

# A FORMAÇÃO CULTURAL DO HOMEM BRASILEIRO ASPECTO RELIGIOSO

Gisela Anna Büttner Lermen  
Universidade Católica de Pernambuco

## INTRODUÇÃO

Sob o conceito de "formação", entende-se neste contexto, o processo e os elementos componentes do mesmo pelos quais alguém se torna uma pessoa "cultura". "Cultura", neste sentido subjetivo, significa um certo grau de desenvolvimento das capacidades intelectuais, sensitivas e estéticas, conforme os padrões da "cultura", no sentido objetivo, dentro da qual a "cultura subjetiva" se cria. Não existe um homem "culto", se não formado por uma certa "cultura", no sentido objetivo, e ligado a ela.

Como o nosso tema o pressupõe — coisa que adiante vamos demonstrar pormenorizadamente — existe uma relação entre "cultura" e religião. No tocante ao aspecto religioso da cultura brasileira, nós vamos analisar, em primeiro lugar, o catolicismo. Sendo a religião dos primeiros colonizadores e dos seus descendentes, ele fazia parte integrante da cultura ocidental que eles trouxeram ao Mundo Novo e impuseram aos povos indígenas, colocando, destarte, os fundamentos culturais do país que, até hoje, se apresenta como o maior país católico do mundo e que, por isso, desempenha um papel bastante importante no panorama religioso não somente da América Latina mas do nosso mundo atual.

## I — CULTURA E RELIGIÃO

### 1. Esclarecimento dos conceitos

A formação do homem se realiza num certo contexto cultural, quer seja primitiva ou evoluída a cultura em cujo seio se faz. Parece válida, até hoje, a definição clássica que deu Edward Tylor, segundo a qual cultura "é todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, lei, costumes e todas as demais capacitações e hábitos adquiridos pelo homem como membro da sociedade."<sup>1</sup> A cultura como expressão e extensão do homem, permite ao mesmo, numa certa visão de mundo, estabelecer relações harmoniosas consigo mesmo, com os outros e com o mundo. Parece óbvia a relação inversa: O homem que se exprime na cultura encontra-se plasmado pela mesma. Neste sentido, não existe homem sem cultura e são inúmeras as culturas. Os índios do Mato Grosso e da

Amazônia têm cultura como a têm os caboclos dos sertões do nordeste e as populações faveladas das metrópoles. Esta concepção da cultura se distancia claramente da colonista e imperialista tal como foi vivida pelos povos ocidentais.

A religião determina, num homem e numa sociedade, as relações com o divino ou com o absoluto. O teólogo alemão Paul Tillich define a religião como "sendo aquilo que nos importa de maneira incondicional, aliás, a única que nos deveria importar de maneira incondicional. Dito com outras palavras: a fé consiste em estar arrebatado por algo que nos toca de maneira incondicional, sendo Deus o nome que damos à realidade que assim nos move."<sup>2</sup>

As atitudes e formas que constituem uma religião variam, de um lado, segundo a concepção do divino ou do absoluto que a pessoa ou o grupo tem. De outro, as formas sofrem a influência e até se derivam da cultura ambiente. Valha como exemplo a origem de grande parte do cerimonial que se faz em torno dos dignitários na Igreja Católica no cerimonial dos imperadores romanos, o papel da língua latina como a língua oficial que dominava no culto, no ensino teológico e na doutrina da Igreja, bem como o papel da filosofia aristotélica na interpretação e formulação da revelação cristã através da teologia desde a Idade Média até o nosso século.

## 2. Relações entre cultura e religião

Parece óbvio o encontro necessário e até essencial entre religião e cultura. A visão existencial da religião que se manifestou na definição de Tillich o levou a certas consequências. A mais importante no contexto do nosso trabalho parece a relação positiva entre religião e cultura como a vê o teólogo alemão. Religião como aquilo que nos importa incondicionalmente é a substância que dá sentido à cultura, enquanto a cultura constitui o todo das formas nas quais a intenção fundamental da religião se exprime. Eis a definição lapidar de Tillich: "A religião é a substância da cultura, e a cultura é a forma da religião."<sup>3</sup>

Tillich denomina a cultura na qual se realiza esta relação de "teonômica". Ela representa nas suas criações algo que nos importa incondicionalmente, um sentido transcendental, não como algo estranho dela, mas como o seu próprio fundamento espiritual. Não existe dualismo entre religião e cultura. De um lado, cada ato religioso consegue a sua forma pela cultura. Até o ato mais particular e pessoal existe pela mediação duma certa língua, fator eminentemente cultural. De outro lado, não existe nenhuma criação cultural que não represente uma intenção incondicionada. Todas as culturas da antiguidade e da Idade Média, pelo menos no seu apogeu, as orientais, as ocidentais, as da África e das Américas, eram deste tipo.

A assim chamada “cultura autônoma” é um fenômeno dos tempos modernos. Tenta-se criar as formas da vida pessoal e social sem a relação com algo de absoluto, incondicionado, mas somente seguir às exigências da racionalidade teórica e prática. A cultura autônoma encontra-se secularizada na medida em que ela perdeu o centro que lhe pudesse dar sentido, a sua substância espiritual. Tillich demonstra como um processo de esvaziamento cada vez maior se realiza nas épocas da renascença, do iluminismo e no fim do século 19. Contudo, a análise teonômica da cultura irá descobrir, até mesmo nas bases das culturas autônomas, algo que nos importa incondicionalmente, algo de absoluto e de sagrado.

Ambas, a cultura teonômica e a autônoma, têm a tendência, sob certas condições políticas, de sofrerem um retrocesso e darem lugar a “culturas heteronômicas”. Na “cultura heteronômica”, os critérios autoritários duma religião ou pseudo-religião política dominam as formas e leis do pensar e do agir. A religião — ou a pseudo-religião — é usada como um meio de ratificar os valores da cultura e de até absolutizar interesses econômicos e políticos.

Finalmente, se pode apontar ainda mais um tipo de relação entre religião e cultura ao qual chamaríamos de “religião cultural”. A religião, neste caso, perde a sua importância incondicionada. O homem pertence a ela, nasce como membro dela, como nasce na respectiva cultura, sem sentir-se tocado pela pretensão incondicional da religião. As formas da religião — festas, ritos, costumes — esvaziam-se até se tornarem puros atos de convenção social. Este estado significa o esvaziamento tanto da religião como também da cultura num formalismo ocioso.

### 3. Cristianismo e culturas.

O modelo “religião-cultura” que acabamos de apresentar é o caso, também, com o cristianismo e a sua relação com as várias culturas nas várias fases da sua história. Já apontamos, acima, a importância fundamental da língua latina e da filosofia aristotélica no catolicismo romano. O cristianismo assimilou a cultura grego-latina, até acolhendo os valores das religiões da Grécia e de Roma e os lugares de culto nas quais, em vez de deuses pagãos, colocou o Cristo, a Virgem Maria ou, também, os mártires e santos, e substituindo as festas pagãs pelas cristãs. A teologia e as formulações dogmáticas, bem como a liturgia e as instituições ficaram intimamente relacionadas com essa cultura. Chegava-se a imaginar a impossibilidade de que tal ligação pudesse terminar, tal era a convicção de que nada a poderia substituir.

Parece-nos que, até esta altura do nosso trabalho, elaboramos, pelo menos, uma base e critérios válidos para entendermos e, enquanto possível, apreciarmos a formação do catolicismo brasileiro como parte integrante da formação cultural do homem brasileiro.

## II. O CATOLICISMO NO BRASIL E SEU PAPEL NA FORMAÇÃO DO HOMEM BRASILEIRO

### RETROSPECTO HISTÓRICO

#### 1. Fases históricas.

Podemos destacar, na história religiosa do Brasil, quatro fases:

A primeira fase está estreitamente ligada aos jesuítas e às suas atividades evangelizadoras e educativa. Começa com a chegada dos primeiros jesuítas em 1549 e termina com a expulsão dos padres em consequência das reformas pombalinas no Brasil, em 1759. Além dos jesuítas, florescem também outras ordens religiosas, dedicando-se à pregação popular, ao ensino, à catequese e à civilização do gentio.

A segunda fase, começando com o Marquês de Pombal e terminando com o fim do regime do padroado, em 1890, e a separação entre Igreja e Estado, caracteriza-se pelo próprio padroado, ou seja, pela subordinação da Igreja ao Estado.

A terceira fase que vai de 1890 até 1950 caracteriza-se pelo renascimento católico, inclusive entre os intelectuais, reflorescimento das ordens religiosas com a reabertura dos noviciados que D. Pedro II mandara fechar em 1855, e o início do pluralismo religioso em consequência da tolerância religiosa das diversas religiões pelo Estado laico. A partir dos anos de 1920, o catolicismo começou rejuvenescendo, vivendo um período de "neocristandade". A Igreja adotava, na sua ala mais avançada, como eixo o desenvolvimento que encontrou a sua ratificação oficial mais tarde, em 1967, pela encíclica "Populorum Progressio" do Papa Paulo VI. Eis as iniciativas que dão testemunho dos esforços daquela época: A criação do Centro Dom Vital no Rio de Janeiro; na mesma cidade, em 1942, a fundação da primeira Universidade Católica do Brasil pelo Padre Leonel Franca SJ; as iniciativas de promoção humana e de "conscientização" na Ação Católica Geral e Especializada: A Juventude Agrária Católica ( JAC ), a Juventude Estudantil Católica ( JEC ), e a Juventude Universitária Católica ( JUC ).

O acontecimento que iniciou, oficialmente, uma nova época para a Igreja universal é o Concílio Vaticano II ( 1962 – 1965 ) convocado pelo Papa João XXIII sob o lema de "aggiornamento". Para a América Latina em geral e o Brasil em particular, o começo da nova etapa, ou seja, da quarta fase, concretiza-se, oficialmente, na Conferência do "Conselho Episcopal Latino-Americano" ( CELAM ) em Medellín, em 1968. À semelhança da encíclica sobre "O progresso dos povos", esta conferência, de um lado, ainda se situa na ótica do desenvolvimento, mas, não obstan-

te isso, não deixa de salientar outros aspectos mais radicais. Denunciando "as imensas injustiças que existem na AL e que mantêm a maioria de nossos povos numa dolorosa pobreza, pobreza que, em numerosíssimos casos, constitui verdadeira miséria humana", os bispos afirmam "a necessidade de uma mudança global das estruturas latino-americanas" e julgam que "tal mudança traz como exigência a reforma política."<sup>4</sup>

Nos demais parágrafos deste capítulo, vamos apresentar mais pormenorizadamente algumas formas características do catolicismo no Brasil colônia, formas que contribuíram à formação do homem brasileiro como tal e cujos vestígios se manifestam até hoje. O terceiro capítulo dedica-se ao estudo da contribuição da Igreja católica para a formação do homem brasileiro na atualidade. Pretendemos elaborar e aprofundar os aspectos já mencionados acima.

## 2. Formas características.

### a) O "catolicismo guerreiro" dos colonizadores.

"A principal causa que me levou a povoar o Brasil foi que a gente do Brasil se convertesse a nossa santa fé católica", escreveu Dom João III rei de Portugal ao primeiro governador-geral do Brasil Tomé de Souza.<sup>5</sup> Esta conquista da América para a fé cristã se caracteriza pela mentalidade das cruzadas, como demonstra E. Hoornaert no seu ensaio sobre a "Formação do Catolicismo brasileiro". Os reis portugueses encararam as navegações para a América como "cruzadas", os índios como "gentios" a serem convertidos, a guerra contra os índios como "guerra santa". Hasteou-se a cruz como padrão de posse da terra em nome de Cristo, celebrou-se uma "primeira missa" e, em seguida, fundaram-se novas ermidas, capelas e santuários como sinais de posse da nova terra em nome da religião. O batismo, neste contexto, tornou-se meio de pacificação dos índios. Ao lado das primeiras imagens religiosas no Brasil que ainda eram milagreiras ou medianeiras, sinais da gratidão dos colonos por terem atravessado os perigos do mar e, também, da admiração diante das belezas e dos segredos da nova terra<sup>6</sup>, surgiram cedo as imagens guerreiras<sup>7</sup>. Como espírito representativo da mentalidade portuguesa da época, Hoornaert destaca o Padre Antônio Vieira SJ ( 1608 – 1697 ). Ao ver de Vieira, Portugal, o seu rei e o seu povo, receberam de Deus uma missão especial: "Todos os reis são de Deus, mas os outros reis são de Deus feitos pelos homens: o rei de Portugal é de Deus e feito por Deus e por isso mais propriamente seu." E quanto ao povo: "Os outros homens por instituição divina têm só obrigação de ser católicos: o português tem a obrigação de ser católico e de ser apóstólico."<sup>8</sup>

Respondendo ao desafio da violência sagrada, índios e africanos transformaram seus espíritos e orixás em deuses vingativos e violentos.

tos. Ogum, deus da guerra; Xangô, deus da justiça; Exu, deus da vingança. Neste contexto, Hoornaert aponta o espírito de vingança que reina em muitas regiões brasileiras até a nossa atualidade. "Parece importante esclarecer como... não deva ser atribuído ao 'gênio popular' nem ao caráter indígena ou africano, mas antes a determinadas situações sociais e econômicas sacralizadas pela classe dirigente."<sup>9</sup>

Não faltou, desde o começo, a contestação do catolicismo guerreiro em nome do evangelho. "Nenhum escravo da África ou do Brasil é justamente cativo", era a tese do padre Gonçalo Leite SJ ( 1546 – 1603 ).<sup>10</sup> Qualificado de insuportável na colônia e, por isso, mandado de volta a Portugal em 1586, o jesuíta escreveu, já em Lisboa, uma carta ao Geral da Companhia "Contra os homicidas e roubadores da liberdade dos índios do Brasil". Continuaram na defesa do índio o Padre Miguel Garcia SJ ( 1550 – 1614 ), primeiro professor de teologia na Bahia, que dirigiu-se contra a escravidão existente no próprio Colégio da Companhia. Considerado "mui afligido de escrúpulos" pelo visitador Cristóvão de Gouveia, Garcia também foi reenviado a Portugal. No século XVII, foi o padre Antônio Vieira SJ, entre outros, que levantou a sua voz: "El-Rei poderá mandar os cativos sejam livres, mas que os livres sejam cativos, não chega lá sua jurisdição."<sup>11</sup>

Neste contexto, chamam a nossa atenção as famosas reduções, obra, também, dos jesuítas em defesa do índio. As ruínas e os informes históricos atestam o alto nível de desenvolvimento atingido nesses "estados teocráticos socialistas".<sup>12</sup> Nos Sete Povos das Missões, no Rio Grande do Sul ( 1682 – 1759 ), existia uma fundição de ferro e bronze, tipografias etc. Os índios autogovernavam-se, sob a supervisão geral dos padres. A terra era dividida entre propriedade coletiva cultivada por todos para benefício da comunidade e propriedade privada, individual. Na redução, o índio gozava de proteção contra a cobiça dos bandeirantes e predadores de índios.

Sob outro ângulo, contudo, nem estes missionários escaparam de praticar a sua forma de colonialismo, impondo aos índios os costumes e ritos da cultura européia, acabando por destruir o sistema cultural indígena.

A expulsão dos jesuítas, em 1759, terminou bruscamente todos os seus esforços, como abalou, também, todo o sistema de educação construído pela Companhia de Jesus até então.

#### b) O "catolicismo patriarcal".

O catolicismo patriarcal insere-se na lista de "religiões de estado", realizando-se, no Brasil, segundo as circunstâncias típicas de uma cultura formada em torno do engenho ou da fazenda.

Enquanto, na América espanhola, o poder central político sempre predominava, nos engenhos do Brasil o poder local era praticamente absoluto. Acrescentou, no catolicismo colonial, uma estrutura hierárquica também fraca. No ambiente do engenho de açúcar, destacam-se várias características do catolicismo patriarcal que até hoje deixaram seus vestígios no catolicismo brasileiro em geral.

Criou-se este catolicismo em torno da pessoa do senhor de engenho que, por sua parte, imitava o exemplo do rei e aplicava o já mencionado padroado ao pequeno mundo do engenho. O sacerdote lhe era obediente e tornou-se um padre-capelão a serviço da casa grande, sem muita ligação com seu bispo nem com seu povo. Um livro publicado em 1711 indica as seguintes tarefas e obrigações para o capelão de engenho: "dizer missa na capela com doutrina cristã", "ouvir de confissão aos seus aplicados", atalhar discórdias, honrar a Deus e à Virgem "cantando-lhe aos sábados as ladainhas e o terço", não receber noivos nem batizar sem licença "in scriptis" do vigário, morar fora da casa do senhor, benzer o engenho se o senhor não convidar ao vigário, ensinar aos filhos do senhor.<sup>13</sup> É óbvio que a iniciativa está totalmente nas mãos do senhor. Os únicos padres que, até certo ponto, conseguiram ficar independentes do sistema patriarcal eram os jesuítas. Mas, como escreveu Gilberto Freyre, "a casa grande venceu, no Brasil, a igreja nos impulsos que esta a princípio manifestou para ser a dona da terra. Vencido o jesuíta, o senhor do engenho ficou dominando a colônia quase sozinho: o verdadeiro dono do Brasil, mais do que os vice-reis e os bispos."<sup>14</sup>

Neste mundo do engenho, portugueses, africanos e ameríndios que aí conviveram podiam dar livre expansão às suas tradições religiosas sem que uma legislação clerical proibisse, por exemplo, dançar na igreja em honra de São Gonçalo do Amarante, acender fogos em honra de São João, venerar santos pretos, pardos e brancos, evocar os orixás sob nomes católicos. Um meio político típico do catolicismo patriarcal consistia nas "irmandades de Nossa Senhora" nas quais se congregaram os negros domésticos e camponeses. Enquanto a estrutura dessas irmandades ficou controlada pelos bancos, elas permitiam expressão relativamente livre da religiosidade africana. A aliança com a religiosidade popular garantiu uma vida longa ao catolicismo patriarcal, até mesmo entre populações urbanizadas.

No texto seguinte de Antônio Vieira que faz parte do sermão que pregou no dia de São João Evangelista do ano de 1633 à irmandade dos pretos de um engenho do recôncavo baiano se desvenda mais um traço característico do catolicismo patriarcal. "Em um engenho sois imitadores de Cristo crucificado, porque padeceis em um modo muito semelhante o que o mesmo Senhor padeceu na sua Cruz e em toda a sua Paixão... Cristo despido, vós despídos; Cristo sem comer, e vós famintos; Cristo

em tudo maltratado, e vós maltratados em tudo. Os ferros, as prisões, os açoites, as chagas, os nomes afrontosos, de tudo isso se compõe a vossa imitação, que se for acompanhada de paciência também terá merecimento de mártirio.”<sup>15</sup> Como demonstram outros textos do grande pregador, ele se sentiu profundamente atingido pela situação desesperado dos escravos negros. Mas a única saída que ele viu era para o outro mundo, a transmigração da terra para o céu. O tema bíblico do “Êxodo” como transmigração da terra de escravidão para a terra da promessa que faz esperar para aqui na terra a libertação que vem de Deus, lhe ficou escondido. Destarte, ele pregou aquela moral de conformidade cujas profundas marcas encontram-se na mentalidade brasileira até os nossos dias.

### c) O catolicismo — uma religião obrigatória.

Nos parágrafos antecedentes, ficou óbvio o caráter oficial, único e até obrigatório da religião católica no Brasil. A religião católica fez parte integrante da herança cultural dos portugueses e eles a trouxeram à América juntamente com os seus costumes, usos, mercadorias e armas. Tanto na formação dum catolicismo guerreiro como também na dum catolicismo patriarcal, a religião católica se mostrou como um fator eminentemente político. Com certa razão, se vê nela o meio da unidade nacional. É preciso ver, porém, como esta unidade foi conseguida.

O catolicismo era a religião imposta a todos que quisessem morar no Brasil. Só os católicos podiam receber ou possuir terras. Os índios eram “pacificados” pelo batismo e os escravos africanos eram batizados logo após a sua chegada.

A inquisição portuguesa vigiou severamente pela unidade católica do país, se bem que de maneira indireta, através do Tribunal do Santo Ofício de Lisboa. O historiador Varnhagen estima que uns 500 brasileiros foram remetidos e condenados durante o século XVIII.

Ante o clima de medo criado pelas denúncias, deportações e confiscos, os brasileiros reagiram de maneira inteligente: criaram um catolicismo ostensivo, praticado sobretudo em público, bem pronunciado e cheio de invocações ortodoxas a Deus, Nossa Senhora e aos Santos. Todos tinham de ser muito católicos para garantir sua posição na sociedade e não cair na suspeita de heresia.

Desta maneira, originou-se o formalismo como traço típico do catolicismo brasileiro, o formalismo que tende, finalmente, a tornar o catolicismo uma pura religião cultural esvaziada.

Deve-se, também a este condicionamento, a formação de numerosos sincretismos dentro do quadro geral das fórmulas católicas.

Parece típica, a preservação dos cultos africanos no Brasil. Os africanos batizados continuavam a adorar os seus orixás sob a invocação e as imagens de santos católicos.

A religião católica como religião obrigatória exerceu principalmente a função de legitimar e reforçar a ordem social vigente na colônia. Como se viu acima, ela servia para atenuar os efeitos negativos da situação, ensinando a paciência e a resignação aos escravos e exortando os senhores a terem bom coração. As raras vozes que se ergueram para contestar a iniquidade do sistema escravocrata, como as dos padres jesuítas Gonçalo Leite e Miguel Garcia, foram prudentemente caladas pelas autoridades e até removidas da colônia.

#### d) O catolicismo popular.

No contexto do catolicismo imposto, ou seja, da religião obrigatória que se representou nas formas do "catolicismo guerreiro" e do "patriarcal", Hoornaert chama a atenção para um fenômeno que ele designa, conforme um conceito do nosso século, de "catolicismo popular". Hoornaert entende sob esse conceito "o catolicismo vivido pelos pobres". Ao contrário de outros pesquisadores, ele tenta mostrar que existe um catolicismo popular distinto do catolicismo patriarcal. Neste catolicismo popular, Hoornaert vê o elemento constitutivo da cultura popular a qual representa, ao ver dele, a cultura autêntica brasileira.

Nessa visão, Hoornaert só põe em oposição à duas outras atitudes bem distintas: a opinião que nega simplesmente a existência de um catolicismo popular distinto do catolicismo patriarcal e à outra que, mesmo aceitando o catolicismo popular, lhe nega toda originalidade e todo valor. No nosso trabalho limitado, não se pode referir e discutir pormenorizadamente a argumentação de Hoornaert em favor de sua posição<sup>16</sup>. Contudo, ela nos parece muito plausível, contribuindo ela essencialmente ao entender da realidade religiosa e cultural do país no passado na atualidade.

Onde o assim chamado "catolicismo popular" se encontra naquela época? E quais as suas características? Encontra-se nas "áreas livres", segundo o nosso autor, entendidas como áreas sociológicas, isto é, camadas no povo que escaparam do sistema colonial, ou como áreas psicológicas, isto é, níveis de consciência não atingidos pelo espírito colonial.

O autor parte da observação de que o Brasil é muito mais atingido do que o século 16. A história dele abrange, também, a sua pré-história na América, na Europa e na África. A herança dessa pré-história subsiste.

Diz-se que, para o índio, havia três “saídas” ante a invasão portuguesa: a fuga, o suicídio ou a religião. A mesma afirmação vale para o africano trazido para o Brasil. Constitui a religião uma alternativa ante a total submissão, um reduto de preservação da dignidade original ante a opressão.

A atitude defensiva diante do sistema opressivo explica, também, a aversão à catequese da qual se queixavam muitos missionários, como, p. ex., Nóbrega, Luis da Grã, Anchieta, Pires, Blasques. Anchieta ao refletir a atitude dos índios viu muito claro a causa da mesma: “O que mais espanta aos índios e os fez fugir dos portugueses e por conseguinte das igrejas, são as tiranias que com eles usam obrigando-os a servir toda a vida como escravos, apartando mulheres e maridos, pais e filhos, ferrando-os, vendendo-os...”<sup>17</sup>

Segue daí a desconfiança como uma das características da religião popular. A partir da mesma raiz, entende-se o recuso à tradição. Hoornaert destaca, além disso, o rigorismo moral e o puritanismo da religião popular, interpretando-os como a interiorizada luta contra a desordem na sociedade. Finalmente, observa-se uma aversão a tudo que é desordem.

Neste contexto, pode-se apontar, mais uma vez, as reduções, ou seja, os aldeamentos em geral, nos quais os missionários conseguiram formar, durante o século XVII, um Brasil Tupi, apresentando-se a proporção das línguas faladas na colônia no começo do século XVIII mais ou menos de três para um, do tupi para o português. Através de amargas experiências — aversão crescente contra a catequese, do lado do índio aldeado, afastamento da vida religiosa — começaram a perceber que as comunidades indígenas eram autênticas e partiram, então, para a experiência de um catolicismo mameluco ou gentílico, que aproveitasse a anti-ga sabedoria e o messianismo inerente à cultura ameríndia. Isso, porém, não pelo interesse específico pela cultura dos índios a qual considerava-se como civilização atrasada, um momento já ultrapassado da história humana. Neste desprezo subjacente, Hoornaert vê verdadeira causa da decadência dos aldeamentos.

O interesse pela própria cultura indígena desenvolveu-se no Brasil muito mais tarde, começando com a influência do naturalista alemão von Martius, no século XIX.

Outra “área livre”, Hoornaert vê nos quilombos. Ele alega vários testemunhos de que houve, a partir dos quilombos, uma forma original de propagação da fé, pelos próprios quilombos, e por isso fora do controle clerical e da imposição branca.

É muito difícil, porém, responder à questão o que foi ao certo este catolicismo nos quilombos. As respostas, até hoje, ficam no terreno

das generalidades. Hoornaert opõe o quilombo, de um lado, ao candomblé, de outro, ao catolicismo dos engenhos. Candomblé, como fenômeno africano, sugere lembrança saudosa da África, quilombo, sendo um fenômeno brasileiro, significa a esperança dos negros brasileiros. No candomblé, os deuses africanos sobrevivem "em exílio", enquanto no quilombo a religião católica assume um novo significado, o significado da libertação. Desta maneira, o catolicismo nos quilombos é, também, alternativo ao catolicismo nos engenhos cujos símbolos significam, como vimos, acima, no sermão do Pe. Antônio Vieira, a escravidão. Quanto ao caráter, o catolicismo dos quilombos era um "catolicismo guerreiro". Os seus santos eram, pois, santos guerreiros como os dos colonizadores portugueses.

A Igreja oficial da época não se interessava pela vida religiosa nos quilombos: não se conhece nenhum indício de sacerdotes que se tenham interessado pela sorte dos negros fugitivos e que tenham livremente dado assistência a estes quilombos. Destarte, não houve intercâmbio entre elas e a hierarquia oficial católica. Finalmente, o catolicismo dos quilombos se apresenta como um catolicismo deformado sem consistência nem organização sólida, uma experiência abortiva.

### Balança provisória

O processo da colonização do Brasil caminhou, lado a lado, com a cristianização do país. Cristianização, porém, significou ocidentalização, sendo o cristianismo que os portugueses trouxeram formado pela cultura ocidental de cunho luso. E mais: nas mãos dos portugueses, a religião cristã tornou-se logo um instrumento poderoso a serviço dos seus interesses econômicos e políticos. Pois, "primeiramente Portugal só via o Brasil como terra produtora de bens: ouro, prata, produtos naturais. Primeiros objetivos dos descobrimentos eram o comércio, a exploração das novas terras, seguindo em linha concomitante, e como defendendo o interesse econômico, o objetivo religioso, da difusão da fé e do nome de Deus."<sup>18</sup>

Existia, porém, também desde o começo da empresa colonizadora dos Portugueses no Brasil, a contestação dos abusos em nome do evangelho: Levantaram-se os profetas — como p. ex. os já mencionados padres jesuítas Gonçalo Leite e Miguel Garcia — que contestavam os erros tanto dos colonizadores como, também, da Igreja mesma e da própria ordem jesuítica. E formaram-se as comunidades de cunho profético, como as famosas reduções no sul do país e os demais aldeamentos, graças à iniciativa corajosa dos jesuítas e de outras ordens. Existiam, finalmente, as comunidades dos escravos fugitivos, nas quais se formou um catolicismo que, embora meio confuso e deformado, constitui uma forma autêntica quanto à situação particular dos quilombos.

Todas essas iniciativas partem da contestação da escravatura, no sentido estrito, incluindo, então, as demais implicações da mesma, inerentes ao sistema colonial como tal, ou seja, implicações culturais, políticas e econômicas.

Lembramos, como passos exemplares rumo à integração do índio na sociedade, a composição da gramática tupi pelo Padre Anchieta SJ, a "conversão" dos jesuítas, nos aldeamentos, a um catolicismo de cunho ameríndio e os fatos do auto-governo, do regulamento da propriedade e do comércio interno e externo nas reduções.

A realidade cultural no Brasil, nos primeiros três séculos após a descoberta, bem como a realidade religiosa daquela época, não aparecem homogêneas. A parte mais visível e dominante da cultura a qual se apresenta como prolongamento direto da cultura ocidental parece mostrar tendências fortes rumo a uma "cultura heteronômica", segundo a distinção e terminologia de Tillich, enquanto numa camada mais escondida, mais fraca, os germes duma nova cultura estão brotando, germes duma cultura de cunho "teonômico" nascendo dos fundamentos da cultura indígena.

Já apresentamos, até aqui, o papel do catolicismo nas várias correntes culturais. Destarte, parece-nos problemática a conhecida qualificação do catolicismo como "cimento da união da nação". Depois dos nossos estudos até aqui, e pensando na mensagem dos evangelhos e nas experiências ao longo da história da Igreja, um outro símbolo se impõe para exprimir o papel da Igreja: o do "fermento", "que uma mulher tomou e pôs em três medidas de farinha, até que tudo ficasse fermentado" (Mt 13,33).

### III — A CONTRIBUIÇÃO DA IGREJA CATÓLICA PARA UM DESENVOLVIMENTO INTEGRAL DO HOMEM BRASILEIRO

As correntes existentes no catolicismo brasileiro a partir do começo do nosso século, ligeiramente esboçadas no primeiro capítulo, fazem parte duma evolução global dentro da Igreja Católica. Na Europa, esse movimento sofreu um abalo muito forte com a Segunda Guerra Mundial e o regime nazista, de maneira que somente conseguiu sobreviver na resistência clandestina. Tanto mais forte levantou-se, findo o "Terceiro Reich", e não só na Europa mas no mundo inteiro. A vitória sobre o inimigo político e ideológico soltou a iniciativa até então reprimida. Foi também, nesta época, que o mundo inteiro viveu a fase do otimismo "desenvolvimentista". No catolicismo, a obra de Teilhard de Chardin conduziu ao entusiasmo pela idéia da evolução, mesmo que o Magistério ainda não concordasse com as idéias "revolucionárias".

Desta maneira, o Concílio Vaticano II que "oficialmente" iniciou uma nova época na Igreja, de fato se apresenta como a ratificação, sistematização e proclamação duma evolução cuja história já tinha começado quase meio século antes.

E enquanto o Concílio proclamava os rumos "novos" da Igreja e o Papa Paulo VI ratificava a "Teologia do Desenvolvimento" pela encíclica "Populorum Progressio", as igrejas particulares em vários países já experimentavam outros desafios. "Seria para mim de maior importância — dizia Karl Rahner quatro anos após o encerramento do Concílio Vaticano II — que todos estivessem ou se pusessem de acordo sobre o fato de que os temas explicitamente tratados durante o Vaticano II não representam, na realidade, os problemas centrais da Igreja pós-conciliar."<sup>19</sup>

Na América Latina, a partir dos anos 60, uma nova visão da realidade começou substituindo a euforia desenvolvimentista. Em Medellín, em 1968, a CELAM tornou-se a testemunha oficial dos novos rumos na Igreja latino-americana, ratificando-os e, destarte, encorajando as respectivas iniciativas que, nas demais partes do mundo, despertaram a atenção dos cristãos engajados como sinais da fé viva nesta igreja particular e como contribuição autenticamente latino-americana no conjunto da Igreja universal: as Comunidades Eclesiais de Base e a Teologia da Libertação.

Antes de expor o significado desses dois fenômenos religiosos no contexto da nossa pesquisa, vamos esboçar as linhas mestras das Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano em Medellín ( 1968 ) e Puebla ( 1979 ) a esse respeito.

### 1. Alguns aspectos fundamentais dos documentos de Medellín e Puebla.

No segundo capítulo, se aludiu a um dos aspectos essenciais da Conferência de Medellín, passo decisivo rumo a uma visão realista da situação latino-americana.

A introdução ao documento final da Conferência mostra de maneira lucidíssima a auto-compreensão da Igreja no contexto da atual realidade latino-americana que se caracteriza pelos signos "da transformação e do desenvolvimento".<sup>20</sup>

"Estamos no limiar de uma nova época da história do nosso continente", diz o documento, interpretando o "gigantesco esforço por uma rápida transformação e desenvolvimento como um evidente signo do Espírito que conduz a história dos homens e dos povos para sua vocação."<sup>21</sup> Segue, então, uma alusão à libertação do povo de Israel do Egito no qual se vê o modelo do novo povo de Deus da Igreja. Ao contrário da transmigração da terra para o céu, única saída que o Pe.

Antônio Vieira via para os membros da irmandade dos pretos na situação desesperada deles, a Igreja da atualidade descobriu o "Exodus" da "terra da escravidão" para a "terra" da promessa", para a qual Deus quer conduzir o seu povo.

E descobriu, também, seu papel neste plano de Deus: "A Igreja Latino-Americana tem uma mensagem para todos os homens que neste continente têm 'fome e sede de justiça'";<sup>22</sup> e um pouco mais adiante: "Nossa missão pastoral é essencialmente um serviço de inspiração e de educação das consciências dos fiéis, para ajudar-lhes a perceber as exigências e responsabilidades de sua fé, em sua vida pessoal e social."<sup>23</sup>

As conclusões abordam três grandes setores em sua relação com o processo de transformação do continente:

1. A promoção do homem e dos povos do continente para os valores da justiça, da paz, da educação e do amor conjugal.

2. Os povos latino-americanos e suas elites que, por estarem num processo de profunda mutação de suas condições de vida e de seus valores, requerem, ao ver da Conferência, uma adaptada evangelização e educação na fé, através da catequese e da liturgia.

3. Os problemas relativos aos membros da Igreja. Os bispos acham necessário intensificar a unidade deles e a ação pastoral através de estruturas visíveis, também adaptadas às novas condições do continente.

O que desperta a atenção no texto das conclusões é que as reflexões se apegam estritamente à realidade do continente: a realidade sócio-econômica, política, cultural e religiosa. No começo de cada capítulo se dá uma análise da situação. O documento sublinha que os bispos não ignoram nem deixam de valorizar os esforços positivos que se realizam para a construção de uma sociedade mais justa.

O tema central da "libertação" é focalizado de maneira particular no capítulo 4, dedicado à Educação. Diante do "vasto setor dos homens 'marginalizados' da cultura, os analfabetos e especialmente os analfabetos indígenas, privados por vezes até do benefício elementar da comunicação por meio de uma língua comum", a Conferência define de maneira programática que seja a tarefa de educação: "Não consiste propriamente em incorporá-los nas estruturas culturais que existem em torno deles, e que podem ser também opressoras, mas sim em algo muito mais profundo. Consiste em capacitá-los para que, eles próprios, como autores de seu próprio progresso, desenvolvam de uma maneira criadora e original, um mundo cultural, em acordo com sua própria riqueza e que seja fruto de seus próprios esforços, especialmente no caso dos indígenas devem-se respeitar os valores próprios de sua cultura."<sup>24</sup>

Significa esta declaração uma recusa definitiva a todo tipo de colonialismo cultural. O aspecto de que, na educação, o homem deve ser o autor de seu próprio progresso aprofunda-se no item sobre a “educação libertadora” que significa antes de mais nada que o educando se transforme em sujeito de seu próprio desenvolvimento. Neste sentido, a educação torna-se efetivamente “o meio-chave para libertar os povos de toda servidão... tendo-se em conta que o homem é responsável e ‘o artífice principal de seu êxito e de seu fracasso’ ( PP 15 ).”<sup>25</sup>

Para a educação ser libertadora, exigem-se as seguintes características: Ela deve ser criadora e aberta ao diálogo, ela deve afirmar as peculiaridades locais e nacionais e integrá-las na unidade pluralista do continente e do mundo. Finalmente, ela deve capacitar as novas gerações para a mudança permanente e orgânica que o desenvolvimento supõe. Além desta orientação teórica, a Igreja considera como o seu direito e serviço a colaboração prática nas tarefas de promoção cultural humana, especialmente pelos leigos, sob todas as formas que interessem à sociedade.

A valorização do mundo cultural popular torna-se mister no próprio meio religioso quanto à religiosidade popular. “Ao julgar a religiosidade popular, não podemos partir de uma interpretação cultural ocidentalizada das classes médias e altas urbanas e sim do significado que essa religiosidade tem no contexto da subcultura dos grupos rurais e urbanos marginalizados.”<sup>26</sup>

A Conferência de Puebla segue a linha de Medellín quanto à relação entre as culturas e a fé cristã. Na evangelização, a Igreja segue o princípio de encarnação: “A Igreja, Povo de Deus, quando anuncia o Evangelho e os povos acolhem a fé, neles se encarna e assume suas culturas.”<sup>27</sup> Destarte, a conferência reafirma um princípio essencial do cristianismo, infelizmente omitida pela cristandade ocidental na implantação do cristianismo nas colônias do Novo Mundo do começo da Idade Moderna.

Como em Medellín, assim também em Puebla a temática da “libertação integral” pervade todo o documento. Obteve muito destaque e, neste sentido, se tornou ainda mais desenvolvida e central do que em Medellín. Reflete-se, desta maneira, o fato de que uma prática libertadora já se tornou mais comum por parte dos cristãos e no seio das comunidades cristãs.

Neste contexto, as Comunidades Eclesiais de Base parecem um fenômeno tão significativo quanto importante. Se, em Medellín, a realidade das CEBs apenas despontava no continente latino-americano, o documento de Puebla destaca “como fato eclesial relevante e caracteristicamente nosso e como ‘esperança da Igreja’ ( EN 58 ), a multiplicação das pequenas comunidades.”<sup>28</sup>

Renova a Conferência de Puebla a opção da Igreja pelos pobres, já tomada em Medellín, opção cuja novidade consiste no seu sentido libertador.

Enquanto a Conferência dá muita ênfase às CEBs como fenômeno caracteristicamente latino-americano, a teologia latino-americana aparece no Documento final de modo menos inspirador.<sup>29</sup> Isso significa uma lacuna lamentável, seja da própria Assembléia como reunião, seja do Documento final. Não obstante isso, na segunda parte deste capítulo, nós vamos tentar apresentar, em suas linhas gerais, os dois fenômenos da Igreja Latino-Americana em geral e do Brasil em particular, nos quais convergem, formando como que os pólos duma elipse, as várias contribuições da Igreja à formação do homem no sentido dum “desenvolvimento integral”.

## 2. Dois fenômenos caracteristicamente latino-americanos.

### a) As Comunidades Eclesiais de Base.

Em abril de 1981, celebrou-se em Itaipu — SP o IV Encontro Intereclesial a nível nacional das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Demonstrava-se, naquela ocasião, a realidade complexa e rica deste movimento eclesial: Por uma parte, ele apresenta muitos pontos em comum, com aspectos consensuais sobre a sua identidade, seus objetivos e maneiras de pensar e agir. Por outra parte, ele é caracterizado por propiciar formas organizativas diversificadas, práticas diferenciadas, membros com consciência, formação e capacidade de trabalho distintas, conforme sua origem e situação de classe.

Quanto à contribuição para a formação cultural do homem brasileiro da atualidade, destacam-se duas dimensões fundamentais da vida das CEBs: a das práticas educativas e suas relações com o processo atual de educação popular e a da religiosidade popular.

### aa) Comunidades Eclesiais de Base e de educação popular.

A partir dos agentes, dos padrões e dos métodos da educação popular, distinguem-se três tipos da mesma. Primeiro, aquele mais tradicional que é produzido para as classes populares, por agentes externos. Ele se realiza dentro dos padrões oficiais e quase sempre com métodos e técnicas autoritárias e elitistas. Existem, porém, também experiências e práticas de agentes externos que realizam uma educação conjunta com membros das classes populares, através de meios e instrumentos mais democráticos, procurando maior igualdade na relação educador — educando. Os critérios definidores, neste caso, sempre se apresentam sob a forma dum acordo com os interesses das classes populares. A terceira variação, finalmente, é aquela que é produzida por essas próprias classes para si

mesmas. É a “educação que os grupos populares proporcionam a si próprios, como uma classe social e através de suas instituições legítimas. É uma forma de educação menos ‘oficial’ e menos enquadrada nos programas de tipo professor — aluno. É, por exemplo, a educação que um operário recebe, fora da fábrica, e fora da escola, dentro do sindicato, que ele recebe de sua agência de classe e através da sua participação pessoal em processos e momentos de trabalho de classe.”<sup>30</sup>

Parece, então, que as práticas exercidas pelas CEBs vêm trazendo subsídios, sugestões e pistas para uma educação popular que, quanto ao objetivo, visa aos interesses dessa própria classe e que, quanto aos agentes, tende a produzi-la não para para, nem somente com, mas também pela própria classe popular.

Procuram as CEBs, nas suas atividades, responder a necessidades concretas. É a partir dessas necessidade — a pura sobrevivência, violência, expulsões, injustiças, problemas de saúde, de casa, de trabalho — que há um crescimento progressivo da comunidade. Quando elas se tornam mais exigentes, suscitam novas práticas e buscam-se novas formas de organização do povo, levando, p. ex., a processos de ajuda mútua, tais como mutirão, grupos de compra, recursos para contratar um advogado ect.

O aspecto pedagógico é óbvio: elimina-se a “educação bancária”, o letismo, o oportunismo, as idéias vagas e abstratas que não deitam raízes.

Partindo das necessidades, exige-se num segundo passo, mais e melhor conhecimento para desvendar as causas, as estruturas e os processos e para fornecer elementos que aperfeiçoem as práticas. Num primeiro nível, muitas comunidades pedem alfabetização, num segundo, elas reivindicam estudar a realidade que elas sentem, mas que geralmente não compreendem, até, progressivamente, solicitando um estudo da sociedade em suas várias dimensões sócio-econômicas-políticas-ideológicas. Essa necessidade de reflexão teórica encontra sua origem no método VER-JULGAR-AGIR praticado pela Ação Católica Especializada que já se mencionou acima. As CEBs, de certa forma, recuperam e redefinem este método na qual se reflete o intercâmbio necessário entre teoria a práxis.

As CEBs se sabem como comunidades eclesiais e sempre manifestam, explicitamente, esta sua situação. Isto significa que a fé se apresenta como o horizonte a partir do qual tudo é globalizado sem, com isso, negar consistência às realidades seculares e políticas.

A partir da Bíblia, a comunidade descobre a identidade do “Povo de Deus”, nos tempos bíblicos e hoje, e, destarte, desvenda-se o significado atual da “opressão”, da libertação”, do “Êxodo”, das quais fala a Sagrada Escritura. Os círculos bíblicos, as reflexões sobre a Pala-

vra de Deus possibilitam o confronto direto da situação da vida concreta com a Palavra de Deus; despertam a sensibilidade social para os problemas reais da comunidade; fazem com que se descubra uma consciência de si como "gente" e "pessoa".

O culto não se restringe mais apenas a ritos e práticas sacramentais cujos conteúdos levavam os fiéis à passividade e à sua evasão do mundo. Ao contrário, as celebrações religiosas celebram a própria vida que tem de ser coerente com o que se crê.

Todo esse processo pedagógico através do qual as pessoas se encontram, descobrem seus problemas comuns e se solidarizam, na comunidade da fé, constitui, ao mesmo tempo, um passo relevante na tomada de consciência da cidadania, da política, no seu processo de socialização e ressocialização.

Na tradição da educação popular, há um longo debate concernente aos métodos e técnicas pedagógicas que favoreçam um autêntico e coerente processo de conscientização, que forme sujeitos críticos e responsáveis. Busca-se, com todo esforço, uma intensa participação, diálogo, debate e esclarecimento mútuo de todos os envolvidos, ao pretender romper com os esquemas clássicos e modernos da "educação bancária", com as relações verticais entre professor e aluno, padre e leigo, dirigente e base.

Parece óbvio que, na vida e nas práticas das CEBs, se cria uma pedagogia genuinamente popular que visa à libertação, à auto-responsabilidade e à socialização dos educandos e que, destarte, significa uma contribuição essencial para a "formação do homem brasileiro".

#### bb) As Comunidades Eclesiais de Base e a Religião Popular.

"Entendemos por religião do povo... o conjunto de crenças profundas marcadas por Deus, das atitudes básicas que derivam dessas convicções e as expressões que as manifestam. Trata-se da forma ou da existência cultural que a religião adota em um povo determinado. A religião do povo latino-americano, em sua forma cultural mais característica, é expressão da fé católica. É um catolicismo popular."<sup>31</sup>

Esse "catolicismo popular" emerge, nas CEBs, no nível institucional da Igreja. Revela-se, nesta base, como uma prática popular, um modo específico de agir, e não mais como pura passividade diante da Igreja oficial cujas atitudes para com ela variavam, desde tempos imemoráveis, de complacência até irritação aberta.

Para percebermos a importância desta nova situação, temos que lembrar o papel da religião popular no decorrer da história do Brasil, como o mostramos no segundo capítulo deste trabalho. Lembramos os

dois tipos de religiosidade popular: a religiosidade dos escravos, africanos e índios, que se formava nas imediações dos engenhos de açúcar e do catolicismo patriarcal e a religiosidade das "áreas livres". Em ambos os casos, a religião popular salvou os seus adeptos do desespero e da morte física ou moral. O escravo africano trouxe consigo seus deuses e com eles o sentido de sua vida. E o que aos olhos dos dominadores parecia ser sincretismo, ignorância e superstição, tinha aos olhos dos dominados um sentido tático: tudo servia para preservar um sentido da vida.

Assim, a religiosidade popular, em todo caso, se desvenda como a forte essencial para o povo oprimido e esmagado sobreviver.

No decorrer da história, a Igreja não reconheceu o sentido da religião popular. Agora, como se viu, as coisas estão mudando. "A religiosidade do povo, em seu núcleo, é um acervo de valores que responde com sabedoria cristã às grandes incógnitas da existência. A sapiência popular católica tem uma capacidade de síntese vital."<sup>32</sup>

De outro lado, o cristianismo não se move no nível das religiões populares; Hoornaert fala num "salto qualitativo" entre a religião popular e a religião cristã. A religião popular, como meio de resistência por motivos de sobrevivência, por isso, não é capaz de construir uma sociedade fraterna. O cristianismo não parte da defesa da própria vida, mas da revelação de Deus na face do próximo. O cristianismo é especificamente caridade.<sup>33</sup> É por causa deste "salto qualitativo" necessário, que a Conferência de Puebla fala na religião popular como "objeto da evangelização". De outro lado, porém, o documento lhe concede, claramente, um papel ativo na evangelização: "A religiosidade popular não só é objeto da evangelização mas também, enquanto contém encarnada a Palavra de Deus, é uma forma ativa com que o povo se evangeliza continuamente a si próprio."<sup>34</sup>

A importância cultural da religiosidade popular me parece dupla: Primeiro, ela apresenta a forma cultural genuinamente latino-americana, ou seja, brasileira, da fé católica, guardando no seu seio a vontade à vida e a tenacidade invencíveis como herança moral das tribos africanas e indígenas que se encontram nas origens do atual povo brasileiro.

"Assumida, purificada, completada e dinamizada pelo Evangelho"<sup>35</sup> a religião popular parece capaz de tornar-se um "fermento" no processo da libertação cultural e de contribuir essencialmente para o desenvolvimento integral do homem.

Assim, as CEBs, finalmente, poderiam constituir o núcleo do qual poderá brotar uma nova "cultura teonômica" de cunho brasileiro, ou seja, latino-americano.

## b) A Teologia da Libertação.

Quando estudamos a contribuição do catolicismo atual para a “formação cultural do homem brasileiro”, desperta a nossa atenção, além das CEBs, mais um outro fenômeno: a assim chamada “Teologia da Libertação”. Os objetivos e as limitações deste trabalho nem exigem nem permitem uma apresentação pormenorizada desta maneira genuinamente latino-americana de fazer teologia. Limitar-nos-emos a focalizar alguns aspectos que nos parecem essencialmente relacionados com o objetivo do trabalho.

### aa) A origem latino-americano da Teologia da Libertação.

Depois da Segunda Guerra Mundial, havia surgido, no mundo inteiro, uma forte corrente que se alimentava das idéias e práticas do “desenvolvimento”. Como mencionamos acima, a Igreja uniu-se, na sua ala mais avançada, a esse movimento. Elaborou-se uma “Teologia do Desenvolvimento” que até conseguiu ser confirmada pelo magistério oficial, e, 1967, na encíclica “Populorum Progressio” do Papa Paulo VI que afirmou: “Desenvolvimento é o novo nome da paz.”<sup>36</sup>

Naquele momento, porém, já tinha surgido uma atitude crítica diante da euforia desenvolvimentista. Particularmente na América Latina, começou-se articulando o tema da “dependência”. Perceberam-se as relações de dependência e de dominação externas e internas, tanto as econômicas, criadas pela expansão do mercado mundial, como, também, as políticas.

Como primeira tentativa duma resposta do lado da teologia, nasceu a “Teologia da Revolução”, situada na linha de um apoio e duma justificativa revolucionária dos cristãos. Entretanto, sucedeu a ela, logo, a “Teologia da Libertação” cujas primeiras publicações saíram em 1970. Viu-se claramente o mérito da corrente antecedente: de haver abalado a imagem de uma fé ligada a uma ordem social injusta, criticou-se, porém, o fato de a “Teologia da Revolução” se ter transformado numa “ideologia revolucionária” cristã. Em curto prazo, “teólogos da libertação” levantaram as suas vozes em vários países latino-americanos. E mais: chamaram a atenção da Igreja mesmo do “primeiro mundo”, e os novos rumos da Igreja da América Latina começaram inspirando a prática cristã e o pensamento teológico do próprio catolicismo europeu — fenômeno espetacular na história do catolicismo “ocidental”.

### bb) Ponto de partida e objetivos.

Como já se viu no último parágrafo, a Teologia da Libertação é uma teologia “contextual”, ligada à situação atual da América Latina que

se vê marcada por estruturas de dependência e de dominação. No contexto do nosso trabalho, parece importante que os teólogos da libertação não só apontam as dependências políticas e econômicas, mas, também, a erótica, a pedagógica, a cultural como tal. Destaca-se a situação da mulher alienada como objeto sexual e da criança educada com a finalidade de se conformar aos "ideias" europeus de elite.

O ponto de partida da Teologia da Libertação é o compromisso com o processo de libertação. Este compromisso não a deixa limitar-se a dar uma interpretação à Revolução crítica, respondendo à pergunta: que se deve crer e como crer? Nem ela se contenta atenuando os efeitos das estruturas injustas. Para ela, o cristianismo existe fundamentalmente num agir histórico, a saber, na situação concretamente dada, num agir em favor da libertação. Este "agir" significa analisar as estruturas de dependência e dominação; inspirar nos oprimidos a consciência de sua dignidade e de seus direitos; motivá-los cristãmente para eles se unirem e trabalharem juntos na sua promoção e libertação.

### cc) A Teologia da Libertação e o movimento das Comunidades Eclesiais de Base.

A Teologia da Libertação significa, na verdade, a redescoberta duma maneira primitiva, original de fazer Teologia: falar de Deus e de Salvação a partir e em vista da situação concreta, histórica do homem. É isso, exatamente, a maneira da Bíblia: dos profetas do Antigo Testamento, de Jesus e das primeiras comunidades cristãs. O povo de Israel descobriu o agir de Deus no "Éxodo" do Egito, da terra de escravidão à terra da promessa, acontecimento que se tornou o núcleo do "Credo" do povo. Javé se revelou pelo seu agir na história do povo. Nesta linha, Jesus de Nazaré representa o ponto culminante do agir de Deus na história. Na pessoa dele, Deus mesmo assume a história "encarnando"-se nela.

Conseqüentemente, cada teologia, nesta tradição judaico-cristã, sempre deveria partir da realidade histórica do homem; deveria descobrir, então, e anunciar como se concretizar a salvação no respectivo contexto histórico, para, assim, esclarecer o agir do homem. As Escrituras do Novo Testamento, como as do Antigo, refletem esta maneira de fazer teologia. A Palavra de Deus sempre se apresenta como palavra historicamente "encarnada" e eficaz.

Ao longo da história da Igreja, a teologia fugiu desta relação. Já que o evangelho entrou, do mundo judaico, no mundo grego, modificaram-se, também, os acentos da teologia: mudaram do agir de Deus para o ser, e da dimensão histórica, no qual se realiza e desvenda a salvação, para a "eternidade", do "além". No decorrer da história, esta visão conseguiu impor-se e deixou os seus vestígios até na nossa atualidade.

Os cristãos da América Latina, porém, redescobriram a dimensão essencial histórica da salvação. E nesta redescoberta, como mostra o nosso trabalho, encontram-se as Comunidades Eclesiais de Base e a Teologia da Libertação. Destarte, se realiza uma experiência de fé e uma vivência de salvação conforme os padrões primitivos da tradição judaico-cristã e a partir do contexto histórico — e por isso, também, assumindo forma cultural — latino-americano.

A Teologia da Libertação, como as Comunidades Eclesiais de Base, representa um potencial importante para a fé cristã na América Latina que, após mais de 400 anos, finalmente, assume uma forma latino-americana. Poderiam, assim, contribuir essencialmente para a libertação cultural do catolicismo e, através disso, do homem latino-americano como tal, idéia englobante que inclui, também, a libertação das demais dependências e dominações acima caracterizadas.

### CONCLUSÃO

Caracteriza-se o cristianismo por dois elementos essenciais e indispensáveis: a sua estrutura encarnatória e o carácter libertador da mensagem evangélica. Na medida em que a Igreja fica fiel a esses princípios, cumpre o seu papel de colaborar para desenvolver-se o Reino de Deus neste nosso mundo. Ao mesmo tempo, dá a sua contribuição específica para o desenvolvimento da humanidade rumo a uma sociedade sempre mais humana. Esquecendo-se, porém, da sua estrutura encarnatória e da sua mensagem libertadora ou traíndo-as, trai, também, a sua missão para com a humanidade como tal.

Segundo o princípio encarnatório, nenhuma cultura pode ter a pretensão de representar a única forma autêntica do cristianismo: "A Igreja, Povo de Deus, quando anuncia o Evangelho e os povos acolhem a fé, neles se encarna e assume suas culturas", afirma a Conferência de Puebla ( nº 400 ). Sem dúvida, neste ponto, a Igreja oficial converteu-se ao princípio da encarnação. Pois, embora existissem, também, nas épocas anteriores, os incentivos "proféticos" dum "catolicismo tupi" ou "popular", eles ficaram à margem da então "Igreja oficial", a qual ficava estrita e exclusivamente ligada à cultura ocidental.

Mas não somente no meio religioso, a Igreja defende o valor de cada cultura: Condenando cada forma de dominação cultural, a Conferência dos Bispos em Medellin exigiu para o vasto setor dos homens marginalizados da cultura uma educação libertadora que "não consiste propriamente em incorporá-los nas estruturas culturais que existem em torno deles e que podem ser também opressoras, mas sim em algo muito mais profundo...: que... desenvolvam de uma maneira criadora e original um mundo cultural, em acordo com sua própria riqueza." ( Ed. cit.

pp. 4. 48 ) A diferença entre essa posição e a da Igreja oficial da época colonial é óbvia. Parece impressionante como, finalmente, a voz dos então mal entendidos e até deportados profetas, finalmente, depois de mais de 400 anos, se impõe e torna-se a voz oficial da Igreja na América Latina.

Convertendo-se, assim, à sua identidade, à sua mensagem e à sua tarefa que lhe vêm do seu fundador, a Igreja começou contribuindo, duma maneira nova, autenticamente latino-americana, para a formação cultural, autenticamente brasileira, do homem brasileiro.

#### NOTAS:

(1) Edward Tylor, *Primitive Culture*. 1871. Citado segundo Schneider, Lenz, Petry, *Realidade Brasileira*. Livraria Sulina Editora, Porto Alegre, 1977, p. 413.

(2) Paul Tillich, *Aspekte einer religiösen Analyse der Kultur*. Em: Paul Tillich, *Die religiöse Substanz der Kultur*. Gesammelte Werke, Bd. IX, Stuttgart, 1967, pp. 100 – 109.

“... Religion... das was uns unbedingt angeht und was uns allein unbedingt angehen sollte. Mit anderen Worten: Glaube ist das Ergriffensein von etwas, das uns unbedingt angeht, und Gott ist der Name für den Inhalt dessen, was uns unbedingt angeht.” *Ibidem* p. 100.

(3) Paul Tillich, *ibidem*, pp. 101. 102.

“Religion ist die Substanz der Kultur, und Kultur ist die Form der Religion.”

(4) Cf. **Conclusões de Medellín**, cap. 1: Justiça.

(5) Cf. Eduardo Hoornaert, **Formação do Catolicismo brasileiro, 1550 – 1800**. Petrópolis, 1974, p. 32.

(6) Cf. o nome da armada de Cabral, “Nossa Senhora da Esperança”; a imagem “aparecida” de Caramuru na Bahia de 1530, “Nossa Senhora da Graça”; “Nossa Senhora das Maravilhas, na Bahia, de 1550; as padroeiras de Salvador: “Nossa Senhora da Conceição” e “Nossa Senhora da Ajuda” na frota de Tomé de Sousa.

(7) Cf. a dedicação da segunda igreja de Salvador (1555) a “Nossa Senhora da Vitória”, por ocasião da vitória de Dom Álvaro de Castro sobre os índios; “Nossa Senhora da Vitória” no Paraguaçu por vitória de Mem de Sá contra o gentio (1559); Vitória da Conquista, Vitória de Santo Antão, do Mearim, do Espírito Santo.

(8) Cf. Hoornaert, *op. cit.*, p. 35.

(9) *Ibidem*, p. 54.

(10) *Ibidem*, p. 59.

(11) *Ibidem*, p. 61.

(12) Schneider, Lenz, Petry, *Realidade Brasileira*. 4ª ed., Livraria Sulina, Porto Alegre, 1977, p. 388.

(13) Cf. Hoornaert, *op. cit.*, p. 77.

(14) Gilberto Freyre, **Casa grande e senzala**, e. 1966, introdução, p. XXXIV.

(15) Sermões, XI, 309 – 310. Citado segundo Hoornaert, *op. cit.*, p. 86.

(16) Cf. Hoornaert, *op. cit.*, pp. 98 – 105.

(17) José de Anchieta, *Informação do Brasil e de suas capitânias (1584)*, Ed. Obelisco, SP, 1964, p. 52. Citado segundo Hoornaert, *op. cit.*, p. 122.

(18) Maria do Carmo Tavares de Miranda, **A Educação no Brasil**. Universidade Federal de Pernambuco. Editora Universitária, Recife, 1975, p. 15.

(19) La risposta dei teologi. Brescia 1969, p. 61. Citado segundo Gustavo Gutiérrez, **Teologia da Libertação**, Petrópolis 1975, p. 50.

(20) II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, **Conclusões de Medellín**, 2ª edição, Ed. Paulinas, sem ano, p. 6

(21) *Ibidem*.

(22) *Ibidem*, p. 10.

(23) *Ibidem*, p. 12.

(24) *Ibidem*, p. 47. 48.

(25) *Ibidem*, p. 50.

(26) *Ibidem*, p. 69.

- (27) **Conclusões: Puebla**, Texto oficial da CNBB, nº 400.  
 (28) *Ibidem*, nº 629.  
 (29) Cf. *ibidem*, nº 375.  
 (30) C. R. Brandão, Da educação fundamental ao fundamental da educação. Em: *Revista Proposta*, Suplemento 1, Rio de Janeiro, FASE, set. 1977. Citado segundo L. E. W. Wanderley. *Comunidades Eclesiais de Base e Educação Popular*. Em: **REB**, 41, Fasc. 164, dez. 1981, p. 638, nota 2.  
 Cf., também, a referência bibliográfica ao assunto da educação popular em **REB**, Fasc. cit., p. 687, nota 1.  
 (31) III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. Texto oficial de Puebla na tradução aprovada pela CNBB; nº 144.  
 (32) *Ibidem*, nº 448.  
 (33) Cf. Eduardo Hoomaert, *As Comunidades Eclesiais de Base e a Religião Popular*. Em: **REB**, 41, fasc. 164, dez. 1981, pp. 675.676.  
 (34) *Puebla*, nº 450.  
 (35) Cf. *ibidem*, nº 457.  
 (36) **Populorum Progressio**, nº 87.

### BIBLIOGRAFIA

- AMALORPAVADASS, Duraisamy, *Evangelização e Cultura*. Em **Concilium** 134, 1978/4, pp. 70 – 81.
- BOFF, Clodovis, *CEBs e práticas de libertação*. Em: **Revista Eclesiástica Brasileira ( REB )** 40, fasc. 160, dez. 1980, pp. 595 – 625.
- BOFF, Clodovis, *Evangelização e Cultura*. Em: **REB** 39, fasc. 155, set. 1979, pp. 421 – 434.
- BOFF, Leonardo, *Comunidades Eclesiais de Base – Povo oprimido que se organiza para a libertação*. Em: **REB** 41, fasc. 162, jun. 1981, pp. 312 – 319.
- BOFF, Leonardo, *Teologia da Libertação – O mínimo do mínimo*. Em: **REB** 152, 1978, pp. 696 – 705.
- BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio, *Raízes do Brasil*. 12ª ed., Rio de Janeiro, 1978.
- CASTILHO, Fernando, *Evangelização na América Latina*. Em: **Concilium** 134, 1978/4, pp. 95 – 101.
- COMBLIN, José, *Situação histórica do catolicismo no Brasil*. Em: **REB** 26, 1966, 574 – 601.
- II CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO, **Conclusões de Medellín**. 2ª ed., Ed. Paulinas, sem ano.
- III CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. *Evangelização no presente e no futuro da América Latina. Puebla: Conclusões*. Texto oficial da CNBB, Ed. Loyola, São Paulo, 1980.
- GALILEA, Segundo, *O debate sobre a religiosidade popular na Teologia da Libertação latino-americana*. Em: **Concilium** 156, 1980/6, pp. 756 – 763.

- GUTIÉRREZ, Gustavo, **Teologia da Libertação**. Ed. Vozes, Petrópolis, 1975.
- HOORNAERT, Eduardo, **As Comunidades de Base e a Religião Popular**. Em: **REB 41**, fasc. 164, dez. 1981, pp. 672 – 680.
- HOORNAERT, Eduardo, **Formação do Catolicismo brasileiro**. Vozes, Petrópolis, 1974.
- HOORNAERT, Eduardo, **Verdadeira e falsa religião no Nordeste**. Ed. Beditina, Salvador – BA, 1973.
- HOORNAERT, Eduardo, **As Culturas a Igreja e a fé. Iniciação à Teologia**, 1ª série, vol. 4, Ed. Paulinas, São Paulo, 1979.
- HOORNAERT, Eduardo, **As Teologias da Libertação**. Iniciação à Teologia, 2ª série, vol. 9, Ed. Paulinas, São Paulo, 1981.
- LIBÂNIO, J. B., **Igreja – Povo oprimido que se organiza para a libertação**. Em: **REB 41**, fasc. 162, jun. 1981, pp. 279 – 312.
- MARTINS, José e equipe, **Puebla e as Comunidades Eclesiais de Base**. Ed. Paulinas, São Paulo, 1980.
- MONTENEGRO, João Alfredo, **Evolução do Catolicismo no Brasil**. Ed. Vozes, Petrópolis, 1972.
- OLIVEIRA TORRES, João Camilo de, **História das idéias religiosas no Brasil**. ( A Igreja e a sociedade brasileira ). Ed. Grijalbo, São Paulo, 1968.
- PAULO VI, Papa, **Populorum Progressio**. 4ª ed., Ed. Paulinas, São Paulo, 1967.
- PRIEN, Hans Jürgen, **Die Geschichte de Christentums in Lateinamerika**. Göttingen, 1978.
- RIBEIRO DE OLIVEIRA, Pedro a., **Realizar Igreja hoje – As CEBs**. Em: **REB 41**, fasc. 164, dez. 1981, pp. 654 – 659.
- SCHNEIDER, José Odelso, LENZ, Matias Martinho, PETRY, Almiro, **Realidade Brasileira. Estudo de Problemas Brasileiros**. 4ª ed., Livraria Sulina Ed., Porto Alegre, 1977.
- TAVARES DE MIRANDA, Maria do Carmo, **Educação no Brasil**. Esboço de Estudo Histórico. Univ. Fed. de Pernambuco, Ed. Universitária, Recife, 1975.
- TILLICH, Paul, **Die religiöse Substanz der Kultur**. Schriften zur Theologie der Kultur. Ges. Werke, Bd. IX, Stuttgart, 1967.
- VILLAÇA, Antônio Carlos, **O pensamento católico no Brasil**. Zahar Ed., Rio de Janeiro, 1975.
- WANDERLEY, Luiz Eduardo W., **Comunidades Eclesiais de Base e educação popular**. Em: **REB 41**, fasc. 164, dez. 1981, pp. 686 – 707.