

IGREJA, ESTADO, SOCIEDADE: ENSAIO DE AVALIAÇÃO *

Luiz Roberto Benedetti

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

O papel político desempenhado pela Igreja Católica no Brasil em anos recentes fez com que sua presença na sociedade constituísse um, dos assuntos dominantes nos encontros do Grupo de Trabalho "Religião e Sociedade" da ANPOCS. Aqui são apresentados os dados principais das comunicações feitas no anos de 1980, 1981 e 1982.

Uma característica comum a quase todos é o reconhecimento de que houve mudanças profundas no interior da Igreja e no seu posicionamento frente ao Estado e às classes populares. A análise crítica da literatura explicativa destas mudanças constitui a tônica de quase todas as comunicações. Ao lado desta crítica, há a proposta de novas alternativas teórico-metodológicas para a compreensão destas mudanças. Antigos militantes de Ação Católica analisam a partir "de dentro" o significado da nova postura da Igreja, tanto para sua vida "interna" quanto para a transformação da sociedade.

Nas últimas linhas, levantam-se algumas questões que a leitura destes trabalhos suscitou. Procura levantar questões que podem, se respondidas, abrir caminho para a compreensão das relações Igreja/Estado/Sociedade nos dias de hoje.

O papel político, representado pela atuação da Igreja Católica no Brasil, constituiu a preocupação de um sem-número de cientistas sociais brasileiros e mesmo estrangeiros. Tal produção é significativa por si mesma. Ela testemunha que algo mudou na sociedade e na Igreja, capaz de chamar a atenção dos pesquisadores.

Um local privilegiado para se avaliar a produção dos pesquisadores é o encontro nacional dos cientistas sociais agrupados na ANPOCS (Associação Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Ciências Sociais). Uma tentativa de avaliar o que foi produzido nestes encontros durante os últimos anos é feita aqui. Tal avaliação é extremamente importante, uma vez que é quase unânime entre cientistas e não-cientistas a inevitável pergunta: para onde vai a Igreja ? Que significa uma Igreja que deixa de ser a voz e a vez dos "sem-voz" e "sem-vez" ?

Mais do que um estudo crítico, este artigo constitui-se num levantamento até certo ponto descritivo, panorâmico (e mesmo impressionista) dos principais resultados e aquisições, sobretudo no campo teórico-metodológico.

(*) Trabalho apresentado originalmente na Reunião do Grupo de Trabalho "Religião e Sociedade" durante o VII Encontro Anual da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Ciências Sociais, realizado em Águas de São Pedro de 26 a 28 de outubro de 1983.

Neste sentido, a apresentação dos trabalhos, nos encontros da ANPOCS, seguiu uma ordem cronológica que aqui pretendemos inverter: em 80 foram apresentados trabalhos com caráter teórico marcante, como o de Paulo Krischke — “Problemas teóricos das relações entre a Igreja e o Estado na crise de 1964” — e o de Cândido Procópio Ferreira de Camargo — “Igreja e Estado: o caso brasileiro”. Os dois lançavam teorias e aventavam hipóteses alternativas aos estudos até então feitos sobre o tema.

Parece-nos que a preocupação fundamental era fornecer pistas para o entendimento do conflito Igreja/Estado, que se manifestava num crescendo contínuo, sobretudo a partir de 1968. Ou, como mostra Paulo Krischke, como um fato anterior a 1964, pelo menos para setores da Igreja Católica.

Os estudos de 1981 fugiram um pouco a este esquema. Tiveram como nota característica o fato de seus autores serem militantes ou ex-militantes de Igreja e de apresentarem um estudo da dinâmica “inter-na” da vida da Igreja. Quase todos resultaram de análises do IV Encontro Inter-Eclesial de Comunidades de Base, realizado em Itaici em abril daquele ano. Preocupava seus autores a contribuição que as comunidades de base forneciam para a mudança social em termos de alteração da dinâmica do poder dentro da Igreja (Ribeiro de Oliveira), ao nível de educação popular (Luiz Eduardo Vanderley) e de partidos políticos (Gomes de Souza). Francisco Cartaxo Rolim procurou desvendar o significado político-social da religião do pobre, enquanto dominado, na sociedade de classes. Pensava politicamente a escolha central feita pela Igreja Católica na conferência episcopal de Puebla.

Em 1982 foram apresentados três trabalhos: dois bastante conjunturais, sobre as greves operárias do ABC paulista. O de Francisco Rolim desvenda a mudança decisiva que se desvela na conduta pastoral da Igreja frente à greve. Heloísa Helena Martins apresentou o resultado de entrevistas com líderes sindicais ligados à Igreja, onde eles procuraram responder sobre o significado desta participação da Igreja no movimento grevista. Um terceiro trabalho — “Atuação da Igreja frente aos Movimentos Populares” — faz uma revisão crítica da literatura sobre o tema, tentando levantar problemas que, na opinião de suas autoras — Virgínia Costa Duarte e Maria das Dores Yasbek — não eram levados em conta nas pesquisas até então feitas sobre o tema.

Há ainda outro trabalho, apresentado em 1981 por Luiz Gonzaga de Souza Lima — “Algumas Questões Teóricas sobre a Igreja Popular no Brasil” — que, embora com perspectivas diferentes (e até certos pontos opostos) tenta fazer o mesmo que elas.

Não cabe aqui recensear detalhadamente trabalho por trabalho. Correndo o risco do sobrevôo e, mais ainda, de não reproduzir com

fidelidade as idéias dos autores, tentamos elencar o conteúdo destas contribuições que, a nosso ver, foi significativo para a melhor compreensão da dinâmica das relações Igreja/Sociedade no Brasil.

1 – 1981: CEBs como preocupação central

Quatro trabalhos abordavam diretamente a questão das Comunidades Eclesiais de Base: Os de Pedro Ribeiro de Oliveira, Luiz Eduardo Vanderley, Luiz Alberto Gomez de Souza e Luiz Gonzaga de Souza Lima.

Invertendo o lema da Igreja Católica no Brasil (“opção pelos pobres”), Ribeiro de Oliveira intitulou seu trabalho: “Oprimidos – A Opção pela Igreja”. Coloca as Cebts como uma forma de organização religiosa surgida pela supressão de barreiras à participação dos leigos na instituição eclesiástica. As Cebts não são entidades reificadas, mas inscrevem-se num processo que elas mesmas denominam de “caminhada”. A participação na caminhada é definida pela prática de luta contra a pobreza e opressão.

O interesse do estudo de Ribeiro de Oliveira reside principalmente no fato de ser o primeiro levantamento sociológico dos participantes de comunidades de base. Os dados – “indicadores da realidade” – foram colhidos em pesquisa realizada durante o encontro de Itaici, em abril de 1981. Foram detectadas certas características que distanciam o militante das Cebts do tipo usual de membro da Igreja: a predominância do sexo masculino (a Igreja tradicionalmente é vista como lugar de mulheres) e o abandono de atividades tradicionais (vicentinos por exemplo) em favor da participação em “pastorais de transformação” (o nome é meu): Movimentos Populares, Pastoral Operária, da Terra etc. A pesquisa mostrou que a comunidade de base é um grupo de oração e reflexão e só subsidiariamente voltado para a ação direta no mundo. Define-se como grupo religioso, sem nenhuma pretensão de vanguardismo político. Distancia-se o mais possível de um espírito de Cristandade. Sua meta prioritária é a **renovação da Igreja** (grifo meu) e isso permite a Ribeiro de Oliveira tirar sua conclusão: as modificações no interior da Igreja não são fruto de atos de vontade do episcopado ou dos agentes de pastoral. É antes a participação organizada das classes populares – inclusive nas Cebts – que coloca em xeque a ligação entre a instituição eclesiástica e as classes dominantes. Isso sem ignorar que esta participação é fruto de mudanças no interior da Instituição, como por exemplo, o Concílio Vaticano II.

Na mesma direção parecem caminhar dois outros trabalhos. Luiz Alberto Gomes de Souza fala do distanciamento que pôde sentir entre a visão do analista e a do participante das comunidades em relação ao problema político. Assim a pretensa opção pelo Partido dos Trabalhadores é muito mais de analistas e jornalistas – que refletem certa ideologia de

classe média que confunde o partido político com o domínio do político e se recusam a ver o caráter político dos movimentos reivindicatórios — que dos membros das CEBs.

No interior das CEBs podem ser distinguidas quatro posições políticas: — Nostalgia dos tempos em que a Igreja era um dos poucos espaços abertos às discussões;

— A política como descoberta recente, feita de paixão e certa ingenuidade;

— Atitude “purista” de medo do político: como consequência a dedicação a microatividades (educação, saúde), sem articulação com a globalidade do sistema capitalista e seu aparato de sustentação, o Estado. Visão linear do processo político: pastoral, movimentos locais, sindicato, partindo...

— Revivescência do ideal de uma política cristã: tentação do terceirismo.

Cabe ainda notar que, ao nível da vivência popular, as instâncias religiosas e política, social e cultural são assumidas de forma unitária, sem as distâncias do analista. São fronteiras mais lógicas que reais.

As dificuldades de enfrentar o “político” não existem apenas para a pastoral popular. As respostas teóricas sobre a articulação do social e do político (Partido) são divergentes, beirando quase sempre a dogmatismos que impedem a descoberta de respostas criativas ao nível da prática. Não são sequer percebidas. E quando o são, corre-se o risco de vê-las a partir de pressupostos tirados do baú das fórmulas feitas, de caráter ortodoxo.

Outro dado a ser levado em conta para a compreensão da dificuldade de enfrentamento do político, é o caráter artificial (a expressão é minha) da vida partidária brasileira. As várias tendências de esquerda, abrigadas nos partidos, são mais um complicador a causar confusão e perplexidade.

Mas nem isso seria suficiente para entender o problema: dever-se-ia perguntar (e isso o autor faz) se não é a própria realidade do partido, enquanto modelo clássico de participação política, que deve ser posto em causa. Há a necessidade de reinventar novos tipos de experiência que atendam melhor à dinâmica dos movimentos sociais. E neste sentido que Gomez de Souza vê como positivas as experiências concretas e inovadoras realizadas dentro de partidos tributários ainda de práticas viciadas, tais como PT, PMDB e PDT. Isso sabendo-se que PDS, o então PP e o PTB estão fora do quadro de opção dos militantes das CEBs.

A distância entre a pedagogia e a urgência política constitui problema de fundo. A caminhada do povo tem ritmos diferentes e lentos, gerando tensões entre grupos mais e menos avançados e entre o agente que

quer chegar logo (isso é muito próprio de setores estudantis e de classe média) e a lentidão da "base". Há o risco do "pedagogismo" imobilista e do populismo ingênuo, que confunde senso comum com consciência crítica.

Neste sentido, o que as CEBs têm a aprender (e até certo ponto a ensinar) é a necessidade de articular as pequenas lutas com o movimento histórico global. E a partir daí forjar propostas concretas de atuação, pois constata-se que as críticas dos teóricos são certeiras e ricas de conteúdo, mas pobres em propostas. É o momento de inverter o processo...

Luiz Eduardo Wanderley analisa o IV Encontro na perspectiva da contribuição das CEBs à educação popular, entendida como "aquela que é produzida pelas classes populares, ou produzida para ou em conjunto com as classes populares, em função dos seus interesses de classes" (Wanderley, 1981, p. 688). Entende por classes populares aquelas que sofrem mais diretamente os processos de exploração e expropriação capitalista — operários, camponeses, trabalhadores por conta, comerciários, bancários, funcionários públicos etc.

Wanderley procura salientar os elementos válidos nas práticas de educação popular das comunidades e registrar de passagem algumas limitações:

1. Vitalidade das comunidades vem do fato de partirem dos problemas concretos, de necessidades sentidas até se chegar aos seus mecanismos geradores. O conhecimento destes aperfeiçoa as práticas.

2. A relação "viva" entre teoria e prática, através do uso criativo do método ver-julgar-agir. Nas Cebcs constata-se o inverso do que comumente se afirma: o trabalhador não detesta a teoria, mas desde que inserida num processo prático de vida, é sentida por ele como necessidade.

3. Superação da distinção burguesa entre o religioso e o secular, culto e ética. numa palavra entre fé e política. O próprio capital simbólico da religião é recuperado numa dimensão de criação de solidariedade, de participação em problemas comuns. A religião não leva à evasão, mas a uma tomada de consciência da realidade.

4. A vivência das comunidades constitui um processo de socialização e ressocialização contínua, seja ao nível interindividual, seja intercomunitário.

5. A grande contribuição das CEBs está para Wanderley no campos da educação política — conscientização e organização. A religião, faz o inverso do que Gramsci nela criticava (no caso a Igreja Católica Italiana): não mantém os simples na ignorância, mas através de analogias entre a leitura bíblica e a leitura da realidade hoje, e através da inserção do crente numa prática transformadora, abre ao crente a possibilidade de desvendamento das contradições e alienações.

Há dois problemas: agentes que estão mais interessados na instituição que presos aos interesses populares e agentes de esquerda apressados. Há uma coincidência entre as posições de Wanderley e Gomez de Souza a este respeito.

6. Criação de uma nova relação dirigentes-bases. O clericalismo é superado na medida em que as decisões são compartilhadas. A ausência de um líder — as comunidades aparecem frente às autoridades como um bloco — torna-as conscientes de sua unidade e impede cooptações.

A grande aquisição — e que como as demais apontadas acima não podem ser válidas para todas as CEBs — é criação da consciência de cidadania, a constituição progressiva de uma “democracia de base”: “estrutura originais que resultam de processos democráticos de constituição nas bases de formas de organização e da decisão internas, de formas de delegação de poderes e de execução de tarefas” (Vanderley, 1981, p. 706).

No mesmo encontro, Luiz Gonzaga de Souza Lima esboçava uma série de hipóteses e pistas teóricas para uma análise da Igreja Popular.

Após uma crítica da literatura existente, segundo ele marcada por duas posturas: — uma que analisa as mudanças no interior da Igreja como fruto de estratégias institucionais (hierárquicas) para fazer frente aos desafios e ameaças à sua posição na sociedade; outra, que privilegia como fator principal de transformação as articulações e o envolvimento da Igreja com os conflitos de classe da estrutura social — Souza Lima tenta sugerir novas pistas. Reconhece que as duas posições apontadas não são necessariamente excludentes, mas que podem ser encaradas como complementares.

Deve-se ter em mente que são as próprias articulações da Igreja institucional que produziram o conjunto de quadros e organismos chamado Igreja Popular. Ficam por pesquisar: que setores da Igreja efetivamente são atingidos pela Igreja Popular ? Como se tornou possível uma hegemonia real da Igreja Popular sobre o conjunto da Igreja ?

É possível esboçar respostas. Souza Lima reafirma sua tese de uma reorientação institucional da Igreja, que tem como base as transformações provocadas pela aliança entre a esquerda católica leiga (Ação Católica) e um núcleo progressista do episcopado. Nesse sentido, a Igreja Popular não representa nenhuma ruptura com relação ao pré-64. Se houve ruptura, esta se deu não ao nível do projeto político (emancipação das classes populares), mas na forma e modo de realizá-lo. E o novo da forma está na mudança do sujeito: agora são as classes populares. Num segundo momento juntam-se a estes elementos — esquerda católica re-allocada institucionalmente e novas vanguardas católicas dos grupos populares — novos grupos

da hierarquia (convertidos por estes novos sujeitos) e novos grupos externos (assessores, consultores) provenientes às vezes do campo não-católico.

Esse grupo se torna hegemônico no interior do espaço eclesial graças à capacidade de mobilização das classes populares em sua contradição com o Estado e classes dominantes. Não existe uma análise, exaustiva do processo de constituição desta hegemonia.

Mas a busca de uma nova hegemonia hoje (1981) permite clarear um pouco as coisas. A abertura política não eliminou o autoritarismo, apesar de representar a conquista de concessões democráticas substantivas. Estas transformações não trouxeram — como parece — uma trégua nas relações conflitivas entre Igreja e Estado.

Entretanto:

Há setores da burguesia brasileira portadores de um projeto liberal-democrático que antecederam à abertura e são francamente favoráveis a um autoritarismo “aberto”.

A Igreja, por seu turno, sempre manteve ligação com as classes dominantes e essa ligação se mantém viva apesar da hegemonia da Igreja Popular. Há elementos institucionais estáveis e permanentes que articulam essa ligação, oculta nos últimos anos. A explicação desse ocultamento: 1º) enquanto a burguesia se aliava ao estado autoritário e este entrava em contradição com as classes populares, estas envolviam a Igreja na defesa de seus interesses; 2º) essa hegemonia era menos numérica que (chamemo-la assim) qualitativa: era expressão da impossibilidade — ética, política, moral e evangélica — da hegemonia do projeto burguês dentro da instituição.

Com a abertura política, setores da burguesia se afastam do poder, propugnando um projeto liberal, viável a curto prazo, ao contrário do projeto das classes populares. E capaz de ter a adesão de setores progressistas dentro da Igreja.

Além do mais, as mobilizações populares sofrem refluxo político, a esquerda manifesta suas divisões, o processo de reorganização partidária provoca crise nas pastorais. Tudo isso somado à incapacidade (permanente ?) do Movimento Popular articular um projeto global democrático para toda a sociedade, faz com que haja um refluxo da Igreja Popular no interior da Instituição. Ela tende a deixar de ser hegemônica na medida em que setores da burguesia liberal e aberturista se colocam como interlocutores capazes de solucionar o conflito Igreja/Estado. A Igreja Popular, por sua vez, pode cair em radicalismos capazes de destruir as articulações institucionais que a sustentam (não totalmente). Daí, o que se vê:

— O surgimento de contestação à Igreja Popular (CELAM e Roma).

– Reorganização da cultura católica moderada e conservadora (a partir do Rio de Janeiro) e até mesmo da repressão institucional.

O horizonte parece delinear uma hegemonia emergente, dentro da Igreja, a liberal democrática, articulada com setores aberturistas das classes dominantes.

É impossível uma repressão da Igreja Popular (semelhante ao que ocorreu em 66) devido à correlação de forças distintas e ao pluralismo como componente da ideologia liberal.

É possível uma reversão desta tendência desde que a Igreja Popular resolva suas relações com o processo de reorganização partidária; colabore com o Movimento Popular mantendo sua autonomia teórica, organizativa e cultural.

Caminha para isso ?

Para responder, o autor apenas chama a atenção para elementos que devem ser levados em conta. O principal é o antagonismo entre Igreja e Estado que não envolve todas as instâncias de um e outro. E um fato já referido: ao setor liberalizante e aberturista combina-se um setor da Igreja que partilha as mesmas posições. E nesse caso, um “tudo ou nada” no conflito Igreja/Estado, por parte da Igreja Popular, poderia pôr todo o seu projeto a perder. Afastaria da Igreja Popular setores da instituição indispensáveis para manter a instituição coerente com suas afirmações de relações privilegiadas com os pobres e explorados.

No mesmo ano, Francisco Rolim apresentou um trabalho sobre a Religião do Pobre (Rolim, 1981). A tônica do trabalho é a consideração da Religião Popular como manifestação dotada de valor próprio, enquanto expressão da situação de dominado, que o pobre experimenta.

Ela não pode ser vista como espécie de sobreligião (atrasada) com referência à Religião (institucional) desenvolvida; nem como espécie de não-religião (não-evangélica) por referência a uma religião (evangélica); nem como religião alienada e alienante frente a uma religião libertadora. O prisma de análise deve ser deslocado: o nível do significado da religião do pobre se entende apenas em sua contraposição ao outro pólo, a religião do burguês.

Estas contribuições de 1981 tiveram um caráter bastante conjuntural. Deram-se em cima dos fatos. E refletiram quase sempre uma tendência metodológica sobre a qual falaremos no final: a de falar sobre a religião a partir “de dentro”, seja ao nível da vivência institucional, seja ao nível de ouvir o portador da crença; sem juízos de valor já formados. Talvez, por isso mesmo, o tom das análises apresenta um caráter otimista (na falta de melhor termo) sobre as possibilidades políticas da Igreja Católica em seu engajamento junto às classes populares. Ressalvada a

contribuição de Souza Lima, que deixa no ar uma suspeita sobre estas possibilidades.

2 – 1982: Greves e uma suspeita: qual o “projeto” da Igreja ?

Em 1982, uma comunicação de Virgínia Costa Duarte e Maria das Dores Yasbek – “Atuação da Igreja frente aos Movimentos Populares: uma revisão crítica da Literatura” – embora sem comentar diretamente cada um dos trabalhos acima, mostrava que todos ignoravam uma questão básica que pode resumir-se numa pergunta: qual o projeto político da instituição Igreja ? Sem responder a isso, não se pode ter nenhuma perspectiva (otimista ?) sobre o caráter libertador da atuação da Igreja nos movimentos populares. Junto a isso duas contribuições sobre a atuação da Igreja nas greves do ABC.

Para as duas autoras acima, a literatura existente sobre a atuação da Igreja nos movimentos populares pode ser agrupada em torno de quatro questões principais:

- As transformações no processo de orientação social da Igreja;
- Preocupação teológica: o catolicismo como forjador de uma práxis libertadora;
- Pedagogia do agente religioso com relação ao Movimento Popular;
- A participação política nas CEBs.

Duas vertentes analíticas podem ser claramente percebidas no conjunto destes estudos, ambas definindo-se a partir da concepção que os autores têm de Igreja e sociedade, enquanto objetos de análise.

Uma primeira vertente enfatiza o aspecto institucional e seus autores vêem, na necessidade que a Igreja tem de se adaptar ao desenvolvimento da sociedade, a explicação última das mudanças ocorridas na relação Igreja/Sociedade. Os trabalhos mais representativos desta linha são os de Thomaz Bruneau e Márcio Moreira Alves e suas limitações residem no fato de que os conflitos entre Igreja e Sociedade são vistos de forma vaga e imprecisa, fora de um relacionamento com as condições estruturais do país. Isso além do problema capital que constitui o privilégio dado à instituição e à sua necessidade de exercer influência sobre a sociedade como variável explicativa única.

A segunda vertente parte de perspectiva oposta: vê as transformações da Igreja a partir de suas articulações com as classes sociais. Fundamentalmente trata-se de dizer que a Igreja não é imune ao conflito de classes, mas que este a perpassa e ali, portanto, deve-se buscar a explicação última das transformações no interior da instituição.

Os autores — e os analisados são Libânio (1978) e Souza Lima (1979) — subestimam ou mesmo esquecem o papel ativo da Igreja e não avaliam a importância de sua atuação institucional-ideológica na socialização das classes. Conseqüentemente tira-se da Igreja a responsabilidade de estar formulando um projeto político (próprio ?) para a sociedade ou setores desta.

Este fato, aliás, parece constituir o fulcro das críticas feitas aos trabalhos analisados.

Assim, os trabalhos dedicados à educação política nas Comunidades Eclesiais de Base — Frei Betto (1978) e Leonardo e Clodovis Boff (1978) — embora ressaltem a importância da ideologia transmitida pela instituição na motivação das condutas populares, esquecem que as CEBs são também criadoras e divulgadoras de uma concepção política “própria” (supõe-se pelo conteúdo do estudo que essa própria refira-se à Igreja e não à comunidade).

Quando comentam o trabalho de Wanderley (1981) e Costa (1981), fazem ver que, se há o aspecto democrático da participação popular no trabalho educacional, esquecem que esse “popular” é “determinado” de antemão por um saber específico sobre o povo. Ou seja, está implícito um conhecimento sobre a melhor forma de atingi-lo.

Vêm no trabalho sobre Política Partidária — o mesmo que resenhamos atrás, de Luiz Alberto Gomez de Souza (1981) — uma superestimação da capacidade do povo na elaboração do projeto político e a colocação na sombra do papel do agente, que, segundo elas, não aparece definido claramente... E assim esquece-se de que ele é “inculcador” de uma “vontade no povo” (grifo das autoras) e criador de um projeto tido como único viável.

Esse equívoco vem do fato de se pressupor que o povo é guiado por um *bias* (provocado pela ideologia dominante). Cabe ao agente recolocar o povo em seu lugar, deslocando sua consciência desse eixo de gravitação. Então, perguntam, qual é o *bias* do agente ?

E Souza Lima (1982), se de um lado mostra a importância dos católicos organizados para o Movimento Popular, de outro realiza um corte problemático entre Igreja-Instituição e organização de base dos leigos, esquecendo assim a ação dos agentes institucionais sobre a prática pastoral, e colocando em segundo plano as diferenciações internas do movimento católico de base.

As conclusões das autoras confirmam esta postura: em qualquer das posições analisadas o que se esquece é que a Igreja possui um projeto político próprio. Nesse sentido, elas parecem incorrer no mesmo erro que apontam nos trabalhos de Bruneau.

Daí decorrem outras questões que devem ser levadas em conta:

- o conjunto dos que têm nas CEBs sua base de atuação ou reflexão não é homogêneo e é preciso dar atenção aos “papéis” de cada um dos elementos na organização e mobilização das comunidades;

- A articulação religião/política no interior da Igreja Popular faz dela instituição “sui-generis” e coloca problemas específicos.

- Há a necessidade de se inverter o pólo de análise: o agente é “revelador” da massa para si mesma ou o criador de um projeto político? Isso permitiria ver que não há para as classes populares um “destino” inevitável e que há outros projetos (que não o eclesástico) igualmente representativos dos interesses populares.

- E a forma democrática inovadora no projeto de socialização das CEBs não seria uma técnica eficiente de persuasão e influência sobre o povo? E não teria por trás uma dada teoria da realidade social e a concomitante tática e estratégia para sua mudança?

Analisando a atuação da Igreja de Santo André (e em parte de São Paulo) frente à greve dos metalúrgicos do ABC em 1980, Francisco Cartaxo Rolim salienta a novidade que representa o fato de não se poder falar da greve omitindo a Igreja e falar desta esquecendo a greve.

Segundo ele, o que é novo é o fato de a Igreja se apresentar como um dos atores do drama: não olha os acontecimentos de cima, não busca a conciliação entre empresários e operários, não dita doutrina, não conduz a greve. Ouve os metalúrgicos e respeita a autonomia de seu movimento. Estes, por sua vez, não a instrumentalizam. Vêm nela um espaço de liberdade e exercício da cidadania.

A opção pelo pobre adquire contornos nítidos: não se trata de carentes de bens materiais, mas o pobre é o oprimido enquanto “classe essencial dominada” em oposição à classe dominante.

Mais ainda: segundo Rolim, isso não é um fato passageiro, mas apresenta-se como um divisor de fronteiras, tanto na vida da Igreja, quanto da sociedade civil, na medida em que a Igreja viu o operário enquanto operário e não enquanto alguém católico, ou alguém a converter. Esta é uma mudança de perspectiva religiosa decisiva.

Rolim comprova com dados históricos esta mudança. Nos anos 10 e 20 a Igreja condenava as greves enquanto as frentes de mobilização operária rejeitavam qualquer vinculação com as Igrejas católica ou protestante. Nos anos 30 assiste à instauração do Estado Novo, silencia diante do dispositivo 1940 do Código Penal, que vê na greve um crime.

Nos anos 80 esse deslocamento se caracteriza:

- “A pastoral parte do trabalhador para, como pastoral, exigir que a ordem social se transforme de maneira que o trabalhador nela encon-

tre o seu lugar e direito de se organizar e decidir por si mesmo. A mudança a Igreja não a percebe a partir de si mesma. Percebe-a ao descobrir o sentimento do trabalhador oprimido enquanto trabalhador e cidadão" (Rolim, 1982, p. 12).

– Frente ao Estado, há a recusa decidida de uma postura outorgante, em favor de uma participação consciente dos cidadãos.

3 – 1980: Hipóteses e perspectivas abrangentes.

Deixamos para o fim dois trabalhos. E isso por uma razão bem precisa: pelo caráter abrangente e de abertura de novas pistas teórico-metodológicas apresentadas pelos trabalhos de Cândido Procópio F. de Camargo e Paulo J. Kriscke.

É difícil resenhá-los. E mais ainda fazê-lo em poucas linhas, embora o de Cândido Procópio seja breve e incisivo, já que se constitui de proposição de alguns pressupostos teóricos e hipóteses para pesquisa das relações entre Igreja e Estado no Brasil. E nessa medida, os elementos que apresenta acham-se disseminados por todos os estudos feitos sobre o tema ou pelo menos devem constituir-se em preocupação para os estudiosos.

Procópio levanta seis pontos:

– Superar o mito da unidade tanto da Igreja quanto do Estado, lembrando que as interpretações sobre igrejas particulares não podem ignorar esta diversidade. Mas o inverso também deve ser levado em conta: a articulação institucional (mesmo de opostos) é um fato indispensável para compreender a atuação dos grupos de vanguarda.

– Igreja e Estado nos países capitalistas se opõem e se acomodam. Pensar essas relações em nível de países de capitalismo central e dependentes.

– Não esquecer os fatores internos à instituição na explicação de suas transformações, sobretudo seu patrimônio ideológico e valorativo (vasto e contraditório), seus recursos materiais e humanos e (talvez por isso mesmo) sua relativa autonomia face ao Estado.

– O Estado brasileiro dispensa atualmente a legitimação religiosa.

– A visão organicista da sociedade, própria do pensamento social católico, tem como pressuposto a harmonia de classes e não é possível de ser mantida na atual situação de classes no Brasil.

– O antagonismo entre Igreja e Estado é estrutural na medida em que a Igreja não serve de ideologia conservadora em relação às classes pobres. Entretanto, o conflito é abrandado: por parte da Igreja há ambigüidade e diversidade de posições; por parte do Estado não interessa um confronto popular.

No mesmo ano (1980) Paulo Krischke abordou em tema bem situado historicamente — o papel da Igreja na crise de 1964. Mas, além de apresentar um levantamento crítico da literatura existente pondo a claro suas limitações ideológicas, apresenta contribuição metodológica e teórica inovadora, tendo como eixo condutor o pensamento de Gramsci. Eixo central de referência, não exclusivo.

Deixamos de lado, nesta comunicação os aspectos mais empíricos de sua análise, prendendo-nos àquilo que o autor se propõe: discutir problemas teóricos sobre as relações entre Igreja e Estado.

Dois tendências principais marcam os estudos sobre as relações entre Igreja e Estado no Brasil: uma primeira, de esquerda, vê na intervenção política da Igreja a expressão imediata de interesses de classe, mais precisamente das classes dominantes. Há um "reduccionismo de classe" (Laclau), fruto de uma leitura deficiente e incorreta de Marx:

"Creio que a partir das análises do próprio Marx podemos concluir que uma tarefa principal das instituições da sociedade civil (em especial daquelas que atuam no campo da cultura e da ideologia, como as Igrejas) seria, em primeiro lugar, o **ocultamento** da dominação política (e a transmutação desta em hegemonia sempre que possível). E, em segundo lugar, realizar a própria **transação** e intercâmbio ideológico entre as classes sociais, com vistas à construção dessa hegemonia. É claro, então, que ambas funções exigem que tal dominação não transparecesse aberta ou diretamente nessas instituições" (Krischke, p.p. 3,4).

A segunda tendência, de caráter estrutural-funcionalista, vê na Igreja uma instituição homogênea que "negociaria" sua "autonomia" em relação ao Estado, como fator propulsor de um processo de "modernização" e desenvolvimento sócio-cultural e político.

O autor chama esta visão de culturalista: propõe uma atuação homogênea e autônoma (pelo menos tendencialmente) das instituições culturais frente às contradições sociais. O caráter ideológico e politicamente conservador desta perspectiva é saliente:

"As diferenças sociais não passam de "correntes de opinião" mais ou menos "modernizantes", dentro de uma mesma cultura supostamente homogênea, as quais avançam com o "desenvolvimento sócio-cultural" e se expressam corporativamente através das instituições no cenário político" (Krischke, p. 10).

Apesar das limitações das duas correntes, há contribuições positivas (e diversificadas) numa e noutra. Para superar as limitações apontadas o autor propõe uma nova perspectiva que seria "a que permitisse entender a Igreja em seu contexto histórico, e em interação com

as demais tendências que constituem contraditoriamente o conjunto da sociedade civil brasileira, entrecruzando-se inclusive no interior da própria Igreja. Desta nova perspectiva, os desenvolvimentos internos da Igreja passariam a ser considerados em sua recíproca relação com as mudanças vividas no conjunto da sociedade. Em outras palavras: seria necessário considerar a Igreja simultaneamente como instituição cultural de determinada ordem sócio-política, e como canal e cenário de mútua interação e confrontação entre tendências sociais que lhe são simultaneamente internas e externas" (Krischke, p. 10).

Alguns marcos teóricos alternativos são esboçados, ou melhor alguns elementos de um possível marco teórico alternativo:

1º elemento: a noção gramsciana de bloco histórico — interação entre fatores culturais e estruturais numa "conjuntura" política e temporal específica — que permite entender o papel político relativamente autônomo desempenhado pela Igreja. Isso graças a algumas categorias fundamentais da proposta gramsciana:

— Reconhecer o papel e posição dos intelectuais da Igreja no sistema político contemporâneo, enquanto "estratos que fazem a mediação entre os fenômenos estruturais e culturais, proporcionando direção e convergência para as classes sociais, em sua competição pelo poder" (Krischke, p. 12). Estes interagem (em posição relativamente autônoma) com os intelectuais orgânicos das classes sociais fundamentais e tendem a reproduzir no terreno organizacional e interno da Igreja (sua teologia, ética, ação comunitária etc.) o confronto que ocorre no interior da sociedade entre os intelectuais orgânicos das classes sociais principais. Sua reação às posições destes intelectuais orgânicos na busca da hegemonia pode contribuir decisivamente no ascenso ou descenso político destas classes.

— Distinguir, à maneira de Gramsci, os fenômenos e situações políticas orgânicas dos conjunturais o que permite avaliar os papéis dos vários agentes e instituições sociais e o seu impacto de curto e longo prazo sobre o bloco histórico.

A aplicação desta distinção para o conjunto da Igreja (na crise de 64) é assim vista por Krischke:

"Em suma, a Igreja como instituição "secundária" não poderia expressar, de modo direto ou imediato, as tendências "orgânicas" das classes sociais fundamentais. Poderia, entretanto, atuar decisivamente em conjunturas específicas, particularmente quando houvesse uma crise de hegemonia no bloco dominante, ou nas relações deste com as classes subordinadas. E nos períodos de profunda transformação do bloco histórico, com a mudança de normas e valores estabelecidos, a Igreja poderia apoiar ou opor-se a tais mudanças, sobre a base de suas próprias tendências internas, e, portanto, influenciar os resultados do desenvolvimento conjuntural" (Krischke, p. 13).

— A noção de “reforma intelectual e moral” como tarefa dos intelectuais orgânicos para a construção da hegemonia. Retomar a noção gramsciana de religião como “concepção ativa” do mundo, capaz de unificar, através de uma reforma intelectual, as várias classes sociais sob a liderança da ideologia dominante. (Cfr. p. 13)

Paulo Kriscke analisa então a crise do populismo e participação da Igreja, levando em conta os impactos do projeto desenvolvimentista/populista na ordem cultural e normativa. Aqui a contribuição vem de Habermas que alerta para a importância do componente motivacional na reprodução e/ou crise da sociedade burguesa. Esse componente motivacional, segundo Habermas reflete-se de modo incompleto na ideologia burguesa, que assim busca apoio nos elementos motivacionais fornecidos pela tradição. Ora a Igreja entrava dividida no apoio ao projeto populista.

Assim na conjuntura de auge e crise do populismo a adesão de setores significativos da Igreja à estratégia de racionalização e planejamento desenvolvimentista questionou dentro e fora da Igreja temas e dimensões da ordem cultural e normativa tradicional (condições de vida no campo, sindicalização rural, função social da propriedade) a cujo **ocultamento** se dedicava enquanto ideologia religiosa.

Além disso, a própria intervenção desenvolvimentista atingia setores da tradição cultural e a isso, de uma maneira ou outra, quase sempre dividida, a Igreja respondeu, ou pelo menos, se manifestou.

“A participação de setores significativos da Igreja, tanto na sustentação como na exaustão do projeto desenvolvimentista, manifesta que a erosão motivacional da legitimidade populista ocorre num esquema bifronte. De um lado, os setores mais tradicionais da Igreja (já ao final da crise, com apoio da maioria de “moderados”) unem-se e reforçam a dissidência da fração tradicional do bloco dominante, retirando apoio ao regime. Por outro lado, os setores centrais da hierarquia, e as lideranças sociais por ele mobilizadas em favor do desenvolvimentismo, participaram das ambigüidades desorientadoras do projeto populista, e terminaram por dividir-se face ao fracasso do mesmo, condenando ao isolamento e à decapitação política a direção da vanguarda da CNBB” (Krischke, p. 18).

O excesso do componente tradicional ou moderno — em termos motivacionais — tanto por parte do Estado, quanto da Igreja — levaria a essa crise de legitimidade do desenvolvimentismo.

Mas esta explicação não é suficiente para dar conta da crise motivacional que sustentou a deslegitimação do populismo. Aqui seria necessário recorrer a componentes utópicos que a atuação da Igreja “modernizante” teria suscitado e que teria ultrapassado o âmbito de “aspirações” populares presente no projeto populista.

“A incorporação de segmentos simbolicamente significativos das lideranças eclesíásticas aos projetos desenvolvimentistas, colaborou para nutrir e emancipar um potencial utópico, de motivação religiosa modernizante (“concepção ativa de mundo”), tal como nas modalidades novas de participação política dos setores subordinados, que seria possível conter nos limites dos projetos dominantes — mesmo que tivessem estes um escopo mais hegemônico e abrangente que o do desenvolvimentismo populista” (Krischke, p. 20).

O populismo fracassa então pela sobrecarga de elementos motivacionais modernizantes, ultrapassado pela carga utópica das classes dominadas: “as quais viram-se prontamente desiludidas e desorientadas face à contradição entre as promessas do desenvolvimentismo e os seus resultados práticos e reais” (Krischke, p. 20). E as lideranças eclesíásticas (vanguarda e moderados) que lhe tinham dado o apoio, confiantes, cada vez mais, na esperança da utopia popular, confiaram e cultivaram essa esperança nos anos duros de repressão e violência que se seguiram.

A contribuição de Paulo Krischke em termos teórico-metodológicos parece-me decisiva para compreender um quadro que se esboça a partir dos anos 80. Nesse sentido, seria muito interessante uma comparação com o trabalho de Souza Lima que comentamos atrás e que mostra as possibilidades e limites (ao nível de hipóteses) do trabalho popular, ou melhor das propostas da Igreja Popular, frente à situação criada pela “abertura” democrática. Há, a meu juízo, uma analogia de situações.

4 — Perguntas finais

Em palestra pronunciada há alguns anos, José Oscar Beozzo, um dos coordenadores da Comissão de História da Igreja na América Latina (CEHILA), chamava a atenção para a ausência de qualquer referência ao papel da Igreja Católica nos estudos sobre a Revolução de 30. Citava como significativa esta ausência em trabalhos como o de Bóris Fausto.

Contraopondo-se a este fato é significativa a presença cada vez maior da Religião (e da Igreja) nas preocupações dos cientistas sociais. Presença que contrasta com um esquecimento, explicável até certo ponto pelo próprio caráter da ideologia de cunho positivista, que se limita a encarar a religião de forma iluminista, como sobrevivência de explicações arcaicas do mundo. E quando aparece a Igreja Católica, quase sempre é vista sem fissuras internas e como simples suporte ideológico da classe dominante. Ou como interlocutor privilegiado do Estado.

Neste sentido, pode-se mesmo fazer uma analogia com os reducionismos apontados atrás: do lado da ciência associava-se Igreja e classe dominante, religião e alienação; a Igreja, por sua vez (abusando de sua “autonomia relativa”) pensava-se como centro do mundo, como “cultura”

capaz de moldar a sociedade de acordo com seu figurino e ditar os rumos da história. Há um momento em que os muros se fendem e a religião penetra o campo da preocupação da ciência e esta invade o campo da religião.

Essa presença da Igreja nas preocupações dos cientistas sociais impõe-se a partir de determinado momento graças à atuação política da própria Igreja (sem querer, nem de longe, insinuar que “antes” sua atuação política não existisse). Ela se tornou problema de pesquisa a partir deste momento. E problema tanto para o Departamento de Estado norte-americano como para a esquerda ou setores dela. E — por que não dizer ? — para setores da própria Igreja, como atestam trabalhos de militantes ou ex-militantes que avaliam experiências, ajustam contas e propõem estratégias.

Se é recente a preocupação (ou pelo menos, mais marcante recentemente, uma vez que de uma forma ou de outra sempre existiu) científica com a Igreja Católica, também no interior desta é recente a presença das ciências sociais em sua vida institucional e ideológica. Presença assumida explicitamente pela Teologia da Libertação.

A significação deste fato ainda não foi suficientemente pensada. Refletiria ela um “deslocamento” do religioso no mundo moderno (deslocamento crescente desde a Revolução Francesa, deslocamento assumido explicitamente nos anos 60 pelo próprio teólogo quando fez a Teologia da Secularização) ? Deslocamento irremediável de um religioso que perdeu identidade e que procura encontrá-la fundindo-se no político — não importa se numa direção conservadora (fusão com as estruturas de funcionamento da sociedade civil — religião civil) ou se travestindo-se de vanguarda profética de uma nova sociedade... Será que pensar isso não significa entrar no jogo da ideologia positivista do progresso inevitável da Razão, cujo funcionamento no mundo tecnocrático acaba confundindo-se com o próprio movimento do capital) ?

Essas perguntas, por mais distantes que possam parecer, constituem uma espécie de “pano de fundo” das reflexões e pesquisas de Ribeiro de Oliveira, Vanderley, Gomes de Souza e Rolim. E nas suas posições delinea-se uma recusa desta postura, uma vez que o religioso nas CEBs apresenta-se carregado de significação e identidade próprias, mesmo ao nível da significação política.

Há ainda um ponto, ligado a este, que é de fundamental importância: o dilema metodológico-teórico, exaustivamente repetido, entre partir da Instituição ou do conflito de classes para se analisar a Igreja na sociedade, não é apenas um problema do pesquisador. É um componente da própria ação pastoral, da própria vida da Igreja.

O que quero dizer é que há a perda de credibilidade na instituição enquanto entidade puramente religiosa. A opção política do cris-

tão, dos agentes religiosos — opção explícita por uma classe (embora definida “oficialmente” como opção pelos pobres) — acaba pondo em causa a própria instituição. Pode-se perguntar: o modo como os agentes encaram o bispo e o legitimam vem de seu caráter religioso-institucional ou político? Ele é legitimado e aceito a partir de sua posição no conflito de classes ou como poder religioso que se auto-afirma por seu caráter sagrado?

Isso implica perguntar se a longo prazo a participação política dos cristãos nas CEBs não haverá a um questionamento das estruturas de poder dentro da Igreja, estruturas duplamente autoritárias, já que o arbitrário da dominação reveste-se do manto da sacralidade. Neste sentido, será importante ver o outro lado do que Ribeiro de Oliveira afirma — que a participação do povo organizado, inclusive nas CEBs coloca em xeque a ligação da instituição com a classe dominante. Não pode levar também a um rompimento com a hierarquia, possibilidade aventada por Souza Lima ao falar dos setores moderados do episcopado, cujo apoio a vanguarda não pode perder. E um rompimento não poderá provocar um novo 1966 (liquidação da Ação Católica)? A campanha, recente, contra a chamada “Igreja Popular” aponta indícios nesta linha.

Não se pode, continuando o raciocínio, descurar o peso da autoridade episcopal (se bem que a contradição está também no episcopado). Mas o aspecto internacional da Igreja Católica conta muito. E é nesse nível que se coloca a nomeação de bispos. O papel decisivo na “virada” da Igreja, atribuído por Ralph Della Cava à ação do nuncio Armando Lombardi, nos obriga a ver que caminho inverso foi percorrido nos últimos anos pelo nuncio Carmine Rocco. E a ofensiva conservadora do CELAM, com apoio ostensivo de Roma?

Poucos estudos chamam a atenção para um aspecto crítico: o setor progressista (de esquerda, de vanguarda, profético — os nomes variam) foi (é ?) relativamente hegemônico dentro da Instituição. Mas a força ideológico-política do outro setor foi sistematicamente ignorada (ou pelo menos subestimada). Souza Lima alertou para sua presença crescente e articulada, a partir do Rio de Janeiro.

A presença, forte e cada vez mais crescente, dos chamados movimentos católicos, foi esquecida ao longo destes últimos anos. e no entanto eles cresceram, e em conflito quase sempre explícito, com as CEBs. O que quero dizer é que quase sempre se esquece “o outro lado”, e ele é indispensável para a compreensão das relações Igreja/Sociedade. Talvez o dado decisivo para esta compreensão hoje.

Sobre isso, o último número da Revista Eclesiástica Brasileira, traz um artigo que constitui um alerta para o pesquisador. Nele diz Comblin:

“O fortalecimento dos Movimentos leva ao desafio de fortalecer a pastoral popular e as comunidades populares. Por natureza as comunidades de base estão ligadas a um espaço limitado, aos problemas limitados de um lugar limitado. Não agem em conjunto. São descentralizadas, espalhadas, desorganizadas. Mas tudo isso as torna muito fracas dentro do contexto social, sobretudo se frente a elas estão organizações muito centralizadas e poderosas de classe média. Dentro da Igreja a força de pressão dos Movimentos pode tornar-se mais importante do que a força de pressão das comunidades populares. (...) Em Roma os Movimentos são os privilegiados do Pontificado atual, enquanto as comunidades de base são tidas por suspeitas de heresia. (...) As suspeitas, as acusações, as denúncias de que são vítimas, nem sequer chegam a conhecê-las, o que é favorável à sua saúde psicológica, mas desfavorável à sua influência social. (...) Os Movimentos (...) trazem organização, financiamento, editoras, publicações, programas experimentados” (Comblin, 1983, pp. 260).

Há muitos problemas mais. Entretanto, achei melhor prender-me a um comentário mais genérico das posições de captei nos trabalhos elencados. Alguns comentários foram feitos ao longo da exposição. Talvez o fato de ser agente religioso e pesquisador me coloque numa situação ao mesmo tempo privilegiada — ver os fatos de dentro, participando deles — e limitadora — restritiva do campo de visão. E assim, muitos problemas levantados, podem ser muito mais fruto desta integração na instituição, que problemas realmente pertinentes. E como agente religioso, vejo uma necessidade de conhecer de perto a “crença” do membro das CEBs. Ribeiro de Oliveira traçou — de forma “indicativa da realidade” — o seu perfil social. Talvez a visão do mundo do crente abra caminhos novos para a compreensão das tensões entre o político e o religioso, entre autoritarismo e participação e clarear assim os conflitos intraeclesiais.

A meu ver, partir do conflito de classes para analisar a Igreja na sociedade, tem como primeira consequência teórico-metodológica a impossibilidade de dar contornos nítidos, margens, definições àquilo que — pelo próprio caminho metodológico escolhido — não se pode retificar num conceito vazio: a Igreja.

BIBLIOGRAFIA

Trabalhos analisados:

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. **Igreja e Estado: O Caso Brasileiro**, Comunicação apresentada à IV ANPOCS.

DUARTE, Virgínia e YASKEK, Maria das Dores. **Atuação da Igreja frente aos Movimentos Populares: Uma Revisão Crítica da Literatura**. Comunicação apresentada à VI ANPOCS.

KRISCHKE, Paulo. **Problemas Teóricos das Relações entre a Igreja e o Estado na Crise de 1964**. Comunicação apresentada à IV ANPOCS.

LIMA, Luiz Gonzaga de Souza. **Algumas Questões Teóricas sobre a Igreja Popular no Brasil**. Comunicação apresentada à V ANPOCS.

MARTINS, Heloísa Helena Teixeira de Souza. **A Igreja na Greve dos Metalúrgicos**, *Religião e Sociedade* nº 6, 1980.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. **Oprimidos: A Opção pela Igreja**. Comunicação apresentada à V ANPOCS.

ROLIM, Francisco Cartaxo. **A Religião do Pobre e seu Anúncio**. Comunicação apresentada à V ANPOCS.

ROLIM, Francisco Cartaxo. **A Greve do ABC e a Igreja**. Comunicação apresentada à VI ANPOCS.

SOUZA, Luiz Alberto Gomez de. **A Política Partidária nas CEB'S**. Comunicação apresentada à V ANPOCS.

WANDERLEY, Luiz Eduardo. **Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e Educação Popular**. Comunicação apresentada à V ANPOCS, publicada na *Revista Eclesiástica Brasileira* 41, 1981.

Outras citações:

COMBLIN, José. **Os "Movimentos" e a Pastoral Latino-americana**, *Revista Eclesiástica Brasileira* 43, 1983.