

IRINÉIA MARIA FRANCO DOS SANTOS

(RE)ENCONTRO COM AS LUTAS E PERSPECTIVAS DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

EM TEMPOS DE AUTORITARISMO
E PANDEMIA

OLYVER EDITORA

(RE)ENCONTRO COM AS LUTAS E
PERSPECTIVAS DA
TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO
EM TEMPOS DE AUTORITARISMO E PANDEMIA

DIREÇÃO EDITORIAL

Maria Camila da Conceição

COMITÊ CIENTÍFICO EDITORIAL

Prof. Dr. José Adelson Lopes Peixoto

Universidade Estadual de Alagoas | UNEAL (Brasil)

Prof. Dr. Edson Hely Silva

Universidade Federal de Pernambuco – UFPE (Brasil)

Prof. Dr. Constantino José Bezerra de Melo

Secretaria de Educação de Pernambuco - SEE-PE (Brasil)

Profª Drª. Ana Cristina de Lima Moreira

Universidade Estadual de Alagoas | UNEAL (Brasil)

Prof. Dr. Siloé Soares de Amorim

Universidade Federal de Alagoas | UFAL (Brasil)

Profª Drª. Nara Salles

Universidade Federal de Pelotas | UFPel (Brasil)

Profª Drª. Urânia Auxiliadora Santos Maia de Oliveira

Universidade Federal da Bahia | UFBA (Brasil)

Prof. Dr. Fernando José Ferreira Aguiar

Universidade Federal de Sergipe | UFS (Brasil)

Profª Drª. Karina Moreira Ribeiro da Silva e Melo

Universidade de Pernambuco | UPE (Brasil)

Profª Me. Deisiane da Silva Bezerra

Universidade Federal Rural de Pernambuco | UFRPE (Brasil)

Profª. Me. Francisca Maria Neta

Universidade Estadual de Alagoas | UNEAL (Brasil)

Profª Dra. Iraci Nobre da Silva

Universidade Católica de Pernambuco | UNICAP (Brasil)

Universidade Estadual de Alagoas | UNEAL (Brasil)

Profª Me. Gisely Martins da Silva

Universidade Estadual de Alagoas | UNEAL (Brasil)

Prof. Dr. Augusto César Acioly Paz Silva

Universidade Federal de Pernambuco | UFPE (Brasil)

Autarquia de Ensino Superior de Arcoverde | AESA-CESA (Brasil)

Prof. Dr. Jadilson Marinho da Silva

Universidad de la Integración de las Américas | UNIDA (Paraguay)
Autarquia de Ensino Superior de Arcoverde | AESA-CESA (Brasil)

Prof. Dr. Américo Junior Nunes da Silva

Universidade do Estado da Bahia | UNEB (Brasil)
Universidade Federal de São Carlos | UFSCar (Brasil)

Profª Dra. Denize dos Santos

Universidade Estadual de Alagoas | UNEAL (Brasil)

Prof. Dr. Júlio César Ferreira Lima

Instituto Federal do Ceará | Campus Fortaleza | IFCE (Brasil)

Prof. Dr. Helder Remigio de Amorim

Universidade Católica de Pernambuco | UNICAP (Brasil)

Prof. Me. Jeyson Messias Rodrigues

Núcleo de Estudos em Ciências da Religião – NECIR | UFAL (Brasil)

Profª Dra. Soraya Barreto Januário

Universidade Federal de Pernambuco – UFPE (Brasil)
Departamento de Comunicação e PPGDH

Prof. Dr. Hélder Manuel Guerra Henriques

Professor da Escola Superior de Educação e Ciências Sociais do
Instituto Politécnico de Portalegre (Portugal)

Profª Drª. Maria Aparecida Santos e Campos

Doutorado em Actividad física y salud. Universidade de Jaen | UJAEN (Espanha)

Prof. Dr. Diosnel Centurion, Ph.D

Universidad Católica Ntra. Sra. de la Asunción | Asunción (Paraguay)

Profª Drª. Marta Isabel Canese de Estigarribia

Universidad Nacional de Asunción, Escuela de Ciencias Sociales y Políticas | Asunción
(Paraguay)

Profª Drª. Mariana Anecchini

Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires | (Argentina)
Instituto de Estudios Históricos y Sociales de la Pampa/CONICET/ Universidad Nacional de
La Pampa | (Argentina)

Prof. Dr. Miguel Angel Rossi

Universidad de Buenos Aires (Argentina)

IRINÉIA MARIA FRANCO DOS SANTOS

(RE)ENCONTRO COM AS LUTAS E
PERSPECTIVAS DA
TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO
EM TEMPOS DE AUTORITARISMO E PANDEMIA

Maceió-AL
2021


OLYVER

DIREÇÃO EDITORIAL: Maria Camila da Conceição

DIAGRAMAÇÃO: Luciele Vieira / Jeamerson de Oliveira

DESIGNER DE CAPA: Jeamerson de Oliveira

IMAGENS DE CAPA: Sem autoria. Jornal Tribuna de Alagoas, c. 1980, acervo da Fundação Teotônio Vilela doado ao Centro de Pesquisa e Documentação Histórica (CPDHis-UFAL). Contracapa: Cerezo Barredo. Mural da catedral da Prelazia de São Félix do Araguaia, MT, Brasil. Disponível em: <https://servicioskoinonia.org/cerezo/>

O padrão ortográfico, o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas do autor. Da mesma forma, o conteúdo da obra é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu autor.



Todos os livros publicados pela Editora Olyver estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

2019 Editora Olyver

Aldebaran | Tv. José Alfredo Marques, Loja 05

Antares, Maceió - AL, 57048-230

www.editoraolyver.org

editoraolyver@gmail.com

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S362p

SANTOS, Irinéia Maria Franco dos.

(Re)Encontro com as lutas e perspectivas da Teologia da Libertação em tempos de autoritarismo e pandemia. [recurso digital] / Irinéia Maria Franco dos Santos. Prefácio: Sérgio R. Coutinho – Maceió, AL: Editora Olyver, 2021.

ISBN: 978-65-87192-56-7

Disponível em: <http://www.editoraolyver.org>

1. Teologia da Libertação. 2. Comunidades eclesiais de base. 3. História social das religiões. 4. Redemocratização no Brasil. 5. História da Igreja católica. I. Título.

CDD: 981

Índices para catálogo sistemático:

1. História 981

ÍNDICE

Prefácio (Sérgio Ricardo Coutinho)	11
A propósito de um (re)encontro.....	17
Parte I – Estudos de síntese	23
1. O problema do mal: abordagens sobre a teodicéia e o catolicismo.....	24
As diferentes análises da Teodicéia.....	27
Max Weber.....	27
Bourdieu e Berger.....	33
A teodicéia no Catolicismo Popular e no “Cristianismo da Libertação”	44
Catolicismo Popular.....	44
“Cristianismo da Libertação”	47
Considerações finais.....	57
Referências bibliográficas.....	59
2. 60 anos da Teologia da Libertação (1960-2020)	60
Anos 1960: a gênese.....	62
Anos 1970: a consolidação do método.....	69
Anos 1980: a mudança de paradigma.....	74
Anos 1990: “a avaliação autocrítica”	80
Perspectivas para a Teologia da Libertação e as CEBs no novo milênio.....	86
Considerações finais: Desafios nos tempos de autoritarismo e pandemia.....	95
Referências bibliográficas.....	102
Parte II – Uma dissertação sob crítica	105
1. (Re)Encontro com as lutas e perspectivas da Teologia da Libertação: uma dissertação sob crítica.....	106
Introdução.....	106
2. Teologia da Libertação e CEBs na América Latina e no Brasil (1980-2000)	112

A formação histórica das CEBs e da Teologia da Libertação.	112
As Teorias: da Ação Católica à Teologia da Libertação.....	119
Igreja, política e poder no Brasil.....	126
Comunidades Eclesiais de Base e o poder.....	131
Abertura política, movimentos sociais e Igreja.....	133
CEBs como espaço de socialização e valorização do indivíduo.....	138
As perspectivas da TL e as CEBs.....	144
3. A formação da Comunidade São João Batista: do terreno ao “ranchinho”	153
Introdução.....	153
Os grupos de rua e a compra do terreno.....	163
A construção do ranchinho e as primeiras atividades.....	168
Os movimentos de luta e as pastorais.....	173
A Comunidade São João Batista como escudo contra os problemas desagregadores do cotidiano.....	178
Uma interpretação.....	184
4. Cadeiras <i>versus</i> bancos: a construção do prédio.....	188
Introdução.....	188
A socialização do espaço físico.....	189
Atividades socioeconômicas.....	194
A formação político-religiosa na Comunidade São João Batista.....	197
Ritos de fé e política: as celebrações litúrgicas.....	206
Cadeiras <i>versus</i> bancos.....	210
Tentativa de vivência do cristianismo primitivo.....	219
Uma interpretação.....	221
5. A Comunidade São João Batista e a Teologia da Libertação	224
Introdução.....	224
As primeiras discussões.....	226
O discurso da Teologia da Libertação e a prática da	

Comunidade São João Batista.....	230
As novas influências teóricas: MRCC e Catecumenato <i>versus</i> TL.....	231
A relação da Comunidade São João Batista com a hierarquia eclesiástica.....	240
Comunidade São João Batista e o Setor São Mateus.....	259
A identidade da Comunidade São João Batista, fins do século XX e início do XXI (1999-2004)	270
Uma interpretação.....	278
6. A Comunidade São João Batista e a vida no bairro.....	286
Introdução.....	286
Os movimentos populares e a política partidária na Comunidade São João Batista.....	288
A relação Partido dos Trabalhadores/Teologia da Libertação (PT/TL)	296
As atividades da Comunidade São João Batista e sua importância para o bairro.....	310
A Igreja Católica e as transformações no final do século XX.	315
Uma interpretação.....	323
Considerações finais.....	326
Referências Bibliográficas.....	334

*“No ventre de Maria
Deus se fez homem,
Mas na oficina de José,
Deus também se fez classe”*
Pedro Casaldáliga (1928-2020)

PREFÁCIO

O “Futuro Passado” de uma historiadora militante

Esse passado, além do mais, estirando-se por todo seu trajeto de volta à origem, ao invés de puxar para trás, empurra para a frente, e, ao contrário do que seria de esperar, é o futuro que nos impele de volta ao passado.

Do ponto de vista do homem, que vive sempre no intervalo entre o passado e o futuro, o tempo não é um contínuo, um fluxo de ininterrupta sucessão; é partido, ao meio, no ponto onde ‘ele’ está; e a posição ‘dele’ não é o presente, na sua acepção usual, mas, antes, uma lacuna no tempo, cuja existência é conservada graças à ‘sua’ luta constante, à ‘sua’ tomada de posição contra o passado e o futuro. (Hannah Arendt)¹

Uma das coisas que estes tempos de pandemia nos fizeram ressignificar foi a dos “encontros pessoais”. Digo dos encontros frente a frente, olhos nos olhos. Não que os encontros tenham desaparecidos. Pelo contrário. Foi-se estimulado, por necessidade, encontros “distantes” mediados pelas telas dos smartphones e dos computadores.

Um dos lugares privilegiados para estes encontros e trocas de ideias, pelo menos para nós que trabalhamos na Universidade com ensino e pesquisa, eram os Simpósios e Congressos. Estes continuam de outra forma, agora pelas plataformas de videoconferência.

Ali reencontrávamos as(os) amigas(os) e fazíamos novas amizades, geralmente em função das “afinidades eletivas” com os nossos temas de pesquisa. Estes não se davam somente nos momentos das conferências, mesas-redondas e comunicações, mas também, e fundamentalmente, nas “mesas dos bares” onde a conversa fluía com mais alegria, sob a proteção dionisíaca.

Foi em um destes Simpósios acadêmicos, o XIIIº da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR), ocorrido na

¹ ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 37.

UFMA (São Luís do Maranhão) em maio/junho de 2012, que tive a alegria de conhecer Irinéia Franco.

Por meio de um amigo em comum, o Prof. Diego Omar (UEA-Parintins), nos conhecemos numa dessas “mesas de bar”, tomando cerveja. De fato, apesar de Irinéia estar naquela época debruçada em pesquisas sobre cultura negra, religiões afro-brasileiras e das relações étnicorraciais, as nossas “afinidades” logo vieram à tona: com as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e com a Teologia da Libertação (TdL).

Ela tinha tido uma experiência de “vida religiosa consagrada” inserida em comunidades de Minas Gerais, Goiás e São Paulo. E eu, na época, como “intruso” na Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) enquanto assessor do “Setor CEBs” da Comissão Episcopal para o Laicato.

Além das cervejas lá em São Luís, Diego e eu apresentamos Irinéia ao conhecido historiador da Igreja Católica, o Pe. José Oscar Beozzo, um dos fundadores do Cehila-Brasil (Centro de Estudos em História da Igreja na América Latina, área Brasil).

Este encontro ficou muito marcado para mim (imagino que também para ela!). Durante uma caminhada pelo campus da UFMA, e a pedido dela, o Pe. Beozzo abençoou seu “anel de tucum” que carregava. O “anel preto” que todos nós usamos e que mantém vivo em nós as opções assumidas anos atrás, cada um ao seu modo e no seu tempo: o compromisso com as causas populares e “quem carrega este anel significa que assumiu estas causas e as suas consequências”.²

Penso que neste momento, criei um laço de afeto e carinho por Irinéia Franco que nos fez selar uma amizade rica e sincera.

Como prova disso, alguns dias depois daquele Simpósio, recebi em casa o seu livro fruto de sua dissertação de mestrado e que agora está sendo relançado, de forma ampliada, revista e prefaciada por mim. Folheando o livro encontrei uma folha com um bilhete para mim:

² Dom Pedro Casaldáliga no filme “Anel de Tucum” – Verbo Filmes, 1994.

Maceió, 17 de junho de 2012.
Querido Sérgio,
Aí está meu livrinho.
Ficarei feliz se puder ler e comentar comigo.
Seja caridoso com essa aprendiz de historiadora,
hehehe.
Grande abraço,
Muito axé e saúde,
Irinéia.

E, de fato, me debrucei não mais sobre o “livrinho”, mas sobre seu novo e denso livro. E me deparei não com uma “aprendiz”, mas com uma historiadora amadurecida pela caminhada de vida pessoal e acadêmica feita.

Seu desligamento da fé católica, seu deslocamento do Centro-Sul para o Nordeste para assumir a docência no Departamento de História da UFAL (desde 2009) e sua passagem por um Pós-doutorado, fizeram de Irinéia Franco uma professora e pesquisadora das Religiões de muita densidade intelectual e de muito respeito. E as(os) leitoras(es) vão descobri-la neste livro.

Mais do que um (re)encontro com as lutas e perspectivas da Teologia da Libertação, seu livro é sobre sua própria experiência no tempo: sua historicidade.

A leitura desta obra me fez rever e entender melhor a proposta teórica-hermenêutica do filósofo Paul Ricoeur no seu “Tempo e Narrativa” (1994). Como ele indicava já no início de sua obra, “o tempo torna-se tempo humano na medida em que está articulado de modo narrativo” e “a narrativa é significativa na medida em que esboça os traços da experiência temporal”.³

Sob a inspiração das *Confissões* de Santo Agostinho e da *Poética* de Aristóteles, Paul Ricoeur elaborou sua perspectiva com respeito às relações entre tempo e narrativa por meio de uma concepção particular de atividade do par *mimèsis* e *mythos*.

³ RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa**. Campinas: Papirus, tomo 1, 1994, p. 15.

Em torno deste par, a narrativa não equivaleria simplesmente à transcrição de uma experiência anterior enquanto um decalque de um real preexistente, mas significaria uma atividade de “imitação criadora”. Para Ricoeur trata-se de um tríplice *mimèsis*: o relato narrativo enquanto **prefiguração** do campo prático (*mimèsis* I: o tempo do autor), a **configuração** da ação (*mimèsis* II: o tempo do texto) e a **refiguração** pela recepção (*mimèsis* III: o tempo do leitor).

O livro de Irinéia Franco revela o longo tempo dedicado a pesquisa documental (*mimèsis* I), identificando os agentes, suas motivações nas ações e suas mediações simbólico-religiosas, particularmente para a análise da trajetória da *Comunidade Eclesial de Base São João Batista* em São Paulo (Parte II), bem como à leitura crítica em Filosofia e Sociologia da Religião. Para isso, vejam a profunda abordagem sobre “Teodicéia e Catolicismo” e sobre os “60 anos de Teologia da Libertação” (Parte I).

No entanto, o destino do “tempo prefigurado” pelo autor em um “tempo refigurado” pelo leitor (*mimèsis* III), passa necessariamente, segundo Ricoeur, pela mediação do “tempo configurado” da narrativa (*mimèsis* II).

Neste ponto, eu, enquanto “leitor” me (re)encontro com a, agora, “autora” Irinéia Franco, sob e sobre outras condições históricas.

A narrativa de Irinéia se dá numa temporalidade que Hannah Arendt chamou de “brecha (*gap*) entre o passado e o futuro”. Vivemos numa “rachadura do tempo”, um tempo histórico de “entremeio”, onde se toma consciência de um intervalo no tempo inteiramente indeterminado por coisas que não são mais e por coisas que não são ainda.⁴

Com este tempo de pandemia e autoritarismo, nossas relações com o tempo, a “ordem do tempo”, foi posta em questão. Na narrativa, vemos a experiência do tempo que vivem não só Irinéia, mas todos nós. Um tempo, para muitos, de desesperança, de perda de sentido, enfim, um tempo distópico.

⁴ ARENDT, Hannah. Op. cit.

O que estas distopias podem nos ensinar? O que a pandemia e práticas autoritárias poderiam sinalizar para nós historiadoras e historiadores? Estamos diante de uma oportunidade ímpar para repensar, à luz de uma Teoria da História, o significado destes problemas para nós e o lugar das nossas práticas (ensino e pesquisa) no mundo contemporâneo. Em outras palavras, mostrar que ao lado de infectologistas, políticos, economistas e jornalistas, que os historiadores e historiadoras têm algo a dizer sobre as distopias.

E o livro de Irinéia Franco enfrenta muito bem este momento e ela, enquanto historiadora e sujeita de sua própria historicidade, não foge desta responsabilidade de se posicionar frente à distopia atual:

(...) optou-se por incluir no texto alguns poucos desdobramentos do “futuros”, a partir do nosso presente, para um novo diálogo com aquele passado, buscar, quem sabe, “novas” respostas ou, respostas “velhas”, para os “novos problemas” do presente, que aparentemente, prosseguirão num futuro de médio à longo prazo. Ou seja, uma historiografia que se coloca em análise retrospectiva, para, ao se autoavaliar, medir ainda as suas contribuições. (pp. 20-21)

Ao ler o livro, tenho a sensação de que outros(as) leitores(as) terão uma mesma sensação: o que está sendo narrado neste texto é, para além do sentido da obra, o mundo que ela projeta e que constitui seu horizonte, a experiência de mundo e de sua temporalidade que a narrativa exhibe diante de si.

E o que ela traz é a “crise do tempo” e o “regime de historicidade” em que se encontra. Ou seja, como ela, enquanto mulher branca, hetero, cis, classe média, historiadora, trabalhadora da educação, marxista e humanista, neste determinado tempo *presente* autoritário-pandêmico, articula a *experiência do passado* com sua *expectativa de futuro*? (Reinhard Koselleck)

Para entender as urgências de hoje, e possivelmente, para que eu sinta que estou contribuindo de alguma forma, o reencontro com as lutas da TL e das CEBs poderá, assim espero, ajudar com novas reflexões. (p. 21)

O livro de Irinéia Franco enfrenta os desafios e dilemas do tempo. Sua obra é uma chamada de atenção para se perceber que as “relações entre temporalidades” devem ser enfrentadas não só pelas(os) historiadoras(es), mas também pelas pessoas comuns desta (ou de uma determinada) época. E estas relações sempre envolvem um complexo entrelaçamento em três âmbitos distintos: do Presente com o Passado (e sua recíproca), do Presente com o Futuro, e, por fim, uma relação entre Futuro e Passado. É no interior deste enigma que Irinéia construiu sua narrativa.

Deste modo, nesta “brecha do tempo”, compartilho com minha amiga Irinéia Franco o “horizonte de expectativa” das CEBs e da Teologia da Libertação como ainda um instrumento eficaz contra qualquer distopia:

(...) nos anos 2020 [uma rede de CEBs] talvez devesse ser entendida como uma rede de pequenas igrejas, evangélicas e católicas, comunidades-terreiro de diferentes nações, comunidades indígenas e quilombolas (...) [estas são] percebidas como ainda a melhor estratégia de organização da população nas periferias urbanas e áreas rurais.

(...) As lutas e perspectivas da Teologia da Libertação e das CEBs poderão, assim, manter contato com os movimentos sociais e populares, para viver sua proposta de cristianismo, na construção do outro mundo possível onde se possa *bem-viver*. (pp. 101-102)

Obrigado Irinéia Franco por “relembrar a sociedade daquilo que ela quer esquecer” (Peter Burke): não nos afastarmos das nossas experiências e utopias... de nosso “Futuro Passado”!

Sérgio Ricardo Coutinho

Doutor em História pela UFG
e professor substituto do
Departamento de História da UnB.

*Brasília, fevereiro de 2021.
Seis meses de ressurreição
de Dom Pedro Casaldáliga
e 16 anos de martírio
de Ir. Dorothy Stang.*

A propósito de um (re)encontro

Desde o golpe parlamentar de 2016 que levou ao *impeachment* da presidenta Dilma Rousseff uma avalanche de chorume, no seu sentido agrícola, se abateu sobre o Brasil. Isso não significa que antes vivíamos no “melhor dos mundos possíveis”; muito longe disso, carregamos um histórico secular de desigualdade e violência e estávamos, já há alguns anos, sofrendo de uma profunda crise econômica que explodiu nas jornadas de junho de 2013. O racismo institucional e estrutural, apesar dos avanços das ações afirmativas, e talvez em contraposição a elas, continuava fazendo vítimas nas periferias urbanas em todo o país; e, em Alagoas, os altos índices de assassinatos da juventude negra e de feminicídios dava o tom da profundidade dos problemas enfrentados. Por outro lado, o avanço de certas igrejas neopentecostais e sua teologia da prosperidade encontrou terreno fértil também nas periferias urbanas, estabelecendo uma pregação de leitura neoliberal e moral do mundo, em guerra espiritual contra o Outro, caracterizada por teólogos do campo progressista evangélico como “Cristofascismo, uma teologia do poder autoritário”; “forma de governança baseada no fundamentalismo que pratica o ódio aos diferentes” (PY, 2020). A disputa pelo poder político e o espaço social foi feita, segundo os especialistas, aproveitando-se da capilaridade das igrejas pentecostais e tradicionais do evangelismo histórico. Para outros, a desarticulação das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) católicas e protestantes, e a perseguição à Teologia da Libertação (TL/TdL) como perspectiva de formação pastoral entre o clero e a militância leiga permitiu que o tradicionalismo e o conservadorismo católico se sobrepusessem. Os papados de João Paulo II (1978-2005) e Bento XVI (2005-2013) foram repressivos e regressivos no que diz respeito às experiências do “cristianismo da libertação” latino-americano (LÖWY, 2010).

O contexto difícil, complexo e, por vezes, desesperador, ganhou uma amplificação muito forte com a vitória eleitoral da

extrema-direita em 2018, possível pelo uso em massa de *fake News*, intensificadas pelo antipetismo e pela prisão do ex-presidente Lula (7 de abril de 2018 a 8 de novembro de 2019).⁵ O desgoverno de Jair Bolsonaro agravou o quadro com violência, truculência, corrupção, autoritarismo e fascismo. A pandemia de covid-19 que estourou no Brasil em março de 2020 foi recebida com profunda preocupação por uns e negação por outros. Ainda assim, os crimes contra a saúde pública do governo (mais de 250 mil mortos até o momento) somados aos escândalos de corrupção dos aliados e familiares do presidente, sua conexão com as milícias, ataques aos direitos sociais e trabalhistas, ao meio ambiente, à educação, à ciência, ao SUS e aos direitos humanos das populações originárias e negras, não foram “suficientes”, até o momento, para a abertura do processo de *impeachment*, devido aos interesses da classe burguesa e seus representantes na Câmara e Senado. Centenas de análises foram e são produzidas no quente da hora. A grande mídia empresarial que fez campanha contrária à vitória do candidato do Partido dos Trabalhadores em 2018, faz-se de chocada com a truculência de Bolsonaro, mas não rejeita a política econômica neoliberal que condena à morte a população.

O sentimento de profunda derrota histórica da esquerda e dos movimentos sociais, não só no Brasil, mas em toda a América Latina, abalou fortemente as articulações para uma contraofensiva. Alguns sinais favoráveis deram-se nos últimos meses na Argentina, no Chile, na Bolívia, e inclusive no centro do império. No entanto, o movimento

⁵ Todos esses fatos estiveram em pauta na grande mídia empresarial. O papel da operação da Polícia Federal “lava jato” foi a arma jurídica utilizada pela elite e a direita política – nacional e estrangeira – e parte das ações que levaram ao golpe de 2016. O vazamento de e-mails, áudios de whatsapp e mensagens (“Vaza jato”), recebidos pelo *The Intercept* Brasil escancararam o uso político que os procuradores da força tarefa e o então juiz Sérgio Moro fez para garantir a prisão de Lula e impedir que ele pudesse concorrer à presidência em 2018. O fato de o ex-juiz aceitar o cargo de Ministro da Justiça no governo Bolsonaro, ter saído após desavenças e hoje atuar como defensor de empresas acusadas de corrupção é daquelas “ironias” que não serão “esquecidas” em muitos livros de História política do Brasil contemporâneo.

dialético do real com seus avanços e recuos dá-se cotidianamente. Assim, são dias, provavelmente anos, de resistência e reorganização das lutas que temos pela frente. Se para os partidos o impacto foi muito grande, os movimentos sociais e populares seguraram a “utopia”. As redes de solidariedade durante a pandemia são uma luz na escuridão. MST, MTST, movimentos de mulheres, indígenas, negros, associações de comunidades de favela e bairros, coletivos antifascistas e antirracistas, comunidades religiosas de diferentes tradições rapidamente se moveram para propiciar segurança alimentar e de saúde à população. As redes sociais e aplicativos de comunicação também funcionam como ferramentas para articulação dessas resistências e marcam uma disputa de espaço, narrativas e ações de influência em pautas debatidas ou votadas como políticas públicas.

Fui, então, instada pelo presente e pelo luto (pessoal e coletivo), a refletir sobre a necessária fortificação das nossas bases para resistir, avançar e derrotar o projeto de poder vigente. Quiçá contribuir, em diálogo com meus/minhas companheiros/as, para a transformação/revolução da sociabilidade capitalista. Desse modo, uma grande questão se coloca: um outro mundo (ainda) é possível? A depender dos movimentos mencionados, a resposta só pode ser uma: Sim!

Retomar a experiência histórica das CEBs e da TdL no Brasil me pareceu o primeiro passo. Muitos de nós, vinculados intelectualmente ou pela *práxis* no campo do “cristianismo da libertação”, se voltaram para fortalecer a memória das lutas do período da ditadura militar e observar com mais atenção as articulações feitas nas áreas periféricas das grandes cidades e nas universidades públicas na atualidade. A persistências das CEBs e movimentos pastorais (CIMI, CPT, PJMP entre outros), subalternizados nos planos pastorais, mantiveram-se como “fermento na massa”.

Desde modo, esse livro quer, ao mesmo tempo, fazer uma reflexão retrospectiva sobre uma produção historiográfica e teológica a respeito das experiências históricas da Teologia da Libertação no Brasil e de uma CEB da zona leste da capital paulista, a comunidade

São João Batista. Também realizar uma homenagem singela aos militantes, agentes de pastoral, leigos/as, religiosos/as, clero e episcopado que mantiveram, nesse período de ataques, a força e a inspiração para que os próximos passos em direção à “libertação” plena se dêem. O tom inicial otimista, quicá utópico, não perde de vista a necessária e urgente ação concreta do hoje, crítica inclusive dos erros cometidos no campo político “à esquerda”.

O livro está dividido em duas partes. Na primeira faço uma síntese e balanço historiográfico sobre a Teologia da Libertação, as CEBs e o chamado cristianismo da libertação (LÖWY, 2010), procurando identificar nas produções de seus teólogos e pesquisadores as análises das mudanças e/ou continuidades vividas nesses sessenta anos. A base dos textos, escritos durante a construção da dissertação e ao final dela, foram atualizados para acompanhar a problemática do autoritarismo e da pandemia sem, é claro, esgotá-los.

Na segunda parte, trago uma versão revisada da dissertação de mestrado defendida no Programa de História Social da Universidade de São Paulo, em 2006, e publicada como livro em 2008, com o título “A Comunidade São João Batista de São Paulo (1980-2000)”. Foram feitas novas revisões no material, gramaticais, de estilo e apresentação dos dados. A tese defendida na dissertação e as interpretações feitas sobre o processo histórico da comunidade em estudo, porém, não foram alteradas. Para isso, seriam necessárias novas pesquisas de campo e entrevistas, procurando seguir o fio dos acontecimentos na Comunidade São João Batista após 2005. Desde modo, com certeza, um outro livro surgiria. Levando em contas as impossibilidades concretas para isso, além da percepção que, talvez, o interessante seria mesmo reavaliar o material na sua originalidade, optou-se por incluir no texto alguns poucos desdobramentos do “futuro”, a partir do nosso presente, para em novo diálogo com aquele passado, buscar, quem sabe, “novas” respostas ou, respostas “velhas” para os “novos problemas” do presente, que aparentemente, prosseguirão num futuro de médio a longo prazo. Ou seja, uma historiografia que se coloca em análise retrospectiva, para, ao se autoavaliar, medir ainda as suas

contribuições. Normalmente, essa tarefa é feita pelos pares, pelos/as novos/as historiadores/as que vão se apropriando das temáticas e dos objetos de estudo, com novas abordagens e problemas. No entanto, para atender às urgências do hoje, e possivelmente, para que eu sinta que estou contribuindo de alguma forma, o *reencontro* com as lutas da TL e das CEBs poderá, assim espero, ajudar com novas reflexões.

O olhar a partir do futuro, sobre a pesquisa realizada no início dos anos 2000, observa que as ressalvas feitas a respeito dos problemas enfrentados pelas CEBs na região Belém da Arquidiocese de São Paulo, e, de modo geral, em todo o país, se confirmaram nas décadas seguintes. No entanto, parece-me hoje que aquelas análises que davam por perdida a experiência da Teologia da Libertação e a práxis das comunidades de base, ignoravam “certo enraizamento” que desabrocha novamente nos tempos atuais. Se tal se deve, primeiramente, ao papado de Francisco, ou à crise sistêmica do capitalismo não saberia dizer. Possivelmente, como é no movimento da história, uma relação entre ambos, somado a outros elementos ainda, a saber, a “não-resposta” do conservadorismo e do tradicionalismo cristãos à crise sanitária e seu alinhamento político com partidos autoritários, o avanço da direita xenófoba e fascista no mundo, a resistência presente na organização dos movimentos populares e sociais, em conexão com a afirmação das identidades de gênero e étnicorraciais em todas as lutas anticapitalistas.

Encerro agradecendo aos companheiros e companheiras do Laboratório Interdisciplinar de Estudo das Religiões (LIER-UFAL), aos jovens e também aos mais experientes pesquisadoras e pesquisadores que se esforçaram para estar presentes nas reuniões remotas do grupo durante o primeiro ano da pandemia. Os debates da nossa produção coletiva é um alento e um alimento indispensável na defesa da Ciência e da Universidade pública e gratuita. Infelizmente, sabemos que iniciaremos 2021 ainda nos encontrando virtualmente, medida necessária para a preservação da nossa saúde e de nossas famílias.

Um abraço muito carinhoso e especial aos companheiros e companheiras da Brigada da Juventude do MST-AL, que a partir das atividades na Casa do Povo (Levada, Maceió) nos demandaram, acolheram e inspiraram a aproximação orgânica do LIER, do PPGH-UFAL com as lutas do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, em Alagoas. Seguiremos juntos/as!

Parte I

Estudios de síntese

O problema do mal: abordagens sobre a Teodicéia e o Catolicismo

“Vegetam mais do que vivem. Mas não vegetam como uma árvore frondosa de fortes raízes, mas como o cactus, seu irmão. Até hoje não se rebelaram. Aprenderam de seus pais, analfabetos, e na capela da fazenda de seu patrão, a ter paciência, como o próprio Filho de Deus, tão ultrajado, que morreu na cruz para nos salvar. Deduzem, ao seu modo, que a vida é assim. Formados em uma escola de cristianismo e fatalismo, parece-lhes normal que uns nasçam ricos e outros pobres, porque esta é a vontade de Deus”.

Hélder Câmara

O estudo das religiões é feito por diferentes disciplinas como a sociologia, a antropologia, a filosofia, a psicologia e a história. Com métodos diferentes, cada uma delas procura analisar o fenômeno religioso dentro de um quadro de referência próprio. A história, através de sua metodologia, pretende localizar a religião dentro do contexto de sua época, estudando o seu surgimento, desenvolvimento e mudanças ao longo do tempo.

A maior parte dos estudos históricos no Brasil, atualmente, relaciona a religião com aspectos da sociedade no âmbito cultural, ou analisa as instituições criadas pelos grupos religiosos através de sua presença e práticas relacionadas ao poder público, envolvimento político e influência socioeconômica. A tentativa de reconstruir uma história total ou parcial de determinada religião é tarefa complexa que exige uma familiaridade com suas crenças, mitos e ideologia predominante. Não é preciso, no entanto, que o historiador das religiões seja adepto de uma determinada crença para conseguir compreender racionalmente seu objeto de estudo.

A palavra religião surgiu de diferentes termos do latim: *religio*, *relégere*, *religare*. Os romanos chamavam *religio* o dever do cidadão para com o Estado (CHIAVENATO, 2002, p. 11). Também foi

traduzido como reler as tarefas do homem em relação aos deuses (*relégere*); como a ligação emocional entre o homem e Deus, ou como amarrar, re-ligar (*religare*), o homem à Deus. Essas traduções deixam entrever a compreensão da religião como um tipo de acordo estabelecido entre o ser humano e a divindade, com regras a serem cumpridas entre os dois. Max Weber, ao desenvolver sua teoria sobre a religião considera que: “O atuar ou o pensar religioso ou mágico não pode abstrair-se, por conseguinte, do círculo das ações, com vistas a um fim, da vida cotidiana e menos se pensamos que os fins que persegue são de natureza predominantemente econômica” (WEBER, 1944, p. 411). Nesse sentido, entende-se as religiões como instrumentos (auxílios) para melhorar a vida cotidiana e se possível, garantir a continuidade da vida em uma existência pós-morte. O medo da morte e a necessidade de dar sentido à vida também influenciam o processo de criação de sistemas simbólicos com apelo emocional.

Nos estudos das religiões a teodicéia é um dos temas que melhor expressam o cerne teórico das diferentes tradições. As explicações religiosas sobre as justiça e injustiças no mundo, a origem e o porquê do mal e do sofrimento auxiliam os estudiosos na análise do fenômeno religioso e de sua relevância sócio-histórica. O estudo das teodicéias ajuda na compreensão de como os membros das tradições religiosas lidam cotidianamente com o problema do sofrimento; criam ou recriam uma prática comportamental diferenciada de acordo com a coerência (ou não) das explicações religiosas de sua crença. Sabe-se que, no que se refere ao comportamento religioso, mais do que ter uma coerência lógico-racional, para o crente, as explicações sobre o problema do mal e do sofrimento devem ser “aceitas” e cridas.

O termo teodicéia (do grego *theós*, 'deus' e *díkaios*, 'justo, correto, honesto', derivado de *díké* 'justiça, direito; traduzido por justiça de Deus ou justificação de Deus) foi criado pelo filósofo alemão Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) e usado pela primeira vez na sua obra “Ensaio de Teodicéia sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal”, de 1710. Compreende-se, em

Leibniz, por teodicéia um “conjunto de argumentos que, em face da presença do mal no mundo, procuram defender e justificar a crença na onipotência e suprema bondade do deus criador, contra aqueles que, em vista de tal dificuldade, duvidam de sua existência”⁶.

Leibniz trata a questão da explicação das justiças e injustiças no mundo do ponto de vista religioso com uma fundamentação filosófica baseada nas linhas do cartesianismo, que por sua vez é pensado com auxílio do platonismo, no qual as ideias são alcançadas independentes da experiência. Para Leibniz, no entanto, a tese da ideia inata seria mais moderada. “Não são inatas as formas atuais do pensamento, mas apenas a potência ou disposição para fazê-las surgir ao contato com a realidade. A correspondência das idéias com as realidades exteriores decorre da harmonia preestabelecida entre as idéias e as realidades”.⁷ A busca pela harmonia entre o mundo das ideias e o mundo material levou Leibniz da física à metafísica e procurou desenvolver uma explicação racional para a “existência de Deus”. Através de dois princípios resultantes da análise racional das ideias: o princípio de contradição, que rege o possível; e, o princípio de razão suficiente, que rege as existências, Leibniz supõe a existência de uma multiplicidade de substâncias (mônadas) que compõe os diferentes indivíduos, pois, “na Natureza nunca há dois seres perfeitamente idênticos”. A ordenação dessas diferentes substâncias, “harmonia preestabelecida”, só poderia ser criada, segundo Leibniz, por “uma substância infinita e perfeita, que contenha como infinitas representações as percepções de todas as mônadas. Essa substância deve estar separada das outras. Mais do que isso, deve ser a criadora das mônadas, que dela dependem. “Deus é o nome dado a essa substância infinita, perfeita, criadora de todas as coisas e da harmonia preestabelecida” (ABRÃO, 1999, p. 225-232).

⁶ **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. São Paulo: Editora Objetiva, 2001. Verbete teodicéia, p. 2696.

⁷ PAULI, Evaldo. A teodicéia de Godofredo Guilherme Leibniz. **Enciclopédia Simpozio**, parágrafo 365, <http://www.simpozio.ufsc.br>

Para Leibniz o mundo criado por Deus seria o melhor possível, sendo o mal “um destaque do bem, como a sombra em relação ao objeto”. O trabalho de Leibniz também se dedicou à tentativa de conciliar as igrejas cristãs.

Essa explicação para o problema do mal no mundo será dificultada tanto quanto o deus seja superior e perfeito: como é possível um deus perfeito com obra imperfeita? Veja-se, a seguir, a análise da teodicéia voltada para as questões materiais que foi primeiramente desenvolvida por Max Weber, em sua obra “Economia e Sociedade”. Em seguida, para fundamentar a análise da teodicéia no Catolicismo, os comentários de Pierre Bourdieu e Peter Berger.

As diferentes análises da Teodicéia

1) Max Weber

Considerando a afirmação de Weber, vista anteriormente, deve-se ter em mente a relação que se estabelece entre a busca de explicações religiosas para o problema do sofrimento humano no mundo, e uma impossibilidade, em parte, pelas camadas mais pobres, para a resolução de seus problemas materiais. Muitas vezes, a explicação religiosa substituiu as explicações de ordem política e econômica, e até mesmo, as justificou. Max Weber ao desenvolver o problema da teodicéia, está considerando, como em toda sua teoria acerca da religião, o interesse material presente em todo “atuar e pensar” religioso ou mágico e suas consequências no desenvolvimento de diferentes concepções religiosas ligadas a uma diferenciação social.

Weber ao tratar a questão parte da ideia monoteísta de deus supremo e sua relação com a imperfeição do mundo. Para o autor, no fundo, somente o Judaísmo e o Islã seriam rigorosamente religiões monoteístas. O Cristianismo estaria descartado devido aos seus cultos da missa e santos que o aproximariam muito do politeísmo (WEBER, 1944, p. 412).

Segundo Weber nem todo deus ético estaria dotado com os atributos de absoluta imutabilidade, onipotência e onisciência. Estas qualidades, no entanto, estariam presentes no deus dos profetas judeus e conseqüentemente, passados ao deus cristão e islâmico. Da mesma forma, nem toda “ética religiosa” teria dado origem a um deus pessoal; colocado acima do mundo, criador de toda existência, a partir do nada, e governador único do cosmos. Porém, para Weber, toda “profecia ética” específica, cuja legitimação pertence a um deus, está embasada em uma “racionalização da ideia do deus” (WEBER, 1944, p. 412). Assim, quanto mais avançada for a concepção de um deus único, supramundano e universal, tanto mais forte se faz o problema de como pode ser compatível o infinito poder desse deus com o fato da imperfeição do mundo que ele criou e governa. Em toda parte, o problema da teodicéia, segundo Weber, está relacionado com os fundamentos determinantes do desenvolvimento religioso e da necessidade de salvação.

Dessa forma, o problema da teodicéia foi resolvido de diferentes maneiras, pelas diferentes tradições, e estas soluções possuem estreita conexão com a forma adotada pela concepção de deus e as ideias de pecado e salvação. Weber trabalhou como exemplificação, com o “tipo puro” mais racional.

Uma dessas diferentes maneiras é a *escatologia messiânica*. Nela, o processo escatológico consiste em uma transformação política e social deste mundo, onde o herói poderoso ou deus colocarão seus adeptos em primeiro lugar no final dos tempos. A explicação do sofrimento seria uma consequência dos pecados dos antepassados, dos quais Deus faz responsáveis seus descendentes. E, somente os descendentes do homem piedoso verão o “Reino do Messias” graças à piedade. Portanto, devem-se cumprir os preceitos divinos tanto para a salvação pessoal como também para os seus descendentes. Nessa concepção, o pecado é a quebra de fidelidade a Deus e renúncia apóstata às suas promessas. Surge uma “esperança” no advento do Reino de Deus e, caso este demore, as esperanças são colocadas na vida no “mais além” (WEBER, 1944, p. 413).

Para Weber, a ideia de “além” está na gênese do desenvolvimento da magia até a crença nas almas, que não possui necessariamente a ideia de um reino especial dos mortos. Como também, na ideia de “transmigração das almas” e de um reino provisório para onde as almas iriam, sendo estas, nem sempre, eternas. De acordo com Weber, a preocupação com o pós-morte, em princípio, correspondia ao que ele chama “lei de utilidade marginal”, reservada para os nobres proprietários, que não possuíam preocupações mais prementes nesta vida. O pós-vida estaria, assim, reservado aos chefes, nobres e sacerdotes, não aos pobres e raramente às mulheres. Neste momento, não se fala em retribuição.

A ideia de *retribuição*, como uma “esperança” no mais além, surge primeiro ligado às faltas rituais que acarretam desvantagens (Índia). Somente com o deus ético começa a disposição dos destinos no “mais além” desde o ponto de vista ético. Weber alerta que a separação de paraíso e inferno é uma ideia tardia.

No que se refere à esperança no mais além, tem-se a vida concebida como uma forma de existência provisória, submetida ao Criador. Assim, a atuação nesta vida orienta-se em função da outra e coloca-se o problema da relação do deus com o mundo e sua imperfeição. Essa esperança inverte a concepção original onde somente alguns privilegiados teriam acesso ao pós-morte, agora é possível que “os últimos serão os primeiros”. Esta concepção desempenha um papel importante na velha ética judaica: a crença de que o sofrimento, principalmente voluntário, tempera o humor divino e melhora as chances para a outra vida. Exemplos disso: a prática de mortificações, também no cristianismo; as provas de valor dos heróis ou os martírios.

Retomando o ponto de partida, no que se refere à diferenciação social, Weber lembra que nas religiões que estão sob influência de camadas dominantes, no outro mundo essas diferenciações se mantêm.

Tem-se, por outro lado, o desenvolvimento da ideia de retribuição. Esta ideia ética específica consiste na retribuição do mal e do bem concretos à base de um juízo dos mortos, onde o

acontecimento escatológico é também normalmente um juízo final universal (WEBER, 1944, p. 414). Para esta concepção, o pecado seria um crime, dentro de uma “casuística racional” na qual deve-se pagá-lo no outro mundo para poder apresentar-se justificado ante ao “juiz” supremo. Assim, os prêmios ou castigos estão graduados de acordo com os méritos e as faltas. As ameaças possíveis de serem feitas com essa concepção possuem uma função de controle social, utilizada pelos sacerdotes e/ou líderes. Segundo Weber, mesmo com o desenvolvimento das ideias de céu, inferno, juízo, reinos intermediários para a alma, purgatórios, continua a dificuldade de tornar compatível o “castigo” por atos humanos com a existência de um criador ético, ao mesmo tempo todo-poderoso e único responsável por seus atos. Ou seja, existe uma imensa distância ética entre deus e os homens, estes últimos, sempre “culpados” e envolvidos na imperfeição do mundo, cada vez mais imperfeitos se comparados com deus.

Dessa forma, segundo Weber, tem-se a ideia de um deus cada vez mais distante das pretensões éticas de suas criaturas, com seus conselhos tão inacessíveis ao entendimento humano fazendo com que o problema da teodicéia desapareça já que, essa total onisciência divina decide a sorte de todas suas criaturas nessa vida e na outra. Surge, a partir daí, o conceito de “predestinação”, onde o comportamento ético não tem o “sentido da melhora das próprias probabilidades neste mundo ou no outro, mas sim no sentido de que atua prático e psicologicamente com maior eficácia: o de ser sintoma de um estado de graça por desejo divino” (WEBER, 1944, p. 415). Cabe ao indivíduo tentar conhecer a própria sorte ultraterrena.

Seguindo em sua análise, Weber trata da questão da *providência*. Se deus é todo-poderoso, vê-se em todos os lugares sua providência. Esta crença seria a racionalização consequente da adivinhação mágica com que a enlaça e ao mesmo tempo a desvaloriza. Segundo Weber, isso seria porque a providência não se dá com nenhum gênero de concepção religiosa. Para explicar sua afirmação aponta quatro motivos: (a) a ideia de providência é

radicalmente contra toda a magia, na teoria ou na prática; (b) translade fortemente a essência do divino em um “fazer” ativo, no governo pessoal e providente do mundo; (c) acredita que mediante a graça divina, livremente doada e a necessidade de graça das criaturas que foi estabelecido mais firmemente a enorme distância de toda criatura a respeito de Deus e que por isso; (d) condena o “endeusamento” da criatura como um “crime de lesa majestade divina” (WEBER, 1944, p. 415). Para Weber, a providência não resolve o problema da teodicéia e, por isso, possui as mais fortes tensões entre o mundo e deus, e entre o dever ser e o ser.

Além da predestinação, para Weber, outras duas classes de concepções religiosas oferecem uma solução sistemática e meditada do problema da imperfeição do mundo.

A primeira seria o *dualismo* no desenvolvimento posterior da religião de Zaratustra (Zoroastro, Pérsia) e nas formas de crença do Oriente próximo que sofreram influência dela (religiões babilônicas, mandeanos, gnósticos, maniqueísmo). Nestas, deus não é todopoderoso, o mundo não é a criação de deus a partir do nada e as injustiças, maldade e pecado – e a própria teodicéia – são consequência do empaledecimento da radiante pureza dos grandes e bons deuses pelo contato com as forças independentes das trevas (WEBER, 1944, p. 416). Na luta final escatológica a vitória está garantida aos bons e terá fim o dualismo. No entanto, esse processo cósmico de depuração da luz é doloroso. Os homens têm participação no “reino da luz”, não mais como criaturas; isso, segundo Weber, funciona como um “giro ético”. Nos homens, o espírito estaria relacionado com a luz, enquanto o corpo, matéria perecível, estaria relacionada com as trevas. Para Weber, a essa concepção une-se a ideia de “impureza” existente na ética de tabu, onde o mal significa “impurificação” e o pecado seria uma queda depreciável do reino da pureza para o reino das trevas. Segundo Weber, nas religiões orientais se encontra limitações da onipotência divina e isso aparece em forma de elementos de pensar dualista.

A segunda classe de concepção religiosa e a solução mais perfeita do problema da teodicéia, segundo Weber, se encontram na *doutrina do “karma” indiano*, da chamada crença na “transmigração das almas”. Nesta, o mundo é um cosmos sem lacunas de retribuições éticas. Mérito e culpa são retribuídos no mundo por meio dos destinos em uma vida futura que a alma atravessará indefinidamente, levando uma nova vida que pode ser animal, humana ou divina (WEBER, 1944, p. 416). Estas vidas são sempre temporais, até que se esgote o mérito acumulado para elas. A explicação para a finitude da vida é a consequência da finitude dos atos bons e maus na vida anterior; padecimentos são expiações das vidas passadas.

Essa crença na transmigração estaria segundo Weber, enlaçada à ideia animista de traslado dos espíritos dos mortos aos objetos naturais. No entanto, a racionalização dessa ideia colocaria todo o cosmos debaixo de puros princípios éticos. Assim, há uma “causalidade” natural que estaria perpassada por um mecanismo universal de retribuições, no qual nenhum feito significativo do ponto de vista ético ficaria perdido. A consequência dogmática dessa concepção, seria para Weber, a dispensabilidade de um deus todopoderoso que interviria nesse mecanismo, pois há um automatismo presente e representa a “natural supradivindade da ordem eterna do mundo”. Tal concepção chega ao máximo com o budismo onde não há alma, mas sim, as singulares ações boas ou más, com respeito ao mecanismo do *karma* e enlaçadas na ilusão de um “eu”.

No budismo, não há pecado, no sentido restrito, mas danos contra o interesse próprio, entendido como o escapar dessa “roda” (samsara) sem fim, ou, o não se expor a um renascimento de vida mais penoso. A conduta ética, nesse sentido, estaria ligada a modestas pretensões na melhora das possibilidades de reencarnação ou na luta pela superação do renascimento enquanto tal. A divisão do mundo em dois princípios não consiste em divisões éticas do bem e do mal, e sim, no “dualismo ontológico” entre os fenômenos e ações fugazes do mundo e o “ser permanente” e em repouso da ordem, eterno e divino,

que com ele se identifica, imóvel que “repousa num sono sem sonhos” (WEBER, 1944, p. 417).

Para Weber, o budismo representaria a solução mais radical da teodicéia, mas por isso, seria o mesmo que a crença na predestinação: não satisfaria as exigências éticas que se fazem com um deus.

Percebe-se, com a análise weberiana e esta última colocação, que todo o problema da teodicéia está relacionada à concepção monoteísta de um deus supremo e a exteriorização e racionalização que essa concepção acarreta para as explicações do sofrimento do mundo.

Têm-se, assim, dois tipos de teodicéia: a “teodicéia do sofrimento”, ideia presente no cristianismo católico, onde se tem o sacrifício expiatório de Jesus e a ideia de que os “justos herdarão o reino” e os “últimos serão os primeiros”; ou seja, os sofredores alcançarão a graça de Deus e serão “salvos”. Este conceito traria uma espécie de “aceitação” pacífica da ordem social, com vistas a uma futura vida eterna feliz. E, a “teodicéia da felicidade”, presente no calvinismo, onde os ricos e felizes são marcados já como merecedores da salvação eterna, e os pobres e infelizes estariam com a danação eterna. Este conceito serviria como legitimação da ordem social estabelecida. Em ambas teodicéias a onipotência divina é premente, cabendo ao ser humano aceitar os desígnios ou, talvez, comportar-se eticamente, dentro da ordem social, para ser merecedor de uma incerta graça futura.

2) Bourdieu e Berger

O tema da teodicéia foi também lido, ou relido, pelos autores contemporâneos Pierre Bourdieu e Peter Berger. Estes sociólogos partem da análise weberiana e tentam de alguma forma, “completar” os “tipos de teodicéia” desenvolvidos por Weber (Berger) ou tão somente dar ênfase ao aspecto da legitimação e “justificação das posições sociais” (Bourdieu).

Sabe-se que Weber compreende a teodicéia como um conjunto de explicações religiosas, dentro das diferentes tradições, que busca responder às questões acerca do sofrimento do homem no mundo, as justças e injustças. Weber está considerando, vale lembrar, o interesse material presente em todo “atuar e pensar” religioso ou mágico e suas consequências no desenvolvimento de diferentes concepções religiosas ligadas a uma diferenciação social. Assim, desenvolve os tipos de teodicéia: (1) a promessa de recompensa neste mundo; (2) a promessa de recompensa no mais além; (3) o dualismo, e; (4) a doutrina do karma (BERGER, 1971, p. 72).

Importa para esta análise verificar que Berger e Bourdieu, ao fazerem uma releitura da teodicéia weberiana, desenvolvem novas categorias. Bourdieu trabalha com a categoria *sociodicéia* e Berger com *antropodicéia*. Veja-se como estas categorias foram desenvolvidas pelos autores.

Pierre Bourdieu trabalha com três concepções dos autores clássicos. De Durkheim, Bourdieu utiliza a concepção da origem social da religião, ou seja, a religião como um fato social; de Marx, ele considera a realidade das classes sociais como grupos organizadores da vida social; e, de Weber utiliza a concepção de ação social religiosamente orientada, isto é, os indivíduos atuam por princípios religiosos. Assim, para Bourdieu os interesses religiosos dos indivíduos têm um sentido vago e somente ganham conteúdo sociológico quando postos em relação à realidade social.

Deste modo, para Bourdieu, “a religião cumpre funções sociais” (BOURDIEU, 1980, p. 48). Os leigos não esperariam da religião apenas “justificações de existir” capaz de livrá-los da angústia existencial, de doenças, sofrimento e morte, mas contam com ela para que “lhes forneça justificações de existir em uma posição social determinada (...) com todas as propriedades que lhes são socialmente inerentes” (BOURDIEU, 1980, p. 48).

Bourdieu lembra que, para Weber, a interrogação sobre o sentido da existência humana e da origem do mal somente tem interesse para as classes privilegiadas, que estariam sempre em busca

de uma “teodicéia de sua boa sorte”. Tal questão, “constitui uma interrogação social a respeito das causas e razões das injustiças e privilégios sociais” (BOURDIEU, 1980, p. 49). Ou seja, a teodicéia do ponto de vista da situação concreta vivida pelas pessoas é uma sociodicéia, uma justificativa racionalizada para legitimar as posições sociais; é, em suma, uma “ideologia religiosa”. Tem-se assim, uma diferença importante entre Bourdieu e Weber. O primeiro aborda a religião a partir dos interesses materiais, enquanto Weber parte dos interesses materiais e ideais.

Para Bourdieu, a questão da salvação pessoal e da existência do mal, “todas essas questões que são produzidas e manipuladas através de diferentes métodos (...) têm como condição social de possibilidade um desenvolvimento do interesse pelos problemas de consciência e um aumento da sensibilidade pelas misérias da condição humana o que só se torna viável a partir de um tipo determinado de condições materiais de existência” (BOURDIEU, 1980, p. 49). Exemplo disso seria a representação do Paraíso como lugar de uma felicidade individual (pequeno burguesa) que se opõe à esperança milenarista de uma subversão da ordem social presente na fé popular.

Observa-se, assim, para Bourdieu, uma relação direta entre as teorias religiosas e as condições materiais de existência e posições sociais, onde se desenvolvem dois tipos opostos de “representações transfiguradas da ordem social e de seu futuro”. Para ele o interesse religioso teria por princípio a necessidade de “legitimação das propriedades e de posição na estrutura social”. As funções sociais desempenhadas pela religião em favor de um grupo ou de uma classe, seriam diferentes de acordo “com a posição que este grupo ou classe ocupa na estrutura das relações de classe e na divisão do trabalho religioso” (BOURDIEU, 1980, p. 50).

Veja-se agora, a teodicéia relida por Berger. O autor salienta que deve muito à análise weberiana da teodicéia e aprofunda bem mais a questão em comparação a Bourdieu. Berger, como Bourdieu, encontra na religião o caráter de legitimação da ordem social. Porém, diferente de Bourdieu, no qual a religião oculta o caráter de

dominação social de uma classe sobre a outra (legitimação arbitrária), para Berger a religião remeteria a um “cosmos” sobrenaturalizado, num processo de ocultamento, de “alienação”; ou seja, o não reconhecimento do caráter humano da criação da sociedade.

É neste sentido que para Berger a religião seria legitimadora. O mundo social é chamado por ele de *nomos* e seria um reflexo microscópico do “cosmos” (Eliade). Em termos religiosos o *nomos* seria a ordem sagrada que se reafirma frente ao caos. A nominização seria a função da sociedade em dar sentido à realidade humana, tendo em vista o cosmos, em oposição à anomia, ou caos, que seria os fenômenos do sofrimento, o mal e a morte, partes da experiência individual e coletiva. A religião seria, dessa forma, para Berger, “uma empresa humana” pela qual se “estabelece um cosmos sagrado” e a qual teria um papel estratégico para “construir mundos”, e dar a todo o universo um significado humano. “O papel decisivo da religião como legitimação do mundo social, é explicável por sua capacidade única de colocar os fenômenos humanos dentro de um marco de referência cósmico” (BERGER, 1971, p. 26).

A teodicéia, nesse sentido, seria “uma explicação dos fenômenos anômicos em termos de legitimações religiosas, seja qual for seu grau de complexidade teórica” (BERGER, 1971, p. 71). Berger diferencia as teodicéias, partindo da tipologia weberiana, em graus de racionalidade. Ou seja, que possam explicar de maneira coerente e sólida os fenômenos anômicos em termos de uma concepção totalizante do universo. Para ele em todos os tipos de teodicéia há subjacente uma atitude “irracional”, que seria, “a redenção do eu ao poder ordenador da sociedade” (Durkheim). Todo *nomos* implicaria numa transcendência da individualidade e por fim, a uma teodicéia, que possa fazer com que o indivíduo interprete seu nascimento, as etapas de sua vida biológica e sua futura morte, de uma forma que transcenda o “lugar único que ocupam esses fenômenos em sua experiência” (BERGER, 1971, p. 72-73).

A teodicéia, para Berger, está implícita em toda ordem social e antecede toda legitimação religiosa ou de outro tipo, pois seria o

substrato sob o qual constroem-se outros edifícios legitimadores. Toda sociedade implicaria em certa negação do eu individual e de suas necessidades, angústias e problemas. Neste ponto, Berger traz o conceito de *masoquismo* para analisar a teodicéia, sendo que este, mesmo anterior aos tipos de teodicéia, segue como um motivo importante em uma série de projetos de teodicéia.

Berger entende o masoquismo como a “coisificação do indivíduo” frente à sociedade, que por sua vez é entendida como “absolutização do outro” (sadismo). O masoquismo, por sua total autonegação, brindaria o indivíduo com os meios pelos quais poderia transcender radicalmente o sofrimento e até a morte, ao extremo de não somente tornar toleráveis essas experiências, como também desejáveis. Funcionaria como um meio de iludir a solidão e a falta de significado através do auto aniquilamento, podendo adotar um caráter religioso. O “outro” seria projetado na imensidão do cosmos, dimensão cósmica de onipotência e absolutismo, pelo que é tanto mais plausível sua postulação como realidade suprema, e, torna-se impossível empiricamente, como um “deus sádico” (invulnerável, infinito, imortal) ao qual o indivíduo se submete e fica protegido das contingências e incertezas sociais (BERGER, 1971, p. 75-76).

Tem-se, assim, para Berger, que a teodicéia afetaria de maneira direta ao indivíduo e sua vida concreta dentro da sociedade, e, brindaria primeiro os indivíduos não com o alívio dos seus infortúnios, mas sim, com o “significado” e o “porque” deles. Berger afirma que não se devem considerar as teodicéias somente em termos de seu potencial “redentor”, pois, algumas não conteriam nenhuma promessa de redenção. No entanto, em concordância com Weber e Bourdieu, afirma que “uma das funções sociais das teodicéias é, na verdade, sua explicação das desigualdades sociais prevaletentes enquanto a poder e privilégio” (BERGER, 1971, p. 78). As teodicéias legitimariam a ordem institucional tanto para os poderosos como para os desvalidos. A mesma teodicéia poderia servir aos dois grupos, com um caráter sadomasoquista. Ou poderia haver duas teodicéias numa mesma sociedade: a do sofrimento para um grupo e a da felicidade

para outro; estas se relacionam de diferentes maneiras e graus de simetria. Para Berger, a desintegração de teodicéias legitimadoras teria consequências revolucionárias.

No que diz respeito à tipologia weberiana da teodicéia, Berger a apresenta dentro de um contínuo que vai do irracional ao racional.

1. Irracional: “*a transcendência simples* (não elaborada teoricamente) do eu que origina a completa identificação com a coletividade” (BERGER, 1971, p. 79). Pode ter um caráter masoquista, mas não necessariamente. Não há indivíduo radicalmente distinto de sua coletividade. O seu ser mais íntimo é o clã, a tribo, e o seu pertencimento ao coletivo. Essa fusão é felicidade ou infortúnio, no qual o indivíduo não pode negar a menos que negue seu próprio ser. Consequência desta teodicéia: os infortúnios da vida do indivíduo, incluindo morrer, se debilitam em seu impacto anômico, ao serem concebidos como meros episódios da história comum da coletividade com a qual ele se identifica, o que possibilita menor anomia social. A coletividade seria vista como imortal, enquanto os infortúnios coletivos seriam meros episódios. Este tipo seria uma teodicéia implícita. Ex: a “religião primitiva” (Durkheim), onde haveria uma harmonia do indivíduo com os ritmos da natureza e seus ciclos (nascimento, crescimento, morte). Não necessitaria esperança no pós-morte ou imortalidade, pois o corpo e alma desapareceriam e, o cosmos seria eterno. A continuidade ontológica entre as gerações, garantiria a sobrevivência do ser humano em seus descendentes. Para Berger, este esquema traz algo de masoquista, pois não se questiona a ordem social.
2. Irracional: a *teodicéia da participação auto transcendente* que não estaria limitada às religiões primitivas e persistiria onde prevalece o esquema micro/macrocósmico. Ex: camponês chinês e cavaleiro confuciano. Berger apresenta, neste tipo o misticismo, como uma “atitude religiosa em que o homem

busca a união com as forças ou seres sagrados” (BERGER, 1971, p. 83). No misticismo, os sofrimentos e morte do indivíduo se convertem em insignificantes trivialidades, irreais em comparação com a abrumadora realidade da experiência mística de união. O cotidiano e vida mundana se convertem em algo irreal, ilusório, como o “véu de Maya”*. Na medida em que tudo é ou está em Deus, tudo é bom e o problema da teodicéia desaparece. Neste caso, o grau de masoquismo varia na prática, mas está presente em todos os tipos de misticismos. Ex: auto mortificação, autotortura. Nestes exemplos, a aniquilação do eu e absorvição pelo divino constitui a maior benção. O misticismo nas grandes religiões mundiais deu origem a complexos sistemas teóricos contendo teodicéias explícitas de grande coerência racional.

3. Racional: *o conjunto karma-samsara* (Índia) onde toda anomia concebível é integrada em uma interpretação totalmente racional e omnímota do universo. Toda ação humana tem suas consequências necessárias e toda situação humana é a consequência necessária de ações humanas passadas. A vida do indivíduo é efêmera, parte de uma cadeia causal que se estende infinitamente ao passado e ao futuro. Para Berger, como também para Weber, o Karma-samsara é o exemplo de perfeita simetria entre as teodicéias do sofrimento e da felicidade. Esta teodicéia legitima a ordem social sendo,

* O termo Maya, em sânscrito, significa *ilusão*; também é um dos nomes da grande deusa, consorte de Shiva. “Maya é um conceito fundamental no Hinduísmo, principalmente na escola Advaita (não-dualista) do sistema ortodoxo Vedanta. Originalmente maya denota o poder com o qual o deus pode fazer os humanos acreditarem em uma ilusão; por extensão tornou-se mais tarde a força que cria a ilusão cósmica de que o mundo fenomenal é real. Para os não-dualistas, maya é a força cósmica que manifesta a infinitude de Brahman (o ser supremo) como a finitude fenomenal do mundo. Maya se reflete no nível individual pela ignorância humana (*ajñana*) da real natureza do self (si mesmo), que está errado sobre o ego empírico, o qual é na realidade identificado com Brahman”. Referência traduzida da **Merriam-Webster’s Encyclopedia of World Religions**. Massachusetts: Merriam-Webster, 1999, p. 702.

portanto, conservadora. Porém, dela surge uma ideia de redenção como libertação final do ciclo de nascimento com diferentes versões dessa redenção, por exemplo, o Atman-Brahman*. O Budismo representa a racionalização mais totalizante dos fundamentos teóricos do conjunto karmasamsara no nível da soteriologia e de sua teodicéia concomitante. Também há diferenças entre o budismo intelectual e o das massas, com dois grandes ramos: *theravada e mahayana***.

Para Berger, “o problema da teodicéia se resolve da maneira mais racional concebível, a saber, pela eliminação de todos os intermediários entre o homem e a ordem racional do universo; porque os fenômenos anômicos que dão origem se revelam como meras ilusões fugitivas, pois na concepção de anatta (não-eu) é o indivíduo que traça seus problemas” (BERGER, 1971, p. 88-89).

Para Berger, há teodicéias com vários graus de racional-irracional. Nesse sentido, ele faz uma subdivisão dentro dos tipos weberianos e os apresenta da seguinte forma:

(A) *Teodicéia terrenal* que projeta a compensação dos fenômenos anômicos no futuro terreno através da intervenção da divindade; neste caso, os que sofrem serão consolados e os injustos serão castigados. Ex: messianismo, milenarismo, escatologia. Essas teodicéias estão associadas historicamente às épocas de crises e desastres. Na teodicéia terrenal

* Atman, em sânscrito, significa o “si mesmo”, self. Atman-Brahman refere-se à identificação no Vedanta entre o “eu” individual e o absoluto (Brahman). *Tat tvan asi*, Isto és Tu, expressão que expressa essa identificação.

** Theravada (Hinayana): primeira escola budista compreende a Libertação como um caminho individual, através de práticas ascéticas, meditação e Yoga. Mahayana: autodenominado Grande Veículo; em oposição ao Theravada, chamado Pequeno Veículo; a Libertação seria alcançada coletivamente através de práticas comunitárias, rituais, meditação, compaixão com todos os seres. No Mahayana, pelo sincretismo com as tradições populares, Buda tornou-se uma manifestação divina. No budismo Theravada o Buda é considerado apenas um ser humano.

legitimam-se os fenômenos anômicos por referência a uma nominação futura, com o qual os reintegra a uma ordem significativa geral. Será racional na medida em que contenha uma teoria coerente da história. Uma dificuldade prática para essa teodicéia seria sua vulnerabilidade frente a uma refutação empírica. Tem-se, nessa teodicéia o sentido da vida futura como o lugar da nominação. Para Berger, “é mais provável que se produza esta transposição quando a teodicéia prototípica por participação transcendente se debilita enquanto a sua plausibilidade, processo relacionado com a individuação progressiva” (BERGER, 1971, p. 91).

(B) Numa posição intermediária entre racional e irracional está a *teodicéia dualista* do Zoroastrismo do Iran. Neste caso a luta entre o bem e o mal representaria os fenômenos anômicos (forças do mal ou negativas) e a nominação (forças do bem ou positivas). Tem-se, neste tipo, a influência do gnosticismo em relação à diferença entre espírito e matéria. A Redenção seria o Reino da Luz, esperança e nostalgia do verdadeiro lugar do homem. Berger coloca a resolução do problema da teodicéia na transposição que se faz de seus termos; ou seja, o universo empírico deixa de ser um cosmos e se converte em cenário no qual se desenvolve a cosmização ou, é concebido realmente como o âmbito do caos. Tudo no mundo material e físico é desvalorizado de forma radical, a história é desprovida de significação redentora. A teodicéia dualista seria assim, acósmica, ascética e ahistórica. Isso é compreendido como uma ameaça às religiões bíblicas.

(C) *Teodicéia das religiões bíblicas* – que seria um problema maior para o monoteísmo ético. Para Berger, a relação entre a teodicéia bíblica e a atitude masoquista apresenta-se da seguinte forma: “o masoquismo religioso adquire um perfil peculiar na órbita bíblica porque o problema da teodicéia se faz insuportavelmente agudo quando se define o “outro” como um deus todo-poderoso, todo-justo, etc.” É a voz desse deus

terrível que deve ser abrumadora e afogar o pranto do homem atormentado. A solução masoquista apresentada por essa teodicéia seria a submissão que não pode ser questionada ou desafiada, acima de toda norma humana ética ou nômica. Ex: Livro de Jó – acusação contra Deus se converte em acusação contra o homem. Assim, da teodicéia tem-se a *antropodicéia*: o problema do pecado humano substitui o problema da justiça divina. Neste ponto Berger se afasta de Weber. Em Jó tem-se o desenvolvimento mais radical e coerente desta postura que levará às diferentes concepções da predestinação divina que surgiram depois no Islã e Calvinismo. Este último é segundo Berger, a culminação da atitude masoquista na história das religiões. Como essas idéias são difíceis para as massas, estas as mitigaram com a esperança e compensação em outro mundo.

(D) Mitigação da teodicéia masoquista: a *Cristologia*. Para Berger, este ponto apresenta-se como uma debilidade na tipologia weberiana. Berger apresenta o Deus encarnado como resposta ao problema da teodicéia (encarnação-redenção de Jesus), este seria o deus encarnado, o deus que sofre. Este sofrimento, representado no sofrimento de Cristo aliviaria o homem (Camus). Para Berger, a relação do sofrimento com o Deus castigador está na plena divindade e humanidade do Cristo encarnado (concepção desenvolvida no Concílio de Nicéia em 325). Cristo sofreu pelos pecados do homem, o homem tem que reconhecer isso. A resolução agostiniana para o problema da teodicéia, remete novamente, segundo Berger, da teodicéia para a antropodicéia, e mitiga a aspereza dos fenômenos anômicos com o deus-homem e o masoquismo.

Para finalizar a análise da teodicéia, Berger parte de sua categoria antropodicéia, ou seja, o problema do sofrimento no mundo como uma responsabilidade do homem. Para Berger, a plausibilidade do cristianismo resiste ou cai junto com a plausibilidade desta

teodicéia. Exemplos, o terremoto de Lisboa em 1755 e a Primeira Guerra mundial, foram momentos históricos que questionaram a teodicéia cristã. Mas, destes fatos surgiram também uma outra questão: Como pode o homem atuar desta maneira? Uma resposta pode ser a confirmação do pecado humano, mas tem-se também um silêncio acerca das implicações para a teodicéia. A consequência histórica da desintegração da teodicéia cristã seria, para Berger, o começo de uma era de revoluções. “A História e as ações humanas na História se converteram nos instrumentos dominantes mediante os quais deve buscar-se a nomização do sofrimento e do mal”. Com o questionamento da explicação cristã tem-se consequentemente o questionamento da ordem social; troca-se o reino da graça pelo reino da justiça.

Repitamo-lo: toda ordem humana é uma comunidade frente à morte. A teodicéia representa a tentativa de fazer um pacto com a morte. Seja qual for o destino de qualquer religião histórica ou ainda da religião como tal, podemos estar seguros de que a necessidade desta tentativa persistirá enquanto os homens morram e tenham que dar sentido a este fato (BERGER, 1971, p. 103).

Conclui-se, até o momento, que os autores apresentados trataram do mesmo tema tendo em vista perspectivas diferenciadas. Em Weber, o problema da teodicéia perpassa a vida material e a justificação da ordem social; mas, tem como ponto principal o problema “ideal” do sentido da existência humana, principalmente em relação ao monoteísmo e seu desenvolvimento no Ocidente, com o Calvinismo e sua teoria da predestinação. Para Bourdieu, a teodicéia funcionaria como um elemento a mais da ideologia religiosa, responsável pela alienação da realidade social das classes despossuídas. Os problemas “ideais” seriam decorrentes do processo de individualização da burguesia e pequena burguesia, de forma a legitimar suas posições sociais. Berger, leva em consideração essa função de legitimação das teodicéias, porém acrescenta ao processo de alienação, um sentido mais amplo, onde todo o mundo social aliena-se

ao perder o sentido da origem humana da sociedade. Berger vê esse processo como inerente ao ser humano, que continuará a criar explicações que o possam livrar do medo da morte, ou, pelo menos justificá-la.

Compreender o problema do mal no Cristianismo como um todo, torna-se tarefa monumental. Para o estudo do Catolicismo, pode-se analisar a teodicéia contrapondo duas perspectivas: a popular e a do “cristianismo da libertação”.

A teodicéia no Catolicismo Popular e no “Cristianismo da Libertação”

Catolicismo Popular*

O problema do mal e do sofrimento no Catolicismo está diretamente ligado ao conceito de pecado tal como foi desenvolvido pelos teólogos e “padres da Igreja”, na tradição de leitura dos textos bíblicos e na moral social das primeiras comunidades cristãs condensada, posteriormente, no período da Idade Média europeia.

As questões existencialistas das elites estiveram em voga, segundo Jean Delumeau, entre os séculos XIII e XVIII. Para Delumeau, “o desprezo do mundo e a desvalorização do homem – um carregando o outro – propostos pelos ascetas cristãos, fincam suas raízes certamente na Bíblia (Livro de Jó, Eclesiastes), mas também na civilização greco-romana. Este tema é desenvolvido notadamente por Plutarco, que remete ele próprio à *Ilíada* onde se lê: ‘Nada é mais

*Entende-se por catolicismo popular no Brasil, aquele praticado pelas classes populares (não detentora dos meios de produção); herdeiro do catolicismo luso-brasileiro, implantado primeiro no país, sofreu influências das tradições indígenas e africanas. Nos fins do século XIX e princípios do XX sofreu influência do Protestantismo de imigração e do Espiritismo de Allan Kardec. Segundo Etienne Higuët, “o catolicismo popular seria, então, um dos sistemas de tradução do catolicismo dentro de condições concretas da vida humana, com seu universo simbólico, sua linguagem e sua gramática própria”. Ref. *In* Vários autores, **Religiosidade Popular e Misticismo no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 1984. E. Higuët. *O misticismo na experiência católica*, p. 24.

miserável do que o homem entre tudo o que respira e se move’.” (DELUMEAU, 2003, p. 19)

Comparativamente, Delumeau assinala que “à religião oriental da tranquilidade (Hinduísmo e Budismo) opôs-se mais do que nunca a religião da ansiedade própria do Ocidente”. Nesse sentido, a partir da noção de poder, tem-se que a “dramatização do pecado e de suas conseqüências” reforçaria a autoridade clerical (DELUMEAU, 2003, p. 13). Assim, a concepção de pecado transmitida através da hierarquia religiosa revelaria uma tentativa de manter sob controle os fiéis. Esta postura de distanciamento e desprezo do mundo, tanto na teologia católica como na protestante, transmitida às massas desenvolveu-se, posteriormente, em movimentos de pietismo e milenarismo de diferentes vertentes. Esses movimentos, muitas vezes, serviam como escape ao controle institucional da vivência religiosa.

Na explicação tradicional da teodicéia cristã, o problema do mal no mundo deriva do pecado bíblico (Adão e Eva); enquanto o sofrimento individual deriva do pecado pessoal. A complexidade da questão está no fato do Deus judaico-cristão ser perfeito, totalmente onipresente e onisciente do cosmos. Como um Deus tão poderoso poderia construir um mundo tão imperfeito? Na teodicéia tradicional a bondade e amor do Deus criador pelos homens não conseguiria explicar o problema do sofrimento. A teologia agostiniana (de Santo Agostinho) procuraria remediar essa dificuldade com a vinda do Cristo, que se tornaria um mediador entre os homens e Deus, facilitando o acesso da humanidade ao “amor do Pai”.

A teologia católica procurou analisar da seguinte forma a relação entre o comportamento pecaminoso do homem e a vontade divina. Explica-se em um compêndio de dogmática: (a) Deus ama o gênero humano, o homem de modo indefectível (graça); (b) Deus ama o homem tendo em conta a situação concreta em que vive, portanto, mesmo em pecado (a todo instante oferece a justificação); (c) somente Deus conduz o homem a um novo arrependimento e conversão e lhe permite realizar um novo início, se assim o quiser; e, (d) o homem, se der assentimento a esse impulso divino, não recebe nova remissão de

culpas da parte de Deus – mas aceita – e isto lhe é facultado pelo próprio Deus – o amor e o perdão de Deus lhe garante e assegura dia e noite. Se existe vacilação, está é somente da parte do homem.⁸

A relação estabelecida pela teologia entre o homem e Deus é de resignação, pois no gênero humano não haveria possibilidade de salvação sem a graça divina. Essa dependência da benevolência da divindade colocaria o fiel em uma luta constante contra o “pecado original” e a “concupiscência”. A atração do “mundo” deveria ser repelida através das práticas de ascetismo e uma fé devota, voltada para a salvação da alma em detrimento do corpo e dos problemas do mundo.

Para o catolicismo popular, importaria em primeiro lugar, a possibilidade de experienciar a fé no cotidiano, ou seja, através das “trocas de favores” entre os fiéis e os santos de devoção. A compreensão de ‘ser católico’, no catolicismo popular, de acordo com S. Galilea, se daria através do “batismo, a identificação de si mesmo como ‘católico’, uma identificação global com a fé católica. Além disso, esta pertença se exprime na participação periódica em atos de culto, sejam de natureza devocional ou sacramental. Unido a isto está o reconhecimento de uma obrigação moral que pode derivar do sistema de valores cultural e eclesialístico”⁹. O fiel sentir-se-ia diminuído diante do poder do Deus Pai, em consequência se voltaria para os santos e a Virgem Maria, mais próximos de sua humanidade. As práticas sacramentais como participação na Eucaristia, estariam em segundo plano, quando comparadas com as práticas de rezas, procissões e promessas.

A obrigação moral expressa no texto de Galilea toma formas híbridas no cotidiano popular. De tal modo, a teodicéia popular estaria

⁸ MISTERIUM SALUTIS. Compêndio de Dogmática-Salvífica. Volume 1. Petrópolis: Editora Vozes, 1999, p. 132.

⁹ GALILEA, S. *Ensayo de identificación del catolicismo popular latino-americano*, In: **Pastoral e Lenguaje**, Bogotá, 1973, p. 89. In Vários autores. **Religiosidade Popular e Misticismo no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 1984. E. Higuier. *O misticismo na experiência católica*, p. 23.

voltada para o transcendente, mas com interesses materiais bem definidos. Como no mundo não haveria condições de solucionar o problema do mal definitivamente, através das devoções seria possível criar acordos entre os fiéis e seus santos. Um equilíbrio para minimizar os sofrimentos. Essa relação não passaria pelo crivo do clero que procuraria manter a influência através da moral e vigilância dos pecados. Importaria, assim, no catolicismo popular o estabelecimento de uma relação direta entre o homem e o sagrado.

“Cristianismo da Libertação”**

Dentro do catolicismo, a linha teológica conhecida como Teologia da Libertação (TL ou TdL) desenvolveu uma “leitura crítica” do problema da teodicéia no cristianismo.

Viu-se, como análise principal da teodicéia, aquela feita por Max Weber (WEBER, 1944, p. 412). Recorde-se que Weber ao desenvolver o problema da teodicéia considerou o interesse material presente em todo “pensar e atuar” religioso ou mágico e suas consequências no desenvolvimento de diferentes concepções religiosas ligadas a uma diferenciação social. A explicação da teodicéia para Weber será dificultada tanto quanto o deus seja superior e perfeito. Deus perfeito com obra imperfeita? Ou seja, para o monoteísmo, com seu deus ético criador, dotado de atributos de absoluta imutabilidade, onipotência, onisciência e infinitude, o problema se dá de forma mais premente. Como visto, para desenvolver melhor sua posição Weber dividiu as teodicéias em

** Utiliza-se aqui “cristianismo da libertação”, termo cunhado por Michel Löwy, para designar os movimentos religiosos, principalmente na América Latina, “comprometidos com os objetivos da emancipação social [...] constituem um fenômeno histórico, comparado ao papel tradicionalmente conservador da religião. [...] Esse fenômeno também é chamado Teologia da Libertação; é muito mais profundo e amplo que uma mera corrente teológica: na verdade, ele é um vasto movimento social”. Este termo também se torna útil por se referir não só ao Catolicismo, como também às outras igrejas cristãs que participam do movimento. LÖWY, Michael. **A Guerra dos Deuses. Religião e Política na América Latina**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2000, p. 8.

quatro tipos: (a) a promessa de recompensa neste mundo; (b) a promessa de recompensa no mais além; (c) o dualismo e; (d) a doutrina do karma.

Também vale lembrar que os autores Pierre Bourdieu e Peter Berger releeram a teoria weberiana da teodicéia e a reinterpretaram ou complementaram. Bourdieu dedicou-se mais ao aspecto das justificações e legitimações religiosas utilizadas pela ordem social. Para Bourdieu as “justificações religiosas” para o sofrimento e o mal fornecem “justificações do existir” em uma posição social determinada (BOURDIEU, 1980, p. 48). Ou seja, a teodicéia do ponto de vista da situação concreta vivida pelas pessoas é uma sociodicéia, uma justificativa racionalizada para legitimar a ordem e as posições sociais. Berger se ateu mais à teoria weberiana que Bourdieu. Como Bourdieu, também encontra na religião o caráter de legitimação da ordem social. Porém, em Berger a religião remeteria a um “cosmos” sobrenaturalizado, num processo de ocultamento, ou seja, de alienação do caráter humano da criação da sociedade. Berger utiliza a tipologia weberiana das teodicéias e de certa forma a amplia, classificando-a em diferentes graus: (A) Irracional: teodicéia da transcendência simples; teodicéia da participação autotranscendente; (B) Racional: teodicéia do conjunto karma-samsara; (C) Irracional-Racional: (1) teodicéia terrenal; (2) teodicéia dualista e (3) teodicéia das religiões bíblicas que desenvolve uma antropodicéia, o problema do pecado humano substitui o problema da justiça divina; incluindo o desenvolvimento posterior da Cristologia.

Os tipos importantes para a análise do Catolicismo estão na análise da teodicéia identificada em Weber (a) e (b), respectivamente, a promessa de recompensa neste mundo e a promessa de recompensa no mais além. Em Berger, a teodicéia das religiões bíblicas e da cristologia. E, a análise de Bourdieu da sociodicéia como um todo.

Veja-se agora, como se deu a explicação da teodicéia pela Teologia da Libertação (TL ou TdL). Para isso, serão utilizados dois verbetes do “Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo”; o verbe *mal*, escrito por Andrés Torres Queiruga e, o verbe

sufrimento, redigido por Leonardo Boff.¹⁰ A TL absorveu a discussão em torno do problema da teodicéia realizada pela tradição cristã, ao longo da história e a analisou criticamente contrapondo-se à compreensão do catolicismo popular ou, de certa forma, procurando “libertá-lo” de sua resignação.

Segundo o teólogo e filósofo Andrés Torres Queiruga a realidade do mal diz respeito a todo indivíduo, ninguém escapa do confronto com o sofrimento. No entanto, por causa do desprestígio da teodicéia tradicional, é preciso destacar o papel da razão, para situar o “mistério” em seu lugar exato. Para Queiruga, deve-se ter um tratamento crítico para a teoria do mal como “vontade de Deus” (QUEIRUGA, 1999, p. 449). O monoteísmo, segundo o autor, enfrenta a questão em sua dureza, como no “dilema de Epicuro”: “se Deus quer evitar o mal e não pode, não é onipotente; se pode e não quer, não é bom” (Idem, op. cit., p. 450). Em cima das duas posições, Deus não quer evitar o mal e Deus não pode evitar o mal, vários autores cristãos discutiram o tema desde Agostinho, passando por Tomás de Aquino até os dias de hoje.

Para Queiruga, as discussões sobre o Infinito (Deus) e o Finito (Mundo, ser humano) na teologia e filosofia poderiam auxiliar a esclarecer a teodicéia. Parte-se do pressuposto que Deus, sendo bondade absoluta não pode querer o mal de modo algum. Mas, dotou o ser humano de “liberdade”, pois a Criação teria sido um ato de Amor. Deus “não poder” evitar o mal não equivaleria a negar algo em Deus, como na criatura humana. Exemplo disso seria: Deus não pode fazer um círculo-quadrado, pois isso seria um absurdo. Da mesma forma, “um mundo sem mal seria, rigorosamente, um mundo perfeito; um mundo perfeito seria um não-mundo; isto é, uma contradição, um círculo-quadrado” (Idem, op. cit., p. 451).

Percebe-se que as discussões filosóficas cristãs, sobre a origem do mal no mundo estão ligadas às questões da própria ontologia do

¹⁰ DICIONÁRIO DE CONCEITOS FUNDAMENTAIS DO CRISTIANISMO, Editora Paulus, 1999. Verbetes: Mal (Andrés Torres Queiruga), pp. 449-454; e Sofrimento (Leonardo Boff), pp. 786-792.

mundo e do homem. Para Queiruga, o autêntico dilema estaria neste aspecto, do criar ou não criar o mundo. Se o mundo, sendo finito, implica necessariamente o mal, por que Deus o cria apesar de tudo? A resposta a esta questão só poderia vir com a intuição religiosa. Crer que se foi criado por Amor e que vale a pena viver, pois haveria uma primazia metafísica do positivo sobre o negativo (Platão). “O descobrir uma estrutura racional nada mais faz do que aproximar as posições e unir o esforço de busca: deste modo a pergunta sobre o lugar do mal na criação se converte em uma questão de fé tanto para o crente quanto para o não-crente” (QUEIRUGA, 1999, p. 452).

Assim, o crente aceita que só na “Revelação” livre de Deus, pode-se encontrar uma resposta. Na Bíblia, no Antigo e Novo Testamentos, o homem bíblico não se prende ao problema da origem ou do porquê do mal, mas em como superá-lo. Segundo Queiruga, em Jesus, o próprio Deus aparece implicado, participando da realidade e da pergunta sobre o que é o mal para o homem. Por isso, a resposta apareceria em sua plenitude. Nem sequer o Filho de Deus pôde escapar das consequências da finitude. No entanto, a “tragédia da cruz” é vencida pela ressurreição, signo de esperança. Para a teologia cristã, neste sentido, “Deus suporta o mal no mundo, se quer a existência da realidade finita e o respeito à sua liberdade” (QUEIRUGA, 1999, p. 453). De acordo com Queiruga, “Deus quer e pode vencer o mal só que esta resposta tem que ser criada e verificada na paciência, na ação e na fidelidade da história” (QUEIRUGA, 1999, p. 453).

Leonardo Boff, um dos principais teólogos da libertação, pensa ser mais importante para a TL, a forma (método) com que se vai tentar resolver os problemas do mal e do sofrimento, deixando as questões teóricas em segundo plano. Ou seja,

A aproximação aos grandes problemas da vida e da morte, da dor e do amor, não é feita através de conceitos, mas do mito; nem por intermédio de raciocínios, mas de narrações. A história da reflexão sobre o sofrimento, desde o Jó da Bíblia até o Jó de C. G. Jung, é a história do fracasso de todas as soluções

teóricas e de todas as conceitualizações. O mal não está aí para ser compreendido, mas para ser combatido; esta é a conclusão que se tira quando se narra a vida daqueles que ajudaram a dar sentido ao sofrimento, não discutindo sobre ele, mas combatendo-o tenazmente. Sofreram ao combater contra o sofrimento, mas seu sofrimento foi digno, gratificante e profundamente libertador. (BOFF, 1999, p. 786)

A afirmação de Boff agrega vários elementos interessantes para a análise da teodicéia na Teologia da Libertação. Primeiramente, tem-se a postura ativa de superar a teodicéia tradicional e “combater” o mal no mundo. Esse aspecto é central para a pregação da TL, pois, como o seu foco são os pobres, o “povo de Deus” oprimido, torna-se questão importante: como evangelizar, como fazer essas pessoas crerem que Deus é seu Pai? Para tentar responder a essa demanda pastoral, a TL com seu método de leitura crítica da Bíblia, espera criar consciência política e de fé. Segundo Boff, o Reino de Deus, deixa de ser visto como uma realidade transcendente, distante, a ser alcançado na vida futura, para ser uma “possibilidade de transformação desse mundo”. A TL procuraria assim, retirar da religião cristã o fatalismo e o desalento. Não seria, pois, vontade de Deus a existência de ricos e pobres, mas um problema de justiça, solidariedade e ausência de fraternidade. Uma relação intrincada entre “pecado pessoal e internacional” (BOFF, 1999, p. 787).

Através da leitura bíblica, o sofrimento ganharia outro sentido. Deixa de ser um “castigo” por causa do pecado do homem, e se torna uma “luta por libertação”. “O sofrimento verdadeiro nasceria da luta contra o sofrimento”, a má-vontade dos homens e o sistema social injusto. Assim, o sofrimento transforma-se em “martírio” e ganha um “valor”, pois a causa justa dignifica o sofrimento.

Para Boff “a fé cristã em um absoluto sagrado, dentro do homem e em um Deus comprometido com o destino de cada um, transforma-se em mística capaz de dar sentido transcendente a toda dor e a qualquer sacrifício” (BOFF, 1999, p. 789). O elemento que daria sustentação à luta pelo fim do sofrimento seria a “esperança”, a fé na salvação e libertação. Nada no mundo seria totalmente

irremediável, mas poderia ser renovado, pois, após a ressurreição de Cristo, o mundo estaria destinado a realizar a utopia do Reino de Deus. Este Reino, no entanto, não viria sem o esforço humano. Segundo o teólogo, a “libertação histórica” seria uma aliança de sofrimento, dor e morte.

Para Boff, ao se pensar a situação global da humanidade, o problema do sofrimento e do mal não é pessoal. “É a forma de sociabilidade, a estrutura do sistema que é iníqua, somente descendo à análise do sistema, contrapondo-lhe uma prática diferente e alternativa, pode-se lutar com sentido e com eficácia contra os males do mundo” (BOFF, 1999, p. 791). No entanto, questiona: onde pôr a responsabilidade do desenrolar histórico? Aí, segundo o autor, reside a dimensão pessoal e própria de cada um. E nesse aspecto, o teólogo retoma as teorias sobre a finitude do homem e da criação, diante da infinitude de Deus. Para Boff, o problema do pecado (pessoal) estaria no homem não aceitar a dor de ser criatura e querer se igualar a Deus em infinitude, imortalidade, fundamento sem fundamento. “O pecado é a tentativa absurda, impossível, de se tornar si mesmo, de querer ser aquilo que o homem jamais pode ser: fundamento de si mesmo, absolutamente independente, criador de si mesmo” (BOFF, 1999, p. 792). O que geraria o sofrimento seria, nesse aspecto, o egoísmo. Boff coloca essa reflexão junto às questões sobre a liberdade humana (livre-arbítrio). Nesse sentido, diz que “pode gerar um sentimento de impotência que entrega os destinos da história à veleidade dos mais fortes. Com isto, devemos dizer que se ela surgiu na história, pode, por isso mesmo, ser combatida e reduzida aos seus limites dentro da história” (BOFF, 1999, p. 792). Para o teólogo, não se deve perder-se na utopia, mas ter coragem para a provisoriedade da vida. Somente na luta contra o mal torna-se legítima a reflexão sobre a *passio mundi* (a Paixão no mundo). A TL funcionaria assim, como uma maneira de ler a fé cristã: uma mensagem de luta contra o sofrimento derivado do estrutural e uma busca de superação do mal pessoal na sociedade.

Com este panorama pode-se tentar analisar a teodicéia da TL, pensando os autores trabalhados anteriormente.

A Teologia da Libertação, vista a partir da tipologia weberiana, é receptáculo da tradição bíblica judaica. Com uma ressalva. Para Weber, somente o Judaísmo e o Islã seriam rigorosamente religiões monoteístas. O Cristianismo, neste aspecto, estaria descartado pelo seu culto da missa e dos santos, que o aproximaria muito do politeísmo (WEBER, 1944, p. 412). A TL possui uma leitura própria dos textos do Antigo Testamento (AT). A ideia de um Deus “histórico”, ou historicamente associado (por aliança, contrato) com “seu povo”, é base para justificar, ou legitimar as lutas políticas necessárias à “salvação” – vista em sua perspectiva – como “libertação” das injustiças deste mundo. Aqui, tem-se a teodicéia da promessa de recompensa neste mundo. A diferença, na TL, seria que o Messias já teria vindo (Jesus Cristo). A realização do Reino de Deus deve ser continuada e não estaria mais ligada a uma volta desse Messias para sua concretude. A responsabilidade da realização histórica do Reino de Deus na terra, como foi visto acima em Boff, é dos crentes. A “segunda vinda” do Cristo, anunciada pelos padres da Igreja ao longo dos tempos, não deveria ser esperada pacientemente, mas de certa forma, incentivada, com a luta por uma sociedade mais justa e fraterna. A “esperança” surge, ao se crer que, no final dos tempos, a salvação estaria garantida, pois o Cristo havia vencido a morte. Aqui, tem-se a teodicéia da esperança no mais além. Segundo Weber, essa concepção desempenha papel importante na velha ética judaica: a crença de que o sofrimento, principalmente voluntário, tempera o humor divino e melhora as chances para a outra vida. Exemplos disso: a prática de mortificações; também no cristianismo, as provas de valor, os mártírios e, pode-se incluir, em relação à TL, a luta política por justiça social e as perseguições resultantes dela. O sofrimento advindo da luta por esse Reino deve ser aceito, por igualar-se ao sofrimento do próprio Jesus. Em Weber, tem-se que essa escatologia messiânica, processo que consiste em uma transformação política e social deste mundo, explica o sofrimento como consequência dos pecados dos antepassados, dos quais Deus faz responsáveis seus descendentes.

Em Weber, o problema da teodicéia, perpassa a vida material e a justificação da ordem social; tem como ponto principal o problema “ideal” do sentido da existência humana. Na TL, o sofrimento não estaria somente associado aos pecados dos antepassados, mas a um pecado “social”. Nesse sentido, pode-se pensar que a TL compreende a teodicéia como em Weber, mas caminhando para a sociodicéia de Bourdieu. Há, na TL, uma compreensão dos aspectos das estruturas de poder na sociedade, como uma ordem política injusta e “pecaminosa”. Como visto em Boff, a estrutura do sistema seria iníqua.

Há também, nesse sentido, uma crítica feita pela TL à hierarquia católica, que diz respeito ao aspecto do cristianismo como uma religião legitimadora da ordem social, expressa nas relações da hierarquia católica com as instâncias públicas de poder. A TL, em seus manifestos, procurou dissociar a Igreja Oficial de uma Igreja do Povo, que se assemelharia aos primeiros cristãos e à Igreja Primitiva por vivenciar a sua fé em comunidades, dividindo entre si os problemas e as lutas por soluções (CEBs – Comunidades Eclesiais de Base).

Em Bourdieu, a religião legitimaria posições sociais determinadas. As funções sociais desempenhadas pela religião em favor de um grupo ou de uma classe, seriam diferentes de acordo “com a posição que este grupo ou classe ocupa na estrutura das relações de classe na divisão do trabalho religioso” (BOURDIEU, 1980, p. 50). Na TL, pode-se perceber, uma busca por legitimação de uma camada social específica (pobres), membros da Igreja como um todo, mas com uma “mística” diferente; com ações e expectativas diferentes do restante do corpo eclesial. E, com funções diferentes, dentro desse corpo eclesial. No geral, seria a massa de leigos das periferias das grandes cidades ou do interior do país, vista como “ovelhas” a serem guiadas pelos “pastores”.

Berger, ao pensar o problema da teodicéia, baseou-se totalmente em Weber. Porém, ao tratar da questão da alienação do homem em relação à criação humana da sociedade, traz elemento importante para a análise da teodicéia da Teologia da Libertação: o

que ele entende por masoquismo. O masoquismo seria para ele, a “coisificação do indivíduo” frente à sociedade. Esta por sua vez é entendida como “absolutização do outro”, em relação sadismo-masoquismo. O masoquismo funcionaria como um meio de “iludir a solidão e a falta de sentido através do auto aniquilamento, podendo adotar um caráter religioso” (BERGER, 1971, p. 75-76). Para Berger, a relação entre a teodicéia bíblica e a atitude masoquista apresenta-se da seguinte forma: “o masoquismo religioso adquire um perfil peculiar na órbita bíblica porque o problema da teodicéia se faz insuportavelmente agudo quando se define o “outro” como um deus todo-poderoso, todo justo, etc” (BERGER, 1971, p. 91). A solução masoquista apresentada por esta teodicéia, segundo o sociólogo, seria a submissão que não pode ser questionada ou desafiada. Por exemplo, no livro de Jó, a acusação contra Deus se converte em acusação contra o homem, ou seja, na verdade o que existiria seria uma antropodicéia. O sofrimento e o mal no mundo são responsabilidades da humanidade. Como mitigação para essa teodicéia masoquista, Berger, aponta a Cristologia. Em Berger, o Deus encarnado seria uma resposta ao problema da teodicéia (encarnação-redenção), pois o deus encarnado seria o deus que sofre. Este sofrimento, representado no sofrimento de Cristo aliviaria o homem. A relação do sofrimento com o Deus castigador está na plena divindade e humanidade do Cristo encarnado. A resolução agostiniana para o problema da teodicéia, remete novamente, segundo Berger, da teodicéia para a antropodicéia, e mitiga a aspereza dos fenômenos da dor, da morte e do sofrimento.

Viu-se que, para Boff, o problema do sofrimento, em termos globais, se aproximaria muito da ideia de uma antropodicéia. Pois, segundo o teólogo, o que geraria sofrimento seria, em princípio, o egoísmo humano. Utilizaria a cristologia, como um mitigador do sofrimento, pois a fé cristã daria um sentido transcendente a toda dor e a qualquer sacrifício. O elemento diferenciador seria, ainda, uma utopia, uma necessidade de coragem para enfrentar a provisoriedade histórica e lutar por libertação dentro desse mundo cambiante. Não seria masoquismo, para a Teologia da Libertação, mas uma percepção

de que por Amor, Deus criou a humanidade “livre”. Ela seria como criatura, não podendo nunca se igualar ao Criador; porém, este se igualou em sofrimento com os homens, através do sofrimento de seu Filho. A humanidade sofreria a dor da impermanência, mas com uma “garantia” de recompensa no “mais além”, que se inicia historicamente se houver participação dos crentes.

Por isso, o sofrimento e o mal não estariam no mundo para serem questionados, mas para serem “combatidos”. Neste aspecto, a teodicéia na Teologia da Libertação poderia tentar responder à pergunta de Berger sobre a antropodicéia. Se o problema do mal no mundo é responsabilidade humana, como pode o homem agir dessa forma? Boff responderia, para se evitar um sentimento de impotência, que entrega os destinos da história aos mais fortes. Como os problemas surgiram historicamente, podem da mesma forma, ser resolvidos.

Pode-se dizer, assim, que a teodicéia na Teologia da Libertação agrega elementos da tradição judaico-cristã, com ênfase maior no Antigo Testamento do que outras teologias católicas. Em relação à origem do mal e do sofrimento, a teodicéia na TL identifica-se com a antropodicéia (Berger), incluindo o “mistério” da “criação amorosa” e do “livre-arbítrio”. Haveria também aspectos de uma sociodicéia (Bourdieu), no que tange à ordem social e ao posicionamento histórico da Igreja cristã. Isto é, ao pensar em termos de fé o problema do sofrimento para a TL, seria uma antropodicéia; mas, ao se combater esse sofrimento seria uma sociodicéia. O mal em germe estaria no egoísmo humano, mas a solução para ele, não estaria em uma mudança somente interna do indivíduo. Precisaria existir concomitantemente com mudanças nas estruturas sociais.

De acordo com os teólogos libertação (Queiruga e Boff), seria necessário para uma mudança social, acabar com a perspectiva da teodicéia tradicional entre os mais pobres. Estes, dizia D. Hélder Câmara, formados pela “capela” do patrão, acreditam que o seu sofrimento e a “diferença entre ricos e pobres” é vontade de Deus. A mudança dessa perspectiva viria com uma leitura crítica dos textos

bíblicos e da realidade histórico-social, elementos indispensáveis, segundo os teólogos, para a formação de consciência do que seria “ser” humano. E a esperança na vitória final, como em Jo 16,33: “No mundo tereis tribulações, mas tende coragem: eu venci o mundo”.

Tem-se que, a teodicéia da Teologia da Libertação é mais uma das tentativas de resolver os problemas humanos. Não só os de ordem espiritual, mas começando pelos de ordem material.

Considerações finais

Tem-se, a partir da análise pretendida, clara a função de certas religiões como uma forma de comunicação e comprometimento com as “divindades criadoras” da vida social e pessoal, justificativa das instituições ordenadoras da sociedade, e base para a ética e a moralidade que dirigem a conduta individual. A teodicéia, como parte da estrutura conceitual das religiões mencionadas, adapta-se e modifica-se ao longo do tempo, às necessidades sociais e políticas. A crise existencialista na sociedade ocidental moderna, (principalmente, nos períodos pós-guerra) tornou atrativo às classes médias e altas a filosofia das religiões orientais. O movimento em direção a uma compreensão mais ampla das funções das religiões e de seu papel político começou a ser pensado já na década de 1940. O autor Aldous Huxley escreve em 1944, período da Segunda Guerra Mundial:

Não haverá nunca uma paz duradoura, a não ser que, e até que, os seres humanos comecem a aceitar uma filosofia de vida mais adequada aos fatos cósmicos e psicológicos do que a idolatria insana do nacionalismo e a anunciada fé apocalíptica do homem no Progresso, em direção a uma nova Jerusalém mecanizada. Todos os elementos desta filosofia estão presentes, nas religiões tradicionais. Porém, nas circunstâncias existentes, não há a mínima chance de que qualquer das religiões tradicionais venha a obter aceitação universal. Os europeus e os americanos não verão razão alguma para serem convertidos ao hinduísmo, claro, ou ao budismo. E dificilmente podemos esperar que o povo da Ásia renuncie às suas próprias tradições pelo cristianismo professado, muitas vezes sinceramente, pelos imperialistas que, durante quatrocentos

anos ou mais, vêm atacando, explorando e oprimindo, e agora estão tentando acabar seu trabalho de destruição “educandos”. Mas, felizmente, há o Fator Comum Superior de todas as religiões, a Filosofia Perene, que tem sido sempre, e em todo lugar, o sistema metafísico dos profetas, santos e sábios. É perfeitamente possível que as pessoas permaneçam bons cristãos, hindus, budistas ou maometanos e, contudo, estarem unidos em total acordo nas doutrinas básicas da Filosofia Perene (HUXLEY, 1944, p. 18-19).

Esse trecho de Huxley é ilustrativo dessa tendência. O Cristianismo no Ocidente, em suas diferentes vertentes, voltou-se na primeira década dos anos 2000 às questões de cunho mais espiritualistas. Mesmo a mística na Teologia da Libertação, voltada para a vivência cotidiana da fé cristã e a percepção da presença de Deus, em meio ao povo, procurou adaptar-se para atender às necessidades individuais dos seus membros. O resgate das místicas de João da Cruz, Teresa D’ávila e Francisco de Assis foi um dos meios utilizados.

O *ecumenismo*, nesse sentido, tem grande importância. No entanto, o resultado do encontro de tantas tradições, voltadas para o desenvolvimento de uma ética mundial de valorização do planeta (ecológica) e das lutas das minorias étnicas e das massas de empobrecidos é ainda desconhecido. O início do século XXI, marcado pelo pluralismo religioso, mostra até o momento que essa tendência ecumênica mais global sofre restrições devido aos diferentes fundamentalismos. Questão ampla que necessita de um tratamento mais criterioso e de um espaço mais amplo.

Tem-se, assim, que o problema da teodicéia nas religiões e no catolicismo em especial, caminha em paralelo às dificuldades de sobrevivência da maioria da população. Enquanto, por um lado, busca-se a satisfação dos problemas nessa vida, e o mais imediatamente possível, por outro se espera garantir um “bom lugar” na outra vida. A Teologia da Prosperidade, nas igrejas cristãs “neopentecostais” incentivam o individualismo neoliberal, muito próximo da ideologia do Progresso criticado por Huxley. Por

enquanto, pode-se dizer que uma das funções mais importantes de todos os sistemas religiosos está em dar sentido à finitude, como salientada por Berger.

Referências bibliográficas

BERGER, Peter L. **El Dossel Sagrado**. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1971.

BOURDIEU, Pierre. **Economia das trocas simbólicas**. Editora Perspectiva, São Paulo, 1990.

DONIGER, Wendy (edit.). **Merriam-Webster's Encyclopedia of World Religions**. Incorporated Springfield, Massachusetts, 1999.

SAMANES, Cassiano Floristán; TAMAYO-ACOSTA, Juan-José. **Dicionário de Conceitos Fundamentais do Cristianismo**. Editora Paulus, São Paulo, 1999.

WEBER, Max. Tipos de Comunidade Religiosa, *in* **Economia y Sociedad**. Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1944.

60 anos de Teologia da Libertação: 1960-2020

A chegada do novo milênio trouxe, para muitos, alterações de perspectiva no que se refere à compreensão do mundo e como atuar sobre ele. Aparentemente, surgiu uma nova ordem mundial – a sociedade global – informatizada, técnica e predominantemente capitalista. As últimas décadas do século XX foram plenas de mudanças significativas que contribuíram para o surgimento desse novo caráter mundial, entre elas: a redemocratização da América Latina nos anos 1980; o fim do socialismo na URSS, nos anos 1990, a confirmação da hegemonia econômica dos EUA e, nas duas décadas dos anos 2000, uma crise cíclica do capital que se desdobrou no avanço do desmonte do “estado de bem-estar social”, através de políticas neoliberais aplicadas por governos de direita e extrema-direita.

Na história do Cristianismo na América Latina também ocorreram importantes mudanças. O Catolicismo e o Protestantismo histórico sofreram forte concorrência vinda das chamadas “Igrejas Eletrônicas”, pentecostais e/ou “neopentecostais”, das religiões neopagãs da Nova Era e da redescoberta, por parte da classe média, das religiões afro-brasileiras.

O pluralismo religioso marcou mais fortemente as cidades grandes, como São Paulo e Maceió. Esse fato alterou a visão que se tinha anteriormente, especialmente no Brasil, de uma pertença religiosa homogênea da população, predominantemente católica. O censo de 2010 apresentou um número de 64,63% de católicos; um crescimento considerável das Igrejas evangélicas 22,16% e, daqueles que se consideram sem religião, de 4,7 % em 1991, para 7,28% em 2000 e 8,04% em 2010. As religiões afrobrasileiras (Umbanda e Candomblé) apareceram com 0,31% da população.¹¹ O resultado dilui

¹¹ Vale ressaltar que o atual governo tem desmontado o IBGE, e, em 2020, até o momento, não teremos o censo. René Somain. **Religiões no Brasil em 2010**. *Les*

a presença exclusiva da religião católica como detentora da moralidade social e redesenhou o mapa das religiões no Brasil. Essa nova realidade foi percebida em diferentes setores da Igreja Católica como um desafio para o novo milênio ou como uma forma de reaprender o sentido do macroecumenismo.¹²

As mudanças nos movimentos populares, vinculados às lutas de resistência contra as ditaduras militares na América Latina, e pela redemocratização, eram no sentido de reorganizar suas bases e estratégias políticas, necessárias na nova conjuntura social e econômica. Entre esses, há alguns marcados por um diferencial: inspiração religiosa. Essa característica em movimentos populares não é novidade na História. Vários movimentos de lutas populares foram marcados por carismas religiosos. Muitos pensaram a “salvação” material da humanidade (ou, pelo menos, a dos seus) como essencial e sinal da salvação espiritual.

Dependendo da sua orientação política ou de suas experiências cotidianas, um grupo ou movimento pode vivenciar sua fé como uma confirmação da ideologia dominante e do *status quo*, ou como um “chamado” ao compromisso para a transformação de sua condição social. A Teologia da Libertação (TL ou TdL) e as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) encontram-se nesse último grupo e foram

religions au Brésil em 2010. Brazil's religions in 2010. In Confins. Revista Franco-brasileira de Geografia. <https://doi.org/10.4000/confins.7785>

¹² “O termo ecumênico provém da palavra grega οἰκουμένη (*oikouméne*), significa mundo habitado. Num sentido mais restrito, emprega-se o termo para os esforços em favor da unidade entre igrejas cristãs; num sentido macro (maior), macroecumenismo pode designar a busca da unidade entre as religiões. É o ecumenismo no seu nível maior, abarcando não só as relações entre as confissões cristãs, mas as relações entre todas as religiões, incluindo o ateísmo. Num sentido mais de espiritualidade, diríamos que o ME é um talante, um espírito de grande abertura, de reconhecimento dos outros, dos religiosamente outros, com uma capacidade especial para encontrar mais os pontos comuns do que os que marcam as diferenças, com uma visão capaz de articular tudo numa perspectiva abarcadora e unificadora. Teologicamente, diríamos que o ME é uma visão teológica que é capaz de permitir uma boa relação entre as religiões, no mais amplo nível (...).” In José Maria Vigil. **Macroecumenismo latino-americano**, s/d. Disponível em: <http://www.missiology.org.br/> Data de acesso: 02/02/2021.

marcadas, nas décadas de transição política e econômica no Brasil, pela necessidade de encontrar novos paradigmas e perspectivas para suas ações. Para uma melhor visualização da história desse movimento, segue uma divisão em décadas.

Anos 1960: a gênese

O surgimento da TL no Brasil está intimamente ligado às mudanças sociais e políticas dos anos 1960. O descontentamento das populações na América Latina (AL) devia-se às políticas desenvolvimentistas dos anos 1950 e ao aumento do custo de vida nos anos de ditadura militar, na maioria dos países do continente. Houve, além disso, o fortalecimento dos grupos de esquerda após a Revolução Cubana, em 1959.

No campo religioso, o Papa João XXIII convocou o Concílio Vaticano II (1962-1965). Este concílio marcou o surgimento de uma nova autocompreensão¹³ da Igreja. O novo concílio tinha a tarefa de tentar solucionar a crise do “ultramontanismo”¹⁴, uma vez que a pressão da modernidade fazia com que a Igreja percebesse a necessidade de modificar o seu discurso para se adequar às novas realidades sociais e culturais.

Isso posto, a Igreja tentou estar envolvida com os problemas da sociedade contemporânea. Para tanto, modificou as suas orientações pastorais e rituais. Entre elas: (a) o sentido de *ser igreja*, não somente como corpo clerical, mas ampliado para abarcar os leigos como *povo de Deus*; (b) o rito religioso (missa, culto, sacramentos)

¹³ O conceito de autocompreensão é utilizado aqui no sentido de que a Igreja, com base em discursos e documentos, modifica a maneira como se compreende ao longo da História.

¹⁴ O chamado ultramontanismo ou reforma ultramontana designa a experiência da Igreja institucional e está no Brasil desde 1851. Caracteriza-se pelo conservadorismo das tradições católicas (confissão, comunhão, culto à Maria); herdeiro do Concílio de Trento no século XVI (Contra-Reforma) seria uma re-tridentização do cristianismo, com ênfase na fidelidade ao Papa e na concepção de cristandade, com incentivo aos missionários. A ele se deve o dogma da infalibilidade papal e a condenação do comunismo.

passou a ser feito na língua vernácula e não mais em latim; (c) os religiosos (as) ficaram liberados do uso obrigatório do hábito; (d) houve um incentivo geral para que as igrejas locais se adaptassem às exigências de suas realidades. Essa abertura à modernidade deu impulso aos pequenos grupos cristãos da América Latina. Parte dos Bispos¹⁵, religiosos e leigos envolveram-se com os problemas da maioria da população latino-americana, empobrecida e espoliada pelo sistema capitalista em expansão.

Tais grupos transformaram-se nas primeiras CEBs (comunidades eclesiais de base ou comunidades cristãs de base). Nelas o objetivo era vivenciar a fé cristã, dentro de suas realidades, na cidade e na área rural. A vivência dessa fé cristã de forma plena exigia ações voltadas para a melhoria das condições de existência. Baseando-se em uma leitura bíblica crítica sobre a realidade deste mundo, a CEB procurava resolver os problemas do cotidiano por meio de ações coletivas com ênfase na solidariedade. As CEBs, como experiência

¹⁵ Foi marcante durante o Concílio o chamado “Pacto das Catacumbas”. “O Pacto das Catacumbas foi um documento redigido e assinado por quarenta padres participantes do Concílio Vaticano II, entre eles muitos bispos latino-americanos e brasileiros, no dia 16 de novembro de 1965, pouco antes da conclusão do concílio. Este documento foi firmado após a eucaristia na Catacumba de Domitila. Por este documento de 13 itens, os signatários comprometeram-se a levar uma vida de pobreza, rejeitar todos os símbolos ou os privilégios do poder e a colocar os pobres no centro do seu ministério pastoral. Comprometeram-se também com a colegialidade e com a corresponsabilidade da Igreja como Povo de Deus, e com a abertura ao mundo e a acolhida fraterna. Um dos proponentes do pacto foi Dom Hélder Câmara. Este pacto influenciou a nascente teologia da libertação e os rumos da Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, realizada em Medellín. Os bispos brasileiros signatários do pacto foram Dom Antônio Fragoso, da Diocese de Crateús, Dom Francisco Austregésilo de Mesquita Filho da Diocese de Afogados da Ingazeira, Dom João Batista da Mota e Albuquerque, arcebispo de Vitória, monsenhor Luís Gonzaga Fernandes, sagrado bispo auxiliar de Vitória dias depois, Dom Jorge Marcos de Oliveira, da diocese de Santo André, Dom Helder Câmara, arcebispo de Olinda e Recife, Dom Henrique Golland Trindade, OFM, arcebispo de Botucatu e Dom José Maria Pires, arcebispo da Paraíba”. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Pacto_das_Catacumbas#:~:text=O%20Pacto%20das%20Catacumbas%20foi,eucaristia%20na%20Catacumba%20de%20Domitila. Data de acesso: 06/12/2020. Referências: Cópia do documento disponibilizado pela RELAMI – Rede Latino-Americana de Missiólogos/as.

nova na Igreja da América Latina, possibilitaram o surgimento da Teologia da Libertação latino-americana.

Muito importante para a afirmação desse movimento foi a Conferência Episcopal de Medellín, na Colômbia, realizada em 1968. Para uma compreensão adequada do contexto, que influenciou as decisões dos bispos, têm-se vários fatores: no Brasil (1964-1985) a ditadura militar; em 1968 a decretação do AI-5 (Ato Institucional nr. 5), que retirava o direito de *habeas corpus*, impunha a censura e restringia a liberdade pessoal e, ainda, reforçava a repressão aos grupos e às pessoas que se opunham ao regime. Esse ano marcou também os movimentos de contracultura que ocorreram na Europa e nos Estados Unidos. A Conferência não deixou de sentir o peso daquele momento. As discussões partiram de uma análise socioeconômica da realidade do continente e incentivavam a organização de ações voltadas para a emancipação popular, com mais envolvimento da Igreja institucional nesse processo.

No texto final de Medellín, os bispos fizeram um chamamento para que a Igreja assumisse uma atuação de acordo com o Concílio Vaticano II (1962-1965). Para isso, diziam estar a Igreja buscando, pela Palavra de Deus, iluminação para: “tomar consciência mais profunda do serviço que lhe incumbe prestar neste momento”. Diziam reconhecer que, nem sempre, ao longo da História, a instituição esteve fiel ao “Espírito de Deus”, agindo em desacordo com a sua pregação. Essa pequena “*mea culpa*” tornou-se um discurso de assumir responsabilidades num momento histórico de transformações profundas na sociedade latino-americana:

[A Igreja] acatando o juízo da história sobre estas Luzes e sombras, quer assumir inteiramente a responsabilidade histórica que recai sobre ela no presente. Não basta, certamente, refletir, conseguir mais clarividência e falar. É necessário agir. A hora atual não deixou de ser a hora da “palavra”, mas já se tornou, com dramática urgência, a hora da ação. [...] A América Latina está evidentemente sob o signo da transformação e do desenvolvimento. Transformação que, além

de produzir-se com uma rapidez extraordinária, atinge e afeta todos os níveis do homem, desde o econômico até o religioso.¹⁶

Com os primeiros passos dados por Medellín, para a afirmação de um novo tipo de comportamento assumido por parte da Igreja em relação aos pobres, foi se desenvolvendo uma teologia que acompanhava esse nascimento. A Teologia da Libertação, em discussão entre os teólogos, surgiu sistematizada em um texto do peruano Gustavo Gutiérrez, em 1969. Nele define-se a TL como *uma interpretação crítica da práxis* à luz da “Palavra de Deus”, entendendo-se por “práxis” o movimento que se cria entre a teoria e a prática. Dessa maneira, de acordo com Gutiérrez, para ser verdadeiramente um cristão, é necessário que haja comprometimento, o que geraria ações no sentido da busca pela libertação dos pobres. Tal busca se tornaria, cotidianamente, uma luta contra o sistema de opressão e as injustiças decorrentes do modelo de capitalismo implantado nos países. Lutar-se-ia, assim, por melhores condições e vida, saúde, educação, moradia, transporte, empregos; todas essas reivindicações estavam nas pautas dos movimentos populares da América Latina.

Leonardo Boff, um dos principais teólogos da libertação, chamou essa fase de surgimento da TL como um “casamento da Igreja com os pobres”; o namoro teria sido durante o Concílio Vaticano II. Em consequência de tal casamento, teria nascido a TL, uma filha. “Então irrompeu na consciência eclesial a centralidade dos pobres e oprimidos [...], e a urgência de sua plena libertação” (BOFF, L., 1996, p. 10). Esse discurso envolvia uma análise da realidade socioeconômica e política. Para isso, os teólogos utilizaram o instrumental de análise das Ciências Sociais da qual retiraram elementos da teoria marxista, o materialismo histórico e outras teorias, com um sentido modificado no que se refere ao papel da religião nas

¹⁶ CONFERÊNCIA EPISCOPAL DOS BISPOS LATINO-AMERICANOS (1968). Documento Final de Medellín, p. 1. Disponível em <http://www.cnbb.org.br> [data de acesso: 05/03/2002].

transformações sociais. Por meio desse discurso, os teólogos criticavam o comportamento da Igreja ao longo da história, do seu envolvimento com o Estado e da sua omissão. No entanto, pensavam ser possível que a religião, e nesse caso a fé cristã, servisse como incentivo para a conscientização política da população.

A década de 1960 para a TL e as CEBs constituiu a época da gênese de suas esperanças de transformação da realidade. O enfrentamento dos movimentos populares com as forças de repressão do regime foi desigual. O martírio, visto como sinal da “fé verdadeira” foi refletido nas bases como um retorno ao cristianismo antigo. Foi nas comunidades de base que o desenvolvimento pleno da Teologia da Libertação tornou-se possível. Sem elas, a experiência (ou seja, a prática), de uma “igreja dos pobres” não existiria. Mesmo com as divergências de historiadores e estudiosos sobre a existência de uma Igreja realmente comprometida com as bases, as experiências de CEBs em todo o continente modificaram a paisagem do catolicismo, até então, marcado com característica dos grupos da elite sem um contraponto; a não ser em experiências históricas destruídas pelas forças de repressão, como Canudos e Caldeirão.

Uma parcela da Igreja identificava-se com os pobres e incentivava uma vivência entre eles e *como eles*. Essas experiências marcaram uma geração de teólogos, leigos, religiosos e bispos. Para tanto, as CEBs proporcionaram o ambiente adequado para a experimentação dessa outra vivência da fé.

Nesse contexto do impacto das discussões geradas pelo Concílio Vaticano II, em Alagoas, as experiências de ação social voltadas para as classes populares acompanharam as “agitações do período”. Além de perseguições políticas e repressão do regime militar, alguns membros do clero, leigos e religiosos católicos estavam atentos “aos sinais dos tempos”. Um exemplo pode ser visto na carta do irmão marista Mário Martins Caridade, enviada de Paris, em 29 de setembro de 1967, ao arcebispo coadjutor de Maceió, D. Adelmo

Machado¹⁷. Nela o religioso expunha suas preocupações e problemas que lhe haviam sido suscitados pelo trabalho com a juventude no Brasil, questões que lhe “angustiam e para os quais não encontrava solução”. Na França, o contato do irmão Mário com os “padres operários”, segundo ele: “homens que pensam com os pés no chão, assim como a leitura e o encontro com intelectuais católicos já me trouxe bastante luz”. Sua reflexão teria passado a ser feita sobre o seu papel como religioso e de sua congregação naquele momento histórico. Assim, ele recusou na carta assumir a obra social do Juvenópolis que havia perdido, naquele ano, por falecimento, o seu diretor, padre Pinho. Segundo ele, havia chegado o momento, “talvez seja um pouco tarde”, de parar de agir em paralelo com o Governo ou em concorrência com ele, utilizando os Colégios Maristas ao serviço “quase exclusivo da classe dominante”.

(...) Nossas obras sociais não resolvem o problema, antes o prolongam, servindo apenas de calmante para os ricos, que nos dão os sobejos e depois dormem tranquilamente, na certeza de serem muito caridosos. E nós nos transformamos em ópio do povo sem o sabermos. A encíclica *Populorum Progressio* nos incita a lutarmos, de uma maneira eficaz contra as estruturas capitalistas, grandes responsáveis dos males que afligem a humanidade. A tarefa não é fácil, pois estamos mais ou menos comprometidos com um regime de privilégios. Basta ver a pressão que os Irmãos Maristas brasileiros estão sofrendo, no Capítulo Geral, quando põem em dúvida a oportunidade dos nossos grandes Colégios, ao serviço quase exclusivo da burguesia. O mundo de hoje não mais pode compreender que se faça voto de pobreza e se pertença à classe patronal, depositando dinheiro em bancos, ao serviço dos trustes internacionais. Queremos viver em pequenas comunidades, morar em casas pobres, e a exemplos dos Irmãozinhos de Foucauld, colocar os nossos excedentes, quando os houver, ao serviço exclusivo dos pobres. Muitos daqueles que se dizem nossos amigos, talvez se convertam em perseguidores. Essa

¹⁷ Arquivo da Cúria Metropolitana de Maceió. Caixa 23, pasta Juvenópolis. Carta do Ir. Mário Martins Caridade a D. Adelmo Machado, Paris, 29 de setembro de 1967.

será a maior prova de que começaremos a ser fiéis ao Evangelho”.¹⁸

A leitura feita pelo Ir. Mário Caridade do momento histórico da Igreja católica, no pós-Vaticano II, esclareceria muito os tensionamentos que passaram a ocorrer em setores da instituição, com um grupo que foi assumindo de modo crítico e ativo uma outra relação com a sociedade moderna e a instituição religiosa. O ideal de “viver em pequenas comunidades”, trabalhar como operários e ser fiéis ao Evangelho passou a ser mediada, na análise da realidade concreta, por categorias das ciências sociais com certo viés materialista histórico, como afirmado anteriormente. Tal não significou romper totalmente com o passado, com as heranças do catolicismo tradicional e popular, feito de rezas do terço, novenas, quermesses e devoção aos santos. Esses elementos estavam ainda profundamente inseridos na vivência das populações. Porém, diante da realidade de violência no campo e/ou de exploração na cidade, as comunidades que foram surgindo reinventaram a “utopia do Reino de Deus”, na qual a luta pela justiça anteciparia a sua chegada.

De acordo com Gutiérrez, a evangelização anunciaria a “libertação de Cristo”, que atingiria a “raiz de toda injustiça e exploração”. Fazer desse anúncio *história* seria a tarefa dos cristãos. “Anunciar o evangelho aos explorados, operários e camponeses de nosso país é que os fará perceber que sua situação é contrária à vontade de Deus, e isso ajudará a tomar consciência da profunda injustiça de sua situação” (GUTIÉRREZ, 1981, p. 15-16). O Evangelho tornar-se-ia um instrumento de conscientização política para os pobres que seriam os agentes de transformação histórica. Para Gutiérrez, a exegese bíblica científica parte das classes dominantes. As classes populares deveriam fazer a exegese de conscientização política na luta pela libertação; rompendo com um sistema opressor, o que conduziria a uma sociedade sem classes.

¹⁸ Arquivo da Cúria Metropolitana de Maceió. Caixa 23, pasta Juvenópolis. Carta do Ir. Mário Martins Caridade a D. Adelmo Machado, Paris, 29 de setembro de 1967.

Para tanto, de acordo com o teólogo, a luta ideológica teria um papel fundamental. Assim, o Evangelho relido, segundo a visão do pobre e do oprimido, teria uma função de desmascaramento de toda tentativa de usar o Evangelho para justificar a situação contrária à justiça e ao direito, ou seja, a Evangelização seria libertadora somente com base na experiência do pobre. Tal compreensão do Evangelho e da fé cristã foi repassada às bases, discutida e aprofundada pelos seus partidários; criticada e atacada pelos seus opositores. E, na década de 1970, os teólogos perceberam a necessidade do desenvolvimento de uma metodologia mais adequada aos objetivos das CEBs e de sua teoria, a TL.

Anos 1970: a consolidação do método

Na década de 1970, consolidou-se, por um lado, a existência da nova maneira de se produzir teologia na América Latina, e, por outro, as ditaduras no continente, aumentando a violência institucionalizada (já apontada no documento final de Medellín). A dependência econômica do Brasil tornou-se mais forte, com o aumento dos empréstimos feitos pelos governos militares no exterior, criando o falso “milagre brasileiro”. O custo de vida era insustentável nas grandes cidades. Estouraram as greves no ABC paulista e aumentou a agitação política na cidade e no campo.

Nesse período, aumentaram as publicações a respeito da TL e das CEBs, entre textos teológicos e materiais de apoio às comunidades. A exegese bíblica passou a ser realizada de maneira a valorizar as lutas populares. Frei Carlos Mesters é, ainda hoje, considerado um dos mais importantes biblistas da TL. O material desenvolvido por ele e outros teólogos para as comunidades compunha-se de cantos, explicações de textos bíblicos, novenas temáticas etc., baseados no conhecido método VER-JULGAR-AGIR, tomado de empréstimo da Ação Católica dos anos 1950, com base também na pedagogia de Paulo Freire, em cima das experiências de alfabetização e educação popular.

As ações católicas específicas, como a JAC, JEC, JOC e JUC, respectivamente, Juventude Agrária Católica, Juventude Estudantil Católica, Juventude Operária Católica e Juventude Universitária Católica, estiveram envolvidas nas lutas contra a ditadura militar, e, devido à radicalização e apoio à luta armada contra a ditadura de alguns desses grupos, foram desligados da Igreja Católica pelos bispos. O método utilizado nas reuniões das CEBs para o conhecimento da realidade e planejamento de suas ações envolvia três momentos: (a) *ver* – a realidade, levantar dados sobre a situação do bairro, ou sociedade como um todo; (b) *julgar* – com base nos dados levantados, elaborar uma crítica com ajuda da Bíblia e das Ciências Sociais; e, por último, (c) *agir* – planejar e executar ações coletivas que pudessem alterar a realidade.

Ao longo da história das CEBs e da TL ocorreram modificações na maneira de se utilizar tal método. Adotado também pela CNBB foi predominante nos materiais de base das Campanhas da Fraternidade até meados dos anos 1990. O método seria útil devido à grande dificuldade, por parte das comunidades, de encontrar as ações adequadas para resolução de problemas mais estruturais. Assim, fazia-se preciso uma visão mais global da sociedade e das ações que teriam resultados em longo prazo.

Durante a década de 1970 as CEBs tiveram sua maior expansão. Segundo dados do CERIS, eram cerca de 100.000 comunidades em todo o Continente (número contabilizado no final da década). Esses dados chegaram a entusiasmar alguns partidários da TL, sendo proposta a possibilidade de a Igreja Universal tornar-se, num futuro não muito distante, uma Igreja de CEBs, ou invés de uma Igreja com CEBs.

Para esse fim, seria necessário organizar melhor as comunidades. Assim, criou-se uma articulação mais ampla com os encontros intereclesiais. O primeiro ocorreu em Vitória, no Espírito Santo, em 1975. O tema era “CEBs: uma Igreja que nasce do povo”. Segundo Leonardo Boff, nesse momento, a primeira preocupação da TL era com o pobre e o oprimido material, social e político, ou seja,

“a libertação integral tinha que passar pelas libertações histórico-sociais, sem as quais não escaparia da alienação e do espiritualismo”. (BOFF, 1996, p. 12)

Durante o encontro, conforme o texto de Mariano Baraglia (BARAGLIA, 1991, p. 133-138), os peritos presentes, entre eles, Leonardo Boff, Carlos Mesters, Eduardo Hoornaert, de um lado, abriram horizontes para as comunidades e, de outro, “apressaram e direcionaram a caminhada”. Isso refletia, segundo o autor, a existência de tensões entre as CEBs com a hierarquia e o modelo tradicional de Igreja. Esse fato criaria uma relação dialética entre os dois modelos de Igreja, a das bases e a tradicional, num momento em que uma precisava da outra.

Ainda nessa década, ocorreram mais dois encontros: o segundo, em 1976, novamente em Vitória, e o terceiro, em João Pessoa, Paraíba, no ano de 1978. Tais encontros seguiram o modelo do primeiro, e serviram como uma afirmação da identidade das CEBs: como “igreja que nasce do povo”.

Com os trabalhos apresentados pelos teólogos, nesses encontros, procuraram avaliar o andamento do movimento no país e fundamentar bíblicamente suas ações. Mais importante: procuraram afirmar a eclesialidade das CEBs, ou seja, a sua identidade de Igreja (Eclésia), inovada pelo modelo de “igreja dos pobres” e da centralidade do papel dos leigos no interior da instituição. Leonardo Boff, em seu texto “Eclesiogênese”, apresentado durante o encontro de 1978, afirmava que,

Embora a grande maioria das CEBs deva sua origem a um sacerdote ou a religiosos, elas constituem fundamentalmente um movimento leigo. Eles levam a causa do Evangelho avante e são portadores de realidade eclesial, também, ao nível de capacidade de organização e decisão. Esta transposição do eixo eclesial encerra, em germen, um princípio novo de ‘fazer nascer a Igreja’. (BOFF, L., 1996, p. 163)

Foi nesse período, final da década de 1970, que na zona leste de São Paulo, região periférica da capital paulista, deu-se a formação de várias comunidades de base, seguindo as orientações do Plano Pastoral de Conjunto do Setor Belém, da Arquidiocese de São Paulo. Entre elas a Comunidade São João Batista (CSJB), no bairro de Vila Rica. A CSJB foi fundada através da articulação de famílias de imigrantes nordestinos que rezavam juntos o terço e celebravam missas de tempos em tempos em suas casas, com a presença de um sacerdote. Com o aumento da participação da vizinhança nessas atividades, essas famílias foram incentivadas pelo padre e religiosas da congregação Franciscanas da Ação Pastoral (FAP) – que se mudaram para o bairro para viver uma experiência de “comunidade inserida” –, a comprar um terreno e construir uma capela/comunidade para suas atividades. O auxílio financeiro para isso veio de uma doação conseguida, pelo bispo auxiliar, à época, D. Luciano Mendes de Almeida (1930-2006) na Itália; além de quermesses feitas na rua durante as festas juninas para angariar recursos. Entre 1980 e 1981, a CSJB havia erguido em mutirão um prédio modesto, majoritariamente organizado e liderado por mulheres, leigas e religiosas. Nos anos seguintes as pastorais sociais passaram a funcionar no novo “ranchinho”: pastoral operária e pastoral da moradia; também atividades para complemento de renda, cursos de pintura em pano de prato e artesanato, catequese, grupo de jovens, formação política, alfabetização de adultos (MOVA) entre outras atividades. Esse exemplo caberia muito bem, na análise de Leonardo Boff.

Carlos Mesters, por sua vez, também avalia positivamente a liderança dos leigos nas comunidades. “Há, portanto, um fato novo nas CEBs: os leigos estão assumindo funções que, no modelo do catolicismo romano, são próprias dos agentes constituídos pela autoridade religiosa” (MARIANO, 1991, p. 171). No entanto, essa característica nas CEBs tornou-se motivo de tensões e conflitos com a hierarquia e o clero ao longo dos anos. Como dito anteriormente, ainda nos anos 1970, a experiência das CEBs foi incentivada e a TL conseguiu um espaço significativo com o grupo de comando da CNBB.

Ao longo do tempo, porém, houve cada vez mais interferência da hierarquia na organização dos encontros e na definição de seus objetivos.

Até meados da década, houve o endurecimento da ditadura. Durante o governo Geisel, aumentaram as denúncias de torturas e assassinatos. A CNBB e, principalmente, os cardeais D. Hélder Câmara e D. Paulo Evaristo Arns envolveram-se na campanha pelos direitos humanos. Ao falar no exterior sobre o regime militar e seus crimes, os bispos tornaram conhecidos os trabalhos das CEBs e a TL que, naquele momento, começava a chamar a atenção do Vaticano.

Foi emblemática, no período, a Conferência Episcopal de Puebla, em 1979. Segundo José Ramos Regidor, durante a preparação da conferência, a TL sofreu “vigorosa hostilidade da parte da Igreja e da teologia católica tradicionais” (REGIDOR, 1996, p. 25), ligadas à Roma, na presença do cardeal Alfonso López Trujillo, arcebispo de Medellín, que havia desencadeado uma oposição à TL, a ponto de os teólogos da libertação serem impedidos de participar diretamente da conferência. Contudo, por meio de seus bispos, conseguiram mostrar alguma influência. No documento final da conferência, em seu primeiro capítulo intitulado “Opção preferencial pelos pobres”, mesmo em linguagem ambígua, deixou entrever certa influência da TL:

A Conferência de Puebla volta a assumir, com renovada esperança na força vivificadora do Espírito, a posição da II Conferência Geral que fez uma clara e profética opção preferencial pelos pobres, não obstante os desvios e interpretações com que alguns desvirtuaram o espírito de Medellín, e o desconhecimento e até mesmo a hostilidade de outros. Afirmamos a necessidade de conversão de toda a Igreja para uma opção preferencial pelos pobres, no intuito de sua integral libertação.¹⁹

¹⁹ CONFERÊNCIA EPISCOPAL DOS BISPOS LATINO-AMERICANOS (1979). Documento final de Puebla, quarta parte: Igreja Missionária a serviço da Evangelização na América Latina, p. 2. Disponível em <http://www.cnbb.org.br> [data de acesso: 05/03/2002].

A conferência de Puebla foi aberta por João Paulo II, recém empossado Papa. A atenção do novo pontífice e de seus cardeais na Igreja latino-americana, durante a década de 1980, foi no sentido de centralizar cada vez mais o poder de decisão nas mãos da hierarquia romana. A TL sofreu sanções no momento mesmo de sua consolidação e as CEBs encontraram novos desafios, advindos da transição política para a democracia.

Anos 1980: a mudança de paradigmas

A transição política no Brasil para a democracia ocorreu por intermédio do processo de gradativa reabertura do regime. Não houve uma mudança profunda nas bases do poder político, que continuou nas mãos da elite. Segundo José Comblin,

De fato, os militares latino-americanos, formados nas Escolas Militares dos Estados Unidos, tinham recebido a missão de salvar seu país do comunismo por todos os meios, principalmente os meios militares, que estavam à sua disposição”. [...] Na década de 80, os regimes militares caíram um após o outro. Os Estados Unidos tinham mudado a estratégia. Tinham substituído a conquista militar pela conquista econômica. (COMBLIN, 2000, p. 181)

A situação econômica e social do país não favorecia, em nada, a população. A Campanha pelo “voto direto” mobilizou grande parte da população, sem garantir a eleição direta para a presidência da república. Os movimentos populares, que na década passada eram os articuladores para a reivindicação das necessidades da periferia, tornaram-se grupos importantes como base dos futuros novos partidos.

Com a liberação da formação de novos partidos, a esquerda, antes condensada no único partido de oposição (MDB), fragmentou-se. Surgiu o Partido dos Trabalhadores (1979-1980), criado por intelectuais e metalúrgicos no ABC paulista. Deu-se nas cidades satélites de Santo André, São Bernardo e São Caetano do Sul; posteriormente, também, em Diadema; lugares onde as indústrias metalúrgicas e automobilísticas têm maior representatividade. O PT,

sigla como é conhecido, conseguiu atrair a base de algumas comunidades, principalmente nas áreas periféricas e nos meios universitários. Muitos autores relacionam diretamente a criação do PT com as CEBs, no sentido de essas serem o berço de muitos dos seus líderes. Embora a presença da TL no surgimento do PT ainda careça de um estudo mais aprofundado, pode-se afirmar que essa proximidade trouxe vários conflitos entre as bases e a hierarquia, além de aumentar as críticas por parte de seus opositores, isto é, discutia-se o perigo da politização/partidarização das CEBs e da perda de sua identidade, já muito questionada, de *eclesia* (igreja). Esse fato criaria mais uma “justificativa” para o aumento das hostilidades e críticas em relação à TL.

Se nas bases a discussão política era intensa, entre os teólogos deu-se na ampliação dos conceitos. O pobre e o oprimido ganharam mais especificidade e se tornaram: o índio, o negro, a mulher, os jovens, as minorias discriminadas em razão do sexo, da cor, da doença e da religião. Surgiram questões que envolviam, por exemplo, a cultura, e não mais somente os problemas de ordem político-econômica. Para Leonardo Boff, nesse momento, a Teologia da Libertação percebeu que:

Sem essa mediação cultural a libertação se quedaria a meio caminho, como um episódio importante dentro de um certo tipo de sociedade. Importava ir mais fundo e definir uma alternativa de longo alcance: recriar uma cultura da solidariedade, da partilha, do respeito às diferenças e da colaboração a partir das vítimas históricas que há séculos resistem, esperam por justiça e se organizam para buscar sua liberdade. (BOFF, L., 1996, p. 12)

Essa mudança de foco se refletiu na produção teológica do período, na tentativa de estabelecer sínteses e um processo de avaliação da Teologia da Libertação no novo contexto social e eclesial. Para Comblin, iniciou-se, a partir de 1979, um tempo de resistência, quando a TL deixou de ser “a ideologia dos vencedores” e se torna “a dos vencidos”. Ou seja, uma ideologia “de resistência”

(COMBLIN, 2000, p. 186) dentro da instituição eclesiástica e da sociedade.

Pode-se perceber esta característica de resistência, nos anos 1980, nas defesas dos teólogos em relação ao aumento das repressões, pressões e críticas vindas do novo Papado e da hierarquia conservadora. João Paulo II iniciou o seu pontificado com a determinação de marcar mais fortemente a presença de Roma nas Igrejas da AL, na tentativa de inserir uma nova orientação pastoral em relação aos movimentos de base na Igreja e, conseqüentemente, à TL.

Tal postura causou polêmicas e a percepção mais clara das divisões nas posições do Episcopado brasileiro. Esse momento recebeu, por Roma, o nome de Nova Evangelização pelas encíclicas e documentos produzidos e de neo-romanização pelos críticos, como uma tentativa de trazer de volta os tempos do ultramontanismo ou, pelo menos, fortificá-lo em seus remanescentes.

As discussões em torno da TL alcançaram âmbito nacional com a publicação da “*Libertatis Nuntius* – instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação” pela Congregação para a Doutrina da Fé, em agosto de 1984. Nessa instrução, escrita pelo Cardeal Ratzinger, foi feita uma dura crítica a uma suposta utilização da análise marxista pelos teólogos da libertação. Ficava claro no documento uma diferenciação entre a Teologia da Libertação ideal e as “teologias da libertação” radicais:

A presente Instrução tem uma finalidade mais precisa e mais limitada: quer chamar a atenção dos Pastores, dos teólogos e de todos os fiéis para os desvios e perigos de desvios, prejudiciais à fé e à vida cristã, inerentes a certas formas de teologia da libertação que usam, de maneira insuficientemente crítica, conceitos assumidos de diversas correntes marxistas.²⁰

²⁰ LIBERTATIS NUNTIUS (1984). Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação. Introdução, p. 1. Disponível para acesso em <http://www.geocities.com/apologeticacatolica.libertati1.html>. [data de acesso: 10/03/2002].

A primeira seria uma teologia “necessária” à realidade da América Latina, levando em conta a cultura popular e as especificidades do Continente; porém, seria perigosa e errônea ao tomar posições políticas mais definidas, esquecer-se da função espiritual da Igreja, dita principal. Essa postura servia como uma “resposta” ao dilema vivido pelas CEBs nesse período, o exato momento da necessidade de posicionamento partidário. A reação na Igreja do Brasil foi imediata, tanto por parte daqueles que discordavam da Instrução, como daqueles que com ela concordavam.

Um dos textos produzidos à época e que marcou com mais clareza a posição da ala da Igreja contrária à TL foi um trabalho produzido pelo Cardeal Agnelo Rossi, em 1985. O cardeal comentava o documento do Vaticano e pensava ser útil fazê-lo “em forma simples, concisa e popular, as verdades, os erros e os perigos da Teologia da Libertação”. Ao longo de seu texto, o cardeal retomou as idéias expressas na Instrução, porém com críticas mais mordazes e irônicas, deixando transparecer preconceitos. Para uma noção mais clara do conteúdo e teor discursivo do documento, cita-se um dos trechos mais conhecidos:

Quando defendem a libertação integral, colocando a raiz de todo o mal no pecado e exigem a conversão do coração para a edificação da sociedade justa, empregando o legítimo pluralismo teológico e baseando na opção pelos pobres, mantêm-se totalmente no campo católico... São perigosos os que, mesmo propugnando uma justa libertação sociopolítica da miséria e uma mais honrada pobreza, jogam toda a culpa do mal em algumas estruturas sociais e política e descarregam suas iras sobre o negregando pecado social dos outros. Recorrem a estratégias e práticas ambíguas para justificar biblicamente sua tese que, na prática, para ser mais eficaz, descamba na análise marxista, que envenena toda a pretensa libertação. Para tanto, a Teologia da Libertação faz mais sociologia e política do que teologia. À semelhança dos marxistas, erigem a economia como a norma suprema da humanidade e, assim, sacrificam na área da economia a

teologia, que se despoja a sua veste espiritual para vestir o macacão proletário.²¹

Diante da polêmica levantada com a Instrução, o Papa João Paulo II mediou as discussões, enviando, em 1986, uma carta à CNBB. Nesta carta, o Papa tratou da missão da Igreja de forma mais geral. De maneira mais direta referiu-se à questão da TL. O teor moderado do documento foi utilizado por ambos os lados no debate, pois, tanto para a TL, quanto para os conservadores, fazia-se necessário manter certo acordo com Roma. Afirmava a carta:

Estamos convencidos, nós e os Senhores, de que a teologia da libertação é não só oportuna mais útil e necessária. Ela deve constituir uma nova etapa – em estreita conexão com as anteriores – daquela reflexão teológica iniciada com a Tradição apostólica e continuada com os grandes Padres e Doutores, com o magistério ordinário e extraordinário, na época mais recente, com o rico patrimônio da Doutrina Social da Igreja, expressas em documentos que vão da *Rerum Novarum* a *Laborem Exercens*.²²

Percebe-se, nesse pequeno trecho, a necessidade de manter, dentro do corpo teológico da Igreja, a Teologia da Libertação, fazendo com que ela esteja em “estreita conexão” com a reflexão teológica da “Tradição”. Esse acolhimento serviria também como uma assimilação, mantendo a teologia latino-americana aos moldes da romana e sob o olhar atento da Congregação para a Doutrina da Fé, ex-santo ofício.

Sabe-se que a punição de Leonardo Boff (1984), que consistiu em um ano de “silêncio obsequioso”, deveu-se a publicação de seu livro *Igreja, carisma e poder*, em 1981. A punição foi muito criticada e comentada. Vários artigos em revistas eclesiais e jornais saíram em defesa do teólogo e da própria TL, uma vez que a punição às

²¹ CARDEAL AGNELO ROSSI (1985). Verdades, erros e perigos na Teologia da Libertação. Introdução, pp.1-2. Disponível em <http://www.cefas.com.br>. [data de acesso: 10/03/2002].

²² JOÃO PAULO II (1986). Carta à CNBB sobre a Missão da Igreja e a Teologia da Libertação. Disponível em <http://www.cnbb.org.br>. [data de acesso: 10/03/2002].

críticas institucionais feitas por Boff foi vista mais como uma punição à TL, do que uma defesa da Igreja.

Viu-se que as críticas em torno da TL se basearam na possível utilização por parte dos teólogos do marxismo como mediador da realidade social para a teologia. Clodovis e Leonardo Boff, em artigo de 1985, responderam à Instrução do Cardeal Ratzinger da seguinte forma:

Ele [o marxismo] ajudou a esclarecer e a enriquecer certas noções teológicas importantes: o povo, os pobres, a história e mesmo a práxis e a política. Isso não significa que temos que reduzir o conteúdo teológico dessas noções aos limites da forma marxista. Ao contrário, usamos o conteúdo teórico válido (que está de acordo com a verdade) das noções marxistas no horizonte teológico. (LÖWY, 2000, p. 129 *apud* BOFF, 1985, p. 139)

Haveria, nesse caso, uma atenção por parte dos teólogos na utilização do marxismo e de outras teorias das Ciências Sociais como instrumentos de análise da realidade, sendo estes necessários, pois, somente pelo texto bíblico não seria possível decodificar o contexto socioeconômico da realidade latino-americana e, no geral, dos pobres no mundo.

Pensa-se que a polêmica em torno do marxismo é herdeira daquele mesmo ultramontanismo, que condenou o liberalismo, o comunismo, o socialismo e o anarquismo no século XIX e fez escola na Igreja. Toda essa discussão envolve a questão do poder: eclesiástico e social e da utilização da religião como ideologia dominante ou como ideologia “libertária”. A discussão entre o marxismo e a TL foi gradativamente perdendo força devido aos acontecimentos europeus de 1989, com a queda da ex-URSS. Tal fato, para Löwy, tornou os teólogos mais cautelosos nas referências ao marxismo em seus textos (LÖWY, 2000, p. 134). Para os teólogos, essa discussão marcou um momento de estratégia política nas divergências dentro da instituição.

Em relação a isso, as bases estiveram de fora. Seus problemas estavam em um outro nível, mais concreto, o da sobrevivência cotidiana. Poucos agentes de pastoral estiveram mais próximos dessas discussões, principalmente aqueles que se engajaram nos partidos de esquerda. O mais importante, nesse caso, seria o processo de conscientização das bases, que era feito desde os anos 1960. Com a nova situação de “democracia”, fazia-se necessário que as bases estivessem preparadas para o exercício do voto, a organização das greves e a participação política com fins, inclusive, de mobilizar temas fundamentais que iriam ser incluídos na Constituição de 1988 – saúde, educação, reforma agrária, previdência, direitos trabalhistas etc. As comunidades mais antigas começaram a se voltar para seus problemas internos. Algumas se tornaram paróquias com o desafio maior de manter o convívio comunitário e a solidariedade cultivada, em um ambiente social de competição e fragmentador das relações humanas.

Anos 1990: “a avaliação autocrítica”

No decorrer das décadas de 1980 e 1990, o discurso da TL tomou novos rumos, com novos paradigmas e uma mística mais elaborada. Três fatores influenciaram diretamente essa mudança: (a) o fim do “socialismo real” na URSS; (b) a nova situação econômica global e, (c) o processo de “restauração” do Vaticano em relação às igrejas na América Latina. A respeito deste último fator, Enrique Dussel, ao comentar os desafios da TL, no início da década de 1990, enfatizou as dificuldades futuras do movimento:

O Papa conferiu à teologia da libertação categoria de teologia central na tradição eclesial [referindo-se à Carta de 1986, acima citada]. Isso não impedirá que, de fato, pelo processo de “Restauração” crescente que a Igreja sofre – sobretudo na nomeação de bispos conservadores e de núncios que unanimemente se opõem à teologia da libertação –, os teólogos que apoiam essa tradição de libertação sejam sistematicamente excluídos das cátedras das universidades pontifícias (que devem ter aprovação romana) ou dos cargos de ensino; que seja

mudada a orientação das revistas teológicas etc. (DUSSEL, 1999, p. 109)

As dificuldades apontadas por Dussel tornaram-se fatos naquela década e nos anos 2000. A mudança de época fez com que a TL entrasse em um processo de “autocrítica”. Para Pablo Richard, essa avaliação ocorreu, sobretudo, no campo da metodologia, uma vez que a Teologia da Libertação seria uma “nova maneira de se fazer teologia”, com base na perspectiva dos oprimidos. Para o teólogo, “uma avaliação autocrítica da TL não devia somente considerar suas mediações ou paradigmas sócio analíticos, suas opções políticas ou sua linguagem, e sim a raiz que a fez nascer: a experiência do Deus da vida no mundo dos pobres”. (RICHARD, 1996, p. 241-262)

Esta autocrítica, por sua vez, não iria deixar de valorizar os frutos colhidos pela experiência, como a influência da TL em outras teologias libertárias, como a teologia feminista, as teologias africana e asiática, além das esperanças e utopia que, para o autor, teria suscitado entre os pobres e oprimidos em todo o continente. Richard apontou três tendências na Igreja Católica que, em suas palavras, “ninguém podia contradizer e que exigiam a morte da TL”, as quais seriam:

- (1) Valorização do poder central da Igreja, da instituição eclesiástica e da estrutura hierárquica; esta tendência implicaria uma desvalorização da Igreja como “povo de Deus” e como “comunhão de comunidades e movimentos”;
- (2) Valorização da doutrina clara, dos códigos seguros, das definições dogmáticas (do Catecismo Católico e do Novo Direito Canônico); o que implicaria uma desvalorização da teologia no geral, especialmente da teologia crítica e libertadora;
- (3) Valorização da dimensão religiosa da fé, que implicaria uma desvalorização da dimensão social do evangelho, criando, assim, a falsa oposição entre Nova Evangelização e TL, entre novos movimentos religiosos (por exemplo, Renovação Carismática, movimento Comunhão e Libertação) e Comunidades Eclesiais de Base. (RICHARD, 1996, p. 255)

Somaram-se a esse quadro interno, os novos contextos político e social – aumento da exclusão, ameaças ecológicas, aumento da

violência – e a nova realidade religiosa marcada pelo pluralismo religioso em todo o continente. O enfoque na mudança da sociedade pela tomada do poder político alterou-se para a necessidade de organização da sociedade civil. Os novos movimentos sociais estariam buscando outras formas de reivindicação, como, por exemplo, os movimentos de luta étnicos, de gênero, ecológicos etc.

Assim, os teólogos da libertação iniciaram o contato com novos temas como, por exemplo, as questões em torno da discriminação da mulher, do negro, da comunidade LGBTQI+; povos indígenas; ecologia e “espiritualidade cósmica”. Esses dois últimos foram mais fortemente sentidos nos textos de Leonardo Boff: “Por isso, na opção pelos pobres contra a pobreza deve estar incluída a Terra como o Grande Pobre, que importa libertar. Uma teologia da libertação integral deve ser uma teologia ecológica da libertação”. (BOFF, L., 1996, p. 125)

Pode-se ter como hipótese, para essa mudança discursiva, uma articulação de seus teóricos com as novas tendências intelectuais mundiais, com a participação maior nas discussões com outras religiões não-cristãs e uma tentativa de manter o espaço conquistado dentro dos movimentos populares. A luta política interna entre as posições conservadoras e libertárias pôde ser sentida durante a Conferência de Santo Domingo.

Em 1992, a Conferência Episcopal de Santo Domingo seria o marco dos 500 anos de Evangelização da América Latina. Gustavo Gutiérrez, em artigo preparatório para a conferência, sugeriu que o momento histórico fosse utilizado como um pedido formal de perdão aos indígenas e negros pelos séculos de opressão e omissão, por parte da Igreja, como homens e instituição. Löwy comentou (2000, p. 125):

A questão histórica – com suas implicações teológicas e políticas para o presente – e, em particular, a proposta de que se ‘pedisse perdão’ foi um dos assuntos mais polêmicos durante a Conferência de Santo Domingo. Imbuído de um pesado conteúdo simbólico e emocional, a proposta passou a ser o tema de uma visível batalha entre a Igreja progressista, chefiada pelos bispos brasileiros, e a conservadora, fortemente

apoiada pela Cúria Romana – os dois lados afirmando ter o papa de seu lado.

Esse trecho demonstraria o clima de tensões presentes na conferência. As discussões a favor e contra o pedido de perdão foram encerradas, “bastante ironicamente”, segundo Löwy, quando o Papa, retornando a Roma, depois de seu discurso de abertura em Santo Domingo, em audiência no dia 21 de outubro, pediu perdão aos índios e africanos pelas injustiças cometidas contra eles. Mostrou-se, mais uma vez, a postura política “moderada” e a afirmação da centralidade de Roma em todos os assuntos, principalmente daqueles considerados polêmicos.

O documento final produzido em Santo Domingo foi avaliado por vários teólogos da libertação, entre eles Gustavo Gutiérrez, Clodovis Boff e Pablo Richard. Gutiérrez comparou Santo Domingo às conferências anteriores e concluiu:

Situada no mesmo contexto doutrinal e pastoral que o de Medellín e de Puebla, sem, no entanto, ter nem o vôo profético da primeira nem a profundidade teológica da segunda, Santo Domingo reúne vários pontos daquela agenda que os cristãos latino-americanos haviam começado a elaborar no decorrer dos últimos anos. Os novos desafios estão claramente assinalados. A fertilidade das respostas irá depender da recepção que formos capazes de dar aos textos de Santo Domingo. (LÖWY, 2000, p. 227-228)

Assim, dependeria da leitura do conteúdo do texto, feita por cada igreja, o qual, por ter um caráter mais moderado, poderia ser utilizado de maneira ambígua. Para Clodovis Boff, haveria elementos negativos no documento final de Santo Domingo, principalmente, em relação ao método tradicional dos textos pastorais (ver-julgar-agir), substituído por

Uma abordagem doutrinal, em que cada seção tem início com referências às declarações do papa; a linguagem da libertação praticamente desapareceu, sendo substituída por um conceito muito mais vago de “progresso humano”; crítica-se a injustiça social, mas não se faz qualquer referência ao capitalismo: ou

seja, denuncia-se o crime, mas não os criminosos. (LÖWY, C., 2000, p. 225-226)

Entre outros problemas apontados por Clodovis Boff, estaria a não referência aos pobres como sujeitos de sua própria história; e aos assassinatos de D. Oscar Romero e dos sete jesuítas professores da Universidade Católica salvadorenha. De positivo, ele apontou a seção “progresso humano”, na qual os bispos e teólogos brasileiros tentaram exercer alguma influência, insistindo na necessidade de transformação estrutural da sociedade.

Pablo Richard, por sua vez, veria a nova orientação conciliar como contraditória. Ao mesmo tempo em que procurava fortalecer a consciência e a identidade da Igreja latino-americana, a “nova evangelização” seria refletida nas teorias cristológica e eclesiológica (ou seja, com ênfase no Cristo como mediador espiritual e na estrutura hierárquica), o que oprimiria a Igreja latino-americana. Tal basear-se-ia em uma espécie de “fundamentalismo romano”. (RICHARD, 1996, p. 228) No geral, os teólogos da libertação procuraram, como de praxe, ler os documentos oficiais naqueles pontos mais próximos de suas necessidades e perspectivas, utilizando-os como base para a formação dos agentes leigos.

Outros teólogos tentaram manter independência das questões internas da instituição e voltaram-se ao aprofundamento dos problemas econômicos. Trabalhando, especificamente, a relação entre a teologia e a economia, o teólogo Jung Mo Sung manteve uma posição de crítica ao sistema capitalista em sua expressão neoliberal, justificando da seguinte maneira seu trabalho:

Não só porque, como um teólogo da libertação, acredito ser fundamental trabalhar a relação entre o anúncio da boa-nova aos pobres e as estruturas econômicas, mas também porque a economia, uma instância da vida social que está se tornando quase onipresente no mundo de hoje, está sendo relacionada cada vez mais com a teologia e religião pelos próprios economistas e cientistas sociais”. (SUNG, 2002, p. 2)

Nesse sentido, o teólogo faz uma crítica ao FMI e ao Banco Mundial, para quem estes “protegidos pela segurança que suas vastas burocracias lhes asseguram, pregam ao Terceiro Mundo a salvação por meio do mercado...” Com base nessa crença, segundo Sung, todos os problemas sociais são vistos como “sacrifícios necessários” exigidos pelo mercado. “Esta transcendentalização do mercado e o sacrificalismo daí decorrente é criticado pelos teólogos da libertação como a idolatria do mercado”. (SUNG, 2002, p. 10)

Os teólogos da libertação necessitaram adequar-se aos novos tempos de globalização, mantendo a crítica ao sistema capitalista de uma forma mais geral, mas já sem uma esperança explícita numa futura sociedade socialista. Esta era anteriormente identificada como a possibilidade de experienciar o Reino de Deus na Terra. Ainda citando Jung Mo Sung,

Em outras palavras, a nossa experiência do mistério de Deus e o nosso desejo de vermos os problemas dos nossos irmãos resolvidos de uma forma plena e definitiva não devem nos fazer esquecer que é dentro das limitações e possibilidades históricas que podemos construir não o Reino de Deus, mas, sim, sociedades e instituições que, apesar de todas as ambigüidades e limitações, sendo mais justas e fraternas, sejam sinais antecipatórios do Reino Definitivo. (SUNG, 2002, p. 30)

Essa postura mais moderada se refletiu na atuação das bases, em que o posicionamento político, anteriormente importante para a tomada de decisões das comunidades, tornou-se mais tênue, passando a ser assunto de cunho particular. Em muitas CEBs, as questões religiosas entraram em foco. A presença dos carismáticos e dos evangélicos pentecostais aumentou a concorrência religiosa, fazendo com que a TL tomasse contato com os temas da espiritualidade e das religiões populares. Diante dos fatos, Löwy questionava (2000, p. 203):

Frente à contraofensiva do Vaticano, o crescimento extraordinário das Igrejas Evangélicas e o “fim do socialismo” no Leste Europeu, haverá terminado a teologia da libertação?

Haverá se tornado um episódio do passado? Terá perdido seu significado social e cultural? De acordo com muitos observadores, estudiosos, sociólogos, e jornalistas, a resposta é ‘sim’. Até que ponto esses obituários são justificados?

A chegada do novo milênio aumentou, ainda mais, os desafios para a continuidade do “cristianismo da libertação”. Entre tantas dificuldades, poder-se-ia refletir, de acordo com Jorge Pixley, que a permanência da esperança vivenciada pelos partidários da TL estaria em manter o protagonismo teológico da TL como modelo para as lutas de sobrevivência. Ou seja, “a resposta estará em nossa capacidade como teólogos de vincularmos de novo aos movimentos populares e fazer da teologia uma função dos crentes que ao não estar sujeitos à obediência clerical podem articular livremente a fé de Jesus Cristo”. (PIXLEY, 1996, p. 171-178) Para isso, seria necessário, de acordo com Pixley, a formação de novos centros teológicos de leigos (as). Pois, estes novos teólogos seriam a garantia de futuro da teologia da libertação.

Perspectivas para a TL e as CEBs no novo milênio

Muitos estudiosos da história eclesial acreditam que a TL – juntamente com a sua base nas CEBs – passou por uma profunda crise que se acentuou no final dos anos 1990. Lembra-se que os motivos principais seriam: (a) as repressões sofridas internamente no seio da Igreja, desde o início do pontificado de João Paulo II (são bem conhecidas as repressões sofridas pelos teólogos Boff e Gutiérrez)²³; (b) externamente, com o fim do “socialismo real” na ex-URSS e, (c) o processo de globalização da economia e o avanço do neoliberalismo. Além da divisão da Arquidiocese de São Paulo. No caso específico do Brasil; houve o afastamento para dioceses pequenas de bispos progressistas e nomeações de bispos conservadores em seus lugares.

²³ Sobre os processos sofridos pelos dois teólogos, ver João Batista LIBÂNIO, A propósito dos casos Gutiérrez e Boff *in* Perspectiva Teológica 19 (1984) n. 40, pp. 345-352.

Alguns teólogos, porém, não trabalharam com o conceito de crise. João Batista Libânio tratou as questões como “desafios” para a Igreja. “Nestes tempos de retração eclesial, neoliberalismo e pós-modernidade, caber-lhe-ão (à TL) novas funções, não menos urgentes...” Desses novos desafios apontados por Libânio, internamente, tem-se a necessidade “cada vez mais urgente” de pensar, “em termos teológicos, um ethos democrático dentro da Igreja”. Outro desafio eclesial para a teologia seria a “tarefa urgente” de “desenvolver, com todas as suas implicações, o modelo de uma Igreja de Ceb’s, muito mais inovador do que uma Igreja com Ceb’s...” A utopia de uma Igreja plenamente envolvida com os pobres ainda não estaria descartada. Os maiores desafios, porém, segundo o teólogo, viriam da sociedade e da cultura: “Entre eles está o sistema neoliberal, com toda a sua ideologia darwiniana do domínio dos mais fortes, dos mais sãos, com a eliminação e exclusão dos fracos, doentes e aposentados, todos eles improdutivos”. (LIBÂNIO, 1996, p. 143-144)

A análise de Clodovis Boff sobre os problemas que atingiram o movimento da TL e das CEBs nos anos 2000, utilizava-se, diferente de Libânio, do conceito de crise. A resposta do teólogo àqueles que apregoavam o fim da TL foi contundente: “Aqui precisamos ser claros. Que seja dito logo de entrada: a TdL não é assim tão pouco orgânica que possa ser colocada em crise de um momento para o outro. Certo, a crise atual pode ser profunda, mas mais profundo é o fundamento da TdL”. (BOFF, C., 1996, p. 98-113) Clodovis Boff pensava ser o fundamento da TL as lutas do povo latino-americano, daqueles que se baseiam na fé cristã, como força interior e inspiração na luta por mudanças sociais. Outro dado importante seria que:

A TL mais do que ser uma teoria, é um modo de teologizar. [...] Por seu significado amplo, é um processo que tem tudo para ser qualificado de ‘histórico’. E quando se diz TdL, não se diz só teologia, diz catequese, liturgia, espiritualidade, vida consagrada, pastoral. Em suma, TdL é Igreja e é Povo – um tipo de ser Igreja e uma forma de ser Povo. (BOFF, C., 1996, p. 99)

Para Clodovis Boff, ter clareza sobre os fundamentos da TL tornaria mais compreensível o tipo de crise vivenciada pelo movimento. Segundo o teólogo, a crise estaria nas “mediações e não nas raízes” da TL. Ainda de acordo com o teólogo, em relação às mediações, algumas “certezas falsas” teriam ido ao chão. Em três níveis: (a) da análise sobre o que seria o sistema social (capitalismo); (b) do projeto histórico de sociedade e de como devia ser o sistema alternativo (socialismo); (c) das certezas sobre as estratégias corretas (de classe e revolucionárias) para se chegar a encarnar a utopia (BOFF, C., 1996, p. 99).

Para o encaminhamento dessas questões, C. Boff apontou a reformulação que a TL estaria realizando nas bases, “ampliando dialeticamente as suas grandes intuições”, que seria a relação do Evangelho com os pobres e incorporando novas questões. Essas tarefas seriam:

- (1) No nível metodológico: assumir uma mediação socioanalítica mais plural, ainda que, segundo ele, o marxismo mantenha-se como referência importante;
- (2) No nível eclesiológico: trabalhar juntamente com a problemática das CEBs e o “novo modo de ser igreja” as questões – religião popular, papel social e religioso das massas, realidade urbana, inculturação da fé, importância da mídia, lugar das novas classes médias, discernimento dos novos movimentos religiosos;
- (3) No nível político: revalorizar “em novos termos a relação direta e imediata com os excluídos (caridade e assistência); dar lugar às alianças estratégicas com as esquerdas e acordos táticos com direitas”;
- (4) No nível da espiritualidade: redescobrir a gratuidade da contemplação, “pondo decididamente a mística de Deus como ponto de partida, pólo dialético e centro para a mística de luta”. (BOFF, C., 1996, p. 100-101)

A enumeração dessas tarefas faz-se muito útil para a visualização das novas perspectivas do movimento naqueles anos. A busca da permanência fiel aos seus fundamentos e a utilização de estratégias que relativizariam suas posturas parece ser incongruente. Percebe-se, em um primeiro momento, que a sobrevivência do

movimento estaria na diluição de seus antigos objetivos. A sociedade contemporânea, com seu sistema que globaliza a miséria, não permitiria ações mais concisas? Ou o “cristianismo da libertação”, para se utilizar a expressão de Löwy, tornar-se-ia, gradativamente, uma expressão religiosa entre tantas outras? O seu diferencial político não mais conduziria a sociedade, já que o pluripartidarismo fragmentava os interesses políticos e a religião fechava-se em interesses individualistas?

Nesse sentido, a necessidade de estratégias e acordos com outros grupos seria válida. A diluição do discurso libertador no interior da Igreja Católica, vinculado às repressões vindas de Roma, porém, teria segundo Clodovis Boff, o benefício de salvar a TL da marginalização dentro da instituição.

Tendo em vista essas estratégias de adaptação e sobrevivência, um dos exemplos de tentativa de permanência da TL na Igreja, no novo milênio, seria sua expansão como método teológico para outros continentes. O diálogo com outras religiões, a existência de teólogos da libertação protestantes (desde os anos 1960), auxiliaria a produção continuada de um pensamento teológico crítico e participativo dos movimentos populares nos países do chamado Terceiro Mundo.

Outra estratégia de adaptação às novas condições sociais seria a utilização dos modernos meios de comunicação para mantê-la de forma mais orgânica, aglutinando as discussões em torno da TL em todo o mundo, a fim de buscar novos militantes e, principalmente, evitar seu isolamento dentro da Igreja e de diversos movimentos sociais.

Os subsistemas criados para comunicar e divulgar os trabalhos teológicos na América Latina foram, no início dos anos 2000, consideráveis, não só pela quantidade de material disponibilizado para as bases e para os estudiosos, como também pela melhora na circulação de informações na organização dos encontros intereclesiais e pastorais, tendo em vista a criação de *sites*, como o *Servicios Koinonía* com a Revista RELAT (Revista Eletrônica Latino Americana de Teologia); a Agência de Informação Frei Tito para a

América Latina²⁴, que integravam estudiosos de todo continente. Ali se promoveram projetos alternativos – por exemplo, autogestão, apoio ao MST etc. – em economia e promoção humana, nas mais diferentes partes do continente.

Um dos assuntos mais debatidos no início do século XXI foi o fundamentalismo religioso e político. Após os ataques em Nova York, em 11 de setembro de 2002, o teólogo Leonardo Boff lançou uma série de artigos e ensaios sobre o tema, nos quais apresentava algumas reflexões numa abordagem mais ampla. Nas palavras de Boff:

O fundamentalismo não possui apenas um rosto religioso. Todos os sistemas sejam culturais, científicos, políticos, econômicos e artísticos que se apresentam como portadores exclusivos de verdade e de solução única para os problemas devem ser considerados fundamentalistas. Vivemos atualmente sob o império feroz de vários fundamentalismos. (BOFF, L., 2002, p. 6)

Boff enumerava como fundamentalistas a política neoliberal e técnico-científica do capitalismo norte-americano, o catolicismo de Restauração e integrismo do Cardeal Ratzinger; o fundamentalismo de Israel em relação à Palestina e o de Bin Laden na retórica dos Talibãs. Para o teólogo, todos esses fundamentalismos seriam portadores da morte e negariam o “Deus da Vida”, principalmente, por se dizerem cumpridores da “vontade de Deus”. Far-se-ia necessário, no entanto, manter o diálogo e as negociações “até o limite da razoabilidade”. A humanidade, na compreensão do teólogo, estaria em uma encruzilhada histórica, na qual:

Ou criar-se-ão relações multipolares de poder, equitativas e inclusivas com pesados investimentos na qualidade total da vida para que todos possam comer, morar, com mínima dignidade e apropriar-se de cultura com a qual se possam comunicar com seus semelhantes, preservando a integridade e

²⁴ Desde 2016 vinculada ao Instituto Humanitas da Unisinos, Universidade do Vale dos Sinos, São Leopoldo, RS. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/index.php>
Data de acesso: 06/12/2020.

beleza da natureza ou iremos ao encontro do pior, quem sabe, ao mesmo destino dos dinossauros. (BOFF, L., 2002, p. 7)

O posicionamento de Leonardo Boff estava em acordo com as posições liberais das esquerdas no mundo e serviria de exemplo de um novo tema que surgiu entre os teólogos da libertação: o diálogo inter-religioso. Tal tema passou a ser refletido a partir dos anos 1990. O ecumenismo já estaria em total acordo com a TL pela presença de teólogos protestantes desde o início do movimento, um dos mais conhecidos e importantes foi Rubem Alves. Assim, a premência de se desenvolver melhor uma teoria sobre a pluralidade religiosa e o diálogo inter-religioso, talvez uma futura “teologia da libertação das religiões”, tornou-se uma das discussões centrais. Paul Knitter, teólogo das religiões, foi um dos primeiros a relacionar os objetivos da teologia da libertação com a teologia das religiões. Para Knitter, o desafio de uma futura sociedade com plena justiça e igualdade como tarefa seria demasiado grande para um só país, cultura ou religião:

Lo que eso implica, y especialmente lo que los teólogos Latinoamericanos de la liberación necesitan ver más claramente, es que el movimiento de liberación necesita no sólo religión, sino religiones. La liberación económica y política, y especialmente la liberación integral es demasiado grande para una sola nación, cultura o religión. Se necesita una cooperación intercultural e inter-religiosa en una praxis liberadora, y un compartir la visión teórica de la liberación.²⁵

A proposta de ampliar o discurso libertador, aprendendo e trocando experiências com outras tradições religiosas, aumentaria o alcance da TL em outros continentes, como, por exemplo, na Ásia. Vale lembrar que essa discussão se difere muito das propostas ecumênicas do Vaticano. Desde a publicação, em 2000, da Declaração *Dominus Iesus*, pelo Cardeal Ratzinger, sentiu-se certo desconforto com a reafirmação, por parte da Congregação para Doutrina da Fé, da

²⁵ KNITTER, PAUL F. (2002) – Hacia una teología de la liberación de las religiones, p. 3. Disponível em <http://www.servicioskoinonia.org> [data de acesso: 12/06/2002].

dita superioridade da “verdade” do cristianismo em relação às outras religiões. Baseando-se na tradição missionária da Igreja Católica, o texto de Ratzinger procurava conclamar novamente os cristãos ao trabalho de conversão e propagação do cristianismo, principalmente em relação às demais tradições religiosas.

Mesmo procurando afirmar o respeito que a Igreja Católica teria por estas tradições religiosas, todas elas seriam apenas “um raio daquela Verdade que ilumina a todos os homens”. Segundo Ratzinger, “as dificuldades ao anúncio missionário da Igreja” estariam sendo postos em causa: “por teorias de índole relativista, que pretendem justificar o pluralismo religioso, não apenas **de facto**, mas também **de iure** (ou de princípio)”. Essas teorias considerariam superadas as “verdades de caráter definitivo”, para ele, da “subsistência na Igreja Católica da única Igreja de Cristo”.

Na raiz destas afirmações encontram-se certos pressupostos, de natureza tanto filosófica como teológica, que dificultam a compreensão e a aceitação da verdade revelada. Podem indicar-se alguns: a convicção de não se pode alcançar nem exprimir a verdade divina, nem mesmo através da revelação cristã; uma atitude relativista perante a verdade, segundo a qual, o que é verdadeiro para alguns não o é para outros; contraposição radical que se põe entre a mentalidade lógica ocidental e a mentalidade simbólica oriental; o subjetivismo de quem, considerando a razão como única fonte de conhecimento, se sente incapaz de levantar o olhar para o alto e de ousar atingir a verdade do ser; a dificuldade de ver e aceitar na história a presença de acontecimentos definitivos e escatológicos; aparecer de Deus na história; o ecletismo de quem, na investigação teológica, toma idéias provenientes de diferentes contextos filosóficos e religiosos, sem se importar da sua coerência e conexão sistemática, nem da sua compatibilidade com a verdade cristã; a tendência, enfim, a ler e interpretar a Sagrada Escritura à margem da Tradição e do Mistério da Igreja.²⁶

²⁶ CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ – Declaração “Dominus Iesus” sobre a unicidade e a universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja, 2000, pp. 1-2.

A declaração de Ratzinger foi considerada um retrocesso e um ataque aos métodos de trabalho da Teologia da Libertação em todo o mundo. Leonardo Boff foi solicitado a responder à declaração, uma vez que é citado por Ratzinger no texto. Boff publicou, segundo ele, “uma versão profético-denunciatória” da resposta sob o título: “Ratzinger: exterminador do futuro?” da qual tem-se aqui dois trechos:

Ao se concluírem os festejos de dois mil anos de cristianismo o Card. J. Ratzinger nos brinda com um documento doutrinário ao qual devemos agradecer. Nele, sem máscara e subterfúgios, se expõe qual a visão que uma parte da Igreja, a hierarquia vaticana, possui acerca da revelação, do desígnio de Deus em Cristo, da natureza da Igreja, do diálogo ecumênico e inter-religioso. Agora todos, homens e mulheres de boa-vontade, pessoas religiosas e espirituais, Igrejas cristãs e cada fiel sabem o que devem esperar ou não da Igreja hierárquica vaticana com referência ao futuro do diálogo micro e macro ecumênico. Esse futuro é aterrador, mas absolutamente coerente com o sistema que a Igreja hierárquica vaticana elaborou ao longo dos últimos séculos e que agora alcançou sua expressão pétreia. É o sistema romano, férreo, implacável, cruel e sem piedade.²⁷ [...]

No fundo, esse documento, expressão suprema do totalitarismo, dirá a todos, de forma cruel e impiedosa: sem Cristo e a Igreja vocês todos não possuem nada de próprio; se, porventura, tiverem algum elemento positivo, não é de vocês, mas de Cristo e da Igreja. A vocês não resta outro caminho senão a conversão. Fora da conversão só há o risco objetivo da perdição.²⁸

A resposta de Boff percorreu toda a declaração de Ratzinger, ponto por ponto, numa defesa da teologia produzida na América Latina, do movimento ecumênico e de sua própria produção teológica. Sua intenção seria a de analisar os parâmetros históricos e ideológicos em que se baseia o comportamento da “hierarquia vaticana”, as

²⁷ BOFF, LEONARDO (2000) – “Joseph Ratzinger: exterminador do futuro?”, pp. 1-3. Disponível em <http://www.servicioskoinonia.org/relat> [data de acesso: 20/05/2002].

²⁸ Idem, p. 2.

tensões políticas mundiais e as consequências desse tipo de postura para o futuro das relações entre as igrejas cristãs e entre as religiões no mundo.

Não se podem negar, dessa forma, os interesses políticos e de poder que estão por trás de todas essas discussões. O papel das religiões na política acompanhou a história em todas as culturas. O século XXI iniciou-se, assim, como um século de grande expansão da espiritualidade nas mais diferentes vertentes e de diferentes fundamentalismos. A fragmentação das “verdades” religiosas ou políticas tornariam necessário um fortalecimento de “verdades” particulares para a manutenção orgânica e sobrevivência dos diferentes grupos. A “unidade na diversidade”, ideia defendida pelos movimentos populares de esquerda, teria sua maior representação naqueles anos durante os eventos dos Fóruns Sociais Mundiais, e um longo caminho foi percorrido na tentativa de romper as barreiras impostas pelos detentores do poder.

A TL e o movimento das CEBs, entre tantos movimentos espirituais e políticos, presentes também nos Fóruns, lutaram para manter sua função e relevância em meio ao povo, que distante das teorias continuava vivendo sua fé na esperança de dias melhores, ainda nesta vida.

As relações existentes entre Fé e Política, teoria e prática, estiveram presentes em toda a história do movimento TL e das CEBs. No início dos anos 2000, não era possível, fazer prognósticos de seu futuro no interior da Igreja Católica. Até então, a TL havia ampliado o seu campo de ação de maneira a não depender da hierarquia eclesiástica e da aprovação de Roma, pois, caso contrário, não teria conseguido avançar no segundo milênio.

A maioria dos estudiosos concordava, até então, com a possibilidade de se utilizar, em vez do conceito único de teologia da libertação, o de teologias da libertação. Pois a teologia-mãe latino-americana teria vários filhos e filhas que estariam em busca de um caminho próprio, com propostas, objetivos e estratégias que melhor se adequem às múltiplas realidades dos “oprimidos”. Nesse sentido, em

acordo com Clodovis Boff, o método teria sobrevivido e se consolidado.

No Brasil e América Latina, aquele momento seria de manter a utopia e dar novos rumos para as CEBs. Entendia-se que, se a experiência das CEBs não sobrevivesse no cristianismo latino-americano, aí sim, a TL estaria sofrendo um grave perigo. Em relação às tensões com Roma, Michel Löwy comentava:

É difícil prever qual será o resultado do conflito entre o Vaticano e a teologia da libertação, entre a Igreja conservadora e a Igreja dos pobres. Não se exclui que Roma possa lograr impor uma certa “retomada de mão”, sobretudo em países como o Brasil, onde a Igreja escapou ao controle da Cúria. Mas é pouco provável que os milhões de membros das comunidades cristãs de base, os milhares de padres, religiosos, religiosas, animadores leigos inspirados pela teologia da libertação, reneguem seu engajamento e abandonem o combate pela emancipação dos pobres, dos explorados e dos oprimidos. (LÖWY, 1991, p. 113)

A formação de novos militantes e a manutenção do método nas bases permaneciam como uma necessidade estratégica. Nas palavras de Libânio: “O futuro da TdL interliga-se profundamente ao destino de vida dos pobres no processo histórico vigente. Em outras palavras, a TdL só tem futuro, se, no tempo novo que se abre, a perspectiva a partir do reverso da história e a força histórica dos pobres ainda têm sentido e são pensáveis”.²⁹

Considerações finais: desafios nos tempos de autoritarismo e pandemia

Entre 2010 e 2020, muita água passou por debaixo da ponte. Se durante os dois governos de Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2011), tinha-se a “ilusão” que a Teologia da Libertação havia alcançado o poder com a presença de Frei Betto como conselheiro do presidente,

²⁹ LIBÂNIO, J. B. (2002) – Panorama da teologia da América Latina nos últimos anos, p. 37. Disponível em <http://www.servicioskoinonia.org> [data de acesso: 12/06/2002].

em uma primeira fase; logo os acordos feitos pelo Partido dos Trabalhadores com setores da burguesia nacional, partidos de centro-direita e direita, gerou críticas, rupturas (criação do PSOL) e a percepção que os movimentos sociais estavam sendo mantidos sob controle em nome da governabilidade. Porém, não se pode negar os avanços nas políticas públicas implantadas no período, principalmente, no âmbito da educação e cultura. A situação histórica das CEBs e da TL nessa década caminhou em direção de uma postura de escuta às novas demandas que surgiram dos movimentos de gênero, indígenas, negros e ambientais somadas no avanço de debate interno elaborado, por exemplo, pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). Ao mesmo tempo precisou afinar uma mística, a *espiritualidade da libertação*, que pudesse também responder ao pentecostalismo e aos tradicionalistas católicos.

Como bem afirmou Gustavo Gutiérrez (*in* BRIGHENTI; HERMANO, 2013, p. 215), a “Teologia da Libertação”, ou melhor, toda teologia “é contextual” e, por isso, procura responder ao momento histórico e cultural. Tendo isso em mente, pode-se ainda considerar aquilo que seria “inegociável”, ainda hoje, para seus teólogos: “a opção pelos pobres na perspectiva da transformação da realidade” (*in* BRIGHENTI; HERMANO, 2013, p. 282), além do vínculo com os movimentos sociais e organizações de trabalhadores: “(...) essa relação entre Teologia e movimentos sociais é preciso hoje retomar e fortalecer” (BARROS, 2019. p. 279). Recentemente, o monge beneditino Marcelo Barros publicou a obra “Teologias da libertação para nossos dias” (2019). Nela, procura elaborar reflexões mais avançadas em relação aos desafios das diferentes teologias da libertação no mundo, entrelaçando as experiências históricas das últimas décadas, “às tarefas a cumprir” na atualidade³⁰. Direciona sua

³⁰ “Não é fácil discernir quais as tarefas mais imediatas ou gerais, porque as teologias da libertação são contextuais. Elas são contextuais tanto no sentido de decorrerem da realidade aqui e agora como pelo fato de que organizam como programas autônomos: teologias feministas, teologias indígenas, teologias afrodescendentes, teologias *gays* e *queers*, ecoteologias, e assim por diante. Cada um

reflexão, por exemplo, para o “agir”, ao afirmar as possibilidades de diálogo (nem sempre fácil) com as igrejas pentecostais, no sentido de superar a chamada “Teologia da Prosperidade”. Tal poderia se dar ao resgatar, segundo ele, as concordâncias entre as tradições cristãs: “só podemos estar de acordo que Jesus foi, ao mesmo tempo, pentecostal e revolucionário”; porém, “não se pode compreender um Pentecostalismo política e religiosamente conservador e reacionário”. Para ele, “o desafio das novas teologias da libertação seria de tentar refazer a união entre essas duas dimensões da fé, o caráter pentecostal profético e o caráter transformador do mundo que chamamos de libertador” (BARROS, 2019, p. 296).

Com essa tendência de grupos neopentecostais de se reaproximar do judaísmo, as teologias da libertação devem aprender que o cristianismo retomaria sua dimensão messiânica concreta e sociopolítica quanto mais se reapropriar de sua herança da profecia judaica (não do judaísmo do templo que Jesus combateu). É importante acolher favoravelmente a fé escatológica dos pentecostais. E se for possível dialogar e contribuir com algo na compreensão que nos é comum, será para lhes testemunha que a fé na próxima vinda do Senhor não nos demite da responsabilidade com relação ao mundo social e político, mas ao contrário. Dá-nos a tarefa de antecipar desde aqui e agora a postura de fé de vigilância que o Evangelho nos pede como preparação à parusia do Cristo. (BARROS, 2019, p. 296-297)

A perspectiva “relacional e dialogal” manter-se-ia, também com o cuidado devido a outras igrejas e as religiões afrobrasileiras e indígenas. Já os *desafios*, enumerados por ele, seriam: (1) *O desafio da economia neoliberal*, sendo necessário compreender e desconstruir os aspectos religiosos do capitalismo (nas pegadas de Jung Mo Sung) e manter uma postura claramente anticapitalista.³¹ (2) *O desafio da*

desses caminhos tem tarefas próprias e decorrentes de cada momento” (BARROS, 2019, p. 284).

³¹ “Não há aliança possível com o capitalismo cruel e assassino, hoje, vigente na maior parte do mundo. É urgente encontrar alternativas para quebrar a lógica capitalista e retomar a fidelidade à utopia do Reino de Deus. Isso significa desenvolver uma teologia e espiritualidade que aprofunde a crítica ao sistema

política: com atenção especial ao avanço dos meios de comunicação informatizados, a mídia, o risco nuclear e a crise ecológica. Esse segundo desafio se entrelaça ao (3) *Os meios de comunicação e guerras híbridas*, utilizados para favorecer os interesses econômicos do “império” (EUA). O desafio (4) *Teologia da libertação e os processos latino-americanos* dizem respeito aos processos históricos concretos, na Bolívia, na Venezuela e no Equador. Sobre eles faz uma crítica ao afastamento de alguns teólogos da libertação dos intelectuais e militantes marxistas após a queda do muro de Berlim³², ou daqueles que ignoraram ou condenaram simplesmente os processos históricos nesses países e, com isso, atenderam ao jogo de interesses das classes

capitalista e possa desencadear processos que destruam a lógica de acumulação. Não podemos compactuar com projetos extrativistas que escravizam populações do nosso continente, oprimem comunidades e destroem a natureza. Temos de tomar posição clara contra governos que seguem políticas privatizadoras cada vez mais elitistas e desumanas. E temos que desconstruir a narrativa religiosa que está por trás do capitalismo”. (BARROS, 2019, p. 298-299).

³² Um aspecto interessante no texto de Marcelo Barros é o resgate da leitura de José Comblin, da aproximação dos teólogos da libertação com o marxismo. Para Comblin, as “fortes resistências do catolicismo tradicional e em Roma” se deram “porque havia uma aproximação visível com o marxismo”. “As classes capitalistas dominantes não podiam permitir que perdessem a sua dominação sobre a Igreja Católica que ainda tinha bastante força social. Daí uma campanha terrível que desembocou finalmente no documento de Ratzinger em 1984.” (BARROS, 2019, p. 275). “No entanto, com certa razão, Michel Henry estimava que o marxismo era a primeira filosofia cristã. Todas as anteriores eram filosofias gregas e partiam de conceitos gregos não cristãos para integrar o cristianismo dentro desse sistema conceitual. Marx foi o primeiro que partiu de temas cristãos: a luta entre dominadores e dominados como segredo da história humana, a esperança de uma humanidade reconciliada como desafio básico da humanidade, exatamente como no Novo Testamento. Marx era ateu. Mas, ateu de que deus? O deus que conhecia era o deus que gloriava os ricos e condenava os pobres a viver na miséria, prometendo a vida eterna como recompensa. Era o deus fabricado pela burguesia tendo como base a concepção popular tradicional que crê num deus que está no céu e que é preciso invocar para que perdoe os pecados e conceda alguns benefícios. Um deus que nada tem de cristão e defende os privilégios e a dominação dos patrões. Marx era ateu verbal, não aceitando essa palavra, mas toda a sua vida orientada pela liberação dos trabalhadores humilhados, mergulhados na miséria, mostrava que estava conduzido por Deus sem o saber, porque Deus está em todos os que buscam a libertação dos pobres que é a finalidade da encarnação” (COMBLIN *apud* BARROS, 2019, p. 275).

dominantes e, não acompanharam o avanço das políticas indígenas e do *novo bolivarianismo* nos seus três fundamentos: (a) “A integração de toda a América Latina e Caribe em uma pátria grande, “*Abya Yala*”, *Nuestra América*”; (b) “A libertação de todos os colonialismos e imperialismos externos e internos”; (c) “A decisão de se caminhar para um novo tipo de Socialismo no qual se radicalizasse a democracia a partir da inclusão dos pobres, dos índios, negros e das diversidades de gênero” (BARROS, 2019, p. 303). Teriam apoiado esses processos históricos, em sua percepção, somente José Comblin (1923-2011) e D. Tomás Balduino (1922-2014).

Ainda enumera (5) *O desafio do pluralismo*, mantendo a ideia da valorização da igualdade na diversidade, o respeito às diferenças e a comunhão entre as subjetividades humanas. (6) *O desafio do risco nuclear* com o aumento da corrida armamentista expresso no tamanho do arsenal nuclear existente hoje no mundo. (7) *O desafio do paradigma ecológico* fortemente debatido pela chamada “Ecoteologia da Libertação” (Leonardo Boff e outros). Para Barros, “Essa teologia só será verdadeiramente ecológica se conseguir ser totalmente antirracista (aberta a todas as raças e etnias) e antipatriarcal, inauguradora de novas relações entre homens e mulheres”. Deverá “necessariamente ser também e fundamentalmente macroecumênica no sentido de se estruturar no respeito e na comunhão com todas as tradições espirituais e de estimular que estas se encontrem e atuem juntas pela paz, justiça e defesa da natureza ameaçada” (p. 307). Somam-se, portanto a ela, (8) *O desafio do especificismo e o cuidado com os animais*, o que aproximaria as teologias da libertação das discussões do vegetarianismo/veganismo, contrários aos maus tratos dos animais realizados pelo capitalismo,³³ e, (9) *Teologias da libertação e o paradigma do bem-viver*. Com atenção à “Revolução

³³ Nesse desafio Barros chama a atenção para que não se confunda tais questões com o tema do sacrifício ritual de animais realizado pelas religiões afrobrasileiras, nas quais, tem-se o cuidado para evitar sofrimento animal e o consumo ritual da carne inclui a partilha e o atendimento das necessidades alimentares de comunidades pobres.

indígena”, na Bolívia e Equador, esse desafio levaria em conta o paradigma do *bem-viver* incluído nas suas Constituições. Por ele foram valorizados, a partir dele, os estados plurinacionais e pluriculturais, os direitos da natureza e se busca construir outro modo de produção que não seja desenvolvimentista. Também se esperaria construir contrapoderes na sociedade em âmbito local, evitar a privatização dos bens comuns para uma “convivência sem miséria, sem discriminação, com um mínimo de coisas necessárias”, combatendo “a excessiva concentração de riqueza” (p. 313). A *Utopia* presente nesse paradigma quer “passar do individualismo ao sentido de comunidade”; “da civilização da riqueza à cultura da partilha e sobriedade”; “de uma espiritualidade desencarnada e alienada a uma forma de viver a fé comprometida com a libertação de toda a humanidade, de cada ser humano por inteiro e com a defesa de todo ser vivo e da natureza” (p. 313). E, por fim, o desafio (10) *Teologias da libertação e o desafio de uma aliança da humanidade pela Vida*. Isso se daria em esforços realizados em âmbito global como o Fórum Humanista de 2018; e, seria também exemplar em uma carta do Papa Francisco ao presidente da Academia para a Vida, em 2019. A ideia de uma aliança ampla para a defesa de novos modos de organização da vida humana, com valores de solidariedade e partilha manter-se-iam também nos encontros do Fórum Social Mundial. Os teólogos e teólogas da libertação deveriam, em sua avaliação, continuar participando desse evento e do Fórum Mundial de Teologia e Libertação (FMTL). “Continuar essa presença e garantir a continuidade dessa participação no trabalho de aliança da humanidade a serviço da vida é tarefa prioritária das novas teologias da libertação” (BARROS, 2019, p. 316).

Os dez desafios elencados por Marcelo Barros estariam em “comunhão” com as três grandes tarefas indicadas pelo Papa Francisco aos movimentos sociais, em Cochabamba, na Bolívia, em 2016: “pôr a economia a serviço da vida”; “unir os nossos povos no caminho da paz e da justiça e defender a Mãe Terra”. O Papa Francisco, nesse caso, tem servido como um fator de re(encontro) com

os eixos fundamentais do Concílio Vaticano II e das diferentes teologias da libertação no continente latino-americano, inclusive com aproximação dos movimentos sociais. A encíclica *Fratelli Tutti*, de 2020, seria um exemplo desse movimento de avanço, ainda que modesto, após décadas de recuo interno da instituição.³⁴

Nenhum desafio assumido pelos teólogos e teólogas da libertação seria plenamente respondido, deste modo, desvinculados das bases. Nas dioceses em todo o país, como visto, as CEBs não são mais centrais nos planos pastorais. No entanto, pelo menos desde o golpe de 2016 e a eleição de Bolsonaro em 2018, algumas regiões, como a sul e a norte, estão fazendo um processo de resgate das CEBs e de sua memória de luta, percebidas como ainda a melhor estratégia de organização da população nas periferias urbanas e áreas rurais. Uma rede de CEBs, nos anos 2020, talvez devesse ser entendida também como uma rede de pequenas igrejas, evangélicas e católicas, comunidades-terreiro de diferentes nações, comunidades indígenas e quilombolas, centros comunitários e coletivos periféricos. Foram elas, as pequenas comunidades, como afirmado na introdução, que atenderam prontamente as demandas advindas da crise sanitária do novo coronavírus, para autocuidado da população nos territórios negligenciados pelo governo. Como bem afirmou Marcelo Barros,

Em um mundo com mais de sete bilhões de pessoas humanas, das quais mais da metade afunda nas realidades trágicas de uma pobreza injusta e da dificuldade de sobreviver dia a dia, não cabe mais a pergunta se a Teologia da Libertação ainda tem sentido. Os iniciadores dessa corrente teológica sempre repetem que o mais importante não é a Teologia da Libertação e sim os próprios processos de luta e libertação, cada vez mais necessários e urgentes (BARROS, 2019, p. 283).

As lutas e perspectivas da Teologia da Libertação e das CEBs poderão, assim, manter contato com os movimentos sociais e

³⁴ CARTA ENCÍCLICA FRATELLI TUTTI DO SANTO PADRE FRANCISCO SOBRE A FRATERNIDADE E A AMIZADE SOCIAL. Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html Data de acesso: 17/11/2020.

populares, para viver sua proposta de cristianismo, na construção do outro mundo possível onde se possa *bem-viver*.

Referências bibliográficas

BARAGLIA, Mariano. O poder na Igreja e as Comunidades Eclesiais de Base. Tese de Doutorado, FFLCH-USP, 1991.

BARROS, Marcelo. **Teologias da Libertação para os nossos dias**. São Paulo: Editora Vozes, 2019.

BOFF, L.; REGIDOR, J.R.; BOFF, C. **A Teologia da Libertação. Balanço e Perspectivas**. São Paulo: Editora Ática, 1996.

BOFF, Clodovis. A teologia da libertação e a crise da nossa época. In L. BOFF; J. R. REGIDOR; C. BOFF. **A Teologia da Libertação. Balanço e Perspectivas**. São Paulo: Editora Ática, 1996.

BOFF, Leonardo (2000) – “Joseph Ratzinger: exterminador do futuro?”, pp. 1-3. Disponível em <http://www.servicioskoinonia.org/relat> [data de acesso: 20/05/2002].

BOFF, Leonardo (2002) – Guerra dos fundamentalismos, p. 6. Disponível em <http://www.leonardoboff.com> [data de acesso: 25/05/2002]

BOFF, Leonardo. Bodas de prata da Igreja com os pobres: a teologia da Libertação. In BOFF, L.; REGIDOR, J.R.; BOFF, C. **A Teologia da Libertação. Balanço e Perspectivas**. São Paulo: Editora Ática, 1996.

BOFF, Leonardo. Teologia sob o signo da transformação, in LUIZ CARLOS SUSIN, op. cit. p. 228.

BRIGHENTI, Agenor; HERMANO, Rosario (Orgs.). **A Teologia da Libertação em perspectiva**. Congresso Continental de Teologia. São Paulo: Edições Paulinas; Paulus, 2013.

CARDEAL AGNELO ROSSI (1985). Verdades, erros e perigos na Teologia da Libertação. Introdução, pp.1-2. Disponível em <http://www.cefias.com.br>. [Data de acesso: 10/03/2002].

CHIAVENATTO, Júlio José. **Religião: da origem à ideologia**. Ribeirão Preto: Funpec, 2002.

COMBLIN, José. Trinta anos de Teologia Latino-americana. In SUSIN, Luiz Carlos (ORG.). **O mar se abriu. Trinta anos de teologia na América Latina**. São Paulo: Soter, Ed. Loyola, 2000.

CONFERÊNCIA EPISCOPAL DOS BISPOS LATINO-AMERICANOS (1968). Documento Final de Medellín, p. 1. Disponível em <http://www.cnbb.org.br> [data de acesso: 05/03/2002].

CONFERÊNCIA EPISCOPAL DOS BISPOS LATINO-AMERICANOS (1979). Documento final de Puebla, quarta parte: Igreja Missionária a serviço da Evangelização na América Latina, p. 2. Disponível em <http://www.cnbb.org.br> [data de acesso: 05/03/2002].

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ – Declaração “Dominus Iesus” sobre a unicidade e a universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja, 2000, pp. 1-2.

DUSSEL, Enrique. **Teologia da Libertação. Um panorama de seu desenvolvimento**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1999.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **A força histórica dos pobres**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1981.

JOÃO PAULO II (1986). Carta à CNBB sobre a Missão da Igreja e a Teologia da Libertação. Disponível em <http://www.cnbb.org.br>. [Data de acesso: 10/03/2002].

KNITTER, Paul F. (2002). Hacia una teologia de la liberación de las religiones, p. 3. Disponível em <http://www.servicioskoinonia.org> [data de acesso: 12/06/2002].

LIBÂNIO, João Batista. A propósito dos casos Gutiérrez e Boff *in* Perspectiva Teológica 19 (1984) n. 40, pp. 345-352.

LIBERTATIS NUNTIUS (1984). Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação. Disponível para acesso em <http://www.geocities.com/apologeticacatolica.libertati1.html>. [data de acesso: 10/03/2002].

LÖWY, Michael. **Marxismo e Teologia da Libertação**. São Paulo: Cortez Editora, 1991.

LÖWY, Michael. **A guerra dos deuses. Religião e política na América Latina**. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

LÖWY, Michael. **O que é cristianismo da libertação? Religião e política na América Latina**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo; Expressão Popular, 2016.

PIXLEY, Jorge. La teologia de la liberación, p.178, in L.C. SUSIN – op. cit., pp. 171-178.

PY, Fábio. **Pandemia cristofascista**. São Paulo: Recriar, 2020.

RICHARD, Pablo. Cuarenta años caminando y haciendo teologia en América Latina. In L. C. SUSIN, op. cit., pp. 241-262.

SOMAIN, René. **Religiões no Brasil em 2010**. *Les religions au Brésil em 2010. Brazil's religions in 2010. In Confins. Revista Franco-brasileira de Geografia*. <https://doi.org/10.4000/confins.7785>

SUNG, Jung Mo (2002) – Economia e Religião: Desafios para o Cristianismo no século XXI. Introdução, p.2. Disponível em <http://www.servicioskoinonia.org/relat> . [data de acesso: 15/03/2002].

SUSIN, Luiz Carlos (ORG.). **O mar se abriu. Trinta anos de teologia na América Latina**. São Paulo: Soter, Ed. Loyola, 2000.

Parte II
Uma
dissertação sob
crítica

(Re)Encontro com as lutas e perspectivas da Teologia da Libertação: uma dissertação sob crítica*

Este trabalho dedicou-se ao estudo histórico da Comunidade Eclesial de Base (CEB) São João Batista do bairro de Vila Rica, São Paulo, no período 1980-2000. O tema da religião como instrumento de conscientização ou alienação política, marcou a história da Igreja Católica no Brasil, sendo estudado por sociólogos e historiadores. Este fato possibilitou a busca de um novo olhar sobre um momento específico desse processo; a transição do final da década de 1970, os anos 1980 e 1990 – conhecida como a “crise de paradigmas” da Teologia da Libertação (TL ou TdL). De um discurso teológico, nos anos 1960 e 1970, forte e profético, sobre a necessidade de se fazer uma revolução com caráter socialista, passou-se a um discurso que englobava vários outros temas à luta de classes e política: questões de gênero, ecológicas e espirituais, étnicas etc. A partir das experiências concretas da CEB São João Batista, que vivenciou o período crítico de transformações, foi traçado o processo de continuidades e mudanças ocorridas na Teologia da Libertação dentro da Igreja paulistana.

Introdução

O interesse em produzir uma reflexão histórica sobre as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e a Teologia da Libertação (TL) no Brasil surgiu a partir da experiência e do contato com comunidades em Minas Gerais, São Paulo e Goiás. Como membro dessas comunidades, em um período de dez anos, percebia que a

* Texto revisado e atualizado a partir da dissertação de mestrado defendida no Programa de História Social da Universidade de São Paulo, em 2006, intitulada “Luta e perspectivas da Teologia da Libertação: o caso da comunidade São João Batista, Vila Rica, São Paulo - 1980-2000”, com orientação do Prof. Dr. Wilson do Nascimento Barbosa. Uma versão livro foi publicada em 2008, pela LCTE, com o título “A Comunidade São João Batista de São Paulo (1980-2000)”.

discussão teórica por traz das ações não era muito clara e muitas vezes inexistente, principalmente em nível de base. Como historiadora, no processo de aprendizagem da metodologia de análise das fontes e da articulação dos processos, foi possível ampliar o horizonte de reflexão e olhar para tais experiências de maneira crítica. Houve aqui a perspectiva de auxiliar na construção de uma teoria geral explicativa para tais movimentos. Assim, lendo os mestres da metodologia histórica, relendo os teólogos e cartilhas das CEBs, e tomando contato com militantes de uma comunidade específica, procurou-se refletir historicamente o chamado “Cristianismo da Libertação”.

Foi pensado, assim, que durante todo o processo de construção da comunidade São João Batista teve-se a história da formação de um *movimento social-religioso*. Partiu-se do princípio de que não é possível existir CEBs sem Teologia da Libertação, e o seu contrário, não há Teologia da Libertação sem CEBs. Deste modo, observando o processo histórico da Comunidade São João Batista, da compra do “terreno” (1980-1), passando à construção do “ranchinho” (1981-88), até chegar ao “prédio” (1989s), tem-se uma exemplaridade da experiência histórica das CEBs, da Teologia da Libertação e da Igreja Católica no Brasil. Tal experiência se encaminhava em dinâmica conflituosa da relação cúpula *versus* base. As classes sociais dentro da instituição Igreja diversificam os discursos ideológicos em seus grupos antagonônicos, que buscam cooptar o seu contrário e ampliar o seu campo de influência. Essa percepção faz sentido ainda hoje, nos anos 2020.

Neste palco de ações diversificadas houve dois fatores que contaram para a prática da comunidade São João Batista e da Teologia da Libertação: (1) a pressão da hierarquia da Igreja; e, (2) a tentativa de praticar os preceitos da TL por parte dos seus militantes. A retomada da Igreja Católica para constituir na base um amplo movimento social de recristianização e solução dos problemas do mundo foi mais fortemente característica dos partidários ou militantes da Teologia da Libertação. Por este motivo, a repressão ou desautorização social desse movimento de ação católica implicou

correlatamente uma perda de influência ou sinergia renovadora da referida Igreja.

A especificação dessa tese pôde ser checada, no nível empírico, por hipóteses que a verificaram no ambiente da pobreza periférica, concretamente na experiência de luta e transformação da Comunidade São João Batista. Para tanto, procurou-se negar ou confirmar as seguintes hipóteses:

(a) Há uma relação necessária entre a doutrina da TL e a prática da CEB São João Batista; o sucesso da CEB local está relacionado, na experiência prática, com a assimilação e prática intensivas da doutrina da TL;

(b) Os fenômenos de relação direcionada entre a CEB e a TL na experiência do núcleo da São João Batista não podem ser considerados fatos isolados, mas expressam uma experiência histórica mais ampla, na periodização historiográfica abordada.

Confirmou-se, na realização da pesquisa, uma relação entre as hipóteses acima. Tanto a influência da doutrina da Teologia da Libertação foi importante para o sucesso da comunidade como tal relação não esteve isolada do contexto histórico em que ambas têm estado inseridas. Dessa forma, será visto neste trabalho que o pluralismo religioso e a diversificação dos interesses políticos tornaram, aparentemente, inviável uma visão unitária da libertação, espiritual e/ou política. A “sociedade justa e fraterna”, pregada pelos teólogos da libertação, antes identificada com a sociedade socialista, não parecia mais possível no início dos anos 2000. Ou seja, não é viável um unitarismo político, e os movimentos sociais buscavam, cada vez mais, soluções “democráticas” para todas as questões sociais, desde as econômicas até as ecológicas. Na Teologia da Libertação, essa mudança não se deu tranquilamente. Se o discurso necessitou mudar para acompanhar as transformações sociais, os problemas básicos denunciados não se alteraram. A “opção preferencial pelos pobres” ganhou novos matizes, mas, não novas soluções para os problemas da maioria da população. A comunidade São João Batista,

também nesse sentido, enfrentaria novos desafios para manter sua função principal, a de ser espaço de pertencimento e de “valorização”.

A metodologia utilizada na pesquisa foi a explicativa com a descrição e análise do movimento (diacronia) do processo histórico. A divisão dos capítulos foi feita de maneira a contextualizar as CEBs e a TL e, em seguida, exemplificar com o estudo de caso da Comunidade São João Batista. Partiu-se do geral para o particular e, em seguida, buscou-se situar no contexto geral da Igreja e da sociedade brasileira. Tem-se, então, a seguinte divisão dos capítulos:

Teologia da Libertação na América Latina e Brasil: 1980-2000. O primeiro capítulo procurou introduzir o tema CEBs e Teologia da Libertação através do histórico desses movimentos, sua base teórica advinda da Ação Católica dos anos 1950 e dos movimentos sociais dos anos 1960 e 1970. Também abordou a relação complexa entre a Igreja Católica e a política no Brasil. Em seguida, tem-se a situação das CEBs no momento da abertura política pós-ditadura militar. Com esse apanhado seria possível perceber as comunidades da periferia urbana como “espaços de valorização do indivíduo”, característica essencial para a Teologia da Libertação. Encerrou-se as discussões do capítulo com uma análise das perspectivas desta teologia e o movimento das CEBs. A perspectiva seria a de adaptar as práticas das comunidades no novo contexto social e econômico, revendo o posicionamento político delas quanto ao novo contexto eclesial e pastoral, influenciado pelas novas orientações da Igreja oficial. Tal leva, conseqüentemente, ainda que não sem conflito, a um outro discurso teórico da Teologia da Libertação.

História da CSJB: do terreno ao ranchinho – iniciou o estudo de caso da Comunidade São João Batista. A partir dos relatos narrou-se sua origem, a compra do terreno e primeiras atividades do grupo fundante. Também as articulações entre os membros para a construção do prédio da comunidade e a influência dos movimentos populares e dos agentes de pastoral (religiosos e leigos) que procuraram orientar ideologicamente para a criação de uma CEB. Percebeu-se que a comunidade era vista por essas pessoas como “um escudo contra os

problemas cotidianos” da grande cidade. Os laços e amizade e compromisso com a construção da comunidade fortaleceram as ações voltadas para o bairro e modificaram o comportamento dos membros.

A construção do prédio, narrou-se a finalização do prédio da comunidade e os conflitos ideológicos que se tornaram mais visíveis entre duas visões diferentes da futura função da comunidade. Têm-se dois grupos, aqueles favoráveis à Teologia da Libertação e a manutenção da comunidade com um caráter de CEB e aqueles membros mais tradicionais, na perspectiva de que a comunidade tornar-se-ia, futuramente, uma “paróquia”. As discussões foram marcadas por diferentes posicionamentos políticos dos membros. Em meio às discussões, o espaço físico da comunidade manteve-se como ambiente de socialização, através de diferentes atividades, e como um ambiente “sagrado”, através dos ritos católicos. A tentativa por parte dos partidários da TL em recriar um ambiente de “vivência de um cristianismo antigo” entrou em choque com o ambiente periférico e as ideologias divergentes.

A Comunidade São João Batista e a Teologia da Libertação. A compreensão da prática comunitária da São João Batista foi analisada tendo em vista sua base teórica da Teologia da Libertação. A penetração do ideário da TL na CSJB deu-se via agentes de pastoral e religiosos da região, que procuraram formar militantes capazes de assumir autonomamente os trabalhos da comunidade. Nem sempre o discurso teórico era assimilado pela maioria dos membros. No entanto, haveria uma prática de CEB que caminhava em acordo com o Setor São Mateus da Arquidiocese de São Paulo. Havia uma tentativa de formação política. As mudanças advindas com as novas influências ideológicas e conflitos com a hierarquia teriam influenciado de maneira decisiva a relação da comunidade com a TL. Marcava-se assim, a identidade da CSJB e sua função social.

A Comunidade São João Batista e a vida no bairro buscou estabelecer uma análise da influência da comunidade na vida do bairro de Vila Rica através de suas atividades e espaço físico. Teria sido muito importante, de acordo com os relatos, o ambiente da

comunidade para discussões sobre política partidária. Deu-se, assim, a função de espaço para debates. No entanto, a relação dos agentes de pastoral com o Partido dos Trabalhadores (PT) surgiria como mais um ponto de conflito entre as ideologias divergentes da comunidade. Procurou-se no capítulo interpretar a relação das CEBs e sua possível influência no Partido dos Trabalhadores e vice-versa. Em seguida, verificou-se que, após os conflitos com a hierarquia eclesiástica houve um profundo retraimento dos militantes da TL na comunidade e na região. A presença de uma perspectiva tradicionalista da religião (Catecumenato) teria tornado impossível a permanência dos militantes da TL e a identidade de CEB na comunidade. Teria surgido entre os militantes sentimentos de fracasso em relação à luta ideológica na comunidade, ao mesmo tempo em que analisaram de maneira crítica as estratégias adotadas nesse embate.

A conclusão retomou as considerações específicas dos capítulos para a construção de uma interpretação histórica sobre a Comunidade São João Batista e sua relação com a Teologia da Libertação. Esses movimentos lutaram para manter a importância de seus discursos dentro da instituição católica e foram exemplos de movimentos populares, no contexto dos movimentos sociais no Brasil, no período da redemocratização e Nova República.

Teologia da Libertação e CEBs na América Latina e Brasil (1980-2000)

“Solo le pido a Dios
Que el dolor no me sea indiferente,
Que la reseca Muerte no me encuentre
Vacío y solo sin haber hecho lo suficiente.
Solo le pido a Dios
Que lo injusto no me sea indiferente,
Que no me abofeteen la otra mejilla
Después que una garra me arañó esta suerte” (...)
Raúl Alberto Antonio Gieco

A formação histórica das CEBs e da Teologia da Libertação

Nas últimas décadas do século XX ocorreram mudanças significativas para os movimentos sociais na América Latina. Destacase a redemocratização nos anos 1980, o fim do socialismo na URSS e a confirmação da hegemonia econômica dos EUA nos anos 1990. A crise socioeconômica vivida em todos os países do continente não deixava dúvida quanto à necessidade de alterações urgentes nas políticas públicas, que não atendiam às necessidades materiais da maioria de suas populações.

No Brasil, durante o regime militar (1964-1985), os altos índices de inflação chegaram a ultrapassar 100% em 1964; a concentração de renda se acentuou, “os 5% mais ricos passaram de uma participação no total da renda nacional, em 1960, de 28,3% para 39,8% em 1972, enquanto os 1% mais ricos passavam de 11,9% para 19,1% em 1972. No outro extremo da pirâmide, os 50% mais pobres, de 17,4% do rendimento total em 1960, baixaram para 11,3% no mesmo período” (SADER, 1991, p. 27-28). O aumento da dívida externa, somada aos juros, acumulados (de 12 para 50 bilhões de dólares entre 1974 e 1977, com juros anuais acima de 500 milhões), armaria segundo Emir Sader, “a cilada ou a bomba de tempo que

estouraria no início dos anos 80, comprometendo o desenvolvimento futuro do país e fazendo desses anos uma década perdida” (SADER, 1991, p. 29). Essa difícil conjuntura trouxe desafios aos movimentos sociais e populares, que necessitaram reorganizar suas estratégias no momento da transição política no país na década de 1980. Visavam, assim, conseguir atendimento para suas reivindicações.

Aos grupos militantes ligados à Igreja Católica, a agitação política nas décadas de 1960 e 1970 serviu como contexto para o desenvolvimento das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e da Teologia da Libertação (TL ou TdL). As crises econômica e política – caracterizadas nos regimes militares – e o fracasso da política de desenvolvimento dos anos anteriores, aprofundaram-se, tornando-se insuportável às camadas populares. Estas passaram a ver nos movimentos sociais de esquerda uma saída, com suas propostas de mudança social. Somaram-se a esse contexto, segundo Löwy, dois fatores: (a) a ascensão ao Papado de João XXIII; com a convocação do Concílio Vaticano II (1962-1965); e (b) a Revolução Cubana de 1959. Esses fatos possibilitaram reflexões e esperanças em setores progressistas da Igreja e da sociedade latino-americana (LÖWY, 2000, p. 54).

De acordo com a orientação conciliar do Vaticano II, desenvolveu-se uma nova compreensão³⁵ do “ser Igreja”, que intentava, a partir desse momento, estar aberta ao mundo e envolvida com seus problemas. A Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (Alegria e Esperança) promulgada em sete de dezembro de 1965,

³⁵ Os conceitos de “compreensão” e “autocompreensão” na Igreja são usados de acordo com o editorial de Anton Weiler, na Revista Concilium de 1970: História Eclesiástica como Autocompreensão da Igreja. Nele entende-se por *autocompreensão* a forma como a Igreja institucional se autocompreende; em documentos, palestras, etc, predomina um discurso teológico-pastoral e uma linguagem passível de ser sintetizada. Segue-se nesse trabalho a orientação do autor: “O historiador não se pronuncia sobre o valor ou não-valor de enunciados metafísicos: ele se limita a iluminar por dentro as fases da história humana e dar uma resposta em perfil à pergunta: como se compreenderam os homens de várias sociedades, tanto a si mesmos como a sua sociedade? Qual era a sua “Selbstverständnis” (autocompreensão) individual e coletiva?” (p. 1)

apoiou-se em princípios doutrinários para “investigar os sinais dos tempos” e buscar respostas aos problemas contemporâneos. Em seu proêmio encontra-se referência de como a Igreja buscaria se posicionar diante da “história”:

As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos os que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo; e não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração. Porque a sua comunidade é formada por homens, que, reunidos em Cristo, são guiados pelo Espírito Santo na sua peregrinação em demanda do Reino do Pai, e receberam a mensagem da salvação para comunicar a todos. Por este motivo, a Igreja sente-se real e intimamente ligada ao gênero humano e à sua história.³⁶

Com o incentivo conciliar, os religiosos e leigos envolvidos com o trabalho popular iniciaram as primeiras experiências que mais tarde seriam conhecidas como Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Segundo alguns pesquisadores, estas surgiram na década de 1960 no Brasil, em Nísia Floresta, arquidiocese de Natal, ou em Volta Redonda, segundo outros. Na periferia podiam estar divididas em pequenos grupos ou formar um único grupo, que se dá o nome de CEB (BETTO, 1985, p. 15). Esses grupos foram caracterizados da seguinte forma:

São comunidades, porque reúnem pessoas que tem a mesma fé, pertencem à mesma Igreja e moram na mesma região. Motivadas pela Fé, essas pessoas vivem uma comum-união em torno de seus problemas de sobrevivência, de moradia, de lutas por melhores condições de vida e de anseios e esperanças libertadoras. São eclesiais, porque congregadas na Igreja como núcleos básicos de comunidade de fé. São de base, porque integradas por pessoas que trabalham com as próprias mãos (classes populares): donas-de-casa, operários, subempregados, aposentados, jovens e empregados dos setores de serviços, na

³⁶ GAUDIUM ET SPES – *Constituição Pastoral do Concílio Vaticano II sobre a Igreja no Mundo de Hoje* – 7 de dezembro de 1965, proêmio, parágrafo 1, in Frei Antonio de Sanctis, (org.) – *Encíclicas e Documentos*, p. 297.

periferia urbana, na zona rural, assalariados agrícolas, posseiros, pequenos proprietários, arrendatários, peões e seus familiares. Há também comunidades indígenas. (BETTO, 1985, p. 16-17)

O número total de CEBs no Brasil não é bem definido. Frei Betto apresentava um número de 80 mil, na década de 1980. O CERIS (Centro de Estatística Religiosa da Igreja), em pesquisa no ano de 2004, apresentou o número de cerca de 70 mil em todo o país.³⁷ Atualmente, uma média, daria em torno de 55 mil comunidades.³⁸

É importante ressaltar que as CEBs surgiram em lugares onde não havia sacerdotes ou estes apareciam poucas vezes. Essa “falta” era vista nos anos 1960 como “o problema” da América Latina. A Igreja procurava sanar esse problema com os missionários estrangeiros que vieram em grande número nessa década, com tentativas de renovação ministerial. Segundo dados do CERIS em 1964 dos padres total de 12.589, 42,3% eram estrangeiros, enquanto os brasileiros eram 57.7% desse número; nessa quantidade era um padre para cerca de 6.200 habitantes.³⁹ Ao longo do tempo, as comunidades que surgiram e se mantiveram sem a presença constante do sacerdote viram nele uma “desnecessidade”. Um teólogo entrevistado⁴⁰ comentou que: “Para a TL e as comunidades o padre é desnecessário, na medida em que se faz a celebração na comunidade. É bom se ele ajuda se não ajuda, a gente faz sem”. Ou seja, nas CEBs o padre seria desnecessário, se não incentivasse os trabalhos que são de interesse para o povo. Quando estão ligados à comunidade e não valorizam o povo, a tendência, segundo uma entrevistada⁴¹ é “fechar”: “o padre é muito importante,

³⁷ Número retirado do texto “As Ceb’s vão bem, obrigado”, site www.ceris.org.br. Não há, até o momento, um número para as CEBs em toda a América Latina.

³⁸ Esse número foi inferido pelo prof. Dr. Sérgio Coutinho, que atuou como assessor do Setor das CEBs na CNBB; seria o número total de paróquias hoje no Brasil, 11.011 multiplicado por 5 comunidades por paróquia, em média.

³⁹ Pe. ALBERTO ANTONIAZZI – *Leitura sócio-pastoral da Igreja no Brasil* (1960-2000), p. 6 in Encarte Conjuntura Social e Documentação Eclesial, disponível em www.cnbb.org.br/estudos/encarte638.html, data de acesso 16/08/04.

⁴⁰ Entrevista com Jung Mo Sung, PUC-SP, 2004.

⁴¹ Entrevista com a Ir. Brígida Gonçalves Siqueira, São Paulo, 2003.

se o padre fecha e não valoriza o povo que está na frente, tem a tendência a se fechar também”. Parte dos conflitos surgidos entre as CEBs e a hierarquia viriam dessa situação de divergência. Criou-se uma situação “excepcional”, de exceção, na falta de sacerdotes, que é considerada positivamente ou negativamente dependendo da análise, advindo daí conflitos em torno das questões de coordenação dentro da comunidade. No caso da comunidade São João Batista, parte de seus membros a viram positivamente. No próximo capítulo essa discussão será examinada.

A luta política nas CEBs estava mediada pela fé cristã, com seus símbolos e textos mais libertários. Lemas como: “*Em luta por uma sociedade justa e fraterna*” ou a tão conhecida “*opção preferencial pelos pobres*”, retirada do texto final da Conferência de Puebla (1979), estavam presentes no cotidiano dos trabalhos das comunidades, nos sermões dos padres e nos textos teológicos.

A partir dessas novas experiências a Teologia da Libertação foi pensada como ponto de apoio para as comunidades e também para dar fundamentação teológica às lutas políticas. O comprometimento diante da luta contra a situação de pobreza da população necessitava de instrumentos teóricos eficazes para a compreensão da realidade social. A primeira geração de “teólogos da libertação” (Gustavo Gutiérrez, Leonardo e Clodovis Boff, Enrique Dussel, Jon Sobrino, entre outros) foi formada nas universidades europeias (Lovaine, Munique) onde sofreram influência de importantes teólogos europeus (alemães e franceses). Principalmente, daqueles envolvidos com as discussões sobre o posicionamento da Igreja diante da secularização da vida moderna. Na América Latina esses teólogos depararam-se com uma realidade muito diferente, onde as questões mais importantes tem sido a miséria social e a opressão. A partir do contato com essa realidade e com os movimentos que emergiram dessa conjuntura, os teólogos procuraram desenvolver uma teoria que os auxiliasse no processo de luta social e eclesial. Na formulação de seus métodos, utilizaram como “mediação” o instrumental de análise das ciências sociais e buscaram desvincular a ideologia materialista da metodologia. Segundo o teólogo

Clodovis Boff, esse instrumental era uma “mediação socioanalítica, isto é, serviam como instrumentos de análise social da realidade... Elas (as ciências sociais, inclusive marxistas) só ajudavam a decodificar analiticamente o texto-social, que devia em seguida ser retomado do ponto de vista da fé, caso se quisesse produzir realmente teologia”. (BOFF, C., 1996, p. 84-85)

As Conferências Episcopais de Medellín (1968) e Puebla (1979) ajudaram na consolidação da influência católica nos movimentos populares urbanos e rurais. Serviram também para caracterizar o tipo de pastoral assumida por uma minoria influente de bispos no continente, que apoiaram e utilizaram a Teologia da Libertação como modelo.

A organização das CEBs foi fundamental para a expansão da TL no Brasil e, mais tarde assumida como orientação pastoral da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil). Criada em 1952 e idealizada por Dom Hélder Câmara para unir as linhas pastorais da Igreja, a CNBB ajudou a organizar o trabalho dos bispos, formar agentes de pastorais, criar grupos de defesa dos direitos humanos (no período da ditadura militar), além de servir de órgão oficial da Igreja do Brasil ao tratar com Roma. A maior parte da equipe de teólogos da CNBB veio, nas décadas de 1970 e 1980, do Instituto Nacional de Pastoral, com uma formação de teor libertário (LIBÂNIO, 1996, p. 141).

Durante o regime militar, vários documentos lançados pela CNBB faziam uso de análise socioeconômica sobre a realidade brasileira. Alguns desses documentos ficaram conhecidos nacionalmente pelo teor de suas críticas. Um deles é o Documento dos Bispos do Nordeste, de maio de 1973, intitulado “Eu Ouvi os Clamores do Meu Povo”. No texto, os bispos – entre eles Dom Hélder, na época arcebispo de Olinda – fizeram uma análise da realidade sócio política e econômica do Nordeste. Trataram em tópicos dos temas: renda per capita, trabalho, alimentação, habitação, educação, saúde; temas que faziam parte da pauta de reivindicações dos movimentos populares. Em seguida, elencaram os fatores

históricos responsáveis pela miséria nordestina: subdesenvolvimento, latifúndio, descaso político, “indústria da seca”, e teceram críticas ao regime militar. Na conclusão do documento reafirmaram e justificaram a necessidade de um compromisso da Igreja que não poderia ficar “indiferente diante de tudo que foi exposto”:

Por vocação divina, pertencemos à cepa daqueles que devem se comprometer com os que são marginalizados, porquanto também nós, integrados na raça humana, somos cercados de enfermidades (cf. Hb 5,2). Nossa consciência cristã, por conseguinte, como a de Pedro e a dos Apóstolos no começo da Igreja, não nos permitiu calar (cf. At 4,19-20).⁴²

Adianta-se às possíveis críticas que viriam daqueles “que não podem nem querem entender, mesmo diante da força dos fatos, por causa de interesses de natureza egoísta. Estes são advogados complacentes do status quo”. Um dos parágrafos finais do texto, porém, marcava de maneira singular o discurso dos bispos nordestinos, retomando o teor profético dos textos bíblicos. Neste trecho, a influência da teoria socialista se fazia sentir fortemente junto com o discurso da “libertação”:

A classe dominada não tem outra saída para se libertar, senão através da longa e difícil caminhada, já em curso, em favor da propriedade social dos meios de produção. Este é o fundamento principal de gigantesco projeto histórico para a transformação global da atual sociedade, numa sociedade nova, onde seja possível criar as condições objetivas para os oprimidos recuperarem sua humanidade despojada, lançarem por terra os grilhões de seus sofrimentos, vencerem o antagonismo de classes, conquistarem pôr fim a liberdade.⁴³

Esses textos marcaram o período clássico das CEBs e da TL no Brasil. Após a abertura política, no início dos anos 1980 apresentou-se uma nova realidade para o movimento. Os 20 anos de CEBs marcaram

⁴² Documento dos Bispos do Nordeste, maio de 1973, EU OUVI OS CLAMORES DO MEU POVO, in SCOTT MAINWARING – *Igreja Católica e a política no Brasil:1916-1985*. Anexo 2 – *A Igreja e o Regime pós-64*, p.193.

⁴³ Documento dos Bispos do Nordeste, op. cit., pp. 193-198.

o momento em que foi preciso dar novos rumos para as comunidades. O futuro das comunidades, sua eclesialidade e as pressões dos setores conservadores da hierarquia começaram a ser sentidos e debatidos em encontros nacionais (Intereclesiais). Os anos 1990 trouxeram um aprofundamento desses debates. Para Leonardo Boff não se podia fazer mais “o mesmo tipo de TdL que se fazia nos anos 70 e 80”. (BOFF, L.; REGIDOR; BOFF, C., 1996, p. 12) A emergência de um “novo paradigma civilizacional” traria novos desafios. Para compreender melhor esse debate e a influência que teve na vida das comunidades é preciso entender primeiro as teorias que embasaram a TL dos primeiros anos.

As Teorias: da Ação Católica à Teologia da Libertação

A Ação Católica (AC) tem suas raízes nos anos 1930. Nesse período a Igreja via como “um novo dilúvio” os problemas advindos da crise do capitalismo na Europa e, as correntes políticas de tendências socialistas e comunistas. Na Encíclica *Divini Redemptoris* de 1937, Pio XI condenou o comunismo. Este fato serviu como lembrete da urgência da Igreja encontrar um espaço mais seguro na vida da massa de trabalhadores. Para Marina Bandeira, o posicionamento de Pio XI se explica: “Diante da confrontação dos dois extremos – os malefícios do liberalismo econômico, fruto do “modernismo” e do “individualismo”, condenados pela Igreja desde o século XIX, e o comunismo de Stalin – Pio XI radicaliza sua posição [...], deposita esperança numa terceira alternativa: o corporativismo”. (BANDEIRA, 2000, p. 27) Assim, a AC foi criada inspirada nas associações corporativistas do estado fascista italiano. “Trata-se de formar um laicato de elite, absolutamente fiel às determinações da Santa Sé e dos bispos diocesanos, para desempenhar a difícil tarefa de confrontação com os Estados fortes – muitos deles nitidamente anticlericais” (BANDEIRA, 2000, p. 29).

Para Enrique Dussel, a América Latina seguiu “como nenhum outro continente”, as instruções de Pio XI acerca da Ação Católica. A

teologia da AC, de acordo com Dussel, denominada de “teologia da nova cristandade”, foi “uma reflexão cristã que legitimou – ainda que aparentemente criticasse de maneira externa – o projeto populista” (DUSSEL, 1999, p. 44-45). Nela observa-se, para o autor, uma eclesiologia totalmente hierárquica, o leigo participa de um apostolado que é “dado de cima para baixo”. Haveria uma “concepção individualista da missão cristã, dualista (salvar a alma), etc” (DUSSEL, 1999, p. 45). Nesse sentido, Dussel afirma que, há uma compreensão do Estado como “sociedade perfeita” junto à uma Igreja que também se vê como “sociedade perfeita”. Um acordo entre ambas seria, assim, possível e não contraditório.

O personalismo auxiliaria na fundamentação daquela concepção individualista da missão cristã. Segundo Emmanuel Mounier (MOUNIER, 1976, p. 19-21) o personalismo é uma filosofia, no sentido de “uma maneira de viver” e também como um sistema de ideias. Para ele a valorização do indivíduo é essencial no cumprimento do “apelo para se viver uma vida pessoal”. Isto é: “a pessoa é a única realidade que conhecemos e que, simultaneamente, construímos de dentro. Sempre presente, nunca se nos oferece”. O personalismo seria assim, “uma atividade vivida de autocriação de comunicação e de adesão, que, em acto, como movimento de personalização, alcançamos e conhecemos”. Essa filosofia, de valorização humanista, influenciou pensadores católicos na Igreja e funcionou como tentativa de resposta aos problemas da sociedade moderna, para uma presença mais satisfatória da instituição na vida dos fiéis. Segundo Mounier a “crise do cristianismo não é somente uma crise histórica da cristandade, é uma crise de valores religiosos num mundo neutro”. Esses valores estariam, segundo o autor, reaparecendo sob outros aspectos, como uma “divinização do corpo, da coletividade, da espécie no seu esforço ascensional, dum chefe, dum Partido, etc”. Para Mounier “toda a gama de comportamentos que a fenomenologia religiosa liberta, reencontram-se em quadros novos, sob formas geralmente degradadas, muito retrógradas em relação ao cristianismo, exatamente na medida em que o universo pessoal e suas exigências

são mais ou menos eliminados. Este é sem dúvida, um dos mais cruciais problemas do nosso século” (MOUNIER, 1976, p. 209). Essa posição conflitante entre os “valores religiosos” e os valores da modernidade haviam conduzido a Igreja à uma crise que culminou no Concílio Vaticano II.

O espírito defensivo da Igreja Católica, de tendência conservadora, (herdeiro do ultramontanismo*), somado à crise do personalismo e do fascismo na Europa, fez com que a instituição eclesiástica necessitasse encontrar um outro caminho na tentativa de dirigir as massas. Sabe-se que a crise da AC se deveu, ao fracasso do populismo. Na América Latina, na década de 1950, as teorias desenvolvimentistas influenciaram a AC; abordando os problemas socioeconômicos como passíveis de serem resolvidos mediante o “desenvolvimento” e o progresso econômico dos países. Tem-se a I Conferência Geral Episcopal Latino-americano no Rio de Janeiro em 1955; a criação da CNBB já havia se dado em 1952; a criação da Confederação de Religiosos da América Latina em 1958 e, a convocação do Concílio Vaticano II (1962-1965). Tudo isso criou uma infraestrutura que auxiliou no desenvolvimento da futura renovação da Igreja no continente, através de uma nova abordagem dos problemas sociais e da própria teologia (DUSSEL, 1999, p. 52).

A Teologia da Libertação seria, assim, o produto desta crise geral da Igreja dentro do contexto social específico da América Latina.

De acordo com Gustavo Gutiérrez, um acontecimento histórico marcante para o continente latino-americano, nos anos 1960, foi a “irrupção dos pobres em busca de libertação”, através dos movimentos sociais e sentindo-se como os próprios sujeitos de seu processo. Para o teólogo, isso se refletiu profundamente na Igreja Católica, que através de seus movimentos de base, teria possibilitado locais de reflexão e

* O ultramontanismo designa a experiência da Igreja institucional no Brasil entre 1851-1946/62. Caracteriza-se pelo conservadorismo das tradições católicas (confissão, comunhão, culto à Maria); herdeiro do Concílio de Trento no século XVI (Contra-Reforma) seria uma re-tridentização do cristianismo, com ênfase na fidelidade ao Papa e na concepção de cristandade, com incentivo aos missionários.

produção de consciência política. A Teologia da Libertação seria, dessa forma, “uma tentativa de leitura desses sinais dos tempos, reflexão crítica à Luz da Palavra de Deus” (GUTIÉRREZ, 2000, p. 30-33). Partindo de Gutiérrez, Leonardo Boff definiu a Teologia da Libertação: “é, ao mesmo tempo, reflexo de uma práxis anterior e uma reflexão sobre essa práxis”. (*Apud* LÖWY, 2000, p. 56)

Assim, a definição para TL mais utilizada pelos teólogos parte da obra clássica de Gutiérrez, em resumo, é uma reflexão crítica sobre a práxis. Essa reflexão começava com uma crítica ao conceito de pobre e de pobreza, pregado pela Igreja aos seus fiéis. O pobre deixava de ser visto individualmente (como infeliz, sofredor, pobres de espírito) e passava a pertencer a uma coletividade social (os oprimidos, empobrecidos pelo sistema), superando assim, a filosofia personalista. Para o teólogo o “complexo mundo do pobre não inclui só o socioeconômico, mas uma forma (modo) de viver”. Na América Latina, a opressão se manifestava também como uma “destruição” cultural, étnica e de gênero. Seria necessária, nessa perspectiva, uma ampliação da compreensão do mundo do pobre. Através da análise estrutural da sociedade, utilizando as ciências sociais, faz-se a crítica das causas da pobreza. O resultado dessa análise deveria ser em seguida, lido “à luz dos Evangelhos”. Para Gutiérrez o significado bíblico da pobreza é a pedra angular da TL englobando três concepções: (a) pobreza real – mal, não desejada por Deus; (b) pobreza espiritual – disponibilidade à vontade de Deus; e, (c) solidariedade com os pobres – simultânea ao protesto contra a situação dos que sofrem.

Seguindo em sua formulação Gutiérrez pensava ser possível transformar a história dentro da perspectiva do “Reino de Deus”, entendido como “libertação”. A solidariedade com os pobres, seria, a “verdadeira espiritualidade”, e o real cumprimento do Evangelho. Mas, torna-se necessário que os próprios pobres tomem consciência de seu papel como agentes transformadores do mundo. A reflexão bíblica somada ao processo histórico resultaria na “libertação em Cristo”. Essa libertação é entendida em três dimensões: (a) libertação das

situações econômicas e sociais de opressão e marginalização; (b) transformação pessoal ética, articulada entre o político e o religioso; e, (c) libertação do pecado. Somadas, dá-se a libertação total, integral (GUTIÉRREZ, 2000, p. 30-33).

Gutiérrez pretendia, dessa forma, desenvolver uma compreensão da teologia como “viva” e possível de ser vivenciada. Para ele, além de ser uma “sabedoria” e um “saber racional”, a teologia deve ser uma “reflexão crítica” sobre a prática cristã.

Essa primeira formulação da TL é crítica das políticas desenvolvimentistas e reformistas do continente, que não atacavam os problemas sociais em sua raiz sistêmica. O autor possui, dessa forma, uma concepção dinâmica e histórica do homem. Sob a influência dos trabalhos de Marx, Freud, Marcus, entende ele a história como uma “conquista de novas formas de ser homem, em vista de uma realização plena de si mesmo, solidariamente com toda a coletividade humana” (GUTIÉRREZ, 2000, p. 33).

Vários trabalhos teológicos seguiram os passos de Gutiérrez, procurando ampliar os conceitos ou torná-los mais claros, para serem repassados às comunidades. Dentro dos grupos de base, a formação teológica e política, chamada “conscientização”, era feita em cursos e encontros promovidos pelos “teólogos orgânicos” (responsáveis pela animação das comunidades). A formação baseava-se em textos bíblicos do Antigo Testamento (principalmente os livros do Êxodo e Profetas), do Novo Testamento (Evangelhos, Cartas dos Apóstolos e Apocalipse), e com o auxílio do instrumental analítico de Marx, Weber e da teoria pedagógica de Paulo Freire. Os teólogos buscavam unir fé e política numa versão popular, que pudesse através da tomada de consciência e análise das estruturas sociais, criar condições para uma efetiva mudança na sociedade. Primeiramente, apontavam a reivindicação para projetos de infraestrutura básica, desenvolvidos nas CEBs, com a finalidade de se conseguir água, luz, esgoto, creche etc. Posteriormente, ampliando as reivindicações com propostas para toda a sociedade, país e continente.

Atualmente, os especialistas da Igreja fazem distinções dentro do movimento. Fala-se de diferentes Teologias da Libertação, uma vez que vários movimentos surgiram em todo o mundo partindo de similar perspectiva à teologia latino-americana. As teologias da libertação feminina, sul-africana, asiática, negro-americana etc., possuem como primeiro elemento em comum, segundo Juan José Tamayo, o seu lugar de procedência: “todas nasceram no Terceiro Mundo ou em âmbitos de opressão do Primeiro Mundo. São, portanto, teologias elaboradas em e da periferia, ubíquadas no reverso da história, onde a pobreza constitui um fenômeno massivo e estrutural” (TAMAYO, 1999, p. 821). Revelar-se-ia, assim, a seu ver, a pertinência do método teológico desenvolvido na América Latina, que serviria de parâmetro no momento de se fazer a leitura local da pobreza em todo o mundo; não só dentro das igrejas católicas, mas também entre grupos das igrejas protestantes: metodistas, presbiterianos, batistas, luteranos. Pensando a amplitude desse movimento, Michel Löwy o denomina “Cristianismo da Libertação” por considerar o movimento “mais profundo e amplo que uma mera corrente teológica” (LÖWY, 2000, p. 8).

Assim, pode-se entender as Teologias da Libertação ou o “Cristianismo da Libertação” dentro de “uma universalidade mediada pela opção pelos pobres”. Marcaria, para Tamayo, um “rompimento com o eurocentrismo teológico e uma relatividade da forma ocidental do cristianismo”. “Dentro dessa nova forma de se fazer teologia cobra-se coerência entre a experiência histórica da libertação e o horizonte da fé. Analisa-se a história não pelo viés do progresso, mas dos custos humanos” (TAMAYO, 1999, p. 820-827).

Como essa teologia retornou às comunidades de base? Uma vez que as CEBs são consideradas o elemento primordial da TL, a teoria só se tornaria prática no meio desses grupos. Para Leonardo Boff, as CEBs “reinventam a Igreja”. São uma autocompreensão que tem suas bases teológicas no Concílio Vaticano II. Nos documentos conciliares desenvolveu-se uma eclesiologia comunitária, onde a Igreja é comunidade; e, uma eclesiologia popular, onde a Igreja é o

“povo de Deus”. Dessa forma os teólogos, baseando-se nesses documentos, definiram as CEBs como um “movimento eclesial”.⁴⁴ Mais que um movimento, os teólogos (e, mesmo alguns sociólogos) definiram as CEBs como “sujeito coletivo” de transformação eclesial e social.

Da década de 1960 aos anos 1980 houve um grande crescimento do número de CEBs no continente latino-americano. Segundo J. J. Tamayo, com dois desafios: (a) gerar novamente a Igreja a partir da base, dos pobres, construir uma Igreja viva com participação ativa; (b) usar o rico potencial simbólico da fé em favor da libertação dos oprimidos (TAMAYO, 1999, p. 111-112). Percebe-se aqui, o lugar da comunidade como espaço de tentativa de vivência do cristianismo primitivo, como uma alternativa à vida impessoal da sociedade capitalista. A construção da Utopia do Reino de Deus se faria na vivência solidária em comunidade.

As CEBs se mostraram com um potencial aglutinador muito grande para a Igreja Católica, que conseguiu, assim, manter sua influência na camada da população mais pobre. Mesmo não tendo a hegemonia dentro da Igreja institucional, os grupos que apoiavam o surgimento das comunidades conseguiram, em teoria, desenvolver uma “ideologia”^{*} e um discurso teológico a favor dos movimentos de base que, bem ou mal, não pôde mais ser ignorado pela hierarquia.

Nesse espaço comunitário, os teólogos veem o “lugar teológico que se torna a realidade histórica” com as questões que surgem a partir dela. Ali, teoria e práxis parecem se unir. Tamayo elencou, a partir daí, as contribuições das CEBs à Igreja: (a) um espaço comunitário com um mínimo de organização e hierarquização e máximo de

⁴⁴ A eclesialidade das CEBs foi muitas vezes questionada por setores conservadores da Igreja, alimentando debates nos encontros intereclesiais.

^{*} O termo aqui é entendido como “um sistema de ideias (crenças, tradições, princípios e mitos), interdependentes, sustentados por um grupo social de qualquer natureza ou dimensão, as quais refletem, racionalizam e defendem os próprios interesses e compromissos institucionais, sejam estes morais, religiosos, políticos ou econômicos”. Referência do Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa, Editora Objetiva, verbete ideologia, p. 1565.

gratuidade e de responsabilidades partilhadas; (b) um novo estilo comunitário de vida; (c) uma experiência religiosa profunda e pluridimensional; (d) uma nova articulação do público e do privado; e, (e) uma nova articulação das relações instituição-comunidade (TAMAYO, 1999, p. 121).

Sabe-se que para uma averiguação desses traços nas comunidades, é preciso um conhecimento próximo de suas atividades e de seu cotidiano. A ética comunitária pode ser considerada uma utopia dentro da sociedade que fragmenta as relações. A busca de valores alternativos na sociedade como justiça, igualdade entre os sexos, liberdade; e, mesmo a busca dos direitos básicos como educação, trabalho, saúde, emprego, moradia, somam-se em um mesmo espaço físico e simbólico na comunidade. A maioria das pessoas que participam das CEBs vêm de ambientes rurais e trazem em si a experiência de vida das comunidades do interior do Brasil. A experiência específica da fé cristã nas CEBs e de sua teoria (TL), ambas entraram em conflito com os grupos conservadores da instituição católica. A divergência ideológica desses dois grupos, “progressistas e conservadores”, influenciou o futuro das CEBs no Brasil no século XX, e manteve-se como disputa ainda no tempo presente, segunda década do século XXI.

Igreja, política e poder no Brasil

Enquanto as bases articulavam as reivindicações populares, parte dos chamados “teóricos”, respondiam às pressões internas da instituição e aos “ataques” das alas mais conservadoras do clero. Com a eleição de João Paulo II em 1979, nova orientação pastoral veio do Vaticano, em relação aos movimentos de base na Igreja e à TL. Esse fator causou polêmicas e a percepção mais clara das divisões nas posições do Episcopado brasileiro.

As discussões alcançaram âmbito nacional com a publicação da “*Libertatis Nuntius* – Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação” em agosto de 1984. Nessa Instrução, a Congregação

pela Doutrina da Fé, através do Cardeal Ratzinger, o futuro papa Bento XVI, fez uma dura crítica a uma suposta utilização da análise marxista pelos teólogos da libertação. Procuraram deixar claro no documento uma diferenciação entre a Teologia da Libertação “ideal” e as “teologias da libertação” radicais:

A presente instrução tem uma finalidade mais precisa e mais limitada: quer chamar a atenção dos Pastores, dos teólogos e de todos os fiéis para os desvios e perigos de desvios, prejudiciais à fé e à vida cristã, inerentes a certas formas de teologia da libertação que usam, de maneira insuficientemente crítica, conceitos assumidos de diversas correntes marxistas.⁴⁵

Alguns autores analisaram os “ataques” da ala conservadora da Igreja em relação à TL. Francisco Cartaxo Rolim, ao pesquisar diferentes artigos em jornais e revistas especializadas, no período da Instrução e depois da “condenação” de Leonardo Boff, percebeu que “o foco” de concentração dos opositores foi a “defesa do institucional”. Isso fora encoberto pelo ataque do conteúdo “comunista” da Teologia da Libertação. Nas palavras de Rolim:

O discurso exposto, enquanto discurso particular tem ao mesmo tempo a função latente e articuladora em relação ao todo e de defesa da instituição religiosa. Tal posicionamento dá ao grupo oposicionista uma marcante característica política, a de defender e resguardar a instituição eclesial, como poder estabelecido, em face das transformações sociais que afetam a sociedade brasileira e, particularmente, as camadas menos favorecidas (ROLIM, 1997, p. 25).

Essas discussões refletem as divergências em doutrina e mais claramente as posições políticas dentro da Igreja institucional. A relação desta com a política, mais precisamente, com os governos ao longo da história do país, sempre se mostrou ambígua. De acordo com Thales Azevedo:

⁴⁵ LIBERTATIS NUNTIUS – *Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação*. Introdução, p. 1, disponível em www.geocities.com/apologeticacatolica.libertati1.html, data de acesso 01/03/2003.

As relações entre o Trono e o Altar, para usar de uma linguagem que foi muito freqüente durante a nossa Monarquia, toda essa fenomenologia continua sendo abordada como se decorresse preponderantemente das maneiras como a Igreja se colocava diante do ‘braço secular’. Passiva, submissa, comprometida – como alguns supõem – carregaria a responsabilidade das tensões e dos conflitos verificados e ainda hoje ocorrentes e a culpa das alienações que agora se procuraria compensar fazendo a catarse dos ditos erros e atirando-se a uma desmedida intervenção na esfera do temporal e do político. As manifestações do episcopado em matéria social, o esforço de conscientização popular nas comunidades de base, a teologia da libertação em diferentes versões seriam, nessa perspectiva, formas de purgação carregadas dos excessos a que toda penitência e todo sentimento de culpa conduz (AZEVEDO, 1981, p. 8).

Para Azevedo a Igreja não teria um comportamento “preponderante” diante do Estado. Ela estaria de certa forma, buscando um alívio da culpa sentida pelos anos de apoio aos desmandos do governo. A TL seria assim, uma forma de penitência exagerada. Para o autor o que a Igreja fez ao longo dos anos, como “uma troca de sinais de apoio” resultaria, “no interesse de sua integridade institucional e de seus privilégios, o papel de avalista do caráter cristão da ordem estabelecida e da ideologia do regime” (AZEVEDO, 1981, p. 122). Isto, mesmo sendo contraditório com a crítica que a instituição faz às políticas econômicas do Estado, asseguraria à Hierarquia o respaldo para suas ações pastorais. Também contribuiria, segundo Azevedo, para um equilíbrio ilusório entre a contestação e a legitimação do sistema em vigor. Para o autor tem-se aqui uma explicação para o comportamento da Hierarquia, com o regime militar no Brasil. No entanto, ele deixava claro a opinião de que o Estado utilizaria a religião como forma legitimadora do seu poder de maneira bem mais ordenada. “O Estado, pragmático e autoritário, tem interpretação própria da cultura cristã e reprime o inconformismo e a rebeldia surgidos de dentro da Igreja com a mesma frieza e dureza com que age contra outras dissidências” (AZEVEDO, 1981, p. 122).

A análise dos teólogos da libertação sobre a relação Igreja e política é mais contundente no que se refere às estruturas internas do poder eclesiástico, sem deixar a crítica do apoio que a Igreja deu aos governos e elites ao longo da história do país. Pode-se pensar que, em vez de uma situação de “penitência” não muito sincera, para os teólogos da Libertação, alguns membros da Hierarquia necessitavam passar por um momento de real “conversão” à causa dos pobres, para eles, o cerne do Evangelho.

Leonardo Boff lançou em 1981 o seu livro mais conhecido, *Igreja, carisma e poder*. Nesta obra o teólogo analisou o envolvimento da Igreja com o Mundo (sociedade) e o seu papel como sinal do “Reino de Deus”. Para ele faz-se necessária uma correta articulação entre Reino-Mundo-Igreja. Ou seja, a aproximação demasiada da Igreja ou sua identificação com o Reino faria com que ela tenha uma imagem abstrata, idealista e espiritualista, indiferente à trama histórica. Por outro lado, a aproximação demasiada com o Mundo, tornaria a Igreja mundana, disputando poder entre os “outros poderes do século”. Por fim, a Igreja centrada em si mesma, sem o Reino e o Mundo, criaria uma imagem autossuficiente, triunfalista. Para Boff esses modelos são patologias que necessitam de “terapia”, tornar-se-ia preciso uma “sanidade eclesiológica” para uma correta relação Reino-Mundo-Igreja (BOFF, L., 1994, 21-29).

Surgiu, assim, a partir do Concílio Vaticano II, um outro modelo de Igreja, *Sacrosanctum Salutis*: a Igreja como “sacramento de salvação universal”. Nesse modelo, a Igreja teria um discurso mais crítico, articulado com setores modernos da sociedade, empenhados numa transformação do mundo e denúncia dos “abusos do capitalismo”. Na América Latina, no entanto, esse modelo de Igreja emergiu a partir dos pobres. Para Boff foi na América Latina que o povo fez a passagem do religioso para o político. “O compromisso político nasce da própria reflexão da fé que exige mudança”. Dessa forma, os pobres se tornariam os agentes históricos de mudança e, as CEBs seriam o lugar de exercício da democracia. Para o teólogo as

igrejas na América Latina representam um chamado a toda a Igreja à conversão.

O livro de Leonardo Boff fez a crítica às estruturas de poder da Igreja oficial ao colocar como principal missão, ser aliada nas lutas pela “libertação” das injustiças. Segundo o autor, há uma teoria e uma prática divergentes dentro da Igreja, no que se refere aos direitos humanos. Seriam alguns deles: (a) centralização de poder, postos de direção escolhidos sem consulta às bases do povo de Deus, através de cooptação dentro do círculo restrito do poder eclesiástico; (b) padres são proibidos de se organizar; (c) atrito na legislação que norteia a redução de sacerdotes ao estado sublaical (quase equiparada ao pecado); (d) reduzidos ao estado sublaical são proibidos de lecionar; (e) discriminação da mulher: lhes é negado o sacramento da ordem. Somam-se a essas violações, para Boff, o controle quase inquisitorial sobre os meios católicos de informação e expressão, além da repressão de artigos com opiniões diferentes, processos doutrinários e torturas psíquicas (BOFF, L., 1994, p. 71-74).

Sabe-se que a publicação dessa obra causou o processo doutrinário conduzido pela Sagrada Congregação pela Doutrina da Fé, antigo Santo Ofício, e que, em 1984, o obrigaram a um ano de “silêncio obsequioso”. A punição de Boff repercutiu negativamente nas comunidades, ferindo-as em sua legitimidade. As questões levantadas por Boff nessa obra marcaram um momento específico na história da TL. A Igreja no Brasil aparentemente manteve uma postura de crítica ao sistema capitalista e tentou desvincular sua imagem do poder temporal. Na transição política para a democracia tem-se a impressão de que os grupos populares poderiam finalmente se fazer ouvir. Foi nesse momento que as comunidades mais antigas entraram em divergência com a hierarquia. Pediram maior espaço de decisão dentro da Igreja e lutaram para manter certa autonomia.

Comunidades Eclesiais de Base e o poder

Como se refletiram essas tensões nas comunidades? Das várias obras sociológicas sobre o tema CEBs, encontra-se a tese de doutorado de Mariano Baraglia, “O poder na Igreja e as Comunidades Eclesiais de Base”. Esta tese defendida em 1991 é de grande utilidade a esse trabalho por traçar com detalhes os Encontros Intereclesiais em nível nacional, que começaram a acontecer em 1975. O grande eixo de discussão é o controle do poder eclesial pela instituição Igreja e as contradições que surgiram em sua relação com as CEBs. Sua interpretação trouxe várias pistas de análise para se descortinar melhor as relações entre a teoria, o discurso da TL e a realidade das CEBs.

Segundo Baraglia, algumas das discussões mais importantes para o movimento nos anos 1980 giravam em torno da possibilidade real, ou não, das CEBs, por suas experiências democráticas, serem instrumentos eficazes para transformar a sociedade e a Igreja. Ou seja,

Como hipótese parece acertado afirmar que também os leigos engajados nas Cebes não se encontram em condições de promover a redemocratização da Igreja. Entretanto, permanece inalterada a necessidade de apontar obstáculos à sua ação. Será, então, que, além das pressões da instituição, estes obstáculos não poderiam ser localizados no novo tipo de socialização recebida por estes leigos, na atual situação brasileira que abriu múltiplos espaços para a ação política do cidadão e na própria condução do processo de crescimento das Cebes? (BARAGLIA, 1991, p. 88)

Baraglia neste parágrafo caminhava na mesma direção que Clodovis Boff, que considerava as CEBs espaços democráticos, e desvinculava das bases a responsabilidade pela mudança total da instituição. Na sua obra “Comunidade Eclesial, Comunidade Política”, publicada em 1978, Clodovis Boff procurou definir conceitualmente: comunidade, sociedade, Igreja e Comunidades Eclesiais de Base. A partir daí, buscou discutir a relação Igreja-Política, Igreja-Estado. Com as definições, fundamentou a relação da prática eclesial nas bases com a prática política organizada para a sociedade, face às

contradições que apareciam no âmbito eclesial. Para ele, há uma dicotomia entre Igreja-Comunidade (CEBs) e Igreja-Sociedade (Igreja Institucional). Segundo o teólogo, a “relação Ceb-Igreja institucional não corresponde à relação Comunidade-Sociedade”.

Constitui uma utopia, no sentido de desejo irrealizável, não o projeto de uma Igreja toda tecida de CEBs, mas o de uma Sociedade (civil) composta unicamente por comunidades, tal um continente formado por ilhas... (Mesmo nesse último caso, importa não subestimar as possibilidades da história, cf. o projeto socialista...) Outra é a questão de saber se a Igreja Católica como organização internacional pode de fato, in concreto, virar uma imensa rede de CEBs, e também se deve. Portanto, a realização ou não dos prognósticos de Comblin não depende de princípios sociológicos, mas dos processos históricos, dos quais a liberdade humana – como se sabe – não é de todo alheia (BOFF, C., 1978, p. 59).⁴⁶

Percebe-se que essas questões permearam a trajetória da CEB São João Batista, no sentido de relações conflituosas que surgiram entre os membros comunidade com a estrutura paroquial; e, no próprio entendimento que os membros da comunidade tiveram do papel da Igreja na sociedade.

Nesse sentido, outro traço importante analisado por Baraglia foi a perda de autonomia do movimento das CEBs, em relação à hierarquia, ao longo de sua história no Brasil. A relação, às vezes tensa, entre assessores, bispos e leigos demonstraria que houve um conflito de poder. Os Encontros Intereclesiais foram ao longo dos anos saindo das mãos dos membros das CEBs e passaram a ser controlados pelas equipes de coordenação a nível nacional, organizados pelos setores da CNBB. Baraglia explicou esse processo da seguinte forma:

Realmente, na medida em que as CEBs saem de seu isolamento enquanto grupos pequenos e independentes e passam a

⁴⁶ José Comblin citado por C. Boff teria feito previsões no sentido de as paróquias irem evoluindo gradativamente para CEBs, deixando de existir. De forma análoga ocorreria o mesmo com a Diocese.

comunicar-se, integrar-se e constituir-se em movimento complexo e massivo de âmbito nacional, compromete-se necessariamente o seu espírito comunitário. [...] Os contatos deixam de ser primários, face-a-face e envolventes da totalidade das personalidades de um reduzido número de participantes, para tornarem-se intermediados e impessoais. Os princípios da organização burocrática tornam-se imprescindíveis para a organização do vultoso movimento perdendo-se assim a característica comunitária, relegada à retórica e, mantida apenas enquanto utopia é negada concretamente na dinâmica das relações cotidianas (BARAGLIA, 1991, p. 423).

É possível que as tendências apontadas por Baraglia e C. Boff possam ser verificadas na CEB São João Batista? O duplo caráter das CEBs, movimento eclesial e movimento social, criaria tensões internas que inviabilizariam suas ações? Sendo assim, qual seria o real papel das CEBs junto às populações da periferia urbana? A utopia comunitária, traria o equilíbrio entre a teoria e a prática, ponto central do discurso teológico e do método de transformação social? A comunidade São João Batista surgiu no momento exato da virada política e da mudança de paradigmas da TL. Não se pode, separá-la da conjuntura de lutas políticas, que começaram a ser travadas pelos movimentos populares na periferia de São Paulo e das discussões teóricas no interior da Igreja.

Abertura política, movimentos sociais e Igreja

O processo de abertura política no Brasil entre 1979-1985 foi conduzido de maneira a que o poder não saísse das mãos das elites. A campanha pela democratização política “Diretas Já” conseguiu ampla adesão por parte da população. Tal não garantiu a primeira eleição direta para presidente da república. Também marcaram o período as greves metalúrgicas no ABC paulista, a criação de diferentes partidos políticos e o aumento nas reivindicações dos movimentos de bairro. Segundo Ana Maria Doimo:

Já é bastante conhecida a surpreendente emergência de uma multiplicidade de movimentos reivindicativos de ação-direta no Brasil pós-70, ainda sob o regime autoritário. Transporte coletivo, saúde, creches, loteamentos clandestinos, custo de vida e moradia foram algumas das tantas carências em torno das quais se organizaram setores populares na maioria dos grandes e médios centros urbanos (DOIMO *apud* ROLIM, 1997, p. 275).

A atuação das CEBs, nesse sentido, se deu como ponto de aglutinação e apoio para algumas dessas diferentes demandas. A autora, no entanto, questiona a presença da Igreja:

Se é inegável que ela foi uma das poucas instituições nacionais capazes de enfrentar o regime autoritário, não é óbvio, [...] o modo como ela se constituiu para este enfrentamento. Assim como não está ainda suficientemente claro, nem o modo como os movimentos sociais têm sido produzidos por intermédio de sua institucionalidade, nem os limites que esta mútua realimentação apresenta diante dos requisitos da democracia política (DOIMO *apud* ROLIM, 1997, p. 279).

O historiador Ralph Della Cava (KRISCHKE; MAIWARING, 1986, p. 13-38), por outro lado, procurou focalizar o caráter, segundo ele, “eminente conjuntural” do papel da Igreja na abertura política. Ele dividiu esse papel em quatro momentos históricos distintos de 1964 a 1985.

(1) O primeiro, de 1964 até a ascensão em 1968-9 dos militares “linha dura”, ao comando superior das forças armadas e à presidência da república. Neste período predominaram as divisões ideológicas e políticas que na década anterior haviam dividido os leigos, o clero e o episcopado: progressistas *versus* conservadores (maior influência desses últimos com a vitória por consenso de Agnelo Rossi para presidente da CNBB em 1965, com apoio do Vaticano). Ocorreu nesse período o declínio da JEC, JUC e JOC, perseguidas pelo Estado. A partir de 1968, só o episcopado falava pela Igreja em questões políticas, os leigos estariam, calados. Porém, o “baixo clero”, padres e freiras protestaram influenciados o clima de mudanças que vinha do Vaticano II.

(2) O segundo período seria entre 1968-9 até 1973; com o endurecimento do regime militar, surgiram as campanhas por direitos civis. Em 1979 foi assassinado o padre Antônio Henrique Pereira Neto, amigo de D. Hélder. A partir daí começaram as denúncias dos bispos contra a “violência institucionalizada”. Ocorreu nesse período a Conferência Episcopal de Medellín, em 1968, que influenciou os movimentos de base da Igreja. Em 1970 ocorreu a campanha mundial contra a tortura no Brasil com a CNBB à frente. Para Della Cava, a Igreja foi a única instituição com uma rede de comunicação organizada o que possibilitava a sua liderança na oposição ao regime.

(3) O terceiro período, fim de 1973-74 até 1978 (com as primeiras retomadas de greves do ABC), foi onde ocorreu o papel mais significativo da Igreja na abertura; a Igreja de São Paulo falou em nome da Igreja do Brasil. As CEBs se mostraram fortes no Nordeste e a arquidiocese de São Paulo promoveu as CEBs da periferia. A TL aumentou em número de obras publicadas. Essa renovação, segundo o autor, se deu por: (a) novo grupo hegemônico, “a igreja do povo”; (b) legitimação da “igreja do povo” pela CNBB. A luta pela democracia sancionou novas instituições, como o CIMI (Conselho Indigenista Missionário) em 1972, a CPT (Comissão Pastoral da Terra), e o 1º Encontro Intereclesial (1975) que seriam autônomas e indissociáveis à CNBB; e, (c) emergência de novos movimentos sociais seculares no seio das classes populares da periferia de São Paulo, entre 1973 e 1978. Os clubes de mães, grupos de jovens, creches, associações e movimentos de custo de vida etc. Nesse período também que começaram as críticas à Igreja, acusada de favorecer uma única classe: a oprimida.

(4) O quarto e último período, de 1978 a 1985, o momento da abertura. Com as greves em 1978/79/80, mais as campanhas pelas eleições diretas em 1983 e 1984, ocorreu uma divisão da antiga oposição ao regime militar. A Igreja questionava seu engajamento político. Em 1979 ocorreu a Conferência Episcopal em Puebla. O Vaticano procurou interferir na “igreja do povo”. Della Cava colocou três questões que teriam influenciado esse período: (a) o papado de

João Paulo II e a emergência de uma aliança euro-latina no catolicismo mundial; (b) a lei dos novos partidos no Brasil e o conflito entre a hierarquia e as bases da Igreja pelas posições partidárias; e, (c) o debate sobre as “duas igrejas” (do povo e oficial) e tentativa de restauração romana no catolicismo brasileiro.

O quadro de Della Cava parece responder ao questionamento de Doimo. A presença da Igreja no meio dos movimentos populares se deu na forma de aglutinadora de demandas. Os grupos de reivindicação surgidos nos barracões das comunidades de base, não se diferenciavam dos grupos surgidos nas associações de bairro, pelo menos não em relação às suas necessidades. A diferença estaria, talvez, em seus objetivos a longo prazo. Para os movimentos seculares, a melhoria das suas condições de vida no bairro e na sociedade em geral. Para as CEBs a “construção do Reino de Deus”, ainda na Terra. Tem-se, no entanto, que o Reino de Deus e uma sociedade mais justa e igualitária são bem parecidos em seus aspectos externos, e em sua Utopia. Todavia com diferenças na melhor maneira para alcançá-los. A diferença, no método de luta e inspiração, dava o caráter religioso do movimento das CEBs.

Tem-se assim, duas abordagens para o problema das CEBs e dos movimentos sociais no momento da abertura política no Brasil. Paulo Krischke (KRISCHEKE; MAINWARING, 1986, p. 185-186) as definiu da seguinte forma: (a) uma faz a defesa das CEBs dentro da instituição eclesiástica e junto ao chamado “campo popular”, com uma tendência a superestimar a ação desses grupos. Segundo essa abordagem, interpreta-se os movimentos sociais no Brasil, enfatizando sua autonomia e capacidade de iniciativa na transformação política e social. (b) A outra abordagem é de “isenção” das CEBs, onde há um esforço limitado de modernização da instituição eclesiástica. Essa visão apresentaria os movimentos sociais no Brasil como originários e circunscritos às oportunidades conjunturais emergentes no processo de crise do autoritarismo. Entre essas duas tendências, o autor tentou integrar elementos em uma abordagem histórica e teórica mais abrangente. O resultado seria a compreensão sobre as interações e as

influências existentes nos processos de reforma/ressocialização religiosa e de transformação da sociedade brasileira.

Pode-se concluir desse apanhado teórico que a influência da abertura política nas CEBs foi preponderante para a busca de novas tarefas. No conjunto, o peso das CEBs, só foi sentido, nesse processo, enquanto parte do corpo eclesial mais abrangente e como força popular diluída entre os movimentos populares. Com a diversificação partidária decorrente da abertura política os grupos de esquerda se fragmentaram e as reivindicações populares foram utilizadas como angariadores de votos. As CEBs necessitaram, a partir daí, reordenar as suas ações e encontrar um espaço específico para o seu caráter religioso.

Para Krischke, escrevendo em 1986, o papel mediador que a Igreja representou na abertura estava em contradição com “a posição secundária ocupada pela religião nas sociedades ocidentais contemporâneas”.* No início dos anos 2000 as CEBs tentavam manter um papel, senão de principal articulador de mudanças, pelo menos de uma parte ainda importante da Igreja no Brasil, naquele momento. A história desse movimento, não deve, em todo caso, ser esquecida. É nos pequenos grupos e movimentos que parte da história das lutas populares é escrita. O mais importante nas CEBs seria, assim, tornar agentes da história aqueles que até então, foram oprimidos por ela. Tem-se, dessa forma, a importância dessas comunidades.

No Setor São Mateus, zona Leste de São Paulo, do qual faz parte da comunidade São João Batista, a rede de movimentos baseados nas comunidades foi responsável pela urbanização dos bairros. Em Sapopemba, uma ocupação conhecida como Fazenda da Juta, conseguiu através dos movimentos de moradia, construir em mutirão as casas do local. A comunidade São João Batista participou

* A situação da religião na sociedade contemporânea é tema para aprofundamento que necessita de um espaço maior. No início do século XXI muito foi discutido sobre um ressurgimento forte da religiosidade, principalmente nas áreas urbanas, fenômeno lido como um novo “reencantamento do mundo”, termo adotado da teoria da religião de Max Weber por Peter Berger.

da ocupação e apoio aos moradores, emprestando o seu barracão para as reuniões do movimento, fazendo campanhas para recolher alimentos e roupas, até o momento de enfrentar a polícia na ocupação. Esse período foi marcante para a história da comunidade, definindo seu caráter aglutinador de valorização dos membros e das conquistas coletivas para o bairro. Percebe-se nesse fator o elemento mais dinâmico da vida da comunidade e aquele que ficou na memória daqueles que participaram mais intensamente no dia a dia da São João Batista.

CEBs como espaço de socialização e valorização do indivíduo

“Eco de comunidades antigas, trata-se, entretanto de um fenômeno novo cuja razão de ser talvez esteja na tessitura dissociativa da sociedade metropolitana. A áspera determinação da sociedade como que gera o seu contrário, a comunidade, representada por diferentes e estreitos laços de relacionamento humano” (CAMARGO *apud* PETRINI, 1984, p. 16).

A citação de Camargo em que se opõe duas realidades – sociedade e comunidade – apresentaria um dos traços mais significativos das CEBs: ser espaço de relacionamento humano onde os laços de amizade e solidariedade são as primeiras condições de existência real de uma comunidade. Compreende-se assim, que o surgimento das CEBs ficaria condicionado às maneiras de agregação das pessoas que vivem nas periferias. No geral, trabalhadores braçais, vindos da área rural (no caso de São Paulo, principalmente do nordeste); com uma mentalidade religiosa mais “tradicional”. As primeiras formas de contato dos agentes de pastoral (religiosas, padres e leigos) foram feitas através das práticas religiosas do catolicismo tradicional: reza de terço, leitura da bíblia e conversas informais. A necessidade de contato e afetividade entre os vizinhos, dentro de uma realidade difícil, fortificou os laços de solidariedade, criando condições para as primeiras experiências em grupo e como movimento.

A Comunidade São João Batista foi fundada em 1981, mas o início de mobilização deu-se entre os anos 1978-80. Está localizada a Rua Padre Miguelino, número 23, no bairro Vila Rica. A comunidade faz parte da paróquia Santa Cruz que pertence atualmente ao setor pastoral da Vila Formosa e à região Belém da Arquidiocese. De sua fundação participaram os moradores das ruas próximas de onde se localiza o prédio da comunidade, religiosas da Congregação Franciscanas da Ação Pastoral⁴⁷, militantes da Pastoral Operária e dos Movimentos de Moradia.

Segundo a Irmã Brígida Gonçalves Siqueira, uma das fundadoras, a comunidade começou com os “grupos de rua”, que eram pequenos grupos de famílias que rezavam em suas casas, fazendo novenas na época do Natal, ou encontros regulares para a leitura da Bíblia. “Foi com os grupos de rua que começou. O fundo, a força, foram os grupos de rua. Nós tínhamos sete. Isso no tempo normal. Quando era fim de ano, que tem a novena com roteiro certinho, a gente tinha 10, 12 ou mais famílias que queriam fazer.”⁴⁸

Essas primeiras famílias eram formadas por imigrantes nordestinos e, ainda segundo a informante, “todos meio aparentados”. Em sua maioria eram trabalhadores de “firmas”, metalúrgicos, padeiros, donas-de-casa, diaristas e aposentados. De acordo com ela, a intenção das religiosas, quando foram viver no bairro no ano de 1977, era criar várias comunidades. A ideia inicial seria fundar quatro comunidades. No entanto, apenas três surgiram: Santa Cruz (paróquia); Nossa Senhora do Amparo, onde funcionava uma creche; e a São João Batista.

⁴⁷ A Congregação *Franciscanas da Ação Pastoral* (FAP) foi fundada em 1972 a partir da separação da antiga congregação alemã *Ordem Terceira de Au* que chegou ao Brasil 1921. Após o Concílio Vaticano II a congregação alemã deixou o país; as irmãs brasileiras que resolveram permanecer foram incentivadas e apoiadas por D. Paulo Evaristo Arns para criarem a nova congregação, que estivesse voltada para os trabalhos pastorais populares. Em 1974 foi aprovada em Roma por intermédio de D. Paulo.

⁴⁸ Entrevista realizada no dia 25/09/2003, no Colégio São Francisco de Assis, Tatuapé, São Paulo.

Entre 2003 e 2005 a comunidade São João Batista contava com a participação de cerca de 150 a 200 pessoas por celebração **. Existiam equipes que dividiam as tarefas de coordenação da comunidade e as pastorais específicas como catequese, crisma, grupo de jovens, etc. Percebia-se certa reorientação nos trabalhos por conta da influência do novo pároco e o surgimento de conflitos entre a paróquia e as comunidades.

A Comunidade São João Batista (CSJB) surgiu como “missão” de religiosas e como “necessidade” social de um bairro, com os traços comuns das CEBs apontados acima. A autocompreensão do grupo e da comunidade como um local de trocas e discussão em comum dos problemas da vida cotidiana foi surgindo ao longo da experiência de “ser” uma comunidade. O amadurecimento dos membros através de um esforço de valorização da pessoa comum, feito com a ajuda da reflexão bíblica e da participação em ações de interesse coletivo, deu o caráter de “comunidade de fé” e “movimento social” para a CEB São João Batista. A participação dentro da CSJB possibilitou a formação de agentes leigos, autônomos para “celebrar”, discutir e solucionar os problemas cotidianos da comunidade. Este esforço de formação de militância foi lembrado pela Irmã Brígida que falou sobre a mudança de atitude por parte dos membros, que começaram a se comprometer. Essa mudança de atitude foi verificada na alteração de “pré-conceitos”, modificando a visão de mundo e o comportamento desses membros que se expressava em ações concretas na comunidade e na luta política.

Notei assim em várias famílias, o marido da Lia, ele não aceitava mulher celebrar, ele me respeitava muito, e dizia: “a irmã sim”, e eu dizia, “mas eu sou mulher, irmã é título, não é”? Ele não aceitava, dizia, “irmã, eu comungar da mão da Lia, nunca irmã”. Comungou várias vezes. Ele a gente sentiu que houve uma abertura. Agora ele é ministro na Formosa. Porque varia muito, a vida dele foi na Formosa, porque ele tem outra

** Entende-se por “celebração ou celebração litúrgica” o culto realizado por leigos, ministros ou religiosos, sem a presença do padre. Nela segue-se a liturgia da missa, sem a “consagração” da hóstia.

classe. A classe média era mais forte, agora não tem mais...assim. tem classe média e pobre. E, aí a gente conseguiu trazer ele, comungou muitas vezes pela mão da Lia. Que é um povo que a gente preparou, caminhou com eles, ensinou do meu modo mesmo, mas ensinando como uma **necessidade** – “faz que eu fico junto, se errar eu pego”. E ela fazia assim, “aí irmã eu não dou conta” – “dá sim, porque se eu dou, você também dá. “Vai fazendo eu fico lá atrás, se precisar, você dá uma olhadinha, e eu entro”. Não como pegando o seu, porque isso humilha, mas assim, como ajuda, ela pergunta pra mim – “o evangelho fala assim, não é mesmo irmã”? E eu sei que você está precisando de mim ou de ajuda. Mas, se não, vai para frente. E depois os próprios filhos dela **valorizaram**, comungava, celebrava. Porque a gente tinha catequista, de quinze anos fazendo celebração. E a Lia também foi ajudando, formando. Ele (o marido da Lia) foi um que a gente percebeu. Antes ele ia só na Formosa, tudo ajeitado, e na comunidade a gente nem tinha cadeira direito, muita gente caiu de cadeira quebrada. E depois ele entrou de manga arregaçada para ajudar. Ele está na Formosa, mas diz que o que precisar ele vem. [Fala de outras pessoas, Carlão e Denise da Pastoral da Juventude]. O Carlão mesmo era aquele rapaz de entrar na Igreja e escorar na parede, depois ele entrou mesmo com garra. Sempre levando a juventude a despertar o seu direito. **Porque o sentido dessa teologia da libertação é despertar a cabeça da pessoa para a busca do seu direito, não esperar que chegue em casa.** Lutar para conseguir. Greve, quantas vezes a gente pulava a catraca. Muitas vezes, aqueles que eram durões dizendo que greve era bandalheira. **Muitos ali conseguiram abrir a cabeça.** Muitos assim, modo de dizer, que pela quantidade não chega à metade, mas muitos fizeram a opção.⁴⁹

Percebe-se na fala da religiosa uma orientação pastoral embasada na Teologia da Libertação, voltada para a valorização da pessoa, principalmente da mulher, no geral, dona-de-casa que encontrava na comunidade um espaço de expressão. A formação, entendida por ela, como uma “necessidade” foi feita de modo a valorizar as aptidões dos membros e formar as lideranças. Esse trabalho funcionaria como um treino para o momento de “sair para fora”, quando a comunidade se organizava para lutar por seus direitos

⁴⁹ Entrevista 02, Ir. Brígida Gonçalves Siqueira, realizada no dia 25/09/2003 no Colégio São Francisco de Assis, Tatuapé, São Paulo.

nas greves e nos movimentos de moradia. Essa movimentação despertaria nesses membros uma consciência “crítica” das estruturas opressivas da sociedade e ajudaria a formar uma utopia de comunidade, onde imperava a igualdade, a solidariedade e a justiça, criando um modelo para ser desenvolvido na sociedade em geral.

As CEBs desenvolveram com a ajuda teórica da TL, o “despertar a cabeça” para a luta pelos direitos e uma compreensão da fé cristã comprometida e utilizaram, para esse fim, práticas rituais diferenciadas. A realização de celebrações litúrgicas conduzidas pelos leigos democratizava a experiência do sagrado**. A presença dos símbolos da luta cotidiana também se encontrava no momento das homilias***. Esse discurso criou práticas e um imaginário religioso nas CEBs marcado pela valorização do martírio de homens e mulheres, considerados santos em seu comprometimento social. Os cantos em ritmos populares e as orações espontâneas conduziam os fiéis a relacionar a luta do “povo de Deus” do Antigo Testamento com as lutas de sobrevivência do “povo de Deus” da periferia.

Nesse aspecto, como movimento, as CEBs se diferenciaram do catolicismo tradicional, mesmo tendo-o em sua gênese e não perdendo de todo os elementos deste. Nas palavras de Petrini:

Por isso pode-se afirmar que a festa está para o catolicismo tradicional assim como a luta está para a comunidade de base urbana. Uma proporção semelhante pode ser estabelecida entre as práticas rituais e o imaginário fantástico dos santos e das lendas a eles ligadas, e o realismo das práticas solidárias que

** O conceito de sagrado nas teorias sobre a religião é diverso. O termo sagrado vem do latim *sacer* (separado, restrito). Uma pessoa ou coisa é designada como sagrada quando é única ou extraordinária, representa algo que está fora do âmbito ordinário da vida, do *profano*. Aqui se utiliza o termo para designar as experiências e rituais de caráter religioso na comunidade, experiências estas, que podem ser vivida por pessoas comuns, entendidas como aquelas que não receberam a iniciação formal da instituição religiosa (ordens sagradas).

*** Homilia se refere ao comentário das leituras e do Evangelho feitos durante a celebração. Na celebração litúrgica a homilia é feita pelos leigos (as) ou religiosos (as). Com a presença do padre este tem a prioridade para o uso da palavra.

quebram o isolamento na procura de soluções possíveis para os problemas vividos (PETRINI, 1984, p. 46).

Esse realismo solidário não seria, no entanto, totalmente destituído de “imaginário fantástico”, ou de uma compreensão teológica dos problemas do mal no mundo. Da aceitação do mal no mundo como vontade de Deus e da espera de ajuda sobrenatural para a solução dos problemas, no catolicismo tradicional, tem-se, nas CEBs e na TL, a necessidade de manter uma esperança de mudança e revolução social feita a partir do povo e dentro da História. Leonardo Boff, pensava ser mais importante para a TL, a forma (método) com que se vai tentar resolver os problemas do mal e do sofrimento.

A aproximação aos grandes problemas da vida e da morte, da dor e do amor, não é feita através de conceitos, mas do mito; nem por intermédio de raciocínios, mas de narrações. A história da reflexão sobre o sofrimento, desde o Jó da Bíblia até o Jó de C. G. Jung, é a história do fracasso de todas as soluções teóricas e de todas as conceitualizações. O mal não está aí para ser compreendido, mas para ser combatido; esta é a conclusão que se tira quando se narra a vida daqueles que ajudaram a dar sentido ao sofrimento, não discutindo sobre ele, mas combatendo-o tenazmente. Sofreram ao combater contra o sofrimento, mas seu sofrimento foi digno, gratificante e profundamente libertador (BOFF in SAMANES; TAMAYO-ACOSTA, 1999, p. 786).

Essa compreensão valorizava o martírio daqueles que lutam por justiça. Para Boff, “a fé cristã em um absoluto sagrado, dentro do homem e em um Deus comprometido com o destino de cada um, transforma-se em mística capaz de dar sentido transcendente a toda dor e qualquer sacrifício” (BOFF in SAMANES; TAMAYO-ACOSTA, 1999, p. 789). As pequenas conquistas são valorizadas, dessa forma, e são consideradas tijolos na construção de um novo tipo de vida eclesial.

Um elemento diferenciador na Comunidade São João Batista, nesse sentido, vem do momento de sua criação, o início dos anos 1980. Como já foi apontado, as discussões sobre a TL e as CEBs no início dos anos 1980 foi entrelaçado com as discussões sobre o

envolvimento político das CEBs nos recém-criados partidos. Para alguns observadores, haveria um “perigo de politização” das comunidades o que comprometeria, na visão destes, a característica específica das CEBs como igreja.

Durante a década de 80 as CEBs brasileiras estarão diante de uma série de novos desafios, relacionados às mudanças de conjuntura que ocorreram tanto no campo político como eclesial. Um dos temas centrais neste período relaciona-se à questão da identidade eclesial das CEBs (TEIXEIRA, 2002, p. 2).

Na carta final do IV Encontro Intereclesial em Itaici, São Paulo, em 1981, as CEBs presentes responderam àqueles que viam perigo na politização: “a política é a grande arma que temos para construir uma sociedade justa do jeito que Deus quer”. Afirmaram também que as CEBs não se transformaram em células partidárias, mas que “as pessoas em particular a partir das CEBs tendem a buscar os partidos com real interesse pelos trabalhadores e direitos do povo” (BARAGLIA, 1991, p. 232). Verificar-se-á, nos próximos capítulos a influência dessa discussão na CSJB, que nasceu com a necessidade de se posicionar politicamente e conseguir dessa forma melhorar o seu bairro. O real perigo para as CEBs foi/é a politização?

As perspectivas da TL e as CEBs

Dentro do quadro geral até agora traçado, sabe-se que as CEBs e a TL necessitaram modificar suas estratégias de ação no momento da abertura política, no início dos anos 1980. Foi necessário, também, afirmar com mais rigor sua opção teológica e a maneira específica de sua vida eclesial.

Caso se atenha aos textos produzidos pelos teólogos da libertação, nos anos 1980 e 1990, notar-se-á considerável mudança de discurso, comparativamente aos textos das décadas anteriores que incentivavam uma luta política mais radical. Era antes no sentido de romper com o sistema capitalista. Ao iniciar os anos 2000, a conjuntura política no país alterou-se significativamente. Se não de

forma a alterar as condições de vida da população, através de uma ruptura com o sistema capitalista, mas com uma acomodação advinda da abertura política pós-ditadura militar. Nesse caso, a burguesia retomou o comando de fato do país, sem as reformas de base mais esperadas pela população: reforma agrária, melhorias em saúde, educação etc. Ou seja, a mudança se deu apenas em relação aos dirigentes do jogo político no país. Por outro lado, com o processo da dívida externa e a globalização, foram gradualmente eliminados muitos direitos dos trabalhadores.

A orientação pastoral assumida por João Paulo II, conhecida como Nova Evangelização, foi analisado pelos estudiosos, através das novas encíclicas e documentos produzidos em Roma, como uma fortificação do poder centralizador do Papado.

Faustino Teixeira analisou esse momento como um tipo de “restauração” na Igreja que influenciava a vida nas CEBs.

Os novos ventos da conjuntura eclesiástica internacional não sopravam mais a favor da experiência em curso. Inaugurava-se um tempo de “restauração” na Igreja católica, com repercussões dolorosas para toda a vida pastoral libertadora latino-americana, e as CEBs em particular. A lógica do movimento centralizador assumido por Roma a partir deste período deixará rastros na Igreja brasileira. As experiências mais inovadoras estarão no centro das atenções, das críticas e incompreensões. Em muitos casos, as CEBs serão o alvo predileto dos ataques, mas visava-se sobretudo o processo de evangelização em curso no Brasil e sua crítica contundente das injustiças sociais (TEIXEIRA, apud QUEIRÓZ, 1985, p. 6).

O trabalho de Teixeira procurava defender as CEBs das críticas e das análises que demonstrariam um enfraquecimento das comunidades e de sua importância na vida da Igreja:

A dureza e a conflitividade que acompanham o avanço neoliberal, bem como a retração eclesiástica, podem provocar aqui ou ali certa “desaceleração”, mas isto não significa uma perda de vitalidade da experiência. Os diversos encontros regionais das CEBs e os relatos divulgados pelos animadores de todo o Brasil manifestam a presença de um dinamismo real, só captado por aqueles que acompanham de perto a experiência

e que acreditam na força de sua espiritualidade (TEIXEIRA, apud QUEIRÓZ, 1985, p. 6).

Ocorreu, no entanto, uma mudança de tendências nos planos de pastoral desenvolvidos em conjunto pela CNBB, diminuindo consideravelmente a prioridade das CEBs na Igreja do Brasil. Essas modificações podem ser sentidas ao se pesquisar os artigos escritos pelos assessores da CNBB, que procuravam fazer um apanhado geral da presença da Igreja no Brasil naquelas décadas, principalmente no seu envolvimento político. O Pe. Alberto Antoniazzi, afirmava que ocorreu uma “inversão de tendências” na Igreja, manifestada nos pronunciamentos dos bispos, para os quais “em regime democrático – a Igreja deve deixar o papel supletivo de defesa dos direitos humanos e de promoção da democratização, assumido durante o governo autoritário (1964-1985), e dedicar-se mais ao “espiritual”.⁵⁰ Outro motivo apontado pelo padre foi a mudança na religiosidade brasileira, com o crescimento de outras tradições religiosas, principalmente o Pentecostalismo. Em resposta a esse movimento os bispos estariam incentivando a Renovação Carismática Católica. Essa versão católica de forma pentecostalista alcançou uma presença mais forte nas camadas médias urbanas.

Essa mudança, fez-se sentir nas CEBs, que enfrentaram uma modificação no discurso e comportamento dos novos sacerdotes, não mais formados nas bases da TL. Os conflitos gerados nas comunidades deram-se no sentido da autonomia dos leigos em relação às práticas, decisões e confronto de ideologias divergentes. Além do aumento dos movimentos pentecostais, catecumenato, movimento Comunhão e Libertação, Focolares⁵¹, entre outros, percebia-se,

⁵⁰ Pe. ALBERTO ANTONIAZZI – *Leitura sócio-pastoral da Igreja no Brasil (1960-2000)*, p. 13 in Encarte Conjuntura Social e Documentação Eclesial, texto retirado do site www.cnbb.org.br/estudos/encarte638.html no dia 16/08/04.

⁵¹ É um movimento fundado em 1943 em Trento, Itália, por Chiara Lubich. Está vinculado à Igreja Católica, mas possuiu adeptos de outras confissões. Tem cunho Mariano e recebe o nome de Obra de Maria. Prega a leitura do Evangelho e a prática cristã para uma “busca de sentido e autenticidade na vida.”

segundo Antoniazzi, um aumento do individualismo no âmbito religioso. Esse fator estaria relacionado com a predominância da mentalidade capitalista na sociedade brasileira, influenciando também o interior da Igreja.

Também nesse sentido, para Pierucci e Prandi, a concorrência com outras opções religiosas (principalmente o pentecostalismo) provocou uma evasão de fiéis das camadas mais pobres e oprimidas.

Nesse contexto de conversão, o catolicismo das comunidades não tem como enfrentar o concorrente, pois padece das conseqüências advindas de sua concepção de indivíduo e sociedade que dá prioridade ao coletivo, em detrimento da individualidade, tão valorizada na sociedade contemporânea, mesmo quando se trata da própria concepção de fé e que é a dimensão em que se move tão facilmente o pentecostalismo e outras modalidades religiosas, com as quais o catolicismo da libertação não é capaz de manter diálogo algum, pois se trata de mundo completamente diferentes (PIERUCCI; PRANDI, 1996, p. 73).

As dificuldades sentidas pelos membros das CEBs, nesse contexto viria, segundo Prandi, do objetivo das comunidades por demais “pretensioso”, ou seja, a mudança da sociedade como um todo, num sentido concreto e histórico. Segundo ele, “força e fraqueza da Teologia da Libertação”.

Teve-se assim, no decorrer das décadas de 1980 e 1990, como resposta às críticas e aos problemas internos da Igreja, uma alteração do discurso da TL que tomou novos rumos, com novos paradigmas e uma mística mais elaborada. Influenciados pelo fim do “socialismo real” na URSS e a nova situação econômica global, os teólogos não abandonariam totalmente suas antigas bases teóricas. Como estratégias de sobrevivência no interior da instituição, os teólogos reafirmaram a especificidade e influência da TL. Clodovis Boff afirmava: “A verdade é que existe hoje uma TdL em estado difuso no corpo de toda a Igreja. É como um cubo de açúcar que se dilui no café. Como corrente específica, não se recorta mais, no panorama eclesial, com os contornos claros de antes. Os teólogos da libertação não fazem

mais a figura de “blocos” de antes”. Poder-se-ia objetar, segundo C. Boff que a “relativa recuperação do discurso libertador pela oficialidade representa uma “vitória de Jonas”: a TdL teria sido engolida pela instituição. Mas, como observou com perspicácia o demitido vice-diretor do *Osservatore Romano*, Virgílio Levi, talvez tenha sido justamente assim que ela foi salva da marginalização e até do esmagamento de que estava ameaçada pelas forças mais reacionárias da Igreja e da Sociedade” (LEVI apud BOFF, L; REGIDOR; BOFF, C., 1996, p. 103-104). Essa “assimilação” do discurso por parte da instituição não seria, na verdade, o perigo real para as CEBs? A sobrevivência da experiência das CEBs na Igreja passaria por uma reformulação de seus métodos, mas sem ferir, em tese, seus objetivos. Mantém-se a necessidade de construir uma sociedade nova, mas através de quais estratégias?

Para alguns teólogos a compreensão das questões econômicas estaria entre as estratégias mais necessárias, diante da nova conjuntura sociopolítica. Jung Mo Sung, trabalhando especificamente a relação entre a teologia e a economia, manteve uma posição de crítica ao sistema capitalista, em sua expressão neoliberal, justificando da seguinte maneira seu trabalho:

Não só porque, como um teólogo da libertação, acredito ser fundamental trabalhar a relação entre o anúncio da boa-nova aos pobres e as estruturas econômicas, mas também porque a economia, uma instância da vida social que está se tornando quase onipresente no mundo de hoje, está sendo relacionada cada vez mais com a teologia e religião pelos próprios economistas e cientistas sociais.⁵²

Nesse sentido, o autor faz a crítica ao FMI e ao Banco Mundial, estes “protegidos pela segurança que suas vastas burocracias lhes asseguram pregam ao Terceiro Mundo a salvação por meio do mercado.” A partir dessa crença, segundo o teólogo, todos os problemas sociais são vistos como “sacrifícios necessários” exigidos

⁵² Jung Mo SUNG – *Economia e Religião: Desafios para o Cristianismo no século XXI*. Introdução, p. 2. In Revista RELAT www.servicioskoinonia.org/relat .

pelo mercado. “Esta transcendentalização do mercado e o sacrificalismo daí decorrente é criticado pelos teólogos da libertação como a idolatria do mercado”.⁵³ Os teólogos da libertação necessitaram se adequar aos novos tempos de globalização, mantendo a crítica ao sistema capitalista de uma forma mais geral, mas já sem uma esperança explícita numa futura sociedade socialista. Esta era anteriormente identificada como a antecipação do Reino de Deus na terra.

Em outras palavras, a nossa experiência do mistério de Deus e o nosso desejo de vermos os problemas dos nossos irmãos resolvidos de uma forma plena e definitiva não devem nos fazer esquecer que é dentro das limitações e possibilidades históricas que podemos construir, não o Reino de Deus, mas sim, sociedades e instituições que, apesar de todas as ambigüidades e limitações, sendo mais justas e fraternas sejam sinais antecipatórios do Reino Definitivo.⁵⁴

Tem-se aqui, uma mudança significativa do discurso. O Reino passava a ser visto dentro de uma “legalidade” social, perdendo assim, o ardor da revolução. Mais do que revolucionários, fazia-se necessário naquele momento, “cidadãos” conscientes de seu papel democrático. Pode-se ter como hipótese explicativa para essa mudança discursiva, uma articulação de seus teóricos com as novas tendências intelectuais mundiais, com a participação maior nas discussões com outras religiões não-cristãs e a perda da exclusividade nas lutas por justiça das CEBs, já que os partidos políticos assumiram mais diretamente as demandas sociais.

No mesmo período, os teólogos da libertação iniciaram um contato com novos temas, por exemplo, as questões da discriminação da mulher e do negro; da homoafetividade; da etnicidade; da ecologia e da “espiritualidade cósmica”. Esses dois últimos temas mais fortemente sentidos nos textos de Leonardo Boff: “Por isso, na opção pelos pobres contra a pobreza deve estar incluída a Terra como o

⁵³ Jung Mo SUNG – op. cit, p. 10.

⁵⁴ Jung Mo SUNG – op. cit, p. 30.

Grande Pobre, que importa libertar. Uma teologia da libertação integral deve ser uma teologia ecológica da libertação” (BOFF, L., 1996, p. 228). João Batista Libânio justificou essa tendência na teologia latino-americana.

A teologia da América Latina está desafiada a ampliar ainda mais seu campo de interesse. Confinou-se, durante muito tempo, à urgente tarefa de libertação dos pobres, presos nas garras de estruturas socioeconômicas injustas. Hoje percebemos que há outras ameaças graves à vida humana que vêm do lado da cultura, do gênero, da intolerância religiosa, do espriar-se de um clima religioso alienante, da dominação destruidora da natureza, de uma cultura pós-moderna decadente (LIBÂNIO, 1996, p. 144).

Assim, Libânio tratou essas questões como “desafios” para a Igreja. “Nestes tempos de retração eclesiástica, neoliberalismo e pós-modernidade, caber-lhe-ão (à TL) novas funções, não menos urgentes.” Esses novos desafios apontados por Libânio seriam, internamente, a necessidade “cada vez mais urgente” de pensar, “em termos teológicos, um ethos democrático dentro da Igreja”. Outro desafio eclesial para a teologia seria a “tarefa urgente” de “desenvolver, com todas as suas implicações, o modelo de uma Igreja de Cebes, muito mais inovador do que uma Igreja com Cebes”. Os maiores desafios, porém, segundo o teólogo, viriam da sociedade e da cultura: “Entre eles está o sistema neoliberal, com toda a sua ideologia darwiniana do domínio dos mais fortes, dos mais sãos, com a eliminação e exclusão dos fracos, doentes e aposentados, todos eles improdutivos” (LIBÂNIO, 1996, p. 143-144).

Os teólogos construíram, em seus discursos, as justificativas para as mudanças nas práticas das comunidades. A preocupação com a perda de fiéis por parte da Igreja trouxe também outro tipo de estratégia, dessa vez menos doutrinária e mais midiática. Pode-se considerar como uma nova estratégia de adaptação às atuais condições sociais a utilização dos modernos meios de comunicação para manter de forma mais orgânica e aglutinar as discussões em torno da Igreja em todo mundo. A TL também se utilizou desses meios na busca por

novos militantes e, principalmente, no esforço para evitar seu isolamento dentro da Igreja e em relação a diversos movimentos sociais.

Os subsistemas criados para comunicar e divulgar os trabalhos teológicos na América Latina eram em fins da década de 1990 e início de 2000, em número, consideráveis. “Sites” como *Servicios Koinonía* com a Revista RELAT (Revista Eletrônica Latino-Americana de Teologia); Agência de Informação Frei Tito para a América Latina, integraram estudiosos de todo continente. Ali se promoveram projetos alternativos – por exemplo, autogestão, apoio ao MST etc – em economia e promoção humana nas mais diferentes partes do continente.

As CEBs também mantiveram *sites* amplos com a programação dos encontros intereclesiais, temas para reflexões dos militantes, e material de apoio. Neles, os textos elaborados como resumos históricos das CEBs procuravam contornar os traços mais característicos do movimento e manter a sua memória:

Hoje, não há problema de ruptura. Há preocupação com a autonomia. Não há mais preocupação com a manipulação política, pois mesmo havendo ligação com o PT, o MST, não há fusão ideológica. Não há mais preocupação com o reducionismo político, pois se constata uma catolicidade ecumênica. Todas essas questões, superadas no tempo pela fidelidade do projeto de Jesus, mostram que as CEBs estão no seu tempo. Hoje elas apontam para um novo estatuto eclesial, para que fique bem nítido seu papel no interior da Igreja-instituição. As CEBs continuam sendo comunidades consequentes com a prática histórica de Jesus. Elas são vitais para a Igreja Universal.⁵⁵

As afirmações presentes nesse pequeno trecho deixavam perceber que a luta pela identidade das CEBs ainda não fora resolvida. A discussão da eclesialidade das comunidades continuava como também, sua legitimidade dentro da instituição. A relação com a

⁵⁵ A HISTÓRIA DAS CEBs: elementos de reflexão. Texto retirado do site www.cebs11.org.br/quesaocebs1.html em 23/08/2004, p. 3.

política mantinha-se ambígua juntamente com a necessidade de “autonomia”. O perigo da politização tornou-se, nesse sentido, o perigo do desaparecimento das CEBs como fator de influência nos rumos da Igreja no Brasil.

O significado histórico do movimento “cristianismo da libertação” deve ser compreendido a partir de suas bases. E o que elas têm a dizer sobre suas experiências. Nesse sentido, vale a afirmação do índio Alejandro Guachala, do povo Aimará, boliviano:

Lamentamos dizê-lo, e que nos perdoe o bispo, mas as Igrejas evangélicas e a própria Igreja católica nada mais são que sistemas de repressão vertical. Nós os conhecemos muito bem. Que muitas vezes servem ao sistema de opressão e ao sistema capitalista. Nas Igrejas evangélica e católica, até que ponto as bases participam das decisões? Não participam. Isto é um sistema de opressão; não serve aos interesses dos pobres (QUEIROZ, 1980, p. 67).

A formação da Comunidade São João Batista: do terreno ao “ranchinho”

“É o gás, é o choque, é a tosse/ Fumaça, cavaco, ferida/
Pobreza com fome, cansaço/ Doenças, hora extra perdida.
É a máquina quieta, parada/ é a greve, o piquete, a polícia/
É o peão com a vida danada/ Entre a fome e a dor da sevícia.
É o sangue que orvalha a justiça/ Dá a flor, dá o fruto e o pão/
Ternura nas mãos da cobiça/ Se vinga em nova estação. (...)
Santo a luta vai continuar...
Santo a aurora vai chegar.
Música das CEBs em homenagem ao operário Santo Dias,
morto em 30/10/1979.
Sindicalista e membro da Pastoral Operária.

Introdução

A formação da Comunidade da São João Batista deu-se no contexto das lutas populares e dos movimentos urbanos que surgiram nos anos de 1970 na cidade de São Paulo. Esses movimentos estavam articulados por diferentes grupos e frentes (entre eles setores da Igreja Católica) e intentavam organizar a insatisfação da população pobre em relação à ausência de estruturas mínimas de sobrevivência. A socióloga Ana Maria Doimo escreveu sobre esse período afirmando que, entre o início dos anos 1970 e meados dos anos 1980, “a *idéia do povo como sujeito* compareceu intensamente no discurso de diversos atores socialmente relevantes”. Seriam eles, “a Igreja Católica”, em seus setores progressistas; “o ecumenismo de perfil secular ligado à ética do compromisso social”; “segmentos da intelectualidade acadêmica, em especial os que fundaram centros independentes de pesquisa em resposta ao expurgo das universidades realizados pelo regime militar”; e, “agrupamentos de esquerda, então dilacerados pela ditadura e tão logo desencantados com as fórmulas violentas da ação transformadora” (DOIMO, 1984, p. 74-75). Esses atores teriam interpretado, segundo Doimo, as “coordenadas estruturais do seu

tempo”, realizando um processamento das novas influências intelectuais e correntes europeias de pensamento”. Deste modo, estabeleceram “um diálogo crítico com a tradicional cultura política autoritária brasileiras”, resgataram e revalorizaram, “outros traços da tradição cultural – comunidade, relações interpessoais”. Assim, esses atores teriam recuperado “de tal sorte a capacidade ativa do ‘povo’ que conseguiram não só colocá-lo no centro da elaboração teórica como promove-lo a personagem central da vida política” (DOIMO, 1984, p. 74-75).

O protagonismo histórico-social do “povo”, enfatizado pela autora, nos movimentos de base do período, foi debatido por diversos autores. Principalmente, no que diz respeito à intervenção da instituição católica na articulação desses grupos. Para Doimo este seria um debate “exaustivamente abordado”. No entanto,

Interessa-nos aqui, [...] salientar que a recuperação da capacidade ativa do povo e seus desdobramentos em termos de práxis sócio-política contaram, sobremaneira, com a própria institucionalidade organizativa, material e simbólica desta robusta instituição que é a Igreja Católica. Significa dizer que, para além dos impulsos internos e externos do clero progressista, a própria Igreja, enquanto instituição, tinha interesses a realizar no âmbito da participação movimentalista (DOIMO, 1984, p. 81).

A questão levantada pela socióloga sobre os interesses da instituição nestes movimentos não foi explicitada em seu texto. Apenas no que diz respeito ao interesse histórico da instituição em influenciar a conjuntura sócio-política no país e em âmbito universal, de acordo com seus fundamentos religiosos. A expressão analisada por Doimo – “povo como sujeito histórico” esteve vinculada às CEBs e outros movimentos de base na Igreja. Essa expressão surgiu da situação social e política de oposição, uma vez que a população pobre foi ao longo da história do país alijada do poder e dos meios de produção que garantiam a sua sobrevivência.

Não seria possível aqui, uma análise abrangente desta expressão. Contudo, no que diz respeito ao surgimento da

Comunidade São João Batista e à sua ação, restrita ao bairro e à vida das famílias envolvidas, percebe-se a importância desta perspectiva no âmbito da *comunidade* e das *relações interpessoais*. Estes aspectos seriam os primeiros a serem conjugados na articulação da comunidade como um movimento de reivindicação mais amplo. Também na fortificação dos laços pessoais que possibilitariam uma presença constante de seus membros, e uma formação política e de fé nos moldes da Teologia da Libertação. Assim, poder-se-ia afirmar, em primeira análise, que um dos interesses da instituição, seria manter sobre sua tutela os fiéis, formados nos moldes da Igreja tradicional. Não seria correr o risco de perdê-los para o secularismo da grande cidade; ou, o que seria pior em termos de “salvação espiritual”, para o “perigo” de outras Igrejas ou de ideologias políticas “radicais”.

Segue-se, nesse sentido, a abordagem do tema de acordo com a proposição da possibilidade de o “povo” tornar-se agente de transformação da história, mesmo que em âmbito restrito. Percebe-se no estudo da comunidade São João Batista elementos que a confirmariam. Em primeiro lugar, para uma melhor construção da história da comunidade São João Batista, torna-se necessário contextualizar o ambiente institucional e os objetivos pastorais assumidos pela Arquidiocese de São Paulo nos anos 1970, liderada por D. Paulo Evaristo Arns (1921-2016).

D. Paulo Evaristo Arns assumiu a Arquidiocese de São Paulo em 01 de novembro de 1970. De acordo com Ney Souza, as linhas de trabalho do Arcebispo eram: (a) Comunidades Eclesiais de Base; (b) Direitos humanos e marginalizados; (c) Trabalho e, (d) Periferia e áreas carentes. Pensando na necessidade de articular os trabalhos pastorais na grande São Paulo e dentro das dificuldades em relação ao território e ao número crescente de habitantes, D. Paulo teria proposto ao Papa Paulo VI a aplicação em São Paulo de uma experiência pioneira que teve lugar em Paris, “a criação de dioceses interdependentes capazes de comportar outros bispos com áreas de atuação específicas” (SOUZA, 2004, 522-523). Durante o arcebispado de D. Paulo também foram criadas regiões episcopais, realizando-se

um amplo Plano de Pastoral urbana que seria a base para uma ação colegiada, no projeto chamado de “Igrejas-Irmãs”. Foram criadas quarenta e três novas paróquias, um grande número de CEBs, principalmente nas dioceses separadas em 1989: São Miguel Paulista, Osasco, Campo Limpo, Santo Amaro, e nas regiões episcopais de Belém e Brasilândia.

Ainda no aspecto organizacional, criaram-se os Setores que são grupos de paróquias, capelas e comunidades que tinham certa afinidade sociorreligiosa ou geográfica. Isso para estimular a vida pastoral sob a liderança de um dos padres locais (SOUZA, 2004, p. 524). Também foram criadas as Cúrias regionais e as secretarias episcopais em cada região, onde o bispo auxiliar regional pudesse atender ao clero e aos fiéis. Pode-se afirmar, de acordo com os dados apresentados por Souza, que D. Paulo Evaristo ordenou a administração da Arquidiocese de forma a estimular as “igrejas locais” para terem núcleos próprios de organização. Ao mesmo tempo, estariam ligadas à Sé através dos Planos Pastorais, em princípio, pensados para serem bienais.

Estes começaram a ser aplicados em 1976 e deveriam seguir as linhas de trabalho do Plano Pastoral de Conjunto da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Uma das novidades apresentadas pelos Planos foi a utilização do “saber técnico das ciências sociais” (DOIMO, 1984, p. 91-92). Souza, ao descrever os planos pastorais da Arquidiocese distribuiu as prioridades pastorais de forma a relacionar a ação pastoral da Igreja de São Paulo com as Diretrizes da CNBB.

Quadro 1 - PRIORIDADES PASTORAIS

NACIONAL	REGIONAL SUL I	SÃO PAULO
CEBs	CEBs	Pastoral das CEBs
Pastoral Familiar	Pastoral Familiar	Pastoral do Mundo do Trabalho
Religiosidade Popular	Pastoral da Juventude	Pastoral dos Direitos Humanos e dos Marginalizados
Pastoral dos grupos de influência como agentes de transformação social.	Pastoral do Mundo do Trabalho	Pastoral da Periferia.
	Pastoral da Promoção dos Direitos Humanos e dos Marginalizados.	

Fonte: (SOUZA, 2004, p. 539).

O primeiro Plano Pastoral (1976-1977) tinha como prioridades: (a) mundo do trabalho; (b) CEBs; (c) direitos humanos e, (d) pastoral da periferia. Essas prioridades, segundo Souza, faziam parte do trabalho de D. Paulo antes de assumir a Arquidiocese. Assim, o envolvimento pessoal de D. Paulo com as pastorais populares teria influenciado a articulação dos planos de ação. Segundo Souza, estas prioridades – integradas às Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil (CNBB) – desdobravam-se em cinco programas de atividades: (A) pastoral das CEBs; (B) pastoral do mundo do trabalho; (C) pastoral dos direitos humanos; (D) pastoral dos marginalizados e, (E) pastoral da periferia. As quatro primeiras correspondiam às prioridades e o programa integrado se referia aos serviços e atividades arquidiocesanas, agrupadas pelas linhas de pastoral. Cada programa era composto de título, objetivo, conteúdo, justificativas e atividades. Estas eram reelaboradas anualmente e publicadas como anexo ao Plano. Nas atividades se encontravam o projeto, a sistemática, os responsáveis, os prazos e os custos (SOUZA, 2004, p. 539).

A sequência de Planos Pastorais da Arquidiocese de São Paulo manteve-se com a mesma linha de prioridades até o final da década de

1980, em clara preferência pelas pastorais populares. Dava-se, principalmente, no incentivo de criação de novas Comunidades Eclesiais de Base. A partir do V Plano Pastoral (1987-1990), desapareceu esta prioridade e os planos de ação voltaram-se mais para as questões religiosas e litúrgicas. Os objetivos tornaram-se mais específicos. De um lado, englobando um número maior de referências à “missão espiritual” da Igreja; e, por outro, perdendo o caráter de base, principalmente em suas comunidades, que passaram a ser chamadas simplesmente de “comunidades eclesiais”. Sabe-se que ocorreu neste período a chamada “crise de paradigmas” da Teologia da Libertação, relacionada à: (a) crescente centralização da Igreja com o Papado de João Paulo II; (b) mudanças nos movimentos sociais e políticos do país com a reabertura política e, (c) em âmbito mundial, com o fim da experiência socialista na URSS. Outro fato importante para compreender as mudanças de direção nas pastorais ocorreu em 15 de março de 1989. Deu-se a divisão inesperada da Arquidiocese e o surgimento de quatro novas dioceses, acima citadas. O surgimento dessas dioceses e a nomeação de bispos com uma linha de trabalho muito diferente daquela aplicada desarticulava as pastorais da periferia, criando atritos nesses locais e protestos por parte dos leigos, clero e religiosas (SOUZA, 2004, p. 564). Pode-se observar a síntese dos planos no esquema geral elaborado por Ney Souza (SOUZA, 2004, p. 547-548).

I Plano Bienal de Pastoral (1976-1977). (I) *Tema de evangelização*: não consta; (II) *Objetivo geral*: “Atingir, pelo Evangelho, todos os homens, dentro de sua realidade, levando-os a diversas formas de participação na comunhão Eclesial e de Solidariedade humana”; (III) *Prioridades*: 1ª Pastoral da Moradia e do Trabalho; 2ª Pastoral das CEBs; 3ª Pastoral dos Direitos Humanos e dos Marginalizados; 4ª Pastoral da Periferia; (IV) *Ação do Plano Pastoral*: Programa das prioridades integrado. Áreas: 1 – Unidade visível da Igreja; 2 – Evangelização e ação missionária; 3 – Liturgia; 4 – Ação ecumênica e diálogo religioso; 5 – Presença no mundo.

II Plano Bienal de Pastoral (1978-1980). (I) *Tema de evangelização*: teve auxílio de Paulo Freire em sua elaboração; (II) *Objetivo geral*: “Atingir, pelo Evangelho, todos os homens, dentro de sua realidade, levando-os a diversas formas de participação na comunhão Eclesial e de Solidariedade humana”; (III) *Prioridades*: 1^a) Pastoral da Moradia e do Trabalho; 2^a) Pastoral das CEBs; 3^a) Pastoral dos Direitos Humanos e dos Marginalizados; 4^a) Pastoral da Periferia; (IV) *Ação do Plano Pastoral*: Programa das prioridades integrado. Áreas: 1 – Unidade visível da Igreja; 2 – Evangelização e ação missionária; 3 – Liturgia; 4 – Ação ecumênica e diálogo religioso; 5 – Presença no mundo.

III Plano Bienal de Pastoral (1981-1983). (I) *Tema de evangelização*: não consta; (II) *Objetivo geral*: “Evangelizar a sociedade brasileira em transformação a partir da opção pelos pobres, pela libertação integral do homem numa crescente participação e comunhão, visando à construção de uma sociedade fraterna, anunciando assim, o Reino Definitivo”; (III) *Prioridades*: 1^a) Pastoral da Moradia e do Trabalho; 2^a) Pastoral das CEBs; 3^a) Pastoral dos Direitos Humanos e dos Marginalizados; 4^a) Pastoral da Periferia; (IV) *Ação do Plano Pastoral*: Programa das prioridades integrado. Áreas: 1 – Unidade visível da Igreja; 2 – Evangelização e ação missionária; 3 – Liturgia; 4 – Ação ecumênica e diálogo religioso; 5 – Presença no mundo.

IV Plano Bienal de Pastoral (1984-1986). Constituiu-se dos Planos das Regiões Episcopais.

V Plano Pastoral (1987-1990). (I) *Tema de evangelização*: Doc. 1: A cidade e a Igreja, por onde caminhar? Doc. 2: Os caminhos da Igreja; Doc. 3: A Igreja de São Paulo caminhando; Doc. 4: Relativo à realidade de cada região episcopal; Doc. 5: Roteiros de caminhada.; (II) *Objetivo geral*: “Evangelizar o povo brasileiro em processo de transformação social, econômica, política e cultural, anunciando a plena verdade sobre Jesus Cristo, a Igreja e o ser humano, à luz da evangélica opção preferencial pelos pobres, pela libertação integral do ser humano, numa crescente participação e comunhão, visando formar

o povo de Deus e participar da construção de uma sociedade justa e fraterna, sinal do Reino definitivo”; (III) *Prioridades*: 1ª) Mundo do Trabalho; 2ª) Comunicação; 3ª) Moradia; (IV) *Ação do Plano Pastoral*: Ação Pastoral. Dimensões: 1. Comunitária e participativa. 2. Missionária. 3. Catequética. 4. Litúrgica. 5. Ecumênica e do diálogo religioso. 6. Profética e transformadora. Situações: 1. Família; 2. Menor; 3. Juventude; 1.10 Critérios para ação dos cristãos na política; 2.10 Critérios para a ação pastoral e movimentos populares.

VI Plano Pastoral (1991-1994). (I) *Tema de evangelização*: Missão na cidade; (II) *Objetivo geral*: “Evangelizar com renovado ardor missionário, testemunhando Jesus Cristo, em comunhão fraterna à luz da evangélica opção preferencial pelos pobres, para formar o povo de Deus e participar da construção de uma sociedade justa e solidária, a serviço da vida e da esperança nas diferentes culturas, a caminho do Reino Definitivo”; (III) *Prioridades*: 1ª) Mundo do Trabalho; 2ª) Saúde; 3ª) Moradia; (IV) *Ação do Plano Pastoral*: Ação Pastoral – Dimensões: 1. Comunitária e participativa. 2. Missionária. 3. Bíblico-Catequética. 4. Litúrgica. 5. Ecumênica e do diálogo religioso. 6. Sócio-transformadora. Situações: 1. Pastoral familiar. 2. Pastoral da Juventude. 3. Pastoral Universitária.

VII Plano Pastoral (1995-1998). (I) *Tema de evangelização*: Missão na cidade; (II) *Objetivo geral*: “Evangelizar a cidade de São Paulo por meio da pastoral urbana, renovando a vida das comunidades eclesiais, ouvindo e respondendo, com uma ação solidária aos clamores do povo, especialmente os excluídos do mundo do trabalho, saúde, moradia e educação”; (III) *Prioridades*: 1ª) Mundo do Trabalho; 2ª) Saúde; 3ª) Moradia; 4ª) Educação; (IV) *Ação do Plano Pastoral*: Ação Pastoral. Dimensões: 1. Comunitária e participativa; 2. Missionária; 3. Bíblico-catequética; 4. Liturgia; 5. Ecumênica e diálogo religioso; 6. Sócio-transformadora.

VIII Plano Pastoral (2001-2002). (I) *Tema de evangelização*: Ser Igreja de Cristo em São Paulo; (II) *Objetivo geral*: “Evangelizar a cidade de São Paulo por meio da pastoral urbana, renovando a vida das comunidades eclesiais, anunciando e testemunhando Jesus Cristo,

com ardor missionário, ouvindo e respondendo, com uma ação solidária e transformadora aos clamores do povo, especialmente os marginalizados e excluídos do mundo do trabalho, saúde, moradia e educação”; (III) *Prioridades*: 1ª) Mundo do Trabalho; 2ª) Saúde; 3ª) Moradia; 4ª) Educação; (IV) *Ação do Plano Pastoral*: Evangelizar 1. Cidade de São Paulo. 2. Pastoral urbana. 3. Comunidades eclesiais. 4. Anunciar e testemunhar Jesus Cristo. 5. Missão. 6. Ação solidária e transformadora. 7. Prioridades. 8. Testemunhar. 9. Servir. 10. Anunciar. 11. Dialogar.

Foi, portanto, no contexto do II Plano Pastoral (1978-1980), que ocorreram as primeiras articulações entre os moradores do bairro de Vila Rica, sacerdotes da Região Episcopal de Belém e religiosas da Congregação Franciscanas da Ação Pastoral. Deram-se no sentido de criar um grupo que futuramente pudesse se transformar em uma CEB. De acordo com Souza, o segundo Plano Pastoral seguiu um esquema organizativo semelhante ao primeiro, inovando somente na introdução de um calendário de atividades, “além de fazer uma inversão na ordem dos programas”. Segundo o autor, “após avaliação em 1977 nos setores e regiões e de um intenso trabalho de preparação e revisão nas comunidades emergiu o II Plano Pastoral, discutido e votado em assembleia. As prioridades permaneceram, porém, o quadro de atividades de cada programa ficou a cargo de cada nível: comunidade, paróquia, setor, região e arquidiocese” (SOUZA, 2004, p. 540). O II Plano Pastoral e suas prioridades foram, “graças a D. Paulo”, divulgadas à imprensa e meios de comunicação, com a intenção, nas palavras de Souza de “influir na opinião pública e nas discussões sociopolíticas destinadas a orientar o bem comum”.

Dessa forma, o ambiente pastoral seria muito propício ao florescimento de novas experiências comunitárias na periferia de São Paulo. A “robusta instituição”, nos dizeres de Doimo, oferecia uma organização que poderia sustentar (e sustentou) uma grande rede de CEBs. O Setor São Mateus, parte da Região Episcopal Belém, tinha à época como bispo auxiliar D. Luciano Mendes de Almeida, um dos bispos mais envolvidos com os projetos do Cardeal Arns. D. Luciano,

com a divisão da Arquidiocese, foi transferido para a Diocese de Mariana em Minas Gerais. De acordo com os relatos colhidos, D. Luciano seria um dos “padrinhos” da comunidade São João Batista, uma vez que conseguiu através de doações vindas da Itália, a maior parte do dinheiro para a compra do terreno da comunidade. Outro fato que comprovaria grande influência de D. Paulo na região da comunidade São João Batista, seria sua relação com a Congregação Franciscanas da Ação Pastoral (FAP). Vale lembrar que a FAP tivera sua regra aprovada junto à Santa Sé por intermédio dele.⁵⁶

A história da comunidade São João Batista insere-se no contexto de fortificação das pastorais populares incentivadas pelo trabalho do então arcebispo de São Paulo e das diretrizes gerais da CNBB para a Igreja no Brasil. Tais diretrizes sofreram forte influência das Conferências Episcopais de Medellín (1968) e Puebla (1979) que, por sua vez, procuravam aplicar a orientação do Vaticano II (1963-1965), no contexto da América Latina. Durante a Conferência de Puebla, procurou-se reafirmar o compromisso da Igreja Latino-Americana com as lutas dos pobres no continente. Refletindo, por um lado, a preocupação de uma possível “identificação” com o marxismo, e por outro, a negação de cumplicidade com “os poderes socioeconômicos”, a Igreja procuraria uma postura intermediária, fazendo sua opção pelos pobres. Nesta opção a necessidade de identificação do Cristo da fé com os pobres refletiria o distanciamento ideológico da instituição com as camadas populares. No documento da Conferência de Puebla, lê-se:

Verificamos que episcopados nacionais e numerosos setores de leigos, religiosos, religiosas e sacerdotes tornaram mais profundo e realista o seu compromisso com os pobres. Esse testemunho incipiente, mas real, levou a Igreja latino-americana à denúncia das graves injustiças derivadas de mecanismos opressores. Os pobres, também alentados pela Igreja, começaram a organizar-se para uma vivência integral de sua fé e, por isso, para reivindicar os seus direitos. A denúncia profética da Igreja e seus compromissos concretos com o pobre

⁵⁶ Ver neste trabalho a nota de número 80.

causaram-lhe, em não poucos casos, perseguições e vexames de vários tipos: os próprios pobres têm sido as primeiras vítimas de tais vexames. Isso tudo foi causa de tensões e conflitos dentro e fora da Igreja. Acusaram-na com frequência, seja de estar do lado dos poderes socioeconômicos e políticos, seja dum perigoso desvio ideológico marxista. Na Igreja da América Latina, nem todos nós temos comprometidos bastante com os pobres; nem sempre nos preocupamos com eles e somos com eles solidários. O serviço do pobre exige, de fato, uma conversão e purificação constante, em todos os cristãos, para conseguir-se identificação cada dia mais plena com Cristo pobre e com os pobres.⁵⁷

Percebe-se assim, o desenvolvimento de uma nova postura por uma parte dos membros, leigos e hierarquia da Igreja Católica, com as causas populares. Este fato possibilitou na zona leste de São Paulo, durante a década de 1970 e início dos 1980 um grande aumento no número das CEBs* e nas ações de seus militantes. Entre elas, surgiu a comunidade São João Batista (CSJB).

Os grupos de rua e a compra do terreno

Como apresentado anteriormente, os grupos de rua funcionaram como uma estufa para a germinação da comunidade São João Batista. Com poucas paróquias na região e poucos sacerdotes, não havia locais próximos para a vivência religiosa no bairro de Vila Rica. Algumas senhoras mantinham a prática tradicional do catolicismo e rezavam o terço nas casas vizinhas. Delas surgiram os grupos de rua, com suas novenas de Natal e a “semente” da futura comunidade:

⁵⁷ CONFERÊNCIA EPISCOPAL DE PUEBLA – Quarta parte, Igreja missionária a serviço da evangelização na América Latina, *Capítulo I – Opção preferencial pelos pobres*, p.6. Disponível em www.cnbb.com.br. Data de acesso 10/06/2001.

* O CERIS (Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais) apresentou em 2003, uma pesquisa com o número de 70.000 Cebes em todo o Brasil. Este número, porém, foi discutido por muitos especialistas. Disponível em www.ceris.org.br. Data de acesso 24/04/2003.

Tudo começou comigo mesmo. Porque eu tenho um menino com problema, e era o aniversário dele. Ele convidava as pessoas para irem à minha casa, mas eu não tinha condições de fazer festa. Então o padre Genésio perguntou se tinha mais alguém que poderia comemorar o aniversário junto. E tinha a filha da Zefinha [irmã da entrevistada] que faz aniversário no mesmo mês de fevereiro. Aí o padre Genésio disse para continuar chamando as pessoas, ele combinou também com a Zefinha para fazer na casa dela e quando todos estavam lá celebrou uma missa. [...] Através do convite desse meu menino, o padre veio e celebrou a missa e muita gente participou.⁵⁸

O Padre Genésio, muito considerado pelos antigos membros da comunidade São João Batista, era pároco na Vila Antonieta, bairro próximo à Vila Rica. Para a entrevistada, ele motivou todo o começo e a incentivou a fazer o enfrentamento em relação às atividades de um padre da Igreja Católica Brasileira, que atuava na região. Marcou para a entrevistada, de forma muito forte, essa experiência de conflito com um “falso padre”. Em suas palavras:

Mas, antes [do surgimento da CSJB] teve um diálogo comigo que foi assim. Eu estava na Vila Antonieta e encontrei o padre lá, ele me disse que estava pensando em mim. Tinha um padre da Igreja Brasileira que ia à casa das pessoas para rezar o terço e cobrava. Já tinham saído num carro com um megafone anunciando que ele era um impostor, não era padre. E ele disse para mim: “Só você pode nos ajudar”. Eu não sabia de nada e disse para ele que minha leitura era pouca; leio, escrevo, mas não tanto. Aí pensei: a primeira coisa que tem a fazer é através da oração, acreditando na ressurreição de Jesus Cristo e continuar unindo mais pessoas através da novena de Natal que a gente já fazia há muitos anos. Não sei como, mas eu mudei daqui e, até hoje só tem uma explicação que é Jesus Cristo, e fui morar justo perto de onde esse padre estava. Um tempo depois fui perseguida, ele me ameaçou de morte. Ele era falso padre, é bom deixar isso claro, era Católico Brasileiro, não era Romano. Um dia chegou para mim e falou para eu devolver a freguesia dele, disse que ia me matar; falou que ia vir me procurar. Eu contei para o padre Genésio e ele me disse: “Se ele vier falar com você marca outra hora, e nessa hora as irmãs

⁵⁸ Entrevista 14, Angelita Gomes de Almeida, em 10/12/2004.

e eu iremos juntos, você não vai ficar sozinha”. Aí ele veio no portão, eu estava tomando banho e a moça que trabalhava comigo saiu e disse para ele que eu estava tomando banho e que depois ia sair, disse para ele marcar outra hora que eu ia chamar o pessoal da igreja. Então ficou nessa base. Eu sempre falava nas casas aonde ele ia, eu ia atrás e explicava para as pessoas, com o dom de Deus e a fé; eu ia naquelas famílias para fazer a novena de Natal e assim foi crescendo.⁵⁹

Essa experiência trouxe fortalecimento nas relações dos primeiros membros da comunidade e um sentido de missão. Haveria, dessa forma, uma ideia da “necessidade” da “luta” pelo Reino de Deus, através da “verdadeira fé”, presente nesses primeiros acontecimentos. Após a primeira missa na casa de Josefa, criou-se o compromisso de se reunirem a cada mês para a celebração, ao mesmo tempo em que se mantinha os grupos de rua.

O Padre Genésio na época disse que ia dar um presente, ia celebrar uma missa na minha casa, a minha filha ia fazer 14 anos e meu sobrinho 20. O padre Genésio viu tanta gente e perguntou: por que vocês não se reúnem todas as sextas-feiras e eu venho na primeira sexta-feira do mês para celebrar uma missa? E o pessoal ia. E toda primeira sexta-feira, ali enchia de gente. Nem tinha cadeira para todo mundo. Ficavam em pé. E dali nasceu a comunidade. Ficou um ano inteirinho celebrando na minha casa. Depois resolveram mudar porque se não lá ficava muito com cara de igreja. E o padre Genésio perguntou para quem estava ali se alguém queria que celebrasse na casa, e as pessoas diziam: “eu quero, eu quero, eu quero”. Na sexta seguinte foi na casa da Amália. E aí foi indo. Eu sei que ficou dois anos assim, celebrando nas casas e a gente fazendo quermesse na esquina para tocar para frente. Chegou um tempo que o padre Genésio falou para a irmã Judith que devíamos comprar um terreno para fazer uma capelinha. Aí surgiu o terreno, compraram; estava vazio na rua Padre Miguelino.⁶⁰

Com a ideia de comprar um terreno para a construção da comunidade começou a movimentação para angariar fundos. Segundo os relatos foram realizadas quermesses na rua da casa de um dos membros. A cozinha de Dona Carmem era utilizada “como cozinha da

⁵⁹ Entrevista 14, Angelita Gomes de Almeida, em 10/12/2004.

⁶⁰ Entrevista 13, Josefa Gomes da Silva, em 10/12/2004.

comunidade”]; e a quermesse acontecia na esquina de sua casa. A maior parte do dinheiro para a compra do terreno veio, como mencionado acima, de uma doação estrangeira, por intermédio de D. Luciano Mendes de Almeida:

O terreno custou doze ou treze mil, era milhão que falava na época. Fazíamos quermesses na rua, rifas, todo mundo colaborando, outros davam doações. Naquele tempo dom Luciano foi fazer um passeio na Itália e lá contou a história desta comunidade e eles deram dez milhões. Faltavam três milhões para completar. Ele trouxe esse dinheiro lá de fora e a gente foi trabalhando até completar. Daí deu certo.⁶¹

O restante do dinheiro (três milhões de cruzeiros) deveria ser pago pela comunidade através de notas promissórias. Para isso a comunidade manteve as quermesses. Nesse momento, eram realizadas no próprio terreno. Passou-se também a utilizar o terreno como o ponto de encontro para as missas e celebrações.

Procurando terreno por sorte encontramos esse aí, e fomos angariar fundos. Fazíamos as quermesses só no terreno com uns barracões de madeira; a gente fazia missa também. Via caminhão com pessoas para fazer shows e apresentar aqueles grupos. Eu acho que tudo isso foi muito importante para a gente, porque nasceu daí uma grande irmandade que batalhou. Que eu sei te falar é que a gente não tinha o dinheiro, foi treze mil e pouco. Sei que nove mil veio de fora, não sei se da Alemanha, e três mil e pouco, não chegava a quatro mil, ficou para a comunidade angariar fundos para terminar de pagar. Foi feito em promissórias e eu mesma ia pagar na Vila Diva. Às vezes eu ia, às vezes ia o Antonio que já morreu. Foi fiel o Antonio. Até hoje eu estou na comunidade, antes a gente tinha em base de galpão e agora ela está daquele jeito, você entrou nela? [...] ela está muito bonita, no começo não foi fácil.⁶²

Segundo a senhora Josefa a quantidade de participantes nessa época era de mais ou menos 50 pessoas. As famílias das senhoras Angelita e Josefa, juntamente com a Ir. Judith (da FAP) foram de forma geral, as responsáveis pela compra do terreno:

⁶¹ Entrevista 13, op. cit.

⁶² Entrevista 14, Angelita Gomes de Almeida, em 10/12/2004.

A rua já estava com casas, só tinha aquele terreno vazio que ninguém comprava. Quem dizia era o corretor mesmo. A irmã Judith e uma comissãozinha foram à corretora. Nunca vai uma só pessoa. Na comunidade ninguém trabalha só. Sempre vai de dois ou mais, até quatro ou cinco. E aí ele falou: “agora eu sei que vou vender, é para a igreja católica e tem freira no meio”. E vendeu mesmo. Ele ficou feliz e nós também porque é aqui pertinho.⁶³

A comunidade organizava-se em torno daqueles membros mais antigos, ou seja, as primeiras famílias que participavam dos grupos de rua e das missas nas casas, no período entre 1979-1982. Outro momento marcante para a fundação “oficial” da Comunidade São João Batista teria sido a escolha do nome (1984). Segundo o relato da Irmã Brígida, quem deu o nome para comunidade foi o filho da senhora Angelita, o mesmo que convidou as pessoas para uma festa em sua casa. Este relato foi confirmado por Angelita:

É, ele deu o nome de João Batista, não sei por que ele teve essa idéia, ele disse assim: “essa comunidade vai ter o nome de João Batista que é um nome muito bonito”. Mas, teve uma eleição e vários santos concorreram: Nossa Senhora Aparecida, Santo Expedito, São Judas Tadeu. Cada um com um nome. Depois o padre estava junto naquele dia e falou que quando ele chamasse o nome era para levantar a mão. E ele foi chamando, e chamou o nome de João Batista. E a gente fez promessas para pagar lá na igreja da Penha, eu e a dona Amália. Se saísse o terreno e a gente conseguisse pagar e se o padroeiro fosse São João nós íamos rezar o terço lá. E nós esquecemos, eu até sonhei e procurei-a para pagarmos a promessa. E graças a Deus, quando o padre chamou São João, precursor de Jesus Cristo, a torcida estava organizada, todo mundo levantou a mão, foi quase unanimidade. E ficou São João Batista que é uma beleza. Tinha umas 70 pessoas, a garagem era grande, mas que o cumprimento desta casa. Agora o que foi importante é que depois de um ano a gente ia nas casas das famílias para não ficar preso; tudo que fica preso à uma família só dá a impressão que a pessoa está manipulando, como se quisesse ser dono da situação. O importante é que tudo passe despercebido, que o amor de Deus está aí, no perdão, na gente fazer as coisas,

⁶³ Entrevista 13, Josefa Gomes da Silva, em 10/12/2004.

trabalhar com carinho. E esse jeito que eu tenho de brincar com as pessoas levou o grupo da novena de Natal que durou muitos anos, até que conseguimos esta comunidade.⁶⁴

A preocupação demonstrada pela entrevistada, em evitar-se qualquer tipo de “centralização” do poder de liderança na comunidade, demonstra uma tensão que é constante em qualquer grupo. As diferenças de entendimento da função comunitária, ou da maneira como deveriam ser realizadas determinadas atividades, marcariam a história da São João desde suas primeiras atividades.

A construção do “ranchinho” e as primeiras atividades

As primeiras atividades da CSJB estavam centralizadas nos objetivos de: (a) articulação os membros; (b) compra do terreno e; (c) construção de um espaço comunitário. Nesse sentido, no período de 1979 a 1983, as atividades se resumiam aos grupos de rua, novenas, missas nas casas dos membros, quermesses na rua, e bazares. Com a compra do terreno em 1984, essas atividades se transferiram para o novo local, onde começou a ser construído, em 1985, um pequeno barracão.

E aí ficou a comunidade só cercadão e um portão. Faziam quermesse lá dentro e não tinha nada. E aí conseguimos fazer um forrinho assim, uma cobertura. Não sei se o povo não tinha iniciativa, ou não tinha dinheiro também. Fizeram um pequeno telhado. Não lembro quando foi. Lembro que ficou assim por muito tempo. Eu até fiz um batizado nessa cobertura. Mas a turma queria uma igreja, uma espécie de uma catedral assim, bem feita. Às vezes penso que se tivesse mais condição tinha feito, mas não tinha dinheiro para construir as paredes. Daí foi juntando dinheiro, começamos a dar curso de tricô e cobrava uns quebradinhos e pagava a água. As mulheres faziam bazar da pechincha, bazar de roupa que a comunidade dava mesmo. E tinha uma que quando tinha bazar, fazia um pudim desse tamanho e punha lá, e as pessoas viam as roupas e compravam o pudim. Às vezes era pudim, outra vez era manjar. E a mulher fazia muito bem, então vendia tudo. E com esse dinheiro, foi

⁶⁴ Entrevista 14, Angelita Gomes de Almeida, em 10/12/2004.

guardando, guardando, no primeiro ano foi difícil não tinha as paredes. E foi difícil entrar, às vezes o povo faz um grupo, mas se prende, e não deixa a gente entrar. Depois do segundo ano eu entrei e fomos fazendo isso, tricô, renda e aí já estava funcionando o carnê da ajuda, mas tinha uns desvios e depois conseguimos.⁶⁵

De acordo com o relato da entrevistada, a maioria das pessoas que participaram diretamente da construção do “ranchinho” era ligada às primeiras famílias dos grupos de rua, “nordestinos, quase todos meio aparentados”. O dinheiro, segundo a entrevistada “era pouco” para a construção e o pagamento das prestações do terreno. Havia sido conseguido com “muita dificuldade”, através das quermesses e dos carnês de ajuda.

E era pouco [dinheiro], era reunião daqui, reunião dali, e nós chamamos gente da região para ajudar a coordenar. O padre estava estudando, então não punha muita ajuda. Depois a gente conseguiu levantar o muro, conseguimos um pedreiro grátis e construímos o muro. Nós construímos 15 x 10, ele é 30m de fundo, e construímos 9 x 15. Grande o muro, ajudou muito. E, levantamos, assim, mas a idéia delas [refere-se à algumas das senhoras] era uma igreja grande. A igreja em cima, duas rampas que se encontravam, portas grandes e embaixo salão de festa. Era idéia maior do que o bolso. [...]

Era o povo da rua, nordestino; muitos, acho que quase todos, meio aparentados. E envolveram na ajuda. Ajudava a fazer barraca, toda festa que tinha, tinha barraca da comunidade e foi indo aos pouquinhos. Daí eles acharam que dava para aproveitar o muro. Então deixamos só o ranchinho e as paredes e celebrava aí. Enchia naquela época de gente, às vezes ficavam de fora, mas quando chovia não tinha para onde correr. Eram aqueles relâmpagos e o muro com arame farpado era perigoso. Por muito tempo chovia e a gente entrava debaixo de mesa, porque eram muito feias aquelas chuvas de fim de ano. Aí conseguimos construir, acho que era 15 x 9, era grandinho, só que fizemos 5, fizemos o primeiro telhado perdemos tudo, fizemos o piso, puseram muita areia, perdemos tudo. Mas o povo reunido. Às vezes vinha bastante. Conseguimos fazer duas celebrações, cedo com as crianças e à tarde com os

⁶⁵ Entrevista 02, Ir. Brígida Gonçalves Siqueira, em 25/09/2003.

adultos. E missa de 15 em 15 dias. Missa para as crianças no mês e para os adultos no outro. E, assim fomos, o mal foi que aproveitamos o muro, não ficou uma coisa bonita, a coluna o homem não fez interna, fez externa, com ferros.⁶⁶

Entre 1985 e 1988, membros da Pastoral da Moradia e da Pastoral Operária atuantes nas outras comunidades (Santa Cruz e Nossa Senhora do Amparo), passaram a articular grupos também na São João Batista. A catequese iniciou-se, como também o Clube de Mães, com cursos de pintura, bordado e violão. Aconteceu também nesse período (1985) o primeiro batizado na comunidade. A abertura para a participação de pessoas em diferentes condições e atividades (desde catequese até animação musical) marcaria uma postura de tendência democrática na comunidade. A articulação de novos participantes tornou-se importante; principalmente, a participação de jovens e casais mais engajados:

Teve a pastoral operária, era o Joaquim. Eu também fazia parte deste movimento, eu estava em tudo. Tinha também outros moços da Amparo, era muita gente que participava. Tinha a Moradia, tinha as primeiras catequistas, uma delas era a filha da Zefinha”. A irmã do Marco, que é deficiente. Um dia eu pedi para eles escreverem uma cartinha falando o que ele mais tinha necessidade; e ele falou que era uma comunidade onde ele pudesse dar catequese sem precisar ser levado por ninguém, só com as muletas dele. Eu guardei com outras cartinhas, eu acho que ainda tenho no meio do monte de papel. E nós fizemos uma oração e fomos lutar para que acontecesse. E quando teve as primeiras turmas de catequese ele teve uma turma também. Na casa desse menino ia aquele padre brasileiro. Uma vez ele entrou lá para me pegar pelos cabelos, o dono da casa e todo mundo, na hora desceu uma profecia, não sei se de Jesus Cristo ou João Batista, me veio um monte de palavras e até as crianças cantavam, pegaram na minha mão, todo mundo fez uma roda e ele vestido com uma batina preta com um livro debaixo do braço, acho que era uma bíblia. [...] Graças a Deus nada me afastou, e eu vejo Jesus Cristo através de você, do seu amor.⁶⁷

⁶⁶ Entrevista 02, Ir. Brígida Gonçalves Siqueira, em 25/09/2003.

⁶⁷ Entrevista 14, Angelita Gomes de Almeida, em 10/12/2004.

A maneira informal de procurar identificar as necessidades das pessoas facilitava a formação de laços afetivos entre os membros da comunidade. Também a junção muito singular da “fé” (através da oração) com a “ação” (luta), para a concretização dessas necessidades no espaço comunitário. A força das relações interpessoais e do processo gradual de formação das idéias, ou seja, dos objetivos e ações concretas da comunidade, podem ser percebidos nos relatos:

Em 86 e 87 era só uma igreja lá no fundo, um cômodo. Meu marido tocava na SJB e eu participava da Santa Cruz, era catequista. Aí teve quermesse na SJB e eu fui ajudar; foi lá que a gente começou a namorar na cadeia do amor. E como ele tocava lá eu acabei ficando lá também.⁶⁸

Nós começamos na fase do terreno. Surgiu a idéia do terreno a partir das novenas do Natal, dos grupos de rua; e aí, participavam do grupo de rua, a Angelita, que é praticamente a fundadora da idéia e tudo. A partir das missas nas casas surgiu a necessidade de ter um terreno. E foi assim, formando as idéias, foi juntando e a Ir. Brígida e a Ir. Judith trabalhando veio assim o objetivo, a idéia estava formada e foram traçando o objetivo e apareceu a questão do terreno. Eu participei das idéias, mas na hora da concretude da coisa, para comprar o terreno, praticamente a gente foi ajudando com fundos financeiros, arrecadados também nos grupos de rua. Então, quem tomou a frente na compra do terreno foi a Angelita, dessa parte eu não participei muito. Mas, depois na hora de construir a salãozinho, eu estava junto também. Eu acompanhei um pouco essa fase, o primeiro batismo que foi no salãozinho ali na frente.⁶⁹

As celebrações, sem a presença do padre, tornaram-se mais constantes. Com autonomia para orientar a vida espiritual da comunidade, as religiosas e membros mais ativos favoreciam a criatividade dos participantes. Segundo a Ir. Brígida era a participação das famílias que sustentava o “fervor” da CSJB e criava os laços de afetividade necessários para a fortificação do movimento.

⁶⁸ Entrevista 11, Vera Lúcia da Cruz Melo, em 09/12/2004.

⁶⁹ Entrevista 06, Leopoldina de Menezes, em 20/11/2004.

Foi com os grupos de rua que começou. O fundo, a força foram os grupos de rua. Nós tínhamos sete. Isso no tempo normal. Quando era fim de ano, que tem a novena com roteiro certinho, a gente tinha 10, 12 ou mais famílias queriam fazer. Isso é que sustentava o fervor da São João Batista. Eles criavam música, cantavam, faziam fogueira. E na celebração a gente criava também, para o perdão. Às vezes os padres não podiam acompanhar, a gente fazia. Rezava em volta da fogueira, pedia perdão, cada um escrevia seus pecados para queimar na fogueira. Procissão de São João Batista, fizemos muito também. Tudo isso foi aumentando. Procissão de Nosso Senhor Morto. Um jovem oferecia para ser o Cristo, e a nós andávamos por tudo ali. E isso tudo foi aumentando o fervor. Centralizando mais o povo ali. No início eles iam à matriz, depois foi centralizando, deixando um pouco de ir à matriz e valorizando sua própria comunidade. A gente trocou o telhado duas vezes, arrumou direitinho, e foi assim, com a ajuda dos outros. Não para comprar alguma coisa, mas para colocar eles viam fazer grátis. Eletricidade... Às vezes a gente ia fazer reunião, e derretendo fio na cabeça da gente. Não sei se porque era mal feito. Uma vez fazendo reunião, começou a pingar uns pingos verdes... Era fio derretido. Mas aí, o marido da Lia, oh homem bom aquele, ele fez tudo. Deu o fio, fez tudo e aí parou. E foi aumentando, alguns deles vão criando amor na comunidade e vai aumentando. A Cristina iam celebrar com os miúdos às dez, depois ficavam brincando ali, e faziam um movimento até meio-dia. Era brincadeiras, jogar bola, ensinar eles a fazer leitura. E a Cristina, agora já é casada, tem filho. Quer dizer, as próprias crianças foram criando laço ali dentro.⁷⁰

Interessante ressaltar no relato acima a relação próxima entre as práticas do catolicismo popular (procissões), de tradição lusitana, com as formas criativas de vivência do cristianismo em situação de periferia (rezar em volta da fogueira, improvisações). Seria possível articular perspectivas tão diferentes de catolicismo? O tradicional de cunho “populista”, sempre guiado pelo padre, com o de “libertação” guiado, em sua maior parte, por mulheres? As duas formas, aparentemente, estariam voltadas para a população pobre. O primeiro buscaria a “concentração” da massa de fiéis para o fortalecimento da fé sob a direção da Igreja, enquanto o outro, a “congregação” de

⁷⁰ Entrevista 02, Ir. Brígida Gonçalves Siqueira, em 25/09/2003.

militantes para a “construção do Reino de Deus” começado neste mundo e tendo como protagonistas os leigos.

Tem-se, independente da interpretação dada, que tais práticas auxiliavam na articulação de pessoas em torno da comunidade, aumentando dessa forma, a presença e a participação dos moradores da vizinhança. Outro ponto importante relacionado à essa maior participação seria a valorização da própria comunidade. Ou seja, seu bairro, sua casa e conseqüentemente, sua vida pessoal, suas lutas cotidianas. Esse aspecto de valorização da pessoa com suas diferentes qualidades (demonstradas em suas habilidades – técnicas ou não) despertariam o “amor à comunidade” e a “criação de laços ali dentro”. Também, enquanto espaço físico, a comunidade serviria de “proteção” e acolhimento para as crianças, desenvolvendo-lhes a sociabilidade (brincadeiras) e a formação (leituras).

Dessa forma, de acordo com os relatos, as articulações em torno do terreno da comunidade São João Batista foram feitas no sentido de manter o espaço como pertencente à coletividade dos membros, onde fosse possível ordenar atividades e uma vivência social e de fé.

Os movimentos de luta e as pastorais

No período que compreende a compra do terreno e a construção do ranchinho, as atividades pastorais mais específicas, estavam vinculadas na comunidade São João Batista, somente em relação a alguns dos membros participantes. Estes estavam já inseridos em outras comunidades, ou vinculados diretamente às Pastorais do Setor São Mateus. Nos primeiros anos as Pastorais de Moradia e Operária utilizavam o barracão da comunidade São João Batista para suas reuniões. Somente a partir de 1989, surgiram os chamados “grupos de origem”, dentro da própria Comunidade São João Batista. No relato da Ir. Brígida percebe-se a importância das ocupações do Movimento de Moradia. Elas neste período eram muito fortes na região, principalmente o da conhecida Fazenda da Juta.

Tinha o irmão do Antonio que era do serviço de Moradia e da Pastoral Operária. Funcionou por muitos anos, quando eu cheguei já estava. A reunião das moradias tinha 100, 150 pessoas, todos usavam o barraco. Era assim, a gente reunia; fazia a reunião e tinha a central na região Belém para poder ter a equipe que fazia a ligação com os políticos, e a gente ia negociando os terrenos. Como a Juta, foi uma negociação. No Capinzal, já está tudo construído. Primeiro acharam bom aquele porque era próximo. Nós fizemos ocupação, amanheci ali comendo pipoca com o povão. Quietinhas, de madrugada saia a Ir. Judith e eu. Quando eram duas horas saia os homens para construir os barracos, quando eram três e meia, por aí, saia nós, as mulheres, para fazer a ocupação lá. Mas, não deu certo ali, nós perdemos a negociação. Não deu para entrar em acordo, mas deu para entrar na Juta e tem até hoje. Fica lá por lados de Sapopemba. Daí fizeram nova ocupação na Juta. Outra vez entrou polícia; aí a turma fazia cordão segurando mão na mão assim [faz gesto circular como cordão], porque tinham aqueles cachorrões, para não machucar a gente. No fim não fizeram nada. E cozinha... Depois que eles iam embora [a polícia], o povo da igreja fazia movimento para cesta básica, catar as coisas na rua para tratar daquele povo. Ficava um pouco na família e alguém levava o que podia, para segurar a casa; ia lá e levava o que podia, para dar força. Foi em 1985 por aí, a casa [a comunidade] já tinha porta, ficávamos lá dentro, escondidos. No livro não tem isso. Daí eles foram à Juta e conseguiram. Então era aquele tempo forte da luta. Até hoje tem, não é? Agora só a PO [pastoral operaria] que era fraquinha. Tem o Joaquim, mas o Joaquim ficou “embaixo” [refere-se à comunidade Amparo]. O Antonio era da moradia e o Joaquim, irmão dele, da PO.⁷¹

Tem-se, de acordo com o relato, a participação de membros da comunidade e das religiosas no momento da ocupação do terreno na Juta. Percebe-se uma base organizacional que teria sido desenvolvida em torno da comunidade SJB. Pelo menos, no que diz respeito a um espaço físico para coordenação das estratégias do movimento de moradia. Importa também a construção da memória deste “tempo forte de luta” que teria deixado marcas nos dias de hoje.

⁷¹ Entrevista 02, Ir. Brígida Gonçalves Siqueira, em 25/09/2003. O livro a que se refere a religiosa seria um livreto produzido pela Ir. Judith que contaria a história das comunidades da região. Infelizmente não se teve acesso a esse material.

Mesmo aqueles membros que não teriam participado diretamente destas pastorais ou do movimento de ocupação da Juta, possuem memória do acontecimento, marcante como luta justa da população. As diferenças ideológicas aparecem também nos relatos, e começam a delinear as dificuldades enfrentadas pelos militantes da TL, na formação de uma “mentalidade” voltada para as lutas sociais.

Não participei porque eu já acompanhava muita coisa. Algumas vezes eu ia às reuniões, acompanhei casal, dava apoio. Porque na época a gente fazia grupos de rua, então a gente falava para o pessoal que tinha dificuldades das possibilidades em participar e conseguir moradia. A São João esteve bem próxima do pessoal da Juta. Aliás, esteve junto e muito forte no tempo em que a comunidade ainda tinha espírito de comunidade. Porque depois das mudanças de padre... Eu gosto muito de dar nome aos bois. Na época do padre Kyo praticamente acabou, acabou mesmo. Porque ele não participava, não dava nenhum apoio. Por causa desse lado aí dos padres, eu fico pensando, não eram todos os padres que tinham o mesmo ideal, e com o tempo a gente vai descobrindo isso aos poucos.⁷²

A questão da participação aparece bastante nos relatos. Essa “qualidade” marcaria o real “espírito de comunidade”. Quase a sua identidade. Assim, misturar-se-iam na memória dos ex-membros as atribuições próprias das pastorais e dos movimentos sociais ou populares.

Desde a época que eu lembro era sempre a Juta. Tinha o Movimento Sem Terra e a Pastoral da Moradia, eu confundia os dois. Às vezes até confundia um pouco. O MST era mais a nível nacional, não era bem pastoral, mas era um movimento que acabava se misturando às vezes. E a Pastoral da Moradia era mais para organizar o pessoal, ter controle de quem ia participar do mutirão, tudo isso. Ou é vice-versa, o contrário? O movimento é isso e a pastoral não. Não sei. Eu sei que às vezes eu me misturava; participava, estava presente em alguma reunião, alguma coisa, e ficava meio confuso. São muito próximas. Eu me lembro que havia as duas coisas. Lembro de o pessoal contar. Eles ocuparam... Quem falava muito disso? Não

⁷² Entrevista 06, Leopoldina de Menezes, em 20/11/2004.

estou lembrado se era a Juracir, ou se era o Antônio, um dos dois, participava mais da Juta. Eles que passavam as informações para gente. “A gente montou a ocupação da Juta, participamos, teve celebração, tudo isso”. Então a gente escutava essa história. Lembro bastante que foi uma coisa que chamou a atenção. Era um fato político e mesmo pastoral bastante grande aqui na região. E depois disso, a gente percebeu que a luta continuou ainda bastante. Não estava resolvido. Eu lembro que aquele primeiro passo, a ocupação, era na época da Erundina; logo depois começaram os mutirões. Aí faltava organização, faltava participação. Para receber a casa, não tinha participado direito, aí tinha que impedir.⁷³

As dificuldades de organização e cobrança da participação nas atividades tornavam-se os “pontos fracos” nas ações. Também eram os mais cobrados por aqueles que discordavam das posturas politizadas dos membros da comunidade. Desacordos familiares eram sentidos:

Sim, fizeram uma missa lá, a gente ia e eu não tinha medo não. Eu ia e meu marido era contra, geralmente ele é pessoa que não participa de movimento, ele dizia assim: ‘não agüento mais, você enche o saco’. Mas era uma força maior que eu, eu participava muito do movimento de São Mateus e era esse movimento de moradia. Hoje eu não sei se esse movimento está existindo. Mas no tempo da São João foi esse movimento que começou. Depois entrou todo mundo para dentro do terreno, fazendo quermesse, para angariar fundos. A Lia, o Saulo, todo esse pessoal participou muito. Depois voltei para minha casa, as coisas de Deus muda a gente. Eu sei que era diferente [Juta], tinha uns barracões de lona e hoje em dia tem projeto.⁷⁴

A percepção das vitórias, mesmo que pequenas, era incentivada. Principalmente na modificação da consciência política através da vivência concreta da fé – “as coisas de Deus muda a gente”. O discurso teológico da TL estava entremeado com as lutas políticas na comunidade mesmo de forma indireta. Assim, os acontecimentos políticos nacionais repercutiam na comunidade. As respostas a eles

⁷³ Entrevista 05, Carlos Roberto da Cruz, em 20/11/2004.

⁷⁴ Entrevista 14, Angelita Gomes de Almeida, em 10/12/2004.

eram articuladas pelo Setor São Mateus. Em relação à Campanha *Diretas Já* informa a Ir. Brígida:

É reivindicava, fazia passeata, quando conseguimos as casas construímos na mão. E quando teve aquelas passeatas, hoje não sei se ainda tem as manifestações fortes para o governo, a gente ia e ficava o dia inteiro. Eu gostava de ir com eles, porque eu não fazia muito barulho, mas, dava força. Fazia isso e ficou muito forte, porque inclusive não acabou, não é? Só a pastoral operária que ficou fraquinha, ficou só o Joaquim. Então para fazer uma reunião vinha alguém de fora, ou ele tinha de ir à outra paróquia, na Vila Formosa, ou no São Mateus. Mas nem no São Mateus, em nível de setor, não era muito, não tinha muitas pessoas das comunidades. Participou, mas como disse metade, não todos. Aqueles mais conservadores são difíceis se libertar, mas aqueles mais assim, participativos, é só abrir uma brecha que estão lá.⁷⁵

Assim, tem-se com os relatos que havia, nessas ações mais articuladas, a presença da ideologia da Teologia da Libertação entre alguns membros da comunidade. O sinal de aprofundamento do compromisso com a comunidade e com a “luta pelo Reino” seria o nível de consciência política que levaria à busca pela “libertação” através do incentivo à participação no âmbito da comunidade e da sociedade.

Até o ano de 1988, as pastorais da Comunidade São João Batista estavam em processo de articulação. A formação de uma visão de comunidade mais próxima do ideário das CEBs procurava ser despertada pelas religiosas e pelos membros das pastorais. Para isso, tornou-se importante criar um ambiente que possibilitasse as **interrelações** afetivas necessárias entre seus membros, importantes para a sustentação de toda aquela estrutura comunitária. Era imprescindível para atingir (mesmo que indiretamente) os planos de pastoral do Setor, da Região e da Arquidiocese.

⁷⁵ Entrevista 02, Ir. Brígida Gonçalves Siqueira, em 25/09/2003.

A Comunidade São João Batista como escudo contra os problemas desagregadores do cotidiano

Sabe-se que o conceito de comunidade é central para o funcionamento do método da Teologia da Libertação. Uma vez que as comunidades surgem como espaços de amizade e partilha dos problemas, tornam-se importantes para elas o **cotidiano** e as **relações interpessoais**. Doimo, citando Sanchis e Mannheim fala sobre a comunidade:

Palavra que perpassa o discurso da Igreja em todos os tempos, talvez seu principal patrimônio a ser preservado – que significa a possibilidade de reprodução da religiosidade e da transcendência da pessoa, ambas ademais, fundamentos da institucionalidade da própria Igreja. As regras do cristianismo – diz Mannheim – foram construídas a partir da vida em pequenas comunidades; o problema do mundo moderno estaria em como traduzir tais regras, tais princípios, para as condições atuais.⁷⁶

Na maior parte dos relatos colhidos sobre o surgimento e fundação da comunidade São João Batista, encontra-se os aspectos familiares e de amizade como essenciais. Os membros e ex-membros da comunidade mantêm diferentes memórias sobre a fundação e participação na comunidade relacionada principalmente com estes aspectos. Ao ser perguntado o que seria a comunidade, ou qual a importância dela para suas vidas, tem-se as seguintes respostas:

1) *Comunidade como família*. Nesse sentido, têm-se os relatos de membros e ex-membros que identificam a comunidade como sua família ou como extensão dela. A Comunidade São João Batista seria um local de convivência festiva e, principalmente, afetiva. As interrelações se dariam como os aspectos mais importantes e os principais chamativos para a participação comunitária. Até mesmo como a sua origem.

⁷⁶ ANA MARIA DOIMO, op. cit., pp. 90-91.

Ela representa a minha vida. Ela representa hoje o almoço, a convivência. Isso foi formando as comunidades. Mesmo quando eu não estou aí o pensamento parece uma mãe com o filho. Tenho muito carinho, muita estima por cada pessoa. Lembro que um dia eu perdi um brinco lá, de longe viram que eu estava com um brinco só; no outro dia foram varrer lá, era de terra, e encontraram. Eu lembro que o seu Antonio e o seu Joaquim disseram que era para levarem o brinco juntos na minha casa, porque foram os dois que acharam. Tem coisa mais bonita que isso? É a amizade, a coisa mais fundamental de todas.⁷⁷

Eu vejo como uma família, uma grande família. Fazia três domingos que eu não ia à comunidade. Meu neto ia fazer a primeira comunhão na Santa Cruz e eu fui lá. No outro domingo, tinha encontro na Vila Formosa. Eu senti muita falta, na comunidade tem aquela alegria, tipo uma família. Eu me sinto bem de chegar lá e ver a carinha de todo mundo. E a gente pergunta: “fulano não veio, porque”? Eu sei que eu me sinto muito bem naquela comunidade.⁷⁸

A preocupação pessoal com o outro, o sentimento de pertencimento à comunidade e de se sentir “bem” naquele determinado espaço não diminuiria a percepção de que mesmo em convivência fraterna há dificuldades. “É a família, é muito importante. É não brigar. Porque é difícil participar da comunidade por causa das diferenças”.⁷⁹

O distanciamento, ou seja, a não-participação, de acordo com o relato abaixo não diminuiria a importância da comunidade como referência pessoal. As vivências e experiências comunitárias marcariam as relações pessoais e um “compromisso” que seriam maiores que a participação restrita à comunidade. Uma vez que ela possibilitaria um crescimento que superaria sua delimitação geográfica.

A comunidade é família. Para mim ficou; eu acho que eu sublimi hoje. Eu não vou lá, mas eu sei que ela está lá. Ela ainda é o centro, e um lugar que é importante. Não estou sem

⁷⁷ Entrevista 14, Angelita Gomes de Almeida, em 10/12/2004.

⁷⁸ Entrevista 13, op. cit.

⁷⁹ Entrevista 11, op. cit.

participar porque o padre mudou, nem nada. Mas porque ela me fez crescer tanto que agora eu estou sem tempo. Eu vou voltar porque eu tenho muita coisa para fazer. Eu fico olhando os jovens aqui da rua, encontro com eles na rua e todo mundo me conhece pelo nome. É difícil ir e voltar para casa sem encontrar alguém da catequese. É todo mundo, mãe, pai. A comunidade não ficou só lá naquele lugar, no prédio, a comunidade ampliou para mim. Porque eu conheço muita gente da comunidade e ela proporciona isso para gente. Hoje lá na Comunidade São João Batista eu vou e vou ter certeza de que vou ter uma atividade, não vou ter dificuldade.⁸⁰

2) *Comunidade como relações de amizade.* Nos relatos, essa percepção está entremeada com a percepção familiar. Se por um lado tem-se a família como local de carinho, afeto e proteção, por outro se tem a comunidade como o local de encontro com os “amigos”, de sociabilidade e possibilidade de crescimento pessoal, aprendizagem e moldagem de caráter.

Acho assim, na comunidade quando a gente se envolve, o importante é fazer grandes amizades. Que nem a família. Na comunidade você tem carinho. Quando você olha para a catequese, as crianças, se envolver com as crianças. Na missa mesmo você vê a criança lá presente, quer dizer, você está conseguindo pegar a criança e levar para a comunidade. É assim, uma grande família.⁸¹

A força das relações interpessoais na comunidade teria, segundo o relato abaixo, a função de escudo e proteção contra uma realidade impessoal.

Para mim são os amigos. É muito gostoso acordar no domingo de manhã, com sol e ir para a comunidade. E encontrar as pessoas que a gente mais gostava. Encontrar as pessoas. Na comunidade eu era uma pessoa diferente do que eu era no SENAI. Eu odiava o SENAI, eu achava que era um pessoal muito metido, não tinha amigos lá. Na comunidade eu era visto, era reconhecido, as pessoas me abraçavam, tocavam em mim, gostavam do meu jeito. Eu me sentia muito protegido na comunidade. E para mim era muito gostoso. Eu era duas pessoas

⁸⁰ Entrevista 06, op. cit.

⁸¹ Entrevista 04, Denise Vanzuita da Cruz, em 20/11/2004.

diferentes. No SENAI era o chato, antissocial, na comunidade eu era um dos animadores.⁸²

Assim protegidos, haveria uma possibilidade de “mudança” pessoal. Tem-se a abertura para discussões que favoreciam o crescimento pessoal com a conscientização política e percepção do “valor” próprio. Espaço para o protagonismo do povo. Também serviria como um espaço educacional, de “formação de caráter”, pregação de valores cristãos voltados para a ação social.

A comunidade como espaço é um lugar que você vai para mudar sua vida. E mudando a sua vida, você vai mudar a vida de outras pessoas. O espaço aberto da comunidade para o povo é muito importante. É um espaço especial demais.⁸³

Eu não vou conseguir dizer isso para você exatamente, mas foi muito importante. Com certeza a comunidade ajudou bastante na formação do caráter. Isso porque também quando eu entrei já estava bem formado; quando comecei a participar. Mas ela ajudou muito na forma de ver as coisas; compreender uma coisa além do que a gente percebia. Nesse sentido, um mundo muito pequenininho, a gente não tem noção do que é o mundo mesmo de fato. Então quando você vai participar de uma comunidade assim, você começa a ver coisas assim, bem diferentes. Mesmo assim, eu já tinha participação em sindicatos, eu era metalúrgico na época, então eu tinha noção do que era o movimento. Então quando comecei a participar da comunidade, não só como catequista primeiro como participante mesmo, ia assistir missa, participar dessa forma. Depois como catequista. E, depois fazendo parte das entranhas mesmo da comunidade; fui ser coordenador de catequese, coordenador da comunidade, depois coordenador de uma pastoral, um movimento. Isso aí, acabou me afetando muito; com formas diferentes de ver, de entender, me ajudou a crescer bastante.⁸⁴

3) *Comunidade como grupo político e de fé.* Nesses relatos tem-se a comunidade como um espaço para articulação de necessidades sociais e religiosas. Mais importante seria a possibilidade de conseguir

⁸² Entrevista 07, Alexandre Ferreira da Silva, em 25/11/2004.

⁸³ Entrevista 12, Leonildo Carvalho Melo, em 09/12/2004.

⁸⁴ Entrevista 05, op. cit.

“forças” para resolver os problemas de ordem “material e espiritual”. Aqui, apareceriam as maiores influências da Teologia da Libertação.

Grupo de pessoas que se reúnem para celebrar a vida em todos os aspectos, para reunir forças, para lutar por sua dignidade e direitos. Comunidade é partilha de vida, amizade, alegria e festa. É suporte para enfrentar as adversidades da vida.⁸⁵

Para mim é reunião de todos os cristãos para ter uma convivência comum, principalmente no nível de oração e problemas também. Porque as reuniões são ajuda mútuas, um fica conhecendo mais o outro. E é o reforço do cristianismo, porque a celebração é bem forte na comunidade. Então a comunidade é isso aí, o encontro dos cristãos para resolver problemas religiosos, material e espiritual.⁸⁶

Tem-se assim, a identificação da *comunidade como a assembléia de fé* – “grupo de cristãos”, com uma convivência comum próxima ao cristianismo primitivo. Os ideais de igualdade, fraternidade, fartura e paz são lembrados como utopia a ser alcançada e como experiência de fé no “Reino vindouro”.

É viver em comunhão com os irmãos, com os homens e as mulheres que comungam o mesmo projeto de nosso Senhor Jesus Cristo em busca de um Reino que começa aqui na terra, onde todos tenham vida, paz, fartura, comida, saúde, escola e tenham dignidade para viver. A comunidade é isso. Porque quando a gente se reúne em volta da mesa para comer, a comunhão, todos são iguais. O desejo da gente é que nenhum daqueles que estão ali, sejam da comunidade ou não, que nada falte. Nem o pão do amor, nem o pão de comida, nem o pão da caridade que é o mais importante.⁸⁷

Um aspecto importante presente nesses relatos colocaria a questão da “comensalidade”, do “comer junto”, da *panela comum* como expressão máxima de fraternidade e de laços pessoais. Isso demonstraria um profundo conhecimento do “outro”, uma familiaridade que se poderia considerar a base mais importante para os

⁸⁵ Entrevista 15, Eliete Valter de Arruda, em 10/01/2005.

⁸⁶ Entrevista 02, op. cit.

⁸⁷ Entrevista 09, Maria Gorett Freitas de Sousa, em 22/11/2004.

membros da Comunidade São João Batista. Interessante notar que, dos relatos apresentados, aqueles que apontaram a comunidade como espaço de vivência do cristianismo ou como grupo de cristãos eram os relatos das religiosas e ex-religiosas. Ou seja, pessoas com uma orientação mais “formal” em nível de fé e de Teologia. Os leigos apresentaram as relações familiares e pessoais como as mais relevantes e marcantes. A junção dessas duas perspectivas, dar-se-ia em termos simbólicos na “mesa da comunhão”, na Eucaristia, valorizada como alimento espiritual força para a luta pelo alimento material. A Comunidade São João Batista seria, assim, um espaço de busca de satisfação das necessidades pessoais e sociais de seus membros, dentro de um âmbito mais amplo de demandas políticas da Igreja e da sociedade brasileira.

Dessa forma, as respostas apresentadas vão desde o mais essencial – as relações pessoais – até o projeto religioso-social das CEBs e da Teologia da Libertação. Tal inclui uma participação consciente nos processos sociais, principalmente nos reivindicativos; conhecer os problemas estruturais da sociedade e aprender a enfrentá-los. Os aspectos de espaço protetor, acolhedor e aglutinador de problemas aparecem claramente. As carências cotidianas estruturais e afetivas seriam supridas no ambiente comunitário, onde a afetividade poderia ser expressa sem repressões. Fundamental para isso seria a participação, o encontro, e certa “filiação” e compromisso aos ideais de vivência de um cristianismo inserido na vida de periferia. A consciência de uma diferença e até mesmo uma oposição entre a vida comunitária local e a vida na sociedade como um todo, demonstraria a abertura de uma percepção crítica ao mundo capitalista.

A identificação mais presente, a de comunidade como família, demonstraria uma visão da vida cristã, como a “irmandade” de fé. Todos seriam cristãos, “filhos de Deus”, “irmãos na fé” em Jesus Cristo. A família como unidade de acolhimento e proteção contra os problemas desagregadores do cotidiano da cidade grande, seria o modelo para uma vivência “verdadeiramente” cristã, em comunidade. Imitação da Santíssima Trindade, “Comunidade Perfeita” e da

“Sagrada Família” (Maria, José e Jesus, modelo para as famílias trabalhadoras). Tal qual o “amor” aos irmãos, principalmente os mais necessitados. A identidade de “povo de Deus”, sujeito histórico para transformação social, estimulada pela Teologia da Libertação, estaria mais fortemente presente na visão dos membros politizados e das religiosas.

Seria, no entanto, que essas compreensões de comunidade estavam diretamente vinculadas à identidade de CEB? A partir dos relatos verifica-se que essa identidade não se dava de forma “natural”. Ou seja, os membros da Comunidade São João Batista compreendiam a função da comunidade em diferentes perspectivas. O ideal e identidade como uma “comunidade de base” seria introduzido aos poucos, mais pelo exemplo das vivências e necessidades cotidianas do que de maneira teórico-formal.

Somente no período posterior (1989-1998), tem-se o surgimento de uma discussão mais direta sobre a identidade de CEB na São João Batista. No capítulo 04, a relação com o ideário das CEBs e a TL será detalhadamente tratado. Importa, até o momento, uma descrição do processo histórico da Comunidade São João Batista para marcar o seu desenvolvimento e suas especificidades.

Uma Interpretação

Este primeiro período de vida da Comunidade São João Batista (1979-1988) insere-se no quadro geral das modificações ocorridas, como já mencionado, nos movimentos populares e na estrutura política do Brasil. As eleições indiretas para Presidente da República em 1985 e a elaboração da Constituição de 1988, marcaram a vida política. Também se pode elencar a morte de Tancredo Neves, a explosão da inflação no início da década e os posteriores planos econômicos que, na prática, não melhoravam a situação de vida da maioria da população.

No âmbito mais particular da Igreja Católica, além dos fatos mencionados, como: Vaticano II (1963-65), Medellín (1968) e Puebla

(1979), influenciaria igualmente o ambiente eclesial a visita de João Paulo II (1980). Também a publicação em 1984 da *Libertatis Nuntius* (Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação). Este documento marcaria o processo de repressão à TL, dentro da Igreja Católica.⁸⁸

Assim, a Comunidade São João Batista nasceu em um momento de reordenação das atribuições das CEBs na Igreja de São Paulo. A afirmação de sua identidade como CEB seria dificultada por essa conjuntura? Aparentemente não. O trabalho de base, nesse sentido, ao ser iniciado, passaria por etapas necessárias à fundação e organização de tais comunidades. O antigo método Ver-Julgar-Agir, utilizado pelos militantes e religiosas, pressupõe, uma análise da situação local, um julgamento e uma ação voltados para essa realidade. Isso, mesmo que se tenha como objetivos maiores as articulações com os Planos Pastorais da Arquidiocese.

A presença e influência da “instituição católica” através das religiosas e dos padres modificariam e conduziriam as ações dos membros fundantes da Comunidade São João Batista? Nesse ponto há divergências. Por um lado, a presença do Padre Genésio e das religiosas da FAP incentivaram e deram objetivos concretos (reunir-se regularmente, comprar terreno, construir comunidade) para os participantes. Por outro, tem-se neste momento de surgimento da Comunidade São João Batista, através dos relatos apresentados, a existência de certa resistência por parte dos membros a aceitarem os pressupostos da identidade da comunidade, como uma CEB. Ou abrir espaço às lideranças outras, que não aquelas do primeiro grupo de fundadores. No momento de se passar das ideias às ações, com vistas a alcançar tais objetivos, as divergências tornar-se-iam mais aparentes. Assim, pode-se subdividir e analisar dentro do período do capítulo, a história da comunidade São João Batista da seguinte forma:

(A) *1979-1981 – período dos grupos de rua e reza do terço* – não havia então uma identidade de “comunidade de base”. Também

⁸⁸ Ver capítulo 01 deste trabalho.

não havia uma compreensão dos fundamentos da Teologia da Libertação. As atividades se davam nas casas dos fiéis e as experiências em relação à política eram de cunho particular, não explícita. As rezas do terço seguiam a tradição do catolicismo popular herança da maioria das famílias que vinha do Nordeste. No período das novenas de Natal, utilizava-se o material preparado pelo Setor e pela Região Belém. Neste caso, surgiram as primeiras referências aos grupos de periferia como sementes para as comunidades de base. Até então, as famílias não se preocupavam em manter uma identidade de grupo, uma vez que as práticas religiosas se davam mais formalmente nas paróquias vizinhas.

(B) 1982-1983 – *período das missas nas casas* – a primeira missa foi celebrada na casa da senhora Josefa em 1982. A partir daí, marcaram-se encontros regulares, e iniciou-se o processo de formação de uma “irmandade”. Esta deu origem de fato à comunidade. A identidade de CEB começou a ser exposta pelas religiosas e pelo padre que acompanhavam o grupo, mas não fora ainda assimilada, ou melhor, dizendo, conscientizada. O fundo teórico da Teologia da Libertação apresentava-se indiretamente no discurso das religiosas e na continuidade de uso do material do Setor para os grupos de rua. Nesse material, vinculava-se também a discussão política. Atividades socializantes como as quermesses, bazares e rifas animavam os membros e fortificavam as relações afetivas.

(C) 1984-1988 – *período da compra do terreno e construção do ranchinho* – nesses quatro anos, a comunidade estruturou-se de forma mais elaborada. Faz-se a eleição do nome para a comunidade. A escolha de São João Batista, marcaria a presença do grupo familiar fundante na história da comunidade. Começaram a surgir as pastorais específicas (Operária e Moradia), com membros engajados. Houve celebrações no terreno, missas, quermesses, primeiras tentativas de se organizar grupos de catequese, ainda de forma incipiente. As religiosas “lutaram” para introduzir a identidade de CEBs e os fundamentos da TL; começaram as divergências sobre o estilo de construção do prédio e, ideologicamente, através da participação de

metade dos membros nas ações mais politizadas. Os membros organizaram melhor as atividades econômicas da comunidade, mantendo o compromisso de pagar as prestações do terreno e erguer o ranchinho. Variaram-se as atividades na comunidade, como o primeiro batizado (1985), celebrações e o Clube de Mães etc.

A vivência cotidiana na comunidade, o objetivo de construção de um espaço próprio moldaram a percepção de que as famílias possuíam o respeito da comunidade. A Comunidade São João Batista tornar-se-ia uma extensão dos lares e das famílias envolvidas com a sua construção. As diferenças de opiniões e divergências ideológicas, neste momento, não inviabilizariam as ações em conjunto. No entanto, o processo de construção do prédio definitivo da comunidade traria à tona a oposição dos métodos de vivência do Cristianismo. Para compreender esse processo utilizar-se-á, no próximo capítulo, a metáfora: *cadeiras versus bancos*.

A inconstância da presença do padre na comunidade facilitaria, até certo ponto, o desenvolvimento de alternativas para a expressão da fé. Até mesmo tornaria mais explícito a presença da maioria feminina como liderança. A presença dos homens estaria mais restrita às atividades técnicas (consertos, ajuda na quermesse), enquanto as mulheres teriam a presença maior e mais constante no dia a dia da comunidade. De acordo com uma entrevistada, “era difícil conseguir algum grupo que tinha um homem”, com exceção às presenças dos militantes das pastorais, os irmãos Joaquim e Antonio.⁸⁹ Essa presença importante das mulheres, das mães e das religiosas sofreria, nos próximos anos, com a desautorização pastoral do novo pároco. Tal marcaria a maior crise vivenciada pela comunidade.

⁸⁹ Entrevista 02, op. cit.

Cadeiras *versus* Bancos: a construção do prédio

“Ó meu cunpadre, venha cá! / Venha logo arresponder:
O que é que pra você / CEBs quer dizer?
Mas, cunpadre / você está muito por fora
Da história que um dia / Jesus veio ensinar:
Nós devemos reunir / para juntos pensar.
E depois de refletir, / nossa Terra Prometida
Logo, logo, conquistar!”
Suzana (Uruaçu – GO)
Livro de Cantos do 6º Encontro Intereclesial das CEBs,
Trindade, Goiás, 21 a 25/07/1986
“CEBs cantam a caminhada para a terra prometida”.

Introdução

A construção do prédio da comunidade São João Batista, iniciada nos anos anteriores, foi finalizada em 1989. A partir desse ano houve um aumento significativo nas atividades da comunidade e na relação com o Setor São Mateus e a Teologia da Libertação. As atividades eram de diferentes tipos. Poder-se-ia dividi-las em: (a) *atividades de formação* (políticas ou não) – escola da Fé; grupos de fé e política; grupo de alfabetização; (b) *atividades de socialização*: clube de mães, quermesses, festas, grupo de teatro; (c) *atividades econômicas*: quermesses, carnês de ajuda, bazares, clube de mães; e, (d) *atividades religiosas e pastorais*: celebrações, missas, pastorais da juventude, da moradia, operária. Cada uma delas intercala-se em funções diversas. Esse aumento de atividades está diretamente ligado às articulações dos agentes de pastoral e das religiosas na comunidade. Estes passaram a introduzir gradualmente as ideias, linguagem, símbolos e referências bíblicas que remetiam à TL. A utilização de material produzido pelo Setor e pela Região Belém serviram de subsídios para o aprofundamento da perspectiva libertária. Assim, a presença mais forte do ideário da Teologia da Libertação se fez sentir nas discussões em grupo, nas celebrações e missas.

Nesse período, a Comunidade São João Batista cedeu seu espaço para algumas reuniões do Partido dos Trabalhadores (PT) que também foram realizadas na paróquia Santa Cruz. Essa possibilidade de ligação com o PT (através de membros da Comunidade São João Batista que eram militantes partidários) seria motivo para discussões sobre a relação – Igreja (religião) e Política. Também seria motivo de rupturas entre os participantes, afastamento para uns e aproximação para outros durante o processo de construção do prédio. Essa presença maior da discussão política na comunidade pode-se afirmar, está relacionada às eleições presidenciais de 1989 e, posteriormente, de 1994. A eleição de 1989 (primeira direta da abertura política) trazia o sindicalista Luiz Inácio Lula da Silva que se apresentou como o candidato da classe trabalhadora. Na região Leste de São Paulo, e nesse caso, no bairro de Vila Rica, este candidato teve significativo apoio dos líderes comunitários, agentes de pastoral e religiosos(as). No próximo capítulo essa discussão será aprofundada. Vale ressaltar que essa perspectiva política (a não-partidária), pressuposto para a existência de uma CEB, marcou as discussões da identidade da Comunidade São João Batista. Posteriormente, o episódio da história da comunidade que melhor expressaria essa problemática foi a substituição das cadeiras utilizadas na comunidade desde o seu surgimento, por bancos comprados com as rendas das festas.

A socialização do espaço físico

O espaço físico da comunidade, antes, durante e após a construção do prédio tornou-se uma referência para os membros e moradores vizinhos. O bairro de Vila Rica não possuía, no período, espaços amplos de lazer. Havia poucas praças e, com exceção das ruas, não havia muitas opções para as brincadeiras das crianças e jovens. Essa situação, conhecida das periferias de São Paulo, motivou os membros da Comunidade São João Batista para uma ampla ocupação dos espaços no terreno da comunidade.

Nesse sentido, a realização das quermesses, celebrações, catequese e outras atividades foram muito importantes. Ao responder sobre a importância da comunidade na vida do bairro, os membros e ex-membros referem-se à mesma como um “ponto de encontro” – local de encontrar amigos.

É um ponto de encontro. Às vezes a gente até falava que o pessoal vai à missa só para conversar. Só ouvia um ti, ti, ti; mas acho que era um ponto de encontro. Para encontrar o pessoal, fazer novas amizades.⁹⁰

Encontram-se também nos relatos referências da apropriação do espaço da comunidade para funções distintas.

Tinha reuniões de mães, tinha escola da fé também. Tinha aula de violão. O pessoal que aprendia ia tocar na São João, que era o pessoal que eu e o Leonildo ensinamos. Tinha pastoral do batismo, eu lembro que isso era forte na São João. Era aberto para quem quisesse ir.⁹¹

De um espaço de lazer tornou-se também uma referência de vida familiar para solução de problemas pessoais.

Eu era criança. Era uma coisa familiar, todo mundo ia para a igreja, para a missa, e a minha mãe passou a se envolver com as CEBs junto com a irmã Brígida. Aconteceu muita coisa familiar dentro de casa que fez com que a minha mãe quisesse marcar um compromisso maior com a igreja e acabava levando os filhos juntos. A igreja tinha uma função mesmo de tirar a gente de casa para resolver problemas. Então, meu pai nunca aceitou participar da São João Batista, ele tinha outra igreja que ele ia e que vai até hoje, então tinha um problema de terreno. A minha mãe achava que a gente morava ali e que a gente pertencia, tinha muito isso de **pertencer**, que é legal, mas é esquisito também. E aí era um pé-de-guerra na minha casa por causa disso. E a minha mãe tinha as CEBs como a força total dela para conseguir resolver suas coisas, também para aliviar, e a irmã Brígida ajudou muito. Os filhos acabavam indo porque ali era um espaço que abrigava um pouco. Eu nunca participei

⁹⁰ Entrevista 04, Denise Vanzuita da Cruz, em 20/11/2004.

⁹¹ Entrevista 07, Alexandre Ferreira da Silva, em 25/11/2004. Essas atividades de acordo com o entrevistado também aconteciam durante a semana.

de pastoral. Fiz catequese, com 14 anos, tinha acabado de me formar, peguei uma turma. Nunca me interessei por nenhum movimento na igreja. Não sei qual era a minha função na igreja, acho que eu ia lá só para bater papo.⁹²

A pertença à comunidade abrigaria um entendimento do espaço que, pode-se afirmar, vai além do físico. Essa perspectiva de pertencimento envolveria um compromisso de vida com a comunidade e as pessoas em contato com ela. As atividades e funções pastorais da comunidade teriam se construído, nesse sentido, pela sua “abertura” às necessidades de espaço físico da Igreja local. O compromisso com as pessoas viria em primeiro lugar antes de qualquer formalismo.

Porque assim, eu lembro que quando não tinha espaço em outros lugares para reunião de grupo, faziam na São João. A São João era um lugar que estava sempre aberto. Mas não tinha um grupo organizado lá. Era nova, as pessoas não tinham muito o objetivo de formar alguma coisa lá, era um lugar, eu acho, que estava sempre aberto na questão do espaço. Não tinha PJ [Pastoral da Juventude] lá. Quando a coisa estava mais aparente o objetivo era deixar a igreja bonita. Que foi aí que começou, primeiro asfaltaram por fora, **como se fosse extensão da rua**, fizeram as barracas, a churrasqueira, começaram a organizar os grupos da catequese. Acho que eu acabei dando catequese porque eu estava ali desde pequena. Lembro do Carlão que começou a dar catequese. Lembro que não era uma coisa muito formal. Porque hoje em dia tem curso para dar catequese. Lá não, e era muito legal porque era um compromisso que você tinha com as pessoas, não era muito com a Igreja em si, com a instituição, era com as pessoas. Não consigo me lembrar de nenhum grupo organizado nessa época, nenhuma pastoral. Lembro da Júlia e do Eleacir com a PM [Pastoral da Moradia], mas também não era da São João. Eles usavam o espaço.⁹³

O relato acima deixa entrever os posicionamentos dissonantes na comunidade: a tensão existente para a definição da função da comunidade ligada à sua forma física. A construção da comunidade como uma “extensão da rua” ofereceria uma abertura maior, um

⁹² Entrevista 08, Angélica de Menezes Pombo, em 25/11/2004.

⁹³ Entrevista 08, op. cit.

contato mais livre com o entorno da comunidade. Por outro lado, os diferentes usos do espaço facilitaram a organização de atividades como o Clube de Mães e o grupo de teatro.

Os Clubes de Mães foram experiências mais frequentes nos bairros de periferia nas décadas de 1970 e 1980 em São Paulo. A aglutinação das mulheres vizinhas auxiliou na organização de reivindicações para melhorias nos bairros. Elas se encontravam em igrejas, comunidades e associações de moradia. Na Vila Rica as três comunidades acolheram e incentivaram a criação desses grupos. Na Comunidade São João Batista, o Clube de Mães oferecia cursos de tricô, crochê, bordado e pintura; também aulas sobre alimentação “alternativa” e música. As aulas eram dadas pelas religiosas e membros da comunidade. Na memória de membros da São João Batista o clube foi uma experiência importante: “Naquele tempo era bom, tinha clube de mães, tinha aulas; tinha mães que trabalhavam para manter a escola de pintura. E hoje não tem mais isso”.⁹⁴

A movimentação do clube de mães relaciona-se, na memória dos membros, diretamente pela presença das religiosas.

Tinha clube de mães. No tempo das irmãs tinham muitas atividades. Tinha aula de pinturas, aula de alimentação, fazia aquela multimistura o que era bom para a saúde, faziam na prática para a gente ver como era. Foi muito bom era muito movimentado, as vezes não tinha horário para outro grupo entrar. Tinha aula de música, uma senhora dava aula de violão. Agora é que está...O que está agora é grupo de jovens, a Legião de Maria; às vezes usam à noite para fazer reunião do Catecumenato.⁹⁵

Tanto o clube de mães como outras atividades, de acordo com os relatos, foram interrompidos ou diminuídos com o passar do tempo. Como dito anteriormente, esse aumento de atividades no período está diretamente relacionado com o envolvimento maior dos coordenadores e membros mais ativos da comunidade com a

⁹⁴ Entrevista 14, Angelita op. cit.

⁹⁵ Entrevista 13, Josefa.

perspectiva das CEBs e TL. O grupo de teatro surgiu e se desenvolveu nesse período através dos jovens da comunidade membros da Pastoral da Juventude.

Pode-se considerar tradicional o incentivo dado pela Igreja Católica para a montagem de peças teatrais a serem apresentadas nas festas importantes do calendário litúrgico: Quaresma (na Semana Santa), Páscoa, *Corpus Christi* (Corpo de Deus) e Natal. Muitas vezes, ao longo da história, a Igreja Católica utilizou o teatro como mecanismo catequético para a formação dos fiéis ou, conquista dos “infieis”. Vale lembrar a ação dos Jesuítas na época colonial e a “catequização” dos grupos indígenas. As peças possuem, assim, um caráter formador das ideologias social e religiosa.

Na Comunidade São João Batista, o grupo de jovens idealizou e montou, no período de 1994-1998, várias peças que foram apresentadas também nas demais comunidades. De acordo com os pressupostos da Pastoral da Juventude, e na base da metodologia VER-JULGAR-AGIR, as peças deveriam, de alguma forma, representar os conflitos sociais presentes na época de Jesus e na atualidade e, levar os espectadores à reflexão. Assim, na Quaresma de 1996, o grupo de teatro adaptou a Paixão de Cristo com trechos de Morte e Vida Severina de João Cabral de Melo Neto e músicas de Chico Buarque e Milton Nascimento. Como teatro amador, dirigido pelos próprios jovens e agentes de pastoral, houve uma boa recepção nas comunidades. As peças apresentadas no Natal também seguiam a mesma linha. O grupo escolhia o diretor entre os próprios jovens, que elaborava um roteiro em cima da história tradicional do nascimento de Jesus e com elementos retirados da realidade social da cidade e do bairro. Em seguida, o roteiro era preenchido com as ideias dos demais participantes, com as sugestões de figurino, música, cenário e diálogos. Para os jovens participantes desse período o grupo de teatro e suas peças teriam sido o momento mais marcante na vivência comunitária.

A gente conviveu muito com a Marcilene. Ela era muito criativa, a gente fazia muito teatro. Então fizemos uma peça de *Corpus Christi* e uma peça na quermesse, na festa junina. O Alexandre era o noivo e a Marcilene era a noiva. Eu lembro que tinha uma senhora, ela devia ter uns 90 anos, mas ela dava muita risada. Essa festa foi demais. A peça que marcou muito para mim foi toda a organização da festa de Corpus Christi, nossos encontros para o ensaio. E também peças de Natal. Só que aí fazíamos na Santa Cruz. Às vezes não tinha espaço lá e a gente ensaiava na São João.⁹⁶

Outro ex-membro relacionou o grupo de teatro com os laços de amizade fortificados pela convivência.

Tiveram muitos momentos, os mais especiais foram as peças de Natal. A gente ia não era para fazer peça, era para se encontrar. A gente curtia muito. Foi uma época que as pessoas lembram com muita saudade.⁹⁷

Tem-se assim, a utilização do espaço físico da comunidade São João Batista, no período, para atividades diversificadas com caráter aglutinador e de socialização. A fortificação dos laços de amizade entre os membros da comunidade serviriam como base para articulação das diferentes ações engendradas. A questão da “participação” e os conflitos pela liderança apareceram nos relatos como pontos-chave para o sucesso ou o fracasso das atividades.

Atividades socioeconômicas

A necessidade de angariar fundos para a compra, construção e manutenção do terreno e da comunidade sempre apareceu, nos relatos de seus membros e ex-membros, como uma das maiores preocupações, senão, por certo tempo, como o objetivo primeiro da São João Batista. Assim, a comunidade procurava organizar diferentes atividades e meios para cobrir as despesas e organizar seu espaço.

⁹⁶ Entrevista 08, op. cit.

⁹⁷ Entrevista 07, op. cit.

Carnês, rifas, chás, bazares, bingos, festas temáticas, quermesses e o dízimo eram as atividades econômicas mais frequentes.

Como dito anteriormente, as primeiras atividades econômicas, antes mesmo da compra do terreno na rua Padre Miguelino, foram as rifas e quermesses realizadas na rua das casas dos primeiros membros da comunidade. A partir da compra do terreno e construção do prédio as festas foram transferidas para dentro do espaço da comunidade.

No relato abaixo, tem-se o surgimento da organização das quermesses na própria comunidade e a sua importância como atividades de socialização na vida do bairro.

A São João Batista não fazia quermesse; antes era toda na Santa Cruz. Só que a gente percebeu que precisava de verba, de dinheiro. A quermesse era muito boa. Por muitos anos a quermesse da Santa Cruz era o acontecimento da vila. A gente ficava doido para chegar a época do ano da quermesse, dos santos, para participar. A juventude ia muito e a família também, ia bastante gente. E aquilo lá fechava de gente, um absurdo. Era pouco tempo, quatro finais de semana. Acabava e o pessoal ficava assim. Acabava a quermesse hoje, se ia ao final de semana em seguida ainda tinha muita gente que não se informou e estava lá. Então a gente percebeu isso, tem espaço para fazer mais uma quermesse. Então a gente resolveu e preparou a equipe de festa. Formamos uma equipe de mais ou menos 10 ou 12 pessoas, que tomavam a frente das coisas, das pastorais, dos movimentos, da comunidade em si. Então, da equipe de festas, dessas 12 eram meia dúzia; equipe de preparação litúrgica, das 12 eram 5, sempre tirando daquelas pessoas. As lideranças ficaram um pouco limitadas. Não sei se porque a gente fechou e não deixava. Porque a gente pensava isso também. Aí então começou a montar as quermesses na São João Batista. Que foram legais e ao mesmo tempo ruins também.⁹⁸

A problemática levantada pelo entrevistado deveu-se aos conflitos, comuns em festas populares, mas intensificados ao longo da década de 1990, na periferia de São Paulo, por conta do avanço da violência urbana. Resultou disso o fim das grandes festas em todas as comunidades de Vila Rica.

⁹⁸ Entrevista 05, Carlos.

Porque a Santa Cruz tem um lugar aberto, hoje não, está fechado; mas na época era um espaço bem aberto. E, quando havia as desavenças, que aconteciam, o pessoal brigava, conseguia-se resolver fácil. Na São João Batista não, era fechada, só tinha uma porta e era a saída e a entrada ao mesmo tempo. Às vezes você enchia lá dentro, de pessoas para participar, e acontecia algo e aquilo virava uma bomba. Uma boiada descontrolada vinha para a saída. Aconteciam brigas, mas brigas que acontecem em qualquer festa popular. Só que a forma das pessoas se livrarem era difícil. [...] Então criou situações bem ruins. Houve casos de faca, um querer matar o outro. Imagina a bagunça que foi. Aí então a gente começou a diminuir isso. A repensar, não vamos mais fazer festa nessas épocas, e sim em épocas específicas. Ou diminuir os dias, acontece hoje, amanhã e pronto. Diminuiu bastante.⁹⁹

Outra entrevistada comentou o fim das quermesses nas comunidades, sendo a violência a principal responsável.

Por causa da violência as quermesses pararam. Não tinha briga com o pessoal que fazia quermesse, era gente que vinha de fora. Atiraram uma vez dentro da São João e na Santa Cruz também. Isso aconteceu no tempo do padre Valdir. Esse padre agora faz almoços, bingo também ele gosta. Ele de vez em quando está promovendo um almoço para aumentar a Santa Cruz. [...] Eles fecharam lá e não tem mais quermesse.¹⁰⁰

Pode-se afirmar, com base nos relatos acima, a existência de dificuldades em renovar lideranças para as diferentes atividades comunitárias. Essa dificuldade ficaria evidente ao entrevistado por não conseguir identificar as causas desse problema. Estaria na falta de interesse dos membros ou na falta de abertura dos coordenadores? À frente, retorna-se a essa questão. Importa observar na análise, além da função objetiva econômica das quermesses, a subjetiva, na memória dos membros e ex-membros. As diferentes festas, como quebra do cotidiano, marcaram os momentos especiais da comunidade São João Batista.

⁹⁹ Idem.

¹⁰⁰ Entrevista 13, op. cit.

Lembro das festas. Hoje em dia não tem mais as festas; a de São João, mas tem a missa. A gente fazia confraternização e ficava cheio de gente. Também teve os casamentos que marcou muito. Três pessoas casaram lá, eu participei de todos. O do Leonildo e da Vera. Eles trabalharam muito lá e mostraram que eram humildes. Que o mais importante é a religião.¹⁰¹

O Catolicismo apresenta-se, em seus fundamentos ideológicos, como uma religião de vivência comunitária. Dessa forma, a importância dada pelos membros da São João Batista às experiências marcantes dessa vivência foram postas como exemplos de fé e como qualidades cristãs – trabalho comunitário, humildade – valores da religião. Na festa celebrariam o cotidiano e a união cristã. Para eles, não havia uma distinção entre ortodoxia católica e catolicismo popular. Dentro das concepções das CEBs e da TL o “celebrar” seria parte integrante do método, ampliado na década de 1990 em VER-JULGAR-AGIR-REVER-CELEBRAR. Assim, buscava-se tirar das CEBs e da TL a marca de seriedade das análises e ações puramente sócio estruturais; aparentemente, tão distantes da espiritualidade cristã. Essa concepção cristã da vida em comunidade, ao entrar em contato com a vida social, procuraria preparar o militante da CEB para atuar de maneira singular na sociedade. Assim, a formação política e a vivência do cristianismo caminhariam muito próximos para alguns militantes da Comunidade São João Batista.

A formação político-religiosa na Comunidade São João Batista

O termo militante, designativo dos participantes de movimentos sociais e políticos, é amplamente utilizado pelos participantes das CEBs e partidários da TL na Igreja Católica. Nelson Rosário de Souza, ao trabalhar o tema comenta:

¹⁰¹ Entrevista 13, op. cit.

A definição que parece mais adequada aos nossos interesses apresenta o militante como aquele que defende ativamente uma causa, entra em combate para ver vitoriosas as idéias do grupo a que pertence. Na sua origem o adjetivo militante deriva do latim ‘militare’, verbo que começa a ser empregado na linguagem teológica a partir da Idade Média, entre os séculos XIII e XV. É interessante sublinhar este uso inicialmente religioso do termo. Só por volta do século XIX é que a palavra militante emerge no vocabulário político. Já nesse sentido primitivo de qualificação de um conjunto de fiéis católicos como militantes, o termo vincula-se à idéia de combate contra os inimigos pelo triunfo de uma causa única, pela conquista da salvação final num (outro) mundo totalmente novo. Essa salvação exige dedicação total da pessoa à luta terrestre que pode durar uma eternidade e que submete e dá sentido a todas as demais esferas da vida (SOUZA, 2000, p. 5-6. Grifos do autor).

Os membros da Comunidade São João Batista, principalmente as lideranças, que receberam formação do setor São Mateus (cursos bíblico-catequéticos, teologia pastoral etc.) e das religiosas Franciscanas da Ação Pastoral, assumiriam a postura de militantes nos movimentos sociais dentro da comunidade e em partidos políticos. A chamada “formação”, muitas vezes de maneira informal, procurava familiarizar os militantes com os temas mais discutidos nos movimentos. Explicações sociológicas e históricas também eram usadas, além de discussões abertas em cima de textos bíblicos. Na prática, as ações dos grupos e atividades diversas também apareceram como formadoras de militantes. De fato, não se desejava “militantes teóricos”. E sim, aqueles que assumissem a *práxis* (teoria + prática), pressuposto para as CEBs e a TL. Para isso, a formação básica se dava àqueles que assumiriam turmas de catequese. Ser catequista seria a primeira função daqueles que queriam ou eram levados a se inteirar mais das atividades pastorais da comunidade. Os relatos trazem os detalhes das aulas e reuniões de formação.

Era na comunidade com os jovens e com as crianças. A gente dava história da igreja, falava sobre o livro do Êxodo. A equipe era a Eliete, Graça, Carlos, Alexandre, eu, Kyo e o Valdeir. A gente dava formação. Essa escola da fé era do setor São Mateus. Quando a gente participava era no setor São Mateus.

Cada mês tinha um curso de Fé e Política. Passava nas reuniões do Conselho. Que era diferente. A igreja é dividida em região, em setor e em área*. Na reunião de área tinha muita formação. Com os grupos, com os agentes de pastoral que iam passando as informações. Eu acho que a igreja era mais politizada quando tinha essas formações. Quem era da comunidade era mais engajado, tinha mais gente para trabalhar, tinha mais uma formação. Hoje não existe mais.¹⁰²

Tem-se a organização do setor para a formação dos militantes com ênfase nos cursos de Fé e Política. Faziam-se também os cursos de preparação para os sacramentos do batismo (adultos), casamento e primeira eucaristia. Esses cursos eram ministrados na própria comunidade. No entanto, havia uma relação direta, para a entrevistada, entre a politização da comunidade e os cursos de formação do setor São Mateus. Nesse sentido, o repasse das informações recebidas do setor seria feito de maneira a penetrar nas bases pelas Escolas da Fé das comunidades ou via prática.

Na verdade, não se aprende a ser catequista. A gente vai participando das coisas e vai se formando ali, depois faziam reuniões para preparar os catequistas, mas efetivamente. Dependia do tempo de comunidade, participando vai se adquirindo algum conhecimento. Depois com a formação. A gente fazia alguns cursos dos padres, e a Eliete dava muita ajuda. Eu aprendi bastante, a gente aprende muito na prática. O que era muito legal era a escola da fé, todas as comunidades participavam. Aí a gente fazia esse curso que era ministrado pelo padre sobre a bíblia. Com o tempo nas celebrações, a gente fazia a celebração da Palavra, quando o padre não ia, a gente fazia a parte da homilia.¹⁰³

* A Arquidiocese de São Paulo está dividida em Regiões Episcopais de Belém, Brasilândia, Ipiranga, Lapa, Santana e Sé. Os regionais por sua vez dividem-se em Setores Pastorais que compreendem paróquias e suas comunidades, próximas geograficamente. Dentro dos setores há ainda uma última divisão chamada de Área, quando conjuntos de paróquias se organizam para os trabalhos pastorais e formação. No geral os setores procuram seguir uma mesma linha de pastoral (prioridades relacionadas com as necessidades dos bairros) que são repassadas para as comunidades.

¹⁰² Entrevista 09, op. cit.

¹⁰³ Entrevista 07, op. cit.

O “tempo de comunidade” e a participação contariam como experiência para assumir novas funções e responsabilidades. Os militantes vivenciavam, ou procurariam vivenciar, o que era discutido na teoria, os pressupostos das CEBs e da TL. Segundo os entrevistados a presença do tema Teologia da Libertação nas formações era mais restrita às pastorais específicas. As divergências ideológicas ficariam, nesse sentido, mais claras:

Eu tive muito disso na PJMP [Pastoral da Juventude do Meio Popular], falava muito sobre TL, muito sobre marxismo. Era muito. Para a comunidade, para o povo isso era muito confuso. Ninguém sabia direito o que era CEBs, o que era Renovação Carismática, o que era Igreja Tradicional. Sabia que o padre estava lá rezando. A gente que fazia as celebrações e os cursos de formação tinha uma idéia. Eu achava que a comunidade tinha um preconceito contra a renovação carismática, que estava surgindo e para nós era alienada. Mas para a comunidade, o povo simples, o padre estava falando. O que eu sentia diferença era na homilia do padre, se falava de política muita gente não gostava. Alguns tinham preferência por outra vertente da igreja. Tinha as pessoas de CEBs mais voltadas para a pastoral operária, pastoral da saúde, da juventude; pelas pastorais, elas passavam mais nas reuniões.¹⁰⁴

A restrição das discussões mais politizadas nas pastorais específicas criaria com o tempo uma diferenciação maior entre os militantes e os membros outros da São João Batista. O marxismo apareceu como parte da formação dada sobre política, mas sem muita clareza, mais como um opositor ao sistema capitalista; no entanto, com pouco estudo de fato do tema. Essa diferença nas perspectivas de fé e política expressar-se-ia mais tarde na crise das *cadeiras versus bancos*. Aqui, inclui-se também a problemática levantada anteriormente sobre a participação e restrição de acesso daqueles membros com ideologias políticas diferentes à coordenação da comunidade. O período em questão 1989-1998 seria o momento mais claro de choque entre os dois grupos dentro da comunidade. A não-renovação das lideranças ligadas à TL seria a primeira “etapa” para o

¹⁰⁴ Entrevista 07, op. cit.

avanço do grupo mais ligado à Renovação Carismática Católica (RCC) e ao catolicismo tradicional.

No relato abaixo, percebe-se a divergência ideológica presente no cotidiano dos militantes e os interesses despertados pela formação politizada.

Então era muita demanda porque a necessidade que a gente via era muita e o pessoal não participava. Era todo mundo muito dependente. Eu fico avaliando as mulheres e os homens... E as pessoas parecem que não. Estão sempre igual. Eu percebia que era isso. A minha casa era como se fosse um laboratório. Porque eu percebia que o meu interesse pela comunidade vinha do meu interesse pela formação. Quando fui fazer a formação despertei meu interesse em ser e poder retribuir. Porque eu via concretamente que tinha alguma coisa para oferecer. E eu também achava que as pessoas tinham muito a me oferecer. Era uma troca. Então eu fico pensando que na minha casa eu também tinha o meu marido, também católico e que queria ir para a igreja como se o ideal de religião era só escutar a palavra, só aquele arroz e feijão. E eu não ficava mais satisfeita só com isso. Eu queria aprender, eu queria entender, eu queria saber o que era além daquilo lá. Comecei a questionar a partir da minha vida em casa. E com esses questionamentos que eu acabei voltando para a escola, estudar, escolher uma profissão. E não é à toa que eu escolhi a Psicologia e não é à toa que estou aqui na psicanálise batendo a cabeça.¹⁰⁵

A abertura de consciência (crítica), propiciada pela formação, modificaria o cotidiano de alguns membros. A participação e o interesse desses militantes entraria em conflito com a conformidade da vivência tradicional da religião. A dependência dos membros em relação às lideranças prejudicaria a tomada de decisões e algumas ações mais abrangentes. Por exemplo, o Movimento de Alfabetização de Adultos (MOVA) teria sido assumido, dessa forma, por poucos militantes.

Minha família nunca participou assim, sempre foram desligados dessa parte religiosa. E quando eu comecei foi pelo Carlos mesmo. Ele que me levou, aí já fui empurrada, dava

¹⁰⁵ Entrevista 06, op. cit.

aula para os adultos no MOVA. É o Movimento de Alfabetização. Era na comunidade. Só tinha um adolescente. Eram todos de idade, já velhinhos. Eu, o Carlos, o Clóvis éramos os professores. As aulas eram a partir do dia a dia. Colocava uma palavrinha lá e discutia em cima daquela palavra, usavam muito de política. Às vezes até os velhinhos ficavam bravos com a gente. “Mas, vocês só falam de política, que não sei o que...” Mas, foi gostoso. Ficou uns dois anos. Tem um paroquiano lá da N. Sra. das Graças, o Sr. João, ele encontra comigo lá e sempre fala: a minha professora, minha professora; sempre fala para todo mundo. Acho assim eram poucas horas, a noite, uma hora, uma hora e meia, três vezes por semana. E os velhinhos tinham muita dificuldade, não sabiam nada. E a gente ficava ali, para escrever o nome. Teve gente que até pegou para escrever, escrever o nome. Mas aí, fechou... Era de graça. Umas 10 pessoas ou mais.¹⁰⁶

O Movimento de Alfabetização de Adultos, durante a prefeitura de Luiza Erundina, foi organizado por equipes que recebiam orientação através do método Paulo Freire, e ajuda de custo. Porém, segundo os entrevistados, o setor São Mateus e suas comunidades não teriam aceitado verbas para os cursos que só se mantiveram por dois anos.

Assim, a importância dos cursos de formação, tanto no Setor como na Comunidade São João Batista foi a de preparar as lideranças de acordo com os pressupostos das CEBs e TL. No final desse período, no ano de 1998, a divisão da Arquidiocese de São Paulo iria prejudicar a articulação do Setor São Mateus e suas bases. Tem-se que a experiência da Comunidade São João Batista, no período, foi mais fortemente marcada pela identidade de Comunidade Eclesial de Base. Mesmo que essa caracterização eclesial não tenha se dado de forma abrangente em suas bases, ela se dava, de fato, nas suas ações. A identificação vinha também pela utilização das cartilhas e materiais didáticos do Setor São Mateus e da Região Episcopal Belém.

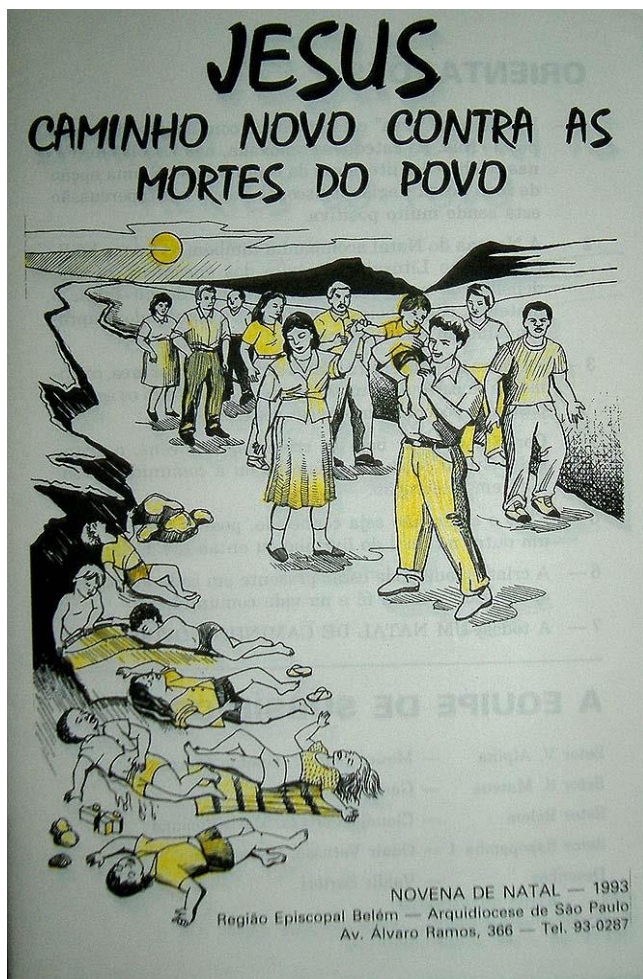
No ano de 1990 a Região Episcopal Belém e a Arquidiocese de São Paulo prepararam a cartilha “Novos Serviços – Um novo jeito de Ser Igreja” para as CEBs e os grupos de rua. Este material serviu

¹⁰⁶ Entrevista 04, op. cit.

como subsídio para a preparação da Assembléia Regional das CEBs e Grupos de Rua no dia 20 de maio do mesmo ano. O documento, com roteiro para dois encontros, buscava incentivar os grupos e comunidades à reflexão sobre os novos “serviços e ministérios” que poderiam ser assumidos. No documento, com gravura simples tem-se as diversas funções que uma comunidade e grupo assumiriam ou poderiam assumir e, assim incentivar as comunidades no desenvolvimento de novos ministérios. O material seria representativo do tipo de formação e metodologia utilizada nas CEBs de São Paulo, e por sua vez, na Comunidade São João Batista.



Cartilha das CEBs e Grupos de Rua, maio de 1990



Novena de Natal de 1993, Regional Belém

Outro material interessante para a análise é o subsídio da Novena do Natal de 1993, com o tema: “Jesus: Caminho contra as mortes do Povo”. A novena também foi desenvolvida pelo Regional Belém da Arquidiocese. Estava dividido em nove encontros; neles os fiéis seriam convidados a refletir sobre o Natal e os problemas sociais brasileiros. O material procurava ajudar os grupos de rua e CEBs a organizarem ações no bairro. Também trazia roteiro para encenações, dinâmicas de grupo e cantos para a reflexão. Os temas das canções trazem palavras chaves da Teologia da Libertação: libertação, Cristo

Pobre, povo oprimido. Estas palavras no final da década tornaram-se menos presentes nos materiais das bases. Eis um trecho de uma das canções mais utilizadas pelas CEBs da Zona Leste de São Paulo:

Pelos Caminhos da América

“Pelos caminhos da América (3 vezes)

Latinoamérica.

1. Pelos caminhos da América há tanta dor, tanto pranto,
Nuvens, mistérios e encantos que envolvem nosso
caminha,

Há cruzeiros beirando a estrada,
Pedras manchadas de sangue
Apontando como setas que a liberdade é pra lá.

2. Pelos caminhos da América,
Há monumentos sem rosto,
Heróis pintados, mau gosto, livros de história sem cor.
Caveiras de ditadores, soldados tristes, calados,
Com olhos esbugalhados, vendo avançar o amor.

3. Pelos caminhos da América,
Há um índio tocando flauta,
Recusando a velha pauta que o sistema lhe impôs.
No violão um menino, e um negro toca tambores.
Há sobre a mesa umas flores pra festa que vem depois.

A letra deste canto seria expressivo do discurso libertador colocado às CEBs e à Comunidade São João Batista. Essas músicas auxiliavam na representação de uma resistência, mesmo que pouco organizada, contra o sistema social considerado pelo movimento como injusto e opressor. Estariam de tal forma funcionando como auxiliares na formação crítica dos militantes. Assim, teria sido forte, nesse período, a utilização da linguagem e símbolos libertários nas celebrações litúrgicas e missas na comunidade. Ali onde a formação político-religiosa dos militantes se expressaria no ritual cristão.

Ritos de fé e política: as celebrações litúrgicas

Desde a fundação da Comunidade São João Batista as celebrações litúrgicas tornaram-se ponto central da vivência religiosa de seus membros e pressuposto para a existência de uma comunidade eclesial.¹⁰⁷ Sem a presença constante do padre, as lideranças da comunidade se responsabilizavam pela celebração. Tornou-se, por outro lado, o palco onde se expressavam as divergências ideológicas. No entanto, a liberdade para organizar e celebrar possibilitava aos militantes refletir de forma mais discreta os problemas sociais e políticos; e, a ideologia das CEBs e da TL. Havia também a possibilidade de utilizar símbolos dos movimentos sociais latino-americanos. Músicas dos artistas populares, cartazes e outros materiais eram utilizados como subsídios nas celebrações. A participação de todos, crianças, jovens e adultos era incentivada.

Ao ser questionada sobre a participação nas celebrações, tem-se de uma entrevistada a seguinte resposta:

Fiz, era muito bom. Tinha a Palavra, não era a gente, era o próprio Jesus Cristo que dava o dom para a gente. Hoje em dia eu não me vejo fazendo celebração. Mas eu fazia e gostava, não é pela gente, é por Deus, através daquelas palavras simples, humildes atraía o pessoal. Fazia a introdução, a Leitura; tinha aquelas pessoas que faziam os cursos e vão crescendo. Hoje estão querendo aumentar a Santa Cruz, a Igreja não está cabendo o pessoal, principalmente se tiver batizado. E sempre foi assim, as três comunidades juntas, a São João, a Amparo e a Santa Cruz. Eu acho que foi uma benção muito grande, fico pensando que benção, tudo valeu a pena.¹⁰⁸

A resposta deixaria entrever sutis discordâncias, que apareceram mais claras em outros relatos.

¹⁰⁷ A celebração litúrgica seria importante pela leitura do Evangelho e Eucaristia, símbolos da união mística da Igreja com o Cristo.

¹⁰⁸ Entrevista 14, op. cit.

Os leigos faziam [celebração], era só uma missa por mês. Agora que veio esse padre, são duas missas por mês e nos outros dias são os seminaristas que fazem. Antes, bem antes, eram os leigos que faziam celebração; o Zé Bigode, a Lia, a minha irmã Angelita, a irmã Judith, a irmã Brígida. Era uma missa por mês e aí aumentaram para duas, o povo foi gostando mais porque tinha gente que não gostava da celebração. Como a gente é a raiz dali os leigos, homens e mulheres, para mim, é a mesma coisa. A eucaristia já está consagrada e a palavra de Deus, se pessoa é da igreja e estuda bem a bíblia, tem conhecimento de tudo, ela celebra bem, explica bem.¹⁰⁹

A preferência dos mais velhos pela missa tradicional provocava desentendimento entre os membros.

Era assim, por parte dos mais idosos, mais velhos, era sempre um problema. Tanto é que quando era celebração não ia muita gente. E quando o padre vinha já enchia. Acho que até hoje continua assim. Se o padre não vai, não vem, se o padre vai... Mas acho que melhorou bastante. Mas, mesmo assim o pessoal mais antigo é mais difícil.¹¹⁰

O incentivo para que os leigos assumissem as celebrações, por parte das religiosas, provocariam desentendimentos.

E a Brígida dizia: Você vai me ajudar nas celebrações porque estamos sem padre. Ou porque o padre não conseguia fazer todas as missas, e porque a comunidade precisava fazer as celebrações. Então eu dei catequese. A minha participação foi: ajudando a irmã Brígida a fazer celebração, e houve um tempo que foi bem na saída do padre Renan, onde houve mudança de padre, e o povo que tinha uma mentalidade assim, mais tradicional, não aceitavam o padre novo que era o padre José. Foi uma briga ferrada, ferradíssima; não gostavam da irmã Brígida, da irmã Judith, não gostavam do padre José, por causa das ideias de CEBs dele, e foi assim, muita gente se dispersou, na São João e na Santa Cruz. E como a irmã Brígida ficou sozinha por causa desses conflitos as catequistas da São João Batista se dispersaram e ninguém mais... houve assim uma divisão, uma quebra, um esvaziamento na comunidade. Ficou uma catequista só terminando um grupo de catequese. Aí eu e a irmã Brígida fazíamos a celebração na São João, já era um

¹⁰⁹ Entrevista 13, op. cit.

¹¹⁰ Entrevista 04, op. cit.

salão maior, com quatro, cinco meninos, a gente fazia um grupinho assim de cadeiras, fazia pregação do evangelho, da Palavra, e, era ali. A partir daí fomos crescendo, eu peguei turma de catequese, e fomos aumentando.¹¹¹

No período em discussão, as celebrações começaram a ser mais aceitas e, mesmo com as contínuas discussões em torno da identidade de CEBs, os militantes mantiveram o ritual. “Fiz celebração, era difícil. A gente preparava com a irmã Brígida, ela ficava ali dando apoio. Mas era difícil, ficava com vergonha, mas foi legal. Às vezes as irmãs falavam de teologia da libertação nas celebrações. Mas não sei se as pessoas entendiam”.¹¹² Outro entrevistado comentava a mesma dificuldade em se expressar para a comunidade.

Eu ia mesmo para tocar e ajudar na celebração. Dei catequese, mas foi só um ano. Quem dava catequese tinha seu dia de fazer celebração. Era difícil, ficava com vergonha. Naquela época eu era muito radical. Ficava pegando no pé do pessoal. Hoje eu vejo o padre falando e quando ele pega no pé eu lembro de umas frases que eu dizia. E vejo que isso não funciona, tem é que comentar o evangelho e pronto.¹¹³

Os jovens mantinham uma postura mais “beligerante” nesse sentido, em atitude mais militante. Comentavam dois ex-membros ao serem questionados sobre a organização das celebrações:

Entrevista 07: Nada era combinado.

Entrevista 08: Às vezes a gente queria colocar uma música do Milton Nascimento (“Eu quero que a justiça reine em meu país”) e era uma briga, tinha gente que não queria por causa da letra. Teve uma vez que teve que chamar o padre porque eu briguei com as senhoras lá e o padre teve que ler a letra para elas. A música entrou, mas...

Entrevista 07: Eu lembro que eu chegava lá e quem organizava mais era o Leonildo. Quem tocava era eu, o Júnior e o Leonildo; nós éramos os pimpolhos do Leonildo. A gente

¹¹¹ Entrevista 06, op. cit.

¹¹² Entrevista 11, op. cit.

¹¹³ Entrevista 12, op. cit.

chegava lá o Leonildo já tinha as coisas mais organizadas e a gente pegava ali na hora.

Entrevista 08: o Leonildo resistiu, todo mundo saiu e ele ficou. Ele passou por todo o processo.

Essa atitude, por vezes, provocativa para os mais velhos, seria ainda mais conflitante com as discussões sobre política. Outro ex-membro comentava sobre as discussões políticas nas celebrações:

Quando eu celebrava sempre falava que não tinha como a gente conversar sem falar de política, ou então a gente vai ser totalmente alienado e vai fingir que não vive aqui. É lógico que não partidária. Então aí a gente tentava evitar. Quando a gente tinha chance usava o espaço da comunidade para fazer debates políticos mesmos; convidava candidatos a vereador, às vezes vinham os partidos políticos falar para um grupo de pessoas que estavam interessadas, para estar ouvindo, discutindo, conversando com os candidatos, às vezes até com os pré-candidatos.¹¹⁴

A presença de membros ligados aos partidos políticos, principalmente ao PT, não seria tão conflitiva quanto a utilização das celebrações para expressões mais claras a favor das CEBs e da TL. Os subsídios para as celebrações vinham do Setor São Mateus, e o folheto usado para a missa era “O Povo de Deus”. Após a crise das *cadeiras versus bancos*, o folheto foi trocado e nos anos 2000 as celebrações seguiram outra linha teológica:

Mas mudou tudo. Mudaram os cantos que eu acho para melhor. Depois que ele entrou [padre Roberto] os folhetos O Povo de Deus saíram. Os cantos deste folheto de entrada, ofertório, comunhão são terríveis, a letra é boa, mas o canto em si, é fraco. Quando começamos a elaborar os cantos colocávamos o que queríamos. Estes cantos agora são mais carismáticos. Mas eu gosto dos cantos carismáticos, são mais bonitos. Hoje o povo gosta muito quando cantamos os cantos carismáticos, todos cantam juntos. Foi bom eu acho, cortar o subsídio dos cantos. Quanto ao salmo hoje ele é falado, eu não gosto do salmo falado. Tenho que me virar com que eu tenho aqui.¹¹⁵

¹¹⁴ Entrevista 05, op. cit.

¹¹⁵ Entrevista 12, op. cit.

Assim, as celebrações litúrgicas foram, por um lado, os ritos de fé mais utilizados nas CEBs para a expressão dos leigos, representando o compromisso desses com a comunidade. Nelas, a identidade de CEB seria reforçada e incentivada a planejar e executar suas ações. Por outro lado, as divergências presentes desde a fundação da CSJB estariam mais explicitadas nas celebrações. Toda a ritualística, elaborada pelas CEBs e para elas, procuraria incentivar a participação, a criatividade dos leigos, a espontaneidade das orações. Contraposta às missas e celebrações presididas por seminaristas, não seria ordenadora do espaço e tão marcada pela hierarquização do acesso ao sagrado.

No entanto, esse “excesso” de liberdade entraria em conflito com a mentalidade religiosa tradicional dos mais velhos, formados no ritual tridentino, fortemente clerical, no período anterior ao Vaticano II. Aquelas senhoras, participantes e ativas no período da fundação da comunidade dividiram-se no momento de experienciar a comunidade como “base”. Algumas manteriam seu apoio e valorizariam as celebrações; outras se voltariam para o catolicismo tradicional. Novamente a identidade da comunidade seria colocada em questão. A tentativa de vivenciar um cristianismo comunitário, nos moldes das primeiras igrejas cristãs, seria possível? Para as CEBs, “ser Igreja”, somente seria “verdadeira” se “base”. A Comunidade São João Batista – fundada no espírito do avanço da Igreja Popular na Arquidiocese de São Paulo – entraria no processo de desarticulação da mesma Igreja, iniciada nos fins da década de 1990. A crise das “cadeiras *versus* bancos” seria a sua metáfora.

Cadeiras *versus* bancos

Com o prédio erguido, no ano de 1989, a comunidade continuou o processo de construção para o acabamento – faltavam portas e janelas. Além das festas, quermesses, bazares a comunidade

passou a organizar a coleta de dízimo* para as despesas com a construção. No relato abaixo, percebe-se o processo lento da construção, onde se deu importância para a participação na comunidade.

Estava em pé, mas sem porta, sem janela. A gente fazia festa, trazia capoeira para tocar, enfeitava. Foi indo assim, e conseguimos por janela. Aí eu saí, e a Eliete entrou e deu outro ânimo. Daí o cimento, compramos picadinho e ficou diferente o piso. Mas, não ligava, não é? E sempre reunindo. Até sem telha. Fizemos diferente, fizemos a parede, depois o telhado, às vezes a gente queria fazer a celebração, chovia, não tinha para onde correr, corria para um banheiro pequenininho. Eu sei que foi um sofrimento. Mas sempre aumentando o povo. Porque as crianças ajuntando na catequese, geralmente trazem os pais. E foi aumentando. Eu saí, o padre Ronan ficou, ele deu muito apoio para mim. Depois o padre José, ele dava dinheiro. Me ajudou também, às vezes com 50, 100. Aí a gente arrumou um banco, organizou uma equipe. Com o seu Zé Bigode, seu Antonio. Daí colocamos ele na administração financeira, abrimos conta no banco, colocamos a mulher junto, para dar mais equilíbrio, dois homens e duas mulher. E assim foi, quando eu saí. A gente ganhava cadeira, ganhamos muitas carteiras, para catequese. Foi aí com reunião dos pais que começaram a se interessar também. Aí começamos o dízimo geral nas três comunidades. A gente ajudou e paramos com o carnê. E foi indo. Mas dá pouquinho cada domingo. E o povo é incentivado na participação, que é o sentido do dízimo. De ajudar a própria casa dele.¹¹⁶

Têm-se também nos relatos que o processo de acabamento do prédio foi intercalado com as discussões sobre a identidade da comunidade; ou melhor, suas funções que eram “simbolicamente” expressas na estrutura física do prédio. Segundo uma entrevistada, a construção da comunidade teria sido feita, primeiramente, através de

* Dízimo é uma prática religiosa nas igrejas cristãs que remonta ao judaísmo antigo, na qual os judeus pagavam uma porcentagem de sua renda para o Templo. Nas igrejas cristãs essa prática deixou de ser obrigatória, mas voltou a ser utilizada nos anos 1980 em muitas comunidades expressando talvez a crise econômica da época, como também a Nova Evangelização de João Paulo II.

¹¹⁶ Entrevista 02, op. cit.

mutirão e, em seguida, com a contratação de pedreiros. Já a instalação hidráulica, elétrica e a pintura foram realizadas em mutirão, por membros da comunidade. No entanto, comentava:

Houve muita discussão na comunidade quando trocaram as cadeiras pelos bancos. As irmãs não queriam os bancos. A coordenação colocou os bancos enquanto a Ir. Judith estava doente no colégio São Francisco. Fizeram por debaixo dos panos.¹¹⁷

As divergências, sobre essa modificação, identificariam quais os critérios de ação da comunidade que eram buscados ou idealizados por alguns dos seus membros. Para as religiosas e agentes de pastoral, a relação entre o espaço físico e as funções da comunidade estava clara e a divisão de opiniões polemizava essa postura: ser um espaço mais democrático e participativo, menos hierarquizado. Pode-se perceber também que as questões de mando e as ações da coordenação, nem sempre seguiam a linha do consenso, criando tensões entre os membros.

Mas, tinha uma parte que já não, eles queriam igreja grande, e puseram bancos. Não tinha o sentido da cadeira, porque para nós na comunidade, o sentido da cadeira, na liturgia da libertação, é que você não trabalha mais um atrás do outro, tem que ser círculo, cada um ver o rosto do outro. E eles não, eles queriam banco. Tudo isso. É metade das pessoas, meio a meio.¹¹⁸

A identidade de comunidade passou a ser posta em discussão. A cobrança feita pelos agentes ou membros mais envolvidos com o ideário das CEBs deu-se no sentido da diferenciação das funções e características de uma comunidade e uma paróquia.

Era para ser assim comunidade de base, ser só cadeira, mas aí entrou outra coordenação, no tempo da irmã Judith; iam juntando dinheiro e queriam por bancos. Na hora dos bancos

¹¹⁷ Entrevista 11, op. cit.

¹¹⁸ Entrevista 02, op. cit.

foi um rebu. Não ia parecer mais comunidade, ia parecer igreja; a igreja a gente já tinha na paróquia. Aquele negócio...¹¹⁹

Outra entrevistada perceberia esse processo como mais geral, envolvendo não somente a comunidade São João Batista, mas outras CEBs também.

Tanto que a nossa briga aqui, na São João Batista é isso. Querer ter estilo de paróquia. Porque o pessoal aqui não aceitava comunidade, e sim, queriam fazer a São João que nem a paróquia Santa Cruz. Então a gente brigou muito por causa disso. Não vamos colocar banco, antes era cadeira, não vamos colocar banco, não sei o que... aí colocaram banco; vamos fazer não sei o que, que nem a Santa Cruz. Eles mesmos querem perder a identidade de CEBs. Não querem ser comunidade e sim querem ser paróquia. Acho que hoje em dia, se a comunidade for um pouquinho maior quer ser paróquia. Não quer ser comunidade de base.¹²⁰

Este processo de “paroquialização” das comunidades de base foi percebido pelos teólogos e pesquisadores. O teólogo Jung Mo Sung em entrevista concedida a este trabalho comentou:

Comunidade de base funcionou bem aqui na cidade, por algumas características que ela tem. Onde o Estado não tinha nenhum equipamento, nem o mercado tinha chegado você não tinha benefícios sociais, não tinha fundo, não tinha espaços para obras de convivência. Onde particularmente as mulheres que não têm acesso a nenhum governo, se encontram e se dialogam. E ao dialogar percebem que tem problemas comuns, coletivos. Daí entendem que a solução é coletiva e fazem movimento social. Quando isso dá certo, entra mais gente no grupo. [...] O crescimento quantitativo inviabiliza o que há de melhor na comunidade de base que era a convivência face a face, grupos que abrem espaço para todos falarem. Hoje, o que se chama comunidades de base são paróquias que fazem trabalho social. Se você olhar no fundo como funciona hoje, as comunidades são paróquias, não são mais comunidades de base. A comunidade cresceu, ao crescer o pessoal já tem a possibilidade de construir uma igreja maior. Aí não dá para todo mundo decidir, você cria grupos menores, e aí tem o

¹¹⁹ Entrevista 13, op. cit.

¹²⁰ Entrevista 04, op. cit.

conselho dos coordenadores. Você começa a montar uma burocracia interna. Depois quando já está grande, tem condições de manter um padre. Condições de exigir que o bispo coloque um padre permanente.¹²¹

A análise apresentada forneceria pistas para a compreensão do processo vivenciado pela Comunidade São João Batista. Em primeiro lugar, situaria a comunidade em um contexto mais amplo das CEBs em São Paulo. Em segundo, apontaria aspectos que, de forma geral, caracterizaram o surgimento das CEBs em diferentes localidades (falta de estrutura social que mobiliza a população, envolvimento das mulheres etc.). Em relação ao processo de paróquialização, sofrido pelas comunidades mais antigas e numericamente maiores, pode-se buscar um entendimento desse processo através do histórico da Comunidade São João Batista. Por que esse processo ocorreu nas comunidades? Os próprios membros queriam que suas comunidades se tornassem paróquias? Esse processo seria “natural”, ou seja, esperado que ocorresse necessariamente?

A resposta para essas questões pode ser buscada na compreensão que membros da São João Batista têm da função de uma CEB. Ou seja, o que haveria de especial em uma comunidade de base em detrimento da paróquia. Segundo um ex-coordenador da São João Batista a relação dos membros com a comunidade era de pertencimento afetivo, como uma extensão de suas casas.

Ali era bem deles, a casa mesmo. Isso era legal; não tem um aspecto de igreja, de paróquia; inclusive eram cadeiras na época, a gente lutava para manter as cadeiras, a gente não queria por bancos. Com as cadeiras a gente fazia círculos, isso eu acho que era uma característica. E a Santa Cruz não podia se desfazer dos bancos. E o povo [da Santa Cruz], mesmo sendo CEB tinha dificuldades, acho que eles tinham inveja da gente.¹²²

¹²¹ Entrevista 03, Jung Mo Sung, em 27 de fevereiro de 2004, PUC-SP, departamento de pós-graduação em Ciências da Religião.

¹²² Entrevista 05, op. cit.

Percebe-se em seu relato certa “rixa” entre os membros da comunidade e da paróquia. Para ele haveria até uma “inveja” pela relação existente entre os membros e a comunidade, que seria de liberdade de articulação e movimento dentro do prédio. Por que o “aspecto de Igreja” traria consigo esse tipo de relação? Pode-se sugerir que, sem os aparatos todos e os símbolos religiosos tradicionais; sem a presença constante de um pároco, o prédio não manteria sua função de “ordenação” das atividades e das pessoas no seu interior. Essa liberdade seria expressa, nas palavras de outro membro:

Ficou diferente. Lembro que nos primeiros dias que ia dar catequese tinha aquele salão com piso de cimento, grande com as paredes meio rústicas, era tão gostoso. Tinha aquelas cadeiras de plástico que a gente colocava umas em cima das outras para brincar com as crianças lá dentro, pulava. Era muito gostoso a comunidade. Agora ficou diferente.¹²³

Vê-se o espaço utilizado como local de inter-relação para as crianças da catequese. A diferença, após a colocação dos bancos e as últimas melhorias internas pode ser compreendida como uma modificação nessa “inter-relação”? Seria a perda de um espaço de liberdade? De acordo com uma ex-catequista essa discussão marcaria dois pontos de vista dentro da comunidade. E, nesse sentido, haveria a crise expressa com essa discussão: a saída de membros.

A coisa física eu acho que é muito importante. Eu lembro, tem aquela parte do altar que é oval, tinha gente que queria pintar aquilo de azul fazer um céu com anjos, teve uma reunião para isso, aí eu comecei a imaginar aquilo pintado, com céu, não dava para imaginar, ia ficar diferente [...] Então primeiro foi isso que queriam trocar, depois trocaram as cadeiras e colocaram os bancos de madeira. Nessa época eram reuniões para isso, então foi enfraquecendo a outra parte que estava lá. Todo mundo que estava lá daquela outra época saiu.¹²⁴

¹²³ Entrevista 07, op. cit.

¹²⁴ Entrevista 08, op. cit.

A retirada das cadeiras ficou na memória dos membros e ex-membros como um momento de mudança. O período das “cadeiras” seria aquele em que a comunidade se identificava mais fortemente como CEB.

Era comunidade eclesial de base, e nesse tempo até os assentos eram cadeiras; dava mais sentido para a CEB a cadeira, porque a gente fazia a reunião e colocava em roda, nas reuniões de catequista, por exemplo. Era muito bom. Depois de um tempo afastou. Sei que antes era CEBs.¹²⁵

Sobre a continuidade da identidade de CEB nas comunidades do bairro, tem-se de uma ex-coordenadora a seguinte resposta:

Não sei te falar do Amparo, não sei se saiu a creche. Na São João Batista eles querem animar mais. Porque assim, hoje a paróquia é aberta e as comunidades são fechadas. E o povo reclama, ah, esqueceram de nós. Às vezes falam no grupo que precisamos ter mais movimentos, então vão conversar com o padre. Ele falou que vai celebrar uma missa na quarta-feira à noite. Então é sinal de que o movimento graças a Deus continua bem. Só que aquelas cadeiras que eu te falei não têm mais. A dona Maria, no tempo que ela era coordenadora mandou fazer os bancos. E também angariando fundos com os trabalhos, alugava o espaço para festa, para guardar carros e aquele dinheiro ia servindo para pagar os bancos da comunidade.¹²⁶

Considera-se a resposta interessante para a análise de como se deu o processo de modificação física da comunidade relacionada à sua identidade de base da São João Batista. Haveria um momento, na história das comunidades de Vila Rica, em que elas estavam mais “abertas” ao povo; com mais atividades e pastorais. A situação de “fechamento” das comunidades, nos anos 2000, expressaria uma diminuição da sinergia na referida Igreja. Este processo ampliado para outras comunidades, demonstraria uma perda de dinamismo na Igreja Católica. Os leigos voltariam a uma posição subalterna – dependentes

¹²⁵ Entrevista 14, op. cit.

¹²⁶ Idem.

do padre – em relação às atividades religiosas e pastorais. Esse “retrocesso” seria no sentido de que, com um espaço físico alterado, ou seja, não mais “livre” para atividades lúdicas; mas, ordenado dentro dos padrões tradicionais de uma igreja-templo acarretaria um distanciamento no sentido da pertença – não mais um prolongamento da “casa deles”. No caso da Comunidade São João Batista este ordenamento seria mais sentido pelas pessoas com uma formação nas bases da Teologia da Libertação, enquanto outros membros buscariam ainda, uma imagem e função de Igreja tradicional. As alterações de coordenação deram oportunidade para que as ideias de diferentes grupos estivessem mais fortes, em momentos diversos da história da comunidade. No período analisado, 1989-1998, o grupo mais ligado à TL coordenou a comunidade entre 1989 e 1994. A partir de 1995 (ano em que os bancos foram colocados) a crise de identidade levantada acima se intensificou.

Havia entre alguns pesquisadores da Teologia da Libertação e das CEBs a opinião de que as pessoas nas comunidades de base teriam dificuldades para expressar em seus espaços a “espiritualidade cristã”. Ou seja, o sentimento de “sagrado”, devido às suas concepções militantes em relação à realidade social. Foram levantadas por diferentes pesquisadores as seguintes questões¹²⁷: (1) um espaço sagrado, (ou seja, terreiro, igreja, templo), necessariamente precisaria expressar uma clara diferenciação com o espaço não-sagrado, ou seja, profano; (2) a retirada das imagens de santos e outros símbolos religiosos das comunidades diminuiriam o sentimento religioso dos participantes que, ao entrar no prédio, não o identificariam mais com um espaço sagrado e, (3) essa falta de expressão religiosa teria sido um dos pontos em que o movimento Carismático pôde concorrer em termos vantajosos com as CEBs.

Haveria, no entanto, uma outra abordagem possível do problema. Com base nas cartilhas utilizadas pelas CEBs e nos relatos

¹²⁷ Diferentes estudiosos discutiram esses temas: Reginaldo Prandi, Zeny Rosendahl, Jung Mo Sung, entre outros.

da Comunidade São João Batista tem-se que, para esses militantes, a “sacralidade” é vivida na própria experiência comunitária e nos encontros. Dava-se ênfase, apoiados em textos bíblicos, em uma vivência comunitária, onde ela mesma seria sinal da presença do Cristo. Assim, a luta social pela “construção do Reino de Deus” seria a expressão alta da fé. Vale afirmar que o sentimento de sagrado nas atividades comunitárias era identificado nos textos da Teologia da Libertação. Os símbolos litúrgicos e as orações tradicionais eram relidos a partir da realidade cotidiana. No caso da Comunidade São João Batista não houve retirada de santos ou símbolos católicos tradicionais do espaço. A cobrança por expressões de fé “mais religiosas” teria vindo de alguns párocos. A Comunidade São João Batista não excluiu os traços da religiosidade católica tradicional, mas sob a influência da Teologia da Libertação procurou adaptá-los ao discurso da luta social e de uma ideologia onde o Cristo aparece tão humano quanto divino.

Em termos gerais, pode-se identificar esses pontos com as críticas em direção à TL e às CEBs, levantadas dentro e fora do movimento e da Igreja Católica. Muitos teólogos, na busca para responder ou solucionar os problemas em relação à espiritualidade, escreveram textos e análises para a fundamentação da chamada Espiritualidade da Libertação (EL). Frei Betto e Leonardo Boff, o bispo D. Pedro Casaldáliga e teólogos latino-americanos como José Maria Vígil trabalharam com o tema. Nas palavras de Vígil:

Um dos eixos centrais da EL – como a estrutura central sobre a qual se constrói – é precisamente a leitura que faz da realidade em termos de história, de utopia e de praxe para realizá-la. A EL é um espírito que chama a pessoa para se auto realizar como sujeito, mediante o compromisso na praxe de transformação histórica de libertação, que quer se inspirar no projeto mesmo de Deus, manifestado na Causa de Jesus, assumida e feita Causa nossa. Isso, evidentemente, choca frontalmente com as dificuldades ideológico-políticas que esta sociedade atual tem com relação ao pensamento e à praxe

utópica. É o próprio esquema mental da EL que é contrário à crise da cultura atual.¹²⁸

Importa para este trabalho a compreensão dos elementos que se constituíram nas dificuldades e desarticulações futuras da Comunidade São João Batista. Nesse sentido, a questão da hierarquia católica em relação ao movimento não seria menos importante. Em relação ao espaço físico e simbólico da São João Batista percebeu-se pelos relatos que a identidade do grupo e os aspectos físicos da comunidade relacionavam-se diretamente. Esse fato marcaria talvez, e poderia ser compreendido como uma metáfora (*cadeiras versus bancos*) de uma modificação mais profunda: as mudanças de perspectiva nas ações da comunidade e o “abandono” do fundamento teórico da Teologia da Libertação.

Tentativa de vivência do cristianismo primitivo

A preocupação em ocupar o espaço físico e aproveitá-lo das mais diferentes formas, na tentativa de tornar a comunidade um local de vivência (mesmo que utópica) do cristianismo antigo, levaria seus membros a valorizar as ações cotidianas, os momentos de lazer na comunidade, as relações interpessoais e as atividades lúdicas. Apesar dos constantes conflitos em torno da identidade da São João Batista, os membros e militantes passariam a enxergar na comunidade um modelo para a vida em sociedade.

Como visto anteriormente, para alguns militantes a comunidade representou a possibilidade de “mudar de vida”, “receber formação”, “encontrar as pessoas”, “formar o caráter enquanto cidadão”. A vivência da fé cristã, passaria, necessariamente, pela doação de si e prestação de serviços à comunidade. Pode-se dizer, que a comunidade São João Batista, para alguns militantes se tornaria a

¹²⁸ JOSÉ MARIA VIGIL – *Desafios para a Espiritualidade da Libertação*. Disponível em <http://servicioskoinonia.org.br/relat>. Acesso em 12/06/2004.

porta de saída (ou de entrada) para o mundo. Ao mesmo tempo em que se tentava modificá-lo.

Todo o meu período de adolescência foi dentro da igreja. Ajudou-me muito. Ajudou a me formar enquanto cidadão. O pensamento que eu tenho hoje de transformar a sociedade não veio do nada. Veio de um pensamento da participação na comunidade. Mesmo que hoje eu tenha várias críticas a fazer, tenho um pensamento diferente. Não fico só na comunidade.¹²⁹

Nas próprias definições de comunidade relatadas percebe-se a expectativa utópica de se reconstruir o ambiente dos primeiros cristãos. Entre elas: “reunião dos cristãos para convivência comum”; “ajuda mútua para resolver problemas de ordem espiritual e material”; “reforço do cristianismo”; “família”; “comunhão de homens e mulheres com o mesmo projeto de Jesus Cristo”. Mesmo com a experiência dos problemas e dificuldades cotidianos (e até por eles), os membros da Comunidade São João Batista valorizavam a vida em comunidade identificando-a em alto grau com a família. “Acho assim, na comunidade quando a gente se envolve, o importante é fazer grandes amizades. Que nem a família. Na comunidade você tem carinho”.¹³⁰ “Eu vejo como uma família, uma grande família”.¹³¹ “Ela representa hoje o almoço, a convivência”.¹³² Essa identificação seria esclarecedora, naquela perspectiva de reconstrução de um ambiente protetor contra a desagregação da sociedade urbana.

A identidade de “comunidade-família” independe da identidade “comunidade de base”. Uma vez que ambas agregariam a vivência do cristianismo, expressam diferentes entendimentos do mesmo; porém, servem de elo de união entre as pessoas. As divergências viriam no momento de expressar esse pertencimento à mesma fé, ou seja, nas ações, mais politizadas para uns, mais espiritualizadas para outros.

¹²⁹ Entrevista 10, Alessandro Ferreira da Silva, op. cit.

¹³⁰ Entrevista 04, op. cit.

¹³¹ Entrevista 13, op. cit.

¹³² Entrevista 14, op. cit.

Esse pressuposto se adequaria na manutenção da comunidade São João Batista após o retraimento dos ideais das CEBs e da TL, quando outros militantes assumiram o comando da comunidade, a partir dos fins da década de 1990.

Uma interpretação

Este segundo período da Comunidade São João Batista, 1989-1998, mais fortemente marcado pela presença das religiosas e militantes favoráveis às CEBs e à TL, representaria o momento de maior sinergia e criatividade na referida comunidade. A partir da crise das “*cadeiras versus bancos*”, a Comunidade São João Batista entrou num processo de fechamento em torno de questões de cunho mais religioso. Tal fechamento expressou a resistência da hierarquia da Igreja ao caráter referencial da Teologia da Libertação à Igreja originária.

Através de análise do quadro histórico do período, tem-se os anos de maior atividade entre 1989-1995. Nesse período houve maior movimentação com o aumento das pastorais (Pastoral da Moradia, Pastoral Operária, Pastoral da Juventude), reuniões políticas, alfabetização, movimentos populares (clube de mães, teatro); além das atividades religiosas, missas, celebrações, catequese, escolas da fé e atividades socioeconômicas – quermesses, bazares, bingos, festas temáticas.

O contexto foi de grande agitação política e econômica. O país teve a sua primeira eleição direta em 1989, com a vitória de Fernando Collor de Mello. A Comunidade São João Batista participou das discussões com a presença de candidatos. Em 1992 houve o *impeachment* de Collor, seguido da mudança na moeda em 1990 e 1994. Em 1996, o país escolheu novo presidente, Fernando Henrique Cardoso. A política econômica assumiu fortemente o viés neoliberal,

seguindo as determinações do Fundo Monetário Internacional (FMI) e Banco Mundial¹³³.

Somada à conjuntura socioeconômica, tem-se na Igreja Católica o início da preparação para o Jubileu no ano 2000. Em 1992, a Igreja no continente comemorou os 500 anos de Evangelização e realizou a Conferência Episcopal em Santo Domingo, na República Dominicana. O momento foi de fortes discussões nos movimentos populares, nas CEBs e em comunidades negras e indígenas. Esses movimentos não queriam comemorações, aproveitando a data para denunciar os massacres, em nome do cristianismo, a seus povos. Exigiram direitos de cidadania e melhores condições de vida; exigiram também que a Igreja admitisse suas ações de dominação e se aliasse aos movimentos populares. Os teólogos aproveitaram para refletir sobre a história da Igreja e valorizar as experiências das CEBs no continente. O Papa João Paulo II anunciou, pouco depois, um pedido formal de desculpas da Igreja Universal pelos crimes cometidos na Colonização.

Na Igreja em São Paulo a Divisão de Arquidiocese, em 1989, pegou de surpresa as pastorais populares que sofreram com os novos tempos. D. Paulo Evaristo Arns, à época Arcebispo, procurou descentralizar a administração da Arquidiocese, delegou poderes aos bispos auxiliares e elaborou um projeto de divisão da Arquidiocese em dioceses interdependentes. Teria recebido anuência do Papa Paulo VI. No entanto, o projeto foi bloqueado por Roma no pontificado de João Paulo II. Este “preferiu impor as regras do Direito Canônico, optando pela criação das dioceses de Campo Limpo, Osasco, São Miguel Paulista e Santo Amaro”. Em entrevista D. Paulo atribui essa decisão à “influência excessiva da Cúria”. “A divisão feita em 1989 não

¹³³ No final da década de 1990 ocorreu a crise da dívida externa na renegociação com o FMI. A moeda (real) foi atrelada ao dólar e o organismo internacional impôs ao país a flexibilização das leis trabalhistas e outras reformas liberais como abertura ao comércio exterior, liberalização do câmbio, privatizações. Assim, o FMI administrou a economia brasileira e determinou a política econômica. As políticas econômicas neoliberais implementadas com ênfase nos governos de FHC mantiveram-se nos governos Lula e Dilma.

correspondeu ao nosso projeto” (MAYRINK, s/a, p. 31-35). A periferia da cidade que recebia grande apoio de D. Paulo foi enfraquecida.

Essa tendência de re-centralização na Igreja Católica Universal atingiu profundamente as CEBs e TL. Todavia, não se pode limitar a análise do desenrolar da história das CEBs e da TL no Brasil somente a partir desse referencial. Muito dos conflitos vivenciados nas comunidades, no período, advinham de embates ideológicos que permeavam não somente a instituição católica. Expressar-se-ia na sociedade brasileira o confronto entre as elites e as massas trabalhadoras. Os movimentos populares, assim, sofreriam diretamente os efeitos desse confronto. Nos movimentos da Igreja irrompeu o confronto entre duas perspectivas de vivência do cristianismo.

Na Comunidade São João Batista essa situação seria expressa nos conflitos de posicionamento de seus membros em torno de sua identidade ideológica. Os militantes formados nas bases da Teologia da Libertação começaram a se dispersar devido aos choques com o novo pároco. Isso provocou em 2002 a saída da Congregação Franciscanas da Ação Pastoral, presente na região desde 1977. A Teologia da Libertação perderia espaço como ideologia orientadora na comunidade. Em que medida essa presença e perda afetou a comunidade São João Batista, vê-se em seguida.

A Comunidade São João Batista e a Teologia da Libertação

“Basta de injustiça, de uns sem saber o que fazer com tanta terra e milhões sem um palmo de terra onde morar. Basta de uns tendo de vomitar pra poder comer mais e 50 milhões morrendo de fome num ano só. Basta de uns com empresas se derramando pelo mundo todo e milhões sem um canto onde ganhar o pão de cada dia. [...] Nem precisa que os ricos saiam de mãos vazias e os pobres de mãos cheias. Nem pobre nem rico”. D. Helder Câmara, *Invocação à Mariama, Missa dos Quilombos*, 1981.

Introdução

Sabe-se que nos anos 1960 e 1970, a Teologia da Libertação (TL) e as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) formaram um conjunto referenciado. A reflexão da Teologia, apoiada na prática das comunidades, elaborou a justificativa filosófico-teológica para o desenvolvimento de nova “maneira de se produzir teologia” e, para as ações políticas dos movimentos populares na Igreja. As comunidades, por sua vez, apoiaram-se no discurso dos teólogos e fizeram uso do material didático e do método desenvolvido por eles. Dentro dessa relação, tanto as comunidades como os teólogos, dito orgânicos, passaram a trabalhar em equipes, desde as paróquias até o nível nacional. A partir da década de 1980, no entanto, tanto as CEBs como a TL encontraram-se em nova situação política e eclesial. A chamada “crise de paradigmas” deu-se devido, entre outras razões, à reabertura democrática no Brasil, o Papado de João Paulo II, e o fim do socialismo na ex-URSS¹³⁴.

Clodovis Boff, em artigo de 1996, comentava sobre a “crise” na TL e CEBs. Esta dava-se, segundo ele, nas “mediações” e não nas “raízes” do método teológico. O autor procurava, assim, reafirmar a TL como uma “teologia necessária” diante da “realidade nua e crua do

¹³⁴ Essa discussão foi desenvolvida no capítulo 1.

povo”. Isto é: “(...), a partir de suas bases, a TdL está se reformulando, ampliando dialeticamente suas grandes intuições, especialmente a dupla referência aos pobres e ao Evangelho, e incorporando novas questões” (BOFF, C. *in* REGIDOR, 1996, p. 100-101).

Em relação à essa postura, a TL estaria assumindo, segundo C. Boff, “algumas tarefas”: a) nível metodológico – assumiria uma “mediação socio analítica mais plural”, e o marxismo permaneceria ainda como “referência importante”; b) nível eclesiológico – trabalharia articulada com as CEBs as questões: “religião popular, papel social e religioso das massas, realidade urbana, inculturação da fé, importância da mídia, lugar das novas classes sociais, discernimento dos novos movimentos religiosos”; c) nível político – revalorizaria “em novos termos a relação direta e imediata com os excluídos” (caridade, assistência); através de alianças estratégicas com as esquerdas e “acordos tácitos” com as direitas; d) nível da espiritualidade – passaria a descobrir “a gratuidade da contemplação, relacionando “decididamente a mística de Deus (ponto de partida, pólo dialético e centro) com a mística da luta” (BOFF, C. *in* REGIDOR, 1996, p. 101).

Com esse apanhado o autor procurou retirar qualquer dúvida a respeito da pertinência da TL como método teológico útil, uma vez que, para ele, a “TdL é uma teologia de coisas e não apenas de idéias: ela faz da realidade vivida pelo Povo seu tema de reflexão” (Idem, p. 101). Assim, tem-se, nos fins dos anos 1990, uma modificação significativa no discurso dos teólogos. Essa modificação deu-se concomitantemente com as transformações na realidade das CEBs.

A influência da TL na região de Vila Rica e na Comunidade São João Batista foi significativa. Ampliou-se na década de 1980 até meados de 1990. Em seguida, sofreu o impacto das novas ideias e das repressões à Teologia da Libertação, relacionadas a um novo modelo de comunidade imposto.

As primeiras discussões

O primeiro contato dos membros da Comunidade São João Batista com as ideias da Teologia da Libertação deu-se na década de 1970, por influência dos militantes dos movimentos populares (Pastoral da Moradia e Pastoral Operária) e pelas religiosas da Congregação Franciscanas da Ação Pastoral (FAP). Alguns padres, principalmente aqueles ligados à Pastoral Operária, também introduziram por via do movimento a “nova maneira de ser Igreja”, entre as nascentes comunidades de Vila Rica.

Em primeiro, a compreensão da perspectiva da “libertação” deu-se através da prática, ou das ações que poderiam ocorrer em torno das necessidades dos movimentos e comunidades. Ou seja, que as pastorais e comunidades pudessem, a partir das ações comuns, “ser Igreja do povo”, essência do projeto da TL. A perspectiva da “Igreja que nasce do povo”¹³⁵ – como chamada pelos teólogos – procuraria alimentar nas ações uma “nova maneira” dos leigos se perceberem dentro da Igreja e assumirem nela novas funções. Em seguida, essa perspectiva foi aprofundada pela releitura da Bíblia, em termos libertários – os círculos bíblicos e as escolas da fé serviram a esse propósito.

Nos relatos tem-se qual a compreensão de Teologia da Libertação que ficou para os membros e ex-membros, muitas vezes

¹³⁵ Estes termos foram amplamente utilizados pelos principais teólogos da libertação: L. Boff, C. Boff, Gustavo Gutiérrez, Frei Betto, entre outros. No entanto, entre os pesquisadores da História da Igreja no Brasil e entre os sociólogos a gênese do movimento seria questionada, uma vez que, perceber-se-ia uma influência muito grande dos bispos, padres, religiosas ligadas ao nascimento das CEBs e conseqüentemente da TL. Existiria ou existiu realmente uma Igreja **nascida** do povo? A resposta a essa questão, obviamente, irá depender do ponto de partida e da perspectiva adotada. O clericalismo católico tendeu a negar tais experiências concretas na história, a identifica-las a heresias ou ao protestantismo em suas diferentes vertentes. Se se distanciarmos-nos do modelo clerical de eclesia, é possível encontrar na fundamentação evangélica o nascimento de experiências de igrejas populares, com marcadores outros que não os institucionais.

relacionada diretamente com a prática, a mudança de vida, a conscientização política e a oposição à hierarquia.

Eu li o Leonardo Boff, lembro, mas não me recordo muito. Tenho que a TL é uma proposta teológica que traz uma forma diferente de ser Igreja. Onde o leigo consiga mais espaço, onde a Igreja enxergue também o povo que está ali, se não tem casa, a igreja não vai desistir, vai criar uma pastoral, vai ajudar o povo, e vai estar presente para fazer aquilo. Falta de emprego, a mesma coisa. Não sei se é bem isso. Mas eu poderia pegar o livro e ver de novo.¹³⁶

A Igreja deveria manter, dessa forma, um compromisso com “o povo” para solução dos seus problemas sociais. Outra compreensão de TL seria aquela em que a “conscientização” política relaciona-se diretamente com a fé no Evangelho, proporcionando uma “mudança real” – libertação – na vida cotidiana. “A TL é importante porque é a conscientização das pessoas. Porque é uma mudança de vida, não é? Pelo menos o que eu entendo é isso. É se libertar de uma opressão através da luz do evangelho”.¹³⁷

A expressão desse compromisso e conscientização seriam as celebrações. Nelas haveria maior liberdade para leigos e militantes explicarem ao “povo” o ideário da TL. Nessa perspectiva, a TL valorizaria aqueles membros na Igreja, tidos até então como “o rebanho”.

A teologia da libertação valoriza mais o cristão. Para mim foi valorização para todas as religiosas. Porque a gente não podia fazer uma celebração. Então, para mim, a teologia da libertação foi uma abertura tão grande que a Igreja deu, para valorizar mais o povo. Para essa liberdade de ter sua comunidade e celebrar junto.¹³⁸

A “liberdade” para ter sua comunidade expressaria uma perspectiva de autonomia diante da Igreja institucional. A Teologia da

¹³⁶ Entrevista 05, Carlos Roberto da Cruz em 20/11/2004.

¹³⁷ Entrevista 01, Maria Lucidalva Cursino da Silva em 14/09/2003.

¹³⁸ Entrevista 02, Ir. Brígida Gonçalves Siqueira em 25/09/2003.

Libertação seria vista ainda como uma relação dialética entre “fé e vida”. De um Deus distante passar-se-ia a perceber um Deus “encarnado”, ao lado do pobre.

É a forma de aproximar Deus da vida e a vida de Deus. É a transformação da fé em vida. É ver Deus presente na vida do povo pobre, simples, sofredor e, sobretudo, de uma fé inigualável. É a religião mais encarnada, mais próxima, viva e atuante. É ainda conscientização, luta por dignidade, direitos e opção pelo povo empobrecido e esquecido pelos governantes e pela igreja hierárquica.¹³⁹

As compreensões de TL assimiladas pelos militantes, acompanhadas de ações voltadas para melhoria das condições de vida, trariam uma “nova perspectiva” de mundo para alguns leigos. A “luta” por mudanças estruturais, muito mais complexa, demorada e utópica, nesse sentido, seria antecedida pela assimilação da ideologia da Teologia da Libertação por seus militantes. Ao ser questionada se haveria diferença entre comunidades que trabalham com a TL e outras, tem-se de uma militante a seguinte resposta:

Em minha opinião modifica porque a pessoa passa, sendo um trabalho bem feito, a saber reivindicar, a saber procurar seus direitos e reivindicar. Não só o seu, porque sabe o que acontece, hoje em dia o povo pensa muito assim, a maioria do povo vê que a situação do país está difícil, vê que a escola está péssima, vê que vai no médico, no hospital público você é maltratado, é mal atendido. Aí o que acontece? Uma boa parte do povo pensa assim, a saúde pública é ruim, ah, eu posso, não que eu possa, mas vou fazer um sacrifício e pagar um convênio médico para mim. E isso é um pouco de egoísmo, um pouco de pensar só “o jeito que está, está bom”. Mas não pode, a gente tem que pensar o seguinte: tem que pensar em se unir para que todo mundo tenha por igual, ninguém tenha mais que outro. Por exemplo, não adianta eu ter um convênio bom e saber que o outro não tem. E eu pago, todo mês, todos nós pagamos, pagamos com imposto, INPS. A gente tem que se conscientizar, é a conscientização através da teologia da libertação. Que você tem direito sim, você paga isso e tem que ser atendido, e não é só eu; você, é todo mundo tem direitos

¹³⁹ Entrevista 15, Eliete Walter de Arruda em 15/01/2005.

iguais, todos tem direitos iguais. Não tem esse negócio de ter melhor, um ser melhor. Ou então eu me fecharia dentro de casa e pensaria ah, posso pagar para mim, está bom! Não está bom! Não adiante eu ter uma casa boa para morar, ter de tudo na minha casa e meu vizinho não ter. Quando eu sair na rua vou ser assaltado. Por quê? Então vamos todos ter o básico, para não haver isso de um ter mais e outro ter menos.¹⁴⁰

Todo o processo de compreensão da realidade social viria assim da vivência cotidiana, do “ser povo”, sofrer com as injustiças do sistema. A saída seria tomar consciência do “porquê”. A Teologia da Libertação, como mecanismo de conscientização, quando “um trabalho bem feito”, ou seja, bem assimilada, proporcionaria tal entendimento do mundo. Criaria, por sua vez, a “necessidade” de uma ação modificadora da realidade. A solidariedade de classe pode-se afirmar, também seria, na visão da militante, essencial.

Assim, a Teologia da Libertação chegou às comunidades da Vila Rica. Sem a situação de estruturação das novas comunidades e sem adequar-se às vivências do catolicismo popular, a nova teologia não conseguiria maior espaço. Como já visto o embate da TL com o catolicismo tradicional na Comunidade São João Batista deu-se quase que constantemente. Esse impasse se deu mais pela insistência dos militantes (religiosos e leigos) no decurso da luta política, da necessidade do povo se “organizar” e alterar o sistema social. Mais que pela via da perspectiva teológica. Os membros da Comunidade São João Batista, acostumados à visão tradicional da religião, desconfiavam da nova via “política”. O ambiente político do país não incentivava, por sua vez, um discurso e ações mais libertários. Dessa forma, os militantes procuraram articular-se com os movimentos do Setor São Mateus, que “tradicionalmente” estariam mais engajados na luta política e envolvidos com o ideário das CEBs e TL.

¹⁴⁰ Entrevista 01, op. cit.

O discurso da Teologia da Libertação e a prática da Comunidade São João Batista

Como se daria, então, a relação entre o discurso da TL e a prática da comunidade São João Batista? Nos relatos, o discurso da Teologia da Libertação sempre apareceu ao lado da compreensão que os membros e ex-membros tinham, sobre a identidade da comunidade:

Teologia da Libertação é a libertação dos poderes maiores. Pelo pouco que eu vi: são os judeus saindo da escravidão do Egito. É como Nietzsche, a linguagem da revanche. Agora é nós que estamos por cima da carne seca. A Teologia da Libertação é histórica. Tem essa linguagem, é o povo oprimido que não quer mais ser escravo. Falavam [na comunidade], do Leonardo Boff. Ouvia-se muito dentro da própria linguagem da PJMP [Pastoral da Juventude do Meio Popular]. Ela se apoiava muito na Teologia da Libertação para defender suas teses, suas convicções. E sempre rolou uma luta lá porque era CEBs.¹⁴¹

Como a identificação entre CEBs e TL seria, para os militantes, indissociável, o discurso era passado nas celebrações em uma perspectiva de comunidade. Ou seja, como a comunidade deveria agir e se relacionar com o meio social e em suas inter-relações outras, efetivamente. Se para alguns membros essa relação era clara, para outros o discurso se distanciava muito da vivência tradicional da religião. O entendimento do ex-militante como uma teologia da “revanche” dos pobres seria esclarecedor para compreender por que, para uma parte da comunidade, haveria um teor “revolucionário” na pregação da Teologia da Libertação. “A Ir. Iraci falava [sobre TL] e a Lia foi estudar teologia. Ela foi para a ilha de Fidel Castro. Falavam nos grupos geralmente. Para falar nas celebrações era o assunto das CEBs”.¹⁴²

Haveria, para os membros, não diretamente envolvidos com a ideologia da Teologia da Libertação, uma associação entre a “teologia” e uma visão política do mundo – socialista – mas, não

¹⁴¹ Entrevista 10, Alessandro Ferreira da Silva em 24/11/2004.

¹⁴² Entrevista 14, Angelita Gomes de Oliveira em 11/12/2004.

muito clara. Assim, não aceitar as celebrações representaria a não aceitação do discurso da TL, da prática das CEBs, e em última análise de seu discurso político.

Meio a meio, porque quase eles não aceitavam a celebração. E a celebração começou por causa da teologia da libertação. Porque antes era só missa, se o padre não ia, nada tinha. Depois começou a teologia da libertação, abriu a celebração, porque se uma pessoa participa da celebração não há necessidade de ir a uma missa depois. Porque é uma coisa litúrgica. Então, muitos não aceitavam isso. Missa enchia a igreja, o dia que não era missa, para você ver, terminaram, não deu para fazer duas celebrações. E era necessário, porque para as crianças, você faz aquela missa, aquela celebração, com cânticos, leitura, tudo é eles quem fazem. Os pais iam para acompanhar as crianças. Mas, para os adultos, quando falava de missa enchia. Foi o que eu falei, metade ou mais.¹⁴³

Dessa forma, as práticas comunitárias expressavam, por vezes, uma multiplicidade de ideias, prevalecendo no todo, aquelas do grupo de militantes no comando da comunidade. O conflito dava-se entre esses diferentes grupos. Por outro lado, a relação entre o discurso e as diferentes práticas e atividades expressaria forte tendência à desarticulação do movimento. Uma vez que, não se renovava as lideranças da Teologia da Libertação, com a resistência por parte dos membros e a chegada de novos militantes e padres, com outras visões políticas e de fé, alterar-se-ia profundamente o cotidiano da comunidade.

As novas influências teóricas (MRCC e Catecumenato *versus* TL)

O surgimento de novos grupos na Comunidade São João Batista, entre eles o Movimento de Renovação Carismática Católica, o Catecumenato e as tradicionais Legião de Maria e Apostolado da Oração, deu-se em meados da década de 1990, após a crise das

¹⁴³ Entrevista 02, op. cit.

“cadeiras versus bancos”.¹⁴⁴ A abertura para esses grupos não se deu sem conflitos e desconfianças, por parte dos militantes da Teologia da Libertação.

Antes da crise propriamente dita, contava-se na comunidade treze grupos diferentes que cuidavam da organização e atividades. Desde a parte administrativa, decoração, finanças, música, festas, coordenação geral, até catequese, pastoral da saúde, do batismo, grupo de jovens, Legião de Maria, Escola da fé, pastoral da moradia, crisma. Ao ser questionado sobre a existência de grupos carismáticos, neste período, anterior à crise, tem-se as seguintes respostas: “Não tinha. Tinha filhas de Maria. A gente tinha treze pastorais ali. Era juventude, crisma, eu sei que foi contando, contando, deu treze. Deu para fazer um apanhado geral das pastorais”.¹⁴⁵

Outro ex-membro comentou sobre a chegada da Legião de Maria e a pouca receptividade que teriam os carismáticos:

Carismáticos não tinham. Eles eram... acho que se aparecesse eles matavam... Brincadeira... Mas, é o seguinte, nessa época não tinham carismáticos. A gente sabia que eles existiam, tinham aqui na vila, eles participavam em outros locais, mas na comunidade não tinha. Não havia espaço para eles. A não ser no grupo de casais, que era o único lugar onde eles poderiam ter participação. Agora, as senhoras da comunidade foram falar comigo. Falaram: Carlos, você acha que tem problema a gente fazer Legião de Maria? Eu já não era mais coordenador, mas havia ainda certo... O pessoal gostava de me consultar. Eu era uma liderança ainda ali, entre aspas. Aí eu falei, não tem problema de forma nenhuma. Aí a pessoa falou, mas tem o seguinte a gente é meio carismático. Ela sabia do que a gente pensava do carismático. Na verdade, eu nunca tive nada contra carismático, nada contra ninguém, eu achava que tinha espaço para todo mundo, desde que se respeitassem. E isso aconteceu, e vieram participar. É lógico que não foi só eu que determinei, falaram comigo, com outro, com outro e conseguiram a permissão. E a gente viu que os carismáticos nunca deram esse espaço para gente. Se você vai numa igreja carismática, e pede para montar uma pastoral baseada nas CEBs, não importa se

¹⁴⁴ A crise foi discutida no capítulo 03.

¹⁴⁵ Entrevista 02, op. cit.

for um grupo pequeno, você não vai ter esse espaço. Eu percebi isso logo depois. Em seguida a gente deixou de participar.¹⁴⁶

Percebe-se, no relato, que havia entre os membros um mútuo reconhecimento de suas diferenças ideológicas. Essa identificação tornariam claras e muito próximas as divergências que mais tarde surgiram. Outro aspecto seria a maneira a que a comunidade estaria acostumada a tomar suas decisões; de forma consultiva aos membros mais participantes, líderes ou ex-líderes que mantinham uma presença constante na São João Batista. O ideal “democrático” de uma comunidade aberta a todos os grupos, desde que se respeitassem, não teria persistido, uma vez que o entrevistado deixou entrever que, na sua perspectiva, quando o grupo carismático esteve à frente da comunidade, o espaço das CEBs foi extinto, e houve a saída de seus militantes.

Para os militantes das CEBs os grupos carismáticos seriam “alienados”, com uma visão salvacionista do indivíduo, sem levar em conta as lutas sociais, a “libertação”, que para a Teologia da Libertação se daria de forma coletiva. Esse choque de ideologias políticas e religiosas criou resistências de ambas as partes e uma disputa pela direção da comunidade.

Acho que foi na época que a gente ainda estava resistindo a eles, porque a gente sabia que eles estavam chegando na Santa Cruz. E a gente não queria deixar de jeito nenhum que eles chegassem na São João Batista. A gente brigava muito mas, a gente perdeu a briga. Eles acabaram chegando, essa turma nova aí da Augusta. A gente fazia as reuniões para preparar a celebração e como eram abertas eles iam e queriam colocar uma música, e ficavam.¹⁴⁷

A chegada do novo grupo deixaria mais aparente para os militantes “os novos ventos” que sopravam sobre a Igreja. Diferente daqueles no período do Concílio Vaticano II, começou a se delinear mais fortemente a “Nova Evangelização”, de João Paulo II. Trazia um

¹⁴⁶ Entrevista 05, op. cit.

¹⁴⁷ Entrevista 08, Angélica de Menezes Pombo em 25/11/2004.

apelo maior às experiências de fé, sem discursos políticos. O acesso ao sagrado sempre se daria pela intercessão da Igreja, da hierarquia eclesial e, o povo seria reconduzido ao Cristo, para a renovação da fé católica. Essa perspectiva marcaria outras divisões no interior da Igreja. Nas comunidades, o discurso político das CEBs e da TL passaria a ser considerado, cada vez mais, “anacrônico”. A maneira “aberta” – para quem quisesse participar – também teria deixado as brechas para as “novas” ideias de um tradicionalismo pré-Vaticano II. No entanto, comentou outro ex-membro:

Para a comunidade, para o povo isso era muito confuso. Ninguém sabia direito o que era CEBs, o que era Renovação Carismática, o que era Igreja Tradicional. Sabia que o padre estava lá rezando. A gente, que fazia as celebrações e os cursos de formação, tinha uma idéia. Eu achava que a comunidade tinha um preconceito contra a renovação carismática, que estava surgindo e para nós era alienada. Mas, para a comunidade, o povo simples, o padre estava falando. O que eu sentia diferença era na homilia do padre, se falava de política muita gente não gostava. Alguns tinham preferência por outra vertente da igreja. Tinha as pessoas de CEBs mais voltadas para a pastoral operária, pastoral da saúde, da juventude. Pelas pastorais, elas passavam mais [a TL] nas reuniões. Ultimamente, eu ficava sabendo das comunidades pela minha mãe. Ela discutiu com o padre Roberto que é do Catecumenato. Ele tem umas coisas muito tradicionais. Fechou tudo, acabou com tudo, com a catequese.¹⁴⁸

Tem-se que, a despeito das resistências por parte dos militantes da Teologia da Libertação, os grupos carismáticos conseguiram se estabelecer nas comunidades da Vila Rica. E, por sua vez, na comunidade São João Batista. A chegada do novo pároco fortificou os grupos de cunho espiritualistas e criou um atrito maior na comunidade por conta de uma postura abertamente contrária à TL. Os membros identificaram a mudança na comunidade. “Têm carismáticos agora. Era o pessoal do Paulinho e do Geraldo. Acho que hoje tem pouco de

¹⁴⁸ Entrevista 07, Alexandre Ferreira da Silva em 25/11/2004.

tudo. Começou com esse padre novo, Roberto, que o pessoal aceitou mais ou menos”.¹⁴⁹

As conseqüências para a identidade da Comunidade São João Batista como uma CEB teriam sido “fatais”. Os membros mais antigos que permaneceram procuraram se adaptar e não identificam mais, a São João Batista, como uma CEB. Outras mudanças aprofundariam, ainda mais, a distância entre os diferentes grupos do Setor São Mateus. Tais mudanças não podem ser separadas da percepção do exercício formal do poder da Igreja estruturada, contra uma Igreja local, que se propunha retomar o Cristo.

Olha, como comunidades eclesiais de bases eu acho que é mais o setor São Mateus, porque ele era muito de base. Hoje pode ser que lá tenha. Depois eu não sei o que aconteceu que mudaram o setor, desmembrou do São Mateus e ficou Vila Formosa. A gente nota que ficou uma diferença no trabalho. Acho que ainda existem os movimentos da moradia, só eu não fiz mais parte. Eu continuo até hoje, mas em outras coisas, na oração, na Legião de Maria, e agora estou participando daquele catecumenato; você faz a descida às catacumbas, que é Jesus Cristo na Eucaristia. Esse padre que tem agora é do catecumenato.¹⁵⁰

Uma apresentação do Catecumenato, ou Neocatecumenato faz-se necessária. O Catecumenato atual é uma adaptação do antigo processo iniciatório da primitiva Igreja Cristã. Segundo Dionísio Borobio o retorno do Catecumenato seria “sintomático do modelo eclesiológico a que se aspira” hoje a Igreja (BOROBIO, 1999, p. 71-83). Ou seja, as qualidades necessárias para o “cristão atual” enfrentar os problemas da sociedade contemporânea. O termo Catecumenato vem de *katechein* que significa “instruir de palavra”. Segundo Borobio é, em sentido clássico, “a instituição eclesiástica de caráter catequético-litúrgico-moral, criada pela Igreja dos primeiros séculos, com o fim de preparar e conduzir os convertidos adultos, através de um processo espaçado e dividido por etapas” (BOROBIO, 1999, p.

¹⁴⁹ Entrevista 12, Leonildo Carvalho Melo em 10/12/2004.

¹⁵⁰ Entrevista 14, op. cit.

71). Esperava-se com esse processo levar os candidatos a entrar em contato com o “mistério pleno” de Cristo e com a vida na comunidade eclesial que seriam expressos nos ritos batismais de iniciação. Esses ritos eram divididos em: batismo, ritos batismais e eucaristia, presididos pelo bispo e celebrados durante a vigília pascal. O Catecumenato era, então, a etapa preparatória para o batismo dos adultos, onde estes se tornariam “verdadeiramente” cristãos. Hoje, além da preparação para o batismo de adultos pretende aprofundar os conhecimentos na fé dos já batizados.

Como estrutura catequético-litúrgica o Catecumenato é herança das instituições judaicas para iniciação religiosa – adaptada dos essênios ou mesmo do judaísmo oficial do Templo em seu processo de admissão de prosélitos. A Igreja primitiva exigia do candidato conversão sincera mais uma fé profunda antes de dar o batismo. Procuravam no candidato uma síntese entre *Kerygma* (conhecimento da Boa Nova e pregação dela), moral e liturgia. Até o século III o processo era uma necessidade por parte do grupo cristão pequeno e pouco representativo, também como uma forma de se proteger das perseguições. A partir do século VI, após a oficialização do cristianismo como religião do Império Romano, o catecumenato entrou em decadência e se tornou um rito vazio de significado. Segundo Borobio ocorreu a “desvalorização da instituição” devido a uma conversão em massa ao cristianismo. A hierarquia eclesiástica substituiu aquele tempo de preparação (em torno de três anos) pela Quaresma, com ritos e exorcismos concentrados em um período de 40 dias de penitência. A conversão profunda que era esperada pelos bispos deu lugar a uma acomodação por parte dos fiéis uma vez que se deu uma forte burocratização da religião.

Ao longo do tempo o Catecumenato sofreu alterações em sua estrutura adaptando-se às exigências da Igreja. Principalmente para a pregação e conversão durante a Contra-Reforma (século XVI). Sob orientação do bispo local contava com a participação de missionários, clérigos e leigos para a catequização.

No século XX, com a renovação advinda do Concílio Vaticano II, o Catecumenato surgiu como um novo ritual para o batismo de adultos e mais importante ainda, como um fortificador da fé dos já batizados. Ganhou assim, um novo nome, Neocatecumenato. Ele seria um apoio para as paróquias na tentativa de resgatar a fé daqueles adultos que teriam se afastado por conta do “mundo contemporâneo”. Isso devido à perda de fiéis para outras denominações religiosas e o esvaziamento da participação dos católicos. Pode-se afirmar que tal instrumento ia de encontro com a Nova Evangelização proposta pelo Papa João Paulo II. Na epístola Ogniqualvolta de 30 de agosto de 1990, o Papa afirmou ser o Neocatecumenato: “um itinerário de formação católica, válida para a sociedade e para os tempos de hoje”.¹⁵¹ Nela também expressou o desejo que os Bispos incentivem e apoiem tal instrumento.

Em sua nova versão o movimento foi fundado pelos espanhóis Kiko Arguêlo e Cármen Hernandez, responsáveis internacionais em caráter vitalício junto com o Pe. Mario Pezzi, do clero diocesano de Roma. Em depoimento do fundador têm-se pistas da perspectiva cristã em que se baseiam:

Sou filho de uma família normal, burguesa, de Madri. Meu pai era advogado, uma família acomodada. Sou primogênito de quatro irmãos. Meus pais eram católicos. Depois de ter terminado o colégio, ia à universidade, entrei em crise com minha família e comigo mesmo, sobretudo pelo ambiente na faculdade de Belas Artes de Madri, que era completamente ateu, marxista. Em seguida me dei conta de que a formação que eu havia recebido, tanto na família como no colégio, não me servia de nada para responder aos problemas que tinha de todo tipo (afetivos, psicológicos, de identidade). Perguntava-me: quem sou eu, por que existe a injustiça no mundo, por que as guerras etc. Bem, Deus permitiu que eu fizesse uma experiência de ateísmo, ou, se quereis uma kenosis, uma

¹⁵¹ ESTATUTO DO CAMINHO NEOCATECUMENAL – Roma, 29 de junho de 2002. Título I Natureza e realização do Caminho Neocatecumenal, § 1, p. 1. No estatuto faz-se referência também a Exortação apostólica *Catechesi Tradendae*, onde o Papa afirma ser o neocatecumenato um “*solícito pensamento pastoral e missionário*”.

profunda descida ao inferno de minha existência, uma existência sem Deus. Deus permitiu que eu cortasse todos os laços com a transcendência. Escandalizava-me profundamente da indiferença de muita gente. Todas as pessoas ao redor de mim eram pessoas que iam à missa, mas em definitivo sua vida não era profundamente cristã... Desde minha família, a que minha mãe ia à missa todos os dias, o meu pai era católico. Mas o deus de minha casa era o dinheiro. A maioria das conversas em minha casa era sobre o dinheiro.¹⁵²

Percebe-se que a experiência de conversão para Argüelo expressava um descontentamento com o mundo secularizado. Tal perspectiva deixaria entrever uma opção política contrária ao marxismo identificado como ateísmo. A fé cristã, vivenciada profundamente, seria a redescoberta da própria razão de ser do indivíduo. O estatuto do Caminho Neocatecumenal apresenta a estrutura interna deste, marcado pela hierarquização das funções, com clara submissão dos leigos ao pároco e Bispo. Não se define como “movimento” porque não há autonomia de seus membros. Mas, sim, um “instrumento” de realização diocesana para iniciação cristã e educação permanente da fé. Direciona-se também dentro de seus elementos fundamentais “àqueles que provêm de confissões cristãs que não estão em plena comunhão com a Igreja Católica”. Ou seja, com caráter missionário proselitista.

O apanhado geral do Neocatecumenato torna-se importante para a melhor compreensão do choque entre o pároco adepto dele e os militantes da Teologia da Libertação. O cristão neocatecúmeno difere-se do cristão das CEBs. O primeiro, busca uma modificação moral que geraria um comportamento diferente do mundo secularizado, visto como degradante para a fé. Um mundo materialista (“deus dinheiro”) onde o indivíduo perde sua identidade, e sua conexão com Deus. O segundo vê a sua fé como um processo em que a modificação deste mundo (também considerado materialista, mas em outro sentido, o de sociedade injusta) é essencial para alcançar a transcendência que se

¹⁵² *O Caminho Catecumenal*, p. 3. Disponível em http://geocities.yahoo.com.br/maeutikos/teologia/teo_catecumenato.htm. Data de acesso 04/03/2006.

busca, ou seja, o Reino de Deus. Enquanto o neocatecúmeno espera uma salvação pessoal, que passa primeiro por uma conversão, dependente da Igreja como mediadora e do clero; o membro das CEBs espera e luta por uma salvação coletiva, onde a participação de todos, como iguais, seria imprescindível. Apesar de valorizarem uma vivência comunitária, o próprio sentido de comunidade é diferenciado.

“§ 1. Dentro da paróquia, o Neocatecumenato é vivido em pequena comunidade – denominada comunidade neocatecumenal – dado que a forma completa ou comum da iniciação cristã dos adultos é a comunitária.

§ 2. Modelo da comunidade neocatecumenal é a Sagrada Família de Nazaré, lugar histórico em que o Verbo de Deus, feito Homem, torna-se adulto crescendo “em sabedoria, idade e graça”, estando submetido a José e a Maria. Na comunidade os neocatecúmenos tornam-se adultos na fé, crescendo em humildade, simplicidade e louvor, submetidos à Igreja”.¹⁵³

Por sua vez, os leigos das CEBs também procuram viver em pequenas comunidades, no entanto, buscando a experiência de “ser Igreja”, “povo de Deus”. Eles mesmos parte do corpo geral da Igreja, em uma posição não de submissão, mas de cooperação.

Essas duas perspectivas, conflitantes em questões de vivência da fé expressam como afirmado, posicionamentos políticos divergentes. Esse embate resultou na Comunidade São João Batista uma diferenciação nos trabalhos pastorais, com o enfraquecimento dos movimentos voltados para conquistas sociais. Com base nos relatos, a perspectiva das CEBs e da TL, sofreria no fim da década de 1990 e início de 2000, sua pior derrota na região da cidade que mais havia assumido e desenvolvido as CEBs nos anos 1970. Quase trinta anos depois, as comunidades começaram a se tornar apêndices das paróquias ou “mini-paróquias”. Os leigos começaram a perder sua autonomia para celebrar, organizar a comunidade e suas atividades pastorais. A administração dos rendimentos das comunidades também foi retirada dos leigos. O choque com o novo pároco de Vila Rica teve

¹⁵³ ESTATUTO DO CAMINHO NEOCATECUMENAL, op. cit. p. 6.

como consequência mais grave a saída das religiosas da Congregação Franciscanas da Ação Pastoral (FAP), no ano de 2002.

A relação da Comunidade São João Batista com a hierarquia eclesiástica

No momento de nascimento da comunidade São João Batista, entre 1979-1981, ainda não havia um pároco permanente na região de Vila Rica. O padre Genésio, citado nos relatos como um dos incentivadores do primeiro grupo que se reunia nas casas, pertencia à paróquia vizinha da Vila Antonieta. Somente em 1984 a Vila Rica teria o seu primeiro pároco permanente, Ronam, que neste momento, dividia a morada com as religiosas da FAP, no prédio da comunidade Nossa Senhora do Amparo. Em seguida, moraria na casa construída em anexo à Igreja Santa Cruz. Esta seria a partir daí a paróquia. Tanto a comunidade N. Sra. do Amparo, como a Santa Cruz foram construídas com o apoio da vizinhança e das religiosas da FAP. A “Amparo” teria sido idealizada (e funcionou) como uma creche, que atendia as crianças da favela Santo Eduardo. Antes, as crianças ficavam em um espaço na Santa Cruz, que mais tarde se tornou a residência paroquial.

Assim, com a presença mais constante de um padre diocesano¹⁵⁴, as comunidades poderiam ter uma ou duas missas por mês. Nos outros fins de semana, mantinham-se as celebrações litúrgicas. A análise da opinião dos participantes da São João Batista sobre os seus diferentes padres auxilia na compreensão de como se deu a relação da comunidade com a hierarquia eclesiástica. E qual sua visão quanto a ela. Por outro lado, visualiza-se qual seria a influência

¹⁵⁴ Diocesano (ou secular) é o padre que não pertence a uma congregação ou ordem religiosa, mas foi formado no seminário arquidiocesano e responde diretamente ao bispo da região, que o designa às paróquias. O padre diocesano recebe um salário da paróquia em que atua não possuindo outras ajudas de custo. Diferente de um padre regular, ou seja, daquele que pertence a uma congregação ou ordem que o auxilia com recursos financeiros e o designa aos trabalhos pastorais ou outros, não estando diretamente sobre as ordens do bispo.

dos sacerdotes no andamento dos trabalhos, e no papel da ideologia dominante na comunidade.

Nos relatos não há uma sequência cronológica para a atuação dos padres. Os membros, no geral, dão mais ênfase aos períodos em que participaram ativamente. Dessa forma, tem-se opiniões divergentes sobre o mesmo sacerdote. A relação passaria a ser analisada pelo crivo pessoal. Muitas vezes haveria uma diferença grande entre o padre enquanto pessoa e enquanto sacerdote. Foi perguntado aos entrevistados se recordavam os diferentes padres que passaram pela paróquia e como era o relacionamento destes com a comunidade. Pode-se inferir baseado nos relatos dos membros mais antigos, que passaram pela comunidade, entre 1979-2004, os padres: Genésio, Ronam, Geraldo, José, Miguel, Kio, Valdir e Roberto.¹⁵⁵ Haveria também entre os militantes da TL uma ênfase na atuação dos sacerdotes e a abertura e simpatia destes aos trabalhos das CEBs. Percebe-se que a importância à figura do padre foi dada, para os

¹⁵⁵ Segundo a página da paróquia Santa Cruz após a saída do padre Roberto, foram párocos Padre Hélio, Padre Ronaldo e atualmente está o Padre Edenildo (Administrador Paroquial). Consta um pequeno resumo histórico da paróquia: “A Paróquia Santa Cruz teve sua origem numa reunião realizada em 08 de dezembro de 1961, com uma Celebração Eucarística, onde se localiza hoje a Delegacia de Vila Rica, presidida por um padre da Paróquia N.S. do Sagrado Coração de Vila Formosa. Após diversas reuniões entre um grupo de moradores e D. Paulo Rolim Loureiro, bispo auxiliar de São Paulo na época, foi aprovada a construção da capela, que mais tarde daria origem a Paróquia Santa Cruz. Ao término da construção, entre os anos de 1964 e 1965, a capela passou a ser assistida pelos padres M.S.C de Vila Formosa. Em 1967 passou a ser Paróquia Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, tendo como pároco o Padre Albino, que mudou o nome para Paróquia Santa Cruz das Almas. Entre os anos de 1986 a 1988 teve mais uma alteração no nome, passando a designar-se somente Paróquia Santa Cruz, Em 1988 foram criados três centros comunitários: Santa Cruz (sede), São João Batista e Nossa Senhora do Amparo, onde neste último é realizado um trabalho com crianças e adolescentes, trabalho este que se iniciou com a Irmã Judith [FAP] e, que continua até os dias de hoje. No decorrer dos anos foram criadas diversas pastorais e movimentos que permanecem até hoje. Atualmente temos 20 pastorais e movimentos atuantes, incluindo encontros de jovens e de casais, orientadas pelo Administrador Paroquial, Padre Edenildo Pereira da Silva”. Disponível em: <http://www.arquisp.org.br/regiaoalem/paroquias/paroquia-santa-cruz/matriz-paroquial-santa-cruz> Data de acesso: 16/12/2020.

militantes da TL, tal como discutido no primeiro capítulo, ou seja, com ressalvas: “padre é necessário se ajuda a animar a comunidade” – senão seria “desnecessário”; “se o padre fecha a tendência do povo é se fechar também”.

Era o padre Miguel. Uma parte do tempo foi o Miguel, depois o Kio. Era bom o Miguel. Aí outra parte era o padre Kio, e já desandou um pouco. Porque era assim. Eu pensava assim. Sempre falei para ele, se você vai a uma reunião, você vai lá pra discutir, você discute. Mas chegou no x da questão, tem que ver o que fazer. E quando chegou o padre Kio, não, ele achava que tinha que ser do jeito dele. Aí eu já não concordava. Você fica duas, três horas em uma reunião, você trabalha em cima disso, depois chega lá e o padre não quer nada. Aí vai desanimando. Fora os problemas particulares mesmos. Mas, acho que na parte do padre Kio a gente teve mais confronto, mais dificuldade.¹⁵⁶

Os choques com os párocos sempre apareceram nos relatos relacionados às tomadas de decisões que afetavam os trabalhos nas comunidades. Principalmente, quanto à autonomia dos leigos em relação às pastorais. A simpatia pelos sacerdotes dependeria em grande medida da identificação das perspectivas de Igreja, políticas e de comunidade.

Na época em que eu participei foi a do padre José, depois o Miguel e o Kio. A mudança foi muito grande. Se você colocar de zero a dez, José 10, Miguel 5, o Kio 1, para não dizer 0. Mas, isso é uma impressão minha. Eu me dei muito bem com a forma como o padre José trabalhava, batia as ideias, então facilita muito, você cria uma facilidade muito grande de trabalhar com a pessoa. Você acaba misturando um pouco e acaba gostando da pessoa também e do que ela pensa. Já com Miguel, eu o achava pé no freio, devagar, tranquilão, gente boa, como pessoa. Mas, não era envolvido como o padre José. O padre José era envolvido, era engajado, ele ia, ele participava, queria que você fosse junto, acho que isso que mudou, era a diferença entre eles. O padre Kio já não, quando ele chegou, era outro sistema, ele não concordava com o setor, não queria saber de setor, não queria saber de conselho. Ele foi

¹⁵⁶ Entrevista 04, Denise Vanzuita da Cruz em 20/11/2004.

um bom padre, com certeza trouxe coisas boas e coisas que a gente não considerava tão boas. Mas é isso, acho que essa visão dos padres que passaram não quer dizer muita coisa não. Digo como julgamento deles. Mas, com certeza quando o padre José estava na frente ele trazia uma dinâmica. Deixava as comunidades com mais liberdade. Ele jogava essa liberdade e responsabilidade para as lideranças. Fazia a liderança acordar: “vem cá pessoal, vamos participar, o movimento tem que acontecer, a pastoral”. Via o que estava acontecendo, ia atrás de pessoas para ajudar, quem estava apto para fazer aquilo. É lógico que você se sente motivado. Imagina, você tem a tendência a participar, “eu participaria”, e aí quando chega alguém que percebe que você tem tendência, e te chama e te traz isso é maravilhoso, aí que você se engaja mesmo. Acho que o padre José tinha isso. O padre Miguel, o que estava rolando ele deixou rolar, não teve problema, mas ele não criou não trouxe mais nada, ficou aquele negócio. E o Kio veio já para desmanchar um punhado de coisinhas, mas é uma forma dele ver as coisas.¹⁵⁷

O entusiasmo do ex-membro pelo trabalho do Pe. José Gautelier (francês, membro da Pastoral Operária) se expressa na possibilidade de as comunidades manterem sua autonomia e quanto ao incentivo para o desenvolvimento das novas lideranças. Esse despertar da consciência para novas funções na Igreja seria uma das estratégias da Teologia da Libertação para o processo de “conscientização” do povo. A desarticulação do ideário das CEBs e da TL na comunidade São João Batista, como anteriormente afirmado, sofreu com a perda das lideranças e desarticulação das pastorais. O início desse processo poderia ser identificado já no período em que o padre Kio assumiu a paróquia. Não se pretende afirmar, que as responsabilidades sobre a desarticulação das CEBs na Vila Rica venha tão somente dos párocos que por ela passaram. Os motivos seriam mais complexos. No entanto, os ex-militantes e membros que permaneceram identificariam o processo particular da São João Batista – relacionado às novas presenças na comunidade – ao mesmo tempo em que teriam percebido um processo mais amplo, envolvendo a Igreja como um todo.

¹⁵⁷ Entrevista 05, op. cit.

As lideranças que havia na comunidade, todas elas tiveram atrito com o padre Kio. Aí houve a troca de padre, porque o Kio foi embora. Aí veio o padre Valdir. Antes do Roberto veio o Valdir que era muito engajado na Pastoral Carcerária; mas também só pastoral carcerária. Nessa época eu me afastei. Já estava meio afastado, quando o Kio entrou. Não foi exclusivamente porque o Kio veio, não por discordar do Kio, mas, foi porque no mesmo momento nós estávamos com problemas de ordem pessoal que estavam balançando bastante as estruturas. Então, a gente ficou meio assim, tinha que resolver uma porção de outras coisas. A intenção era até que fosse um período curto. Até o padre Valdir depois veio falar comigo para participar, mas aí... Mas, até hoje eu sinto muita falta disso, às vezes eu e a Denise conversamos e a gente sente bastante falta. E o padre que ainda está aí. Ele veio com outra proposta que me parece bem pior que os carismáticos. Catecumenato. Do que a gente conhece, os carismáticos ia ser melhor, pelo menos são mais alegres.¹⁵⁸

Com percepções diferentes sobre os sacerdotes, a soma dos relatos possibilitaria a criação de uma visão geral sobre a relação da São João Batista com a hierarquia. Alguns sacerdotes representariam a ordem clerical na Igreja, com a manutenção do papel de mediadores do sagrado, ungidos, diferentes do povo. Trariam notícias e a apresentação de um “outro mundo”, diferente da periferia. Outros estariam mais próximos dos leigos, que os identificariam como seus “iguais”.

Não é que o Kio não tenha sido bom, aprendi muito com ele, mas foi outra coisa que aprendi, não as CEBs. Com ele aprendi assim, organização, administração. Ele era um administrador. Afinal de contas ele é japonês, não nega a raça. Pessoa muito próspera; para ele as coisas têm que ser do melhor, pobre tem que ter tudo, não tem que ser pouco. Imagina o padre Kio levou a gente ao teatro, eu fui ao teatro e achei uma delícia. Ele ajudou a descobrir outras coisas. O outro que eu esqueci o nome [Valdir], era da pastoral carcerária, ele ensinou a gente a fazer celebração em 7 minutos, no máximo. “Tem que ser objetivo para não chatear o povo”. Na Terça a gente ia lá e a gente fazia a celebração da palavra.¹⁵⁹

¹⁵⁸ Entrevista 05, op. cit.

¹⁵⁹ Entrevista 06, op. cit.

As diferenças de temperamento e ideologia dos diferentes padres interessam, uma vez que as relações interpessoais têm peso muito grande na vida comunitária. O diálogo abaixo, com opiniões diferentes, entre dois entrevistados, seria interessante para a tentativa de compreender a importância dos padres (ou não) na vida das comunidades.

Entrevista 08: “Eu lembro que o padre Miguel era muito imperceptível, não sei, parece que ele passou e não deixou marca. Aí entrou o padre Valdir, mas ele tinha uma doença no cérebro muito séria e ele era muito envolvido com a Pastoral Carcerária. Então ele estava com um pé na Igreja e outro na pastoral. E o pessoal aqui da região tinha uma relação com ele meio que, como se ele fosse um padre doente, tinha que ser poupado. Às vezes tudo ficava meio periférico, não chegava muito nele. O padre Kio quando entrou, nossa, acho que foi o padre que causou mais polêmica naquela região. Tinha os que o adoravam e os que o odiavam. A relação dele com a São João, ele se incomodava até com a posição de uma flor no vaso, tinha que ter a estética. Então, as senhoras gostavam muito dele. Já os mais novos tinham uma...”

Entrevista 07: “Acho assim que a relação da comunidade com o padre era mais distante da relação que o padre tinha com a paróquia. Na paróquia o padre está todo fim de semana lá. E na comunidade não, o padre ia uma vez por mês. Então não São João, as famílias tomaram mais força, apareciam mais. O Gautelier [José] foi um caso especial”.

Entrevista 08: “Tinha uma parte que odiou”.

Entrevista 07: “Eu particularmente gostava muito do Miguel. Era um cearense e eu o chamava de Girimum. A escola da fé aconteceu na São João por causa do padre Miguel. Ele começou a formação. O Kio não tinha uma formação de evangelização, ele era contra o Setor [São Mateus], japonês mato-grossense muito doido, era um cara gente fina. Mas ele não fazia parte das CEBs. Ele era um excelente administrador”.

Ou seja, a vivência comunitária na São João Batista mantinha-se, tradicionalmente, com a influência e ação das famílias fundadoras e daquelas mais participativas, mesmo com as alterações dos padres e cada um com um “jeito diferente”. O estranhamento em relação aos padres, que não respeitavam essa experiência, tornou-se mais forte com as brigas dos grupos descontentes, entre si e com os padres.

Sempre tinha discussões com os mais conservadores que queriam buscar uma linguagem mais celestial. E aí tinha o pessoal com essa linguagem de CEBs que quer manter; não quer só o glória a Deus e o Pe. Marcelo. Quem trouxe um pouco disso foi o Pe. Kio. Ele tinha uma idéia, era mais equilibrado. Não tinha aquela idéia de pé no chão. O Kio é metido, todo arrumadinho, fresco. Ele olhava e via de uma forma empresarial, ele falava que ficavam só nesse pensamento de luta não tinham espiritualidade. Ele não via espiritualidade só a partir de luta, achava que precisava parar, refletir. Acho que ele não era “mais” carismático, era “menos” CEBs. Era aquilo, vamos baixar a bola que aqui não é sindicato. Hoje mudaram as caras. Nem minha mãe está lá. Por mais que digam que o problema não é esse padre [Roberto], brigou com todo mundo, com a irmã Creusa, por exemplo. Fiquei sabendo da briga de todo mundo. Minha mãe saiu da comunidade por causa do padre. Ele fechou a casa das irmãs, aquela parte de cima. O que é lá agora?¹⁶⁰

As discussões entre duas visões diferentes de comunidade e de Igreja abrigariam também as disputas de poder entre os padres seculares e as religiosas. Após o desfecho da disputa entre as religiosas e então pároco, a casa das irmãs – na comunidade N. Sra. do Amparo – no final de 2002, tornou-se a nova morada dos padres. Ficou evidente neste ponto a má vontade machista da hierarquia local contra a participação eclesial feminina, mesmo como coletivo, na Igreja. Importa, no entanto, aprofundar esta relação. Faz-se necessária uma reflexão sobre a presença da mulher na Igreja antes de continuar a análise da comunidade.

No âmbito geral da Igreja Católica a questão da participação mais efetiva das mulheres na hierarquia é historicamente conflitante. A presença feminina muito valorizada na Igreja cristã primitiva foi, ao longo do tempo, perdendo proeminência. Para alguns estudiosos, mesmo sendo o cristianismo herdeiro da sociedade judaica, patriarcal, a tradição cristã teria procurado preservar, em princípio, a relação mais “aberta” de Jesus com as mulheres do seu grupo religioso. Na perspectiva de contrapor a prática da Igreja Primitiva com o seu posterior desdobramento, surgiram novos estudos. Como o da

¹⁶⁰ Entrevista 10, op. cit.

pesquisadora Terezinha S. Zanlochi que procurou na prática das antigas comunidades cristãs, o papel de destaque e liderança que tiveram as mulheres e, a perda deste com a estruturação institucional. Zanlochi fez uma releitura das tradições judaicas dando ênfase à existência de profetisas como Rute, Débora e Judith. Com isso, tentou demonstrar na posterior ligação do cristianismo com o Império Romano, a retirada de poder das mãos dos **leigos**, distinguindo-se dentro deste grupo, as mulheres, que teriam sido sistematicamente excluídas desta categoria. Assim, “o conjunto de normas da Igreja Católica para seus fiéis sedimentou-se na divisão de tarefas para os cristãos, por gênero” (ZANLOCHI, 1999, p. 60-80).

Para manter tal estado foram criadas justificativas “bíblicas” e de Tradição, sedimentadas em normas do Direito Canônico. Estas mantiveram uma perspectiva pejorativa de tradição bíblica do ser feminino; impuro, inconstante, “filha de Eva”, responsável maior pelo pecado original, subordinada ao homem. Fica evidente o alto grau de machismo presente na instituição. Ao longo do tempo, as tarefas designadas às mulheres leigas nas paróquias foram as de: zeladoras, faxineiras, auxiliares na Eucaristia e, no máximo, catequistas. As religiosas, de diferentes ordens, mantiveram basicamente ações voltadas ao atendimento dos necessitados, oração, trabalhos manuais para a manutenção das igrejas paroquiais, assistentes de bispos e padres.

Com o Concílio Vaticano II (1962-1965) surgiu a tentativa de resgatar a função dos leigos na Igreja. A proposta foi a de definir a Igreja a partir dos leigos, sua base, e não mais dando ênfase à hierarquia. Os leigos teriam uma missão evangelizadora importante para cumprir na sociedade moderna, uma vez que estariam inseridos em vários ambientes e grupos sociais. A necessidade de modernização da instituição, sentida neste momento, precisava contar com sua massa de fiéis. Somente assim, seria possível enfrentar os desafios postos à Igreja. Ou seja, a secularização, a perda de fiéis para outras religiões e denominações cristãs, e o perigo, para a Igreja, dos movimentos de cunho marxista.

O incentivo dado, dessa forma, às experiências populares que surgiram na América Latina faziam parte da nova proposta. A função das mulheres foi importantíssima, em todo o continente, para o nascimento das CEBs e manutenção dessas experiências. Leigas e religiosas assumiram com entusiasmo as novas atividades. Nos primeiros anos, tais atividades, grupos e lideranças eram incentivados por parte da hierarquia. A autonomia surgida nesses grupos pode-se afirmar, foi responsável pela ampliação do movimento, aprofundamento da reflexão bíblica e das ações pastorais que mais tarde vai dar origem à sistematização teológica, a Teologia da Libertação. Com tanta agitação nas bases e sinergia, o questionamento da não-ordenação feminina, já posto em alguns países europeus, foi trazido por teólogos e teólogas. A Teologia Feminista começou a se articular. O debate sobre o tema é feito por mulheres e homens:

E se o clamor atual em torno do sacerdócio da mulher fosse (por assim dizer) um “castigo de Deus”, ou um golpe de timão do Espírito para que a Igreja corrija essa deformação clerical do ministério, que o peso dos anos depositou nela? Porque o que está claro é que a Igreja aparece hoje incapacitada para convencer de que em sua negativa não há uma discriminação e uma negação da igualdade. E o que é pior, corre o risco de tornar Deus culpado dessa discriminação, como faziam os brancos na África do Sul a respeito dos negros, e os ricos em todo o mundo a respeito dos pobres. É um risco grave, em que todos os responsáveis eclesiais deveriam meditar muito seriamente.¹⁶¹

Tal discussão não é como visto, separado de outras discriminações sociais e políticas. Pensa-se, todavia, que a instituição católica, ao longo do tempo, tem utilizado a força de suas bases, de acordo com os interesses do momento. A autonomia dos leigos varia de acordo com interesses pastorais e nunca é tanto que não se possa controlá-los. Os leigos, dessa forma, trabalham como barreira contra os

¹⁶¹ JOSÉ IGNACIO GONZÁLEZ FAUS – *Mujeres sacerdotes. Datos para el debate*, p. 2. Traduzido do espanhol. Disponível em <http://servicioskoinonia.org/relat> data de acesso 20/12/2005.

problemas seculares, ou como “exército” evangelizador. Para não se perder no mundo moderno a instituição precisa se garantir em todos os âmbitos. Haverá sempre uma linha clara no poder que pode ser atribuído aos leigos na Igreja. Principalmente, no caso das mulheres, vetadas ao sacerdócio.¹⁶²

Tento em vista tal reflexão, percebe-se que o machismo eclesiástico apareceu de maneira mais clara nas comunidades e paróquias, quando do embate entre as militantes, religiosas e clero. No caso da CEB São João Batista, as divergências ampliaram-se em determinado momento. Com o passar do tempo os membros começaram a avaliar de maneira mais crítica seus ex-sacerdotes. Pontuando a influência destes na tomada de decisões da comunidade e no aspecto ideológico.

Teve o Ronam, Genésio, o Pe. Geraldo, depois o Miguel, o José que era o mais ligado à comunidade, Pe. Valdir. Quando saiu o padre José e entrou o Kio, o pessoal estranhou muito. O padre Kio era muito certinho. Mas, quem a gente estranhou mesmo foi o Pe. Roberto. Na liturgia agora, é só ele. Antes o povo participava mais. Ele ficava falando e pegando no pé do pessoal. Agora está melhor, ele anda menos...¹⁶³

As divergências criavam a intenção, por parte de alguns, de preparar um abaixo-assinado, com vistas a retirar os padres que estavam desagradando. De acordo com o relato, teria sido uma intenção muito presente nas comunidades.

Na Santa Cruz eles queriam cassar um padre, fazer um abaixo assinado para mandar para o bispo. Isso aconteceu com o padre Kio e o padre José, no final eles foram os melhores padres. Esse que está hoje, também quiseram mandar embora. Vieram com o

¹⁶² A Igreja Anglicana foi a primeira a ordenar mulheres nos anos 1990. Outras denominações protestantes, como na Igreja Metodista as mulheres assumem altos cargos hierárquicos como bispas e pastoras. Tais exemplos pressionariam a Igreja Católica, criticada neste aspecto muito duramente pelos movimentos feministas e de gênero. O machismo na Igreja também se dá em relação a comunidade e movimento LGBTQI+. As aproximações feitas pelo Papa Francisco entre os anos 2019-2020 sofreram muita resistência e crítica da ala neoconservadora da cúria romana.

¹⁶³ Entrevista 11, op. cit.

abaixo assinado para mim, mas eu não quis assinar. Eu disse: “está doido, esquece, o padre vai embora logo”. O padre José em geral todos gostava. O Padre Kio só alguns gostavam. Eu gostava dele, ele me ajudava em tudo. Tudo que eu precisava, ele dava. O padre Valdir não interferia em nada. Ele era um dos coordenadores nacionais da Pastoral Carcerária. O padre Roberto comigo mesmo não teve problema. Mas mudou tudo. Mudaram os cantos que eu acho para melhor. Depois que ele entrou, os folhetos O Povo de Deus saíram. Os cantos deste folheto de entrada, ofertório, comunhão são terríveis, a letra é boa, mas o canto em si, é fraco. Quando começamos a elaborar os cantos colocávamos o que queríamos. Estes cantos agora são mais carismáticos. Mas, eu gosto dos cantos carismáticos, são mais bonitos. Hoje o povo gosta muito quando cantamos os cantos carismáticos, todos cantam juntos. Fui bom, eu acho, cortar o subsídio dos cantos. Quanto ao salmo hoje ele é falado, eu não gosto do salmo falado. Tenho que me virar com que eu tenho aqui.¹⁶⁴

Com tantas mudanças e discussões, foi perguntado ao militante se ele já havia pensado em sair da comunidade. Teve-se a seguinte resposta:

Já. O Antonio está na Sagrado Coração e ele me chamou para ir para lá dizendo que lá é melhor. Ele é muito envolvido com a Pastoral Operária que funciona lá. Mas, eu pensei, se eu sair por causa desse padre, eu tinha ficado chateado, depois não acho certo a gente sair de sua própria comunidade. O padre vai embora e a gente fica aqui. É a nossa comunidade, não tem jeito. Não adianta ficar chateado com alguma coisa ou com o padre.¹⁶⁵

Apareceu neste relato o “pertencimento” à comunidade como um laço forte de identificação com o próprio bairro, com a própria “casa”. Enquanto os padres seriam temporários, os membros da comunidade estariam sempre presentes. No entanto, muitos militantes não conseguiram se manter na comunidade. As dificuldades, para alguns, seriam muitas.

¹⁶⁴ Entrevista 12, op. cit.

¹⁶⁵ Entrevista 12, op. cit.

Sempre existe, um gosta outro desgosta, houve afastamento de pessoas. A Lia, não sei se ela te falou, se afastou, ela disse que é porque estudava e trabalhava. Outras pessoas que discordavam também se afastaram, mas não deixam de gostar da comunidade. O afastamento das irmãs também fez muita falta, faz mais de um ano. Os padres um sempre é diferente do outro. Uns se dão bem com eles, outros não. São como donos-de-casa. Porque a igreja é a casa dos padres e cada um arruma sua casa do seu modo. Esse aí é muito bom, é muito sério gosta das coisas bem direitas. Mas já tem uns que ficam meio assim. Ninguém pode ser igual ao outro. Até mesmo os irmãos têm naturezas diferentes. Eu lembro do padre Genésio, ele que fundou nossa comunidade. Nossa, tantos padres! Eles ficam mais ou menos 5 anos. O padre Miguel era tão bom, hoje ele trabalha na igreja Cristo Rei. O padre José era um amigo.¹⁶⁶

Assim, como outros membros que permaneceram, os mais antigos procuraram não polemizar as diferenças com e entre os padres. Haveria, nesse aspecto, uma aceitação maior por parte daquele grupo menos ligado ao ideário das CEBs.

Eu me dava bem com todos eles. Tinha o padre Geraldo que era estrangeiro, do outro lado do mundo, branco, novo. Quando eu fui participar de uma reunião de setor, foi por causa dele. Eu me dei bem com todos eles e não tenho o que dizer das irmãs. Nunca assinei nenhum abaixo assinado para tirar ninguém, nem padre, nem freira. E tenho fé em Deus que não vai ter, cada um vem e vai, cada um tem sua responsabilidade.¹⁶⁷

Em entrevista, uma ex-coordenadora procurou analisar essas divergências entre padres e lideranças. Segundo ela, a questão estaria no controle da comunidade, ou seja, o exercício do poder de decisão e o acesso ao “sagrado”:

A comunidade estava em fase de crescimento, cheia de ideias, líderes novos. Nem todos os padres aceitavam essa nova maneira de ser comunidade. Alguns davam apoio outros davam um passo para traz, tinham medo de perder o poder, o lugar no podium, desculpe-me, no altar. O pior é que alguns não gostavam de ir celebrar na São João Batista. Até se criava uma

¹⁶⁶ Entrevista 13, op. cit.

¹⁶⁷ Entrevista 14, op. cit.

rivalidade entre paróquia e comunidade. Também teve bons padres, engajados, comprometidos com a luta popular.¹⁶⁸

A rivalidade entre comunidade e paróquia, ao se pensar o entendimento dos membros sobre o que seria uma comunidade, apareceria como uma dicotomia, próxima daquela discutida por Clodovis Boff, entre Igreja-CEBs (comunidade) e Igreja-Institucional (sociedade). A comunidade enquanto CEB, seria um espaço menos hierarquizado, mais democrático, diferente da paróquia, onde a presença constante do padre regularia todas as decisões. Nessa dicotomia reside o cerne da disputa que levou à saída das religiosas da Vila Rica. Esta divergência apareceu, na maioria dos relatos, como um momento de ruptura na comunidade; e causa principal do afastamento da maioria dos militantes ligados à Teologia da Libertação. O relato¹⁶⁹ que segue procurou explicitar o ocorrido, com riqueza de detalhes, sobre a relação dos novos grupos e membros que surgiram, a presença do padre e a atuação e função do setor São Mateus na manutenção das CEBs na região:

Nessa época eu já estava cansadíssima. Não tinha como. Porque isso foi um processo. Foi um absurdo, eu não sei, foi sendo fechado. Eu briguei muito. Quando o Edeciel veio, foi a primeira peça e nós como éramos um grupo aberto, o Kio tinha saído, a gente estava sozinha à frente, e eu praticamente estava na frente, e vieram perguntar se podiam colocar a Legião de Maria, e quem fazia a parte era a Angelita, ela tinha uma ligação forte porque foi do início. Então negar para a Angelita a Legião de Maria, não tinha como. Até porque a gente gosta de Maria. Então junto com a Legião de Maria vieram os legionários que não são a favor das CEBs. Não é eles são a favor ou são contra; eles não tem compromisso com as CEBs. E aí esse Edeciel veio junto rezar o terço, fazer celebração. Era carismático, estava no seminário, ia ser padre. Ele tinha um discurso muito atraente e o povo foi gostando, foi apoiando e o tempo foi passando. No começo quando esse Edeciel veio fazer celebração, tinha no setor São Mateus muito forte a questão que quem ia fazer celebração tinham que passar pelo setor,

¹⁶⁸ Entrevista 15, op. cit.

¹⁶⁹ Entrevista 06, Leopoldina de Menezes em 20/11/2004.

tinha que ser conhecido do setor. **Praticamente o setor era como um filtro para as CEBs, um filtro meio que protegia as CEBs.**

Neste comentário, tem-se a relação, para a militante, entre o tipo de participação na comunidade, “aberta”, que procuraria aglutinar diferentes demandas e o processo de fechamento que sofreu as comunidades. Pode-se dizer que houve uma coação para a abertura das comunidades. Uma vez que, o Setor São Mateus, filtro ideológico das CEBs, foi desautorizado pelo pároco.

De fato, o Kio não protegeu as CEBs. Porque eu ia representar a comunidade no setor São Mateus e sabia dessa questão. Só que não tinha autonomia e nem tinha poder nenhum de dizer: olha, fulano pode celebrar, sicrano não, sem passar pela ordem do padre. Então eu cheguei para o padre Kio e disse: escuta, tem um rapaz assim, assim, fazendo celebração, rezando o terço, influenciando, como é isso, se não é conhecimento do setor e eu nunca vi esse rapaz lá. E ele disse que isso não tinha nada a ver, que ele tinha sido mandado, fazia parte de uma congregação, era católico, e que o importante é que ele continuasse o trabalho dele. A igreja tem que abrir para os trabalhos. E que abertura foi essa que ele foi trazendo todos os outros; que coincidentemente veio esse tal de padre Roberto da mesma congregação dele. Então eu diria que ele tinha sido meio que aquela pecinha inicial, entendeu? Hoje eu fico com a minha consciência tranquila porque eu fiz o que eu pude. Escuta, esse rapaz ficou até um tempo assim, ele não me olhava. Até quando eu estava na celebração e tacava indireta para mim. Usava o evangelho para me agredir, às vezes assim de um jeito sutil, e eu entendia. E várias vezes eu ia conversar com ele e dizia: você disse isso assim, assim e eu escutei como se você quisesse dizer alguma coisa para mim, você quer dizer alguma coisa para mim? E ele disse quero. Então vamos conversar. Eu falava para ele: que a gente não estava ali disputando poder, até porque eu não tinha tempo. **E eu sei que a minha condição de mulher na igreja eu não vou passar de catequista. Portanto, eu sei muito bem o meu lugar.** Você pode ser padre. Ele acabou não sendo padre, casou.¹⁷⁰

¹⁷⁰ Entrevista 06, Leopoldina de Menezes em 20/11/2004.

A cobrança para que as lideranças da comunidade recebessem grupos com ideologias diferentes, mas católicos, acabou por enfraquecer sua estrutura “democrática”. As novas ideologias não primaram por esta postura. Como também a gradação de autoridade e de poder da mulher leiga e do homem seminarista. Tem-se, explicitamente, o conflito de perspectivas e visões de comunidade. Por que não dizer, diferentes perspectivas de Igreja. O processo, tal como apresentado no relato, teria culminado em uma homilia do pároco Roberto, onde sua oposição à Teologia da Libertação foi declarada, causando comoção entre os militantes e religiosas.

Aí, o Roberto disse que a TL tinha que ser jogada no lixo. Ele falou com todas as letras. A Brígida estava num lado e eu estava no outro. Ela ficou enfurecida de lá e eu fiquei enfurecida de cá. Porque ele falou e as pessoas ficaram lá sentadas. A gente já passou por tanta coisa e eu pensei, vou entrar em choque com esse padre, para que? Eu já estava me afastando por conta dos meus estudos e a minha família já estava cansada de me ver chegar em casa chorando. O Saulo foi para o Sagrado Coração de volta e eu fui cuidar das minhas coisas. O povo não fez nada e nem as irmãs tiveram força. Agora os padres estão morando na creche.¹⁷¹

Deu-se assim, a maior ruptura na comunidade São João Batista, desde a retirada das cadeiras em 1995. Este fato em si, já traria um sinal da modificação profunda passada pela comunidade. Para as religiosas da FAP, representou o fim de 25 anos de trabalho na região. Segundo o relato colhido, teria sobrado uma sensação de “fracasso”. Muitos militantes, em solidariedade às irmãs, deixaram a comunidade. Sobre isso comentava uma religiosa:

A Dalva saiu, mas é também porque a gente saiu. Porque como diz aquele ditado popular, dando murro em ponta de faca. Era só a irmã Edméia e eu naquele pedaço, e a irmã Natividade na Antonieta e no Santo Eduardo. E ele veio exigindo tudo, e nós conversamos com a madre. Não valeu nada o que nós formamos em 25 anos. Não podia uma catequista dar catequese sem formar com ele. Cada comunidade tinha seu grupo de

¹⁷¹ Entrevista 06, op. cit.

catequese, coordenação de catequese, coordenação de batismo, crisma, e tinha alguém responsável em tudo, e tudo precisou formar de novo, passar por ele, com curso com ele.¹⁷²

A religiosa identifica a divergência ideológica entre as irmãs e o então novo pároco. A monopolização da formação dos catequistas seria a maneira mais eficiente para retirar a influência das ideologias da TL e CEBs. Também a retirada da autonomia dos leigos, do material litúrgico do setor, a imposição de outros costumes e a mudança das conhecidas formas de rezar do povo. Além da explícita desautorização das religiosas, em sua condição feminina, para exercerem as funções ministeriais. Seria, pelo relato, um retrocesso ao período anterior ao Vaticano II.

É de uma congregação esquisita, como é que chama mesmo, daqueles primeiros cristãos, catecumenato. Não é seminário, é como um movimento. Eles são tão assim [faz gesto de visão curta, metódico], fazem reunião periódica, toda quarta-feira, é sagrado, eles vão para Santo André. E preparam o povo para ser catecumenato também. **Nós não podíamos mais dar comunhão, mulher não podia mais dar comunhão.** Celebrar a gente já sentia aquela rejeição. A gente preparou ministras, porque quando a gente vai formando, vai colocando a pessoa à frente, porque nós irmãs, não podemos ficar, tudo a gente. Porque quando a gente dava curso de liturgia, você sabe que tem a perseverança, e tem aqueles que perseveraram ali. Ficou só um homem que valorizou o Wilson, ele celebrava e tudo. Ele [o padre] não aceita festa, dinheiro na igreja para ajudar não tem outro jeito; não pode rezar “com Cristo por Cristo”; o pai-nosso, na bíblia não tem amém mesmo, mas o povo acostumou com o amém, acho que do próprio concílio ecumênico. E ele diz “ah, porque tudo dizem amém”. Retirou o folheto O Povo de Deus, tirou tudo. E é assim, um tirar sem falar com o grupo, entendeu? Em vez de reunir para ver se tudo serve ou não, esperar um ano para ver, mas não, chegou... é o costume dele, eu acho. Não sei se é uma regra deles, vem toma posse e muda tudo.¹⁷³

¹⁷² Entrevista 02, op. cit.

¹⁷³ Entrevista 02, op. cit.

A situação particular da Comunidade São João Batista foi analisada pela religiosa como parte de um processo mais amplo, que teria atingido as CEBs da região e a própria TL. De acordo com a Ir. Brígida, a situação da Teologia da Libertação nas comunidades grandes não seria muito fácil. Principalmente, segundo ela, pela não-assimilação da importância do método – discutir juntos os problemas e rezar em cima disso.

Nas comunidades pequenas sim. Mas, nas grandes está mais difícil. Porque tem muitas comunidades grandes que não aceitam nem esses grupos pequenos de reflexão, que nós falamos grupo de rua, igreja nas casas, que agora não é nem igreja nas casas. Então, aqui já é mais difícil a gente fazer. Nem todos entenderam que é para o bem. Discutir com seus próprios vizinhos os seus problemas e rezar em cima disso.¹⁷⁴

Em relação à Comunidade São João Batista, no entanto, a dificuldade seria maior, uma vez que houve uma oposição direta aos pressupostos da Teologia da Libertação e às pastorais sociais. Novamente, a repressão à autonomia das mulheres para celebrar, teria sido um dos maiores retrocessos, de acordo com o ideário das CEBs que incentiva e valoriza a presença das mulheres na Igreja.

Tem maior dificuldade. Ele chegou a falar que a teologia da libertação tinha que ser jogada no lixo. Isso fracassa a gente. Isso aí desanima a pessoa. Quem está ligada a ele, está jogando no lixo mesmo. Agora o povo magoou muito, o Joaquim, irmão do Antonio. Ficou arrasado. Ele não gostava nem que fazia reunião [da Pastoral Operária] dentro da igreja. Então, isso aí vai, em vez da gente crescer, vai diminuindo o ânimo, o gosto. Então, ele veio assim, de um modo com autoridade, como quem pode fazer. Dizendo que você não pode fazer por você mesmo, que tem alguém por trás. Proibiu as mulheres de fazer celebração, e elas estavam preparadas, daquele grupo. Fazer uma celebração, uma homilia, ler o evangelho e explicar para o pessoal. E agora a gente teve de sair um pouco. Lá mesmo na comunidade, a gente foi dar um aviso, na sua comunidade, que você está lá, e ele chega de fora, e responde assim, “não irmã, assim não”, numa missa, é um fracasso, não é? A gente fica

¹⁷⁴ Entrevista 02, op. cit.

com vergonha porque a gente conhece o povo. Mas, assim, com uma autoridade não é bom. Se eu não gosto do que você está falando, depois nós conversamos.¹⁷⁵

Essa disputa de poder afetou francamente a comunidade no seu modo de vivência da fé. Desconsiderando os desmandos de caráter pessoal, que não seriam esclarecedores, o são, no entanto, para outro tipo de análise. A atitude do novo pároco fecharia o círculo nas comunidades de Vila Rica. Estas abandonariam traços mais explícitos das CEBs. O episódio repercutiu negativamente entre os moradores e ex-membros da comunidade e também nas paróquias vizinhas:

Ficamos sabendo pela Brígida, ela ficou muito chateada. Quando a nenê nasceu, ela veio ver a nenê e se despedir. Aí ela falou que eles tiveram a briga lá e iam sair. Iam deixar até a casa para a paróquia. E a gente falou, mas tanto sacrifício da Judith, para construir aquela casa, não achei certo não. Achei sacanagem ter chegado a esse ponto. Agora parece que ele melhorou um pouquinho a boca, parece que andaram falando com ele. Mas, quando ele entrou aqui teve bastante atrito com o pessoal. Falava muita coisa que não devia falar na missa. Excomungava todo mundo. Segundo a minha sogra, deu uma maneirada agora. É um daqueles padres bem fechados, a mentalidade deles é bem difícil de trabalhar. Lá na paróquia [Nossa Senhora das Graças] eles estão com medo de que o padre saia e venha um desses. Porque está fechando todo o círculo por aqui. O padre de lá vai sair no ano que vem e eles estão até com medo de que venha um assim. Em parte assim, tomara que venha para o pessoal aprender a dar valor no que tem; mas, por outro lado muita gente perde também. Metade para um lado, metade para o outro. Metade se agrada, metade não se agrada. Aí se vem um padre assim, desagrada todo mundo.¹⁷⁶

Tal nova situação nas CEBs e paróquias da região também foi sentida por outra militante, que acompanha há dez anos as comunidades de Vila Rica e Vila Antonieta. A área formada pelas paróquias Nossa Senhora das Graças, Sagrada Face e Santa Cruz

¹⁷⁵ Entrevista 02, op. cit.

¹⁷⁶ Entrevista 04, Denise Vanzuita da Cruz em 20/11/2004.

articulava, há alguns anos, seus trabalhos pastorais. Ela estava antes vinculada ao Setor São Mateus. As mudanças, de setor e de párocos afetariam, dessa forma a estrutura montada com base nas CEBs:

Quando a gente entrou aqui na área era o Pe. José. A gente tentou formar uma nova área. Eram três padres com uma formação diferente, com jeito de ser diferente. Era o Kio, Pe. Geraldo e o Pe. Antonio. Depois saiu o padre Antonio e entrou o Pe. Abel. Quando estava o Antonio dava para caminhar como um todo. Agora ainda entram outros que são do Catecumenato. Ficaram muito despedaçadas as comunidades. Porque um monte de pessoas não aceita. Os carismáticos ainda dão apoio, conversam e tal. Agora se sair o Pe. Valdomiro e entrar outro do Catecumenato eu não vou ter condições de trabalhar, porque ainda faço um trabalho social com a Pastoral da Saúde. Hoje sou terapeuta, atendo e faço trabalho social direcionado para os pobres. Porque o sistema de saúde hoje não oferece atendimento adequado. Quando as pessoas vêm me procurar é porque já estão desenganadas dos médicos. Que tem a indústria dos remédios, e a gente oferece as ervas, os remédios caseiros com orientação e 90% têm um bom resultado.¹⁷⁷

A chegada à região de padres de uma outra Congregação, ligados ao Catecumenato, deve-se ao empenho missionário desta. Ela teria tido autorização da Diocese para trabalhar na região. A falta de padres diocesanos também teria facilitado a chegada desta congregação. Após a divisão da Arquidiocese de São Paulo em 1989 e com a saída de D. Luciano Mendes, a Regional Belém da Arquidiocese começou a receber novas influências e orientação teológica. A divisão do Setor São Mateus teria sido também um dos fatores para a desarticulação das CEBs desta região da Zona Leste de São Paulo.

Para a CSJB, o início do novo século trouxe o distanciamento da perspectiva da TL e das CEBs, quanto a sua identidade. Um processo semelhante estaria ocorrendo em toda Igreja no Brasil, em especial na Arquidiocese de São Paulo. A análise histórica de tal processo, de maneira geral, careceria de novas pesquisas para atualizar

¹⁷⁷ Entrevista 09, Maria Goretti Freitas de Sousa em 10/12/2004.

os movimentos que se deram em períodos mais recentes. No entanto, algumas características já se delineavam no estudo de caso da Comunidade São João Batista, que sofreu todo o processo até onde se observou. A relação desta com o Setor São Mateus, citado pela maioria dos relatos como o mais voltado para as “bases”, identificaria outra peça na disputa pelo espaço político-ideológico das CEBs.

Interessante notar que, durante anos, a função das comunidades junto com o Setor São Mateus foi a de incentivar o aprendizado da democracia direta, participativa. Esta prática estaria diretamente contraposta à experiência de Igreja, onde o processo democrático é representativo e no geral autocrático. Com raras consultas às bases. Onde as decisões ou indicação do bispo sempre são finais.

Comunidade São João Batista e o Setor São Mateus

O Setor São Mateus foi criado em 1975, como parte das inovações implantadas por D. Paulo Evaristo Arns. O objetivo do setor, pertencente ao Regional Belém, era aplicar e articular as quatro prioridades: (1) Comunidades eclesiais de base, (2) Direitos humanos e Marginalizados, (3) Mundo do Trabalho e (4) Pastoral da Periferia. A partir daí o setor ajudou na organização das CEBs naquela região da zona leste de São Paulo. Vale salientar que a utilização da metodologia VER-JULGAR-AGIR, dentro das cartilhas e materiais de formação, procurava incentivar a conscientização política ou politização. Esse fator foi muito importante para as comunidades da região que puderam, ao experimentar a participação democrática internamente, perceberem a importância do poder local na sociedade como um todo. A articulação de demandas para os bairros e o incentivo na participação e autonomia nas comunidades é, talvez, o traço mais importante das CEBs no Setor São Mateus.

As comunidades de Vila Rica, começaram a participar das reuniões de área (paróquias vizinhas) e do setor a respeito das CEBs, dos movimentos e pastorais sociais. Os militantes e lideranças ligados à Teologia da Libertação incentivavam a participação das lideranças

da Comunidade São João Batista em reuniões do setor, principalmente de suas formações. Os ex-membros consideraram a participação da comunidade no setor dependente do incentivo dos padres. O período de maior envolvimento foi aquele em que as lideranças eram os militantes da TL, entre 1989 a 1995.

Naquela época o pessoal participava bastante. O setor parece que, havia uma cobrança maior, do setor São Mateus. E tinha representante da catequese, da PO mesmo, da Pastoral Operária. Antes era mais cobrado, mas quando chegou a época do padre Kio, o pessoal se afastou também. Eu acho que com o tempo, o pessoal perdeu a graça. Não tinha muita motivação.¹⁷⁸

Haveria para a militante uma diferença significativa no trabalho atual das comunidades, em comparação com o período acima citado:

Hoje está bem diferente. Eu vejo lá onde eu trabalho [Paróquia N. Sra. das Graças] que não tem mais uma pastoral que vai atrás das coisas. Pastoral é só no nome. Você pega o pessoal para trabalhar, ninguém trabalha. Ninguém corre atrás, querem tudo pronto. E você chama, chama o pessoal, eles não participam. É sempre os mesmos. De quem pegou as CEBs no começo e está até hoje. Mas pessoal novo para trabalhar você não consegue. Não é só lá, é em todas as paróquias. Tanto é que o setor São Mateus também já.¹⁷⁹

O relato da ex-coordenadora da Comunidade São João Batista avaliava a situação, no início dos anos 2000, do Setor São Mateus, das CEBs da região e procurava encontrar os motivos. Entre eles, apontava a falta de compromisso dos padres, o cansaço dos antigos militantes, o “desânimo” do povo. Sua crítica seria contundente ao se referir à perda de “sinergia” das comunidades. As pessoas não sabiam mais qual sua função, e o que seria uma comunidade.

Aqui a gente não pertence mais ao setor São Mateus, então você percebe que não tem mais aquela reunião de setor. Os

¹⁷⁸ Entrevista 04, op. cit.

¹⁷⁹ Entrevista 04, op. cit.

padres também já caíram fora também, não querem mais compromisso. Eles põem lá, tem pastoral disso e daquilo, mas não assumem. Põe lá no papel e o pessoal também não participa mais. Eu acho que o povo desanimou e o que vem de cima, os padres também desanimou. Porque eu penso assim. Se eu vou participar de uma reunião, eu participo desde que eu veja andar as coisas. Se eu ficar uma hora, uma hora e meia, duas horas discutindo pra nada; aí eu acho que já não vale. Acho que o povo cansou, não tem mais ânimo. A maioria quer ir para a igreja, participar da celebração, participar assim, assistir, nem quer se envolver muito. Só assistir e ir embora. Se você pega o pessoal no meio da missa e pergunta o que é uma comunidade, o que é uma pastoral, eles não sabem.¹⁸⁰

Consequentemente, informava a entrevistada, as comunidades não se identificavam mais como CEBs. Aqui reapareceu a nova configuração sentida já pelos pesquisadores. As CEBs sofreram, naquele momento, um processo de “paroquialização”.

Não falam em CEBs. Onde eu trabalho é paróquia, a gente está com uma comunidade só; ainda fala que é comunidade porque é bem pequenininha mesmo, tem umas 50 pessoas. Mas, se fosse um pouquinho maior. Tanto que a nossa briga aqui, na São João Batista é isso. Querer ter estilo de paróquia. Porque o pessoal aqui não aceitava comunidade, e sim, queriam fazer a São João Batista que nem a paróquia Santa Cruz. Então, a gente brigou muito por causa disso. Não vamos colocar banco, antes era cadeira, não vamos colocar banco, não sei o que, aí colocaram banco; vamos fazer não sei o que, que nem a Santa Cruz. Eles mesmos querem perder a identidade de CEBs. Não querem ser comunidade e sim querem ser paróquia. Acho que hoje em dia, se a comunidade for um pouquinho maior quer ser paróquia. Não quer ser comunidade de CEBs.¹⁸¹

A relação seria clara, para a ex-militante, entre a perda de identidade da Comunidade São João Batista e a crise das *cadeiras versus bancos*. A divisão do setor São Mateus intensificou esse processo entre as comunidades de Vila Rica, que passaram a pertencer ao Setor Vila Formosa.

¹⁸⁰ Entrevista 04, op. cit.

¹⁸¹ Entrevista 04, op. cit.

Agora aqui é Vila Formosa. Não sei aqui na Vila Rica como é que foi a separação, a mudança de setor; mas onde eu trabalho foi feia a briga porque não queriam que separasse. A ideia foi do Bispo Pedro Luís da região Belém. É assim, aqui era tudo São Mateus. Aí ficou a Santa Cruz e a N. Sra. das Graças para o setor Vila Formosa e a Sagrada Face ficou para o Carrão. O padre de lá adorou, porque o Carrão, é tudo paróquia, então adorou. Então saiu conflito. Aqui também não sei; não me envolvi para saber como foi a separação. Acho que até aceitaram. Tem que ver quem estava na época da divisão para saber. Mas na Vila Antonieta não aceitaram. Agora aceitaram porque não tem jeito. Nessa separação acabou com tudo; não tem mais reunião do setor, o pessoal já não participa. O padre não aderiu; o padre foi contra, a partir do momento que o padre não incentiva as pessoas já não iam, ou a pessoa vai e ele não pega o que está passando, o pessoal desinteressa. Na Vila Antonieta ninguém está participando mais não. Isolaram. Está assim, cada um por si.¹⁸²

A importância da divisão, para as CEBs, seria a desarticulação e o isolamento dos contatos entre os movimentos e as pastorais sociais. A linha de trabalho do setor Vila Formosa – próximo aos Carismáticos e Catecumenato – diferiria muito da linha do Setor São Mateus. Com a separação, o “filtro” e “manancial” de ideologia da Teologia da Libertação e CEBs deixou de chegar às comunidades de Vila Rica e à São João Batista.

Outro ex-coordenador relembra a influência do setor nas reuniões de área, principalmente aquelas voltadas à formação de novas lideranças. A articulação entre as paróquias contava, à época, com o apoio de teólogos orgânicos, dos padres engajados e das religiosas. Como discutido no capítulo 03, as formações têm para a TL e as CEBs uma grande importância.

Eram legais as reuniões de área. Geralmente eram assessoradas, pelo padre José, pelas irmãs, muito pelas irmãs. E, às vezes convidados do setor, lembro que uma vez o padre Fernando Altemeier veio. Vinham ajudar a gente. E o intuito era nos preparar para que pudéssemos ser lideranças onde estávamos agindo, nas pastorais e nas comunidades. Aí era

¹⁸² Entrevista 04, op. cit.

desde discussão teológica, estudando mesmo alguns textos bíblicos, umas passagens mais profundamente. Lembro que tinha um também que a gente fazia que era em Itaquera; não lembro o nome, não sei se era CEBI (Centro Ecumênico de Estudos Bíblicos). Lembro que era eu, a Denise, e tinha mais um pessoal que participava, era formação bíblica. Era ecumênico, muito gostoso mesmo. E a ACO (Ação Católica Operária) era assim também, não digo que ecumênico, mas se desprendia muito do que a gente estava acostumado, principalmente como leigo, em religião, que era... **A gente fez celebrações em que todo mundo participava mesmo, não só o padre ali que tomava aquela postura de padre e, “todos vocês são”. Era todo mundo mesmo, “vamos participar, vamos consagrar”, claro que com muito respeito, todo mundo simples, mas sem colocar ninguém para baixo. Isso era legal.** O CEBI também dava formação pra gente. E aí a gente conseguia informações da teologia da libertação, e outras tantas. Mas assim, especificamente houve, mas não assim um estudo profundo. Até tinha estudos profundos, mas colocado como tema a teologia da libertação.¹⁸³

A formação do setor, em nível de área, incentivaria a autonomia dos leigos para a celebração litúrgica. O convite para “consagrar” junto com o padre poderia escandalizar os mais tradicionais¹⁸⁴. Isso, de fato, explicaria a proibição, por parte do atual

¹⁸³ Entrevista 05, op. cit.

¹⁸⁴ A Consagração Eucarística representa no Catolicismo o momento mais sagrado. Pela imposição das mãos do sacerdote transformar-se-ia o pão e o vinho no corpo e sangue do Cristo. Essa seria a única parte da liturgia vetada aos leigos e às religiosas. Assim, o convite para participar desse momento “mágico” seria considerado muito seriamente pelos militantes, tornando-os coparticipantes do maior “mistério” da fé católica. As mulheres mais ainda estariam vetadas a essa experiência. Uma vez que sua condição feminina, na visão da hierarquia, seria impura, indigna de tal privilégio. Vale ressaltar, no entanto, os resultados dos estudos etnográficos que analisam tal repressão ao aspecto feminino na religião cristã. Segundo Joseph Campbell, em sua obra *As Máscaras de Deus, vol. 3, Mitologia Ocidental*, o Judaísmo e o Cristianismo, sistematicamente foram retirando as referências femininas da divindade, dando-lhe um caráter puramente masculino. Porém, como sempre houve uma resistência muito grande na continuidade dos cultos femininos entre as populações camponesas, ditas pagãs. O Cristianismo ousou adaptar tais crenças na Deusa-Mãe (Natureza) transpondo-as na figura da Virgem Maria. Tratou, no entanto, de retirar de Maria as características de poder soberano, atribuindo-lhe um papel secundário, mesmo que, devocionalmente, ambíguo. Mãe de Deus, Rainha dos Céus, são atributos antigos das deusas pagãs. Hoje a reverência

pároco, da realização de celebrações litúrgicas pelas mulheres na Comunidade São João Batista, pois haveria aí certo risco de “violação” dos ritos de fé.

O entrevistado aprofundava a análise da mudança do setor, relacionando-a também às CEBS e a Igreja na Arquidiocese. Procurava as causas para a então situação no setor. Ao aprofundar a análise, esbarrava na problemática do “enraizamento” do ideário das CEBs e da TL nas comunidades e a não-renovação das lideranças. As “esperanças” não se confirmariam, mesmo com a aglutinação significativa do povo nas manifestações das CEBs com caráter político, como o Grito dos Excluídos, realizado todos os anos no dia 07 de setembro em Aparecida do Norte e em outras regiões de São Paulo.

Foi a cúpula da igreja, quando saiu o D. Paulo [Evaristo Arns] e foi feita aquela divisão da arquidiocese de São Paulo, começou por aí. Depois outra coisa muito ruim que aconteceu foi que você participava do setor São Mateus, você participava de um evento, você via aquele monte de gente, de povo participando mesmo, e a gente chegou a acreditar que isso estava realmente enraizado. Qual que era nossa projeção do futuro? Um dia isso vai... As lideranças tinham preocupação com as novas lideranças, o que não acontecia muito. A gente ficava: “será que é a gente que não está deixando essa liderança nova chegar, se aproximar, será que não estamos abrindo espaço para isso, ou será que realmente não está acontecendo”? Isso em nível de setor e no nível de comunidade, a gente discutia isso. O que será que está acontecendo? O que a gente fez até hoje? Ou não fez, mas a gente participou, ajudou a fazer. Será que isso realmente criou raiz? Será que esse povo, quando a gente deixar de estar aqui, o padre José; em São Mateus era o padre Atanásio, o padre Geraldo na Vila Antonieta; você sabia que eles iam acabar ou saindo ou fazendo outra coisa, até mesmo a gente também. De certa forma isso atrapalhava criar raiz. E a esperança da gente era essa. Na verdade, isso não aconteceu. Acabou atingindo e

pela figura de Maria é muito forte, principalmente, entre os mais pobres. A Teologia da Libertação e as CEBs trabalham muito com o aspecto de Maria Mãe dos Pobres, venerando N. Sra. Aparecida, Guadalupe e outras. O texto *Magnificat* atribuído a Maria no Evangelho é referência importante para as comunidades de base.

mudando o comportamento de muitas pessoas, mas não a ponto de rejeitarem, de ter consciência de saber o que pode rejeitar uma proposta daqueles que viveram naquela época. Quando você ia a algum movimento de uma pastoral e via aquele monte de gente. O grito dos excluídos. A gente imaginou que isso teria raízes e acho que não houve.¹⁸⁵

Toda a movimentação realizada pelas CEBs do Setor São Mateus tornaram o setor famoso, o mais de “base” da Arquidiocese. Muitos estudos foram feitos sobre suas comunidades. O não-enraizamento do ideário das CEBs nas comunidades da Vila Rica e em especial, na Comunidade São João Batista, não foram sentidos, no entanto, por parte dos membros que não sofreram a influência ideológica da Teologia da Libertação. Estes, não perceberam muito a diferença na mudança do setor. As críticas, dos que não assimilaram este ideário, estaria na excessiva politização do setor e na monopolização das discussões.

Agora é o setor Vila Formosa. Acho que não fez muita diferença. Na verdade, é até melhor porque o setor São Mateus é muito fora de mão para quem vive por aqui. Tinha reunião em São Mateus e na Sagrada Face. Iam todos os grupos: sem-terra, sem-teto, trabalho. A gente ia, fazia grupos pequenos para discutir. Às vezes eu nem gostava, dava sono porque o pessoal de São Mateus é muito político. Eu ia com as irmãs, às vezes a gente ia lá e se sentia meio vazia porque era só o pessoal de São Mateus que falava.¹⁸⁶

Para as senhoras fundadoras da comunidade São João Batista, o setor representou um tempo que não seria mais. A caminhada continuaria de outra maneira.

Eram reuniões de planejamento, de prestação de conta. Era muito bonito, era animado. Vinham aqueles jovens que tocavam. Nesse tempo D. Pedro Luís era padre [atual bispo da região], quando ele chega num lugar e me vê, ele diz:

¹⁸⁵ Entrevista 05, op. cit.

¹⁸⁶ Entrevista 13, op. cit.

“Angelita, você sempre firme na caminhada”. Cada um faz sua parte.¹⁸⁷

Na divisão do setor, na mudança dos padres, nas disputas internas pela direção das comunidades e afirmação das ideologias, (todos estes fatores de desmobilização para a Teologia da Libertação), pode-se afirmar, haveria um contínuo na história da Igreja. Ou não? Uma ex-militante, ao ser questionada sobre a relação setor-Comunidade São João Batista, argumentava:

Por causa da divisão do setor as CEBs não se firmaram na Vila Rica. A São João Batista foi como as coisas da igreja acabam ficando, como um patrimônio da igreja que as pessoas vão se utilizando, de acordo com as necessidades e conveniências. O que aconteceu com a casa das freiras é isso. Não convém para eles, uma casa confortável? Não sei como está o trabalho lá na creche. Porque aquela igreja, aquela comunidade foi a partir das necessidades daquelas crianças, centro de juventude. E aí, como está? Está caminhando? Hoje pelo que sei o convênio é com a prefeitura, nada da igreja.¹⁸⁸

Essa apropriação, por parte da hierarquia, do trabalho realizado pelos membros das comunidades, e no caso, pelas religiosas, seria, na compreensão da entrevistada, uma situação recorrente na Igreja. Como poderiam, dessa forma, as comunidades de base se manter? Haveria, de fato, um espaço permanente para as CEBs na Igreja ou elas tiveram seu momento e sua função em uma época específica da história da instituição, estando atualmente anacrônicas?¹⁸⁹ As respostas seriam muitas para essas questões. E, contraditórias. Como o objetivo deste trabalho centrou-se no histórico da Comunidade São João Batista, foi possível utilizar algumas reflexões dos militantes. E ampliá-las, modestamente, para o quadro geral. Interessa a compreensão que os

¹⁸⁷ Entrevista 14, op. cit.

¹⁸⁸ Entrevista 06, op. cit.

¹⁸⁹ Essa questão, vista de 2020, estaria já superada uma vez que as necessidades dramáticas do contexto atual nos solicita uma retomada das CEBs ou pequenas comunidades religiosas, em diferentes tradições, que possam retroalimentar os valores de solidariedade e auto-organização das populações periféricas.

militantes tiveram e tem, sobre o momento em que se encontravam as CEBs na Igreja brasileira, nos primeiros anos do novo século XXI. O momento seria de “fracasso” para uns, de “necessidade de avaliação” e de “permanência” dos ideais, para outros. A situação socioeconômica do país também seria responsável pela falta de ações coletivas dos movimentos. Ao ser questionado se a Teologia da Libertação ainda permaneceria nas comunidades do setor, teve-se a seguinte resposta:

Mais fraco. São Mateus, por exemplo, a gente vê que fracassou bastante. Porque agora tem muito desemprego, ninguém mais faz movimentação de greve, essas coisas. Esses encontrões para resolver problema, como eles vão reivindicar. Então, fracassou um pouco. Não existe greve mais. Existe só nessas grandes empresas, como os metroviários, os metalúrgicos. Mas, essas pequenas empresas, eles não fazem, por causa do desemprego, porque qualquer coisinha eles mandam embora. Está mais fracassado. As greves de primeiro, parece que era mais difícil, eles seguravam o emprego, faziam greve e tudo, no ônibus não deixavam subir. Faziam greve de pular a catraca. Não existe mais não. Até o São Mateus fracassou. E era o mais forte São Mateus e Sapopemba, depois dividiu Sapopemba I e II. Mas olhando assim, não tem mais. Depois que os poucos grandes vão fracassando, vão fracassando os menores também, vão perdendo as forças.¹⁹⁰

Ou seja, se até mesmo o setor São Mateus, mostraria atualmente “fraqueza” em suas ações, então, as comunidades menores não teriam forças. No entendimento da entrevistada, a manutenção dos ideais das CEBs e TL dependeriam, em grande medida, da ação do clero e da alta hierarquia eclesial. Na própria estrutura da Igreja haveria empecilhos para a fortificação dos movimentos.

A meu ver os padres tinham que estimular porque nós religiosas queremos fazer alguma coisa, mas, quem somos nós? Ainda não temos autonomia para fazer assim, igual. Então, fracassou bastante, fracassou a movimentação popular. Pode ser que leve em frente sim, um pouco. O São Mateus, em todos os lugares tinha grupo de moradia, de pastoral operaria. Então

¹⁹⁰ Entrevista 02, op. cit.

fracassou. O setor não está mais forte porque vai mudando aqueles padres que tem o pique, vai fracassando. Os movimentos mesmos das Ceb's fracassaram bastante. Porque CEB é igreja nas casas, é o povo da base trabalhar e reconhecer seus direitos, exigir seus direitos, ajudar. Não é só rezar, não é só escutar, é falar também. Porque a teologia da libertação leva a pessoa assim, a escutar e a falar, e mostrar o que ele pensa. É a opinião de cada um. É rezar junto, mas discutir também os seus problemas. Eu sinto uma queda muito grande. Não sei se com a mudança do setor. Porque os outros papas tinham interesse do povo se libertar, mas agora com esse [João Paulo II] deu uma brecazinha. Agora não, de uns anos para cá.¹⁹¹

O processo de desarticulação do setor e das comunidades, caracterizado como “fracasso” das CEBs e das ideias da TL, segundo a religiosa, teriam sido prejudicados pelo então Papa João Paulo II, que haveria “brecado” o processo de libertação do povo. Para ela este processo iniciado nos anos 1980 teria piorado, consideravelmente, nos anos 1990. Sua opinião, insistia, baseava-se em sua experiência com o povo.

Era quase meio a meio. Mas agora de 90 para cá veio fracassando mais. A gente não conhece muito bem isso aí, mas a gente nota pelo povo que fracassou. Pode ser mudança de pessoa e mudança também na igreja. D. Paulo tinha o pique, mas ele saiu, deu uma queda. D. Angélico. Não precisamos ser iguais, mas sempre tem alguém que tem a voz mais alta que a gente. D. Luciano, D. Paulo, esses bispos davam a mão forte para gente. Depois vai mudando, mudando vem outro. Isso vai ajudando a abafar o desenvolvimento da cabeça do povo. O povo não muito estudado, não tem a cabeça muito rápida, mas se você vai sempre dando um pouquinho, ajudando, eles vão aonde a gente quer, onde precisa deles, mas se não tem... Por exemplo, “ih eu não gosto de mulher celebrando”. Quer dizer, se não é a celebração que é bom, é a pessoa, a aparência, se hoje é missa... Quer dizer, não sabe valorizar uma liturgia. Então penso que vai caindo mais, cada vez.¹⁹²

Para a religiosa manteve-se ainda a relação tutelar da Igreja em relação ao “povo simples”. A função das religiosas, e da hierarquia

¹⁹¹ Entrevista 02, op. cit.

¹⁹² Entrevista 02, op. cit.

seria a de educadores do povo, “educadores populares”. Essa perspectiva seria própria dos movimentos de “libertação”, de qualquer ideologia – com muitos exemplos na história. Dessa forma, a possibilidade de alterar o atual quadro dependeria, segundo ela, da hierarquia, “de cima para baixo”.

É de cima para baixo. Se o papa for animadinho, levanta outra vez, lembrar um pouquinho lá atrás quem foi que começou abrir a janela. Porque esse papa é pouco popular. Então aí pode melhorar. Mas, se entrar cada vez mais esses outros cardeais que são mais fechados, automaticamente vai se fechando a igreja. Por exemplo, antes a gente não fazia uma crisma sem ser dois anos de preparação. Primeira eucaristia dois anos. Estão voltando para um ano. Então, tem que ver que às vezes, tem os meninos, que você dá dois dias, é quase a mesma coisa que dar dois anos. Mas, a base mesmo é dois anos. Parece-me que querem voltar. Crisma em seis meses. Isso quer dizer que querem massa, não pessoas autênticas. E quanto mais prepara, mais vai crescendo a responsabilidade deles.¹⁹³

A massificação dos fiéis, tal como vista pela religiosa, prejudicaria a assimilação da perspectiva comunitária nas crianças. A responsabilidade, o comprometimento com a comunidade viria da participação, muito valorizada nas CEBs. Seria este o caminho para o sentimento de “pertencimento” que atrairia as futuras lideranças.

O Setor São Mateus, teria sido assim, para a Comunidade São João Batista, a ligação mais forte com o restante do movimento na região. Também fora o centro formador, antigo filtro para as novas lideranças. Contudo, as ações e os ideais das CEBs e da TL no Setor São Mateus, não teriam conseguido manter o impulso das primeiras décadas. Se por um lado, o setor, com seu aparato organizacional e ideológico, insistiu na possibilidade dos leigos, militantes e povo serem autônomos, agentes no processo de libertação; por outro lado ainda os manteve dependentes das lideranças – conduzindo-os na divisão de níveis da arquidiocese –. Isso impediria a renovação das comunidades e a permanência dos seus ideais. A própria estrutura da Igreja carregaria

¹⁹³ Entrevista 02, op. cit.

o paradoxo. Como ser autônomo em uma estrutura profundamente hierarquizada? Ser “igreja que nasce do povo” e ao mesmo tempo depender do incentivo do clero e hierarquia denotaria uma dicotomia difícil de ser resolvida. A atual identidade da São João Batista, não mais uma Comunidade Eclesial de Base, seria a mesma das demais comunidades da região, uma “Comunidade Eclesial”; sem base.

A identidade da Comunidade São João Batista, fins do século XX e início do XXI (1999-2004)

Tendo em vista a relação entre a Comunidade São João Batista e os ideais da TL e CEBs, desde sua fundação, percebe-se que, mais que um movimento voltado para ações externas, essa comunidade representou um espaço de vivência da fé cristã. Ali a possibilidade de “conscientização”, dado o ambiente social, era maior. Essa conscientização, chamada política, mas que poderia ser designada de maneira geral como uma *consciência crítica do mundo*, teria atingido particularmente os membros mais participativos, aqueles comprometidos em algum nível com a organização e manutenção da comunidade. Isso não limitaria a influência das ideias aos demais participantes, mas explicaria a maneira com que os ex-membros ainda enxergavam a comunidade. E, o porquê de eles discordarem da afirmação sobre “fracasso” do movimento das CEBs e TL.

Para um ex-coordenador, as CEBs poderiam voltar e, a própria São João Batista ainda guardaria sementes do movimento em seu interior. Teria havido erros de avaliação das antigas lideranças e pouca visão das intenções de outros grupos ideológicos dentro da comunidade.

Fracasso não. Acredito que foi um erro de avaliação. Acho que a gente se julgou, mas não como fracasso, não entendo isso como fracasso, entendo que numa nova oportunidade, a gente tem que pensar nisso. Acho que é questão de momentos, eu senti isso. Nossa eu adorei isso, é uma coisa que me levou muito para a igreja. Mesmo com discordância da igreja católica, que é a que eu participo, de certa forma eu me sentia

assim. Aí quando surgiu as CEBs, trouxe uma nova visão, o povo realmente era isso, a igreja é povo, não é o eclesiástico, a hierarquia. Então, isso me deixou muito contente. Quando a gente percebeu com as irmãs e com o padre que havia na época que isso era possível, e as coisas aconteciam. Isso foi legal. Houve falhas. Quando trocou o bispo, veio outro, o Papa mandou dividir lá. Ele viu que estava muito forte as CEBs aqui no Brasil; era o que se ouvia na época, o papa não estava gostando disso, havia discordância com Roma, e assim que o D. Paulo saiu houve aquela divisão, diminuiu bastante o poder na arquidiocese de São Paulo, se dividiu bastante, e veio pessoas com pensamentos diferentes. Houve certa... Jogaram um balde de água fria nas CEBs. Mas eu acho que ela não acabou. Da mesma forma que naquela época a gente achava que carismático havia acabado; não tinha mais espaço aqui na região leste de São Paulo, os poucos que gostavam de participar iam participar longe, a gente mais ou menos que se enganou também. Quando voltaram, voltaram com a bola toda.¹⁹⁴

Para o entrevistado, depois do “banho de água fria” do Papa nas CEBs e na Arquidiocese de São Paulo, algo permaneceria adormecido na Comunidade São João Batista, tal como uma brasa que não teria sido bem apagada. “Eu acho que tem ainda bastante no ser dela. Está meio adormecido, mas se alguém der uma avivada, pega fogo de novo”.¹⁹⁵

Nos relatos de ex-membros, haveria ainda, uma perspectiva das CEBs como berço de vários movimentos sociais e políticos no país. Muitos teólogos identificaram essa herança das CEBs no MST, no PT e MTST (Movimento Sem-Teto). A relação seria estabelecida, principalmente, pelas lideranças que, formadas nas CEBs, saíram para essas organizações. Seriam também de certa perspectiva da fé cristã, presente nestes movimentos – a mística da luta, tal como foi chamada por Clodovis Boff. De outra maneira as CEBs permaneceriam, inclusive na São João Batista.

¹⁹⁴ Entrevista 05, op. cit.

¹⁹⁵ Entrevista 05, op. cit.

Eu acho que ela está muito forte ainda. Eu acho. Hoje não tem mais a discussão lá, mas acho que ficou de uma forma diferente na comunidade. As CEBs elas abriram uma coisa, que não se fala muito hoje, mas ela está lá. Acho que a formação, os grandes líderes hoje tiveram uma formação de CEBs. As organizações de moradia estão muito forte hoje.¹⁹⁶

A antiga maneira de ser CEB, aquela dos anos 1970 e 1980, não poderia mais se manter naquele início de século XXI. De acordo com o relato abaixo o discurso “não cabe mais”. Mudaram as circunstâncias históricas e as bases do movimento também estariam diferentes. Percebia-se, no relato, uma referência clara à crise das mediações, apresentada anteriormente.

Eu vejo duas vertentes. Uma tem uma importância muito grande nos meios populares. A formação das pessoas, elas são políticas. O MST hoje que se desdobrou, também as ONGs, elas vem das comunidades de base. Eu particularmente não vejo mais que há as CEBs como antes, talvez no setor São Mateus. Lá é muito forte. Agora uma coisa eu acho que desestimulou as CEBs, o Kio falou uma coisa uma vez que eu concordo: chegou uma época em que as pessoas das CEBs de esquerda estavam fazendo um discurso que até os de direita já estavam utilizando. Então teve um pessoal de esquerda que ficou no passado, que fica naquela coisa meio PSTU, uma coisa assim muito atrasada. Não atualizou o discurso. Ficou fora da realidade. Eu acho que não é real, não cabe mais. E as pessoas ouvem esse discurso e acabam se desmotivando. Mas eu acho particularmente, não vejo para aquelas CEBs antigas uma saída. Pode ter de onde tirar história, mas do jeito que ela existia não.¹⁹⁷

O discurso da esquerda, uma vez utilizado pela direita, demonstraria o efeito das diferentes demandas populares que adentraram no discurso político, como angariador de votos. No entanto, o que não caberia realmente às CEBs, seria a referência ao discurso de teor “socialista” em uma sociedade cada vez mais voltada

¹⁹⁶ Entrevista 08, op. cit.

¹⁹⁷ Entrevista 07, op. cit.

para o capitalismo neoliberal. Nesse aspecto, os teólogos estariam tentando “correr atrás” para atualizar o discurso para as CEBs e a TL.

Outro ex-membro também identificava essa relação CEBs/movimentos políticos. No entanto, o problema de mudança nas comunidades estaria no próprio abandono das antigas raízes e discursos. O exemplo mais marcante seria o “maior representante” dos movimentos populares dos anos 1980, que ao chegar ao poder, teria abandonado suas bases.

A própria estrutura da igreja mudou. Mesmo o PT é tudo menos o PT de antigamente. Acho que esse pensamento não tem a força que tinha nos anos [19]80. Eu não sei se porque os problemas acabaram ou se modificaram. Ou se as pessoas cansaram dessa linguagem. Talvez seja a maneira. Hoje você tem um representante daquela época no poder. E hoje ele tem uma visão diferente. Para alguns é uma traição, para outros é uma forma de política. Teria que ter outras CEBs. Pelos próprios movimentos populares a gente vê que tem problema. O cara era do movimento e agora ele não tem mais a atitude que tinha. Então é difícil para as pessoas perceberem. As pessoas não têm mais uma base para crer. O cara que tinha a maioria, que puxava essa leva toda já está lá em cima com uma postura totalmente diferente. Cadê a reforma agrária? Na época do Collor o cara estava falando direto da reforma agrária, reforma agrária. E agora tem uma postura totalmente conservadora. É uma continuação do governo FHC. O Lula se elegeu dessa maneira: “Deixa eu continuar o governo FHC, eu sou melhor que o Serra para fazer isso”. E está fazendo.¹⁹⁸

Dessa forma, para os ex-militantes, formados nas linhas das CEBs e TL, as comunidades sofreriam no período do primeiro governo Lula, com a modificação no ambiente dos movimentos populares no geral no Brasil. A nova situação política e econômica somada à restrição interna do movimento dentro da Igreja, exigiu das CEBs uma nova identidade.

Na São João Batista, os membros que permaneceram e passaram pelas disputas e discussões sobre a identidade da comunidade, não perceberam a diferença na mudança. Por isso, não

¹⁹⁸ Entrevista 10, op. cit.

tiveram dificuldades em se adaptar à nova situação eclesial. No entanto, perceberam o que dificultaria o retorno da perspectiva das CEBs. “Acho que não. É complicado eu não sei. Aqui a gente sabe que enquanto o padre Roberto estiver é sem chance. Acho que é difícil voltar as CEBs. O povo tem que saber, os coordenadores precisam dar espaço para as CEBs e explicar o que elas são.”¹⁹⁹

A experiência da São João Batista como uma CEB começava a se tornar, para alguns membros, cada vez mais parte do passado.

Não. Acho que não. Para mim não faz diferença. Meu marido gostava de ir. Ele morreu na comunidade. Ele gostava muito de ir para lá ajudar em qualquer coisa, o que ele fazia era serviços em geral. O nome dele era João. Na sexta-feira ele ainda subiu lá no telhado e o pessoal dizia: “seu João, o senhor não pode”. E ele: “eu não estou fazendo força”. Na segunda-feira ele morreu. Se tivesse dado alguma coisa nele tinha caído de lá de cima. O coração dele era fraquinho.²⁰⁰

Em outro relato teve-se a mesma percepção. A diferença maior seria a ausência daqueles antigos membros, os militantes da Teologia da Libertação.

Eu estou achando que não sei, porque não vejo muita diferença. A cabeça da gente vai renovando. As coisas vão mudando, vai mudando o jeito de ser; e a gente na obediência a Jesus Cristo na oração, e participando dos encontros, do Apostolado da Oração. Meu marido fala: “daqui a pouco você abraça com as pernas o mundo”. Não é isso é que a gente já foi chamada. O que me faz muita falta é as pessoas que se afastaram. A Lia está na Vila Formosa, eu fiquei contente com os estudos dela, ela se afastou por isso.²⁰¹

As mudanças se deram, segundo a entrevistada, naturalmente. Caberia ao leigo manter-se fiel ao seu compromisso de fé, independente da forma. No seu relato, contudo, percebeu-se que para

¹⁹⁹ Entrevista 12, op. cit.

²⁰⁰ Entrevista 13, op. cit.

²⁰¹ Entrevista 14, op. cit.

alguns membros a diminuição das atividades na comunidade foi sentida.

Não sei te falar do Amparo, não sei se saiu a creche. Na São João Batista eles querem animar mais. Porque assim, hoje a paróquia é aberta e as comunidades são fechadas. E o povo reclama, ah, esqueceram de nós. Às vezes falam no grupo que precisamos ter mais movimentos, então vão conversar com o padre. Ele falou que vai celebrar uma missa na quarta-feira à noite. Então é sinal de que o movimento graças a Deus continua bem. Só que aquelas **cadeiras** que eu te falei não tem mais. A dona Maria, no tempo que ela era coordenadora mandou fazer os **bancos**. E também angariando fundos com os trabalhos, alugava o espaço para festa, para guardar carros e aquele dinheiro ia servindo para pagar os bancos da comunidade.²⁰²

Com os novos bancos, a saída dos militantes, a briga entre as religiosas e o novo pároco, a Comunidade São João Batista entrou em nova fase de sua história. Para as religiosas, no relato de Ir. Brígida, o fim dos trabalhos da TL e da CEBs na Vila Rica, representaram um “fracasso”, na luta travada entre duas perspectivas de Igreja, duas visões da fé. O embate também poderia ser colocado como uma reafirmação do autoritarismo patriarcal na estrutura da instituição. O que foi construído pelas mulheres tornou-se espólio dos homens.

Assim, se delineava, naquele período, uma nova identidade para as comunidades. Diretamente relacionada, segundo o relato abaixo, pela perspectiva hierarquizada reapresentada às comunidades, como uma lembrança do lugar ao qual caberia o leigo. A falta de articulação, interesse e ânimo por parte das próprias religiosas, dos jovens e agentes de pastoral também teriam sua dose de responsabilidade no processo de desarticulação das CEBs; e na nova identificação das comunidades – comunidades eclesiais.

Hoje na igreja não existe CEBs. Hoje só não. Quando eu cheguei aqui eu já achava um desânimo total. Eu sou filha de CEBs, de base, do Nordeste. É nas CEBs que conheço minha

²⁰² Entrevista 14, op. cit.

motivação, minha força, minha espiritualidade. Quando cheguei aqui ainda tinha um restinho, aqueles três anos que vivi aqui [19]94, [19]95 e [19]96. Mas, acho que depois de 2000 para cá, em [19]97, [19]98, já estavam discutindo outra coisa. Hoje é comunidades eclesiais, não existe mais base. Não se fala mais CEBs, são as comunidades eclesiais. Porque o modelo hoje é o Papa, o Cardeal, o Bispo Auxiliar, o Padre. Ontem mesmo o padre deu essa linha. Tem o padre que tem que obedecer a região e é muito de cima para baixo, todo estrutural. E hoje não tem mais essa história de base, de se preocupar com o social, de se reunir pela moradia. A gente pode até em uma missa por uma intenção: “vamos rezar pelos que não tem moradia”, mas não existe movimento dentro da comunidade; pelo posto de saúde etc. Não sei se é falta de tempo. Hoje a igreja reza, celebra várias missas, mas trabalho mesmo não tem como a vinte anos. Quando cheguei em São Paulo já não tinha. Eu é que dei murro em ponta de faca com aquela questão da Pastoral da Moradia, com a ilusão de assumir as pastorais aqui. Mas ficou só eu falando. Tanto que quando eu saí, os grupos acabaram, não existem mais. Eu voltei e ainda fiquei no Amparo, depois, quando saí outros assumiram. Mas a igreja, não está fazendo mais este trabalho. Eu fui muito criticada, porque assumia. Tinha o movimento de favela. Acho também que é o comodismo, é a cabeça. Eu já tinha trinta anos quando cheguei na Congregação [FAP]; já tinha sido vereadora, meu pai era político. Tinha uma formação política desde criança. Já era politizada. Sabia que para conseguir um calçamento, tinha que se organizar. Mas as moças que eu via chegar na Congregação, sem politização nenhuma, sem obrigação de dizer; eu vou domingo à tarde na favela fazer uma visita. Era mais cômodo ter o vídeo, assistir o vídeo do que ter a favela do lado. Nem as próprias irmãs faziam isso. E a madre chega no final e diz assim para mim: “trabalho sem retorno”. Falei para ela: “irmã quando eu vi trabalhar pelo Reino não vim para trabalhar pelo retorno. Vim para trabalhar pelo povo de Deus e participar desse Reino”. Mas, acho que é a própria formação política das pessoas, familiar. A própria constituição política e social hoje foi influenciando na igreja e na sociedade e você vai até se acomodando, não vai ficar gritando sozinho. Quando você tem um grupo, um conjunto com os mesmos ideais pode ir desfalecendo. Aí entra o movimento carismático. Os grupos de jovens são diferentes. Hoje eu não sei mais trabalhar com os jovens. Se tiver um grupo que me convida para falar de um tempo, por exemplo, a água, eu posso dar uma aula. Mas para dizer: “vou assumir esse grupo de jovens”, não dá. Porque a

minha cabeça não bate com as coisas que eles pensam. Os jovens de hoje estão mais distantes da luta social.²⁰³

A desmotivação para a organização dos movimentos e demandas sociais, a chegada de ideologias mais espiritualistas, o contexto político e a formação ideológica seriam as causas apresentadas pela entrevistada para o desmantelamento das CEBs na região. Dado a ser levado em consideração, seria o do comprometimento pessoal de algumas lideranças e o grau de politização desenvolvida por elas. Mesmo sem novas ações externas, a possibilidade de modificar a consciência, em crítica à sociedade e até mesmo à Igreja, seria considerada por ex-membros como uma real “libertação”, modificadora da maneira de estar no mundo. Não poderia, dessa maneira, para a entrevistada, ser considerada fracassada a experiência de CEB e a ideologia da Teologia da Libertação na Comunidade São João Batista.

Eu não acredito em fracasso. Porque se eu acreditasse em fracasso seria a mesma coisa que eu dissesse que eu sou fracassada. E eu não sou fracassada. As pessoas que conseguiram assimilar essa ideia, não é uma ideia só, que não é todo mundo é as CEBs. Não é, não dá, as pessoas que têm compromisso com a vida, não podem dizer que é fracasso. Não é fracasso. O que eu acho é que o interesse da igreja católica, a gente precisa dizer isso, não é interesse dos que estão lá na hierarquia. Isso também influencia. Então, eu não sei qual é o objetivo das congregações que trabalham com essa ideologia, porque é uma ideologia. Mas eu não acredito em fracasso. Eu acho que a gente tem que fazer desse momento, entender esse momento, entender. Eu tenho certeza de que a minha família só é o que ela é hoje porque eu participei dessas coisas. Os meus filhos, eles são o que eles são porque eles também tiveram essa experiência. Eu acredito. É o momento que estamos vivendo. Foi uma semente que plantou. Agora pensando, se eu fui, se eu absorvi as CEBs; eu tenho quatro filhos, meus filhos têm filhos, e isso não é pouca coisa. Isso vai florescer um dia, vai dar continuidade. Os meus filhos têm essa noção. Eles não vêem a igreja como eu vi. Como o pai e a mãe deles viam, em algum momento quando a gente se dividiu. Dava impressão

²⁰³ Entrevista 09, op. cit.

que a gente participava de igrejas diferentes. Parecia que nós não éramos da mesma religião. Porque as nossas ideias não eram iguais. Ele estava torcendo para o Collor, ele votou no Collor e eu votei no Lula. Imagina o fogo que saiu dessa casa. E hoje ele é Lula.²⁰⁴

A esperança de continuidade da experiência das CEBs e da TL na comunidade São João Batista, de acordo com o relato, estaria na assimilação da ideologia modificadora do comportamento social, da própria autoestima e percepção de si. Na perspectiva de mudanças profundas nas estruturas sociais, a Teologia da Libertação, com sua herança personalista/humanista, teria atingido pela via do indivíduo mais fortemente o seu objetivo. A Comunidade São João Batista guardaria para estes ex-militantes a “semente” do que ainda está para ser construído. Nesse sentido, a utopia do movimento não teria de todo sido perdida.

Uma interpretação

A Comunidade São João Batista esteve mais fortemente ligada às CEBs e à TL, aproximadamente, entre 1983-1995. A partir de 1996 até 2000 (ano de mudança do setor) a relação dar-se-ia ainda, por via Setor São Mateus; porém, somente em “teoria”, a prática comunitária já estaria, nesses últimos anos da década, voltada para o interior da comunidade. Em 2002, com a saída das religiosas e últimos militantes das pastorais sociais, a Teologia da Libertação desapareceu do discurso comunitário. A “base” também seria abandonada como designação. A comunidade eclesial São João Batista iniciaria, assim, outro período de sua história, ainda por ser contata.

Durante seu período de influência, a Teologia da Libertação teria proporcionado aos militantes que passaram pela sua formação um conjunto de informações, leituras e reflexões. Tal auxiliou na modificação de suas visões de mundo. Nota-se, nos relatos apresentados um amadurecimento “político” desses membros, ao

²⁰⁴ Entrevista 06, op. cit.

mesmo tempo em que suas experiências de fé, saíam da “passividade” do assistir às missas para uma “ação” no ato de celebrar. Nesse espaço construído na São João Batista, com certa autonomia e “liberdade” puderam esses militantes, construir expectativas para mudança na estrutura social. A utopia e a “esperança” de um movimento mais amplo do povo levariam seus membros a apoiar os “partidos políticos mais populares”, com discursos voltados para a classe trabalhadora. As decepções com a estrutura hierárquica da Igreja acompanharam as decepções com os partidos políticos. A via coletiva, não apresentando viabilidade ou soluções imediatas, levaria alguns a se voltarem para suas vidas pessoais, onde procurariam se manter da melhor maneira possível, dada a situação econômica do país.

A Comunidade São João Batista, sujeito do momento histórico vivido pela Igreja Católica no Brasil, – do final da década de 1970 até o surgimento do novo século – informa as conseqüências da “crise” nas CEBs e seu reflexo na TL. Crise movida em grande parte pela nova configuração econômica das massas urbanas, com o desemprego e a perda de direitos trabalhistas. E, pelo ambiente político dos movimentos sociais de esquerda, no mundo. João Batista Libânio comentou esses dois aspectos, que estiveram presentes nas avaliações dos teólogos nos quarenta anos de Teologia da Libertação na América Latina. Em primeiro lugar, o fim da experiência socialista na ex-URSS; e em seguida a expansão capitalista da década de 1990:

A derrocada do capitalismo, quer interpretada de modo quase determinista e automático, quer através da organização popular revolucionária, estava no horizonte das análises com a proposta do socialismo. O fracasso econômico e político do socialismo real coloca novos problemas para os analistas sociais. Os acontecimentos são por demais recentes para conclusões categóricas. O destino do socialismo não está jogado. Sem dúvida, abre-se nova tarefa para os analistas sociais e teólogos articulados com eles”. [...] “A década de 90 vem sendo marcada pela expansão do capitalismo na sua forma neoliberal e globalizada. Aumentou a integração dos sistemas econômicos da América Latina no grande sistema dominante por meio de

uma abertura do mercado. Medida muitas vezes unilateral. Os capitais e mercadorias estrangeiras entram livremente, quebrando muitas empresas nacionais, enquanto produtos de nossos países são taxados. A consequência social mais grave tem sido o crescimento da exclusão. A TdL desenvolveu uma reflexão sobre a cultura da solidariedade em contraposição à exclusão. A exclusão tem sido motivada sobretudo pela perda do emprego.²⁰⁵

Na Comunidade São João Batista as lideranças perceberam a influência do aspecto econômico na organização dos movimentos de greve e no esvaziamento de pastorais sociais. Também perceberam a influência das novas ideologias, na configuração da identidade da comunidade e de sua experiência de vida cristã.

Ao analisar o novo momento das comunidades de base, alguns teóricos passaram a buscar novas perspectivas para as CEBs e a TL. Surgiram estudos comparativos entre as novas ideologias (Renovação Carismática Católica, Comunhão e Libertação, Catecumenato, Focolares etc.) no interior da instituição católica e a Teologia da Libertação. Em artigo em que discutia a diversidade no interior do catolicismo brasileiro, Silvia Fernandes analisou a “oposição” entre Teologia da Libertação e Movimento da Renovação Carismática Católica (MRCC) e seus pontos convergentes, com a aproximação no início dos anos 2000, segundo ela, e diálogo entre os dois movimentos.

A TdL é uma Teologia, construída cientificamente, com objetivos de transformação socioestrutural a partir da categoria o pobre ou o excluído partindo de suas questões e de sua cultura, possuindo assim um caráter intra e extra-eclesial que pretende questionar – a partir da religião – outras esferas da vida social como a política e a economia. O MRCC constitui-se como um movimento intra-eclesial que, independente de seu caráter internacional, visa uma atuação que se consolida prioritariamente no âmbito paroquial. Toda a estratégia de ação e divulgação do MRCC visa a pertença institucional seguindo o

²⁰⁵ JOÃO BATISTA LIBÂNIO – *Panorama da Teologia da América Latina nos últimos anos*, pp. 9-10. Disponível em <http://www.ceris.org.br>. Acesso em 12/12/2002.

ciclo: Paróquia/grupo de oração/ Conversão pessoal/ação eclesial (pastorais evangelizadoras).²⁰⁶

A autora comentou a necessidade de não considerar, tanto a TL como o MRCC como “modelos determinantes”, ou “elementos constitutivos fechados”. Os dois movimentos poderiam ser estudados buscando “desvendar as contradições, as formas de consolidação e as questões que os sujeitos de cada tendência se colocam lançando a questão de como esses sujeitos percebem e tratam as diferenças”.²⁰⁷

Os “sujeitos”, ou seja, os militantes de cada movimento, nos relatos da Comunidade São João Batista teriam percebido claramente as diferenças; sendo que, para os militantes da Teologia da Libertação, os carismáticos seriam “alienados”. Ao mesmo tempo, os próprios militantes confirmaram a existência na comunidade de preconceito contra os carismáticos e da necessidade de se abrir espaço para os diferentes grupos. No entanto, a presença dos carismáticos, e dos outros grupos religiosos tradicionais, Legião de Maria e Apostolado da Oração, heranças do ultramontanismo, teriam preparado o terreno para a chegada do Catecumenato. Na concepção dos militantes, “mais fechados que os carismáticos”.

Como discutido no primeiro capítulo, a cobrança pela espiritualidade, que faltaria, de acordo com as críticas vindas dos carismáticos e da instituição, no discurso das CEBs, levou os teólogos a desenvolverem a “espiritualidade da libertação”, a mística da luta. Por outro lado, os teólogos da libertação manteriam, ainda, uma cobrança de posicionamento do MRCC em relação à situação social do país.

A teologia do Espírito Santo está muito mais ligada à experiência carismática, que não é o ponto forte da TdL. O esforço de articular tal experiência com a libertação veio antes do lado carismático em busca de uma legitimação de sua

²⁰⁶ SILVIA REGINA ALVES FERNANDES – *Diferentes olhares, diferentes pertencas: Teologia da Libertação e MRCC*, p. 2. Disponível em www.pucsp.br/rever/rv3_2001/p_fernan.pdf. Data de acesso 14/05/2004.

²⁰⁷ SILVIA REGINA ALVES FERNANDES, op. cit., p. 2.

experiência carismática que dos teólogos da libertação mostrando a relevância do Espírito Santo nesse processo. Num país de grave situação social, a renovação carismática necessita justificar-se diante da pecha de alienação e convivência com o sistema de opressão, cerrando fileira com o movimento de libertação.²⁰⁸

Em contraponto têm-se os comentários do Padre Zeca, da Arquidiocese do Rio de Janeiro e do Padre Marcelo Rossi, ao ser questionado sobre o posicionamento social do Movimento da Renovação Carismática Católica.

No último evento que realizamos, no Deus é Dez, eu já tive essa preocupação e em alguns momentos falamos dos problemas sociais da nossa cidade, do Brasil. Neste ano, no Deus é Dez, atinado para esse problema, vai ter uma música de cunho social.²⁰⁹ [Padre Zeca]

Quero frisar que não tenho nada contra a Teologia da Libertação, estudei nessa faculdade, mas sou contra todo tipo de radicalismo, falta de equilíbrio. Então, foi um período em que ficou na parte social e esqueceram da parte espiritual.²¹⁰ [Padre Marcelo]

Interessam a esta reflexão, as indicações gerais que auxiliaram na compreensão de como as novas ideologias espiritualistas influíram nas mudanças ocorridas na Comunidade São João Batista. Entretanto, se houvesse uma mútua influência entre os dois movimentos, poder-se-ia afirmar, ela viria ocorrendo na medida em que cada um procurava adequar-se em um mesmo ambiente. À uma instituição na qual, tanto um quanto outro, seriam assimilados e enquadrados. A instituição católica procuraria eliminar os “excessos” de ambos os movimentos – nem sindicato, nem salas de aeróbica.

²⁰⁸ JOÃO BATISTA LIBÂNIO, op. cit., p. 13.

²⁰⁹ Referência em SILVIA REGINA ALVES FERNANDES, op. cit., p. 7.

²¹⁰ Idem, p. 7.

Fernandes apresentou as principais diferenças entre a TL e o MRCC:

TdL	MRCC
Reino/Projeto	Pertença institucional
Inculturação	Evangelização
Transformação de estruturas sociais	Conversão Pessoal
Mística	Dogma

Fonte: Silvia Regina Alves Fernandes, op. cit., p. 8.

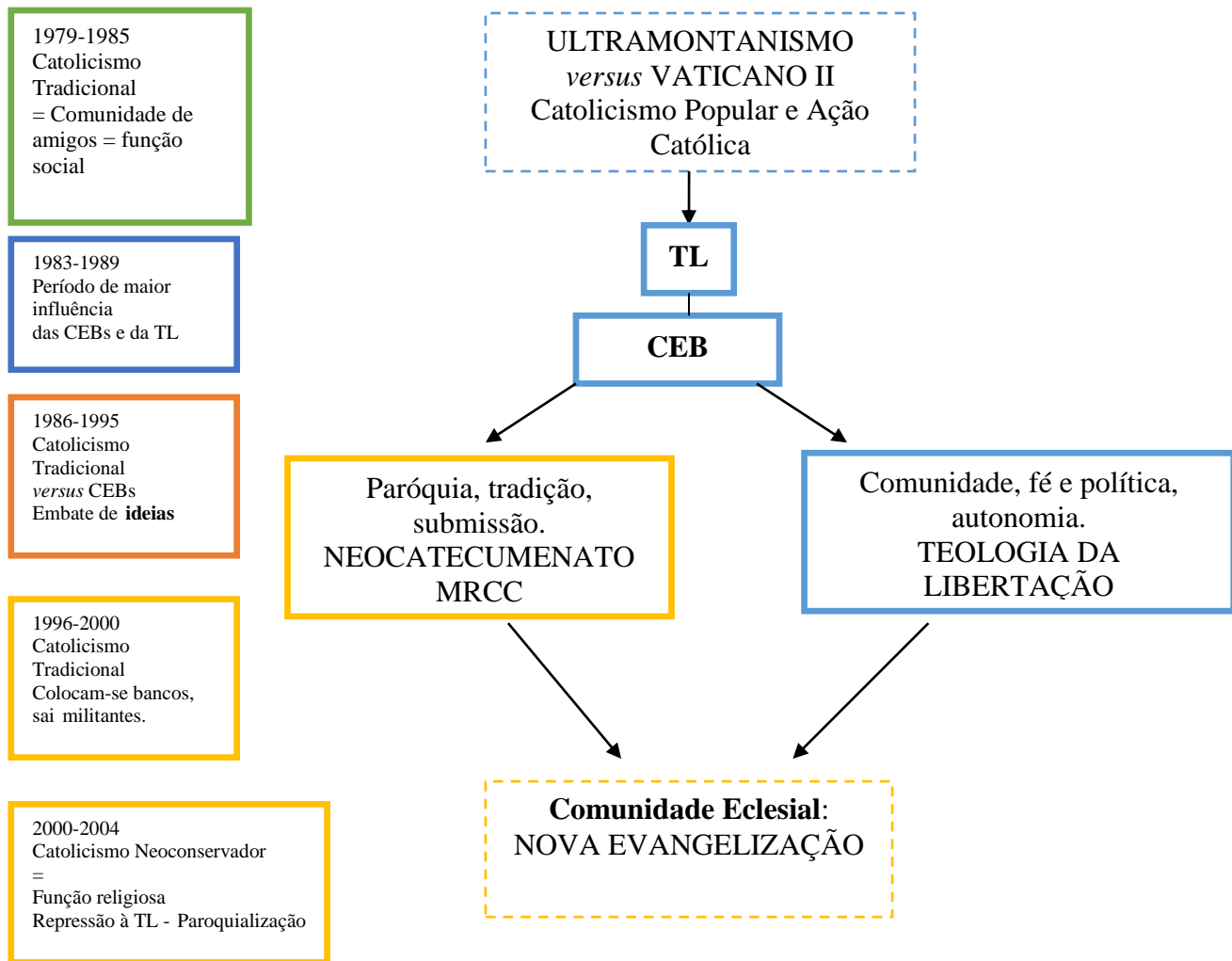
Se fosse inserido no quadro de Fernandes, o Neocatecumenato acompanharia o MRCC nos mesmos aspectos. Incluir-se-ia somente, no que diz respeito à espiritualidade, um tutelamento maior do que aquele presente no MRCC. Uma vez que o Neocatecumenato possui uma estruturação maior no processo de acesso ao Sagrado. Inspirado na tabela de Fernandes apresenta-se a seguir uma comparação entre as perspectivas da Teologia da Libertação, MRCC e Neocatecumenato.

TL	MRCC	Neocatecumenato
Comunidade	Paróquia	Comunidade paroquial
Participação política ligada à fé	Participação política desligada da fé	Não se faz referência à participação política.
Democrática/participativa	Democrática/participativa	Hierárquica/indicativa
Movimento de base	Movimento	Instrumento
Justificativa teológica: Êxodo + Comprometimento	Justificativa “carismática”: Pentecostes + Testemunho	Justificativa dogmática: Eucaristia + Pregação
UTÓPICO	EMOCIONAL	MORAL

Para a Teologia da Libertação, na Comunidade São João Batista, o MRCC representou o “começo do fim” de uma perspectiva “libertadora”. O Catecumenato por sua vez, representou o término do discurso político. Enquanto a TL e o MRCC surgiram como

movimentos mais ou menos independentes da hierarquia eclesiástica, o Neocatecumenato não se designava como movimento, mas apresentava-se como um mecanismo utilitário para a própria Igreja. Para os militantes das comunidades, na região de Vila Rica, o peso maior das modificações foi a perda de autonomia dos leigos, que se expressou na perda de sinergia das comunidades, onde as pastorais e as atividades foram diminuindo. Por fim, houve a perda da identidade de base.

Fluxograma das influências ideológicas na Comunidade São João Batista: 1979-2004



A Comunidade São João Batista e a vida no bairro

O atuar ou o pensar religioso ou mágico não pode abstrair-se, por conseguinte, do círculo das ações, com vistas a um fim, da vida cotidiana e menos se pensamos que os fins que persegue são de natureza predominantemente econômica.

Max Weber, Economia e Sociedade, Tipos de Comunidade Religiosa, p. 328.

Introdução

As disputas e discussões internas na Comunidade São João Batista, a respeito de sua identidade, de qual grupo a controlaria e sua relação com os párocos, limitavam-se aos seus participantes. No entorno, os vizinhos e outros moradores que frequentavam a comunidade nas missas, ou tão somente em suas festas, não participavam de tais confrontos. Dificilmente tinham conhecimento deles. A vida no bairro de Vila Rica, não ofereceria grande variedade de atividades aos seus moradores. Por isso, muitos eram atraídos pelas atividades extra-eclesiais, desenvolvidas na comunidade.

No período dessa pesquisa (1980-2000), o bairro de Vila Rica, era considerado “de passagem” e “dormitório”. A maioria de seus moradores trabalhava na “cidade” (centro de São Paulo e outras regiões) ou nos bairros vizinhos maiores: Tatuapé, Carrão, Vila Formosa etc. Como o bairro era via de acesso às grandes avenidas, algumas vezes, as religiosas da congregação Franciscanas da Ação Pastoral (FAP) e os agentes de pastoral, procuravam relacionar o seu território (o bairro) à situação do “povo de Israel”. O reino de Israel era um pequeno país, pressionado pelos grandes reinos e utilizado como via de acesso e rota de comércio. Essas “similaridades”, mesmo que exigindo certa imaginação, serviram para a identificação dos moradores de Vila Rica como “povo de Deus”, na caminhada em busca do “Reino”, da “libertação”, representado como uma vida mais digna.

A vida no bairro de Vila Rica, dessa forma, era considerada pelos participantes das comunidades e, em especial, na Comunidade São João Batista como a “situação atual do povo de Deus”, obrigado a viver nas periferias e se submeter muitas vezes às situações de injustiça no trabalho, em subempregos ou desempregados, sem assistência dos órgãos governamentais nas áreas de saúde, educação e moradia. Exemplo disso seria a favela Santo Eduardo, mais próxima da comunidade N. Sra. do Amparo. Era constantemente utilizada como reflexão para os problemas sociais do país e da cidade. As ações voltadas para a favela eram, na maioria dos casos, realizadas por algumas religiosas e militantes da comunidade Amparo. Em grandes campanhas assistencialistas, Agasalho (no período de inverno) e Natal, as três comunidades angariavam no bairro mantimentos e roupas para os moradores da Santo Eduardo. Também nas enchentes do córrego que cortava a favela (canalizado em 2004), na década de 1990, as famílias que perdiam seu “barraco”, recebiam assistência das comunidades.²¹¹ Assim, as questões sociais e econômicas não eram desconhecidas e desconectadas da realidade das comunidades, até o início de 2000. Após o fechamento das comunidades e a saída das religiosas em 2002, as pastorais sociais sofreram um retraimento.

Em um primeiro momento, a importância da Comunidade São João Batista para a vida no bairro de Vila Rica, relacionar-se-ia com as outras comunidades (Santa Cruz e Amparo). Juntas, as comunidades aglutinariam a população católica naquele território. Articuladas com o Setor São Mateus e o Regional Belém – integrá-las aos planos pastorais da Arquidiocese. Particularmente, para os moradores próximos à São João Batista, a comunidade representaria um ponto de encontro, espaço de lazer para as famílias, ou centro comunitário, com cursos gratuitos para todos no bairro.

A referência da São João Batista como centro comunitário teria sido mais claramente percebida, nos momentos em que se utilizava

²¹¹ Por exemplo, na enchente de 1994, a Comunidade N. Sra. do Amparo, acolheu cinco crianças de uma família que havia perdido sua casa.

seu espaço para reuniões de discussões e debates entre os políticos, candidatos para as eleições municipais. Os militantes da comunidade, filiados ao Partido dos Trabalhadores, conseguiam espaço nas comunidades para essas reuniões. O apoio a essas atividades seria dividido entre os partidários das CEBs e os que não aceitavam o envolvimento “da religião com a política”.

Os movimentos populares e a política partidária na Comunidade São João Batista

Após a abertura política em 1985, o país entrou em um processo de “reaprendizado” dos trâmites democráticos. Essa preocupação teria sido sentida já no início da década de 1980, pelos militantes e agentes das CEBs em São Paulo. Para estes, as CEBs estariam profundamente relacionadas com os diferentes movimentos populares e sociais, surgidos nas décadas de 1970 e 1980, nas periferias da cidade. As CEBs eram, ao mesmo tempo, movimento popular e eclesial.

A definição das CEBs como “movimento popular” seguiria as tipificações propostas por muitos sociólogos que acompanharam as comunidades nas primeiras décadas. José J. Queiroz, entre eles, afirmou ser correto definir o movimento popular “como uma aglutinação de pessoas”, agrupadas para “ajuda mútua, defesa e promoção dos seus direitos, satisfação das suas necessidades básicas”. Essa conceituação, para Queiroz, seria ampla e englobaria uma grande variedade de movimentos:

Os de bairro, que se localizam, via de regra, nos locais mais carentes das periferias, os movimentos trabalhistas, de fábrica ou de campo, que lutam pelos interesses das classes trabalhadoras, os movimentos que agrupam categorias de pessoas, como o movimento negro, o feminista, o indigenista etc. (QUEIROZ, 1985, p. 102-103)

Vale lembrar, que a definição apresentada pelo sociólogo era utilizada pelos militantes e agentes de pastoral da Comunidade São

João Batista, ao se referirem à identidade da comunidade como uma Comunidade Eclesial de Base (CEB). A definição para esses leigos viria de sua formação nas bases da Teologia da Libertação ou de sua experiência comunitária? Sem entrar nas discussões sobre a gênese de tal concepção, ela seria basicamente uma referência de como o povo se organizaria em princípio, em qualquer situação de dificuldade. A metodologia utilizada para dar seguimento a tal aglutinação seria, por sua vez, política ou no caso das CEBs, político-teológica.

Duas características fundamentais foram apresentadas por Queiroz para o movimento popular: (1) “a de ser realmente um movimento – dinâmico, avesso à estagnação”. Esta característica poderia, segundo o autor, revolucionar os “tradicional modelos de associações”, tanto nas Igrejas quanto na sociedade civil. (2) “a de ser popular, ou seja, do povo”. O movimento “brotaria do seio das camadas populares”. Seria também “para o povo”, para sua defesa e promoção; criaria e executaria suas “estratégias e táticas de ação com o povo”. Para o autor, essas características estariam relacionadas com a divisão na sociedade; grosso modo dividida entre “duas grandes classes: burguesia e proletariado” (QUEIROZ, 1985, p. 103-104).²¹² As definições dessas duas categorias foram formuladas em proximidade com as teorias econômicas e políticas de Marx e Engels. O texto foi apresentado em um seminário do Instituto de Estudos

²¹² Para Queiroz a burguesia, ou classe dominante, “é constituída pelos que detêm o capital e a propriedade das empresas urbanas ou agrícolas, que produzem e reproduzem o capital mediante a produção e a comercialização de mercadorias. A serviço do capital e de sua reprodução se colocam as grandes estruturas de poder da classe burguesa: o poder de emanar leis, de julgar, de executar ou administrar, o poder policial, o poder das armas. Toda essa engrenagem reproduz, sustenta e multiplica o capital, explorando a força do trabalho. Do outro lado está o proletariado “urbano e rural, que detêm o poder da força de trabalho. É a mão-de-obra assalariada, explorada pelo capital. Essa categoria, que constitui as chamadas classes populares, inclui também os profissionais liberais de baixa renda, os pequenos agricultores, o pequeno comerciante, e outras categorias, pessoas que vivem constantemente sujeitas à exploração do grande comércio e da grande empresa rural ou urbana. Engrossa as fileiras das camadas populares o chamado “exército industrial de reserva”, subempregados ou desempregados, cuja massa, em constante crescimento, pressiona o mercado de trabalho, propiciando a constante depreciação dos salários. Essa massa espoliada, assalariada ou não, é a grande vertente do Movimento Popular”. (QUEIROZ, 1985, p. 103-104)

Especiais da PUC em São Paulo, no ano de 1980. Este seminário, temático sobre a “educação popular nas CEBs”, contou com a presença de lideranças das CEBs de todas as regiões episcopais da Arquidiocese; de Paulo Freire, de quem a Teologia da Libertação e as CEBs utilizaram amplamente sua pedagogia; Frei Betto, Frei Gorgulho, educadores e sociólogos. Assim, pode-se afirmar que as discussões levantadas neste seminário expressariam questões práticas das CEBs no período e retornariam para as comunidades com “orientações” ou respostas dos teóricos, com a intenção de auxiliar a retomada dos trabalhos e a formação dos militantes.

Tem-se, pois, no momento da abertura política, um ambiente nas CEBs que se preparava ou que buscava preparar as bases para a atuação nas instituições democráticas que surgiam, principalmente, nos sindicatos e novos partidos. O discurso dos agentes e teóricos demonstraria certa articulação que, neste período, haveria entre as comunidades da Arquidiocese.

Na Comunidade São João Batista, este início dos anos 1980 foi marcado, tal como visto, pela construção e estruturação da comunidade. No entanto, as pastorais sociais – operária e de moradia – e seus militantes, acompanharam as discussões dos movimentos populares. Alguns participaram das greves e da Campanha *Diretas Já*.

E reivindicava, fazia passeata, quando conseguimos as casas, construímos na mão. E quando teve aquelas passeatas, hoje não sei se ainda tem, as manifestações fortes contra o governo, a gente ia e ficava o dia inteiro. Eu gostava de ir com eles, porque eu não fazia muito barulho, mas, dava força. Fazia isso e ficou muito forte, porque inclusive não acabou. Participaram, metade, não todos. Aqueles mais conservadores, é difícil se libertar, mas aqueles mais assim, é só abrir uma brecha que estão lá.²¹³

A atuação política do povo, através das manifestações, teria sido, segundo o relato, importante, “forte” e modificado algo na história do país. Como discutido anteriormente, o incentivo à

²¹³ Entrevista 02, Ir. Brígida Gonçalves Siqueira em 25/09/2003.

participação estava presente. Tais agitações políticas na comunidade ficariam mais pronunciadas nas eleições presidenciais de 1989. Naquele ano concorreu à presidência o sindicalista Luiz Inácio Lula da Silva, identificado entre os membros das CEBs e militantes da TL como “companheiro” da mesma “luta”. Nos relatos, apareceram os desentendimentos em relação ao posicionamento político e do candidato, assumido pelos participantes. Essas divisões criariam atritos até mesmo nos lares dos militantes. Marcariam as divisões ideológicas e as diferentes expectativas em torno da comunidade. O processo seguinte de *impeachment* do então eleito presidente, Fernando Collor, incentivaria novas discussões. Ao comentar o envolvimento da comunidade com o episódio, um ex-coordenador destaca o envolvimento dos militantes com o Partido dos Trabalhadores (PT).

A comunidade não é tão grande, apesar de estar em São Paulo. Nessa época tinha também o PT, mais ou menos 60% do núcleo eram também participantes da comunidade. Tinha uns 40% que não faziam parte da comunidade. Mas, muitos estavam participando do núcleo. Então, era uma mistura muito grande. Mas, a comunidade em si, ela participou sim. Não com manifestações, não houve. Mas, o comentário, discutir, isso estava na vida da gente. Não tinha como você deixar de falar.²¹⁴

A repercussão do *impeachment*, para outra ex-coordenadora, deixaria mais clara as oposições. A juventude, participante do movimento foi criticada pela entrevistada.

Repercutiu, mas era uma briga muito grande porque o povo gostava do Collor. Quando a gente falava que queria era o Lula, nossa você não podia nem falar. Normalmente o pessoal mais velho, uma juventude alienada. Acho que a juventude não tinha consciência, eles iam lá (Fora Collor) pelo oba-oba mesmo.²¹⁵

²¹⁴ Entrevista 05 – Carlos Roberto da Cruz em 20/11/2004.

²¹⁵ Entrevista 06 – Leopoldina de Menezes em 20/11/2004.

A experiência da geração “Fora-Collor” trazia desconfianças para os adultos militantes. Os mais velhos não enxergariam nas manifestações “irreverentes” uma consciência política verdadeira. Isso foi sentido pelos jovens.

Eu lembro que no impeachment eu estava com uma camiseta, fora Collor, e embaixo escrito, ele fodeu o Brasil, e eu fui com ela na missa. Na hora das preces eu pedi para as pessoas entenderem as formas de expressão dos jovens e valorizar mais o conteúdo.²¹⁶

Esse ambiente de constante inter-relação entre as atividades da comunidade e a discussão política apareceu nos relatos com diferentes perspectivas. Por um lado, a política de um modo geral seria discutida mais abertamente na comunidade, enquanto por outro, a política partidária estaria restrita a momentos extra-eclesiais, mesmo que utilizando o espaço físico da comunidade como referência. Os militantes da São João Batista ligados ao PT eram abertamente identificados pelos participantes.

O Carlos era do PT, eu gostava muito porque ele fazia política muito discreto. Ele ia explicando como funcionava as coisas, às vezes levava foto dos acontecimentos explicando como foi, aí depois entrou a Julia e Eleacir. Colocaram cartazes de outros candidatos lá perto e a gente foi tirando, depois descobriram que foi gente e vieram pedir satisfação. A Júlia e Leo eram muito escancarados que eram do PT, eles eram da JOC, o Carlos era mais discreto.²¹⁷

Essa atuação discreta de alguns militantes do PT na comunidade era percebida pelos membros e agentes de pastoral: “sempre era uma coisa meio discreta, na missa não era falado. Nas orações dos fiéis davam umas indiretas”.²¹⁸ Por outro lado, os jovens sentiam-se livres para atitudes provocativas. Para os membros que

²¹⁶ Entrevista 07 – Alexandre Ferreira da Silva em 25/11/2004.

²¹⁷ Entrevista 08 – Angélica de Menezes Pombo em 25/11/2004.

²¹⁸ Entrevista 07, op. cit.

participaram das atividades ligadas ao processo de formação e politização, essa presença de militantes partidários e da política “no geral” fazia parte do cotidiano da comunidade. Também a concepção de política que se esperava ser assimilada na comunidade – próxima do sentido original do termo grego: “governo da cidade”.

Alguns comentavam. Na verdade, era meio separado. Teve várias reuniões lá do PT, mas só para usarem o espaço. Na Santa Cruz também teve. Como as pessoas do PT eram da comunidade usavam o espaço. Mas não se falava de partido nas celebrações e nas missas. Falava-se de política no geral. Eu mesmo cheguei a falar, mas sempre direcionando para o geral. Porque a política está em tudo. Onde você vai tem política, e na comunidade é assim também. Eu participei também das aulas para alfabetização de adultos. Era muito legal. A gente discutia política lá. Os alunos discutiam sempre.²¹⁹

As reuniões a que se refere o militante foram organizadas pelos correligionários do PT. Um dos militantes explicou com mais detalhes a relação da comunidade com os membros filiados.

Eu era filiado ao PT. Tinha bastante reclamação. E um dos cuidados que a gente tinha muito era não trazer uma discussão política assim mais explícita. A gente até trazia discussão política sim, falando para o pessoal que não tinha como tirar política da nossa vida, é o dia a dia da gente.²²⁰

Esse processo de informação e formação das consciências seria feito de maneira “discreta” também nas celebrações. As discussões de propostas políticas de diferentes candidatos eram realizadas nas dependências das comunidades, procurando não atrapalhar as atividades religiosas e pastorais.

Sim, quando eu celebrava sempre falava que não tinha como a gente conversar sem falar de política, ou então a gente vai ser totalmente alienado e vai fingir que não vive aqui. É lógico que não partidária. Então aí a gente tentava evitar. Quando a gente tinha chance usava o espaço da comunidade para fazer debates

²¹⁹ Entrevista 12 – Leonildo Carvalho Melo em 10/12/2004.

²²⁰ Entrevista 05, op. cit.

políticos mesmos; convidava candidatos a vereador, às vezes vinham os partidos políticos falar para um grupo de pessoas que estavam interessadas em estar ouvindo, discutindo, conversando com os candidatos, às vezes até com os pré-candidatos. À noite, na semana ou no final de semana. Em horários que não atrapalhassem as celebrações e outras atividades que a comunidade tinha.²²¹

Segundo o relato, as pessoas que participavam dessas discussões eram poucas, “seletos”. Mas, apesar da resistência e do constante questionamento sobre a pertinência de se “misturar” política e religião, a experiência teria servido para a formação de pessoas mais conscientes da situação política e social do país.

Era um povo seleta, ia mesmo quem gostava. Mas a gente tinha essa discussão política sim. A gente tinha certa cautela, medo, não vamos misturar muito, não sei o que. Mas, eu vejo que, se a gente não faz, os outros fazem. Era assim, quando a gente fazia o convite percebia que tinham pessoas que não gostavam mesmo, que achavam que não deveria misturar uma coisa com a outra. Mas essa resistência foi diminuindo com o tempo. E a gente chegou num ponto que se tivesse ido mais um tempinho conseguiria, acho ter uma comunidade bem mais fácil de lidar com essa questão. Muita gente que eu conheci, de mais idade do que eu, que era totalmente avesso, não aceitava de forma nenhuma, hoje tem outra mentalidade. Eu vi isso, parece que não, mas a gente conseguiu mudar muita coisa.²²²

A possibilidade de “mudar” a consciência política e através disso, algo na situação do bairro ou da sociedade, incentivaria as ações diversas para mobilizar as discussões na época das eleições. Tem-se também, pela opinião do entrevistado, uma concorrência de ideias políticas na comunidade. Se os filiados do PT não fizessem sua propaganda, outros fariam. Nas eleições de 1994 deu-se a mesma situação. A preocupação do militante seria a de não abusar de sua posição de liderança e manter o equilíbrio entre ser militante de CEB e militante partidário.

²²¹ Entrevista 05, op. cit.

²²² Idem.

Em outras eleições, para governador, para prefeito que havia tentava trazer esse assunto. Acho que isso foi legal da nossa parte. A gente não tinha intenção de fazer do espaço que a gente tinha, porque de certa forma a gente acabava tendo uma influência, eu celebrava na santa Cruz, celebrava na São João Batista, celebrava na Amparo, tinha reuniões do MOVA, conselhos. A gente abria na época de conselho para toda a comunidade, então chegou uma época de a gente ter muitas pessoas participando, para eleger o conselho, era legal. Então, a gente tinha certa influência que poderia de alguma forma tentar colocar algum candidato, algum partido. A gente não queria fazer isso. A gente queria até discutir a política, o fato, está havendo uma eleição, vamos pensar nos candidatos, tomar cuidado, não vamos votar naquele que fica prometendo o mundo e o fundo. E a gente tentava fazer esse tipo de questionamento, não deixava passar a oportunidade de discutir dessa forma. Isso a gente fazia sim. Mas, ficar falando de política partidária, puxar para o nosso lado, isso não.²²³

Tem-se, pelos relatos, que a presença do PT e outros partidos na Comunidade São João Batista dava-se de forma indireta pela participação dos militantes e, de forma direta, na utilização do espaço em épocas de eleição. A relação intrincada entre a percepção política e de fé dos membros da comunidade desembocaria, pode-se afirmar, por extensão à pertença partidária. O caminho inverso também poderia se dar. Havia outros partidos com ligações nas demais comunidades através da Pastoral Operária e da Ir. Brígida. No começo da década de 1990, a PO interferiu em uma fábrica no bairro que utilizava mão-de-obra infantil.

Teve também uma vez, a Brígida com a PO. Existe uma fábrica aqui Super Caixa, não sei se ainda existe, acho que sim, e havia muitos menores que trabalhavam lá; era uma coisa até que natural para a comunidade. Até meu irmão aqui foi trabalhar lá. E aí, eu não sei como foi, mas a Brígida com a PO acabaram interferindo nessa fábrica. De alguma forma eu não sei de que jeito ela conseguiu; na Amparo tinha um vereador, não do PT, de um outro partido, que dava uma retaguarda para ela. E eu sei que chegou num ponto de a Brígida ser ameaçada. Tinha saído no noticiário, alguma coisa, o fato daquela empresa manter os

²²³ Idem.

menores trabalhando, explorados e tal. E chegaram até a Brígida e disseram para ela ficar calada, se não iam dar um jeito. Não lembro o ano, mas o prédio da comunidade já estava construído, já era o que é hoje. Como eu não participava da PO fiquei meio alheio, mas quando eu ouvi, falei com a Brígida para ter cuidado. Não sei o que deu o negócio.²²⁴

Percebe-se que mesmo de forma restrita, a Comunidade São João Batista com suas pastorais estavam atuantes no processo de construção da “nova democracia”. Houve, como mencionado, resistências na comunidade à essa perspectiva política. O grupo não favorável à TL e às CEBs conseguiu articular-se melhor e acabou por assumir o comando da comunidade com a deflagração da crise no episódio das *cadeiras versus bancos*.

Assim, em fins dos anos 1990 e início de 2000, a Teologia da Libertação na Comunidade São João Batista perdeu espaço e militantes. Ao mesmo tempo voltava à grande mídia, após a vitória de Lula à presidência em 2003. Os militantes das CEBs pensariam estar vivendo a realização de suas velhas expectativas e “esperanças”, juntamente com os movimentos populares e sociais. A aproximação de teólogos da libertação com a nova equipe de governo retomaria a velha discussão da relação entre religião e política de “esquerda” na Igreja Católica do Brasil. Os diferentes movimentos populares e sociais, representados nos Fóruns Sociais Mundiais, que começaram a ocorrer em 2000, expressariam seu apoio ao candidato do PT. A terceira edição do fórum, em janeiro de 2003, receberia festivamente o novo presidente. A Teologia da Libertação e as CEBs também fariam coro à essa celebração.

A relação Partido dos Trabalhadores/Teologia da Libertação (PT/TL)

Interessa a compreensão de como se deu a relação entre os teólogos da libertação e o Partido dos Trabalhadores e, como essa

²²⁴ Entrevista 05, op. cit.

relação afetaria as bases em suas opções político-partidárias. A maioria dos militantes das CEBs e no caso, da Comunidade São João Batista, acompanhou com muita expectativa a vitória do Partido dos Trabalhadores, no início do século XXI. Tal vitória, declarada por todas as mídias como “histórica”, marcaria um novo processo de “virada” nos movimentos populares e sociais. Para estes, com um presidente vindo dos movimentos, o país entraria em processo de “profundas mudanças”. Esse entusiasmo, não teria sido acompanhado por todos. No entanto, seria esse o ambiente nos movimentos e comunidades à época da eleição presidencial, entre 2002-2003; e após a vitória de Lula.

Dessa forma, uma série de artigos circulou nas mídias sobre a relação entre o Partido dos Trabalhadores e a ala chamada “progressista” da Igreja Católica, representada pelos teólogos da libertação. Muitos artigos trouxeram a história do desenvolvimento do PT e acentuaram sua origem relacionada a membros das CEBs do ABC paulista, região de nascimento do partido. Outros relembrou a relação da TL e de seus representantes com a alta hierarquia católica enfatizando o conflito entre as duas alas e a “questionável” utilização das “ideias marxistas” pelos teólogos.

Em artigo datado de 03 de janeiro de 2003, Frei Betto procurou apresentar o significado da vitória de Lula para os movimentos populares. Para isso, identificou a “estrela” símbolo do Partido dos Trabalhadores, com as estrelas presentes “nas bandeiras da China e de Cuba” (até mesmo na boina de Che Guevara). Essa estrela representaria os ideais da esquerda e do socialismo no mundo.

Depois da queda do Muro de Berlim, em 1989, é a primeira vez que a estrela, símbolo da esquerda (presente nas bandeiras da China e de Cuba, e também do PT; e na boina de Che), fez uma curva ascendente. Nos últimos treze anos, a esquerda ficou condenada ao purgatório. Reviu os seus erros, fez autocrítica, tentou rearticular-se em novos partidos, promoveu manifestações contrárias ao atual modelo de globalização e, no Fórum Social Mundial de Porto Alegre, tentou vislumbrar um outro mundo possível. Órfã de paradigmas, a esquerda, que

tanto se gabava de sua consciência crítica e de sua lógica dialética, viu ruírem seus dogmas religiosos: o retorno dos países socialistas ao capitalismo quebrou a espinha dorsal do materialismo histórico; a física quântica mandou para o espaço o princípio do determinismo; a miséria da Coréia do Norte, e a abertura de Cuba ao turismo, com toda infraestrutura importada de países capitalistas, fizeram ver que, na prática, a teoria é outra.²²⁵

A partir dessa contextualização, o teólogo questionava o significado atual de “ser de esquerda”. Apresentou três tipos de militantes: (a) os **pelegos** – “aqueles que se acomodaram ao socialismo com o mesmo espírito oportunista com que se adaptaram, depois, ao capitalismo”; (b) os **ideólogos** – “conheciam de cor toda a cartilha marxista, citavam de cabeça extensa bibliografia, adoravam infundáveis reuniões, cultuavam seus chefes no poder, mas não demonstravam amor ao povo”; estes tratariam, segundo Frei Betto, “seus subalternos com a mesma empáfia com que um burguês o faz nas peças de Gorki”; e, por fim, (c) os **orgânicos**, estes, por outro lado – “mantinham-se permanentemente sintonizados com o movimento social, ajudando a fortalecer as organizações na sociedade civil, como foi o caso, no Brasil, dos comunistas que atuaram junto a sindicatos rurais e urbanos, e dos cristãos que, vinculados às CEBs (Comunidades Eclesiais de Base) e às pastorais populares, ajudaram a expandir o movimento popular”. Frei Betto considerava, dessa forma, os orgânicos, como os únicos capazes de sobreviver na esquerda dos ex-países socialistas. Estes, no Brasil, teriam sentido a falência do socialismo no Leste europeu e a queda do Muro de Berlim em “suas cabeças”.

A relação estabelecida pelo teólogo entre os movimentos populares de esquerda e as CEBs era clara. Assim, abordava o surgimento do Partido dos Trabalhadores e da figura de Lula. O recém-eleito presidente era, naquele momento (2003), apresentado

²²⁵ FREI BETTO – *Significado da vitória de Lula para a esquerda*. Artigo disponível em <http://www.colombia.indymedia.org/news/2003/01/909.php>, pp.1-2. Data de acesso 17/02/2003.

como “fruto do objeto da esquerda: a classe trabalhadora”. O surgimento, tanto do PT, como da figura política de Lula estaria relacionada ao trabalho de base das CEBs e da TL.

Lembro bem da fundação do PT. Os políticos filiados aos partidos de esquerda ficaram furiosos frente à petulância de um operário que se recusava a ingressar nos partidos que representavam os interesses das classes trabalhadoras e, num gesto ousado, criava o que ninguém até então tinha pensado: um partido dos trabalhadores. Vi um dirigente comunista, intelectual renomado, arrancar os cabelos, indignado, como se dissesse: Por que um proletário almeja ser a vanguarda do proletariado? Será que não conhece a história? Não sabe que os partidos da vanguarda do proletariado quase sempre foram dirigidos por intelectuais (Lênin, Mao, Fidel etc.)? Encarar Lula pela ótica ideológica, antes de focar a sua extração social, é inverter os termos da equação política. No entanto, Lula não é resultado de si mesmo, mas de um movimento social construído ao longo de 40 anos (1962-2002), no qual as teorias de Marx tiveram menos importância que a pedagogia de Paulo Freire. Lula é fruto das CEBs e da Teologia da Libertação; da esquerda que enfrentou a ditadura e das oposições sindicais; da CUT e do MST; do agravamento da crise social brasileira e da atual globocolonização. Lula é o que resta da esquerda orgânica após a queda do Muro de Berlim. Agora, a estrela sobe.²²⁶

O otimismo do teólogo com a vitória de Lula, foi seguido por muitos. Antes mesmo da vitória oficial do candidato Lula, as análises vinculadas nas diferentes mídias procuravam um balanço da situação econômica e política do país. Um documento interessante, nesse sentido, fora uma Análise de Conjuntura apresentada à presidência da Conferência Nacional dos Bispos Brasileiros, em outubro de 2002. Esse documento preparado pelo assessor da CNBB e professor da PUC de Brasília, Pedro A. Ribeiro de Oliveira comentava a vitória eleitoral do PT (1º turno, com grandes possibilidades de vitória no 2º) e suas raízes históricas, a relação dos movimentos sociais com os partidos políticos e o papel da Igreja Católica nessa nova conjuntura.

²²⁶ FREI BETTO, op. cit., pp. 2-3.

Comparava sua atuação com as Igrejas evangélicas.²²⁷ Primeiramente, o autor apontava que, dentre todas as análises que ainda receberiam o resultado das eleições, “desde já, porém, pode-se afirmar, com certeza, que elas representam uma virada na história política e social do Brasil”. Em seguida expressava a falta de uma “apreciação da crise econômica” à época, com a reunião de emergência do Banco Central, no dia 14 de outubro de 2002. Para Oliveira, a elevação da taxa básica de juros a 21% representaria, “mais uma vez” a derrota do Brasil pelo “grande capital financeiro”. Este acumularia “lucros extraordinários em manobras especulativas”. A crise, segundo o autor, submeteria o país a um “golpe” que comprometeria a possibilidade de pagamento de seus compromissos financeiros. Baseando-se em uma análise histórica do processo de desenvolvimento industrial do país, o autor procurava comprovar que a vitória de Lula representaria o desaguamento de “um amplo movimento histórico que vem desde os anos 1950”. Assim, Oliveira articulava tal processo:

O processo de desenvolvimento industrial do Brasil após 1945 despertou um anseio por profundas mudanças. Ao longo dos anos 1950, aquele anseio foi-se configurando em projetos políticos que, embora diferentes, tinham em comum o que hoje chamamos a “Construção da Nação”. Uma tendência pedia as “Reformas de Base”, outra falava de “Revolução Brasileira”, outra insistia no “Nacionalismo e Desenvolvimento”, mas todas concordavam quanto à necessidade de democratizar o país, reduzir as desigualdades sociais e regionais, eliminar a fome e o analfabetismo, enfim, estavam juntas na luta por uma sociedade mais justa, desenvolvida e democrática, enfatizando um nacionalismo sem xenofobia que bem se expressa no surto cultural da época. O golpe de 1964 abortou aquele movimento, resgatando apenas sua dimensão desenvolvimentista. As sementes, contudo, estavam num chão fértil e criaram raízes na sociedade por meio das Comunidades Eclesiais de Base, Associações de Moradores, núcleos de movimentos sindicais, variados Movimentos Sociais e nas organizações que mais tarde adotaram a sigla ONGs. Ali, aquele movimento oriundo

²²⁷ CNBB – Documentos: Pedro A. Ribeiro Oliveira – *A conjuntura brasileira em outubro*. Disponível em <http://www.adital.org.br/asp2/noticia.asp?idioma=PT¬icia=4008> em 18/10/2002.

de grandes pensadores nacionais enraizou-se nas camadas socialmente desfavorecidas e ganhou uma dimensão autenticamente popular. Por isso, hoje sua expressão maior é um migrante nordestino do ABC paulista, operário metalúrgico, sem diploma universitário.²²⁸

A relação, tal como expressada pelo autor, interpretava: (a) um ambiente intelectual favorável, ou com tendência a favorecer à nova situação política. Legitimaria a posição de Lula ao conectar sua trajetória pessoal aos movimentos reivindicativos dos anos 1960 e a luta contra a ditadura militar; (b) deixava claro uma relação entre as camadas médias (pensadores nacionais), e as camadas “socialmente desfavorecidas” que teriam aprendido destes primeiros, a teoria que iria embasar sua prática, estando dessa forma, legitimados.

Essa perspectiva do desenvolvimento dos movimentos populares tornaria a figura de Lula, “expressão maior” do processo histórico. Para Oliveira, “a eleição de Lula, tanto por seu programa de governo, quanto por sua biografia, representava, pelo menos no imaginário nacional a possibilidade de retomada do processo de construção nacional da Cidadania”²²⁹. Para Oliveira, essa “inflexão no processo histórico”, que teria sido iniciada no dia 6 de outubro, caso confirmada no segundo turno, somente teria um efeito duradouro com a participação “efetiva” dos Movimentos Sociais.

De acordo com Oliveira, “quando um partido nascido dos Movimentos Sociais exerce o poder executivo, mudam-se as relações entre eles”. Assim, sendo Lula eleito seria crucial para o autor, “a questão da representação política dos Movimentos Sociais”, pois eles teriam duas “possibilidades extremas”: (a) “assumir cargos no governo, integrando-se nele”; e, (b) “ou evitar qualquer forma de colaboração com o governo, mas cobrar a realização dos compromissos eleitorais”. Decorreria dessas opções, segundo o autor: “A primeira equivaleria à cooptação dos Movimentos Sociais, retirando deles sua autonomia. A segunda, equivaleria a se colocarem

²²⁸ CNBB, op. cit., pp. 1-2

²²⁹ Idem, p. 2.

no campo oposto, alimentando o arsenal da oposição, que se apropriaria de qualquer crítica a um governo popular”. Contra isso, sugeria Oliveira que os movimentos “deverão saber encontrar um lugar que lhes seja próprio”, ou seja, “onde sua autonomia e sua capacidade crítica sejam colocadas a serviço de um novo projeto para o Brasil”.²³⁰

Tem-se no documento, a busca por um compromisso que deveria ser assumido pelos movimentos para auxiliar o poder executivo na tarefa de construção de “um novo projeto para o Brasil”. Sabe-se que, para a análise efetiva do processo há de se esperar o total desenrolar dos fatos. Contudo, a lua-de-mel dos movimentos com a vitória de Lula logo chegaria ao fim; e a sequência da política econômica do antigo governo (FHC), como visto, trouxe oposição nas bases nas CEBs.²³¹

Oliveira enfatizava por fim, a importância da Igreja Católica, segundo ele, “um dos principais protagonistas daquele movimento histórico de construção nacional”. A Igreja teria, em documento lançado no início de 2002, expressado sua “disposição em levar adiante o projeto de construção nacional, priorizando a defesa da Dignidade e dos Direitos Humanos e o Desenvolvimento

²³⁰ CNBB, op. cit. p. 3.

²³¹ Olhando desde o futuro, ou seja, desde 2020, os movimentos populares e entre eles, as CEBs, sofreram a tensão desenhada por Oliveira, uma vez que, tanto ocorreram adesões político institucionais quanto cobranças dos compromissos eleitorais feitos. Seria necessário outro livro para desdobrar todo os processos ocorridos pós-governos Lula, até chegarmos ao nosso presente de autoritarismo e pandemia. Em uma síntese rasteira, os avanços sociais em termos de políticas públicas e elevação do padrão de vida das classes trabalhadoras pela “via do consumo” não se consolidaram nas estruturas do Estado e foram (estão sendo), pós golpe de 2016, desmanteladas pela direita e extrema-direita fascista. A assim chamada “conciliação de classes” como política dos governos petistas falhou e continuará falhando enquanto não houver um compromisso do partido e de outros partidos de centro esquerda na luta de classes. Esta não é somente um chavão, mas expressa o movimento concreto real no modo de produção capitalista. Vale mencionar que a criação e investimentos nas universidades e institutos federais de ensino, com a adoção das políticas de cotas étnicorraciais, é o maior legado dos governos Lula e Dilma e devem ser defendidos de modo intransigente pela sociedade brasileira.

Sustentável”. Haveria, no entanto, segundo Oliveira “algumas atitudes práticas” que sinalizariam “um recuo da Igreja diante de um possível governo do PT”. A atitude da Igreja, para ele, “evidentemente, não será assumindo algum cargo. Mas tampouco poderá ficar alheia aos desafios e assumir a confortável posição de crítica moralista. A tradição da Igreja Católica em nosso país obriga a pensar uma forma criativa de relação com o Estado, em contraste com a atual postura política dos Evangélicos”.²³²

O texto apresentado aos Bispos da CNBB, procurava traçar uma análise de conjuntura que auxiliasse a instituição em sua tomada de posição diante do “futuro” novo governo. O discurso já assumido pela CNBB, diferentemente, daquele dos anos 1970 – em que aparecia um apelo à mudança no sistema capitalista – em 2002 seria adepto de um “desenvolvimento sustentável”, nos moldes do capitalismo apregoado pelas instituições financeiras internacionais e ONU.²³³ Essa diferença expressaria todas as transformações que já teriam ocorrido nas CEBs e na TL. Esta última não mais assumida como “teologia oficial” da Conferência. Nesse sentido, a preocupação expressada com o avanço dos grupos evangélicos na política partidária (o autor exemplifica com a campanha de Anthony Garotinho no Rio de Janeiro).²³⁴ O autor procurava alertar a hierarquia para a forma com que as bases católicas poderiam ser utilizadas pelos partidos políticos.

²³² CNBB, op. cit. p. 4.

²³³ O Desenvolvimento Sustentável, pensado a partir de uma Comissão para o Meio Ambiente da ONU, foi cunhado em 1987. Nele postula-se a possibilidade de desenvolvimento econômico de maneira a não acelerar a depredação do meio ambiente. Neste modelo, o desenvolvimento dos países pobres dar-se-ia concomitantemente com a continuidade de desenvolvimento dos países ricos.

²³⁴ Outro elemento que desde o futuro necessita de novos estudos. A Igreja Católica perdeu as periferias para certas igrejas evangélicas, especialmente, as chamadas “neopentecostais”, que foram uma das bases de apoio essenciais para a vitória do fascista Jair Bolsonaro, em 2018. A “bancada da bíblia” no Congresso Federal articulou-se entre evangélicos e católicos na defesa das pautas morais e conservadoras, principalmente contra os direitos humanos da comunidade LGBTQI+ e reprodutivos das mulheres.

De forma indireta, faz-se referência a atuação das CEBs na campanha do PT.

O autor, em sua conclusão, insistiu na relação entre o PT e os movimentos populares, uma vez que, uma ruptura entre eles seria “prejudicial para ambas as partes” e, “frustraria a realização do projeto de construção nacional nascido nos anos 50”.

Se, ao contrário, ambas as partes souberem lidar com suas diferenças e colaborarem, cada qual com sua especificidade, para a construção da cidadania nacional, este projeto tornar-se-á realizável. O regime político brasileiro, ao concentrar muitos poderes na Presidência da República, torna possível a quebra dos obstáculos que há mais de meio século impedem a construção da nação brasileira. A autoridade social e moral da Igreja Católica em geral, e da CNBB em particular, poderá ter um grande peso no entendimento entre os diversos setores da sociedade brasileira e o provável Governo Lula. A questão é saber como usá-lo em vistas a ao bem-comum, sem cair na tentação de pedir privilégios ou vantagens de tipo corporativo.²³⁵

Oliveira, ao insistir na colaboração da sociedade civil no governo “popular” manteria a ideia do “pacto social” entre as elites e as classes trabalhadoras. A confiança no sistema presidencialista, com o centralismo de poder, seria, com o auxílio da autoridade moral e social da Igreja Católica, construtor do referido projeto nacional. Se, no discurso oficial da Igreja afirmava-se essa relação entre movimentos populares e governo Lula de maneira estratégica, nas bases e no discurso dos teólogos, como o de Frei Betto anteriormente, ela se daria “de fato”.

Leonardo Boff, em entrevista a Sergio Ferrari em 2002, afirmava na perspectiva da vitória de Lula no segundo turno: “Lula é o Brasil que deve ser reinventado”. O segundo turno entre o candidato José Serra do PSDB e Lula do PT expressariam, para o teólogo, “a

²³⁵ CNBB, op. cit. p. 5.

confrontação de dois projetos de Brasil, ou seja, Porto Alegre contra Davos”.²³⁶

O primeiro projeto está representado pelo candidato oficial José Serra. É a expressão local de Davos e seu Fórum Econômico Mundial para o qual a economia, o mercado e a rentabilidade são os eixos de tudo. O segundo projeto expressado por Lula, que inaugura uma ruptura libertadora, encarna o sonho de um Brasil no qual todos possam caber sustentado nas forças que nasceram da oposição ao poder. Sua referência maior é o Fórum Social Mundial, que tem como centro e objetivo uma sociedade sustentável. Que promove um planeta equilibrado: ecológica, social e eticamente concebido.²³⁷

Como Frei Betto, Boff faz uma relação entre os movimentos sociais, as CEBs e a TL, com surgimento o Partido dos Trabalhadores. Para ele a capacidade de Lula e o PT em conseguir acumular “tanto apoio” teria se dado pela confluência de quatro forças: (a) o novo sindicalismo; (b) a esquerda libertadora; (c) o movimento popular com centenas de organizações (entre elas o MST); e, (d) a “Igreja Ecumênica da Libertação”. Em relação à quarta força, a Igreja da Libertação, ou seja, as igrejas católicas e evangélicas, que se apoiavam nos ideais de fé e justiça social da Teologia da Libertação, Boff afirmava que estas seriam grandes apoiadoras dos movimentos sociais, assumindo o projeto destes, mas sem “cair na tentação de pretender ter um programa próprio”. O cuidado do teólogo em distinguir a participação da Igreja da Libertação em atividades político-partidárias refletiria a velha dicotomia “política/religião”, que tantas críticas renderam ao longo dos anos à ala progressista da Igreja, e a seus membros.

²³⁶ LEONARDO BOFF, entrevista realizada por Sergio Ferrari, em espanhol, 17 de outubro de 2002.

Disponível em <http://www.adital.org.br/asp2/noticia.asp?idioma=PT&secao=po>, pp. 1-2. Data de acesso 18/10/2002.

²³⁷ LEONARDO BOFF, op. cit., p.3.

Esses setores cristãos comprometidos não que tenham entrado no PT, e sim que ajudaram a fundá-lo com a idéia de realizar um projeto popular e de aproximar-se ao paradigma do sonho cristão. Já em 1989 se havia organizado o Movimento Fé e Política entendendo a política como um instrumento para realizar os bens do Reino que são a justiça, a fraternidade e a fé como horizonte utópico da política. Toda esta força deu ao PT uma mística de luta e uma particular generosidade.²³⁸

Com o mesmo entusiasmo e esperança de Frei Betto no futuro governo de Lula, Boff afirmava na entrevista que “a vitória certa de Lula” evidenciaria a força do projeto popular e um “salto de qualidade na história do país”. O apoio de dois dos principais teólogos da libertação; e a presença de Frei Betto na equipe de governo, como assessor pessoal de Lula, fortificaria a impressão, para alguns, “da TL ter chegado ao poder”. Essa chamada foi utilizada, principalmente, pelos grupos evangélicos e católicos tradicionais, como uma crítica à Teologia da Libertação, que estaria deixando explícita sua posição política esquerdizante e pró-partidária. Em 2004 Frei Betto não mais participava do governo, por discordâncias com os rumos da política econômica. Interessa aqui, no entanto, ver a relação dentro da perspectiva teórica entre o representante da TL e o tipo de discussão filosófica e política que seria desenvolvido no PT. Essa relação se daria na contribuição de Frei Betto às publicações da editora do partido, a Fundação Perseu Abramo, nos seus materiais de formação das bases partidárias.

No texto “O indivíduo e o socialismo” Frei Betto, juntamente com Leandro Konder discutiram a possibilidade de haver um “socialismo personalizante”, no qual o indivíduo teria uma posição essencial. Essa posição muito se deveria às formulações de Emmanuel Mounier. Sobre a fundação da Ação Popular nos anos 1970, comentava Frei Betto: “Naqueles idos, influenciados por Mounier, falávamos em “socialismo personalizante”. Pensávamos: “tudo bem, vamos para o socialismo, mas com uma característica cristã”. Para

²³⁸ LEONARDO BOFF, op. cit., p. 3.

nós, essa defesa da pessoa, do indivíduo, era uma contribuição própria do cristão” (KONDER; BETTO, 2000, p. 22). Dessa forma, a vinculação, entre o cristianismo e as experiências socialistas seria possível e não oposta. Para ele, pensar na existência de semelhante oposição entre socialismo e indivíduo seria parte de um discurso liberal.

Prefiro pensar o socialismo e a pessoa, ou o socialismo e a subjetividade humana. Talvez seja necessário ampliar um pouco esse conceito, pois, no caso do Brasil, a liberdade da pessoa está diretamente vinculada à questão social. A contradição não é com a liberdade, é com a desigualdade social. A polaridade, a meu ver, dá-se entre liberdade pessoal e desigualdade (KONDER; BETTO, 2000, p. 24).

Assim, o religioso iniciava o desenvolvimento da hipótese de existência de “embriões de socialismo” na sociedade brasileira, presentes nos movimentos sociais, principalmente, segundo ele, no MST (Movimento dos Trabalhadores Sem Terra). Essas experiências, por não serem apresentadas na grande mídia, não estariam sendo passadas à população e dificultaria também o “vínculo orgânico com os movimentos populares”. Outra dificuldade apresentada por Frei Betto para a construção de projetos sociais seria “a nova cultura neoliberal”, globalizada, virtual, e de “des-historização” do tempo.

Às vezes me pergunto se a dificuldade que as pessoas têm, hoje, de construir projetos pessoais ou comunitários não estaria associada a essa não-percepção do caráter histórico da vida e do tempo. Quando eu trabalhava em educação popular, eu chamava atenção para isso. O sujeito consciente é aquele que passou da percepção da vida como mero fenômeno biológico para a percepção da vida como fenômeno biográfico. Isso está sendo destruído. Há uma fragmentação da dimensão de tempo, reduzida a uma circularidade fracionada, em que não se consegue estabelecer vínculos de causa e efeito entre fenômenos políticos e econômicos (KONDER; BETTO, 2000, p. 26-27).

A discussão apresentada pelo religioso aproximaria um debate entre as bases do partido e construção de um “projeto” socialista

(personalista ou personalizante – cristão) no Brasil. Em 2000, a vitória de Lula não era ainda fato, mas já estaria em plano sua candidatura. Em sua conclusão, Frei Betto traria mais próxima a perspectiva política da luta pelas necessidades básicas da população, mediadas por uma referência religiosa, a ser trabalhada também pelas esquerdas.

É preciso associar a esfera das necessidades à esfera da gratuidade; a experiência afetiva às relações de gênero. A experiência religiosa espiritual coloca-se numa outra esfera, a esfera da gratuidade. Este é um campo ainda virgem para a esquerda trabalhar. Talvez ainda não tenhamos trabalhado a esfera da gratuidade com a mesma importância dada à esfera da necessidade. Termino com uma frase de Onélio Cardoso, contista cubano, que diz: “O ser humano tem duas grandes fomes: a de pão e a de beleza; a primeira é saciável, a segunda infundável (KONDER; BETTO, 2000, p. 30).

Nessa perspectiva, percebe-se que o discurso apresentado às bases do partido manteria fortemente um caráter “comunitário”, valorizando relações interpessoais, pensadas também como um preparativo para projetos sociais mais amplos. A esquerda seria convidada a explorar esse aspecto. Dado que as CEBs há anos o trabalhariam, tem-se uma inter-relação no discurso da Teologia da Libertação nas comunidades – para bases que, como visto, eram as mesmas do PT – o mesmo utilizado pelos teólogos em outros âmbitos. Haveria, dessa forma, identidade de discurso. A aceitabilidade de tal discurso dar-se-ia em maior ou menor grau, dependendo da região em que a CEB estivesse inserida. Sabe-se que o PT tem sua base eleitoral em cidades maiores, nas periferias urbanas. Estudos mais amplos sobre esse problema começaram a surgir a partir de 2005.²³⁹

A relação PT-TL, no que se refere à Comunidade São João Batista, se apresentava com maior sinergia e quando suas atividades

²³⁹ Ver entre outros: Imerson Alves Barbosa. A Esquerda Católica na formação do PT. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais, UNESP-Marília, 2007. Adriano Henriques Machado. Os católicos oPTaram?: os "setores católicos" e o Partido dos Trabalhadores (PT) na grande São Paulo (1978-1982). Dissertação em História, PUC-SP, 2010.

estavam ligadas ao ideário das CEBs. Houve uma presença forte de militantes do partido; por sua vez, percebiam-se estes com uma pertença dupla (militante eclesial e político). O cuidado tomado por alguns desses militantes para separar as duas esferas, viria em grande parte, das desconfianças e desacordos por parte dos membros mais conservadores da comunidade e dos párocos que atuavam na São João Batista. Também havia uma autocensura dos próprios militantes que, não consideravam ético utilizar sua influência na comunidade para angariar votos. Mesmo para candidatos específicos ou para o partido de sua preferência. No entanto, a maneira como a formação política (conscientização) se dava na Comunidade São João Batista, apresentaria um discurso muito próximo – para não dizer, o mesmo – do PT. Era um tipo de socialismo “cristianizado”, que teria passado das CEBs para o PT e vice-versa. Consequentemente, a proximidade ideológica reverteu-se em votos para o candidato do partido.

A vitória de Lula à Presidência da República foi com discrição comemorada na comunidade. Talvez porque as religiosas e os militantes da TL e das pastorais sociais já houvessem deixado a comunidade. Então, o setor São Mateus não mais influenciaria as comunidades de Vila Rica, no período de fins de 2002 e ao início de 2003.²⁴⁰

Nos relatos vistos, várias referências foram feitas ao PT e ao apoio dado por militantes da Comunidade São João Batista a seu candidato; houve também conflitos entre as posições políticas na comunidade; e a posterior decepção com as atuais decisões políticas do presidente. Distante das discussões políticas, a São João Batista procuraria manter algumas de suas principais funções, adaptando-se à nova conjuntura comunitária, eclesial e sócio-política.

²⁴⁰ Na Comunidade N. Sra. do Amparo, no período em que as religiosas viviam ali, em 1994, à época das eleições, uma bandeira do Partido dos Trabalhadores foi afixada em uma das janelas do prédio, no quarto das religiosas. Isso indica, por si só, uma maneira explícita de apoio ao partido. No mesmo ano, as religiosas juntamente com membros das duas comunidades (Amparo e São João Batista) participaram do comício do PT no Vale do Anhangabaú, no centro de São Paulo.

A importância da São João Batista para a vida do bairro de Vila Rica, na década de 1980 foi articular as necessidades dos movimentos populares e pastorais. Foi, por fim, construir um espaço de socialização e valorização dos indivíduos participantes. Nos anos 1990, assumiu os planos pastorais, via Setor São Mateus, e tornou-se centro comunitário e espaço de debates. Eis como se deu essa percepção da comunidade para a vida do bairro, pelos relatos de seus membros e ex-militantes.

As atividades da Comunidade São João Batista e sua importância para o bairro

Encontra-se nos relatos, em que se comentavam as várias épocas da história da comunidade, uma importância dada à Comunidade São João Batista como espaço criador de laços afetivos entre seus membros. Amizade, companheirismo, “família”. Esse aspecto aglutinador, já discutido, não deixava de ser apontado como um dos fatores de mudança influenciada pela comunidade, na vida do bairro. Pensa-se ser esse aspecto, fundamental para os membros e ex-membros, mais que as atividades político-reivindicativas. Também a possibilidade de experimentar uma vida eclesial e de fé na perspectiva da Teologia da Libertação.

Eu acho que houve sim, mas não consigo quantificar para dizer. Essas pessoas que participaram desse momento, que viveram isso, viveram até discordando. É legal você ver aquela pessoa, não gosta, mas está lá todo dia. É legal. Você tenta melhorar cada vez mais, provar para aquela pessoa que o que você está fazendo é legal. A proposta que está sendo trazida por uma ala da Igreja, um pensamento da Igreja novo, diferente do que era, é legal, e ela por sua vez, mesmo dizendo não, ela acaba se aliando. Então, eu acho que todo mundo ganhou. Tem um momento, assim, que muitas pessoas que tinham o pensamento da Igreja antiga, que era o padre virado de costas, que era isso que acontecia, a gente viveu isso, e falar além só; mudou completamente. Lógico cada uma absorveu uma quantidade diferente da outra; umas se engajaram muito, outras não se engajaram nada, mas cria uma consciência. Hoje já aceita uma coisa diferente do que estava acostumado a ver.

Nesse sentido sim. A irmã Brígida, não tem como falar da São João Batista sem falar na Brígida. Tudo o que você pensar tem Brígida aí. As discussões, eu discutindo com a Brígida, teve momentos de a gente brigar e ela não querer mais falar comigo. A Eliete, ela também foi muito bacana. Ela também estava em processo de formação, na época a gente viveu muito isso, a Eliete e também a Maria Luiza. Outro fato legal. Era a gincana da catequese, não só na São João, eram todas as comunidades. Na Santa Cruz fechava a rua e fazia. Também fazíamos os passeios, para o parque do Carmo, fazia campeonato de pipas. Hoje não tem mais isso.²⁴¹

Viver a experiência das CEBs, mesmo que por via do ambiente, sem envolvimento direto, já seria, pela concepção do entrevistado, uma possibilidade de mudança na visão de mundo. A comunidade teria sido assim, um laboratório para a “vivência” do processo de formação. Nas palavras de uma entrevistada, “vivia-se mais a coisa em si do que se saber sobre ela”²⁴². Para isso, a memória do processo de formação mistura-se à memória afetiva dos diversos agentes de pastoral que passaram pela comunidade.

Outra ex-coordenadora não seria tão otimista com a importância da Comunidade São João Batista para mudanças efetivas na vida do bairro. A derrota sofrida pela Teologia da Libertação na comunidade demonstraria, de acordo com o relato, a falta de comprometimento dos membros da comunidade e a consequente permanência das mesmas estruturas na Igreja Católica.

Mudou pouco, a gente pode dizer que quase nada. A Igreja está do mesmo jeito, a comunidade está do mesmo jeito. Não vi crescimento nenhum. Porque eu percebia que a gente tentava fazer com que as pessoas se comprometessem. A Brígida abria as oportunidades para a pessoa, mas era para ela se comprometer também com as atividades da igreja, com as pastorais, e isso não atraía a pessoa. Não querem compromisso, de jeito nenhum. Eu lembro disso muito claramente porque para formar representantes para as pastorais era uma luta. No final do ano a gente fazia as assembleias eram sempre aqueles gatos pingados, eram as mesmas caras para tudo. A gente

²⁴¹ Entrevista 05, op. cit.

²⁴² Entrevista 08, op. cit.

ficava sobrecarregada. Então era muita demanda porque a necessidade que a gente via era muita e o pessoal não participavam. Era todo mundo muito dependente. Eu fico avaliando as mulheres e os homens. Os homens porque não tiveram uma influência, exige que você tenha uma formação, para poder ampliar sua participação. E as pessoas parecem que não. Estão sempre iguais. Eu percebia que era isso.²⁴³

A não-participação e não-renovação de lideranças teria provocado o desgaste dos militantes. Intensificara-se com a chegada de novos membros com outras ideologias. Outra entrevista apontaria as mesmas dificuldades para as lideranças. No entanto, estas estariam relacionadas à própria identidade comunitária, muito próxima à da família. Mais uma vez, as relações interpessoais marcam a importância da comunidade.

Acho que sim, é um ponto de encontro. Às vezes a gente até falava que o pessoal vai à missa só para conversar. Só ouvia um ti, ti, ti; mas acho que era sim um ponto de encontro. Para encontrar o pessoal, fazer novas amizades. Eu até que gostei bastante de participar da comunidade. Só que assim, eu até falo lá onde eu trabalho quando o pessoal está desanimado. Comunidade não é assim, uma beleza, tem muitos atritos, conflitos, ti, ti, ti, o pessoal mete o pau um no outro, falam por trás mesmo. E é assim não adianta. Se você vai para uma comunidade pensando que é um mar de rosas, não é. Se na sua família, você não consegue esse mar de rosas, imagina na sua comunidade. Você pode agradar pessoas, você não vai agradar outras. Às vezes você está fazendo um trabalho bonito para uma pessoa, às vezes para outra está fazendo mal feito. E comunidade é assim, você acaba se desgastando. Se você não participa ativamente e tem pé firme acaba se afastando. Eu gostava, até tenho vontade de voltar a ser catequista, me envolver com as crianças. Mas agora está difícil.²⁴⁴

A Comunidade São João Batista, pensada como um local de encontro e amizade, mesmo com suas dificuldades, seria também para seus membros veículo para manifestação de fé. A fé seria um elo entre seus membros.

²⁴³ Entrevista 06, op. cit.

²⁴⁴ Entrevista 04, op. cit.

Só tinha aquele terreno vazio na rua. Mudou sim porque o pessoal lá de baixo só ia à missa na Santa Cruz ou na Natividade. Antes lá só tinha uma mulher que rezava o terço. O padre Genésio disse que o Espírito Santo ia ajudar. Ele queria me apresentar a D. Amália que rezava o terço. Eu também rezava o terço. Então um dia eu ia subindo e vinha vindo uma senhora de cor e o marido dela, vendo eles me deu aquele frio, o Espírito Santo sopra frio, eu cheguei perto e me apresentei, falei meu nome, e disse eu estou vindo da Igreja e ela disse: “eu também”. “Eu rezo o terço. Eu também”. E aí nasceu aquela convivência e amizade.²⁴⁵

A comunidade manter-se-ia, naqueles anos iniciais da década de 2000, por um viés mais espiritualizado, dado o caráter da nova coordenação e da influência do pároco Roberto. Se antes as relações interpessoais davam-se como forma de reafirmar o caráter coletivo e solidário do povo de Deus, em 2004, elas se dariam pela influência do Espírito Santo, agregando os membros pela sua identificação na “força da fé”. Com isso, as atividades da comunidade, diminuídas em sua diversidade, devendo responder diretamente ao pároco limitam-se à: Pastoral da Saúde; Legião de Maria; Catequese e Grupo de Jovens (não Pastoral da Juventude). Missas nos domingos pares, às 10 horas; na quarta à noite missa, nos outros domingos celebração litúrgica feita por seminaristas da mesma congregação do pároco. Para um membro, essas atividades não mais seriam identificadas como pastorais.

Pastoral não tem mais nenhuma. Hoje a comunidade só trabalha no fim de semana, só tem mesmo a catequese. Tem de 50 a 100 pessoas nas celebrações e nas missas. As pessoas não sabem bem quando é missa ou quando é celebração; então, elas vêm de todo jeito. Às vezes tem feriados e diminui a quantidade de pessoas.²⁴⁶

Das pastorais sociais de Vila Rica, somente restava a Pastoral da Moradia e um grupo de Alimentação Alternativa na Comunidade N. Sra. do Amparo. Não havia mais os grupos de fé e política, nem “escolas da fé”. A formação dos catequistas era feita pelo pároco. As

²⁴⁵ Entrevista 14, op. cit.

²⁴⁶ Entrevista 12, op. cit.

quermesses, que deixaram de ocorrer por conta da violência no bairro, deram lugar aos bingos e almoços.

Esse padre agora faz almoços, bingo também ele gosta. Ele de vez em quando está promovendo um almoço para aumentar. O sonho de aumentar a Santa Cruz, ele acha que está pequena para as missas. Ele pôs um banco lá, fez um negócio que apertou mais. Não tem mais corredor no meio da igreja, ele entra pela lateral. Se tiver casamento lá como é que a noiva entra? Eles fecharam lá e não tem mais quermesse.²⁴⁷

Assim, as atividades nas comunidades de Vila Rica voltaram-se para suas necessidades internas, religiosas e assistencialistas. Na mesma intenção da Santa Cruz, o prédio da Comunidade São João Batista passou por reformas para se adequar à fiscalização da prefeitura.

Era um barraquinho, a gente fazia celebração lá dentro, quando chovia vinha a água e molhava os pés da gente. Agora só querem reforçar, tem fiscalização da prefeitura; tinha uma cobertura que o pessoal gostava de ficar lá, alugavam para festas, aí descobriram e tiveram que tirar. Mas querem colocar de novo, depois que reforçar. Está descoberto agora, tem um grupo de jovens que gravou um CD para arrecadar alimentos, eles colocam uma lona e fazem showzinhos lá.²⁴⁸

A Comunidade São João Batista iniciou assim o novo milênio, na mesma perspectiva que a Igreja universal; utilizava das mídias para caridade, procurava construir templos maiores para acolher a massa de seus fiéis, e alterava seu discurso. Da “libertação” e “opção preferencial pelos pobres” passou a “promoção” e “ações solidárias”. Nas próprias linhas dos planos pastorais da Arquidiocese percebeu-se a nova identidade que se deu às comunidades. No período em que se encerrou a descrição da história da Comunidade São João Batista o objetivo do VIII Plano Pastoral (2001-2002) era o seguinte:

²⁴⁷ Entrevista 13, op. cit.

²⁴⁸ Entrevista 13, op. cit.

Evangelizar a cidade de São Paulo por meio da pastoral urbana, renovando a vida das comunidades eclesiais, anunciando e testemunhando Jesus Cristo, com renovado ardor missionário, ouvindo e respondendo, com uma ação solidária e transformadora aos clamores do povo, especialmente os marginalizados e excluídos do mundo do trabalho, saúde, moradia e educação (SOUZA, 2004, p. 547-548).

Com o objetivo ampliado, as então “comunidades eclesiais” deveriam assumir uma postura missionária, fazendo frente ao avanço dos neopentecostais e evangélicos. As demandas sociais, saúde, moradia e educação, entraram no plano pastoral como as necessidades mais sentidas. No entanto, as pastorais voltadas a essas áreas sofreram o revés das desarticulações e desautorizações na Vila Rica.

Tem-se, assim, que no início do milênio, a comunidade São João Batista estava rotulada e identificada como uma “comunidade eclesial”. Suas atividades respondiam a essa designação. Seria a forma com que suas lideranças a enxergavam. A comunidade nada mais seria que o reflexo da ideologia religiosa pensada e praticada pelos seus membros. A semente de CEBs para um ex-coordenador, permaneceria na São João Batista, adormecida como “uma brasa”, precisaria de “novos ventos”, mais forte que a “fumaça branca”, neblina, que circundava a Igreja Católica Universal naqueles anos.

A Igreja Católica e as transformações no final do século XX

Sabe-se das profundas transformações pelas quais passou a instituição católica nos últimos sessenta anos. Estudiosos traçaram muitas linhas explicativas para tentar compreender o comportamento eclesial na Europa e em outras partes do mundo. O Catolicismo, dentro de sua característica universalista, apresenta-se em uma pluralidade de Igrejas Nacionais ou locais, com necessidades e problemas diversos. Na América Latina, tais Igrejas não teriam a mesma autonomia que as Igrejas europeias. Isso se deveria, segundo os especialistas, ao passado colonialista, e ao pacto entre “o trono e o altar” no processo de ocupação e manutenção da ordem colonial e

escravista. A Igreja Católica teria podido controlar muito mais eficientemente as ações da hierarquia local, principalmente, no caso do Brasil, após o fim da aliança entre governo e Igreja nos anos 1930. O Ultramontanismo no país foi muito atuante, com seus desdobramentos posteriores, e na Ação Católica Brasileira.

Muito já foi discutido sobre a chegada dos “novos ventos” na década de 1960 e a importância do Concílio Vaticano II (1962-1965). O processo de industrialização com seus problemas de injustiça social, miséria e desemprego gerou muitos protestos provocando a necessidade de mudanças nas igrejas cristãs. O resultado de tal pressão deu-se, diferentemente, na Europa e na América Latina. Aqui, foi o surgimento do chamado “Cristianismo da Libertação”. Na Europa os problemas mais marcantes diziam respeito ao papel da Igreja diante de um mundo mais profundamente secularizado. Lá, a Igreja Católica havia perdido mais em termos de fiéis, e influência nas decisões do Estado. Teologicamente, no entanto, houve contribuições importantes que, como visto, impulsionou a reflexão sobre a atuação do cristianismo no mundo moderno.

Dessa forma, uma perspectiva interessante para pensar as transformações na Igreja Católica no final do século XX – ou, porque não dizer, seu dilema – pode ser observada na questão levantada pelo teólogo suíço Hans Küng: “Pregação do Evangelho ou trabalho social, qual é o verdadeiro Cristianismo?” (KÜNG, 1997, p. 753). A resposta dada por Küng, pensando as mudanças ocorridas nas igrejas europeias, traz uma crítica à ala tradicionalista da Igreja que não enxergava positivamente esse processo de reflexão, iniciado com o Vaticano II. “Às vezes foi visto este processo de reflexão inclusive como dissolução do Cristianismo e não como expressão da força de uma fé que tratava de reconfigurar-se de novo também em uma realidade social tão mudada” (Idem, op. cit.).

A busca da Igreja por uma nova posição na sociedade e de reconfiguração da função do cristianismo nela, suscitou posicionamentos divergentes. E, o surgimento de grupos muito diferentes na instituição. Esses tinham visões distintas sobre a melhor

forma de a Igreja enfrentar a modernidade. Nesse sentido, encaixava-se a questão de Küng. Cada grupo procurava justificar sua ação pastoral na Bíblia ou na tradição patrística (dos “Padres da Igreja”, papas, bispos, que ao longo dos séculos deixaram cartas e orientações pastorais). No embate das duas posições (pregação ou ação) residem divergências político-ideológicas.

Na tradição bíblica tal questão já estaria posta deste os tempos antigos. A discussão evangélica sobre “fé e obras”, presente nas cartas apostólicas foi tema muito discutido na teologia, inclusive ponto de clara divergência entre o catolicismo e o protestantismo. Tem-se na Epístola de Tiago uma “polêmica” entre ele e Paulo em relação ao tema. Ou, segundo os biblistas, em relação a algumas “interpretações” para as cartas de Paulo aos Gálatas e aos Romanos.²⁴⁹ Pela antiguidade da discussão os especialistas pensam ser um tema recorrente no judaísmo que foi herdado pelas comunidades cristãs antigas. Baseados no Antigo Testamento e na tradição oral dos ensinamentos de Jesus, tem-se na Epístola de Tiago:

Meus irmãos, se alguém disser que tem fé, mas não tem obras, que lhe aproveitará isso? Acaso a fé poderá salvá-lo? Se um irmão ou uma irmã não tiverem o que vestir e lhes faltar o necessário para a subsistência de cada dia, e alguém dentre vós lhes disser: ‘Ide em paz, aquecei-vos e saciai-vos’, e não lhes der o necessário para a sua manutenção, que proveito haverá nisso? Assim também a fé, se não tiver obras, está morta em seu isolamento”. (Ti2; 14-17)²⁵⁰

As interpretações de textos bíblicos sempre dão margem a muitas divergências. No entanto, pensando tal questão e relacionando-a com os problemas da Igreja contemporânea percebe-se como ela foi expressa de maneiras diferentes ao longo do tempo. A exigência para a vivência plena do cristianismo estaria na realização das “obras” acompanhadas da “fé”. Principalmente, obras direcionadas ao atendimento dos necessitados. A “caridade” pregada ou vivenciada

²⁴⁹ A BÍBLIA DE JERUSALÉM – *Introdução às Epístolas Católicas*, p. 2259-2261.

²⁵⁰ A BÍBLIA DE JERUSALÉM – *Epístola de São Tiago*, p. 2266.

nas comunidades primitivas, pelos textos, procurava dar-se de maneira concreta. O Calvinismo trouxe à baila a velha discussão no século XVI. A justificação pela fé marcou uma diferença definitiva entre as teologias do catolicismo e calvinismo. Neste último, se por um lado indicava a possibilidade do indivíduo poder se relacionar diretamente (em seu íntimo) com Deus; por outro, retirava a necessidade de criação de um “reino de Deus” ainda nessa vida. Uma vez que, a não-interferência da hierarquia nessa relação (fiel/Deus), abre as portas para a reflexão pessoal. Por mais que haja uma perspectiva comunitária nas igrejas protestantes, este aspecto teria existido somente enquanto estrutura. Não sendo, portanto, fator intrínseco à salvação como, posteriormente, foi no catolicismo das CEBs.

Surge, assim, uma distinção entre a perspectiva individual da fé e a coletiva. A relação “fé e obras” expressaria também essa dicotomia. Isso não quer dizer que a devoção individual não exija a caridade. O que se procura afirmar é a necessidade de se proceder com ênfase em um desses aspectos. Obviamente, qualquer cristão concordaria no equilíbrio entre ambas. No entanto, em termos de *práxis* religiosa e de construção do discurso ideológico, que irá fundamentar a ação das igrejas, torna-se importante identificar qual a tendência destes grupos. Uma vez que, a partir de sua perspectiva de fé e vivência altera-se o resultado das ações e organização desses grupos.

Pensa-se, assim, que nas últimas décadas do século XX, ter-se-ia acentuado essa tendência cambiante na Igreja Católica entre as duas posições. Com o Concílio Vaticano II, a abertura se deu no sentido de afirmar e apoiar as **ações** (obras) que marcassem a permanência da Igreja como uma instituição influente nos novos tempos. Em várias encíclicas, cartas pastorais e obras teológicas incitaram o cristão leigo a assumir seu lugar na sociedade, como sal da terra e luz do mundo. Algumas denominações protestantes seguiram na mesma direção. Não seria possível, por sua vez, separar tais atitudes do contexto político-social. As alterações nas sociedades modernas exigiram um posicionamento, que por muito tempo as igrejas evitaram.

A partir dos anos 1980 o Catolicismo voltou-se ao outro aspecto, a **fé**. O papado de João Paulo II (1979-2004), diante dos perigos “comunistas” e dos males da modernidade, inspirado em outros antecessores, procurou centralizar e regular as **ações** das igrejas locais, em função de uma nova pastoral para o catolicismo – a **Nova Evangelização**. Para os críticos, esse novo período foi chamado de Neocristandade ou Recatolização. Nela seriam incentivadas as ações missionárias de resgate dos fiéis católicos afastados e como frente na concorrência religiosa com outras igrejas cristãs e, claro, outras religiões. Um exemplo foi que, desde a publicação da Declaração *Dominus Iesus*, pelo Cardeal Ratzinger no ano do Jubileu em 2000, sentiu-se certo desconforto com a reafirmação, por parte da Congregação para Doutrina da Fé, da dita superioridade da “verdade” do cristianismo em relação às outras religiões. Baseando-se na tradição missionária da Igreja Católica, o texto de Ratzinger procurava conchamar novamente os cristãos ao trabalho de conversão e propagação do cristianismo, principalmente em relação às demais tradições religiosas.

Mesmo procurando afirmar o respeito que a Igreja Católica teria por estas tradições religiosas, todas elas seriam apenas “um raio daquela Verdade que ilumina a todos os homens”. Em um trecho do documento, segundo Ratzinger, “as dificuldades ao anúncio missionário da Igreja” estaria sendo posto em causa: “por teorias de índole relativista, que pretendem justificar o pluralismo religioso, não apenas **de facto**, mas também **de iure** (ou de princípio)”. Essas teorias considerariam superadas as “verdades de caráter definitivo”, para Ratzinger, da “subsistência na Igreja Católica da única Igreja de Cristo”.

Na raiz destas afirmações encontram-se certos pressupostos, de natureza tanto filosófica como teológica, que dificultam a compreensão e a aceitação da verdade revelada. Podem indicar-se alguns: a convicção de não se pode alcançar nem exprimir a verdade divina, nem mesmo através da revelação cristã; uma atitude relativista perante a verdade, segundo a qual, o que é verdadeiro para alguns não o é para outros; contraposição

radical que se põe entre a mentalidade lógica ocidental e a mentalidade simbólica oriental; o subjetivismo de quem, considerando a razão como única fonte de conhecimento, se sente incapaz de levantar o olhar para o alto e de ousar atingir a verdade do ser; a dificuldade de ver e aceitar na história a presença de acontecimentos definitivos e escatológicos; aparecer de Deus na história; o ecletismo de quem, na investigação teológica, toma idéias provenientes de diferentes contextos filosóficos e religiosos, sem se importar da sua coerência e conexão sistemática, nem da sua compatibilidade com a verdade cristã; a tendência, enfim, a ler e interpretar a Sagrada Escritura à margem da Tradição e do Mistério da Igreja.²⁵¹

A declaração de Ratzinger foi considerada um retrocesso e um ataque aos métodos de trabalho da Teologia da Libertação em todo o mundo. Leonardo Boff foi solicitado a responder à declaração, uma vez que é citado por Ratzinger no texto. Boff publicou, segundo ele, “uma versão profético-denunciatória” da resposta sob o título: “Ratzinger: exterminador do futuro?” da qual cito dois trechos:

Ao se concluírem os festejos de dois mil anos de cristianismo o Card. J. Ratzinger nos brinda com um documento doutrinário ao qual devemos agradecer. Nele, sem máscara e subterfúgios, se expõe qual a visão que uma parte da Igreja, a hierarquia vaticana, possui acerca da revelação, do desígnio de Deus em Cristo, da natureza da Igreja, do diálogo ecumênico e inter-religioso. Agora todos, homens e mulheres de boa-vontade, pessoas religiosas e espirituais, Igrejas cristãs e cada fiel sabem o que devem esperar ou não da Igreja hierárquica vaticana com referência ao futuro do diálogo micro e macro ecumênico. Esse futuro é aterrador, mas absolutamente coerente com o sistema que a Igreja hierárquica vaticana elaborou ao longo dos últimos séculos e que agora alcançou sua expressão pétreia. É o sistema romano, férreo, implacável, cruel e sem piedade”.²⁵² [...] “No fundo, esse documento, expressão suprema do totalitarismo, dirá a todos, de forma cruel e impiedosa: sem Cristo e a Igreja

²⁵¹ CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ – *Declaração “Dominus Iesus” sobre a unicidade e a universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja*, pp. 1-2.

²⁵² LEONARDO BOFF (2000) – *Joseph Ratzinger: exterminador do futuro?* pp. 1-3. Disponível em <http://www.servicioskoinonia.org/relat>). Data de acesso: 20/05/2002.

vocês todos não possuem nada de próprio; se, porventura, tiverem algum elemento positivo, não é de vocês, mas de Cristo e da Igreja. A vocês não resta outro caminho senão a conversão. Fora da conversão só há o risco objetivo da perdição.²⁵³

A resposta de Boff percorreu toda a declaração de Ratzinger, ponto por ponto, numa defesa da teologia produzida na América Latina, do movimento ecumênico e de sua própria produção teológica. Sua intenção seria a de analisar os parâmetros históricos e ideológicos em que se baseia o comportamento da “hierarquia vaticana”, as tensões políticas mundiais e as consequências desse tipo de postura para o futuro das relações entre as igrejas cristãs e entre as religiões no mundo.

Não se podem negar, dessa forma, os interesses políticos e de poder que estão por trás de todas essas discussões. O papel das religiões na política acompanhou a história em todas as culturas. O século XXI iniciou-se, assim, como um século de grande expansão da espiritualidade nas mais diferentes vertentes e de diferentes fundamentalismos. A fragmentação das “verdades” religiosas ou políticas tornariam necessário um fortalecimento de “verdades” particulares para a manutenção orgânica e sobrevivência dos diferentes grupos.

Tem-se, que as críticas em relação ao papado de João Paulo II permaneceram na continuidade com Bento XVI, o conhecido Cardeal Ratzinger. O novo modelo eclesiológico – a Nova Evangelização – centrava-se na fé e na pregação do Evangelho, com “novo ardor missionário”. Insistia na conversão individual sincera, na submissão às leis da Igreja e obediência à hierarquia. A valorização da tradição e das antigas formas de oração e comportamento procuraria remeter-se à igreja primitiva. Por outro lado, o modelo das CEBs e a TL tentariam vivenciar coletivamente a perspectiva das obras, também em uma referência ao cristianismo antigo.

²⁵³ Idem, p. 2.

Dessa forma, no século XX a discussão reapareceu. Qual modelo de Igreja mais se aproximaria do Cristianismo antigo? Como eles afetam a relação da instituição com a sociedade? A proposta do “Cristianismo da Libertação”, baseado nas CEBs e na TL expressaria a necessidade do **coletivismo** e fortalecimento das ações concretas da fé cristã. Nela são incentivadas as participações nos movimentos sociais e populares e nas instituições sociais. A vida social, vista como um ambiente problemático, injusto, muito teria que ser alterado para chegar a ser fraterno e justo. A Igreja teria como instituição, o dever de defender os interesses dos pobres e marginalizados. Ser sinal de “salvação material” não somente de promessa de “salvação eterna”. Esta perspectiva estaria em oposição ao **individualismo** da vivência da fé nos movimentos de cunho espiritualista. No entanto, tal vivência adaptou-se melhor ao ambiente social capitalista. A fragmentação das relações comunitárias indicaria como a experiência religiosa mais “viável” seria aquela que traz conforto psicológico e “certezas” de salvação. Para alguns pesquisadores, tais movimentos como a Renovação Carismática teriam elementos “mágicos” e “místicos” ao permitirem experiências extáticas (falar em línguas, receber o Espírito Santo, expulsar demônios etc.). Opunham-se assim, ao ambiente social racionalista e pragmático do capitalismo. No entanto, proporcionariam forças aos fiéis para enfrentar tal ambiente e até mesmo, a vencê-lo, no sentido de conquistar o sucesso material.²⁵⁴

Qual desses modelos mais teria a contribuir no século XXI? Retirar das bases sua força política representaria a expectativa que a Igreja Católica tem para a autonomia de seus fiéis e sua experiência de fé no novo século. Com certeza, a experiência das CEBs representou, dos anos 1960 a 1980, a força mais original da Igreja em termos de articulação e penetração na população mais pobre. Além de formação de militantes leigos que pudessem influenciar, em termos,

²⁵⁴ Conferir as pesquisas de Reginaldo Prandi e Augustin Wernet, com análises do Neopentecostalismo das Igrejas Renascer em Cristo e Universal do Reino de Deus, tão comparativamente parecidos com o movimento carismático da Igreja Católica. Estas igrejas se baseiam na chamada Neurolinguística e práticas mercadológicas.

movimentos políticos que tiveram importância nacional em países da América Latina. Excelente maneira de manter sua ideologia socialmente. A influência das CEBs, diminuída a partir dos anos 1990, refletiu-se na originalidade dos movimentos da Igreja. Estes se tornaram dependentes da hierarquia, perderam a autonomia e sua força política não representava mudança; mas, continuidade de poderes na sociedade. Uma elite religiosa que é a mesma elite política.

Uma interpretação

Os últimos anos da década de 1990 e primeiros do novo século XXI representaram o fim da identidade da Comunidade São João Batista como CEB. Permaneceria, por outro lado, a essência de um projeto de vivência da fé cristã, a comunidade. Para os militantes da Teologia da Libertação essa comunidade caracterizava-se tanto por seu caráter eclesial, como por seu caráter de “movimento popular”, “ajuda mútua”, “discussão dos problemas” e “ação”, direcionada à construção de uma sociedade “justa e fraterna”, nos moldes de um “socialismo personalizante”.

Para os militantes da “nova evangelização” (para alguns “da neocrisandade”), as comunidades seriam essencialmente “eclesiais”, com funções religiosas e claramente hierarquizadas. A “base” não teria mais a função preponderante de antes; seriam dessa vez, os católicos, ou “catecúmenos”, vivendo de maneira pessoal a experiência da fé. A vida comunitária que permaneceria, daria ênfase a esse “encontro de almas”. Não mais autônoma para celebrar, com os leigos sob tutela do “pastor”. Assim, as discussões políticas saíram do âmbito comunitário e voltaram a ser opção pessoal. Para a solução dos sérios problemas sociais, fazem-se intenções e orações nas missas e celebrações pelos excluídos e pelos governantes.

Esse quadro não poderia ser generalizado para a totalidade das CEBs do país. Não se quer afirmar, com isso, que as CEBs não teriam sofrido com a nova conjuntura eclesial e política. Aquelas comunidades que buscariam permanecer firmes nos ideais do

movimento procuraram se adaptar. Com isso, tem-se, algumas vezes, situações não bem definidas e “identidades” que se inter cruzariam. Na tentativa de salvaguardar a experiência na Igreja institucional, os Encontros Intereclesiais (que ocorrem desde 1975) foram assumindo as novas discussões e reafirmando antigas prerrogativas. Sobre a minoridade das CEBs dentro da “Grande Igreja Instituição”, tem-se o documento de preparação para o XI Intereclesial em 2005, na cidade de Ipatinga, MG. Este documento apresentava um histórico das CEBs no continente e apontaria as mudanças necessárias para o movimento.

As CEBs são minorias abraâmicas. São comunidades pequenas e proféticas. Ainda estamos na afirmação errada do “o modo novo de toda Igreja ser”. Isto é impossível do ponto de vista sociológico e não desejável do ponto de vista teológico, pois o pluralismo é saudável e o universalizável é o modo, a forma de ser, de partilhar, a comunitariedade. Por isso, temos que qualificar o trabalho das CEBs. Pela minoridade, as CEBs devem aceitar os outros, através de um novo paradigma da dialogação (dialogar com todo mundo). Devemos ser pericoréticos, a exemplo da Trindade.²⁵⁵

Com a compreensão desse novo *status* da comunidade, parte da pluralidade de movimentos da instituição seria necessário, por sua vez, que a Igreja reconhecesse o direito de existência do movimento – um “reconhecimento jurídico das CEBs: “Para desativar o potencial autoritário do direito canônico; com a lei se garante a continuidade da experiência eclesial das CEBs”. Por sua vez, as CEBs procurariam desenvolver sua Espiritualidade, que ainda estaria presente nas comunidades com “certo espírito funcional, utilitarista”.

A espiritualidade deve estar ligada ao amor, à gratuidade, ao mistério, à contemplação. A espiritualidade deve se articular com o sentido da vida: deve levar à justiça, mas também à alegria de viver, superar a pobreza material, mas também a

²⁵⁵ “A história das CEBs: Elementos de reflexão”, p. 13. Disponível em <http://www.cebs11.org.br>. Data de acesso, 12/09/2005.

pobreza espiritual, que pode levar ao nihilismo. É preciso mudar o mundo, reencantar o mundo. Ter pão e belo!²⁵⁶

Essas novas perspectivas apontadas pelo documento combinariam diretamente com o discurso apresentado por Frei Betto, sobre o “socialismo personalizante”. Haveria, dessa forma, uma continuidade entre o discurso dos teólogos da libertação e as CEBs. A relação dialética TL/CEBs mantêm-se, a despeito da nova conjuntura eclesial e política.

Teólogos como Enrique Dussel apontaram a necessidade da teologia da América Latina manter-se fiel aos pobres.

Diante do processo gigantesco de empobrecimento da América Latina, dentro de um modelo de capitalismo periférico e recessivo – exigido pelo FMI e BM – a teologia deverá permanecer fiel em saber exprimir o brado dos oprimidos. É uma tarefa ineludível e trata-se de uma responsabilidade histórica (DUSSEL, 1999, p. 119).

Os teólogos procuraram manter, dessa forma, seu compromisso com os movimentos populares. As comunidades entraram em um novo estágio, procurando permanecer com identidades novas, ou “encobertas”. Na periferia de São Paulo, sendo essa permanência dificultada, não sufocaria de todo os trabalhos da Teologia da Libertação. Algo que permaneceu para os ex-militantes da Comunidade São João Batista foi a constituição de uma “consciência crítica” da realidade política e social do país. Para alguns, isso representou uma “nova maneira de ser”, senão Igreja, ser “pessoa”. Assim, através do coletivo atingiu-se o indivíduo. A suavização da presença das CEBs na Igreja Institucional, expressou, um modelo secular de ação da Igreja Católica, onde as possíveis “heresias” são incorporadas, tuteladas e regulamentadas dentro do corpo institucional.

²⁵⁶ “A história das CEBs: Elementos de reflexão”, p. 13. Disponível em <http://www.cebs11.org.br>. Data de acesso, 12/09/2005, p. 13.

Considerações finais

A análise histórica do movimento das CEBs (Comunidades Eclesiais de Base) e da TL (Teologia da Libertação), a partir do estudo da comunidade São João Batista, no período 1980-2000, procurou demonstrar seja sua importância, seja como tais movimentos deram sinergia à Igreja Católica, principalmente na América Latina e Brasil. Parte da hierarquia, favorável a esses movimentos, tentaram aplicar as diretrizes do Concílio Vaticano II (1963-1965), em uma leitura particular da conjuntura do continente. O resultado desta reflexão possibilitou o surgimento de comunidades cristãs, que tentaram vivenciar o “cristianismo antigo” na perspectiva dos pobres, em uma sociedade excludente. Também surgiu a justificativa teológica para essas comunidades com a Teologia da Libertação. Esta conseguiu através do uso da análise socioeconômica e leitura crítica da Bíblia dar base teórica às comunidades e articular o movimento em âmbito nacional. A relação complexa entre as comunidades e os teóricos, entre a prática e a teologia, foi acompanhada das pressões e repressões da hierarquia contrária ao movimento. Esse quadro geral foi visto no primeiro capítulo juntamente com as discussões sobre a mudança no discurso das CEBs e da TL a partir dos anos 1980 e mais fortemente nos anos 1990. Qual a perspectiva para esses movimentos nas próximas décadas, em particular no Brasil?

Pensa-se que tais movimentos, ao tentarem acompanhar as mudanças na conjuntura política e eclesial, não mais quiseram se identificar com a proposta de alteração do sistema político, tal como era visto nos anos 1960 e 1970. A abertura política no Brasil, a liberalização dos partidos, teriam retirado das CEBs a preocupação, antes essencial, de mobilização para as demandas sociais. Nesse momento, algumas comunidades voltaram-se às questões internas religiosas. A ênfase dada ao método utilizado nas CEBs (VER-JULGAR-AGIR) e à pastoral na formação desses tipos de comunidade foi gradualmente perdendo centralidade na CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) e em especial, na Arquidiocese de São

Paulo. Tal mudança foi fortemente influenciada pela Nova Evangelização imposta pelo Papado de João Paulo II. A perspectiva para as CEBs e a TL, por sua vez, foi a de manter-se como mais um dos movimentos dentro da Igreja Oficial, mas sem a marca de “vanguarda” que possuíram nos anos 1960. Dessa maneira, esperavam não perder totalmente sua relevância na instituição. Para seus teólogos e militantes ainda haveria força suficiente na Igreja dos Pobres, porque as situações de injustiça denunciadas não teriam se alterado nesses 40 anos, o que torna a existência das comunidades e sua teologia ainda uma “necessidade” histórica e uma “missão” evangélica.

Nesse aspecto, a partir do segundo capítulo, ao se iniciar o histórico da Comunidade São João Batista, pretendeu-se analisar a função da comunidade como escudo protetor contra os problemas do cotidiano. O que essa função representou para os membros? Tal função foi verificada nos relatos da compra do terreno e construção da comunidade, como um laço efetivo de amizade e ajuda mútua entre os membros. As famílias fundadoras da comunidade uniram-se em torno do objetivo comum. A presença dos sacerdotes e religiosas na elaboração do projeto da comunidade foi no sentido de articular as famílias. Foi visto que a ideologia das CEBs era passada de forma gradual e na prática. A responsabilidade dada às famílias, principalmente, às mulheres do bairro, na manutenção e construção da comunidade, funcionou como estratégia dentro da perspectiva da Teologia da Libertação. O surgimento da comunidade São João Batista, esteve marcado ideologicamente entre seus membros como um sinal da “construção do Reino de Deus” aqui na Terra, em que os pobres são os protagonistas de tal ação. O espaço que surgiu na comunidade, visto como social e sagrado, protegeu seus membros da desarticulação das relações sociais e de vizinhança, muito comum nos ambientes urbanos.

Assim, ao longo dos anos, a Comunidade São João Batista, começou a vivenciar os conflitos ideológicos que acompanharam a construção do prédio e a afirmação da identidade da comunidade

como CEB. Ou seja, qual sua função principal, religiosa ou social? Foi possível concluir no terceiro capítulo que a construção do prédio representou a escolha de um modelo de comunidade, uma vez que, a disposição material do salão e o uso de cadeiras representavam o ideal das CEBs: aberta, democrática, onde o sagrado se manifestava em qualquer atividade lúdica. Por outro lado, os membros não militantes esperavam que a comunidade representasse o ideal de Igreja Oficial: tradicional, com bancos, onde a função religiosa fosse a principal. Têm-se, então, duas perspectivas e os conflitos resultantes disso. Cada um dos grupos expressava a sua visão do que seria a real “vivência do cristianismo antigo”. Mesmo diante do impasse ideológico, pode-se concluir que a comunidade nesse período, conseguiu cumprir uma de suas funções que seria manter-se como espaço de socialização e valorização dos membros participantes.

Foi possível verificar, portanto, no quarto capítulo, que a relação da Comunidade São João Batista com o ideário das CEBs e com a Teologia da Libertação passou por etapas de retraimento e ampliação, dependendo dos líderes que estivessem no comando da comunidade. Dentro do ideal democrático das CEBs, a CSJB, abriu-se para a participação de membros com diferentes ideologias religiosas e políticas. O conflito advindo dessa situação, no final dos anos 90, causou rupturas profundas na comunidade. A retirada das cadeiras que representavam a identidade da comunidade como uma CEB e a saída das religiosas e militantes que agiam na região, representou para alguns membros o fim das CEBs e da TL no bairro. A separação do Setor São Mateus, articulador das CEBs e orientador ideológico da TL, marcou o processo de desarticulação dessa perspectiva pastoral na periferia. Este fato estava ligado às mudanças de orientação da Arquidiocese de São Paulo. Essa região da Zona Leste de São Paulo foi conhecida como a mais atuante e organizada em relação às CEBs na cidade. Suas lideranças possuíam uma formação política considerável e uma participação em partidos e sindicatos que renderam ações importantes na região.

A considerável diminuição da influência de tais militantes nas comunidades, ruptura no processo de formação e a chegada de novos movimentos e ideologias (Catecumenato e Carismáticos) foram responsáveis pela perda de sinergia e desarticulação do movimento. No quinto capítulo viu-se que presença de militantes ligados ao Partido dos Trabalhadores serviu muitas vezes como estopim para a discussão política na Comunidade São João Batista. A relação entre comunidade e partido agitou a vida na comunidade e marcou a sua presença no bairro. O que isso representou em termos de ações concretas? Os membros militantes viam a comunidade como um espaço democrático para debates. Mesmo com a preocupação em não se misturar “religião e política partidária”, havia uma percepção clara entre “ser cristão” e “ser militante”. A ação de um bom cristão pode-se afirmar, era parecida com a de um bom militante. Não seria, dessa forma, possível para o militante da CEB fugir de sua responsabilidade social. A construção do Reino de Deus passaria, necessariamente, pela articulação coletiva e pela atuação concreta na sociedade. A vivência comunitária deveria expressar, por sua vez, esse ideal. Por isso, foi tão marcante para esses membros verem a comunidade se transformar em um espaço “repressor”, em que a hierarquia local, vem tomar as rédeas da comunidade e impor obediência. A retirada da autonomia e desqualificação do trabalho das mulheres representou uma negação do ideal sob o qual a comunidade fora fundada.

Qual a conclusão geral do histórico apresentado? O surgimento da Comunidade São João Batista deu-se quando havia apoio por parte da Arquidiocese paulista e um discurso geral na Igreja do Brasil, a favor dos movimentos populares e da criação de comunidades pequenas. Com isso, estabeleceram-se ações favoráveis no ambiente periférico que levaram à criação de uma rede de comunidades eclesiais de base, articuladas entre si. A Teologia da Libertação representou o discurso de uma Igreja que “nascia” dos pobres e, a CEB foi o modelo na qual se basearam os militantes da Comunidade São João Batista. A hipótese proposta por este trabalho, qual seja, que a atuação das CEBs e da TL representou uma força renovadora para a

Igreja Católica e que, o seu contrário, o retraimento marcou uma perda de sinergia, foi comprovada no estudo da comunidade São João Batista. Após o conflito com a hierarquia local e o processo de desarticulação do movimento sofrido em todo o país (Neo-Romanização) as CEBs perderam seu enfoque principal deixando de representar um ideal para a Igreja. A Comunidade São João Batista, por sua vez, deixou de se identificar diretamente como uma comunidade eclesial de base para se transformar em uma miniparóquia (comunidade eclesial). Nela, a autonomia dos leigos e modelo democrático de comunidade foi relegada. A hierarquia local centralizou o poder de decisão e o planejamento das ações, que deixaram de ter uma preocupação social central para se dedicarem às questões religiosas. Vale ressaltar a ênfase dada na defesa da Igreja Católica como única instituição portadora da “verdade salvífica”. A questão religiosa, dessa forma, é de cunho tradicionalista.

Não se pode esquecer que a conjuntura econômica e política no Brasil influenciou o desenvolvimento das comunidades e os discursos presentes nela. O processo de redemocratização do país, a partir de 1985, representou em um primeiro momento uma fragmentação das demandas sociais que antes estavam unidas em torno do combate à ditadura militar. O pluralismo partidário fragmentou as frentes populares. O nascimento do PT como um partido de esquerda que pudesse representar os interesses da classe trabalhadora teria conseguido amplo apoio dos militantes das CEBs e, por extensão, uma proximidade de discurso entre os teóricos do partido e os teólogos da libertação. Essa proximidade serviu de base para a crítica tradicionalista da ala da Igreja contrária à presença política e atuação dos fiéis nessa área. A “acusação” de marxistas e comunistas feita aos membros das comunidades e teólogos foi muitas vezes vista como ofensa; para alguns, como elogio.

No entanto, a divergência entre os grupos eclesiais representa na verdade o conflito entre ideologias políticas e compreensão do papel da religião. Esta como instituição social, nunca deixa de representar, como afirmava Max Weber, os interesses materiais dos

grupos que a vivenciam. A vivência da religiosidade, por sua vez, será mais ou menos forte na medida em que consiga atender às necessidades de ordem material e espiritual de seus fiéis. As CEBs com a TL marcaram para alguns grupos o modelo ideal para a salvação coletiva. Um esforço de conscientização e concretização de uma Utopia, abençoada com a justificação religiosa (vivência plena do cristianismo) para superar uma situação social excludente. O sucesso ou fracasso desse movimento está articulado com outros movimentos populares. Como afirmado antes, movimentos populares com caráter religioso não são novidades na História sendo que a “construção do Reino de Deus” é muito parecida com uma sociedade politicamente mais justa e igualitária. Assim, a junção dos dois aspectos (político e religioso) não era visto como incongruente. Ao contrário, como complementares.

As decepções políticas, dessa forma, somadas aos novos rumos da orientação pastoral e posicionamento doutrinário na Igreja Católica, foram muito sentidas pelos militantes e teólogos do “Cristianismo da Libertação”. O avanço ou retrocesso dos movimentos de base católicos dependeriam, assim, da soma entre a conjuntura socioeconômica e os interesses da cúpula romana. Tais interesses expressam-se no acúmulo e preservação do patrimônio material e na salvaguarda da instituição. Estes são repassados às Igrejas nacionais e cobrados nas ações sociais e pastorais. Ou seja, qualquer ação social planejada pelas comunidades ou movimentos que afete de alguma maneira seus interesses, poderá ser controlada pela instituição que nunca irá além; o peso estrutural não permite. Esse aspecto aparece também nas congregações e ordens religiosas que procuram manter os privilégios sociais e eclesiásticos ao serem confrontadas com a “obediência”. Parte dos votos de consagração torna-se uma camisa de força para ações que possam modificar a ordem estabelecida, tanto interna como externa à Igreja. Exemplo disso o papel reservado às mulheres na estrutura hierárquica.

Aqueles que viam na via religiosa a oportunidade para articulação das demandas sociais foram convidados a se ajustar com

as novas ordens de seus “pastores”. Por outro lado, as esperanças depositadas nos partidos de esquerda também foram igualmente decepcionantes. O que sobraria, então, às bases?

A elas fica a utopia – o que ainda não é, mas que poderá ser. A história caminha no contínuo vir a ser. É com isso que contam os militantes das CEBs, que insistem na possibilidade de construir um espelho do “reino de Deus” na Terra e, conseqüentemente, uma sociedade mais justa e igualitária. A crença na experiência comunitária de um cristianismo autêntico aproximar-se-ia assim, do coletivismo dos movimentos de esquerda.

No entanto, a distância entre a prática e a teoria, ou entre a pregação da mensagem religiosa e sua vivência tem sido uma crítica apontada pelos militantes. As contradições presentes no Catolicismo foram percebidas e apontadas pelos membros das CEBs e teólogos da libertação. No entanto, o medo da “heresia”, ou melhor, as ameaças veladas ou explícitas de ser excluído do “Corpo Místico do Cristo” funcionariam como freios. A ideologia (e sua prática repressora) da instituição católica como mediadora única – capaz de levar o fiel a Deus – seria uma barreira muito forte aos impulsos internos mais críticos. A tentativa de crítica histórica da religião e instituição, feita pela TL, procurou auxiliar na “libertação” de tais mecanismos ideológicos; mas não é capaz de alterar de fato a estrutura de poder.

A doutrina católica, de cunho autoritário, historicamente é uma aliada poderosa das estruturas de poder na sociedade. Citando Chiavenato: “Politicamente, o cristianismo deu ao Império Romano razões de penetração imperialista, ao fornecer normas universais de comportamento entre os homens. Essa postura ideológica tornou mais amena a vitória concreta pelas armas e a exploração econômica dela decorrente. Governar os povos vencidos ficou mais fácil” (CHIAVENATO, 2002, p. 90). A relação estabelecida entre império e Igreja, em seguida entre governos e Igreja, como afirmado em outro momento, foi uma aliança construída para que as elites econômicas e intelectuais, em diferentes momentos, permanecessem como “guias” da população. É interessante notar que as críticas feitas pela Igreja

Católica, através de documentos oficiais, escritos por seus bispos e papas, à sociedade moderna dariam a impressão de independência entre ambas; porém, já se tem conhecida e interpretada, por vários autores, a relação “trono/altar”.

Neste trabalho foi possível verificar que as críticas da hierarquia eclesial à sociedade moderna no século XX, quando transformadas em ação efetiva pelos leigos – na tentativa de alterar as estruturas – tornam-se inócuas, uma vez que a instituição retira a legitimidade dos movimentos, como tema fora de seu âmbito espiritual. O medo maior seria a transposição que os leigos poderiam fazer da crítica à sociedade e suas instituições à Igreja e seu corpo hierárquico. Pregar a justiça social, igualdade e democracia não significam, de fato, vivenciá-las internamente. Assim, tanto as CEBs como a Teologia da Libertação foram “apaziguadas” do seu ardor revolucionário.

Como afirmado por uma entrevistada, “a briga é pelo lugar no pódio (altar)”. Ou seja, pelo poder e controle ideológico dos fiéis. Enquanto é de interesse há o incentivo à participação e ações dos leigos na sociedade. Após a luta das CEBs e movimentos a instituição exige a retirada da autonomia minimamente dada e recolhe os “frutos” dos trabalhos (ações bem sucedidas, imagem da instituição preservada, novas capelas, igrejas, casas e prédios construídos) e os acrescenta em seu patrimônio material. Assim, garante a sua permanência e autoridade nas camadas populares e, sua relevância nas negociações por participação nas decisões com as camadas no poder. Vale dizer, que sua autoridade e relevância junto às camadas populares tornam-se um bom mecanismo de negociação.

Pode-se afirmar que aqueles leigos, religiosos(as) e militantes que mais lutaram das décadas de 1960 a 1990, pelo “novo jeito de ser Igreja”, proposto pelo Vaticano II, foram os que mais receberam admoestações, repressões, constrangimentos e cobranças por parte da hierarquia. Essas pessoas, com uma ideologia política esquerdizante afastaram-se ou foram afastadas de suas funções na Igreja. Tal fato demonstra como há uma relação próxima e de influência entre as

ideologias políticas e religiosas. Muitos não quiseram viver uma religião de negação, opressão e culpa dentro de uma instituição comprometida com a classe dominante. A experiência religiosa, diferentemente da religião institucionalizada, procuraria vivenciar uma perspectiva de mundo. A TL juntamente com as CEBs procuraram viver um cristianismo humanizado, não divinizado. Suas propostas foram úteis à Igreja Católica em meados do século XX, pois era a maneira adequada de manter sobre suas asas as massas urbanas.

No novo século as alterações nos movimentos populares e sociais advindas do novo cenário político-econômico ainda permitem a existência das comunidades e sua teologia, sem ênfase em suas ações; pois, aparentemente, o “fantasma da revolução” estaria adormecido. O que assombra a Igreja hoje são as Igrejas Pentecostais, com crescimento constante nos continentes africano, asiático e latino-americano (maior reduto de católicos do mundo). Faz-se necessário para ela manter as almas dos seus fiéis e conquistar novos na luta contra a concorrência religiosa.

Já a luta e perspectiva da Teologia da Libertação e das CEBs continuaria na tentativa de permanência no corpo eclesial, evitando a tentação da heresia, e, por fim, manter contato com os movimentos sociais e populares, para viver sua proposta de Cristianismo.

Referências Bibliográficas:

ENTREVISTAS:

Entrevista 01, Maria Lucidalva Cursino da Silva em 14/09/2003.

Entrevista 02, Ir. Brígida Gonçalves Siqueira em 25/09/2003.

Entrevista 03, Jung Mo Sung, em 27 de fevereiro de 2004, PUC-SP.

Entrevista 04, Denise Vanzuita da Cruz em 20/11/2004.

Entrevista 05, Carlos Roberto da Cruz em 20/11/2004.

Entrevista 06, Leopoldina de Menezes em 20/11/2004.

Entrevista 07, Alexandre Ferreira da Silva em 25/11/2004.

Entrevista 08, Angélica de Menezes Pombo em 25/11/2004.

Entrevista 09, Maria Gorett Freitas de Sousa em 10/12/2004.

Entrevista 10, Alessandro Ferreira da Silva em 24/11/2004

Entrevista 11, Vera Lúcia da Cruz Melo, em 09/12/2004.

Entrevista 12, Leonildo Carvalho Melo em 10/12/2004.

Entrevista 13, Josefa Gomes da Silva, em 10/12/2004.

Entrevista 14, Angelita Gomes de Oliveira em 11/12/2004.

Entrevista 15, Eliete Walter de Arruda em 15/01/2005.

CEB'S UMA IGREJA QUE NASCE DO POVO – cartilha de preparação para o 4º Encontro Estadual das Ceb's, em Tubarão, SC – 14/15 de setembro de 1985.

CEB'S CANTAM A CAMINHADA PARA A TERRA PROMETIDA – 6º Encontro Intereclesial das Ceb's, Trindade GO, 21 a 25 de julho de 1986. Livro de cantos. Obs.: algumas músicas têm letra de D. Pedro Casaldáliga.

REVISTA DE CATEQUESE – Publicação Trimestral de Pastoral Catequética, Ed. Salesiana D. Bosco.

Ano 11 no. 43 Jul-set 1988

Ano 12 no. 45 jan.-mar 1989

Ano 12 no. 47 Jul-set 1989

Ano 14 no. 53 jan.-mar 1991

Traz alguns documentos da CNBB, e análise do documento 38 – Puebla – Opção preferencial pelos pobres – no. 43.

MESTERS, CARLOS – GRUEN, WOLFGANG – O PROFETA ELIAS – HOMEM DE DEUS, HOMEM DO POVO, Ed. Paulinas, SP, 1987. Análise bíblica, leitura popular para agentes da TL. Para uso das Ceb's; conscientização política com fundamentação bíblica.

BETTO, FREI. VIVER EM COMUNHÃO DE AMOR – CATECISMO POPULAR. Coleção Fé e Libertação, Ed. Ática, SP, 1989, 4 vol. Didático, pode-se usar alguns textos e ver método.

CNBB – CF 1991 – SOLIDÁRIOS NA DIGNIDADE DO TRABALHO. Texto base que utiliza método VER-JULGAR-AGIR.

DREHER, MARTIN N. 500 ANOS DE CRISTIANISMO NA AMÉRICA LATINA. Série: A Palavra na Vida, no. 51, 1992 – CEBI. Livreto, análise e crítica da evangelização na AL.

MUNDO JOVEM. Porto Alegre, ano 19, no. 136 maio/81.

MUNDO JOVEM Idem, ano 20, no. 151 nov/1982.

Periódico para jovens com tendência progressista, temas variados – Igreja e doutrina social.

VIDA PASTORAL. Mai-jun. de 1989, ano 30, no. 146. Ed. Paulinas. Periódico para padres e agentes de pastoral – artigos sobre realidade brasileira e Ceb's.

CADERNOS DO ISER (INSTITUTO SUPERIOR DE ESTUDOS DA RELIGIÃO)

NRS.: 02 – Religião e Arte. 1974.

03 – Psicologia e Religião. 1975.

08 – Igreja e Sociedade no Brasil: pesquisas.

12 – Tendências atuais do catolicismo no Brasil. 1979. Monografia de Francisco B. de S. Netto.

15 – A Polônia, O Partido, A Igreja, A Solidariedade. 1984.

16 – Cooperativismo e coletivização no campo: questões sobre a prática da Igreja Popular no Brasil. 1984.

17 – A Igreja em flagrante: catolicismo e sociedade na Imprensa Brasileira. 1964-80. 1983.

19 – Os escolhidos de Deus – Pentecostais, trabalhadores e cidadania. 1985.

21 – Sinais dos Tempos – Igrejas e seitas no Brasil. 1989.

23 – Sinais dos Tempos – Diversidade religiosa no Brasil. 1990.

COMUNICAÇÕES DO ISER

NRS.: 15 – Irmãos Boff. Jul/1985

20 – Romarias da Terra. Jul/1986

34 – Embate na Igreja. 1989.

REVISTA FRAGMENTOS DE CULTURA – IFITEG/SGC

V.9 nr.3 mai./jun. 1999.

Religião e Conflitos Sociais – Oséas B. da Silva e Uene José Gomes (p.497).

Educação cristã à Luz do Pensamento da Igreja: Vaticano II e Conferências Episcopais na América Latina – Gil Barreto Ribeiro (p.509).

Meados do século XIX: a Igreja no Brasil toma novos rumos –
Gilberto Paiva (p. 531).

O conceito de Homem no Pensamento ético de Erich Fromm – Will
Goya (p.653).

A Comissão Pastoral da Terra: o debate sobre a identidade –
Domingos Bergamin (p. 693).

V.9 nr.4 jul./ago. 1999.

Arte e Simbolismo na Idade Média – Italiano Monini (p.785).

V.9 nr.5 set./out. 1999.

Editorial - Passagem do Milênio e Crônica de uma morte anunciada –
Tomás Balduino e Marcelo Barros. (p. 957).

Padre Josimo: apresentação de um texto póstumo – Carmelo Scampa
(p. 961).

V10 nr. 1 jan./fev. 2000.

Editorial: Teologia no limiar do Terceiro Milênio – Jaime Biazus
(p.7).

O rosto do cristianismo para o terceiro milênio – Marcelo Barros
(p.13).

Ceb e os desafios da inculturação – Onofre Guilherme dos S. Filho
(p.95).

Século XIX: reformas no contexto eclesial da Igreja Católica no Brasil
– Gilberto Paiva (p.117).

V.10 nr.2 mar./abr. 2000.

O Sentimento do Sagrado – Joel Pimentel Ulhôa (p.283).

Comunicação, Igreja e Novo Milênio – Pedrinho A. Guareschi (p.287).

A Reativação Papal da Doutrina Social e suas lacunas segundo Jean-Yves Calvez – Hubert Lepargneur (p.309).

V10 nr.3 mai./jun. 2000

A Utopia política de Erich Fromm: a pedagogia do amor universal – Will Goya (p.573).

V.10 nr.4 jul./ago. 2000.

Editorial: O Protagonismo dos cristãos leigos no século XX – Wolmir Amado (p.649).

Sacerdócio da mulher na Igreja católica: entraves e perspectivas (vários autores) (p.703).

Os Protagonistas da reforma católica da Igreja no Brasil – Gilberto Paiva (p.745).

V.10 nr.6 nov./dez.2000.

O grande silêncio de Zaratustra – Sandro Kobol Fornazari (p.1061).

V.11 nr.1 jan./fev. 2001.

Editorial: Mito e Religião: fragmentos de vida no limiar de um novo século – Irene Cezne (p.7). (todos os artigos são importantes).

V.11 nr.2 mar./abr. 2001

Editorial: História e Religião (p.201) (todos os artigos).

V.11 nr.3 mai./jun. 2001

Editorial: O Cristianismo na História Ocidental (p.339) (todos os artigos)

V.11 nr.4 jul./ago. 2001

Editorial: Ética e Religião (p.495) (todos os artigos)

BOLETIM CEHILA

NRS.: 30 ago./dez. 1986; 31 jan./abr. 1987.

A influência da ética cristã nas lutas da independência latino-americana. (p.4).

Nrs: 34 e 35 jan./jun. 1988.

Nrs:36 e 37 jul./dez. 1988.

Sobre Medellín e Puebla.

Nrs: 38 e 39 jan./jun. 1989.

Simpósio sobre reduções franciscanas e jesuítas.

Nrs: 40 jul.89 a fev.90.

500 anos – sentido histórico.

ARTIGOS:

Site KOINONIA – RELAT – Revista Eletrônica Latinoamericana de Teologia. Disponível em: www.servicioskoinonia.org/relat.
Período de acesso: 2002-2004.

Barros, Marcelo – Dominando Jesus e aposentando o Espírito.

Boff, Clodovis – A teologia da libertação e a crise de nossa época.

Boff, Clodovis – Como trabajar con el pueblo. Edição eletrônica do original da Editora Vozes, Petrópolis, Brasil, 1986.

Boff, Clodovis - A originalidade histórica de Medellín.

Boff, Clodovis - Relectura de la encíclica *Centesimus annus* desde el Tercer Mundo. La iglesia militante de Juan Pablo II y el capitalismo triunfante.

Boff, Leonardo – Joseph Card. Ratzinger: exterminador do futuro?

Boff, Leonardo - Quem subverte o Concílio?

Boff, Leonardo - ¿Qué Iglesia queremos? El proyecto popular de Iglesia.

Boff, Leonardo - El magistério del universo.

Boff, Leonardo - Bodas de plata de la Iglesia con los pobres: teología de la liberación.

Boff, Leonardo - ¿Qué significa ser y sentirse Tierra?

Casaldáliga, Pedro – La noche oscura de los pobres en Centroamerica.

Casaldáliga, Pedro - Uma Igreja na Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social, 1971.

Casaldáliga, Pedro - Espiritualidade da Libertação.

Casaldáliga, Pedro - São Felix – Nuestro Catecismo.

Casaldáliga, Pedro; Tierra, Pedro – Missa da Terra sem males.

Dorado S.J, Antonio Gonzalez. – De Maria conquistadora a Maria Libertadora. Mariologia popular latinoamericana.

Ellacuría, Ignacio – El auténtico lugar social de la Iglesia.

Frade, Eduardo – Fundamentación bíblico-teológica de los derechos humanos.

Frei Betto – A encruzilhada Buritys.

Giradi, Giulio – Amor Cristiano y lucha de clases. (livro todo)

Gonzalez, Antonio – Vigência del método teológico de la teologia de la liberación.

Knitter, Paul F. – Hacia una Teologia de la Liberación de las religiones.

Libânio, J. B. – Panorama da Teologia na América Latina nos últimos anos.

Libânio, J. B - Perspectivas e desafios futuros da teologia da libertação. Em homenagem a D. Hélder Câmara.

Lopes, Augustus Nicodemus – A hermenêutica da Teologia da Libertação: Uma análise de Jesus Cristo Libertador de Leonardo Boff.

Maqueo S.J., Roberto Oliveros – Historia breve de la teologia de la liberación (1962-1990).

Mo Sung, Jung – A Utopia do Manifesto Comunista.

Mo Sung, Jung - Economia e Religião: Desafios para o cristianismo no século XXI.

Mo Sung, Jung - Fundamentalismo econômico.

Mo Sung, Jung - Nova forma de legitimação da economia: desafios para a ética e a teologia.

Mo Sung, Jung - Sacrifícios e certezas num mundo de incertezas: neoliberalismo e militarismo.

Mo Sung, Jung - A crise do cristianismo e a crise do mundo.

Mo Sung, Jung - Contra la teología idólatrica del capitalismo.

Mo Sung, Jung - Contribuição da teologia na luta contra a exclusão social.

Romero, Oscar – La dimensión política de la fe desde la opción por los pobres. (02/02/80 – 50 días antes de seu assassinato).

Rozano, Fernando – Leonardo Boff e a Teologia Ecológica: a Terra como a grande pátria. (entrevista)

S/A – Seguir a Jesús bajo el império neoliberal em América Latina.

Sobrino, Jon – El conflicto intraeclesial.

Sobrino, Jon - Opción por los pobres.

Sobrino, Jon - Los mártires y la teología de la liberación.

Trigo, Pedro – La base em las comunidades eclesiales de base.

Vigil, José Maria – Mudança de paradigma na Teologia da Libertação.

Vigil, José Maria – La opción por los pobres em el congreso de teología de Belo Horizonte – 2000.

Vigil, José Maria - Desafios atuais para a espiritualidade da libertação.

Site Koinonía – LOGOS – Textos Cortos Vários.

Disponível em: www.servicioskoinonia.org/logos. Período de acesso: 2002/2004.

Betto, Frei – Dez conselhos para militantes de esquerda.

Boff, Leonardo – Homem e Mulher.

Centro Evangelio y Liberacion – II Manifesto Del Centro Evangelio y Liberacion. Diez años de utopia em um mundo globalizado.

Dussel, Enrique – La conversión de Bartolomé de las Casas.

Galeano, Eduardo – Los derechos laborales.

Galeano, Eduardo – Que bella es la democracia!

García Pérez, Juan S. J. – El Papado del nuevo milenio.

Houtart, François – Balance de un pontificado.

Organizaciones Católicas CIDSE – Contra el ALCA: otra América es posible.

WOW (Women´s ordination worldwide) – Resoluciones Del Congreso Ecumênico de MMOM (Movimiento Mundial por la Ordenación de la Mujer).

Site ADITAL – Agência de notícias Frei Tito para a América Latina. Disponível em: www.adital.org.br . Período de acesso: 2002/2004.

A Igreja profética na AL: 03/04 Brasil; 10/04 Chile; 17/04 Paraguai; 24/04 Uruguai; 02/05 Argentina.

Bingemer, Maria Clara L. (PUC-RJ) – Espiritualidade: o caminho da compaixão: 03/04/2002.

Conselho Mundial de Igrejas – Conferência de Monterrey não contém críticas ao modelo neoliberal: 14/03/2002.

Declaração do Foro Global da Sociedade Civil sobre Financiamento para o desenvolvimento sustentável com equidade e a Conferência Internacional sobre o financiamento para o desenvolvimento da ONU. – El critério verdadero del desarrollo: una vida digna para todos”.

Entrevista: O Teólogo Pablo Richard fala sobre Teologia da Libertação e os desafios da globalização.

Ferrari, Sérgio – Leonardo Boff: Lula é o Brasil que deve ser reinventado. (entrevista)

Nesterovsky, Lída – Bispo é ameaçado de morte: 21/03/2002. (Guatemala).

Oliveira, Pedro A. Ribeiro de; assessor da CNBB – A conjuntura brasileira em outubro: 17/10/2002.

Parra, Alberto – Meditação teológica sobre a América pobre.

Pereira, Maria Helena Guimarães – Um catolicismo para o século XXI: 03/04/2002.

Uchoa, Virgílio L.– Igreja é alvo de críticas severas: 03/04/2002. (Sobre discriminação de negros, homossexuais e religiões afro-brasileiras).

Centro de Médios Independientes de Colômbia

Disponível em: <http://colombia.indymedia.org>. Período de acesso: janeiro de 2003.

Betto, Frei – Significado da Vitória de Lula para a esquerda. 03/01/2003

***Home page* pessoal de LEONARDO BOFF.**

Disponível em: www.leonardoboff.com

A globalização do inimigo.

As boas razões do socialismo a partir da moderna cosmologia.
(texto extraído da Revista América Libre, n.18, Buenos Aires, Argentina, julho de 2001, p. 12-16. Referente à exposição na 10 mesa sobre Por que o socialismo? No VI seminário internacional da Revista, ocorrido nos dias 4 a 6 de dezembro).

Caos generativo e vida.

Confirmada a teologia da libertação.

Desafios ecológicos do fim do milênio.

Guerra dos fundamentalismos.

Manifesto pela concórdia e pela paz.

Não somos todos dementes?

Natal. Que Natal?

O fim da inocência e da arrogância americana?

Papel das religiões nas políticas mundiais.

Paz como equilíbrio do movimento.

Por que o terrorismo contra os USA?

Por que separar o que Deus uniu? (sobre questões de gênero).

Que esperança para 2002?

Século XXI, século da Espiritualidade?

IMPRENSA escrita: entrevistas em jornais e revistas.

Jornal Folha de São Paulo – Entrevista com D. Geraldo Majella Agnelo: “Ação partidária não cabe a bispos”. Segunda-feira, 16 de julho de 2001, p. A6.

Jornal Folha de São Paulo – “CNBB critica a atuação de FHC em relação aos índios”. Quinta-feira, 14 de fevereiro de 2002, p. A6.

Revista Época – Entrevista com Leonardo Boff: “A Igreja ainda me ouve”. 27 de novembro de 2000.

PASQUIM – Entrevista com Frei Betto. 2003.

REVISTA HISTÓRIA VIVA – Edição especial temática nr. 2, Temas Brasileiros – A Igreja Católica no Brasil, Fé e Transformações. Editora Duetto, 2005.

VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, São Paulo, 22-25 de setembro de 1998.

MR09 – “Rumos da igreja dos pobres no catolicismo latino-americano”.

Sanchis, Pierre – O futuro da “Igreja Popular” no Brasil. UFMG.

Steil, Carlos Alberto – A igreja dos pobres e o catolicismo no Brasil. (UFRS)

DOCUMENTOS impressos e retirados da Internet:

As Ceb’s vão bem, obrigado. Disponível em www.ceris.org.br .
Conferência Episcopal de MEDELLÍN – Conclusões. Disponível em www.cnbb.org.br .

Conferência Episcopal de PUEBLA – Quarta Parte – Igreja Missionária a Serviço da Evangelização na América Latina. Disponível em www.cnbb.org.br .

Congregação pela Doutrina da Fé. LIBERTATIS NUNTIUS – Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação. Disponível em www.geocities.com/apologeticacatolica.libertati1.html .

Documento dos Bispos do Nordeste – EU OUVI OS CLAMORES DO MEU POVO – maio, 1973 in MAINWARING, SCOTT – Igreja Católica e Política no Brasil: 1916-1985. Editora Brasiliense, São Paulo, 1989.

GAUDIUM ET SPES – Constituição Pastoral do Concílio Vaticano II sobre a Igreja no Mundo de Hoje. Disponível em www.cnbb.org.br

JOÃO PAULO II – Carta à CNBB sobre a Missão da Igreja e a Teologia da Libertação. Disponível em www.cnbb.org.br

ROSSI, CARDEAL AGNELO – Verdades, erros e perigos na Teologia da Libertação, 13/05/1985. Disponível em www.cefas.com.br .

ESTATUTO DO CAMINHO NEOCATECUMENAL – Título I Natureza e realização do Caminho Neocatecumenal. Disponível em http://www.geocities.yahoo.com.br/maeutikos/teologia/teo_catecumenato.htm. Data de acesso: 04/03/2006.

Livros, impressos, teses e referências:

ALBERICO, Giuseppe (Org.). **História dos Concílios Ecumênicos**. São Paulo: Editora Paulus, 1995.

ALTHUSSER, Louis. **Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado**. Lisboa/Portugal: Editora Presença, 1970.

ALVES, Márcio M. **A Igreja e a Política no Brasil**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1979.

ANDRADE, P. F. Carneiro de. **Fé e eficácia – o uso da sociologia na Teologia da Libertação**. São Paulo: Loyola, 1991.

ARAÚJO, José Carlos Sousa. **Igreja Católica no Brasil: mentalidade ideológica**. São Paulo: Ed. Paulinas, c1986.

AUN KHOURY. **Inventário Fundo JOC: acervo do Instituto Nacional de Pastoral**. São Paulo: CEDIC: C/ ARTE, c1991.

AZEVEDO, Thales. **Igreja e Estado em tensão: a conquista espiritual e o padroado na Bahia**. São Paulo: Editora Ática, 1978.

AZEVEDO, Thales. **A Religião Civil Brasileira – um instrumento político**. Petrópolis: Editora Vozes, 1981.

BANDEIRA, Marina. **A Igreja Católica na virada da questão social (1930-1964)**. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 2000.

BARAGLIA, Mariano. **O poder na Igreja e as comunidades eclesiais de base**. Tese de Doutorado, FFLCH-USP, 1991.

BARREIRA, Irllys Alencar Firmo. Igreja: Discurso e Ação Pastoral (análise da reflexão religiosa sobre a questão urbana). **Revista de Ciências Sociais**, vol. 12/13, nrs. 1 / 2 1981-82.

BARREIRO, Álvaro. **Basic ecclesial communities – the evangelization of the poor**. Orbis Books, Mary Knoll, NY, 1982.

BIBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

BOTTOMORE, Tom. **Dicionário do Pensamento Marxista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1983.

BENEDETTI, Luiz Roberto. **Templo, Praça, Coração – a articulação do campo religioso católico**. Coleção Religião e Sociedade Brasileira, vol. 8, São Paulo: FFLCH/USP-CER, Humanitas, FAPESP, 2000.

BEOZZO, Pe. José Oscar. **A Igreja do Brasil – de João XXIII a João Paulo II – De Medellín a Santo Domingo**. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1994.

BEOZZO, Pe. José Oscar. **História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1980.

BOA NOVA, Antônio Carlos. **Clero e Povo: o catolicismo da América Latina nos anos 60**. São Paulo: CERU E FFLCH/USP, 1981.

BOFF, Clodovis. **Comunidade Eclesial, Comunidade Política – ensaio de eclesiologia política**. Petrópolis: Editora Vozes, 1978.

BOFF, Clodovis. **Teologia pé-no-chão**. Petrópolis: Editora Vozes, 1984.

BOFF, Clodovis. **Teologia e Prática**. Teologia do político e suas mediações. Petrópolis: Vozes, 1978.

BOFF, Leonardo. **Igreja: Carisma e Poder**. São Paulo: Ed. Ática, 1994.

BOFF, Leonardo. **A Teologia da Libertação: Balanço e Perspectivas**. São Paulo: Editora Ática, 1996.

BOFF, Leonardo; BETTO, Frei. **Mística e Espiritualidade**. Petrópolis: CEPIS/Movimento Fé e Política, 1994.

BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. **Como Fazer Teologia da Libertação**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1986.

BOFF, Leonardo. **O que é fazer teologia partindo de uma América Latina em cativeiro?** Petrópolis: Ed. Vozes, 1975.

BOFF, Leonardo. **Do lugar do pobre**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1975.

BOFF, Leonardo. **Teologia do Cativeiro e da Libertação**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1980.

- BOFF, Leonardo. **Igreja se faz povo: eclesiogênese: a Igreja que nasce da fé do povo**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1986.
- BOFF, Leonardo. **Jesus Cristo Libertador**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1972.
- BOFF, Leonardo. **Ecologia, Mundialização, Espiritualidade**. São Paulo: Ed. Ática, 2000.
- BOFF, Leonardo. **Fundamentalismo – A Globalização e o Futuro da Humanidade**. Rio de Janeiro: Ed. Sextante, 2002.
- BOFF, Leonardo. **A Águia e A Galinha – uma metáfora da condição humana**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2001.
- BETTO, Frei. **O que é Comunidade Eclesial de Base**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1985.
- BETTO, Frei. **Sinal de Contradição**. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, c1988.
- BINGEMER, M. C. Luchetti. **O impacto da modernidade sobre a religião**. São Paulo: Edições Loyola, c1992.
- CALLAGE, Fernando. **Sociologia catholica e o materialismo: questão social**. São Paulo: Ed. Zahar, 1941.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. **Os métodos da História**. Rio de Janeiro: Graal – Biblioteca de História, 1990.
- CAMARGO, C. P. F. **A Igreja do Povo**. Novos Estudos, v.1, nr.2, São Paulo: CEBRAP, 1982.
- CAMPBELL, Joseph. **As Máscaras de Deus**, vol. 3, Mitologia Ocidental. São Paulo: Editora Palas Athena, 2004.
- CARBONELL, Angel. **El colectivismo y la ortodoxia catolica: estudio religioso social**. Barcelona: Libreria Subirana, 1927.

CASALDÁLIGA, Pedro; VIGIL, José Maria. **Espiritualidade da Libertação**. Petrópolis: Ed. Vozes, Coleção Teologia e Libertação, 1993.

CASALDÁLIGA, Pedro; VIGIL, José Maria. **Com Deus no meio do povo**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1987.

CASALI, Alípio M. D. **A Pedagogia de Enrique Dussel: elementos para um estudo crítico**. São Paulo, 1979. TESE – FFLCH-USP.

CATÃO, Francisco A. C. **Que é Teologia da Libertação**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1986 v. 160.

CHARBONNEAU, P. E. **Da Teologia ao Homem**. São Paulo: Ed. Loyola, 1985.

CHIAVENATO, Júlio José. **Religião: da origem à ideologia**. Ribeirão Preto, SP: FUNPEC-EDITORA, 2002.

CIPRIANI, Roberto; ELETA, Paula; NESTI, Arnaldo (orgs.). **Identidade e mudança na religiosidade Latino-americana**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2000.

CNBB. **Pastoral da Terra: posse e conflitos**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1976.

CNBB. **Comunidades Eclesiais de Base**. Estudos nr. 23, São Paulo: Edições Paulinas, 1981.

COLEÇÃO TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO. **Direitos Humanos, Direitos dos Pobres**. Tomo III, série V: Desafios da Vida na Sociedade. Petrópolis: Ed. Vozes, 1992.

COMBLIN, José. **História da Teologia Católica**. São Paulo: s/e, 1969.

COMBLIN, José. **O Espírito Santo e a Libertação**. Petrópolis: Ed. Vozes, Coleção Teologia e Libertação, 1987.

CRUZ, Marta Vieira. **Igreja católica e sindicalismo no campo: conservadorismo ou transformação?** (1975-1985). SP, 1992. TESE

CULLMANN, Oscar. **Cristo e Política**. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1969.

DALLARI, Dalmo de Abreu. **Frei Betto: um profeta da libertação**. Rio de Janeiro: Ed. Espaço e Tempo, 1988.

DELLA CAVA, Ralph; MONTEIRO, Paula. **E o verbo se faz imagem: Igreja Católica e os meios de comunicação no Brasil: 1962-1989**. Petrópolis: Editora Vozes, 1991.

DELLA CAVA, Ralph. **Igreja e Estado no Brasil do século XX**. São Paulo: Estudos CEBRAP, nr.12, s/d.

DE SANCTIS, Frei Antônio (Org.). **Encíclicas e Documentos Sociais**. São Paulo: Edições LTr, 1971.

DIAS, Romualdo. **Imagens da Ordem – A doutrina católica sobre a autoridade no Brasil (1922-1933)**. São Paulo: Ed. Unesp, 1996.

DICIONÁRIO DE CONCEITOS FUNDAMENTAIS DO CRISTIANISMO. São Paulo: Editora Paulus, 1999.

DINES, Alberto; FERNANDES JR., Florestan; SALOMÃO, Nelma (org.). **Histórias do poder, 100 anos de política no Brasil**. Volume 1: Militares, Igreja e Sociedade São Paulo: Civil. Ed. 34, 2001.

DOIMO, Ana Maria. **Movimento social urbano, Igreja e participação popular**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1984.

DOIMO, Ana Maria. **A Vez e a Voz do Popular. Movimentos Sociais e participação política no Brasil**. Rio de Janeiro: ANPOCS, Relume Dumará, 1995.

DUSSEL, Enrique. **Teologia da Libertação – Um panorama de seu desenvolvimento**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1999.

DUSSEL, Enrique. **Ética Comunitária**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1987.

DUSSEL, Enrique. **De Medellín a Puebla**. São Paulo: Ed. Loyola, 1978.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da Libertação**. São Paulo: Ed. Loyola, 1977.

FARRÉ, Cátia Montes de Oca. **A sacralidade do profano: da mudança do espaço urbano a Neurolinguística - as novas práticas de conversão do Neo-Pentecostalismo** (1980-2000). Tese (Doutorado) FFLCH-USP, São Paulo, 2004.

FERNANDES, Luiza B. N. A. **The contribution of basic ecclesial communities to an education for social transformation in Brazil**. S.N., Harvard, 1985.

FILHO, Afonso Borges; FREI BETTO. **Sinal de Contradição**. Rio de Janeiro: Editora Espaço e Tempo, 1988.

FRAGOSO, A. **O rosto de uma Igreja**. São Paulo: Edições Loyola, 1982.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **A Força Histórica dos Pobres**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1981.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **A Verdade vos libertará – Confrontos**. São Paulo: Ed. Loyola, 2000.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da Libertação – Perspectivas**. São Paulo: Ed. Loyola, 2000.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Beber no próprio poço**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1987.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Falar com Deus a partir do sofrimento do inocente**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1987.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **O Deus da vida**. São Paulo: Ed. Loyola, 1990.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Laborem Exercens e o Evangelho do Trabalho Humano**. São Paulo: Ed. Loyola, 1989.

GRIGULEVICH, Iosif Romual§Dovich. **La Iglesia catolica y el movimiento de liberación en America Latina**. Moscou: Progreso, c1984.

HOBSBAWM, Eric. **Sobre História**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

HUNERMANN, Peter (dir.). **America Latina y la doctrina social de la Iglesia**. Buenos Aires: Ed. Paulinas, 1991.

IOKOI, Zilda M. Gricoli. **Igreja e camponeses: teologia da libertação e movimentos sociais no campo Brasil/Peru: 1964-1986**. FFLCH/USP SP, 1993. TESE

JORGE, J. Simões. **Puebla, libertação do homem pobre**. São Paulo: Ed. Loyola, 1981.

KLOPPENBURG, Boaventura. **A Igreja Popular**. Rio de Janeiro: Agir, 1983.

KLUGMANN, J. (Coord.). **Cristianismo e Marxismo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.

KONDER, Leandro/FREI BETTO. **O Indivíduo no socialismo**. São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo, 2000.

KRISCHKE, Paulo; MAINWARING, Scott. **A Igreja nas bases em tempo de transição (1974-1985)**. Porto Alegre: Ed. LePM/CEDEC, 1986.

KRISCHKE, Paulo. **A Igreja e as crises políticas no Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1979.

KUNG, Hans. **El Cristianismo. Esencia e Historia**. Madrid: Editorial Trotta, 1997.

LEBAUSPIN, Ivo. **A Igreja Católica e os movimentos populares urbanos**. Revista Religião e Sociedade, nr.5, Rio de Janeiro: Tempo e Presença, 1980.

LIBÂNIO, João Batista O. **Discernimento político**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1977.

LIBÂNIO, João Batista O. **O problema da salvação no catolicismo do povo**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1977.

LIMA, Luiz Gonzaga de Souza. **Evolução Política dos católicos e da Igreja no Brasil – hipóteses para uma interpretação**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1979.

LORO, Tarcísio Justino. **Espaço e poder na Igreja: divisão da Arquidiocese de São Paulo**. Tese de Doutorado. GEO-FFLCH/USP.

LYNCH, Edward A. **Religion, and politics in Latin America: liberation theology and Christian democracy**. Praeger, New York, 1991.

LÖWY, Michael. **Marxismo e Teologia da Libertação**. Col. Polêmicas do Nosso Tempo, vol. 39, São Paulo: Cortez Editora, 1991.

LÖWY, Michael. **O Marxismo na América Latina – uma antologia de 1909 aos dias atuais**. São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo, 2000.

LÖWY, Michael. **A Guerra dos Deuses. Religião e Política na América Latina**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2000.

LÖWY, Michael. **O que é Cristianismo da Libertação? Religião e Política na América Latina**. 2ª edição. São Paulo: Editoria Expressão Popular/Perseu Abramo, 2016.

MADURO, Otto. **Religião e luta de classe**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1983.

MAINWARING, Scott. **Igreja Católica e Política no Brasil: 1916-1985**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

METZ, J. B.; FETSCHER, I.; CASTILLO, F.; GUTIÉRREZ, G. **Cristianismo e Burguesia: da práxis política e religiosa dos**

cristãos. Coleção Vários Autores, Concilium – 145 – 1979/5: Teologia Fundamental. São Paulo: Editora Vozes, 1979.

MILBANK, John. **Teologia e Teoria Social.** São Paulo: Ed. Loyola, 1995.

MONTEIRO, Paula. **O campo religioso brasileiro no limiar: problemas e perspectivas.** São Paulo: EDUSP, 2000.

MOUNIER, Emmanuel. **O Personalismo.** Santos/SP: Livraria Martins Fontes Editora, 1964.

NOVAK, Michael. **Will it liberate? Questions about liberation theology.** Paulist Press, New York, c1986.

OLIVEIRA, Valter de. **Evolução da Doutrina Social: histórico do pensamento dos Papas e dos Bispos do Brasil de Leão XIII a Pio XII em relação à questão social, ao Capitalismo e ao Socialismo.** TESE. FFLCH/USP.

PARKER, Cristián. **Religião popular e modernização capitalista: outra ótica na América Latina.** Petrópolis: Ed. Vozes, 1996.

PIERUCCI, Antonio Flávio; PRANDI, Reginaldo. **A Realidade social das Religiões no Brasil.** São Paulo: Hucitec, 1996.

PIXLEY, Jorge; BOFF, Clodovis. **Opção pelos pobres.** Petrópolis: Ed. Vozes, 1986.

PETRINI, João Carlos. **Cebis: um novo sujeito popular.** Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1984.

PREISWERK, Matthias. **Educação Popular e Teologia da Libertação.** Petrópolis: Ed. Vozes, 1997.

QUEIROZ, José J. (ORG.). **A Igreja dos pobres na América Latina.** São Paulo: Editora Brasiliense, 1980.

QUEIROZ, José J. **A educação popular e as Comunidades Eclesiais de Base.** São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

REESE, Thomas J. **O Vaticano por dentro**. São Paulo: EDUSC, 1997.

RICHARD, Pablo. **Raízes da Teologia Latino-americana**. São Paulo: Edições Paulinas, 1988.

ROLIN, Francisco Cartaxo. **A Religião numa sociedade em transformação**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1997.

SADER, Emir. **A Transição no Brasil. Da ditadura à democracia?** São Paulo: Atual Editora, 1991.

SADER, Emir. **A Igreja Latino-americana entre o temor e a esperança**. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA DOCTRINA DA FÉ. **Instrução sobre alguns aspectos da “teologia da libertação”**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1984.

SALEM, Helena (Coord.). **A Igreja dos oprimidos**. São Paulo: Brasil Debates, 1981.

SEGUI, A. C. **Educação física libertadora: contribuições da teologia da libertação**. Revista Paulista de Educação Física, SP, v. 6, n.1, p.41-52, jan./jun. 1992.

SEGUNDO, Juan Luis. **Que Mundo? Que Homem? Que Deus? Aproximações entre Ciência, Filosofia e Teologia**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1995.

SEGUNDO, Juan Luis. **A história perdida e recuperada de Jesus de Nazaré: dos sinóticos a Paulo**. São Paulo: Editora Paulus, 1997.

SEGUNDO, Juan Luis. **O dogma que liberta: fé, revelação e magistério dogmático**. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

SERBIN, Keneth P. **Diálogos na Sombra – Bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura**. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2001.

SIGMUND, Paul E. **Liberation theology at the crossroads: democracy or revolution?** Oxford University Press, New York, 1990.

SOBRAL PINTO, Heráclito. **Teologia da Libertação. O materialismo marxista na teologia espiritualista.** Rio de Janeiro: Lidador, 1984.

SOBRINO, Jon. **Espiritualidade da libertação. Estrutura e conteúdos.** São Paulo: Ed. Loyola, 1992.

SODRÉ, Nelson Werneck. **Fundamentos do Materialismo Histórico.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

SOUZA, Itamar de. **A luta da Igreja contra os coronéis.** Petrópolis: Ed. Vozes, 1982.

SOUZA, Nelson Rosário de. **A Igreja Católica e a produção do militante.** Dissertação de Mestrado, FFLCH-USP, 2000.

SOUZA, Ney (Org.). **Catolicismo em São Paulo: 450 anos da presença da Igreja Católica em São Paulo: 1554-2004.** São Paulo: Editora Paulinas, 2004.

SUNG, Jung Mo. **A idolatria do capital e a morte dos pobres.** São Paulo: Edições Paulinas, 1989.

SUSIN, Luiz Carlos (org.). **O Mar se abriu – 30 anos de Teologia na América Latina.** São Paulo: Ed. Loyola, 2000.

TAWNEY, R. H. **A religião e o surgimento do capitalismo.** São Paulo: Editora Perspectiva, 1971.

TEIXEIRA, F. L. **Comunidades Eclesiais de Base.** Petrópolis: Ed. Vozes, 1988.

VALLE, Rogério; PITTA, Marcelo. **Comunidades eclesiais católicas – resultados estatísticos no Brasil.** Petrópolis: CERIS/ Ed. Vozes, 1994.

VASCONCELOS, Eliane J.; GODOY E KRISCHKE, Paulo J. **Terra de habitação x Terra de espoliação**. São Paulo: Editora Cortez, 1984.

WANDERLEY, L. E. **As Comunidades Eclesiais de Base e a Educação Popular**. Teologia Orgânica, nr.5, Petrópolis: Ed. Vozes, s/d.

WEBER, Max. **Metodologia das Ciências Sociais**. Parte 2, São Paulo: Editora Cortez, Editora da UNICAMP, 1995.

WERNET, Augustin. **Igreja paulista no século XIX: a reforma de D. Antônio Joaquim de Melo (1851-1861)**. São Paulo: Editora Ática, 1987.

WITVLIET, Theo. **A place in the sun: liberation theology in the third world**. Orbis Books, Maryknoll, 1985.

ZANLOCHI, Terezinha Santarosa. **Mulheres beatas e militantes na igreja de Bauru (1960 - 1990)**. Tese (Doutorado) FFLCH-USP, São Paulo, 1999.

QUER SABER MAIS SOBRE A EDITORA OLYVER?

Em www.editoraolyver.org você tem acesso a novidades e conteúdos exclusivos. Visite o site e faça seu cadastro!

A Olyver também está presente em:



facebook.com/editoraolyver



[@editoraolyver](https://twitter.com/editoraolyver)



Instagram.com/editoraolyver


EDITORA
OLYVER
www.editoraolyver.org
editoraolyver@gmail.com



A obra *Re(Encontro) com as lutas e perspectivas da Teologia da Libertação em tempos de autoritarismo e pandemia* é uma nova edição revisada e ampliada da dissertação de mestrado da autora, defendida em 2006 na Universidade de São Paulo e publicada em primeira edição com o título “A Comunidade São João Batista em São Paulo: 1980-2000”, pela LCTE em 2008. Essa nova edição compreende um esforço de releitura e crítica dos problemas debatidos em torno do chamado “Cristianismo da libertação” no Brasil, a partir da experiência histórica de uma Comunidade Eclesial de Base (CEB), da periferia de São Paulo, no período da redemocratização pós-ditadura militar. A retomada do tema no tempo presente, procurou estabelecer um diálogo entre presente e passado, avaliando a relevância atual do ideário e da *práxis* cristã vinculados às lutas sociais e populares do campo político à esquerda no Brasil. A leitura da obra possibilita uma reflexão tanto sobre o processo histórico da Teologia da Libertação e das CEBs, como uma avaliação das possibilidades concretas dos movimentos cristãos à esquerda avançarem na luta contra o autoritarismo vigente, no contexto da crise sanitária mundial. Tal estudo tem a intenção de ser uma contribuição à necessária fortificação dos movimentos de base para resistir e derrotar o *neofascismo*, alimentando a utopia de construção de um “outro mundo possível”.



EDITORA
OLYVER
www.editoraolyver.org

