centro da sociedade: os desfavorecidos existem por causa dos que orientam e dividem essa sociedade. A luta de classes não é produto de mentes febricitantes senão para quem não conhece ou não quer conhecer o que produz o sistema. (GUTIERREZ, 1983, p. 228).

Segundo GUTIERREZ (1983, p. 228), a Igreja deveria reconhecer a existência da luta de classes, colocar-se do lado dos oprimidos e marginalizados. A luta de classes não era incompatível com o amor, lutar ao lado do oprimido era uma forma de libertar o opressor, pois este também seria beneficiado com o fim da sociedade de classes. Ele não especifica como isto se daria e sua visão adquire ares idílicos. Como não se pode pensar em luta de classes sem conflitos e violência, permanece a interrogação sobre como os cristãos iriam conciliar a adesão a esta luta com a doutrina pacifista do evangelho.

Não por acaso, Gutierrez elegeu conceitos como liberdade, libertação, salvação, pecado, amor, espiritualidade e opressão. São conceitos que encontram forte significação entre os cristãos e respaldam-se num forte conteúdo bíblico e também teológico; um terreno que o autor conhece muito bem. O estudioso estabeleceu uma relação destes com conceitos marxistas como o de processo histórico, dominação, socialismo, capitalismo, luta de classes. Respaldou sua teoria numa aliança, portanto, de dois elementos distintos: a Teologia e o Marxismo. Do primeiro extraiu a

convicção, presente na tradição Bíblica, da libertação do pecado e com isto justificou a ação de grupos cristãos no meio da revolução social e dos grupos revolucionários; do segundo retirou a concepção de processo histórico que fundamentava a luta pelo fim da sociedade de classes.

Como se verá mais adiante, a oposição à Teologia de Gustavo Gutierrez surgiu no momento mesmo de sua formação e explica-se pelos seus fundamentos teóricos. A concepção de liberdade e de libertação colocava em questionamento os dogmas centrais da Igreja Católica, rígida nas normas e ações; era difícil explicar para peritos em doutrina como aliar o amor ao “derramamento de sangue” e à luta de classes, pois esta colocava diretamente um grupo contra o outro. A idéia que o autor tinha de salvação causou maior problema ainda, porque acabava com a intermediação entre Igreja e fiéis. A salvação, como ele a considerava, ultrapassava os quadros da Igreja e beneficiava até mesmo os indivíduos ateus.

As oposições a Gutierrez decorrem também do alcance de sua proposta. Sua Teologia previa um conteúdo a ser ensinado nos seminários e demais instrumentos de transmissão de cultura para clérigos e leigos. Evidentemente, os setores contrários a ela não viam com neutralidade o ensino de outra doutrina no seio da própria Igreja, atingindo o núcleo central da mesma, que era a educação de seus formadores.

Diante do exposto, compete considerar um ponto da obra em discussão sobre o qual pouco se tem falado desde sua publicação. Com inegável erudição, Gustavo Gutierrez formulou os princípios da Teologia da Libertação. Numa análise apurada e detalhada, percebe-se que se trata de uma proposta bem elaborada e que, nos fundamentos teóricos, nos conceitos que adota, contém os traços de um projeto

político. Por isto, enquanto teoria, ainda que à sua maneira, levou o marxismo onde nunca esteve antes: para dentro da própria Igreja. Por outro lado, levou a Igreja onde nunca esteve antes: no cerne dos movimentos socialistas.

Considerando-se seu impacto sobre a Igreja, compreende-se que a Teologia da Libertação assumia um projeto político de confronto com o projeto político oficial. E o que é mais importante, disputa espaços dentro de ambientes naturais da tradição católica, como os seminários, os movimentos pastorais e mesmo as conferências episcopais. Entender esta dimensão da Teologia da Libertação é fundamental para distingui-la do projeto político da Igreja na sua versão oficial.

1.3. LEONARDO BOFF E O PROCESSO HISTÓRICO DE LIBERTAÇÃO

O teólogo Leonardo Boff foi outro estudioso que desenvolveu os princípios teóricos para a Teologia da Libertação. Sua obra *Teologia do Cativo e da Libertação*⁷ tornou-se um clássico da literatura sobre o tema, por isto, também será objeto de análise desta dissertação. Não menos que Gustavo Gutierrez, ele influenciou trabalhos e ações posteriores que se sintonizavam com o projeto socialista para a América Latina.

No plano geral, *Teologia do Cativo e da Libertação* destinava-se à reflexão teológica na América Latina. Publicada no início da década de 70, ela tinha como

⁷ BOFF, Leonardo. *Teologia do Cativo e da Libertação*. Petrópolis: Editora Vozes, 1983.

objeto de análise a situação de ditaduras militares consolidadas por toda a América Latina. Defendia que num momento de cativoiro, ou seja, de ditaduras, repressões e sofrimentos, os cristãos precisariam refletir à luz da Bíblia o significado do momento em que estavam vivendo. Deveriam, portanto, preparar-se para o momento em que atuariam pela libertação. Na medida em que Leonardo Boff define a Teologia da Libertação cria e adota um projeto político de Igreja e de sociedade.

Um primeiro aspecto a destacar é que o pano de fundo para reflexão de Leonardo BOFF (1983, p. 34) era a realidade latino americana. Para ele, havia se configurado uma situação de subdesenvolvimento, na qual os países da América Latina viviam uma situação de dependência em relação aos chamados “centros imperiais”. Deste ponto de vista, a pobreza, a miséria, a marginalidade, a baixa renda, as doenças, o analfabetismo e o desemprego eram causadas pela economia dos países europeus e dos Estados Unidos da América. Segundo ele, historicamente estes países sempre exploraram as nações pobres do Terceiro Mundo⁸.

Decorrente disto, para BOFF (1983, p. 68), o mais importante não era a Teologia da Libertação, mas a libertação em si, da qual ela deveria ser colaboradora. Era o processo social, econômico e político que suscitava a necessidade da libertação. Sendo assim, a dimensão histórica precedia a espiritual, devendo a segunda responder aos desafios apresentados pela primeira. Cabia aos cristãos colaborar com a libertação dos oprimidos e marginalizados e com todos os que lutavam pela transformação radical da sociedade.

⁸ Boff fundamenta-se na Teoria do Subdesenvolvimento muito em voga na época. Diferenciando-se de Gutierrez que se fundamenta no pensamento marxista clássico, ele foi mais sintonizado com a produção intelectual e o pensamento especificamente latino-americano.

O pecado adquiria assim, uma dimensão social, decorrente das estruturas sociais que geravam injustiças, discriminações, opressão e dominação. Portanto, os graves problemas sociais tinham como causas últimas o sistema capitalista mundial (BOFF, 1983, p. 68) o qual, sendo a raiz de todo o pecado, deveria ser superado por estruturas novas e geradoras de justiça. Para o autor, um sistema novo somente seria possível com a construção historicamente necessária do socialismo, cabendo à Igreja, e aos cristãos em particular, aliar-se aos movimentos de esquerda da época, utilizando toda sua força e respaldo na construção deste novo sistema.

A partir dessa concepção, BOFF (1983, p. 77-78) redefiniu o conceito de cristão pela ação no processo de libertação das estruturas sociais dominadoras. Logo, pessoas e movimentos que não se denominavam como cristãos poderiam muitas vezes fazer de sua ação uma atitude verdadeiramente cristã. Referindo-se a movimentos organizados, como as guerrilhas em prol da transformação socialista, ele redefiniu o lugar da religião na sociedade e o lugar da sociedade na religião.

Lutar pelo socialismo era uma questão de redenção histórica das classes sociais marginalizadas (BOFF, 1983, p. 109). Era necessário fazer justiça aos oprimidos esquecidos pela história oficial “escrita pela mão branca”, uma vez que nela foram esquecidos os negros, os índios e os mulatos, nela foi propagada uma idéia falsa de que o brasileiro era um homem cordial.

Havia ainda um outro motivo para a colaboração da Igreja e dos cristãos na construção do socialismo: a crise da razão. Segundo BOFF (1983, p. 120-121) o processo de construção do capitalismo vinculou-se ao desenvolvimento do racionalismo mais claramente o Iluminismo do século XVIII. Todavia, nesse processo

os racionalistas esqueceram a origem da Razão: o Mistério (Deus). Caso isto não tivesse acontecido, e houvesse o reconhecimento do mistério enquanto realidade transcendental teria surgido uma estrutura baseada na Razão e na emoção e a base da sociedade não seria somente a produção econômica, mas também o amor, a fraternidade, a solidariedade e a fé. Portanto, somente a participação dos cristãos nos movimentos socialistas poderia contemplar a escassez de valores fundamentais nos quais a nova sociedade deveria se basear.

A exemplo de Gutierrez, não é de se estranhar que a publicação da obra de Leonardo Boff não tenha sido aceita pela maior parte da Igreja Católica. Tratava-se de proposta teológica, produzida, portanto, no interior da própria Igreja e das estruturas eclesiais. Destinando-se, sobretudo a teólogos, padres, religiosos cultos e leigos intelectualizados, colocava suas proposições como debates prioritários dentro dos seminários, congregações religiosas e dioceses como um todo. Atingindo, assim, o núcleo da formação e de educação da Igreja, gerou um debate político acirrado nos quadros da Instituição. Por ser uma teologia, o estudioso procurou fundamentação nos textos bíblicos, redefinindo “a ação divina no mundo” e a significação da ressurreição de Jesus. Buscou também fundamentação em alguns documentos papais.

Quando subordinou a teologia ao processo histórico, contrapôs-se a concepção da Igreja de que a teologia era o seu campo de saber. Por ela, estabeleciam-se as verdades da fé e uma dessas verdades era a da Igreja como portadora da salvação universal. Como sua mensagem de caráter divino precedia ao processo histórico, certamente a proposta de Leonardo Boff solapava as bases dessa concepção. Certamente que para muitos padres e religiosos não era tão fácil aceitar os movimentos

armados como aliados no trabalho pastoral de salvação da humanidade, não por falta de interesse, mas, sobretudo, devido à sua fé e seu papel na sociedade. Não obstante, muitos antecipavam o perigo para a Igreja ao levar esta idéia a cabo, alertando para o perigo de manipulação da Igreja por parte dos movimentos revolucionários.

Por fim, há um elemento fundamental a considerar. A fim de garantir respaldo à sua teoria, Boff declarou que ela baseava-se no método desenvolvido pela *Gaudium et Spes*.

A Teologia da Libertação elabora-se de acordo com um método iniciado pela Gaudium et Spes e oficializado por Medellín, feito paradigmático em todo o tipo de reflexão latino-americana como uma espécie de ritual: análise da realidade – reflexão teológica – pistas de ação pastoral. Isso constitui uma verdadeira revolução metodológica diante da maneira de praticar a Teologia nos centros metropolitanos. Simplesmente não se parte já de quadros teóricos elaborados abstratamente e sistematizados totalizadamente, mas de uma leitura cientificamente mediatizada da realidade, dentro da qual se processa a práxis da fé. A partir desta, depois de captar as urgências, os anseios e as interpretações à consciência cristã, opera-se a reflexão teológica. E esta, por sua vez, não se substantiva e se fecha no gozo de sua iluminação, mas antes se abre como práxis de fé libertadora. (BOFF, 1983, p. 28-29).

Boff afirmava que seu ponto de partida era a renovação iniciada pelo Concílio Vaticano II e pela Conferência de Medellín. Uma análise apurada demonstra que isto não passou de uma estratégia política, bem sucedida, diga-se de passagem, pois os princípios doutrinários de Medellín e Puebla são incompatíveis com proposta deste autor.

1.4. OTTO MADURO E A PROPOSTA DE UMA SOCIOLOGIA CRÍTICO-POLÍTICA DAS RELIGIÕES

Otto Maduro, outro teórico que elaborou um estudo visando sustentar o projeto político da Teologia da Libertação, foi escolhido como objeto de análise porque também se tornou clássico na literatura que trata do tema.

Em 1978 Maduro concluiu o livro *Religião e Luta de Classes*⁹, tendo como objetivo a fundamentação teórica para uma ação da Igreja em favor das classes dominadas. Nos aspectos gerais, a obra legitima a luta de classes e aponta para a possibilidade e mesmo para a necessidade de participação da religião na formação da sociedade socialista. Como a luta de classes é o conceito chave de sua tese, é necessário analisar alguns de seus aspectos em particular.

Preocupado em confirmar a tese de que o Marxismo poderia contribuir para o estudo das relações entre Igreja e Sociedade, o autor apresentou uma proposta de análise na linha de uma Sociologia das Religiões, a qual ele denominou de Sociologia crítico-política das Religiões. Sendo um teórico de formação marxista e intitulando-se como católico, o autor contestou a tese corrente em sua época de que religião e marxismo eram incompatíveis. Preocupou-se na verdade em demonstrar como um estudo das religiões e particularmente da Igreja católica poderia contribuir para inseri-la numa estratégia de construção do socialismo na América Latina.

Por isso, MADURO (1983, p. 73-77) fez uma leitura muito particular da obra de Marx. Rompeu com uma concepção de marxismo, segundo ele tradicional, e criou a

⁹ MADURO, Otto. *Religião e Luta de Classes*. Petrópolis: Vozes, 1983.

sua, na qual religião e marxismo não eram incompatíveis¹⁰. Apoiando-se na concepção de infra-estrutura econômica de Marx, o autor mantinha a idéia de que o homem era resultado de sua luta pela sobrevivência, de onde surgia a organização social e conseqüentemente as formas de relações sociais. A sociedade capitalista, pelo seu próprio caráter, caracterizava-se fundamentalmente pela relação de dominação, colocando de um lado os dominantes e do outro os dominados.

A sociedade era constituída também de uma superestrutura jurídico-política e ideológica pela qual a burguesia sustentava seu poder. Chama especial atenção a concepção que o autor tinha de Ideologia, que, segundo ele, eram as crenças, valores, visões, sentimentos correspondentes à sociedade. Inserindo a religião na esfera ideológica, o autor defende a importância de seu estudo, pois, apesar de não ser o todo da ideologia era sua parte integrante e oferecia as bases fundamentais para uma visão de mundo.

Para o estudioso, se até a década de 70 a Igreja havia contribuído para estratégia da hegemonia das classes dominantes, ajudando-a a se perpetuar no poder, daquele momento em diante visualizava-se a possibilidade de uma atuação junto às classes dominadas para que estas se libertassem da dominação burguesa. A partir destas concepções ele sustenta três teses acerca da relação entre religião e sociedade.

Em primeiro lugar, para MADURO (1983, p. 81-82), *“a religião ou campo religioso era produto dos conflitos sociais”*, ou seja, numa sociedade de classes, ela recebia a influência dos conflitos sociais e do processo de dominação presente na

¹⁰ Não se vai aqui entrar na controvérsia sobre as concepções marxistas de superestrutura, infra-estrutura, modo de produção, ideologia e luta de classes que fogem ao tema desta dissertação. Cabe aqui concentrar-se apenas na leitura que Otto Maduro fez destes conceitos e como os mesmos fundamentaram sua obra.

realidade¹¹. Assim sendo, a religião agia em meio às classes sociais, posicionando-se na luta de classes. A estrutura da sociedade capitalista, nessa concepção, era de dominação e de conflito no qual o interesse de uma classe era libertar-se e de outra, era manter-se no controle da estrutura social. Esta estrutura primeira da sociedade limitava e orientava as atividades sociais dos indivíduos e dos grupos. Assim sendo, a atividade religiosa de qualquer grupo social estaria condicionada à realidade objetiva, independente do conhecimento e da vontade deste grupo. O fato de condicionar a esfera religiosa aos conflitos sociais abre a possibilidade de o autor formular o seguinte raciocínio: se a Igreja tinha até então colaborado na estratégia hegemônica dos dominantes, ela poderia também contribuir na construção da hegemonia dos dominados e conseqüentemente na construção do socialismo¹².

Entretanto, o autor estava convencido de que a influência exercida pela sociedade sobre a Igreja não era o único fator que compunha as relações entre religião e sociedade. Com base nisto, ele formulou sua Segunda tese: “*o campo religioso como fator relativamente autônomo nos conflitos sociais*” (MADURO, 1983, p. 119-123). Se o autor defendeu a idéia de uma relativa independência da religião em relação aos conflitos sociais, ele o fez por que sem ela não seria possível apresentar o núcleo de sua tese: o da participação da religião na construção do socialismo. Com uma independência relativa em relação aos conflitos sociais, a Igreja, composta por grupos humanos, organizava-se internamente de acordo com seus interesses. Por isso o autor

¹¹ O autor denomina de campo religioso o conjunto das religiões nas suas mais diferentes estruturas e práticas, no seu livro, aparece como sinônimo de religião. Apesar de referir-se a Igreja Católica em especial, sua teoria não se limitava apenas a ela.

¹² Para o autor estratégia hegemônica dos dominantes era a própria dominação exercida na sociedade de classes juntamente com seus diversos instrumentos. Estratégia hegemônica dos dominados era o amplo movimento de cunho marxista para construir o socialismo na América Latina.

identificou, na comunidade religiosa, uma situação de expropriação dos bens religiosos e um conseqüente monopólio por parte do clero especializado do poder de produção e distribuição desses mesmos bens. Para uma inserção da religião na ação pela hegemonia dos dominantes deveria-se levar à frente uma luta pela democratização da produção dos bens religiosos. Isso equivaleria a uma disputa de poder dentro da religião entre os supostos defensores dos dominantes e os supostos defensores dos dominados. Sem uma estratégia política e conseqüente tomada de poder por parte dos grupos interessados essa inserção da religião não seria possível.

Após preparado o terreno para uma compreensão da possibilidade teórica da participação da Igreja na construção do socialismo, o autor (MADURO, 1983, p. 151-155) apresentou a terceira idéia chave de sua obra: o *“campo religioso como fator ativo nos conflitos sociais”*. Se, por um lado, a sociedade influenciava a religião e a religião atuava sobre si mesma, por outro, a religião tinha influência sobre a sociedade. A influência dela sobre o grupo social acontecia porque, mediante diferentes formas e meios de fácil comunicação, ela oferecia àqueles que dela faziam parte uma visão de mundo e, com isso, limitava e orientava a conduta dos fiéis. Estes percebiam, pensavam e sentiam o mundo de acordo com sua experiência religiosa. A partir disso, o autor avaliava quanta força não teria o movimento socialista se recebesse o apoio da Igreja. Percebeu como ele ganharia impulso se o clero especializado e os fiéis (católicos ou não) trabalhassem a seu favor, e foi mais longe, percebeu que a força da instituição trabalhando em prol daquele movimento torna-lo-ia ainda muito mais forte.

Desta forma, fica claro que a elaboração dessas três teses corresponde à intenção do autor de sistematizar uma teoria que fundamentasse uma colaboração da

Igreja com aqueles que defendiam o fim da sociedade de classes. Como sociólogo, buscou responder ao problema da relação entre religião e sociedade de forma sociológica. Por isto compreendeu a religião enquanto instituição social, participando assim da dinâmica social:

Como podemos inferir de tudo que se disse neste último capítulo, a função social da Igreja em particular – e das religiões em geral – na América Latina, não é uma só nem a mesma em todas as circunstâncias. Pelo contrário. Essa função é, antes, um conjunto heterogêneo e variável de funções múltiplas e conflitivas, cujo desenvolvimento futuro é dificilmente previsível. Produto, terreno e fator ativo dos conflitos sociais em nosso continente o campo religioso – e a Igreja Católica em especial – constitui uma das dimensões onde a sociedade latino-americana, quase sempre sem o saber sequer, decide hoje – a partir de seu passado – as possibilidades, os limites e as orientações de seu futuro próximo. (MADURO, 1983, p. 185).

Em síntese, para o autor a religião não tinha uma função determinada sobrenaturalmente. Sua função poderia mudar de acordo com o projeto político que ela adotasse. Essa decisão, entretanto caberia aos participantes como um todo e não apenas ao clero especializado. Com este raciocínio, o autor organiza teórica e politicamente a possibilidade de uma ação da Igreja em favor do socialismo. Revê desse ponto de vista teórico, a estrutura e a ação histórica da Igreja, colocando-a no campo onde era possível propor algo novo: o campo social. Resta saber se esta concepção teria respaldo institucional e doutrinal para se desenvolver, mas isto será assunto do próximo capítulo. Adianta-se, no entanto, que a dificuldade reside no

próprio corpo doutrinal da Igreja, que a define como resultado da ação divina, como expressão de uma força acima de qualquer instituição humana.

1.5. FRANCISCO ROLIM E O DESAFIO DAS COMUNIDADES ECLESIAIS DE BASE NA CONSTRUÇÃO DO SOCIALISMO

Em 1980, Francisco C. ROLIM publicou o livro *Religião e Classes Populares*¹³. Ele foi escolhido como objeto de análise desta dissertação porque também se tornou fonte de inspiração para a fundamentação de estudos e ações de defesa do projeto político da Teologia da Libertação. A peculiaridade da obra está no fato de ter as massas populares como foco central. Percebendo a presença delas nas Comunidades Eclesiais de Base, sua teoria visa integrá-las, por intermédio da Igreja, no processo de lutas pelo socialismo.

Segue-se uma análise dos pontos centrais de sua proposta, quais sejam: a perspectiva histórica, a formulação do quadro teórico e a aplicabilidade da teoria.

Para uma proposta eficaz do trabalho da religião junto às classes populares, o autor (ROLIM, 1980, p. 13-14) considerou importante analisá-la numa perspectiva histórica, ou seja, compreende-la em sua relação com as classes sociais, no passado. Seu ponto de partida foi, portanto, estudar o trabalho pastoral desenvolvido pela Igreja Católica desde o início do século até o final da década de 60. Classificou esta atuação

¹³ ROLIM, Francisco C. *Religião e Classes Populares*. Petrópolis: Vozes, 1980.

como culturalista, autoritária, formalista e moralista. Segundo ele, o clero da época não tinha sensibilidade para compreender as manifestações culturais das massas populares, por isso considerava-as ignorantes, atrasadas e incultas. Portanto, sua ação vinha de cima para baixo. A resposta das massas a essa estratégia de ação da Igreja foi a volta às práticas religiosas como a umbanda e a devoção aos santos, demonstrando uma total indiferença em relação à instituição e ao clero.

Todavia, para o próprio autor, compreender a relação entre religião e massas populares numa perspectiva histórica não era suficiente (1980, p. 41-42). Além de um quadro sócio-político, era necessário formular um quadro teórico através do qual se pudesse perceber as massas populares como parte de um processo histórico, o da sociedade capitalista. Fora do contexto social, não era possível resgatar a identidade desses grupos. Nesse sentido, tornava-se necessário utilizar a concepção teórica marxista, pois esta permitia compreender os mecanismos de funcionamento da sociedade. Segundo estes princípios, a infra-estrutura econômica determinava a existência de duas classes sociais fundamentais: de um lado, os proprietários dos meios de produção e, de outro, os produtores diretos ou operários propriamente ditos. Por serem classes constitutivas do sistema social eram elas que determinavam a organização social e política. Pelo fato da classe dominante controlar os meios de produção, configurava-se na sociedade capitalista uma relação de exploração e subordinação e, numa realidade como essa, a classe dominante tendia a reforçar cada vez mais seu domínio sobre o conjunto da sociedade através de uma concepção de vida que acomodasse e desse continuidade à ordem pré-estabelecida. Para efetivar esse

processo, os dominantes faziam uso da superestrutura jurídico-política e ideológica¹⁴. Logo, para uma análise das relações entre religião e massas populares, dever-se-ia considerar primeiro a totalidade social e as classes sociais divergentes nela constituídas.

Considerando-se que a ideologia concentrava-se no nível da superestrutura, ROLIM (1980, p. 42-43) questionava a possibilidade de os instrumentos transmissores de cultura religiosa ou não, que atuam a favor da classe dominante, atuarem em favor da classe dominada. E mais, seria possível uma consciência da classe dominada acerca de sua dominação? A resposta estaria na consideração do nível ideológico. Sendo assim, ideologia para ele não era apenas os valores, visões de mundo, crenças e sentimentos difundidos pela classe dominante para perpetuar seu domínio sobre a sociedade; o conjunto de idéias e valores das classes dominadas também eram consideradas ideologia e seria do confronto entre essas duas ideologias que surgiria a luta dos subalternos para sua libertação. Enfim, ao lado da ideologia dos dominantes havia a ideologia dos dominados.

A religião inscrevia-se no campo da ideologia; sua cultura, estratégias de ação e corpo doutrinal estavam condicionados pela ideologia dos grupos dominantes. No entanto, havia a possibilidade de formação de uma alternativa no interior da religião que a faria transformar-se e atuar em favor das massas populares e do projeto socialista. Neste caso, considerando-se a Igreja enquanto veículo transmissor de cultura e de longo alcance social, sua inserção nesse campo desviaria o movimento socialista do controle do Partido Comunista e aumentaria seu nível de abrangência.

O alcance de tal proposta constatar-se-á na aplicabilidade da teoria do autor,

¹⁴ Rolim não se diferencia de Maduro na formulação do quadro teórico marxista.

ou seja, no estudo de caso que ele mesmo desenvolve. ROLIM (1980, p. 50) compreende que as CEBs são compostas na sua totalidade pelas massas populares. Assim, se elas estavam inseridas no processo de dominação capitalista, a eficácia da ação da Igreja Católica se concretizaria através das classes que a compõem.

Antes, porém de entrar nesta questão, cabe definir a concepção que ROLIM (1980, p. 56) tem de CEBs. As Comunidades Eclesiais de Base eram grupos religiosos da Igreja católica compostos por uma gama de pessoas das mais diferentes categorias sociais que se reuniam para “expressarem sua fé”. Segundo ele, as massas populares intensificaram sua participação na Igreja após o surgimento destas comunidades, porque sentiram um ambiente de autonomia, de valorização e respeito às suas condições de vida; os componentes das CEBs eram sujeitos de sua religiosidade. Tendo em vista as condições sociais das classes populares, ele sugeriu uma reflexão maior a respeito do trabalho das CEBs com os fiéis. Esse deveria ser, segundo ele, o espaço de atuação dos adeptos a sua teoria, embora certamente existisse a possibilidade de recusa por parte da hierarquia da Igreja. As CEBs seriam o carro-chefe destas mudanças. Dependendo das formas de saber e de trabalho desenvolvidos por elas abrir-se-ia um espaço para a consciência sobre a necessidade do socialismo. Eram necessários uma reforma de cunho moral e intelectual da Igreja e um comprometimento dessa instituição com as causas sociais socialistas.

Segundo ROLIM (1980, p. 57) era necessário superar as generalizações na definição das CEBs. Era importante compreender que o papel delas extrapolava o caráter religioso. Isto significava entendê-la no processo histórico da sociedade capitalista, no contexto, portanto, da dominação de uma classe pela outra. Assim,

conceitos como viver em comunidade e libertação não teriam eficácia sem uma significação histórica; esses conceitos deveriam ter como referência a situação de dominação vivida por tais grupos e, conseqüentemente, a necessidade de construção do socialismo. Por outro lado, fazia-se necessário adotar uma diferenciação nos procedimentos políticos ou de atuação das CEBs. De todos os setores sociais que as compunham, os operários da indústria e os trabalhadores rurais seriam as classes fundamentais no confronto com o sistema capitalista; as outras categorias, como autônomos, faxineiros, empregados domésticos e trabalhadores gerais, estariam sob a direção daquelas¹⁵.

Como sociólogo, Francisco Rolim compreendia a Igreja enquanto grupo social que poderia se transformar de acordo com a realidade. Nela, as CEBs, compostas na sua maioria pelas camadas populares, eram lugar privilegiado para despertar a consciência de classe e a necessidade de formação de uma sociedade socialista. Para ele as CEBs deveriam ser autônomas em relação à Igreja, determinando, portanto, por si só o sentido e o conteúdo de sua ação. Acreditava que, com isto, as massas populares é que definiriam o modelo de Igreja que se deveria seguir. Ao propor isto ele sustenta os fundamentos teóricos do projeto político da Teologia da Libertação.

Para uma noção da diferença de projetos segue as palavras de Puebla acerca das CEBs:

¹⁵ Mais uma vez percebe-se a influência do marxismo, a polarização entre burguesia e proletariado no capitalismo faz destas as duas classes fundamentais, embora não sejam as únicas a atuarem na dinâmica da sociedade. Por outro lado, o autor inclui os trabalhadores do campo na categoria do proletariado demonstrando uma adequação deste pensamento para a realidade da América Latina.

As comunidades eclesiais de base que em 1968 eram apenas uma experiência incipiente amadureceram e multiplicaram-se, sobretudo em alguns países. Em comunhão com os seus bispos e como pedia Medellín, converteram-se em centros de evangelização e em motores de libertação e de desenvolvimento.

A vitalidade das CEBs começa a dar seus frutos; é uma das fontes de onde brotam os ministérios leigos: animação de comunidades, catequese, missão.

Em alguns lugares não se deu a atenção conveniente ao trabalho de formação de CEBs. É lamentável que em algumas partes interesses vivamente políticos as pretendam manipular e afastar da autêntica comunhão com os seus bispos. (PUEBLA, 1979, p. 109).

Os bispos, percebendo o perigo de manipulação das CEBs por parte de grupos políticos, fazem questão de destacar a unidade da Igreja e, nesse sentido, as CEBs como parte integrante dessa instituição. Todavia, Rolim não partia desse espaço unitário, ou seja, das concepções e práticas religiosas da Igreja. Apoiando-se na idéia de necessidade histórica da superação do capitalismo, refez o conceito de Religião, de Comunidades Eclesiais de Base e de práticas religiosas. Partindo de preocupações de cunho político, ele tornou o elemento religioso apenas um apêndice de sua análise. Faz-se necessário então avaliar e confrontar trabalhos como este com as concepções e práticas da própria Igreja, para compreender assim as diferenças entre este projeto e o dela.

Para a Igreja Católica, principalmente para seus quadros oficiais, para além da defesa do modelo socialista ou capitalista de sociedade, estava a preocupação com a educação e formação de um homem novo conforme sua doutrina e tradição. Portanto, é fundamental o confronto de projetos para o enriquecimento do debate acadêmico sobre a forma como a Igreja procura formar seus fiéis.

CAPÍTULO II

O PROJETO POLÍTICO DA IGREJA CATÓLICA PARA A AMÉRICA LATINA

O primeiro ponto a ser considerado é: em que consistia o projeto político da Igreja Católica enquanto instituição? A escolha das Conclusões da Conferência de Medellín e de Puebla como objeto de análise deve-se ao caráter oficial desses documentos. Sintonizadas com as proposições do concílio Vaticano II, com seus Papas e com a tradição doutrinal da Igreja Romana essas Conferências correspondiam a um verdadeiro projeto político de oposição aos projetos políticos inspirados no liberalismo e no marxismo¹⁶.

A conferência Episcopal de Medellín realizou-se em 1968, após o Concílio Vaticano II. Ela significou a reorganização da Igreja Católica latino-americana a partir das decisões desse Concílio; daí a importância de analisar suas conclusões. A de Puebla realizou-se em 1979 e foi um momento de avaliação do processo iniciado por Medellín no sentido de um reforço da renovação pautada nos princípios doutrinários básicos da Igreja.

¹⁶ A partir deste ponto do trabalho, a referência a essas conferências obedecerá ao seguinte esquema: Para melhor conceituação Conclusões de Medellín e Segunda Conferência para a primeira; Conclusões de Puebla e Terceira Conferência para a Segunda. As duas em conjunto serão denominadas as Conclusões ou as Conferências.

Com esta discussão quer-se demonstrar que à medida que a Igreja define seu posicionamento frente às correntes de pensamento da época, apresenta uma clara defesa dos princípios doutrinários e tem a educação como instrumento de formação de seus fiéis e de transformação social, ela define também seu projeto de ação.

Ao discutir o projeto político da Igreja Católica, pretende-se demonstrar sua diferença em relação ao projeto político da Teologia da Libertação, explicitando-se assim a dificuldade de realização de qualquer proposta que não tivesse bases doutrinárias sólidas para se desenvolver e se manter.

2.1. COM A PALAVRA, OS PONTÍFICES

Partindo-se do pressuposto de que as Conferências de Puebla e Medellín foram espaços de formulação do projeto político da Igreja Católica na América Latina, um primeiro aspecto a considerar é o papel dos Papas na época em que as mesmas foram realizadas, dado que se entende que a participação dos mesmos não foi casual. A segunda Conferência foi realizada sob o pontificado de Paulo VI. Em seu pronunciamento, nota-se a preocupação de orientar os bispos para discutir as metas “pastorais” para a América Latina, respaldada na Doutrina Social da Igreja e nas determinações do Concílio Vaticano II. Para o Papa era necessário observar a realidade que se estava vivendo e identificar a especificidade do papel da Igreja:

“... estamos expostos à tentação de historicismo, de relativismo, de subjetivismo e de neopositivismo, que no campo da fé criam um espírito de crítica subversiva e uma falsa convicção de que, para atrair e evangelizar os homens de nossos dias, temos de renunciar ao patrimônio doutrinal, acumulado durante séculos pelo Magistério da Igreja, e de que podemos moldar, não em virtude de maior clareza de expressão, mas de mudança do conteúdo dogmático, um cristianismo novo à medida do homem e não à medida da autêntica palavra de Deus...” (MEDELLÍN, 1998, p. 14).

O Papa traçou um panorama da realidade chamando a atenção para a existência do que considerava “as correntes subversivas” do pensamento moderno que visavam solapar a fé. Para ele, a desconfiança acerca da “razão”, da “filosofia perene”, da doutrina e dos dogmas da Igreja estava enfraquecendo a instituição; por outro lado, a adoção de “filosofias da moda” fazia com que fosse abandonado o estudo dos “mestres do pensamento cristão” desviando a “normal, humana e sábia” maneira de pensar. Contrapondo-se a esse movimento de desconfiança, os bispos, como homens da Igreja, deveriam analisar a realidade latino-americana à luz da doutrina e das “verdades eternas da fé”. O estabelecimento de metas de ação para a América Latina deveria se dar em coerência com estas verdades. Como homens da Igreja, unidos ao Papa pelo voto de obediência, deveriam ainda desenvolver o trabalho eclesial na América Latina. Assim, os compromissos dos bispos em relação ao Continente latino-americano decorriam das deliberações do Concílio Vaticano II. Pode-se compreender que, inspirados nas exortações papais, aquilo que os bispos produziram em Medellín parecia algo novo, certamente, mas, na verdade, fazia parte do contexto maior da Igreja Católica Mundial com sede em Roma.

Pelo teor do discurso papal, constata-se uma tendência para mudanças de

estratégias e não de conteúdo. Exortando os bispos para o perigo das especulações teológicas que causavam “problemas” à fé e do questionamento sobre o caráter da Igreja definiram os “sujeitos” preferenciais destinatários da ação da Igreja, os que dela deveriam receber atenção especial: os sacerdotes, os jovens, os estudantes, os trabalhadores. Por outro lado, ditou os princípios que norteariam a ação da Igreja: as opções pelos pobres, pela paz e pelo amor como únicas armas capazes de modificar a realidade social da América Latina. A proposta do Papa demonstra um caráter conciliador e um direcionamento para a mudança de comportamento e não de estruturas. (MEDELLÍN, 1998, p. 16-20).

No que toca à Terceira Conferência, a influência do Papa não foi menor (PUEBLA, 1979, p. 15-16), pelo contrário, a julgar pelo espaço ocupado no texto oficial, pode-se considerar que foi ainda maior. Quando da sua realização estava no pontificado João Paulo II, cuja presença foi confirmada na abertura, nas celebrações especiais e na apresentação do texto oficial. Mais uma vez evidenciou-se que foi apoiada e idealizada pela alta hierarquia católica em função dos interesses da Igreja no contexto mundial. A exemplo de Paulo VI, ele definiu os temas sobre os quais os bispos deveriam deliberar numa demonstração clara de que a Igreja da América Latina vinculava-se à Igreja maior sediada em Roma.

Num de seus discursos (PUEBLA, 1979, p. 38), o Papa demonstrou que a Conferência anterior (a de Medellín) tinha como motivação a realidade da Igreja no mundo. Ressaltou que, sem o Concílio Vaticano II, não teria surgido a Conferência Episcopal sediada em Medellín que “*quis ser um impulso de renovação pastoral, um novo ‘espírito’ de frente para o futuro, na plena fidelidade eclesial*”. Note-se que o

Papa utilizou o termo fidelidade eclesial para ressaltar a ligação daquela reunião com o contexto maior da Igreja sediada em Roma. Para ele o encontro teve caráter de “evangelização” o que poderia ser comprovado nos temas abordados pela reunião.

Segundo o Papa, a renovação proposta em Medellín foi de cunho eclesial, ou seja, no contexto dos novos problemas sociais, a Igreja buscava se renovar para atender às necessidades dos fiéis. Ele ressaltou o espírito, a essência, o fundamento daquela reunião e completou:

Com sua opção pelo homem latino-americano visto em sua integridade, com seu amor preferencial, mas não exclusivo, pelos pobres, com seu ânimo para uma libertação integral dos homens e dos povos, a Igreja presente em Medellín foi um chamado de esperança para ações mais cristãs e mais humanas. Contudo dez anos se passaram. Fizeram-se interpretações, por vezes contraditórias, nem sempre corretas, nem sempre benfazejas para a Igreja. Por isso, a Igreja busca os caminhos que lhe permitam compreender mais profundamente e cumprir com maior empenho a missão recebida de Cristo Jesus. (PUEBLA, 1979, p. 38).

As interpretações referidas eram as criadas pela Teologia da Libertação nos anos que se sucederam à Segunda Conferência. Assim, o Pontífice estabeleceu critérios de interpretação de cunho doutrinal para o trabalho da Igreja, fazendo críticas às concepções teóricas que transformavam a Igreja em um instrumento político-partidário. Segundo João Paulo II a consistência das proposições teológicas já existentes tornava desnecessárias novas interpretações.

Chamando a atenção para a fidelidade ao evangelho, João Paulo II explicita:

“Pois bem, correm hoje em muitas partes – o fenômeno não é novo – “releituras” do evangelho, resultado de especulações teóricas, mais que de autêntica meditação da palavra de Deus e de um verdadeiro compromisso evangélico. Elas causam confusão ao afastar-se dos critérios centrais da fé da Igreja e se cai na temeridade de comunicá-las, a modo de catequese, às comunidades cristãs.

Em alguns casos ou se silencia a divindade de Cristo ou se incorre de fato em formas de interpretação contrárias à fé da Igreja. Cristo seria apenas um “profeta”, um anunciador do reino e do amor de Deus, mas não o verdadeiro filho de Deus, nem seria portanto o conteúdo e o objeto da mesma mensagem evangélica.

Em outros casos se pretende mostrar a Jesus como comprometido politicamente, como um lutador contra a dominação romana e contra os poderes, e inclusive implicado na luta de Classes. Esta concepção de Cristo como político, revolucionário, como subversivo de Nazaré, não se coaduna com a catequese da Igreja...” (PUEBLA, 1979, p. 16-17).

As leituras que colocavam Cristo como líder político afastava-se dos critérios de fé da Igreja e deveriam, portanto, ser combatidas pelos bispos. A Conferência de Puebla foi uma resposta à situação de equívocos gerada por “especuladores”.

Contra tais ‘releituras’, pois, e contra suas hipóteses, brilhantes talvez, mas frágeis e inconsistentes, que delas derivam ‘a evangelização no presente e no futuro da América Latina’ não pode cessar de afirmar a fé da Igreja: Jesus Cristo, Verbo e Filho de Deus, se faz homem para aproximar-se do homem e trazer-lhes, pela força de seu mistério, a salvação, grande Dom de Deus (PUEBLA, 1979, p. 19).

Numa introdução ao que seria discutido em Puebla, o Papa estabeleceu o que considerava as verdades fundamentais, imutáveis e irrefutáveis da fé: “a verdade sobre Jesus Cristo”, “a verdade sobre a missão da Igreja” e “a verdade sobre o homem”.

Jesus Cristo era o filho de Deus, nasceu para salvar o homem de todo o pecado, desde que se convertesse. A Igreja era a herdeira da mensagem e da salvação dada por ele, sendo intermediária entre Deus e a humanidade. O homem, por sua vez, fazia parte de uma realidade antes de tudo transcendental, ou seja, vindo de Deus para Ele voltaria. Portanto, antes da História Humana, havia a História da Salvação (PUEBLA, 1979, p. 17-25). Tendo em vista o conteúdo “evangelizador”, o caráter doutrinal e a tradição teológica da Igreja, João Paulo II condenou a Teologia da Libertação por contrapor-se aos princípios fundamentais da fé. Percebe-se assim, que a essência das Conclusões de Puebla deveria constituir um reforço às decisões de Medellín e aos princípios da religião.

Nota-se, na comparação entre os documentos das duas Conferências uma semelhança quanto à ênfase à preservação da doutrina e da tradição da Igreja. Os Papas demonstram uma preocupação com a conservação e a preservação da Instituição. Na continuidade da discussão, observam-se dois elementos que vão marcar a ação da Igreja junto aos fiéis: a manutenção dos princípios doutrinários básicos e a adequação deles para a realidade da América Latina.

Na Conferência de Medellín o Papa Paulo VI tinha atacado, de forma genérica, as filosofias em voga, reforçando a tese da consistência da doutrina da Igreja Católica em relação a elas. Já na de Puebla, o Papa João Paulo II atacou principalmente o marxismo. Isto ocorreu porque a Teologia da Libertação já se havia consolidado como alternativa dentro da Igreja. A presença papal era a garantia da realização da doutrina professada no Concílio Vaticano II.

A influência papal na realização das conferências é um dado relevante na

interpretação das conclusões, pois tratava-se de garantir os princípios doutrinários dos trabalhos a serem desenvolvidos junto aos fiéis e a sociedade latino-americana. Quando os bispos da América Latina as formularam, definiram a essência do projeto político a ser desenvolvido nos anos posteriores a cada uma destas conferências. Esclarece-se, assim, a utilização do termo estratégias de educação neste trabalho, pois, no trabalho da Igreja, o novo era a estratégia de trabalho e não o conteúdo e os fundamentos dele em si.

2.2. MARXISMO E LIBERALISMO SOB O OLHAR DE MEDELLÍN E PUEBLA

No capítulo anterior discutiram-se os fundamentos teóricos da Teologia da Libertação a partir de alguns de seus proponentes; definiu-se o que se considera um projeto de Igreja Revolucionária e mencionou-se que essa proposta distinguia-se e era mesmo incompatível com o projeto político da Igreja Católica. Trata-se agora de abordar a postura definida nas Conclusões de Puebla e de Medellín frente às correntes de pensamento da época estudada. Na análise, foi identificada uma recusa da Igreja aos projetos políticos, sejam de inspiração socialista seja de cunho Liberal. Trata-se, portanto, de definir o projeto da Igreja, em primeiro lugar, pelo que não se fazia questão que ele fosse.

Na Conferência de 1968 (MEDELLÍN, 1998, p. 23), a recusa do marxismo foi categórica por parte do próprio Papa Paulo VI. Segundo ele, a Igreja deveria se

solidarizar com os pobres e olhar para as condições de miséria a que estavam submetidos, comprometendo-se com sua “elevação” e “renovação”. Contudo, adverte o Pontífice, o combate por parte da Igreja das condições desumanas de vida, da estrutura e do sistema econômico a que estavam submetidos não significaria aceitar facilmente outros sistemas, sobretudo um que estivesse fundamentado no ódio e na violência. Os cristãos deveriam fazer de sua “caridade” o elemento essencial na regeneração social. Sendo assim, refuta o marxismo como fundamentação de um sistema econômico por que o considera ateu, violento e anárquico. Baseado nas experiências da União Soviética, o bispo de Roma, líder de todos os católicos, refuta qualquer possibilidade de aliança com o marxismo.

Segundo Paulo VI (MEDELLÍN, 1998, p. 23-24), a Ação e o dever da Igreja fundamentavam-se no evangelho, dele se extraía o modelo de vida e de sociedade; logo, para construir uma nova sociedade respaldada na fraternidade e na paz, não era necessário utilizar estratégias como as da guerra e da rebelião sistemática. Para reparar erros do passado, não se fazia necessário cometer novos erros e injustiças. Para o Papa, o marxismo, por ser violento e autoritário, era contra os interesses da Igreja, do evangelho e do povo.

Os bispos não se diferenciaram da postura do Papa (MEDELLÍN, 1998, p. 51-52). Na discussão sobre as empresas como as bases de produções capitalistas explicitaram sua oposição tanto ao Marxismo como ao Liberalismo. Segundo eles, a produção de bens na sociedade encontrava sua “expressão concreta” na empresa; esta constituía a base do sistema econômico global e era uma das invenções mais dinâmicas da sociedade. No entanto, no capitalismo, o problema das empresas estava

na concepção que se tinha sobre o direito de propriedade e da finalidade da empresa. Para eles, uma economia verdadeiramente humana entenderia a empresa como uma comunidade de pessoas e unidade de produção, devendo ela estar a serviço da sobrevivência social e não apenas para as necessidades do mercado. Neste sentido, a empresa não poderia ser compreendida como propriedade privada de um indivíduo. Sendo assim o capitalismo e o socialismo não poderiam figurar como propostas de sociedade justa, pois:

“Ambos os sistemas atentam contra a dignidade da pessoa humana; um porque tem como pressuposto a primazia do capital, seu poder e sua utilização discriminatória em função do lucro. O outro, embora ideologicamente defenda um humanismo, vislumbra melhor ao homem coletivo e na prática se transforma numa concentração totalitária do poder do Estado...”
(MEDELLÍN, 1998, p. 51).

Compreendendo que os dois modelos de sociedade disputavam espaços no continente, afirmaram os bispos: *“devemos denunciar que a América Latina encontra-se fechada entre essas duas opções e permanece dependente dos centros de poder que canalizam sua economia”* (MEDELLÍN, 1998, p. 52-53). Para a época, essa posição significava firmar-se, ao mesmo tempo, contra as ditaduras militares e os movimentos armados de cunho socialista. Eles apelaram, então, aos empresários e às autoridades políticas para rever a concepção sobre a forma de produção e a finalidade das empresas, pois, dessa revisão, dependeria o surgimento de uma “economia verdadeiramente humana”.

A participação dos trabalhadores nas decisões das empresas seria fundamental para um aprimoramento da economia. Garantir-lhes o direito de se sindicalizar e de participar efetivamente nos destinos da empresa e da sociedade seria uma forma de tirá-los da situação de “dependência e escravidão”. Percebe-se que a Igreja defendia uma integração entre capital e trabalho, sendo que ao capitalista era assegurada a “necessária direção” da empresa. No projeto formulado, a Igreja fez da exortação e do conselho para uma tomada de consciência dos problemas e das soluções necessárias uma estratégia de diálogo com a sociedade. Nesse sentido, apresentou o que considerava uma alternativa: a mudança de comportamento, a conscientização dos empresários e políticos sobre a importância da participação de todos nas decisões (inclusive dos operários). Pode-se dizer, assim, que o conflito de classes não fazia parte da proposta oficial da Igreja.

Não cabe, neste momento, discutir a viabilidade de uma economia de mercado regulada por princípios éticos e cristãos. (MEDELLÍN, 1998, p. 67 68). O certo é que o episcopado latino americano fundamentava o projeto político na doutrina social da Igreja e nos textos evangélicos, não nas doutrinas econômicas. Acreditavam antes de tudo na formação da consciência das pessoas. Por isso, elaboraram e defenderam estratégias de ação que educassem os fiéis dentro dos princípios doutrinários. Afirmaram que a violência presente na América Latina gerava cada vez mais violência e, diante dessa situação, os cristãos não poderiam esquecer “os critérios que derivam do amor evangélico”. Aquele que adotasse a atitude de amor ao próximo não podia optar por estratégias de guerrilha. Os cristãos eram pacíficos por natureza, mesmo sendo capazes de lutar, preferiam a paz e não a guerra. Lembrando Paulo VI, exortavam os cristãos a

realizar as transformações sociais a partir de uma tomada de consciência da necessária participação de todos nos problemas e soluções sociais.

No capítulo anterior pôde-se perceber como Gutierrez aliava a perspectiva da luta de classes com o amor, a solidariedade e a fraternidade. Vê-se, aqui, que os princípios éticos e cristãos defendidos pelos bispos em Medellín se comparados com as proposições daquele autor, caminham num sentido oposto. Segundo os bispos, era justamente por ser cristão que se deveria amar ao próximo e buscar uma conciliação. Como já se disse, as conclusões episcopais tiveram caráter doutrinal e, numa disputa de opiniões, a doutrina deveria prevalecer como meio de resolver a questão. Isto explica, em parte, uma das dificuldades da Teologia da Libertação para se colocar como alternativa dentro da Igreja.

As conclusões da Terceira Conferência também enfatizavam sua contraposição aos dois sistemas sociais em discussão (PUEBLA, 1979, p. 164). Na busca do que consideravam uma visão adequada do homem, os bispos refutaram o capitalismo como forma de sociedade ideal, pois nele se via a pessoa humana apenas como objeto de consumo. Segundo eles, os valores da sociedade de consumo eram “o ter”, “o poder” e “o prazer” e esse materialismo impedia a adoção de “valores espirituais”. Concluem os bispos: “A serviço da sociedade de consumo, mas projetando-se para além da mesma, o liberalismo econômico, de práxis materialista, apresenta-nos uma visão individualista do ser humano”. Portanto, fundamento da sociedade já existente, o liberalismo não podia inspirar o projeto e as ações da Igreja, pois um sistema que insistisse por demais na categoria de indivíduo não poderia ter respaldo em seu projeto político. Assim, somente um sistema que possibilitasse uma apreensão do coletivo e do individual como

complementares; que tivesse como base a necessidade de justiça social; que combatesse a nocividade do imperialismo internacional e obrigasse os governos a se colocarem a favor de todos os grupos sociais seria ideal para os valores eclesiásticos.

Quanto ao socialismo, afirmaram os bispos: *“Oposto ao liberalismo econômico de forma clássica e em luta permanente contra as suas conseqüências injustas, o marxismo clássico substitui a visão individualista do homem por uma visão coletivista, quase messiânica do mesmo...”* (PUEBLA, 1979, p. 164). Segundo os bispos, também ele gerava injustiça porque dava muita ênfase ao coletivismo, às forças produtivas e à existência social antes da individual. No socialismo as pessoas eram despojadas do livre arbítrio interno necessário para a busca da realização pessoal, recebiam ordens e eram obrigadas a seguir normas ditadas pelos seus dirigentes: os controladores da política e da economia. De tendência totalitária, esse modelo de sociedade atentava contra os direitos humanos e a liberdade religiosa. Relegando a religião ao campo da “infra-estrutura” e da luta de classes, o marxismo criou uma fraternidade messiânica sem a presença da figura de Deus; materialista e ateu reduzia o homem às suas estruturas externas. Dois elementos embasavam essa análise dos bispos, a doutrina em si, enquanto corrente de pensamento, e as experiências históricas do socialismo.

Para os bispos, os dois sistemas são refutáveis por razões tanto teológicas quanto morais, uma vez que se fundamentavam no pecado:

O temor do marxismo impede a muitos de enfrentar a realidade opressiva do capitalismo liberal. Pode-se dizer que, diante do perigo de um sistema claramente marcado pelo pecado, as pessoas se esquecem de denunciar e combater a realidade implantada de outro sistema

igualmente marcado pelo pecado. É necessário prestar atenção a este, sem esquecer as formas históricas, atéias e violentas do marxismo. (PUEBLA, 1979, p. 108).

Na medida em que marcava sua oposição aos dois sistemas em disputa na América Latina, a Igreja, reunida em Medellín e Puebla, ia definindo as bases de seu projeto político. Objetivando essencialmente a formação de homens moralmente comprometidos com as causas sociais e religiosas, e definindo limites da ação destes homens pela diferença de visão de mundo e de estratégias, ao contrário dos grupos de cunho socialista, a Igreja apostava na educação dos fiéis e da sociedade para a realização do projeto de um mundo mais justo.

A Igreja Católica não se preocupava em destruir as bases da sociedade capitalista e sim integrar à formação dela valores de cunho moral e doutrinal que dessem a cada indivíduo uma consciência de sua responsabilidade frente à sociedade e aos outros homens. É correto dizer que, para ela, o caminho para a solução dos problemas sociais estaria na busca do consenso e da conciliação dos diferentes grupos dentro da sociedade de mercado.

2.3. A JUSTIÇA, A PAZ, A TRADIÇÃO E A DOCTRINA COMO CONTEÚDOS ESSENCIAIS DO PROJETO POLÍTICO DA IGREJA CATÓLICA

Observando-se que as conclusões de Medellín apontam para a necessidade da justiça e da paz na sociedade e que Puebla defende a educação dentro do humanismo

cristão percebe-se que o projeto político da Igreja Católica constitui uma clara oposição aos projetos de cunho secular e também aos fundamentos do pensamento moderno. A orientação para a justiça e para a paz em Medellín foi uma contraposição ao autoritarismo, às torturas e às perseguições políticas das ditaduras militares nos países da América Latina, mas não somente isso, foi a contraposição aos movimentos que recrudesciam ainda mais a situação de violência. Portanto, o pano de fundo das exortações de Medellín para a justiça e para a paz foram os graves problemas sociais, sobretudo a miséria vivida por seres humanos. Grupos como a família, a juventude, a mulher, os camponeses, os comerciantes, a classe média e baixa, foram destinatários do projeto político da Igreja, pois viviam numa situação de angústias e insegurança.

Tome-se em particular a questão da justiça a partir das concepções de homem, Deus e Jesus Cristo apresentados pelos bispos e que são elucidativas do projeto político da Igreja. Segundo eles, Deus criou o homem e confiou-lhe a terra para que dela extraísse o sustento e tudo que necessitasse para a sobrevivência; concedeu-lhe, assim, o poder de aperfeiçoar e transformar o mundo. Para uma libertação integral da humanidade enviou o seu filho Jesus para redimi-la da escravidão, da fome, da miséria, da opressão, da ignorância e de toda forma de injustiça. Portanto, a causa de todos os males estaria no “pecado” e egoísmo humano. Sendo assim, somente a conversão para a verdade traria ao homem a libertação efetiva: “Por isso, para nossa verdadeira libertação, todos os homens necessitam de profunda conversão para que chegue a nós o ‘Reino de Justiça, de amor e de paz’. A origem de todo desprezo pelo homem, de toda a injustiça, deve ser procurada no desequilíbrio interior da liberdade humana que necessita sempre na história, de um permanente esforço de retificação”.

(MEDELLÍN, 1998, p. 47).

Para a Igreja (MEDELLÍN, 1998, p. 48), o resgate da justiça somente seria conseguido com uma conversão interior do homem; assim, antes de atuarem a favor da mudança estrutural da sociedade, os cristãos deveriam se preocupar com a conversão do “coração humano”; trata-se portanto, de desenvolver estratégias de mudança na forma de pensar e conseqüentemente de agir do homem. Por pensar numa mudança que partisse do micro social para o macro social, o projeto político da Igreja diferenciava-se dos outros. A proposta de uma resposta aos conflitos individuais como o “desequilíbrio interior”, inseria-se na visão de mundo propagada de longa data, pela Igreja. Para os bispos, a educação seria o meio essencial para a implantação da justiça.

Tomem-se agora as considerações acerca da paz (MEDELLÍN, 1998, p. 68). Os bispos, por um lado, condenaram os conflitos de classes acirrados por problemas sociais, econômicos, políticos, culturais, raciais, e religiosos; condenaram a exploração de grupos sociais dominados por grupos sociais dominantes; condenaram o exercício arbitrário do poder; o colonialismo externo; o comércio internacional. Por outro lado, apontaram para a necessidade da paz e o conseqüente vencimento das dificuldades sociais; refutaram a paz que se queria impor na forma de governos ditatoriais, consideraram que a paz somente seria conseguida com o fim da opressão de uns grupos sociais sobre outros.

No entendimento deles (MEDELLÍN, 1998, p. 69), a paz somente era válida como resultado da participação de todos nas soluções para os problemas da sociedade e, na América Latina, isto não poderia ser imposição ou dádiva, mas resultado da organização da sociedade civil. Acima de tudo, entretanto, eles apontam para a necessidade de uma conversão para a paz. Distinguindo-se dos defensores da Doutrina

de Segurança Nacional, os bispos enfatizaram a importância de uma mudança das estruturas sociais para alcançar a paz. Segundo eles, isto não era possível se persistisse a situação de miséria em que viviam milhares de pessoas e o aumento progressivo da violência. Exortaram os dirigentes da sociedade a não se apegarem a seus bens ou defendê-los por meios violentos, pois isso não contribuiria para o estabelecimento da paz. A participação deles nas transformações sociais, era necessário e do contrário, seriam responsáveis pela violência e pela injustiça.

Os termos que se usou para referir-se às considerações dos bispos como condenar, orientar, exortar denotam o tom desses homens que se consideravam pastores da sociedade, devendo apontar-lhes caminhos como líderes religiosos. A exemplo da justiça, a paz também deveria ser resultado de uma conversão dos homens. Esses pastores da sociedade não criam na paz externa, mas naquela que fosse resultado de uma maneira específica de ver e sentir o mundo, por isso o tom educativo.

Após estas considerações sobre as Conclusões de Medellín, passa-se a abordar o projeto político esboçado nas Conferências de Puebla.

Tenhamos presente, por outro lado, que a ação da Igreja em campos como os da promoção humana, do desenvolvimento, da justiça, dos direitos da pessoa, quer estar sempre a serviço do homem; e ao homem tal como o vê na visão cristã da Antropologia que adota. Não necessita pois recorrer a sistemas e ideologias para amar, defender e colaborar na libertação do homem: no centro da mensagem da qual é depositária e anunciadora, ela encontra inspiração para agir em favor da fraternidade, da justiça, da paz, contra todas as dominações, escravidões, discriminações, violências, atentados à liberdade religiosa, agressões contra o homem e tudo que atenta contra a vida. (PUEBLA, 1979, p. 28).

Nas Conclusões de Puebla, é necessário entender primeiro de que renovação a Igreja estava falando para se compreender a opção frente ao homem e à sociedade que caracteriza seu projeto político. Nela, os bispos (PUEBLA, 1979, p. 198) reconheceram a divisão entre o poder secular e o poder eclesiástico, no entanto, cumprindo seu papel de “pastores” fizeram uma leitura da realidade através de um plano de ação, para, orientar e apresentar soluções para a sociedade. Segundo eles, o pensamento secular (liberalismo), procurando explicar o homem a partir de si mesmo, não reconhecia a presença de Deus na História. Isso era prejudicial porque o homem colocava-se acima de Deus, entregando-se às várias formas de paixões humanas. Confessando a fé em Deus e em Jesus Cristo, os Episcopos opuseram-se ao “movimento secularista” dominante e ao que consideraram suas expressões: o consumismo, o hedonismo, o desejo de poder e as discriminações, pois seria uma ameaça à fé. Propuseram-se, então, a dar um novo impulso à “evangelização”, estratégia fundamental para transformar a realidade. A especificidade do projeto consistia na intenção de reorganizar o anúncio da mensagem da Igreja, de forma que fosse compreendida por todos os homens da época.

Compreende-se assim, que os bispos pretendiam mudar as estratégias e não o conteúdo. Por ser o povo latino-americano fundamentalmente religioso, a situação de miséria e injustiça por que passava não era compatível com sua fé. Era necessário que a fé chegasse aos setores responsáveis pela organização da sociedade, daí a importância de reorganizar o trabalho Eclesiástico. Na perspectiva dos bispos, ao contrário do marxismo e do liberalismo, a mensagem da Igreja consistia em propor uma mudança no “interior” de cada um, através de um processo de conversão para o

cristianismo e o evangelho. Somente ela seria capaz de transformar as estruturas sociais e conter o mal do coração humano, educando-o com valores culturais como os da convivência e solidariedade.

Os bispos propuseram um novo humanismo para se contrapor ao humanismo secular (PUEBLA, 1979, p. 224-230). Ele seria fundamentado no amor, na amizade, na oração e na contemplação. Somente calcado nesses valores o homem poderia alcançar o que a Igreja chamava de verdadeiro desenvolvimento. Acreditavam os bispos que, se os dirigentes da sociedade partissem desses princípios, promoveriam uma virada na forma de se organizar e produzir a sobrevivência: *“planejar-se-á a economia a serviço do homem e não o homem a serviço da economia”*.

Para eles, os dois grandes sistemas de sociedade existentes deveriam ser combatidos, sobretudo por se constituírem numa verdadeira “idolatria”. Na medida em que o capitalismo incentivava o consumismo, a acumulação de riquezas e o individualismo, alimentava no homem a adoração de um Deus falso. Da mesma forma o socialismo, ao sobrepôr o Estado aos indivíduos, colocando a produção de bens e o coletivo acima de tudo, e dar ênfase às estruturas econômicas, também criava um falso ídolo.

A Igreja queria melhorar as condições de vida dos homens, no entanto, queria ir mais longe, queria educar o homem de uma forma constante que o influiria por toda a vida na forma de pensar e agir. A sua proposta de educação era o suporte para a sociedade que queria construir. Não se tratava somente de planejamento econômico, mas de educação dentro de princípios doutrinários que modelassem o comportamento tanto no campo individual quanto no coletivo. Uma formação que lhe despertasse uma

sensibilidade social para acabar com a fome, a miséria e a desilusão. Assim, era o humanismo que, para a Igreja, poderia salvar a sociedade, pois teria como fundamento básico a solidariedade universal a partir da consciência da transcendência do Homem.

Frente a todas as teorias e pensamentos, os bispos orientavam para que se fizesse um estudo sobre elas com base nos ensinamentos sociais da Igreja, pois eles ofereciam uma visão de homem melhor do que as doutrinas secularistas. Tanto a doutrina social da Igreja como o evangelho seriam mensagens sempre atuais: *“Inspirando-se nesses conteúdos da ‘antropologia cristã’, é indispensável o compromisso dos cristãos na elaboração de projetos históricos conforme as necessidades de cada momento e de cada cultura”* (PUEBLA, 1979, p. 230). A Igreja reconhecia o necessário compromisso e envolvimento dos cristãos nos movimentos históricos em favor dos homens e da vida, no entanto, esses, ainda que tivessem relação com algumas ideologias (socialismo e marxismo), eram muito mais abrangentes que elas. Para tanto, seria necessário que os cristãos se orientassem pelos valores e doutrinas eclesiais, mantivessem a união com seus bispos, a identidade de cristãos apoiados na fé, mesmo tendo consciência das dificuldades desta opção. Para os bispos, os cristãos precisariam diferenciar-se dos demais grupos, pois, do contrário poderia haver uma “instrumentalização” da Igreja, de cristãos, de sacerdotes e de religiosos por parte dos partidos; se isso acontecesse, ao contrário de ajudar na libertação do homem, contribuir-se-ia com a ordem estabelecida e com projetos de cunho secularista.

Criticando a postura de grupos cristãos que faziam parte de uma “releitura” do evangelho a partir do político ou de uma opção política, os bispos advertiam: *“Pois bem, é preciso ler o político a partir do evangelho e não o contrário”* (PUEBLA,

1979, p. 231). Eles criticavam também o que chamavam de integrismo tradicional de grupos cristãos que viviam a nostalgia da volta à cristandade medieval quando havia uma aliança entre o poder civil e o poder eclesiástico. Novamente, faziam uma crítica incisiva aos grupos cristãos alinhados ao marxismo: *“A radicalização de grupos opostos cai na mesma cilada, esperando o Reino de uma aliança estratégica da Igreja com o Marxismo, excluindo qualquer outra alternativa. Não se trata para eles somente de ser marxista, mas de ser marxista em nome da fé”*.(PUEBLA, 1979, p. 231-232). Sendo assim, nas Conclusões de Puebla, ficaram claras as proposições e as intenções dos bispos de se contraporem aos modelos teóricos dominantes para um reforço de sua doutrina e instituição. A bases para sua ação eram sólidas, assentavam-se em quase dois milênios de história e tradição.

A partir do exposto acima fica clara a dificuldade de realização de uma proposta como a de Gutierrez e Leonardo Boff, porque uma instituição religiosa não sobreviveria num processo de tensão constante, sua sobrevivência depende da busca de um consenso. Desde Medellín até Puebla percebe-se uma defesa de renovação, entendida, no entanto, como reorganização interna para expandir. O consenso seria importante no contexto de redefinição das ações da Igreja junto à sociedade.

Os pressupostos das conclusões de Medellín e de Puebla são importantes para compreender a diferença entre as duas propostas. Para os bispos, tanto os da Segunda como os da Terceira conferência, a renovação resultaria no desenvolvimento de estratégias de educação visando a mudança na forma de pensar e conseqüentemente de agir do homem tendo como ponto de partida a doutrina da Igreja, ao passo que, para Boff e Gutierrez, a Igreja deveria assumir alguns pressupostos e algumas estratégias do movimento socialista, como por exemplo, a luta de classes.

Apesar de tentarem definir como se daria o amor ao próximo nesse plano, os autores não deram conta da contradição entre ele e a perspectiva da luta de classes sociais. Esse era um dos pontos de conflito entre o que propunham os autores e o que propunham os bispos em Medellín e depois em Puebla. Amar os pobres e odiar os ricos, amar o próximo vendo-o como adversário: como se daria isso na prática? As conclusões da Segunda e da Terceira Conferência são cautelosas a respeito dessas idéias. Considerando-se que a opção seria preferencial e não exclusiva, os ricos não estariam descartados da ação da Igreja. Logo, a justiça somente seria conseguida pelo amor. Esse, acima de uma lei, deveria ser, antes de tudo, um sentimento que movimentaria os cristãos, uma exigência evangélica de amar os homens por que foram criados à imagem e semelhança de Deus.

As metas de ação para a América Latina delinearam-se com base na busca de um consenso interno e do diálogo externo conciliador (MEDELLÍN, 1968, p. 48). Em essência, as duas Conferências opunham-se a qualquer inspiração marxista e apontavam para a preservação doutrinal e institucional que seria conseguida por meio de estratégias educativas junto aos fiéis.

2.4. MEDELLÍN, PUEBLA E AS ESTRATÉGIAS DE EDUCAÇÃO DA IGREJA CATÓLICA

Após a especificação do projeto político da Igreja Católica faz-se necessário especificar os instrumentos que ela elaborou para colocá-los em ação, ou seja, faz-se necessário discutir as estratégias de educação da Igreja junto aos fiéis e à sociedade. Estas são entendidas aqui como o conjunto das ações pensadas e organizadas

institucionalmente para efetivar a presença da Igreja entre os homens e a sociedade; são as pastorais como braços da organização maior da Pastoral de Conjunto e que, por sua vez, representava a organização geral da Igreja na América Latina¹⁷.

As Conclusões de Medellín tiveram a Catequese como a principal estratégia de educação da Igreja (MEDELLÍN, 1998, p. 125-132). Compete, então, especificar o que para a Igreja deveria se entender por catequese. O fundamento básico da catequese seria a educação da fé, cujos destinatários eram crianças, jovens e adultos. Daí a importância da renovação, pois era fundamental atualizar-se para transmitir a doutrina numa linguagem inteligível de acordo com realidade na qual o indivíduo estava inserido. Era necessário, portanto, compreender o contexto da época, as necessidades e as expectativas que os homens tinham.

Nos diversos períodos históricos, a catequese foi a arma da Igreja para preparar os fiéis. Deve-se, então, entendê-la como processo educativo para os membros da própria Igreja onde se dá a conhecer a doutrina e as práticas religiosas específicas do catolicismo. São exemplos de Catequese a preparação para os sacramentos: preparação de pais para batismo dos filhos, curso de noivos, preparação de adolescentes para o crisma, preparação infantil para a primeira eucaristia. Essas ações educativas recebiam atenção especial da Igreja porque conferiam formação substancial aos seus membros. Os bispos compreendiam que a boa atuação pastoral da Igreja dependia da formação de seus membros; assim, a Catequese precedia a atuação da Igreja nos meios sociais, pois ela definiria o conteúdo de atuação dos fiéis. Entende-

¹⁷ No entanto, os movimentos como a Renovação Carismática Católica, o Cursílio da Cristandade, a Congregação Mariana e o Apostolado da Oração também são exemplos de estratégias de educação.

se, portanto, que a renovação tinha em vista a mudança de estratégias para educar os fiéis, mas jamais a mudança de conteúdo.

Puebla complementa Medellín no que toca à Catequese como educação dos cristãos na fé. Marcando os dez anos que distanciaram as duas conferências, apresenta-se o que se considera fundamental para percebê-la como movimento educativo:

Por vezes, não se respeita a diferença entre certos assuntos que são da alçada dos teólogos e outros que cabem aos catequistas em sintonia com o magistério; devido a isso, tem sucedido difundirem-se, entre os catequistas, conceitos que não passam de meras hipóteses teológicas ou de estudo". (PUEBLA, 1979, p. 321).

Para a Igreja era fundamental catequizar de acordo com os princípios e critérios cristãos. Os catequistas eram, portanto, agentes da ação pastoral a serviço da Igreja, devendo a ela estar unidos:

Todo aquele que catequiza sabe que a fidelidade a Jesus Cristo anda indissolivelmente unida à fidelidade à Igreja; que Ele, com seu trabalho, está continuamente a edificar a comunidade e a transmitir a imagem da igreja; que deve fazer isto em união com os bispos e com a missão deles recebida. (PUEBLA, 1979, p. 322).

Outra estratégia de educação da Igreja era a Liturgia (MEDELLÍN, 1998, p. 133-141). Ela dizia respeito à celebração oficial da Igreja, a eucaristia ou missa. O que

importa destacar nessa estratégia é a ênfase à renovação de acordo com as diversas realidades dos países latino-americanos, tal como a tradução das celebrações do Latim para as línguas nativas. No entanto, esta adaptação jamais poderia se dar em contraposição ao caráter doutrinal, e às resoluções do concílio Vaticano II. A Liturgia teria prioridade na Igreja por dois motivos; primeiro, por ser a eucaristia “sacramento”, realizava a missão mística da Igreja. “O mistério da salvação” tornava-se presente e “Cristo atuava como presença real e cabeça da Igreja”, tornava-se alimento dos fiéis seja como pão e vinho (hóstia) seja como palavra (evangelho). Sendo assim, a Liturgia era um lugar privilegiado de educação do espírito da comunidade. Por esse aspecto religioso do projeto da Igreja percebe-se um distanciamento ainda maior em relação ao projeto da Teologia da Libertação.

Em Puebla se reforça a necessidade de uma Liturgia como estratégia de educação dos fiéis. Os bispos compreenderam (PUEBLA, 1979, p. 319-325) que a missão da Igreja era evangelizar, o que, no contexto da América Latina, significaria converter os homens para o cristianismo católico. Por isso, dever-se-ia aproveitar os símbolos presentes em sua tradição, de acordo com a idéia de que a liturgia tinha muita relevância no trabalho da Igreja. Neste caso, um dado fundamental apresentou-se em Puebla e que importa ser mencionado aqui porque abre caminho para a compreensão do projeto que ora se discute. Não por acaso a Liturgia era discutida juntamente com o que os bispos chamaram de Piedade Popular (religiosidade popular como o culto aos santos e as romarias) e a Oração Particular como estratégias de educação junto aos fiéis. A internalização de princípios seria eficaz quando realizada através de símbolos e gestos; portanto, pela Liturgia, Piedade Popular e Oração Particular, deveriam ser

mentalizados valores e crenças que marcassem a vida dos homens, por muito tempo, caracterizando uma formação perene na vida dos mesmos. Isso significava a conversão de fato a um projeto, um compromisso individual com a sociedade e com sua transformação. Esse é mais um exemplo de diferenciação entre as intenções da Igreja e os projetos de cunho político partidário. A Igreja não pensava o homem no sentido coletivo, somente como massas populares, ou grupos (como fazia Rolim); ela pensava nele enquanto indivíduo e numa formação que o atendesse enquanto tal, portanto, todos os espaços eram passíveis de ser ocupados através da fala, da escrita, da visão.

Acompanhando essa linha de raciocínio identifica-se a preocupação da Igreja em fazer sua visão de mundo alcançar também a Família através da Pastoral Familiar, outra estratégia de educação. Medellín já destacava a importância (MEDELLÍN, 1998, p. 75-84), de se formar uma Pastoral Familiar. Para além dos interesses meramente partidários e governamentais os bispos concebiam a família como a instituição mais antiga e mais importante que já se havia criado, a primeira instituição da sociedade. No contexto de dificuldades da América Latina, ela sofria e sentia os problemas sociais. Para os bispos, quando a Família se desestruturava, a sociedade também o fazia, ou seja, a família ia bem, a sociedade ia bem, se a família ia mal, a sociedade ia mal. Nesse sentido é que se preocuparam em inclui-la nas prioridades do trabalho da Igreja.

Na Conferência de 1979, os bispos reafirmaram com maior ênfase a importância da família na sociedade (PUEBLA, 1979, p. 235-246). A preocupação especial era com as famílias pobres que não tinham nenhuma estrutura econômica para sobreviver. Contudo, a discussão não se restringiu à situação econômica, o problema ia mais além. Segundo eles, muitas delas tinham pão e, no entanto, não tinham paz,

porque não tinham formação eficaz para conviver e se relacionar. Era necessário, portanto, uma formação pautada nos “princípios evangélicos” da criação de homens “moralmente fortalecidos”. A família tinha um caráter sagrado porque se constituía sob as “bençãos” da Igreja e pelos “laços sagrados do matrimônio”. Quatro relações fundamentais para o pleno desenvolvimento do ser humano e que marcavam sua trajetória pelo resto da vida tinham sua experiência na família: as da paternidade/maternidade, filiação, irmandade e nupcialidade. Neste sentido, a Conferência incentiva a intensificação dos trabalhos da Pastoral Familiar.

Uma outra estratégia de educação da Igreja era a utilização dos meios de comunicação social. Os bispos na Segunda Conferência (MEDELLÍN, 1998, p. 217-223) insistiram na importância de tirar o trabalho da Igreja dos limites estreitos da paróquia. Para tanto deveria-se utilizar instrumentos mais modernos como o rádio, a televisão, o cinema, os discos, o teatro e a imprensa. Eles eram uma poderosa força de comunicação que alcançavam todos os fiéis, alfabetizados ou não, pobres ou ricos.

Também na Terceira Conferência, considerando a evangelização como uma comunicação social, os bispos entendiam que ela deveria ser propagada pelos meios mais modernos de comunicação (PUEBLA, 1979, p. 336-346). A comunicação em si era uma dimensão ampla do relacionamento humano e, neste espírito, os meios de comunicação poderiam ser eficazes na comunhão, participação e integração da América Latina, pois democratizavam a cultura e o lazer e aumentavam as capacidades perceptivas. No entanto, existiam pontos negativos que deveriam ser avaliados. Os meios de comunicação eram controlados por grupos políticos e econômicos que os utilizavam para manipulação ideológica e de informações e para a transmissão de

programação estrangeira, que prejudicava ou mesmo destruía as culturas latino-americanas. Nesse sentido, os bispos orientam as dioceses para utilizar os meios de comunicação para empreender um trabalho pastoral eficaz.

Para maior eficácia na transmissão da mensagem, a Igreja deve lançar mão duma linguagem atualizada, concreta, direta, clara e caprichada. Essa linguagem deve ficar próxima da realidade que o povo enfrenta, de sua mentalidade e religiosidade, de tal sorte que possa ser facilmente captada, para isso, é preciso levar em conta os sistemas e recursos da linguagem do homem hodierno. (PUEBLA, 1979, p. 342-343).

As conclusões de Medellín e Puebla são elucidativas na compreensão do projeto da Igreja, no que toca a comunicação fica ainda mais clara a especificidade de sua ação. No Brasil, hoje, tem-se a Rede Vida e a Canção Nova (televisão), a Rede Paulus Sat (rádio), a Família Cristã e a Mundo Jovem (Revistas) e as Edições Paulinas (Editora). Percebe-se assim os resultados do projeto empreendido pela Igreja. Já na Conferência de Medellín demarcou-se o início de uma preocupação em dialogar com a sociedade em busca de soluções que primassem pelo respeito às diferenças e pela participação de amplos setores de sociedade. Muito diferente, portanto, das proposições do projeto da Teologia da Libertação.

Dir-se-ia que estas estratégias são instrumentos centrais da ação da Igreja junto à sociedade. Delas certamente derivam outras. Importante notar, no entanto, a menção feita a uma Pastoral Popular, para atuar junto às massas populares, de uma Pastoral das Elites, para atuar junto a grupos de intelectuais, empresários, políticos e

militares, de uma Pastoral de Juventude, para atuar juntos aos jovens. Compreende-se que, entre Medellín e Puebla, instalou-se um verdadeiro laboratório de elaboração das estruturas que tem hoje a Igreja, tanto na América Latina como no Brasil. Elas são resultantes da organização da Pastoral de Conjunto e do desenvolvimento de diversas estratégias de educação.

2.5. O CONCEITO DE EDUCAÇÃO NAS CONCLUSÕES DE MEDELLÍN E PUEBLA

Até aqui mencionou-se que o projeto político da Igreja definia-se como projeto de educação dos fiéis e da sociedade. Demonstrou-se que as estratégias de educação eram permeadas pelo conteúdo doutrinário da Igreja. Pode-se dizer que as preocupações educativas compuseram a totalidade dos documentos analisados neste trabalho. Considera-se agora oportuno responder à seguinte questão: o que se considerava educação nos textos oficiais das Conferências Episcopais Latino-Americana? A resposta tem duas direções: a primeira, enquanto educação formal e sistema educacional; a segunda, enquanto processo social mais amplo de aquisição de cultura, costumes, crenças e valores.

Para os bispos da Segunda Conferência, a educação formal ou o sistema educacional da América Latina seria um fator fundamental para o desenvolvimento do continente (MEDELLÍN, 1998, p. 85). Contudo, segundo eles, esse sistema necessitava de transformação, pois no geral, caracterizava-se por um conteúdo

programático, formalista e abstrato. A preocupação didática principal era a transmissão do conhecimento, ficando o incentivo ao “espírito crítico” em segundo plano. Além de colaborar com as estruturas sociais e econômicas daquele momento a educação era uniforme, ao passo que a América Latina era pluralista; era passiva, não colaborando para que o povo latino americano se descobrisse como sujeito de sua história; sustentava uma economia do “ter mais” enquanto os jovens queriam “ser mais”. Por atender a interesses contrários ao desenvolvimento integral do homem, a educação excluía índios, jovens e crianças do conhecimento necessário para se tornarem protagonistas de seu próprio destino. Assim, era necessário, a partir de um conhecimento da situação educacional, empreender mudanças no sentido de atender aos interesses imediatos da sociedade latino-americana, num quadro de miséria, pobreza, ignorância e injustiça.

As orientações dos bispos apontavam três linhas de ação: as universidades católicas deveriam desenvolver o ensino e a pesquisa visando ter em seus quadros profissionais qualificados; o diálogo entre a Teologia e as demais ciências ajudaria a realizar uma formação mais consistente dentro dos princípios éticos e cristãos; e as escolas católicas não poderiam descuidar-se do conteúdo formal, e além dele, da formação cristã, respeitando as diferenças religiosas. Um trabalho de Pastoral Educacional desenvolvido nas escolas e universidades católicas seria indispensável para garantir a presença da Igreja; sua organização dentro das escolas e universidades seculares públicas seria fundamental para uma ação junto ao ambiente acadêmico (MEDELLÍN, 1998, p. 86-97). Os bispos compreendiam o espaço de formação institucional como ambiente propício para o desenvolvimento de uma estratégia de

educação para atrair e converter pessoas ao seu projeto.

Por outro lado, o segundo conceito de educação presente nos textos oficiais da Igreja diz respeito ao processo social de aquisição de conhecimento. O projeto político e as estratégias de educação para colocá-lo em prática são em si projetos de educação dos fiéis e da sociedade cujo conteúdo educativo aparece nas situações descritas nas propostas da Igreja.

Veja-se o que Medellín considera como educação:

- *A missão pastoral da Igreja de formar as consciências dos fiéis para as responsabilidades sociais; (MEDELLÍN, 1998, p. 48).*
- *As ações da Igreja através da Pastoral de Conjunto para consciência política, pois seu objetivo primordial seria o de educar socialmente para a justiça, (p. 48-55).*
- *A Pastoral Familiar deveria ser um instrumento de educação da Igreja das famílias cristãs, portanto, deveria educar os casais para assumirem o compromisso de abstenção sexual (método anticoncepcional natural) e os jovens para o sexo depois do casamento e a procriação responsável (educação sexual), (p. 81-83).*
- *A Pastoral Popular como meio de ação junto às classes populares, ênfase na redoutrinação da religiosidade popular, (p. 114).*
- *A Pastoral das Elites como espaço de aglutinação de intelectuais, políticos, empresários. Precisar-se-ia educá-los para que tomassem consciência de suas responsabilidades.*
- *A catequese acerca da doutrina da Igreja necessitava tornar-se um*

processo de educação para os fiéis viverem a fé, (p.125).

- *A liturgia deveria ser aproveitada em sua simbologia para formar os fiéis, (p. 135).*
- *A formação dos religiosos (freiras e frades) deveria concentrar-se nos valores e nas normas eclesíásticas, (p. 174-176).*
- *Os seminários deveriam preparar-se para uma formação adequada dos futuros padres. O padre deveria aprender para depois ensinar; assumir o "sentir do povo" (p. 184.188).*
- *Utilizar-se dos mais modernos meios de comunicação social para a educação da sociedade. Por serem "educadores do povo" os bispos, padres e religiosos deveriam receber formação para a utilização dos diversos instrumentos de comunicação social, (p. 217-221).*

Veja agora Puebla:

- *Dever-se-ia formar pessoas dentro de princípios evangélicos para uma justa distribuição de bens, (p. 28).*
- *Dever-se-ia educar para a consciência da paz, do respeito e da justiça, (p. 40).*
- *Por ser a família formadora de pessoas deveria-se educá-la para que pudesse gerar frutos sociais como resultado de sua formação, (p. 42-43).*
- *Historicamente os missionários vindos à América Latina eram verdadeiros educadores, seja na catequese, seja no ensino das artes e*

ciências, (p. 88).

- *A formação moral teria que se desenvolver como uma educação organizada visando despertar uma consciência da verdade, internalizando valores e crenças, descartando as proibições que diziam respeito a normas externas, (p. 119).*
- *A Igreja enquanto instituição de caráter divino era uma verdadeira escola de forjadores de história, sua ação, portanto, encaminhar-se-ia para educar homens conscientes da aliança que Deus queria fazer com a humanidade. Homens sensíveis para os caminhos que a "Providência" lhes indicasse, de "coração dócil", capaz de assumir as dores dos povos latino-americanos desenvolvendo trabalho voltado à solidariedade, à iniciativa e à imaginação criadora, (p. 152).*
- *Maria enquanto "Rainha dos santos" tornava-se pedagoga e educadora na fé, pois sua vida era exemplo e estímulo para todos os fiéis.*
- *Anúncio do evangelho, a pregação e a catequese como ações educativas, (p. 178).*
- *Pastoral Popular como instrumento de Educação das massas e efetiva evangelização. Dever-se-ia, por meio dela, desenvolver uma ação pastoral para educar a prática da religiosidade popular, ajudando-as a desenvolverem-se de acordo com a doutrina da Igreja. Para isso propõe-se a formação de agentes pastorais que seriam verdadeiros pedagogos da evangelização, (p. 202-204).*
- *Promoção Humana: educar o homem para ser protagonista de seu*

próprio destino, desenvolver atividades que despertassem para a consciência da convivência e da comunhão (p. 209).

- *Educação como dimensão mística de comunicação do espírito sobre a Igreja e sobre a sociedade (p. 234).*
- *As Comunidades Eclesiais de Base como espaços de educação dos cristãos. Por se constituírem em pequenos grupos, daí serem de base, elas democratizavam o processo educativo, ou seja, quem educava era educado, ao passo que quem era educado educava ao mesmo tempo. Unidas à sua paróquia e Diocese deveriam ser instrumentos da Igreja na educação (p. 246-255).*
- *Os Religiosos eram e deveriam continuar sendo educadores na Igreja seja nas instituições educacionais, seja em trabalhos pastorais (p. 277).*
- *Os leigos deveriam ser agentes de educação nos trabalhos pastorais que desenvolviam.*
- *Através da Pastoral da Juventude deveria-se educar os jovens na fé (p. 366).*
- *A Pastoral Vocacional deveria ser instrumento de educação de leigos e de clérigos sobre sua missão no mundo (p. 296-297).*

Como já se mencionou, uma das preocupações dos bispos foi diferenciar a educação formal da educação mais ampla enquanto processo social. Segundo eles, havia uma “transcendência” da educação que se deveria ensinar nas escolas e nos colégios para promover o homem. Para a Igreja, essas instituições eram instrumentos de educação e não a educação em si. A educação ia muito além dos limites das

instituições educacionais. Em Medellín, os bispos afirmam que:

Dentro do conceito educativo moderno, esta transcendência é enorme, pois a educação é a maior garantia para o desenvolvimento pessoal e progresso social, já que conduzida corretamente para os autores do desenvolvimento, e é também ela melhor distribuidora dos frutos do progresso, que são as conquistas culturais da humanidade, constituindo-se o elemento mais rentável da nação. Este conceito ultrapassa a mera institucionalização dos centros docentes e projeta sua dinâmica apostólica em outros setores que reclamam urgentemente a presença e compromisso da Igreja..."
(MEDELLÍN, 1998, p. 90).

Note-se que Apostolado foi entendido no documento como missão específica dos cristãos de evangelizar e converter os homens, projetando a ação pastoral da Igreja para além dos meios formais de educação (escolas e universidades) e para as mais distintas esferas sociais (operários, índios, empresários). Era essa a concepção de educação norteadora do projeto e de suas estratégias de educação da Igreja junto à sociedade da América Latina. Dotada de um Humanismo peculiar, ela acreditava que os homens poderiam mudar sua forma de pensar e agir se lhes fosse proposto um projeto que motivasse suas vidas.

Em Puebla não foi diferente, contudo a educação passou a fazer parte de organização máxima da Igreja, a Pastoral de Conjunto.

A ação pastoral planejada é a resposta específica, consciente e intencional às exigências da evangelização. Deverá realizar-se num processo de participação em

todos os níveis das comunidades e pessoas interessadas, educando-as numa metodologia de análise da realidade, para depois refletir sobre essa realidade do ponto de vista do Evangelho e optar pelos objetivos e meios mais aptos e fazer deles um uso mais racional na ação evangelizadora. (PUEBLA, 1979, p. 392).

A chamada Pastoral de Conjunto, tanto na Segunda Conferência (MEDELLÍN, 1998, p. 204-116) como na Terceira (PUEBLA, 1979, p. 389-393), tinha significação singular para os bispos e para a Igreja Católica. Era a organização global do projeto político da Igreja, decidido e aprovado em conferência. A partir da Pastoral de Conjunto é que se desenvolveriam as várias estratégias de educação da Igreja Católica nas mais diversas áreas de interesse (operários, jovens, mulheres, negros, índios, universitários, estudantes). Para cada um dos ambientes sociais, a Igreja propôs a criação de uma Pastoral específica (ex.: entre os jovens, a Pastoral da Juventude).

As pastorais eram compreendidas pelos Episcopos como extensões da Igreja na sociedade devendo obedecer às regras estabelecidas por ela. Não foi por acaso que quase todos os documentos desenvolveram-se dentro do método ver-julgar-agir, que consistia na análise da situação de que se estava tratando – o ver (ex., a realidade dos jovens latino-americanos); depois o julgamento a partir de princípios doutrinários acerca do certo e do errado na realidade estudada – o julgar, (ex., a miséria deveria ser combatida porque agredia a dignidade da pessoa humana e, portando, a Deus); por último, a decisão acerca das ações que deveriam ser tomadas para mudar a realidade analisada respeitando o julgamento doutrinário feito no processo anterior - agir, (ex., o trabalho desenvolvido pela Pastoral da Criança e a Campanha da Fraternidade).

Quando os bispos afirmaram que a ação dos cristãos por meio de um planejamento pastoral deveria acontecer dentro desse método estabeleceram os fundamentos sobre os quais a comunidade católica agiria e fizeram do processo de formação e educação dos fiéis o centro do trabalho que se queria realizar na Igreja.

Dentre as diversas estratégias educativas pelas quais a Igreja intencionava fazer com que sua proposta chegasse aos fiéis, escolheu-se discutir uma, específica da Igreja Católica no Brasil. Trata-se da Campanha da Fraternidade, tema do capítulo a seguir.

CAPÍTULO III

A CAMPANHA DA FRATERNIDADE: UMA ESTRATÉGIA DE EDUCAÇÃO DA IGREJA CATÓLICA NO BRASIL

Após uma discussão do projeto político da Igreja Católica em comparação com o da Teologia da Libertação, seria oportuno analisar a realização das estratégias de educação da Igreja no Brasil tendo em vista as orientações do projeto político global. Porém, um estudo das diversas estratégias empreendidas pela Igreja não pode ser abordado neste momento, tendo em vista os próprios limites da pesquisa que resultou nesta dissertação. Por este motivo, escolheu-se a Campanha da Fraternidade como caso exemplificador da relação entre projeto político e estratégias de educação da Igreja Católica¹⁸.

Como será demonstrado, as Campanhas muito podem dizer acerca dos diversos instrumentos idealizados, sugeridos e colocados em prática para educar os fiéis dentro dos princípios doutrinários explicitados no capítulo anterior. O caminho escolhido para tal comprovação foi a identificação do conteúdo educativo das Campanhas estudadas e a presença do projeto político da Igreja católica nos mesmos.

¹⁸ CAMPANHA DA FRATERNIDADE. *Pão para quem tem fome*. CNBB, 1985 e CAMPANHA DA FRATERNIDADE. *Repartir o pão*. CNBB, 1975.

3.1. A CAMPANHA DA FRATERNIDADE NUMA PERSPECTIVA GLOBAL

No Brasil, até o momento realizaram-se trinta e nove Campanhas da Fraternidade, cada uma abordando um tema de relevância para a sociedade e para os fiéis, temas geralmente de cunho social. Ao longo dos anos, a Campanha ganhou forma e espaço integrando-se à estrutura organizacional da Igreja. Já a publicação sobre a campanha da Fraternidade de 1985 mencionava este aspecto:

Foi na Quaresma de 1962, no Rio Grande do Norte, que começou a Campanha da Fraternidade. Daquele ângulo geográfico do Nordeste ela se estendeu por todo o Brasil. Para se compreender a história da CF, sua expansão e organização é necessário perceber a sua ligação com a "Pastoral de Conjunto", a qual é parte essencial da ação da Conferência Nacional dos Bispos. A CF surgiu no mesmo ano em que o Episcopado brasileiro começou oficialmente uma pastoral de conjunto, com o chamado "Plano de Emergência", pedido por João XXIII. Naquele mesmo ano o Papa e os bispos do mundo inteiro começaram, em Roma, o Concílio Vaticano II. Concílio, Pastoral de Conjunto, Campanha da fraternidade são três acontecimentos, cada qual na sua importância, que marcam os caminhos da Igreja no Brasil, desde 1962. (CAMPANHA DA FRATERNIDADE, 1985, p. 6)

Percebe-se a partir da citação acima que a Campanha não era uma ação isolada, mas uma estratégia educativa que surgiu no ambiente de transformações da Igreja e que definiram sua estrutura. Ser parte integrante da Pastoral de Conjunto significava ter estatus de pastoral e, como as demais, tornar-se instrumento de "evangelização" e veículo de educação dos fiéis¹⁹. Portanto, a exemplo dos demais

¹⁹ No capítulo anterior demonstrou-se o significado de Pastoral de Conjunto para as Conferências Episcopais e o conteúdo educativo que permeava seus objetivos.

trabalhos de pastoral, ela envolvia organizadores que iam desde a cúpula da CNBB²⁰ até leigos das Comunidades Eclesiais de Base. Na organização estrutural contava com assessores, coordenadores e equipes de trabalhos nos níveis nacional, regional (estados) e diocesano, que demonstram que a realização delas consistia num amplo trabalho de colaboração coletiva. Da elaboração à realização mobilizava um número expressivo de pessoas: clérigos, leigos e religiosos. Um exemplo disso são: as músicas, cartazes e capas da campanha escolhidas todos os anos a partir do envio de composições de letras de várias partes do país. Não se restringia apenas aos limites da Igreja, através dos meios de comunicação social, com campanhas publicitárias, atingia um público amplo quer seja pelo Rádio quer seja pela televisão.

Na CF, a cada ano um tema social atualizado é abordado (ex. pobreza, mortalidade infantil, fome, analfabetismo, drogas) com o objetivo de sensibilizar, conscientizar e educar os fiéis e a sociedade como um todo. Sua temática abrange os mais diversos grupos – famílias, crianças, jovens, adolescentes, estudantes, universitários, trabalhadores, empresários, homens, mulheres, letrados, pessoas com pouca cultura escrita – e também os mais diversos ambientes como as favelas, os bairros de classe média, os bairros ricos, do norte ao sul do país.

É necessário esclarecer que, para esta análise, não se está partindo da Campanha da Fraternidade como um todo, pois ela tem quase quatro décadas de existência. Ainda está por se desenvolver uma história da campanha da fraternidade, trabalho cuja envergadura extrapolaria os limites desta pesquisa. Como o objetivo do

²⁰ Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Conselho de todos os bispos brasileiros que tem como objetivo avaliar a ação da Igreja no Brasil, fazer cumprir a doutrina e estabelecer metas de trabalho para cada ano. As decisões dão-se de forma colegiada.

trabalho concentra-se em demonstrar o conteúdo educativo da Campanha da Fraternidade e a influência do projeto político da Igreja Católica nesta estratégia de educação, escolheram-se duas campanhas: a de 1975 e a de 1985. A abordagem limita-se a dois materiais publicados como subsídios para a realização das campanhas, cuja escolha não foi aleatória, mas sim porque se trata de documento oficial da CNBB, o que lhe garante um respaldo institucional²¹.

A própria denominação de Fraternidade confere um caráter de diálogo e conciliação como princípios sociais básicos de consenso, em sintonia com as Conclusões Episcopais estudadas no capítulo anterior²². Por exemplo, na crítica à situação social e política os textos das Campanhas insistem na necessidade de “partilhar” e de despertar para uma “consciência da irmandade” que deveriam ter os homens em suas relações uns com os outros. Referendando as Conclusões de Medellín e Puebla apresentam um projeto bem diferente do proposto pelos teóricos da libertação²³. Em contraposição à luta de classes, a campanha propõe a “fraternidade”, a solidariedade e a união de todos. Elas são elucidativas para a diferenciação que se afirma nesta pesquisa entre o projeto político da Igreja em si e o da Teologia da Libertação.

Comparados com documentos como a **Revista Eclesiástica Brasileira**, por exemplo, o material das Campanhas destaca-se pela maior abrangência. Essas revistas são

²¹Para uma melhor conceituação, de agora em diante referir-se-á ao material de 1975 como C. F. 75 ou Texto Base 1975, ao material de 1985 referir-se-á como C.F. 85 ou Texto Base de 1985. Os dois em conjunto serão tratados de CFs ou Textos Base.

²² CAMPANHA DA FRATERNIDADE. *Pão para quem tem fome*. CNBB, 1985 e CAMPANHA DA FRATERNIDADE. *Repartir o pão*. CNBB, 1975.

²³ Veja Capítulo I.

importantes certamente, no entanto, restringiram-se debates intelectuais; já a Campanha da Fraternidade alcança uma quantidade imensa de fiéis porque é um verdadeiro veículo de educação. Com uma expressiva riqueza de informação muito pode ser demonstrado sobre as estratégias, os conteúdos educativos e o projeto político da Igreja.

3.2. A EDUCAÇÃO NAS CAMPANHAS DA FRATERNIDADE DE 1975 E 1985

Deve-se ressaltar que todos os anos a Campanha da Fraternidade inscreve-se no calendário da Igreja Católica, no período chamado Quaresma que se inicia após o carnaval (na Quarta feira de Cinzas) e perdura durante quarenta dias até a Páscoa. Segundo o calendário litúrgico da Igreja, este é um tempo de “penitência”, de preparação para a Páscoa. O caráter inovador da Campanha da Fraternidade é a utilização do período de penitência para a reflexão sobre problemas sociais, no objetivo de criar laços de fraternidade. Todos os anos, práticas religiosas tradicionais como A Via Sacra, A Missa de Quarta-feira de Cinzas, Missa do Domingo de Ramos, Celebração da Páscoa misturam-se com uma Campanha que chama a atenção para um problema social da atualidade. Esse misto de religiosidade e reflexão de cunho político e social atende à preocupação essencial de educar os cristãos para uma consciência da realidade em que vivem e da responsabilidade que teriam como fiéis.

Para se ter uma idéia do que contém as CFs, faz-se a seguir uma apresentação de seu conteúdo. Apesar de descritiva, essa parte será importante para a comparação

posterior entre os dois Textos Base. A divisão apresentada aqui segue a estrutura dos textos.

A CF 1975 organiza-se da seguinte maneira:

- “Apresentação” do material feita pelo secretário Geral da CNBB na qual ele demonstra a importância do tema discutido;
- o primeiro capítulo, intitulado “Motivando a CF 75”, apresenta o histórico das campanhas anteriores, destacando sua importância para a sociedade;
- o segundo capítulo, intitulado “Subsídios Litúrgicos”, encontram-se músicas para os quarenta dias de campanha e orientações para as celebrações litúrgicas dos cinco domingos de campanha;
- o terceiro capítulo, denominado “Subsídios de Pregação”, apresenta o conteúdo e orienta os padres a utilizarem o tema nas celebrações (no geral são sugestões para sermões, fazendo a relação da mensagem bíblica com a vida e com o tema da campanha);
- os quarto, quinto, sexto e sétimo capítulos contêm sugestões para a realização da “Via Sacra da Fraternidade”, a “Celebração da Penitência”, a “Hora Santa” e a “Quarta Feira de Cinzas”; a especificidade desta parte reside em orientar celebrações de cunho popular;
- o oitavo capítulo, de caráter educativo, intitula-se “Subsídios Catequéticos” e contém sugestões para atividades com crianças e adolescentes, cursos supletivos, grupos colegiais e universitários;
- o nono capítulo, denominado “Círculos Bíblicos”, destina-se a um

- trabalho pedagógico de formação de grupos de estudo bíblico;
- o décimo capítulo, intitulado “Calendário da CF 75”, estabelece datas para a realização da Campanha, demonstrando sua organização;
 - o décimo primeiro, intitulado “A Campanha da Fraternidade nos Meios de Comunicação Social”, contém mensagens para veiculação no rádio e na televisão;
 - por último, uma sugestão de “Avaliação da CF 75”.

A CF 1985 apresenta a seguinte organização:

- “Apresentação” do texto feita pelo secretário da CNBB e coordenador Nacional da Campanha da Fraternidade;
- o primeiro capítulo, intitulado “Aspectos Históricos da CF”, a exemplo da anterior resgata os vinte anos de Campanha;
- o segundo capítulo, “Meios de Comunicação Social na CF”, apresenta mensagens para rádio e televisão, desta vez, no início;
- o quarto capítulo, denominado “Texto Base”, faz uma considerável análise da situação social. Sintonizado com a realidade de meados da década de 80, apresenta um método de avaliação da sociedade na linha das Conferências Episcopais, ou seja, o método Ver-Julgar-Agir. Inspirado nele apresenta uma análise da situação social da fome no mundo; logo depois avalia a mesma realidade dentro dos critérios bíblicos e por último estabelece metas de ação a serem utilizadas pelos cristãos para amenizar e mesmo transformar a realidade;

- o quinto capítulo, “Subsídios Litúrgicos”, contém sugestões de músicas para as celebrações eucarísticas;
- o sexto capítulo, “Sugestões Para a Celebração Eucarística”, visa instruir equipes de liturgia para organizar e desenvolver as atividades;
- os sétimo e oitavo capítulos são “Celebração da Penitência” e “Hora Eucarística” e apresentam celebração de reflexão sobre o tema;
- o nono capítulo, “Encontros de Oração e Penitência”, propõe reuniões de reflexão destinadas a famílias e comunidades de base;
- o décimo capítulo, “Subsídios Catequéticos”, propõe reuniões para crianças e jovens do meio popular;
- o décimo primeiro capítulo, “Círculos Bíblicos”, propõe encontros de reflexão e grupos de estudos bíblicos;
- o décimo segundo capítulo, “A CF em Gotas”, contém mensagens para boletins e rádios;
- o décimo terceiro capítulo, “Cronograma da CF 85”, apresenta proposta para a realização de outra campanha;
- o décimo quarto, “Avaliação da CF 85”, com questões sobre o aproveitamento e problemas da campanha.

Pela descrição acima nota-se uma preocupação com a Liturgia, com as celebrações populares, a catequese, a utilização dos meios de comunicação social, a formação da família, da juventude, da adolescência e das crianças. Para além de coincidências, é a própria influência de Medellín e Puebla sobre a ampla estratégia de

educação que em si contemplava a organização da Campanha²⁴.

Poderia surgir a seguinte contestação quanto à escolha das Campanhas deste capítulo: o que têm os Textos Base de 1975 e 1985 de especial para que se priorize seu estudo? Em primeiro lugar, eles são importantes pela similaridade dos temas. A CF 75, cujo lema é “Fraternidade é Repartir”, tem como tema “Repartir o Pão” e, através da palavra chave “pão”, discute os graves problemas sociais (CAMPANHA DA FRATERNIDADE, 1975, p. 20-37). Era necessário “repartir o pão” que “nutria” o corpo (alimentos e bens necessários para a sobrevivência), o pão da cultura (educação, democratização do saber), o pão da amizade (trabalho conjunto para a construção de uma sociedade fraterna), o pão da palavra (formação doutrinal e moral) e o pão da vida eterna (educar para a certeza da existência de Deus). O pão foi o conceito estratégico do Texto Base de 1975 para discutir as carências humanas presentes na sociedade, criticar o sistema de acumulação de riquezas e propor uma sociedade pautada nos valores da solidariedade e da fraternidade.

A CF 85 tinha como lema “Fraternidade e Fome” e tema “Pão para quem tem fome” e, através dos conceitos de “pão” e “fome”, criticava os graves problemas sociais de meados da década de 80. Neste ano, as causas apontadas eram o sistema de concentração de rendas gerado pelo capitalismo e a proposta era de uma sociedade cuja redistribuição de rendas teria como fundamento a solidariedade e a fraternidade (CAMPANHA DA FRATERNIDADE, 1985, p. 14-24).

As duas CFs convergem pela universalidade de sua temática: a fome e o pão, e por discutir os problemas sociais mais amplos no campo da sociedade e da política.

²⁴ Veja capítulo II, p. 63-70, deste trabalho.

Encontra-se nesses documentos uma análise da sociedade capitalista, da situação política do país, do projeto político da Igreja Católica como subsídios para a estratégia de educação dos fiéis. Outros Textos Base tratam de temas mais específicos como: o trabalho, a família, a Igreja, a educação, drogas e, por uma necessidade de delimitação, haveria dificuldade para abordá-los neste trabalho.

Verifica-se uma estrutura parecida nos dois Textos Base²⁵, eles contêm os Subsídios Litúrgicos, a Via Sacra, a Hora Santa (ou Hora Eucarística), os Subsídios Catequéticos, a Celebração da Quarta Feira de Cinzas. Contudo, algumas diferenças se verificam: a CF 85 demonstra claramente ter sido elaborada para uma Igreja mais expressiva com comunidades e grupos sociais bem definidos. Um exemplo disso seria uma ampliação dos destinatários dos Subsídios de Pregação e a utilização de textos voltados para as comunidades Eclesiais de Base, como os Encontros de Oração e Penitência e os Círculos Bíblicos; outro foi a reformulação dos Subsídios Catequéticos com material voltado para jovens e crianças. Enquanto no texto de 1975 o trabalho era concentrado nos padres (os Subsídios de Pregação, ponto central da CF 75, eram destinados a eles) no de 1985 havia várias sugestões para uma comunidade mais ampla. De uma campanha para outra se passaram dez anos, a primeira foi realizada no ambiente de Medellín, a segunda no de Puebla, pressupõe-se que de uma conferência a outra se originou uma nova Igreja e de Puebla em diante ela estruturou-se ainda mais.

Dois destaques devem ser dados. Nas CFs, as missas eram atividades destinadas privilegiadamente a educação dos fiéis²⁶. No entanto, utilizam-se também

²⁵ CAMPANHA DA FRATERNIDADE, *Repartir o pão*. CNBB, 1975, p. 7-76 e CAMPANHA DA FRATERNIDADE, *Pão para quem tem fome*. CNBB, 1985, p. 57-81.

²⁶ CAMPANHA DA FRATERNIDADE, *Repartir o pão*. CNBB, 1975, p. 3 - 7 e CAMPANHA DA FRATERNIDADE, *Pão para quem tem fome*. CNBB, 1985, p. 57-73.

de outros instrumentos de comunicação com os fiéis e a sociedade, como as músicas que perpassam as reuniões, as reuniões de grupos com seus jograis religiosos sobre o tema discutido bem a gosto das classes populares. Dinâmicas de grupos não faltam neles. Símbolos também: a flor, a vela e a cruz são sugeridas como objetos a cada reunião; curioso notar que não se explica o significado deles pois os fiéis já lhe conferiam significações.

Por outro lado, as celebrações populares como a via sacra e a missa de quarta feira de cinzas deixam de ter um conteúdo apenas de piedade popular, tornando-se espaços educativos e instrumentos de formação dos fiéis²⁷. Religiosidade, mística, ação política, prática transformadora perpassam esses textos. Eles apresentam as intenções da Igreja de ter em seus quadros fiéis “conscientes” da realidade social e de seu papel frente a ela. Não é pretensão ocupar-se de uma história dos símbolos e representações, menciona-se esse aspecto aqui apenas para demonstrar o conteúdo educativo do Texto Base e as formas que ele assume nessa estratégia de educação. O conteúdo educativo e a influência do projeto político da Igreja Católica são a base de estruturação e significação dos Textos Bases²⁸.

Os documentos estudados demonstram uma preocupação com o micro-social e com o macro-social, sendo elaborados para atender às demandas dos mais diferentes grupos na sociedade e na Igreja. Já na apresentação da CF 75, o secretário da CNBB, Ivo Lorscheiter, expressou isto:

²⁷ CAMPANHA DA FRATERNIDADE, *Repartir o pão*. 1975, p. 38-39, 52 e CAMPANHA DA FRATERNIDADE, *Pão para quem tem fome*. CNBB, 1985, p. 68, 73 e 92 - 100.

²⁸ Na Campanha já se percebem os resultados das propostas de Medellín e Puebla de redoutrinação da religiosidade popular e além de continuarem com o sentido original elas são complementadas com a doutrina da Igreja e tornam-se elementos educativos dos fiéis.

Ousamos sugerir que este manual tenha uma difusão e uso bem amplo: Desejaríamos vê-lo nas mãos não só dos Sacerdotes e dos líderes de Comunidades, mas também dos Comentadores e Leitores, dos Catequistas e Professores, dos Participantes em Círculos Bíblicos, dos Dirigentes e Membros de Grupos e Associações, dos que trabalham nos Meios de Comunicação Social e ainda de pessoas e famílias que se queiram pôr em sintonia com a Campanha. (CAMPANHA DA FRATERNIDADE, 1975, p. 2)

Não sem razão aquele bispo insistiu na utilização do manual por parte dos que ele considerava agentes sociais. Estes seriam, para a Igreja, agentes fundamentais no processo de formação e educação “das consciências”.

Por se afirmar que as Campanhas da Fraternidade são instrumentos de educação dos fiéis, é oportuno apresentar como as intenções e conteúdos educativos aparecem nas Campanhas de 1975 e de 1985. Pela similaridade de estrutura textual vai-se priorizar a CF 75, evitando-se assim, cair-se em redundância.

Convém repetir que a CF é fundamentalmente um esforço maciço e conjunto de Educação e Evangelização, procurando estimular o surgimento de convicções e atitudes de fraternidade. Não é, pois montada em termos de mera propaganda através da repetição de slogans, nem é organizada como uma inteligente coleta financeira. Usar-se-á de slogans; não se deixará de falar do gesto concreto de ajuda ao irmão. Porém, a CF deverá ser muito mais ampla e profunda, constituindo-se simultaneamente em organização e oração, em pregação e música, em cartaz e aula, em contatos com pequenos grupos e mensagens para o grande público, em proclamação de princípios e escolha de gestos e projetos concretos. Tudo isso quer levar a uma conversão, a uma superação do resistente egoísmo e do fatal individualismo, a uma vida de amor fraterno e de engajamento comunitário. (CAMPANHA DA FRATERNIDADE, 1975, p. 4)

Percebe-se que a campanha tinha como objetivo explícito ser um instrumento eficaz de formação das “consciências” e do comportamento dos homens. Uma “evangelização” educadora dos fiéis e da sociedade levaria à adoção de atitudes de vida e convicções, cujo resultado seria a prática da “fraternidade”, ou seja, agir com consciência de que todos os homens eram irmãos. Para além da propaganda, as músicas, orações e reuniões despertariam o combate ao egoísmo e a consciência sobre a necessidade de uma mudança social no sentido da fraternidade.

A preocupação da Igreja com o micro e o macro social, principalmente quanto à intenção de atingir os indivíduos, “os pequenos grupos” e o “grande público” ajudando-os a se comprometerem com “projetos concretos” revela a presença do projeto da Igreja nas campanhas da fraternidade²⁹.

Se o que se disse anteriormente diz respeito à concepção que a Campanha tem acerca de seu papel educativo, no que tange à concepção de educação formal ela também se pronuncia:

“Apesar de todos os louváveis esforços empreendidos nesses últimos anos no plano da educação e cultura, ainda se notam grandes lacunas. Ainda há falta de instrução nas camadas sociais pobres: operários, homens do campo, migrantes; e o ensino ainda é deficiente e até nulo em alguns lugares, tanto o do primeiro grau quanto o profissional, o supletivo e os dos excepcionais”. (CAMPANHA DA FRATERNIDADE, 1975, p. 24).

²⁹ Verificar II Capítulo.

A utilização da expressão “louváveis esforços” permitiu ao Texto Base criticar a educação em pleno regime militar, demonstrando a necessidade de um plano de educação de longo alcance para as massas populares como forma de levá-las a superar a situação de miséria a que estavam submetidas. Mais adiante, o texto explicita o motivo maior da defesa de uma educação para todos: *“O homem ignorante, analfabeto, inculto, é um homem inacabado, desfigurado. E é bem triste saber que há muitos homens assim”*. (CAMPANHA DA FRATERNIDADE, 1975, p. 24). Para a CF 85, o homem nasceu na iminência de desenvolver todas as suas potencialidades físicas, intelectuais e morais. Portanto, a cultura era fundamental para seu desenvolvimento integral. Novamente se nota uma relação entre a proposta do texto e o projeto político de Medellín e Puebla, quanto ao entendimento de que a educação era um dos instrumentos necessários para tirar o homem da situação de miséria em que vivia³⁰.

Quanto aos projetos de cunho exclusivamente político ou mesmo do projeto de Igreja revolucionária, a Campanha também apresenta uma preocupação peculiar que a diferencia destes e revela a influência de Medellín e Puebla:

“Ninguém é tão pobre que não tenha algo a repartir”. Todos têm algo, e muito, a dar: Se não for dinheiro; será um sorriso; se não for uma prestação de serviço, será a doença oferecida em prol da comunidade; se não for uma presença de líder será uma palavra de apoio e amizade. “E ninguém é tão rico que não precise de algo”. Todos os nossos irmãos necessitam de alguma coisa, uns mais - e a esses vamos dar maiores atenções; outros aparentemente menos - e é importante educar os olhos do

³⁰ Veja Capítulo II, p. 70-71.

amor para descobrir necessidades onde quer que elas estejam. Vamos pensar nos irmãos de perto e nos irmãos de longe; vamos ter presente projetos estritamente pastorais e projetos de tipo social ou promocional. Não iremos resolver todos os problemas existentes, mas o importante é repartir o que temos. (CAMPANHA DA FRATERNIDADE, 1975, p. 4).

Utilizando-se de um provérbio popular conhecido a CF 75 apresenta seu ideal de formação humana. Se, por um lado, seu objetivo era transformação profunda e estrutural da sociedade no sentido político, social e econômico; por outro lado, priorizava mudanças e atitudes de cunho pessoal. O homem que se queria formar deveria ser consciente e sensível aos pequenos gestos portadores de significados. A mudança iniciar-se-ia no comportamento cotidiano. Essa proposta não excluía ninguém, todos seriam importantes para a realização das mudanças. Portanto, uma transformação da realidade começaria com atitudes pessoais e somente depois atingiria mudanças estruturais. Sem mudança (conversão) interior não haveria resultados efetivos no nível macro-social; se um homem não fosse capaz de sensibilizar-se com sua realidade local, não conseguiria se preocupar com os graves problemas sociais.

Outro ponto do texto reforça essa idéia: *“Nunca devemos esperar momentos difíceis para fazermos coisas grandes. Façamos bem as coisas mais pequeninas, e tudo será grande, quando se faz por amor a Deus”* (CAMPANHA DA FRATERNIDADE, 1975, p. 40). Segundo o Texto Base, para uma efetiva formação humana não se pode partir somente de projetos macro-sociais e, por isso, em sua visão de homem a forma individual de ser é valorizada. O homem se faz a cada dia através de pequenos gestos, ações e sentimentos: o sorriso, o olhar, o abraço, a acolhida, a

capacidade de amar compõe a personalidade do homem enquanto indivíduo. Nesse aspecto, nota-se uma diferença entre o projeto político da Igreja do qual a campanha da fraternidade foi tributária e o de Igreja revolucionária que se detém na concepção de homem na sua forma global. Os proponentes do segundo não percebiam que uma religião não sobreviveria somente com esta visão, pois teria que dar resposta às questões de cunho individual de seus fiéis, mesmo que a proposta defendida acirrasse ainda mais as tensões individuais por sustentarem-se na tese do conflito social³¹. Ao contrário desses pressupostos uma religião busca estabelecer o equilíbrio do homem consigo mesmo, com o meio ambiente e com os outros homens. Por pensar detalhadamente as relações sociais o projeto da Igreja teve longo alcance.

Como já foi afirmado, é desnecessário fazer uma análise da CF 85. Basta reafirmar que a Campanha em si tem cunho educativo. Em especial a de 1985, no teor, na essência e no conteúdo global, apresenta a necessidade de extirpar a fome e a exclusão social e formar um novo homem. Segundo sua perspectiva, o indivíduo deveria ser capaz de compreender, formular e atuar num projeto de sociedade essencialmente solidário e fraterno; essa campanha, portanto, também reitera os traços do projeto político da Igreja Católica, explicitando sua preocupação com a educação.

³¹ Refere-se aqui ao posicionamento dos autores discutidos no Capítulo I.

3.3. PROJETO POLÍTICO DA IGREJA CATÓLICA NA CAMPANHA DA FRATERNIDADE

Como o projeto político da Igreja se faz presente na campanha da Fraternidade, esta também serve a proposta de estabelecer diferenciações entre esse projeto e o da Teologia da Libertação. Isto será demonstrado através da crítica social e política apresentado nos textos Base da Campanha. Veja-se, em primeiro lugar a CF 75:

Pela voz da Igreja, Cristo conclama hoje todos os homens de boa vontade a uma tarefa comum, qual seja de extirpar do mundo ultramecanizado da tecnologia e da tecnocracia contemporâneas as urzes da iniquidade que dividem os saciados e os sedentos. Há certas categorias de homens que merecem nossa particular atenção: os mal - pagos, os famintos, os analfabetos, os marginalizados da sociedade porque entregues a desordens morais. (CAMPANHA DA FRATERNIDADE, 1975, p. 27)

A CF 75 criticou a divisão da sociedade em classes sociais pontuando que a necessidade de superar as diferenças dela decorrentes era apresentada pelo próprio Cristo nos textos evangélicos. Observa-se, assim, que a mudança era ditada pelos próprios valores religiosos, os quais em essência, tinham um caráter moral. Com base nas palavras de Cristo, “os marginalizados” deveriam receber atenção especial porque, se não fossem integrados à sociedade, estariam condicionados a “desordens morais”. A essência do projeto político apresentado aqui é a mesma das Conferências Episcopais analisadas no capítulo anterior: antes das mudanças de cunho político, a Igreja

defendia mudanças de caráter ético e cristão.

É nesse sentido educacional que a inserção da Igreja no processo histórico é abordada no Texto Base de 1975:

“A grande inovação trazida por João XXIII e prosseguida por Paulo VI e pelo Concílio Vaticano II, é que as causas sociais, principalmente econômicas, são apresentadas em primeiro plano e a Igreja se coloca não mais em face do mundo, mas em pleno mundo, nos meios [sic] dos homens em estado de serviço e de diálogo, trazendo a sua contribuição à luta contra a miséria, a fome, a injustiça social e a exploração do homem pelo homem ...”
(CAMPANHA DA FRATERNIDADE, 1975, p. 27)

A CF 75 salienta, assim, as mudanças ocorridas na Igreja naquele momento e a herança deixada, nesse sentido, pelo Concílio. Baseando-se nesse processo de mudanças, os cristãos deveriam ser levados a atuar em favor de uma sociedade sem miséria, exploração e injustiças. Entretanto, a Campanha manifestava junto com a preocupação de transformar a sociedade, a intenção de diferenciar sua ação de outras ações. Estar no mundo significaria ter responsabilidade com o projeto de uma nova sociedade, mas desde que este fosse respaldado na doutrina e na cultura da própria Igreja.

Não se tratava, portanto, de uma adesão a um projeto revolucionário, mas da defesa moral de uma justa distribuição de bens: *“É natural, pois, que todos sonhemos com uma redistribuição mais justa dos bens da terra. Todos gostaríamos de ‘repartir o pão’. Mas pouco fazemos para que tal desejo se transforme em ações eficazes que levem à superação das situações de marginalidade de milhões de seres humanos.”*

(CAMPANHA DA FRATERNIDADE, 1975, p. 69). Para além da boa vontade de ver os bens distribuídos, os cristãos deveriam adotar atitudes concretas para uma justa distribuição de bens. A partir de uma compreensão da organização estrutural da sociedade, o compromisso efetivo dos cristãos era transformar as estruturas de “dominação” em estruturas de “fraternidade”.

No Texto Base de 1975, educação, fé e política se complementam:

“(...) A função específica da comunidade cristã é educar para a fé de tal maneira que os seus fiéis compreendam que, sendo a política uma dimensão fundamental da vida humana, é dentro dela que a fé deve ser fermento. Uma fé vivida à margem dessa dimensão da vida humana peca por irrealismo e evasão” (CAMPANHA DA FRATERNIDADE, 1975, p. 72).

Assim, os cristãos deveriam adotar a ação política como instrumento de formação da nova sociedade, educá-los para isso era papel da Igreja e, para evitar os possíveis equívocos, esta deveria ser concebida como “comunidade de fé” e não instituição exclusivamente política. Para uma efetiva transformação os fiéis atuariam dentro de “princípios evangélicos”, sem esquecer a especificidade da opção de vida que haviam feito, nos diversos organismos e instituições fora da Igreja. Isto impediria o fiel de confundir as propostas da Igreja com outras propostas que as Conclusões denominariam “secularistas”.

Portanto, os princípios teológicos presentes nos Documentos Oficiais da Igreja eram sempre retomados. A transformação proposta, ainda que fosse de distribuição de

bens, não se baseava em princípios técnicos ou meramente político-partidários. Mais abrangente, seu projeto visava criar uma nova ética: a partilha. Diferente da concepção socialista de distribuir os bens com base na participação de todos na sua produção, partilhar significava para a Igreja dividir os frutos mediante um sentimento de irmandade, de fraternidade universal. Por outro lado, lutar, para a Igreja, não tinha uma conotação como o reconhecimento da luta de classes. Ao contrário, apostava-se numa educação que levassem todos a se perceberem como uma família universal na qual Deus seria pai. Esta é a idéia enfatizada na Campanha através de uma citação da *Populorum Progressio*:

Não se trata apenas de vencer a fome, nem tão pouco de afastar a pobreza. O combate contra a miséria, embora urgente e necessário, não é suficiente. Trata-se de construir um mundo em que todos os homens, sem exceção de raça, religião ou nacionalidade, possam viver uma vida plenamente humana, livre das servidões que lhe vem dos homens e de uma natureza mal domada; um mundo em que a liberdade não seja uma palavra vã e em que o pobre Lázaro possa sentar-se à mesa do rico. (CAMPANHA DA FRATERNIDADE, 1975, p. 75)

Tendo como tema a questão da fome e tendo sido realizada em meio ao processo de redemocratização posterior à Puebla, a CF 85 foi mais enfática nas críticas ao capitalismo e na apresentação de um projeto. No entanto, a sintonia com o projeto político da Igreja não era muito diferente: *“A situação de fome se agravou com a recessão que já atravessa o seu quarto ano. Esta situação porém não surgiu de repente. É o resultado de uma crise global, econômica, social, cultural e política que*

tem causas mais remotas e abrangentes” (CAMPANHA DA FRATERNIDADE, 1985, p. 20). Mais adiante continua a CF 85: *“A sociedade, que organiza a produção interna movida pelo lucro e conforme os estímulos do mercado, só é sensível às necessidades que se exprimem através do dinheiro. Como os famintos são pobres, não têm dinheiro para exprimir suas carências, são desconhecidos nesta sociedade e, de certo modo, para ela não existem”* (CAMPANHA DA FRATERNIDADE, 1985, p. 21). Para a CF 85, a fome social era resultado da forma de organização da sociedade de mercado. Desta forma, posicionava-se contra o capitalismo, pelo menos o que vigorava na década de 80. Por reger-se pelas leis de mercado a sociedade capitalista não integrava os “pobres” à sua estrutura, caracterizando-se, assim, um sistema de exclusão.

As medidas do governo foram duramente criticadas. Segundo a CF 85 (CAMPANHA DA FRATERNIDADE, 1985, p. 21) a inflação e o achatamento salarial eram medidas governamentais perversas porque diminuíam o poder de compra dos assalariados de baixa renda, que conseguiam cada vez menos suprir suas necessidades básicas. Se recessiva, nenhuma medida era eficaz na solução dos problemas, sobretudo os da fome. Dever-se-ia investir, então, em medidas produtivas, como por exemplo, a reforma agrária (bandeira antiga da Igreja). Segundo o Texto Base, faltava alimento porque faltava terra; num total desprezo às necessidades internas, a produção agrícola voltava-se para a exportação e para os interesses do capitalismo internacional.

Quanto às relações internacionais do Brasil, a CF 85 apresentou um tom nacionalista: *“Foi imposto à nação o atendimento prioritário à crise financeira, na*

ilusão de que sanadas as finanças, os problemas sociais teriam solução. A preocupação concentrou-se em aliviar os encargos da dívida externa, ou seja, em ceder às pressões dos credores internacionais...” (CAMPANHA DA FRATERNIDADE, 1985, p. 22). Adotando uma defesa do nacional, o documento criticava os critérios que os governos haviam adotado para desenvolver a política econômica no país. A imposição de pagamento da dívida externa piorava a situação de fome e miséria da maioria da população, pois em função disso, o governo não investia em políticas públicas de caráter social.

Quanto à riqueza, diz a CF: *“A responsabilidade recai assim sobre a política econômica que favoreceu a concentração da riqueza, permitindo que os ricos se tornassem mais ricos às custas dos pobres, cada vez mais pobres e com menores possibilidades de atender as suas carências alimentares”* (CAMPANHA DA FRATERNIDADE, 1985, p. 23). A concentração de riquezas era injusta, porque jogava milhões de pessoas na mais absoluta miséria e não seria possível resolver os problemas sociais e da fome se essa concentração persistisse. Logo, a solução para a fome estaria na distribuição dos bens.

A organização da sociedade capitalista, pautando-se exclusivamente nas leis de mercado, gerava uma crise global. Quem tinha dinheiro para comprar, consumia, já o restante da população ficava à margem do processo de consumo, não conseguindo comprar sequer o necessário para sobreviver.

No entanto, o tom dessa crítica ao capitalismo não significava uma opção pelo socialismo. O alvo era o capitalismo financeiro internacional e a forma como se encaminhava a política no Brasil. Na defesa de um sistema de distribuição de bens e de

renda, com uma valorização do mercado nacional, manifesta-se a idéia de que a solução dos problemas sociais deveria ter prioridade em detrimento da dívida externa. Parecia, assim, que tal pensamento estava em sintonia com alguns grupos políticos da época, no entanto, seria um equívoco afirmar que a Igreja estivesse aderindo às propostas revolucionárias baseadas no marxismo. No geral, o documento defendia uma reforma do capitalismo, exemplo: a crítica à política agrícola de exportação visava atender às necessidades emergentes da fome, daí a proposta de uma reforma agrária; da mesma forma, quando denunciava que a organização da produção estava voltada para as exigências do mercado, o objetivo era atender as necessidades básicas da população. Em suma a proposta intervencionista da Campanha não partia de critérios econômicos, mas de critérios religiosos.

Na CF 85 a Igreja explicitava os fundamentos da discussão sobre a fome (CAMPANHA DA FRATERNIDADE, 1985, p. 14-20). Fazendo críticas às preocupações meramente teóricas de caráter puramente científico, para além de “eufemismos”, como “subalimentação e subnutrição”, ela considerava a fome como um problema sentido e vivido por milhões de pessoas. Imagens de pessoas vasculhando a lata de lixo nas grandes cidades, de mendigos, nordestinos atingidos pela seca, crianças esqueléticas, recém nascidos que morriam logo após nascer, reforçavam o discurso contra a fome e a defesa de superação da sociedade que criava esses problemas. Para o Texto Base de 1985, além da fome biológica, havia uma fome que se caracterizava pelas péssimas condições de vida dos trabalhadores sem carteira assinada, dos bóias-frias, dos mendigos e dos desempregados privados do mínimo necessário para a sobrevivência.

Assim, as CFs defendiam reformas que atendessem a essas categorias sociais e que deviam ser destinatárias preferenciais da Igreja: os pobres e miseráveis. Nesse sentido, convergem para as Conclusões Episcopais, pois, também fazem uma opção essencialmente religiosa e não simplesmente política. A exemplo dos bispos, denominam uma opção evangélica e preferencial de forma que dela os ricos não estavam excluídos. Estes mereciam um cuidado especial, pois se acreditava que poderiam ajudar no processo de reforma social. Adotando a concepção de partilha e solidariedade, os documentos incentivavam a união de diversos setores da sociedade para uma ação em comum. Percebe-se assim que a mudança que a Igreja propôs através das campanhas não se fazia sob a bandeira da luta de classes. Pelo contrário, com o sentimento de fraternidade, todos os homens desenvolveriam ações que iriam desde os gestos mais simples – mesmo o da assistência social – a uma transformação global da sociedade. Todas as pessoas eram convidadas a construir esse mundo novo.

Toda a sociedade, através das diversas organizações e entidades (partidos, sindicatos, associações, empresas, movimentos populares...) é responsável pela criação de condições humanas para todos. Mas nesta empreitada, a voz e o agir de quem tem fome e sofre na carne os seus efeitos devem ser especialmente ouvidos e respeitados. Esse clamor dos “pobres e aflitos, dos famintos e sedentos de justiça” (Mt 5,3; 4,5) que Deus escuta, precisa ser ouvido também por toda a sociedade, que dispõe dos meios técnicos para fazer acontecer, desde já, sinais vivíveis e concretos das bem aventuranças.
(CAMPANHA DA FRATERNIDADE, 1985, p. 47)

Em resumo o projeto realizado pelas campanhas da Fraternidade confirma a

discussão feita no capítulo anterior de que o projeto da Igreja Católica é a formação de uma sociedade pautada em princípios éticos e cristãos, com princípios morais inspirados pela doutrina da Igreja. Isto não é uma coincidência (CAMPANHA DA FRATERNIDADE, 1985, p. 38-43), pois a campanha da Fraternidade é uma estratégia de educação (entre tantas outras) dos fiéis, derivada do projeto político da Igreja Católica. A Campanha da Fraternidade é uma expansão do projeto político da Igreja Católica no Brasil, sintonizada com as grandes decisões das conferências latino-americanas e com as orientações do concílio Vaticano II no sentido de fazer frente às duas grandes correntes de pensamento dominante: o socialismo e o liberalismo.

A opção preferencial pelos pobres, a educação com objetivo primordial, a preocupação em atingir as classes populares, o material voltado para as comunidades Eclesiais de Base, a crítica à política econômica e social e a valorização da tradição católica demonstram uma forte sintonia das Campanhas com as Conclusões de Medellín e Puebla. Portanto, ainda que não se autodominem assim, percebe-se, numa análise apurada, que a Campanha da Fraternidade é uma verdadeira estratégia de educação dos fiéis. Elas não tinham outro objetivo senão educá-los segundo o projeto político da Igreja Católica da América Latina.

CONCLUSÃO

Ao analisar os quatro autores clássicos que propunham uma aliança estratégica entre religião e marxismo, pode-se afirmar que a Teologia da Libertação é, antes de tudo, uma produção teórica no sentido de imprimir maior radicalidade às ações da Igreja.

No entanto, cada teoria pode carregar o bônus de ser aceita ou o ônus de ser recusada. Por isto, ao se discutir os fundamentos teóricos da Teologia da Libertação e identificar a essência de seu projeto político, pretendeu-se contribuir para a desmistificação acerca da necessidade irrefutável da aliança estratégica entre religião e marxismo defendida pelos autores acima.

Os teóricos da Teologia da Libertação, especialmente os analisados aqui, travaram um debate, uma luta, e disputaram espaço influência e poder dentro da Igreja, buscando a hegemonia de seu projeto político. Sem este entendimento, qualquer análise dessa Teologia é insuficiente para explicar sua oposição ou aceitação pela sociedade e pela hierarquia da Igreja Católica.

Retomando a discussão acerca das conclusões de Medellín e Puebla como continuadoras do projeto político da Igreja Católica definida no Concílio Vaticano II tem-se um quadro da doutrina disseminada pela Igreja da América Latina. Ao defenderem a preservação doutrinal, a tradição católica e o estudo dos grandes mestres do pensamento cristão as Conferências de Medellín e Puebla tornam-se uma alternativa política às correntes de pensamento da época: o marxismo e o liberalismo.

Foi neste espírito que se estabeleceram metas de ação pastoral e estratégias de educação para a Igreja Católica na América Latina.

A Igreja Católica tinha, portanto, como projeto político opor-se ao socialismo e ao capitalismo liberal. Uma sociedade fundamentada em princípios morais rígidos seria viável mediante educação baseada no humanismo e na antropologia cristã. Recusando qualquer fundamentação no marxismo, ela solapa as bases da Teologia da Libertação. Esta, por sua vez, sem respaldo doutrinal e institucional dificilmente cresceria como uma alternativa dentro da Igreja. Este aspecto deve ser considerado na análise dos dois projetos.

O estudo da Campanha da Fraternidade ajudou a enriquecer o confronto entre o projeto político da Igreja Católica e o da Teologia da Libertação. Ela foi um caso típico dos instrumentos que a Igreja utiliza para educar os fiéis segundo seus princípios doutrinários.

Como se trata de uma ampla estratégia, é evidente a preocupação de comunicar-se com as classes populares. Têm essa função as missas semanais, as celebrações populares como a quarta-feira de cinzas (rito de unção com cinzas após o carnaval como ato penitencial) e a via sacra (celebração na qual se relembra o sofrimento e a morte de Jesus). Músicas, jograis, reuniões preparadas para as comunidades eclesiais de base também fazem parte da estratégia de ampliar a comunicação com os fiéis populares.

Da mesma maneira, em termos de conteúdo, nota-se que a forte crítica social é sintonizada com as exortações de Medellín e Puebla. A Campanha defende a justa distribuição de bens, uma avaliação da política à luz do evangelho, a ética da partilha.

Critica o capitalismo, a sociedade de mercado, os encargos causados pela dívida externa e a concentração de rendas. Esta crítica, entretanto, não tem a radicalidade da Teologia da Libertação, e obedece aos princípios doutrinários do Concílio Vaticano II, de Medellín, de Puebla, em suma, do projeto político da Igreja. Percebe-se que a Campanha da Fraternidade é uma atividade muito bem elaborada e organizada. Seus alvos eram: o indivíduo, a família, os pequenos grupos e o grande público.

Encerramos este trabalho, aprofundando um aspecto revelador da abordagem realizada nesta dissertação. Trata-se da concepção que Gustavo Gutierrez e o Papa João Paulo II tinham sobre o encontro de Medellín. Veja-se primeiro Gutierrez:

Neste contexto cumpre inscrever o fato maior da Conferência episcopal de Medellín. Nela a Igreja latino-americana, apesar do clima criado pelo congresso eucarístico de Bogotá, realizado nos dias imediatamente anteriores, percebe-se com realismo o mundo em que se encontra e vê-se a si mesma com maior lucidez. Numa palavra, começa a tomar consciência de sua maioridade e, conseqüentemente, a assumir seu próprio destino. O Vaticano II fala do subdesenvolvimento dos povos a partir dos países desenvolvidos e em função do que estes podem e devem fazer por aqueles; Medellín procura ver o problema partindo dos países pobres; por isso os define como povos submetidos a novo tipo de colonialismo. O Vaticano II fala de uma Igreja no mundo e descreve-a disposta a suavizar os conflitos; Medellín comprova que o mundo em que a Igreja latino-americana deve estar presente encontra-se em pleno processo revolucionário. O Vaticano II dá as grandes linhas de renovação da Igreja; Medellín assinala a pauta para uma transformação da Igreja em função de sua presença em um continente de miséria e injustiça. (GUTIERREZ, 1983, p. 114-115).

Gustavo Gutierrez compreendeu Medellín como uma reunião de maior

significação histórica que o Concílio Vaticano II. À medida que afirma que nela, a Igreja se viu com maior lucidez; que tomou consciência de sua maioria; que se viu como parte do processo revolucionário na América Latina e, sobretudo, que se renovou levando-se em conta sua presença num continente de miséria e injustiça, o autor aponta para uma possibilidade de ruptura com o Concílio e para uma independência dos bispos latino-americanos em relação à cúria romana. Por outro lado, fundamenta a necessidade e a possibilidade de inserção da Igreja no processo das lutas sociais em prol do socialismo.

No entanto, é importante também verificar o significado que Medellín teve para a Igreja, através do que fala o Papa João Paulo II:

Encontramo-nos aqui nesta hora insólita e estupenda da história do mundo. Chegamos a este lugar conscientes de que nos encontramos num momento crucial. Com esta reunião de bispos desejamos entroncar com a precedente conferência do episcopado latino-americano que se realizou, há dez anos, em Medellín, coincidindo com o Congresso Eucarístico de Bogotá, e na qual tomou parte Paulo VI de inesquecível memória. Viemos para cá não tanto para voltar a examinar, no final de dez anos, o mesmo problema, mas para revisá-lo de modo novo e num novo momento histórico. Queremos tomar como ponto de partida o que contém os documentos e resoluções daquela Conferência, e queremos ao mesmo tempo, sobre a base das experiências destes dez anos, do desenvolvimento do pensamento e à luz das experiências de toda a Igreja, dar um justo e necessário passo adiante. A Conferência de Medellín realizou-se pouco depois do término do Vaticano II, o Concílio do nosso século, e teve por objetivo recolher as colocações essenciais do Concílio, para aplicá-los e torná-los força orientadora na situação concreta da Igreja latino-americana. Sem o Concílio não teria sido possível a reunião de Medellín, que quis ser um impulso de renovação pastoral, um novo "espírito" de frente para o futuro, na plena fidelidade eclesial, na interpretação dos sinais dos tempos na América Latina. A intencionalidade

evangelizadora era bem clara e está patente nos 16 temas abordados, reunidos em torno de três grandes áreas, mutuamente complementares: promoção humana, evangelização e crescimento na fé, Igreja visível e suas estruturas. (PUEBLA, 1979, p. 37-38).

O Papa João Paulo II utiliza-se da palavra “entroncar” para destacar a união de propósitos entre Medellín e Puebla, demonstrando uma clara continuidade de princípios. Puebla teria como ponto de partida Medellín, seria uma revisão de suas resoluções, com o objetivo de avançar, de “dar um passo à frente”. Da mesma forma, a vinculação de Medellín com o concílio Vaticano II fica evidente quando ele afirma que ela deveria recolher suas colocações e conteúdo para torná-los ativos na realidade latino-americana. O Papa reforça ainda a característica fundamental da Conferência de Medellín: uma busca de renovação pastoral sem colocar em risco a permanência da fidelidade eclesial. A renovação proposta pela Conferência inscrevia-se, portanto, no conjunto de uma intencionalidade evangelizadora. Foi com esta compreensão do significado histórico de Medellín que o Papa criticou as “releituras” que, segundo ele, desvirtuaram o sentido pastoral e eclesial da conferência e, desta perspectiva, também, refutou a Teologia da Libertação.

Portanto a tese da ruptura de Medellín com o Vaticano II e de sua significação fora da visão pastoral e eclesial explica-se pelo posicionamento político de Gustavo Gutierrez, Leonardo Boff e outros que o sucederam. Preocupados em referendar a aliança estratégica entre religião e marxismo deram a Medellín uma significação política muito além do que ela representou enquanto reunião episcopal. Ignoraram, consciente ou inconscientemente, que, em sua mensagem a Igreja refutava o marxismo e o liberalismo porque se sentia suficientemente forte para propor um projeto próprio

de sociedade e de homem somente com a força de seu patrimônio doutrinal e de sua tradição cultural. Nisto consiste a especificidade da Igreja Católica na América Latina.

Sendo assim, colocou-se como Instituição genuinamente educativa e pensou uma ação que atendesse desde o indivíduo até o conjunto da sociedade. No entanto, deve-se ressaltar que a mudança proposta começou, antes de tudo, internamente, pois sem uma organização própria a Instituição não conseguiria uma atuação efetiva. Assim, a Segunda e a Terceira Conferência foram momentos de reflexão dos líderes católicos para revisão das condições internas para reorganizar-se e confrontar o projeto que propunha com os demais. Orientados pelos papas, inspirando-se nas deliberações do concílio Vaticano II e respeitando os dogmas da Igreja, os bispos reunidos em Medellín e posteriormente em Puebla decidiram os rumos da Igreja Católica na América Latina. Partindo de uma visão pastoral da realidade no continente formularam um projeto político para fazer oposição às doutrinas secularistas, em voga na época: o liberalismo e o marxismo.

Por essa razão percebe-se a dificuldade da Teologia da Libertação. Ela partia de uma teoria secularista (o marxismo) para propor um projeto político de ação dos cristãos. Opunha-se profundamente aos princípios estabelecidos, seja em Medellín seja em Puebla, desencadeando a oposição da hierarquia católica à sua proposta.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOFF, LEONARDO. *Teologia do Cativo e da Libertação*. Petrópolis: Editora Vozes, 1983.

CAMPANHA DA FRATERNIDADE. *Pão para quem tem fome*. Brasília: CNBB, 1985.

CAMPANHA DA FRATERNIDADE. *Repartir o pão*. Brasília: CNBB, 1985.

CONCLUSÕES DA CONFERÊNCIA DE MEDELLÍN. 1968: *Trinta anos depois, Medellín é ainda atual?* – São Paulo: Paulinas, 1998.

CONCLUSÕES DA CONFERÊNCIA DE PUEBLA. *Evangelização no presente e no futuro da América Latina*. São Paulo: Edições Paulinas, 1979.

DUSSEL, Enrique. *História da Igreja Latino Americana*. Petrópolis: Editora Vozes, 1980.

GUTIERREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. Tradução de Jorge Soares. Petrópolis: Vozes, 1983.

IOKOI, Zilda Grícoli. *Igreja e Camponeses: Teologia da Libertação e Movimentos Sociais no Campo – Brasil e Peru (1964 – 1986)*. São Paulo: Editora Hucitec/Fapesp, 1996.

MADURO, Otto. *Religião e Luta de Classes*. Tradução de Clarêncio Neotti e Ephraim ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1983.

ROLIM, Francisco Cartaxo. *Religião e classes populares*. Petrópolis: Vozes, 1980.

BIBLIOGRAFIA

ARAÚJO, Vicente L. de. *Relações entre a Igreja e o Estado no Brasil (1962-1982) – do diálogo legitimador à práxis popular libertadora da Igreja*. Recife: UFPE, 1988. (Dissertação de mestrado).

BEOSO, J. Oscar e outros. *História da Igreja no Brasil: ensaio e interpretação através do povo*. Petrópolis: Vozes, 1980.

----- . *Cristãos na Universidade e na política – história da UUC e da AP*. Petrópolis: Vozes, 1984.

BLOCH, M. *Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio – França e Inglaterra*. Tradução de Julia Mainardi. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

BRUNEAU, Thomas C. *O catolicismo brasileiro em época de transição*. São Paulo: Loyola, 1974.

----- . *Religião e politização no Brasil: a Igreja e o regime autoritário*. Trad. Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 1979.

BURGUIERE, André. (org). *Dicionário da ciências históricas*. Tradução de Henrique de Araújo Mesquita. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

BURKE, Peter. *A escrita da História*. Trad. De Magda Lopes. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

CASTRO, Marcos de. *64: conflito Igreja X Estado*. Petrópolis: Vozes, 1984.

COMENIO, João A. *A Didática Magma*. Capítulo XVI, XVII, XVIII, XIX. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1976. p. 205-303.

DILTHER, W. *História da Filosofia*. Lisboa: Editorial Presença, s.d.

DUPRONT, A.. “A religião: antropologia religiosa” IN LE GOFF *História, novas abordagens*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1979.

ELIADE, M. *O mito do eterno retorno*. São Paulo: Mercúrio, 1992.

FABIAN, Roberto. *Joc: da submissão à contestação*. São Paulo: PUC, 1988.
(Dissertação de mestrado).

FERRARIN, Sebastião. *A imprensa e o arcebispo vermelho (1964-1984)*. São Paulo: PUC, 1989. (Dissertação de Mestrado).

FOULCAULT, M. *Microfísica do poder*. Organização e Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

FRANÇA, Leonel. *O método Pedagógico doa Jesuítas – O Ratio Studiorum*. Rio de Janeiro: Agir, 1952.

FREI BETTO. *Batismo de sangue: os dominicanos e a morte de Carlos Marighela*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

GINSBURG, C. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição*. Tradução de Maria Bethânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GOUG, Michel. *Os primitivos cristãos*. Lisboa: Editorial Verbo, 1969.

GUIMARÃES, Almir Ribeiro, Frei. *Comunidades de Base no Brasil: uma nova maneira de ser Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1978.

HERBART, Johan F. *Pedagogia General derivada del fin de la educacion*. Madrid: Ed de la lectura, 1806.

ÍVER, Francisco S. V. e BINGEMER, Maria Clara (orgs). *Doutrina Social da Igreja e Teologia da Libertação*. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

JULIA, D. “A religião: história religiosa” IN. LE GOFF, J. *História novas abordagens*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1979.

LE GOFF, J. *A civilização do ocidente medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1988.

LOCKE, John. *Pensamientos acerca de la educacion*. Barcelona: Humanitas, 1982.

MARX, K. e ENGELS, F. *A Ideologia Alemã (I Feuerbach)*. Tradução José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: HUCITEC, 1989.

----- . *O 18 de Brumário e as Cartas a Kugelmann*. Tradução de Leandro Konder e Renato Guimarães. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

----- . *Obras Escolhidas*. Volume 1. São Paulo: Alfa – Ômega. sd.

MISES, Ludwig Von. *Liberalismo segundo a tradição*. Tradução de Haydn Coutinho Pimenta. Rio de Janeiro: José Olympio / Instituto Liberal, 1987.

----- . *Uma crítica ao Intervencionismo*. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1991.

MOTA, Carlos G. L. Febvre: *História*. São Paulo: Ática, 1978. (Grandes Cientistas Sociais, volume 2).

RABELAIS, François. *Gargantua*. São Paulo: HUCITEC, 1986.

REVEL, Jean-François. *História da Filosofia Ocidental II*. Lisboa: Moraes Editores, 1972.

RODRIGUES, Geraldo A. *Lutas populares de saúde e a Pastoral Católica na Zona Leste: 1968-1988*. São Paulo: PUC, 1988. (Dissertação de Mestrado).

SCIACCA, M. Federico. *História da Filosofia II. Do Humanismo a Kant*. São Paulo: Mestre Jou, 1968.

SEVERINO, A. J. *Metodologia do Trabalho Científico*. 20ª ed. São Paulo: Cortez, 1996.

SKINNER, B. Fredrik. “A ciência de aprendizagem e a arte de ensinar”, In: *Tecnologia do ensino*. São Paulo: Herder, 1972. p. 9-26.

-----, Walden II. *Uma sociedade do futuro*. São Paulo: EPU, 1973.

SMITH, Adam. *A riqueza das nações*. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

TANGERINO, Márcio R. P. *A política na Igreja do Brasil*. Campinas – SP: Alínea, 1997.

VOVELLE, M. *Ideologias e mentalidades*. São Paulo: Brasiliense, 1991.

WEBER, MAX. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Tradução de M. Irene R. F. Sznrecsannyi e Tamas J. M. K. Szmrecsanyi. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1967.