

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

A CNBB NO CONTEXTO DA GLOBALIZAÇÃO:
a instituição religiosa como agente de mobilização
nacional e de ação político-social.

NORBERTO SALOMÃO

GOIÂNIA
2005

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

A CNBB NO CONTEXTO DA GLOBALIZAÇÃO:
a instituição religiosa como agente de mobilização
nacional e de ação político-social.

NORBERTO SALOMÃO

Dissertação elaborada sob a orientação do
Professor Doutor Joel Antônio Ferreira, para
a apreciação junto à banca do Mestrado em
Ciências da Religião da Universidade
Católica de Goiás, objetivando a obtenção do
título de Mestre.

GOIÂNIA
2005

S171c Salomão, Norberto

A CNBB no contexto da globalização: a instituição religiosa como agente de mobilização nacional e de ação político-social / Norberto Salomão. – Goiânia, 2005.

144p.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Católica de Goiás, Departamento de Filosofia e Teologia, 2005.

1. Sociologia religiosa. 2. Globalização e CNBB. 3. Igreja – aspecto político-social. I. Título.

CDU 2:316(043)
261.7(043)
267:316(043)

A Sarah Elias Dib Salomão, a Rubens Salomão e a Maria Francisca Alves Salomão, fontes de luz e sabedoria em minha vida.

“...O tempo é a minha matéria, o tempo presente, os homens presentes a vida presente...”

Carlos Drumond de Andrade

AGRADECIMENTO

- primeiramente à força divina que me ilumina e me guarda;
- aos meus filhos Vitória e Rubens pela compreensão e pelo envolvimento neste projeto que foi tão valioso e importante para minha realização;
- à Nilvânia, companheira de todas as horas cuja presença e estímulo amenizaram as inúmeras dificuldades de um trabalho dessa envergadura;
- ao meu grande amigo e colaborador de todos os momentos Daniel Segatti;
- aos professores do mestrado que com suas competências enriqueceram e iluminaram minha trajetória nessa difícil etapa;
- em especial ao meu orientador Dr. Joel Antônio Ferreira, à Dr^a Carolina Teles Lemos e ao Dr. Alberto da Silva Moreira, pelas orientações e por estarem sempre disponíveis;
- aos colegas do mestrado pelo agradável convívio e em especial às colegas Ivone e Vicentina sempre presentes e receptivas.

LISTA DE ABREVIATURAS

ABRAT	- Associação Brasileira dos Advogados Trabalhistas
ALCA	- Área de Livre Comércio das Américas
ANDES	- Associação Nacional dos Docentes do Ensino Superior
ANMTR	- Articulação Nacional das Mulheres Trabalhadoras Rurais
CEPIS	- Centro de Educação Popular do Instituto Sedes Sapientiae
CESE	- Coordenadoria Ecumênica de Serviços
CIMI	- Conselho Indigenista Missionário
CMP	- Central dos Movimentos Populares
CNBB	- Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CNTE	- Confederação Nacional dos Trabalhadores em Educação
CONIC	- Conselho Nacional de Igrejas Cristãs
CONTAG	- Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura
CPT	- Comissão Pastoral da Terra
CUT	- Central Única dos Trabalhadores
FASUBRA	- Federação dos Sindicatos de Trabalhadores das Universidades Brasileiras
FISENGE	- Federação dos Sindicatos dos Engenheiros
MAB	- Movimento dos Atingidos por Barragens
MPA	- Movimento de Pequenos Agricultores
MST	- Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra
PACS	- Instituto de Políticas Alternativas para o Cone Sul
REBRIP	- Rede Brasileira para a Integração dos Povos
UBES	- União Brasileira dos Estudantes Secundaristas
UNAFISCO	- Sindicato Nacional dos Auditores Fiscais da Receita Federal
UNE	- União Nacional dos Estudantes

SUMÁRIO

RESUMO.....	09
ABSTRACT.....	10
INTRODUÇÃO	11
1- INSTITUCIONALIZAÇÃO DA RELIGIÃO E SUAS RELAÇÕES COM O PODER POLÍTICO E O ESTADO	18
2- UMA BREVE ANÁLISE SOBRE O PERFIL RELIGIOSO CATÓLICO NA AMÉRICA LATINA E NO BRASIL	46
2.1- A Igreja Católica na América Latina	46
2.2- A Teologia da Libertação	55
2.3- Breve histórico da Igreja Católica no Brasil.....	57
3- A CNBB NO CONTEXTO DA GLOBALIZAÇÃO	61
3.1- Globalização, modernidade e pós-modernidade.....	64
3.2- A atualização do catolicismo no Brasil frente ao mundo globalizado	81
3.3- CNBB: a instituição religiosa como agente de mobilização nacional e de ação político-social.....	96
3.3.1- A CNBB e o plebiscito contra a Dívida Externa.....	115
3.3.2- A CNBB e o plebiscito contra a ALCA.....	126
CONCLUSÃO	136
REFERÊNCIAS.....	138

RESUMO

SALOMÃO, Norberto. *A CNBB no Contexto da Globalização*: a instituição religiosa como agente de mobilização nacional e a de ação político-social. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2005.

A presente dissertação buscou estabelecer de forma clara e objetiva a atuação da CNBB, no contexto da globalização, diante das profundas e vertiginosas transformações que assolam o nosso tempo. Nesse sentido, nos dedicamos a realizar um histórico das ações da Igreja Católica no Brasil até chegarmos aos dias atuais, quando, através de várias referências, demonstramos a declarada opção da instituição pelos menos favorecidos, em âmbito nacional e internacional. Tal postura é reforçada pelas declarações e ações da entidade, que aliada a outros setores organizados da sociedade, conciliam religião e política. Tomamos como referências fundamentais dessas ações: o plebiscito de 2000, contra o pagamento da dívida externa e no plebiscito de 2002 contra a ALCA (Área de Livre Comércio das Américas), buscando demonstrar como uma instituição religiosa é capaz de estabelecer-se como agente de mobilização nacional e de ações político-sociais. Compreendemos que além dos objetivos revelados, as entidades religiosas, em específico a Igreja Católica no Brasil, através da CNBB e suas pastorais, visam manter a sua importância e influência, atualizando seu discurso e suas ações em uma era de incertezas.

PALAVRAS-CHAVE: religião, ação político-social, secularização, globalização.

ABSTRACT

SALOMÃO, Norberto. *The CNBB in the Context of Globalization: the religious institution as an agent of national mobilization and of political and social action*. Dissertation (Master in Science of Religion) – Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2005.

This dissertation tried to establish the CNBB action in the context of globalization at a clear and objective way, in the face of deep and quick transformations that are happening at our time. This way, we dedicate ourselves to do a historic of the behavior of the Catholic Church in Brazil until nowadays, when, making use of several references, we demonstrate the declared institution's option to poor people, in national and international scope. That posture is reinforced by the entity's declarations and actions, which allied to other organized sectors of society, harmonize politics and religion. We got as fundamental references to these actions: the plebiscite of 2000 against the payment of the external debit and the plebiscite of 2002 against FTAA (Free Trade Area of de Americas), trying to demonstrate how a religious institution is able to establish itself as an agent of national mobilization and of political and social actions. We understand that more than the shown goals, the religious entities, specifically the Brazilian Catholic Church, making use of the CNBB and its pastorals, want to keep their importance and influence, being up-to-date in their speech and in their actions in an uncertainty era.

Keywords: religion, political and social action, secularism, globalization.

INTRODUÇÃO

Esta dissertação tem como finalidade, indicar junto à Banca do Curso de Mestrado em Ciências da Religião da Universidade Católica de Goiás, o tema – *A CNBB no contexto da globalização: a instituição religiosa como agente de mobilização nacional e de ação político-social*, visando a obtenção do título de mestre.

O tema em questão insere-se na Área de Concentração: Religião e Movimentos Sociais e na Linha de Pesquisa: Instituições e Movimentos Religiosos.

Diante do tema ora proposto, a pesquisa visa analisar a atuação político-social da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) no contexto da globalização, especificamente nos casos do plebiscito de 2000, contra o pagamento da dívida externa e no plebiscito de 2002 contra a ALCA (Área de Livre Comércio das Américas), buscando demonstrar como uma instituição religiosa é capaz de estabelecer-se como agente de mobilização nacional e de ações político-sociais.

Estabelecemos como objetivos, demonstrar através de pesquisa científica, bibliográfica e documental os seguintes aspectos:

- 1- a partir de uma perspectiva histórica e sociológica, avaliar as relações que envolvem religião e política, especificamente no Brasil na transição do século XX para o XXI;
- 2- à luz de teóricos como Max Weber, Pierre Bourdieu e de outros elencados ao longo de nosso trabalho, compreender o contexto histórico-social em que nasceu e tem atuado a CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil);
- 3- a partir de documentos da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil), avaliar qual a sua posição efetiva frente a duas situações específicas: a questão da dívida externa e a constituição da ALCA (Área de Livre Comércio das Américas), e os mecanismos de mobilização social e política utilizados pela instituição, para se fazer presente nesses processos;
- 4- demonstrar que a postura da CNBB frente às questões sociais, econômicas e políticas, revelam o interesse dos setores progressistas da ICAR (Igreja Católica Apostólica Romana) em garantir o seu poder de articulação junto à população através de uma postura missionário-profética.

Nossa pretensão ao apresentar o tema: *A CNBB no contexto da globalização: a instituição religiosa como agente de mobilização nacional e de ação político-social*, visa estabelecer, de forma clara e objetiva, a atuação da CNBB, diante das profundas e vertiginosas transformações que assolam o nosso tempo.

A História da Igreja Católica no Brasil, sua relação com o Estado e seus envolvimento políticos tem chamado nossa atenção, principalmente no que diz respeito à ação e, por que não dizer, o papel político estratégico que os bispos sempre exerceram ao longo da História da Igreja Católica.

No Brasil do período monárquico, a Igreja esteve oficialmente submetida ao sistema do Padroado, no qual era de iniciativa do Estado a nomeação de bispos e vigários. Com o *Concílio Vaticano I (1869-1870)*, os bispos brasileiros reaproximaram-se de Roma, o que provocou conflitos com a elite liberal que estava ligada à maçonaria e ao governo de D. Pedro II. Tais fatos levaram à chamada *Questão Religiosa de 1872-1874*, constituindo-se em um dos fatores que abalou a estrutura de poder da monarquia brasileira.

A partir de 1930, a Igreja reivindicou um lugar de destaque e influência nas instituições do país. Com a Constituição de 1934 firmou-se um pacto de colaboração entre a Igreja e o Estado. A Igreja passou a atuar politicamente através da Liga Eleitoral Católica, a qual recomendava aos eleitores o voto em candidatos de qualquer partido, desde que comprometidos com as reivindicações católicas. Passou a atuar também, a partir da década de 50, de forma mais intensa junto aos jovens, estudantes, operários e trabalhadores rurais (JAC, JEC, JIC, JOC e JUC).

Com a criação da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil), em 1952, e do Celam (Conselho Episcopal Latino-Americano), em 1955, foi crescendo a necessidade de um trabalho conjunto entre os bispos. A ação política da Igreja Católica aumentou ainda mais a partir do *Concílio Vaticano II (1962-1965)*.

A corrente de pensamento preponderante na Igreja Católica no Brasil, nas décadas de 70 e 80, buscava identificar fé e participação política transformadora da sociedade. Nos anos 90 com a crise da ideologia marxista, muito se afirmava, que a igreja realizara um arrefecimento em sua ação político-social. Porém, pretendemos demonstrar, que a CNBB tem se mantido firme e atuante, no discurso e na realização de projetos de mobilização nacional contra a atuação predatória do capital internacional que aprofunda os problemas sociais na América Latina.

A atuação da Igreja Católica na política e na organização de movimentos sociais no Brasil tem sido cada vez mais intensa e observa-se o destacado papel da CNBB, não só na orientação política para os problemas sócio-econômicos internos, mas também, pela franca atuação frente aos problemas de política internacional, como é possível destacar em dois casos recentes, através da organização de plebiscitos. O primeiro, contra a dívida externa, de 02 a 07 de setembro de 2000 e o segundo, sobre a ALCA (Área de Livre Comércio das Américas) e a Base de Alcântara, realizado de 01 a 07 de setembro de 2002.

Apesar de observarmos o envolvimento de outras entidades no processo de organização desses plebiscitos, interessa-nos o caso específico da postura da CNBB. Entendemos que um trabalho científico desse porte pode e deve colaborar para uma compreensão crítica sobre o posicionamento ideológico da Igreja Católica no Brasil, seu engajamento e atuação política face ao mundo globalizado e as acomodações do sistema capitalista vigente.

Dessa maneira, é possível observarmos que, muitas vezes, a maior parte da sociedade não consegue entender com clareza, qual é o posicionamento predominante da Igreja diante de questões como as apresentadas.

Assim sendo, é de nossa pretensão, realizar um trabalho de pesquisa científica, bibliográfica e documental que viabilize uma discussão mais profunda no meio acadêmico acerca dessa importante e crucial questão, envolvendo a atuação de uma entidade religiosa diante do complexo panorama da política nacional e internacional.

Estabelecemos, para a realização deste trabalho, as seguintes perguntas fundamentais:

- 1- Como é possível estabelecer a relação entre a globalização e o contexto histórico-social em que nasceu e no qual tem atuado a CNBB?
- 2- Qual a posição efetiva da CNBB frente a duas situações específicas: a questão da dívida externa e a constituição da ALCA?
- 3- Quais os mecanismos de mobilização social e política, utilizados pela CNBB para se fazer presente nesses processos?

Ao estabelecermos nossa hipótese, consideramos - como já afirmamos anteriormente - que a corrente de pensamento preponderante na Igreja Católica no Brasil, nas décadas de 70 e 80, buscava identificar fé e participação política transformadora da sociedade. Nos anos 90 com a crise da ideologia marxista, muito se afirmava, que a igreja realizara um arrefecimento em sua ação político-social. Porém, entendemos que a CNBB tem se mantido firme e atuante, no discurso e na realização de projetos de mobilização nacional contra a atuação predatória do capital internacional que aprofunda os problemas sociais no Brasil e na América Latina.

O contexto histórico da globalização tem ampliado a distância entre ricos e pobres e também tem provocado significativas mudanças na divisão social do trabalho; aumentando a especulação financeira, a violência e a miséria. A religião ocupa lugar determinante nesta nova cultura. Ela se adequa e oferece receitas de bem-estar, de felicidade e de possibilidade de transformação. Assim sendo, entendemos também que as ações efetivadas pela CNBB visam manter sua influência na sociedade, que historicamente evidenciam a capacidade da instituição religiosa católica influir na vida política e na vida civil no Brasil. Tal pretensão é observada por nós, na proposta presente no projeto *Evangelização do Novo Milênio*, com o qual a CNBB pretende renovar a vida cristã.

- Estado da questão e referencial teórico

Como se trata de um tema relativamente recente, tomamos por base a História da Igreja Católica no Brasil, a organização e atuação da CNBB, as obras que fazem referência sobre: sociologia da religião, pós-modernidade, globalização e neoliberalismo, confrontando-os com as idéias fundamentais de teóricos como: Karl Marx, Antônio Gramsci, Max Weber, Pierre Bourdieu, Peter Berger, Antony Giddens, Boaventura Souza Santos e Jean François Lyotard, entre outros elencados em nossa referência bibliográfica.

Para a realização de nosso trabalho, estabelecemos uma pesquisa científica bibliográfica e documental.

Assim sendo, buscamos a partir do primeiro capítulo deste trabalho, demonstrar o processo de institucionalização da religião e suas relações com o poder político e o Estado, tomando como referência, teóricos como: Karl Marx, Antônio Gramsci, Emille Durkheim, Max Weber, Pierre Bourdieu e Peter Berger.

No primeiro capítulo, buscamos demonstrar, a partir de fragmentos de autores conceituados, como se originou, desde épocas remotas, a institucionalização da religião e suas relações com a política e o Estado.

No segundo capítulo, tivemos como pretensão estabelecer uma breve análise do perfil religioso católico na América Latina e no Brasil, objetivando uma adequada compreensão dos envolvimento e perspectivas da Igreja Católica nas questões político-sociais.

No terceiro capítulo, a partir do histórico realizado anteriormente sobre a Igreja Católica no Brasil alinhavar com as profundas transformações ocorridas após a Segunda Guerra Mundial, o contexto da globalização e do neoliberalismo, tendo como objetivo lastrear a nossa hipótese de que as ações CNBB são norteadas pelas transformações sócio-econômicas, ideológicas e políticas, ou seja, o contexto da globalização ampliou a distância entre ricos e pobres e trouxe significativas mudanças na divisão social do trabalho; aumentou a especulação financeira, a violência e a miséria.

Neste contexto a religião ocupa lugar determinante nesta nova cultura. Ela se adequa e oferece receitas de bem-estar, de felicidade e de possibilidade de transformação. Assim sendo, entendemos também que as ações efetivadas pela CNBB visam manter sua influência na sociedade.

Faremos uma exposição analítica de elementos contidos em documentos e declarações (referentes ao plebiscito de 2000, contra a Dívida Externa; ao plebiscito contra a Alca; e o projeto *Evangelização do Novo Milênio*) à luz dos teóricos já elencados, visando alicerçar e confirmar a nossa hipótese acerca da atuação da CNBB, no discurso e na realização de projetos de mobilização nacional e de ação político-social, contra a atuação predatória do capital internacional que aprofunda os problemas sociais na América Latina, porém, tendo notadamente o interesse da manutenção de sua influência na sociedade, e do poder da instituição religiosa católica influir na vida política e na vida civil no Brasil.

1 - INSTITUCIONALIZAÇÃO DA RELIGIÃO E SUAS RELAÇÕES COM O PODER POLÍTICO E O ESTADO

Ao longo da história das sociedades humanas podemos observar, nitidamente, a íntima relação que se estabeleceu entre religião, política e constituição dos Estados. Assim sendo, desde as primeiras formas de organização de Estado, das quais temos notícia, é possível verificarmos esta profunda interação. Dois importantes estudiosos das doutrinas e instituições políticas, analisando as formas políticas já identificadas no Oriente Antigo, afirmam:

“É evidente que nos grandes impérios orientais não era mais possível conservar as antigas instituições políticas da tribo e da cidade. O Estado era demasiado vasto para que pudesse reunir e funcionar a assembléia de todos os cidadãos; mesmo o conselho dos anciãos, que o rei consultava regularmente, desapareceu. Isto não impedia que aqueles que ocupavam postos elevados, assim como os cortesãos e as grandes famílias, exercessem uma certa influência sobre o rei – teoricamente, o poder do rei era absoluto - , porém, a autoridade do soberano tinha fundamentação religiosa, porque ele interpretava a vontade do Deus Nacional que estendia sua proteção especial sobre todo o povo por ele governado.” (MOSCA & BOUTHOU, 1979, p. 20)

Este fragmento, da obra de Mosca e Bouthoul, demonstra duas importantes características dos governos da antiguidade oriental: o caráter absoluto e teocrático do poder do Estado. Evidencia-se o fato de que as instituições políticas eram, quando não dominadas, profundamente influenciadas pela religião, constituindo autênticas teocracias.

Em sua obra “História econômica geral”, Cyro Rezende Filho reforça a teoria acerca dos Estados teocráticos orientais, como é possível observar no trecho a seguir:

“Na área que engloba a Mesopotâmia e o Egito, denominada de Crescente Fértil, apesar das cheias dos rios fertilizarem anualmente o solo, permitindo uma alta produção agrícola, ou precisamente por causa de sua ocorrência, houve a necessidade de um grande volume constante de trabalho coletivo, para a construção e manutenção de diques, barragens, canais e reservatórios, que levou à formação de sociedades urbanizadas e complexas, baseadas na irrigação. Estas sociedades, denominadas de acordo com sua característica básica, de civilizações hidráulicas, ou de regadio, produziram um tipo de Estado bastante burocratizado, que pode ser chamado de Monarquia Teocrática.”
(REZENDE FILHO, 1991, p. 13.)

Independente, portanto, da conceituação que se dê, os autores concordam que o surgimento das primeiras formas de Estado desenvolvidas pelas sociedades humanas se dá, no momento em que estas passam a ser urbanizadas, e a necessidade de dominar a natureza, de forma contínua e sistemática, leva à constituição de um corpo burocrático-sacerdotal que passa a controlar a sociedade firmando o seu poder numa associação com as divindades.

Porém, se de um lado, o desenvolvimento de novas técnicas de produção e formas mais eficazes de organização de trabalho em sociedade, permitiram uma relativa libertação do ser humano em relação à sua dependência com a natureza, de

outro lado, estabelecem-se novas dependências, fruto da própria organização sócio-cultural, como afirma Francisco Magalhães Filho:

“A crescente especialização e divisão do trabalho exigidas por uma economia baseada na agricultura, e que deve alimentar centenas de milhares de seres humanos, aliada à passagem da propriedade comunitária para o de propriedade senhorial, lançará as raízes da divisão dos homens em classes sociais. A necessidade de construir e manter a infra-estrutura necessária à produção destinada a centenas de milhares de pessoas, somada à necessidade de defendê-la contra outros povos e , dentro de um mesmo povo, a de defender as instituições que asseguram a manutenção das formas de propriedade existentes, levará ao surgimento do Estado. Ao mesmo tempo, a necessidade de compreender melhor os fenômenos da natureza, pois a influência destes sobre a sociedade se torna mais direta e vital, levará à constante ampliação do conhecimento, só que, pelas próprias condições em que o conhecimento evoluirá, seu desenvolvimento vai servir de base à institucionalização da religião. Em resumo, podemos afirmar que ao criar a agricultura o homem deu um passo decisivo rumo à sua afirmação como ser consciente e à sua libertação da natureza e à ampliação de seu domínio sobre ela, mas, ao mesmo tempo em que o fazia, caía prisioneiro de novas formas de dominação, estas criadas por ele próprio.” (MAGALHÃES FILHO, 1970, p. 23-24.)

Ao demonstrar os exemplos de organização das primeiras formas de Estado no Antigo Oriente e sua indissociável relação com o poder religioso e a influencia da casta sacerdotal na articulação e decisões do Estado, nos interessa na verdade demonstrar como a experiência religiosa, uma vez rotinizada e burocratizada converte-se em instituição de comprometimento político e participa ativamente nas relações e disputas pelo poder ideológico e político.

Poderíamos, a partir das experiências político-religiosas das antigas sociedades orientais, traçarmos um exaustivo histórico acerca da relação entre religião, política e Estado, porém, entendemos ser desnecessária tal dissertação. Buscamos apenas demonstrar experiências fundantes do fenômeno político-religioso

do Antigo Oriente, para em seguida nos atermos ao cristianismo católico, que é nosso objeto mais específico.

Quando buscamos referências sobre o início do Cristianismo, muito freqüentemente encontramos os trabalhos de autores que se baseiam nos documentos canônicos que constituem o chamado Novo Testamento, ou seja, os Evangelhos de Mateus, Marcos, Lucas e João, o texto intitulado Atos dos Apóstolos, as Epístolas de Paulo, de Pedro, de João e de Tiago, e o Apocalipse de João, ou também, nos escritos do judeu romanizado Flávio Josefo, em especial sua obra *Guerras Judaicas*, e alguns comentários sobre o nascente movimento dos cristãos feitos por escritores romanos muito depois da morte de Cristo. Porém, os textos oficiais do Novo Testamento foram estabelecidos como tais em uma época bastante posterior aos acontecimentos que envolveram a vida de Jesus e o trabalho desempenhado por seus discípulos diretos, pois o cânone oficial só veio a ser estabelecido a partir do século IV d.C. durante o chamado Concílio de Constantinopla (ALBERIGO, 1995, p. 63) , no qual as diretrizes do que seria a Teologia Romana – paradoxalmente, extremamente ligada aos processos políticos e administrativos do mesmo Império que havia perseguido tão duramente os cristãos - foram cristalizadas, num desdobramento político que veio se fazendo desde que Constantino liberou o culto do cristianismo como a Religião do Império Romano já profundamente decadente.

“Só o cristianismo, entre tantas religiões introduzidas em Roma, foi proibida em todas as regiões do império e sujeito a constante perseguição. Não porque Roma desgostasse do cristianismo enquanto religião. Por essa época os romanos tinham entrado em contato com tantas crenças religiosas que haviam se tornado tolerantes para com todas elas. Perseguiam os cristãos pela desobediência política que resultava de sua fé. Os cristãos insistiam em que só eles possuíam a verdade e que todas as outras religiões, inclusive as do Estado,

que eram praticadas pelos romanos, eram falsas. Recusavam-se, por exemplo, a cumprir os rituais ligados à figura do imperador – tais como a queima de incenso diante da estátua. Afirmavam que tais gestos significavam adorar o imperador como um deus. (...) No terceiro século, o cristianismo ainda continuava a conseguir conversões e tornará-se menos rigoroso em sua doutrina; autores cristãos admitiam a possibilidade de uma pessoa ser ao mesmo tempo bom cristão e um bom romano. Apesar de tudo, a luta entre cristãos e não-cristãos prosseguiu até mesmo depois de 313, quando o imperador Constantino baixou um decreto oficial de tolerância.” (HADAS, 1969, p. 136.)

Ao expormos, alguns destes dados históricos, não queremos, contudo, negar a valorosa contribuição do cristianismo na organização de comunidades de caráter popular e de resistência às tiranias, tão pouco menosprezar a ação de inúmeros clérigos na luta por questões sociais, éticas e morais de grande relevância. Porém, interessa-nos caracterizar, como são inegáveis os vínculos que predominaram na relação Igreja Católica e organização dos Estados, desde a sua formação no Império Romano, até a sua declarada opção no engajamento pelos menos favorecidos, a partir da segunda metade do século XX, no Concílio Vaticano II e nas Conferências de Puebla, Medellin e Santo Domingo.

Explicar em que consiste a política é algo extremamente complexo e mais intrigante ainda é estabelecer a relação entre política e poder; entre poder força e violência; entre autoridade, coerção e persuasão e, destacadamente, entre religião e política. Portanto, é necessário delimitar as áreas de discussão acerca do tema e buscar amparo no arcabouço consistente das matrizes teórico-sociológicas.

Utilizando uma abordagem histórica e sociológica, é possível vislumbrar a pertinência entre o poder religioso e o poder político. Assim sendo, enfocar a relação entre religião e política, é discutir as relações de poder e de que maneira elas se legitimam.

Embora existam várias definições e interpretações a respeito do conceito de poder, vamos considerá-lo, genericamente, como sendo a capacidade ou possibilidade de produzir efeitos desejados sobre indivíduos ou grupos humanos. Portanto, o poder supõe dois pólos basicamente: o de quem exerce o poder e o daquele sobre o qual o poder é exercido. Assim, o poder é uma relação, ou um conjunto de relações pelas quais indivíduos ou grupo interferem nas atividades de outros indivíduos ou grupos.

Durkheim (1993, págs. 67-164), se aprofundou no problema da ordem num sistema social de individualismo econômico. Para ele, estas sociedades dominadas por auto-interesse terminariam em caos caso fatores controladores não intervissem. Afirma que os contratos entre as partes são regulamentados por normas que não permitem negociação entre os interessados. Estas normas, com o passar dos tempos são adicionadas às leis cíveis e são legalmente impostas. Neste caso, Durkheim afirma a superioridade da norma legal imposta por sanções sobre as explicações artificialistas por meio de simples contrato.

Chamou de “coerção social” a força que os fatos exercem sobre os indivíduos, fazendo-os aceitar as regras de sua sociedade mesmo contra a sua vontade. Este fenômeno se caracteriza pelas sanções a que a pessoa está sujeita quando não as aceita. Estas punições poderão ser legais ou espontâneas. Legais são as prescritas pela sociedade, sob a forma de leis, nas quais se caracteriza violação e a conseqüente punição. Espontâneas são as que aparecem em conseqüência de seus atos. O que é interessante notar, é que o modelo religioso tem forte influencia nisto, pois "auxiliam" os indivíduos a se adaptarem a este mecanismo.

Ao abordar o tema "consciência coletiva", constatou que se tratava do conjunto das crenças e dos sentimentos comuns à média dos indivíduos de uma sociedade,

nada tendo, obrigatoriamente com a consciência do indivíduo ou de grupos específicos. Esta “consciência”, para Durkheim, sinalizaria o perfil psíquico da sociedade.

Os “fatos sociais” existem e atuam sobre os indivíduos independentemente de sua vontade ou de sua adesão consciente, ou seja, eles são exteriores aos indivíduos. As regras sociais, os costumes, as leis, já existem antes do nascimento das pessoas, são a elas impostos por mecanismos de coerção social, como a educação. Portanto, os fatos sociais são ao mesmo tempo coercitivos e dotados de existência exterior às consciências individuais.

Outra característica do “fato social” apontada por Durkheim é a generalidade. É social todo fato que é geral, que se repete em todos os indivíduos ou, pelo menos, na maioria deles. Desse modo, os fatos sociais manifestam sua natureza coletiva ou um estado comum ao grupo, como as formas de habitação, de comunicação, os sentimentos e a moral.

O “fato social” experimentado pelo indivíduo é como uma realidade à parte, sem ter sido por ele criada, mas que não pode fugir a ela, tais como: regras morais, leis e costumes. E, nesse aspecto, indubitavelmente a tradição e os dogmas religiosos também podem ser inseridos.

Segundo Marx (apud, ASSMANN, 1974, págs. 107-137), a religião é eminentemente ideologia, é uma justificação e uma forma de consolação, e a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica, isto é, a crítica da religião enquanto ideologia leva para além da religião, desvenda as mediações existentes entre o Estado, as classes dominantes e a forma de organização social existente. Portanto, a

religião seria uma espécie de véu que encobriria a real configuração das coisas e a crítica religiosa a arma responsável pela retirada deste véu, possibilitando assim, que o homem reconheça que não existe outra realidade a não ser aquela que ele mesmo constrói cotidianamente, por meio de seu atos e que não há nenhum ser fora do mundo regendo seus passos e decisões.

A compreensão de que é o próprio homem responsável pela criação e mudança do mundo onde vive, mesmo que este não possua autonomia necessária para individualmente transformar esta realidade, pois a transformação se processa socialmente e de forma coletiva, este aspecto é para Marx o fundamento da crítica religiosa. Assim, segundo Marx, a religião é um instrumento que não permite que os homens tomem consciência de sua verdadeira situação, pois faz com que estes passem a se preocupar basicamente com o outro mundo, e encarem a opressão e exploração pelas quais passam aqui neste mundo, como algo natural, como predestinação, vontade divina, "pagamento" de pecados anteriores, expiações que são necessárias para se alcançar o reino de Deus e não como fruto de um processo histórico-social, no qual mesmo sem saber, eles são os artífices. A religião é ideologia e como tal, necessita ser abolida para que o homem consiga alcançar sua emancipação e autonomia.

Apenas a crítica não tem força para transformar uma realidade, para isso ela precisa se objetivar, adquirir força material e isto acontece por meio da práxis social, ou seja, quando ela é *"capaz de se apossar das massas"*.

Para Max Weber (1991, págs. 279-320) a sociedade pode ser compreendida a partir do conjunto das ações individuais. Estas são todos os tipos de ações que o indivíduo faz orientando-se pela ação de outros. Só existe ação social, quando o indivíduo tenta estabelecer algum tipo de comunicação, a partir de suas ações com

os demais. Weber estabeleceu quatro tipos de ação social. Estes são conceitos que explicam a realidade social, mas, não são a realidade social: a) *ação tradicional*: aquela determinada por um costume ou um hábito arraigado; b) *ação afetiva*: aquela determinada por afetos ou estados sentimentais; c) *racional com relação a valores*: determinada pela crença consciente num valor considerado importante, independentemente do êxito desse valor na realidade; d) *racional com relação aos fins*: determinada pelo cálculo racional que coloca fins e organiza os meios necessários.

Nos conceitos de ação social e definição de seus diferentes tipos, Weber não analisa as regras e normas sociais como exteriores aos indivíduos. Para ele as normas e regras sociais são o resultado do conjunto de ações individuais.

Weber introduz as relações de poder, ou, mais especificamente, de *dominação*, que regulam o relacionamento entre a ação individual e as dos indivíduos ou grupos inseridos no âmbito dessa dominação. A dominação ocorre por motivos e meios diversos; com freqüência, mas não necessariamente, serve-se de um *quadro administrativo*, e, dentre estes e outros fenômenos circundantes, interessa especialmente a *legitimação*, a "*crença na legitimidade*", de que a dominação quase sempre se faz acompanhar. Existem, então, para Weber, três tipos *puros* de *dominação legítima*: a *racional (legal ou burocrática)*, a *tradicional*, e a *carismática*.

A *dominação tradicional* ocorre em virtude da crença na santidade das ordenações e dos poderes senhoriais de há muito existentes. Seu tipo mais puro é o da *dominação patriarcal*. A associação dominante é de caráter comunitário. O tipo daquele que ordena é o 'senhor', e os que obedecem são 'súditos', enquanto que o quadro administrativo é formado por 'servidores'. Obedece-se à pessoa em virtude de

sua dignidade própria, santificada pela tradição: por fidelidade. O conteúdo das ordens está fixado pela tradição, cuja violação desconsiderada por parte do senhor poria em perigo a legitimidade do seu próprio domínio, que repousa exclusivamente na santidade delas. No quadro administrativo, as coisas ocorrem exatamente da mesma forma.

Na estrutura puramente patriarcal de administração: os servidores são recrutados em completa dependência pessoal do senhor, seja sob a forma puramente patrimonial (escravos, servos, eunucos) ou extrapatrimonial, de camadas não totalmente desprovidas de direitos (favoritos, *plebeus*). Sua administração é totalmente heterônoma e heterocéfala: não existe direito próprio algum do administrador sobre o cargo, mas tampouco existe seleção *profissional* nem honra estamental para o funcionário; os meios materiais da administração são aplicados em nome do senhor e por sua conta. Sendo o quadro administrativo inteiramente dependente dele, não existe nenhuma garantia contra o seu arbítrio, cuja extensão possível é, por conseguinte, maior aqui do que em qualquer outra parte. O tipo mais puro dessa dominação é o *sultanato*. Todos os verdadeiros 'despotismos' tiveram esse caráter, segundo o qual o domínio é tratado como um direito corrente de exercício do senhor.

Na estrutura estamental os servidores não o são pessoalmente do senhor, e sim pessoas independentes, de posição própria que lhes angaria proeminência social. Estão *investidos* em seus cargos (de modo efetivo ou conforme a ficção de legitimidade) por privilégio ou concessão do senhor, ou possuem, em virtude de um negócio jurídico (compra, penhora ou arrendamento) um direito próprio do cargo, do qual não se pode despojá-lo. Assim, sua administração, embora limitada, é autocéfala

e autônoma, exercendo-se por conta própria e não por conta do senhor. É a dominação *estamental*. A competição dos titulares dos cargos em relação ao âmbito dos mesmos (e de suas rendas) determina a relação recíproca dos seus conteúdos administrativos e figura no lugar da 'competência'.

A coexistência da esfera de atividade ligada estritamente à tradição com a da atividade livre é comum a todas as formas de dominação tradicional. No âmbito dessa esfera livre a ação do senhor ou de seu quadro administrativo tem que ser comprada ou conquistada por meio de relações pessoais.

A dominação *carismática* ocorre em virtude de devoção afetiva à pessoa do senhor e a seus dotes sobrenaturais (*carisma*) e, particularmente: as faculdades mágicas, revelações ou heroísmo, poder intelectual ou de oratória. O sempre novo, o extracotidiano, o inaudito e o arrebatamento emotivo que provocam constituem aqui a fonte de devoção pessoal. Seus tipos mais puros são a dominação do profeta, do herói guerreiro e do grande demagogo. A associação dominante é de caráter comunitário, na comunidade ou no séqüito. O tipo que conduz é o *líder*. O tipo que obedece é o “*apóstolo*”. Obedece-se exclusivamente à pessoa do líder por suas qualidades excepcionais e não em virtude de sua posição estatuída ou de sua dignidade tradicional; e, portanto, também somente enquanto essas qualidades lhe são atribuídas, ou seja, enquanto seu carisma *subsiste*. Por outro lado, quando é “abandonado” pelo seu deus ou quando decai a sua força heróica ou a fé dos que crêem em suas qualidades de líder, então seu domínio também se torna ultrapassado.

O quadro administrativo é escolhido segundo o carisma e vocação pessoais e não devido à sua qualificação profissional (como o funcionário), à sua posição (como

no quadro administrativo estamental) ou à sua dependência pessoal, de caráter doméstico ou outro (como é o caso do quadro administrativo patriarcal). Falta aqui o conceito racional de 'competência', assim como o estamental de 'privilegio'. São exclusivamente determinantes da extensão da legitimidade do sequaz designado ou do apóstolo a missão do senhor e sua qualificação carismática pessoal. A administração - na medida em que assim se possa dizer - carece de qualquer orientação dada por regras, sejam elas estatuídas ou tradicionais. São características dela, sobretudo, a revelação ou a criação momentâneas, a ação e o exemplo, as decisões particulares, ou seja, em qualquer caso - medido com a escala das relações estatuídas - o *irracional*.

Weber detém-se longamente na análise do tipo de dominação carismática basicamente por dois motivos: primeiro, para efeito de alçar a perspectiva necessária ao entendimento de nosso próprio tipo de dominação "moderna", a *burocrática*, e segundo, lembrando tratar-se de descrições de *tipos ideais*, pelo fato de encontrarem-se a dominação carismática - como a tradicional - na realidade, interligados com a forma burocrática, e presente também no interior de organizações *burocráticas*. Cabe ainda ressaltar um aspecto da dominação carismática bastante presente nas organizações *carismáticas* de nossos dias: a rotinização ou a *racionalização* do carisma.

Em sua forma genuína, a dominação carismática é de caráter especificamente extracotidiano e representa uma relação social estritamente pessoal ligada à validade carismática de determinadas qualidades pessoais e à *prova* destas. Quando esta relação não é puramente efêmera, mas assume o caráter de uma relação *permanente* - 'comunidade' de correligionários, guerreiros ou discípulos, ou

associação de partido, ou associação política ou hierocrática - a dominação carismática que existiu em pureza típico-ideal, tem de modificar substancialmente seu caráter: tradicionaliza-se ou racionaliza-se (legaliza-se), ou ambas as coisas, em vários aspectos.

Os motivos que impulsionam para isso são os seguintes: a) o interesse ideal ou material dos *adeptos* na persistência e reanimação contínua da comunidade; b) o interesse ideal ou material, ambos mais fortes, do *quadro administrativo*: dos sequazes, discípulos, homens de confiança de um partido etc.

É esta dominação *racional* que se faz acompanhar do aparato *legal-burocrático* como *quadro administrativo*. Suas características são o exercício *impessoal* da autoridade, vinculado sempre a *normas* aceitas pelos membros da comunidade, exercidas em geral por *delegação* através dos membros do aparato administrativo, de acordo com uma *hierarquia* definida. Necessita ainda de *qualificação* técnica de seus membros, que caracteriza a *competência* através da qual estes podem galgar a hierarquia, num sistema *meritocrático*. Objetiva, através de tais meios, a racionalidade dos fins *organizacionais*.

O desenvolvimento de formas de associação “modernas” em *todas* as áreas (Estado, Igreja, exército, partido, empresa econômica, associação de interessados, união, fundação e o que mais seja) é pura e simplesmente o mesmo que o desenvolvimento e crescimento contínuos da administração *burocrática*: o desenvolvimento desta constitui, por exemplo, a célula germinativa do moderno Estado ocidental.

A administração burocrática é a mais racional do ponto de vista técnico-formal, ela é pura e simplesmente inevitável para as necessidades da administração de *massas* (de pessoas ou objetos). Só existe escolha entre 'burocratização' e “diletantização” da administração, e o grande instrumento de superioridade da administração burocrática é o *conhecimento profissional* cuja indispensabilidade absoluta está condicionada pela moderna técnica e economia da produção de bens.

Além de determinadas condições fiscais, a administração burocrática pressupõe, como fator *essencial*, determinadas condições técnicas de comunicação e transporte. Sua precisão exige a ferrovia, o telégrafo, o telefone, e liga-se a estes em extensão crescente.

A administração burocrática significa: dominação em virtude do *conhecimento*; este é seu caráter fundamental especificamente racional. Além da posição de formidável poder devida ao conhecimento *profissional*, a burocracia (ou o senhor que dela se serve) tem a tendência de fortalecê-la ainda mais pelo saber prático de *serviço*: o conhecimento de fatos adquirido na execução das tarefas ou obtido via “documentação”.

A racionalidade, ao realizar a absorção do carisma para dinâmica dos interesses econômicos e políticos, leva à perda do sentido das ações com relação às idéias e ao “desencantamento do mundo”. Para Weber, a magia e o carisma é que encantam o mundo. Qualquer ação religiosa (mágica ou não), é realizada visando especificamente este mundo. O objetivo de quem vai à religião é o de viver mais, bem e com fartura. Essa é a motivação para as crenças e as práticas religiosas. É para resolver questões reais, do aqui e do agora.

No que diz respeito a teodicéia uma questão crucial é colocada: se Deus é bom, por que coisas ruins acontecem? As religiões justificam isso. Weber vai apresentar essas justificativas de religiões. A primeira: o mundo foi criado inacabado, cada pessoa precisa fazer o bem para receber o bem, o escatológico inclusive. Há também a questão da predestinação. Nem todas as religiões éticas são também de salvação. Ex.: o budismo. O Cristianismo já o é: prega um comportamento para se salvar. Para muitas religiões a recompensa é terrena, com riquezas e prosperidade. Mesmo assim não têm a riqueza como fim da religião. A salvação tem caminhos. O rito é um deles. Tem em vista a graça, depois a salvação. Para isso é preciso renunciar a algumas coisas da vida. Tais elementos nos possibilitam entender a sociedade contemporânea plenamente racionalizada e burocratizada.

Nesse processo de institucionalização da sociedade, podemos observar: a) no campo religioso: ao desencantamento do mundo e às divindades éticas; b) no campo econômico: ao capitalismo racionalizado com o sistema financeiro, o bancário e o de informática; c) no campo político: a total burocratização do Estado.

Pierre Bourdieu (1989, págs. 8 - 78), entretanto, fala de algo que está em toda parte e é, no mais das vezes ignorado: o poder simbólico. "...o poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo o exercem". (BOURDIEU, 1989, p. 8)

Bourdieu cita os neokantianos e o tratamento dado por eles aos diferentes universos simbólicos: mito, língua, arte, ciência. Para eles, cada um desses instrumentos constitui-se num instrumento cognoscente e de construção do mundo objetivo. Ele faz referência a Durkheim e à sua tentativa de elaborar ciência, sem

empirismo e apriorismo, como o primeiro passo na inauguração de uma "sociologia das formas simbólicas".

Na concepção de Bourdieu, a análise estrutural seria capaz de avaliar a apreensão de cada uma das "formas simbólicas", a partir do isolamento da estrutura imanente a cada produção simbólica, privilegiando as estruturas estruturadas. Para ilustrar, ele cita o lingüista Ferdinand Saussure, fundador desta tradição, e a representação que ele faz da língua: "... sistema estruturado, a língua é fundamentalmente tratada como condição de inteligibilidade da palavra, como intermediário estruturado que se deve construir para se explicar a relação constante entre som e sentido." (BOURDIEU, 1989, p. 9)

A eficácia dos sistemas só é possível, porque eles próprios são estruturados. O poder simbólico constrói a realidade e estabelece uma ordem gnosiológica. O sentido imediato do mundo e, em particular, do mundo social, supõe aquilo que Durkheim chama o *conformismo lógico*, quer dizer, uma concepção homogênea do tempo, do espaço, do número, da causa, que torna possível a concordância entre as inteligências.

Segundo Bourdieu, Durkheim afirma que a função social do simbolismo é política, não se realizando a função de comunicação. Dessa maneira, os símbolos são instrumentos da "integração social", enquanto instrumentos do conhecimento e de comunicação, eles tornam possível o consenso acerca do sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social.

Bourdieu cita a ênfase nas funções políticas que os "sistemas simbólicos" têm, em detrimento da sua função gnosiológica. Os símbolos seriam produzidos para

servir à classe dominante. As ideologias, por oposição ao mito, produto coletivo e coletivamente apropriado, servem interesses particulares que tendem a apresentar como interesses universais, comuns ao conjunto do grupo. Este efeito ideológico é produzido pela cultura dominante dissimulando a função de divisão na função de comunicação: a cultura que une (intermediário da comunicação) é também a cultura que separa (instrumento de distinção) e que legitima as distinções compelindo todas as culturas (designadas como subculturas) a definirem-se pela sua distância em relação à cultura dominante.

As relações de comunicação são, para Bourdieu, relações de poder determinadas pelo poder material ou simbólico acumulado pelos agentes envolvidos nas relações. Os "sistemas simbólicos" atuam como instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação e conhecimento e asseguram a dominação de uma classe sobre outra a partir de instrumentos de imposição da legitimação, "domesticando" os dominados. "O campo de produção simbólica é um microcosmos da luta simbólica entre as classes: é ao servirem os seus interesses na luta interna do campo de produção (e só nesta medida) que os produtores servem aos interesses dos grupos exteriores do campo de produção". (BOURDIEU, 1989, p. 12)

A luta de classes fica retratada na teoria de Bourdieu como uma luta pelo domínio do poder simbólico, que é travada nos conflitos simbólicos cotidianos. Esta luta se dá também a partir do embate travado entre os especialistas da produção simbólica legítima.

Os "sistemas simbólicos" são produzidos e apropriados pelo próprio grupo, ou por um corpo de especialistas que conduz à retirada dos instrumentos de produção

simbólica dos membros do grupo. Como exemplo, Bourdieu cita a história da transformação do mito em religião.

"As ideologias devem a sua estrutura e as funções mais específicas às condições sociais da sua produção e da sua circulação, quer dizer, às funções que elas cumprem, em primeiro lugar, para os especialistas em concorrência pelo monopólio da competência considerada (religiosa, artística etc) e, em segundo lugar e por acréscimo, para os não-especialistas." (BOURDIEU, 1989, p. 13)

As ideologias, segundo Bourdieu, são determinadas pelos interesses de classe e pelos interesses específicos daqueles que a produzem e pela lógica específica do campo de produção.

"A função propriamente ideológica do campo de produção ideológica realiza-se de uma maneira quase automática, na base da homologia de estrutura entre o campo de produção ideológica e o campo de luta de classes. A homologia entre os dois campos faz com que as lutas por aquilo que está especificamente em jogo no campo autônomo produzam automaticamente formas eufemizadas das lutas econômicas e políticas entre as classes". (BOURDIEU, 1989, p. 14)

O ideológico aparece então como taxionomias políticas, filosóficas, religiosas, jurídicas etc. que demonstram legitimidade "natural", dado que não reconhecidas.

"O reconhecimento do poder simbólico só se dá na condição de se descreverem as leis de transformação que regem a transmutação das diferentes espécies de capital em capital simbólico e, em especial, o trabalho de dissimulação e de transfiguração (numa palavra, de eufemização) que garante uma verdadeira transubstanciação das relações de força fazendo ignorar-reconhecer a violência que elas encerram objetivamente e transformando-as assim em poder simbólico, capaz de produzir efeitos reais sem dispêndio aparente de energia". (BOURDIEU, 1989, p. 15)

Em outra obra, Pierre Bourdieu (2001, págs. 27 - 98), afirma que a lógica do funcionamento da Igreja, a prática sacerdotal e, ao mesmo tempo, a forma e o conteúdo da mensagem que ela impõe e inculca, são a resultante da ação conjugada

de coerções internas, inerentes ao funcionamento de uma burocracia que reivindica com êxito mais ou menos total o monopólio do exercício legítimo do poder religioso sobre os leigos e da gestão dos bens de salvação, e de forças externas que assumem pesos desiguais de acordo com a conjuntura histórica.

Dessa forma, a religião contribui para a imposição e ou dissimulação dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo e, em particular, do mundo social, na medida em que impõe um sistema de práticas e de representações cuja estrutura, objetivamente, fundada em um princípio de divisão política apresenta-se como *estrutura natural - sobrenatural dos cosmos*.

Outro importante teórico que evocamos para nossa abordagem é Otto Maduro (1981, págs. 20 - 97). Segundo ele, o campo religioso pode ser considerado como um produto dos conflitos sociais, mas ao mesmo tempo pode ser entendido como o próprio terreno onde se desenvolvem esses conflitos. Para ele toda e qualquer religião é uma realidade situada num contexto humano específico (está vinculada a um espaço geográfico, a um momento histórico e um meio ambiente social concretos e determinado). Isto é, a ação de qualquer religião está limitada pelo contexto social em que opera e nenhuma religião opera sobre uma matéria social informe, maleável e suscetível de modificação.

Toda religião opera sempre numa sociedade já estruturada. Desta forma a estrutura de cada sociedade, limita e orienta as possibilidades de atuação de uma religião no seu interior. Ou seja, o modo de produção específico de uma sociedade fixa os limites dentro dos quais uma religião pode operar em seu seio e traça tendências dentro das quais tal religião pode ali atuar.

Otto classifica os meios de produção em duas grandes categorias: os modos de produção comunitários – quando os membros da sociedade têm igual acesso aos meios de produção existentes (todos produzem, sem privilégios, nem exceções e todos partilham igualmente dos produtos finais do trabalho). E os modos assimétricos de produção (onde a força de trabalho é distribuída de forma desigual, assim como, desigual também é a partilha dos produtos finais desse trabalho).

Segundo o referido autor, na América Latina desde um período remoto sempre houve um predomínio do modo assimétrico de produção onde a grande maioria da população foi subjugada a uma situação de subordinação se vendo despojada do controle sobre o uso e a distribuição dos meios de produção. O poder desigual de controlar a produção gera uma relação de dominação entre os diversos grupos. Dessa forma enquanto uma minoria vai aumentando sua capacidade de decisão sobre o trabalho, o descanso, a vida e a saúde, a grande maioria vai constituindo-se em um conjunto de classe dominada.

De acordo com Otto, a realidade da religião não poderia ser diferente, uma vez que ela está inserida no seio de uma sociedade, ela está no interior de um modo de produção e por isso ela opera no meio de classes sociais com diversos graus de poder, relações de dominação e interesses objetivamente contrapostos. Por isso a atividade religiosa de qualquer grupo de crentes inseridos numa sociedade de classes é uma atividade objetivamente situada no interior de uma estrutura objetivamente conflitiva de dominação social e ela vai operar de acordo com aquilo que for condicionado pela estrutura de classe.

“Não é a boa vontade ou a sorte de um grupo de crentes – ou de líderes religiosos – que vai definir o desenvolvimento e o resultado de sua ação religiosa. É principalmente (e, sobretudo) a estrutura da sociedade em que eles atuam que definirá quais pontos de sua ação são viáveis (e quais – por mais que

sejam procurados – são simplesmente impossíveis); é a estrutura social que condicionará os resultados mais prováveis de sua ação (ainda que esses sejam profundamente repudiados e cuidadosamente evitados pelos agentes religiosos)”. (MADURO, 1981, pp. 82-83)

Na perspectiva de Otto Maduro, o que gera conflito na sociedade é a dinâmica do modo de produção assimétrica, em que, o poder é desigual assim como o produto final do trabalho. Essa situação faz com que aqueles que estão dominando tentem consolidar o poder de dominar já alcançado e, por outro lado, aqueles que são dominados, resistem de muitas formas essa dominação na tentativa de aumentar o seu próprio poder.

Por outra parte, o autor afirma que toda classe social que se acha em constituição como dominante em uma dada sociedade vai tentar de todas as formas buscar estratégias para ampliar, aprofundar e consolidar o poder adquirido. Dessa forma ela busca não só exercer a coerção, mas também em conseguir persuadir os dominados para que estes dêem seu consenso ao domínio exercido por ela. Nesse sentido, a estratégia de toda classe dominante a leva a lutar, não só por aprofundar, ampliar e consolidar o seu poderio econômico, político e militar, mas também, ao mesmo tempo, busca desenvolver, ampliar e aprofundar o seu poderio simbólico (moral, educacional, literário, artístico e religioso). O domínio acontece, pois, de forma objetiva e subjetivamente, material e simbolicamente. Mas esse domínio é eficaz justamente porque não existe uma consciência explícita do processo que se está realizando.

O autor defende a idéia de que nenhuma dominação acontece de forma passiva, pois diante da dominação, os dominados sempre exercem de alguma forma resistência, independente de sua consciência e vontade. As classes subalternas têm o interesse objetivo de conseguir a máxima autonomia (material e simbólica) e

também religiosa que possa vir de encontro aos interesses objetivos de sua própria classe. Por isso o processo de submissão é sempre um processo conflitivo, cheio de reveses e paradas. Esses conflitos, especificamente dentro do campo religioso, podem resultar em cismas e movimentos sectários.

Ao contrário do que afirmara a teoria marxista, Otto defende a idéia de que a religião não desempenha apenas funções conservadoras com respeito às relações sociais conflitivas de dominação e nem é obstáculo à autonomia das classes subalternas. Ele afirma que muitas religiões desempenharam claro papel nas lutas dos dominados contra a dominação interna e/ou externa. No entanto, ele ressalta que o fato da religião desempenhar esse papel revolucionário não depende da consciência e das intenções dos atores religiosos e sim das condições micro e macro-sociais objetivas nas quais os atores se encontram situados.

No entanto, para que a classe subalterna possa transformar suas condições de existência e colocar barreiras à estratégia hegemônica dos dominantes ela precisa desenvolver uma visão de mundo independente e diversa da visão de mundo das classes dominantes.

De acordo com Otto o grau de autonomia de uma classe subalterna pode ser analisado em três níveis diferentes e complementares:

- a) O grau de consciência de classe – é quando o grupo é capaz de perceber e ter consciência de que o lugar social que ele ocupa é diferente daquele que exerce o poder de domínio. Quando existe uma consciência mínima o indivíduo é capaz de diferenciar, mas o pensamento segue no raciocínio de que uns são ricos e os outros pobres e é assim que tem que ser. Quando existe um grau máximo de consciência além da percepção, existe a recusa da dominação e o desejo de superar coletivamente a própria posição subalterna.

Nesse sentido a religião pode ser a mediadora para que uma classe subalterna possa passar de um grau em sua consciência para outro de uma consciência autônoma. Isso acontece quando a religião é capaz de explicitar as relações de dominação dessacralizando esse poder.

- b) O grau de organização de classe - é quando as classes subalternas pelo uso coletivo e repetitivo de espaços e tempos comuns vão se organizando e constituindo-se em uma determinada classe. O grau mínimo de organização de uma classe subalterna acontece quando grupos se reúnem em tempos e espaços diferentes daqueles dos dominantes, como por exemplo, nas festas populares (folia de reis, cavalhadas...). Já o grau máximo acontece quando essa associação coletiva se organiza como uma forma de luta contra a dominação. Nesse sentido a religião pode funcionar como canal de organização autônoma das classes subalternas.
- c) O grau de mobilização de classe – é quando as ações coletivas são de confronto explícito com as classes dominantes. Está vinculada não a um momento específico, mas é uma expressão de um processo social. O grau mínimo de mobilização de classe ocorre quando, de forma espontânea e ocasional a classe subalterna apresenta protestos e reivindicações. Já o grau máximo consiste em ações sistemáticas e contínuas de ofensiva, gradualmente crescente, contra a dominação e ações de alcance político tendencialmente orientadas para ampliar e aprofundar a capacidade transformadora das classes subalternas.

Nas sociedades feudais, segundo Otto, o campo religioso constitui a principal instituição reprodutora das relações sociais. Por isso nessas sociedades não poderia desenvolver uma consciência de classe sem a mediação religiosa, ou seja, sem que

houvesse mudanças religiosas que lhes permitisse situar-se e orientar-se de modo diverso e opositor ao sistema dominante. Ou seja, somente a partir das transformações religiosas prévias esses grupos poderiam situar-se, orientar-se e agir contra as classes dominantes.

Acerca das sociedades capitalistas, Otto afirma que o campo religioso não constitui a principal instituição reprodutora das relações sociais porque nessas sociedades subsistem grupos sociais com uma visão predominantemente religiosa do mundo. Por isso, nem sempre são necessárias mudanças religiosas para que ocorram transformações sociais. Nesse sentido, podem ocorrer mudanças sociais significativas sem que a esfera religiosa seja modificada, mas as classes subalternas, com uma visão predominantemente religiosa do mundo, dificilmente poderão tomar iniciativa ou participar de um processo de transformação social se a sua visão religiosa do mundo não sofrer modificações. Ou seja, sem a mediação religiosa essas classes não poderão desenvolver sua consciência de classe.

Para tornarem-se autônomas as classes subalternas terão que desenvolver uma visão religiosa de mundo diferente, e oposta, à visão de mundo das classes dominantes e ainda perceber-se como classe subalterna em oposição às classes dominantes e desejosas de superar essa condição subalterna transformar as relações de dominação refazendo sua visão religiosa do mundo para que possa ressituar-se e reorientar-se de maneira inovadora ante as classes dirigentes.

Mas para que a inovação religiosa se constitua num elemento dinamizador da autonomia religiosa de uma classe subalterna ela precisa conservar uma certa continuidade com as tradições da mesma classe para possibilitar que essa renovação religiosa se comunique, se difunda, provoque adesões e gere uma mobilização coletiva em torno da mesma. Mas ao mesmo tempo em que ela conserva uma certa

continuidade ela precisa romper com as tradições religiosas hegemônicas permitindo assim que a inovação se constitua em elemento de diferenciação e oposição das classes subalternas diante das classes dominantes.

A autonomia religiosa de certas classes subalternas é condição necessária para superar essa condição de dominação, mas essa autonomia nem sempre é possível e quando ocorre varia de uma sociedade para outra, de uma classe para outra, de uma religião para outra. No entanto o que não se pode perder de vista é o compromisso que deve existir entre a continuidade com a tradição e a ruptura com a dominação.

Otto Maduro parece respaldar grande parte do que apresentamos anteriormente, na concepção de Gramsci (1995, págs. 11-30). Segundo Gramsci, o homem ativo de massa atua praticamente, mas não tem uma clara consciência teórica desta sua ação, que, não obstante, é um conhecimento do mundo na medida em que o transforma. Pode ocorrer, inclusive, que a sua consciência teórica esteja historicamente em contradição com o seu agir. Podemos afirmar que ele tem duas consciências teóricas: uma implícita na sua ação, e que realmente o une a todos os seus colaboradores na transformação prática da realidade; e outra, superficialmente explícita ou verbal, que ele herdou do passado e acolheu sem crítica. Porém, a concepção “verbal” não é inconseqüente; ela liga a um grupo social determinado, influi sobre a conduta moral.

A religião, ou uma igreja determinada, mantém a sua comunidade de fiéis, dentro de certos limites fixados pelas necessidades do desenvolvimento histórico global, na medida em que mantém permanente e organizadamente a própria fé, repetindo infatigavelmente a sua apologética, lutando sempre e em cada momento

contra argumentos similares, e mantendo uma hierarquia de intelectuais que emprestem à fé pelo menos a aparência da dignidade do pensamento.

Gramsci trabalha no sentido de pensar não só a distorção ideológica, as formas conservadoras da religião, mas igualmente a sua “dimensão utópica”, o seu poder de mobilização das energias populares, com a possibilidade de inseri-las na ação que pode transformar a sociedade. Gramsci foi inovador no encaminhamento de uma atitude crítica (às vezes até áspera), mas não estreita e sectária em face da religião. É curioso vê-lo louvar a Igreja Católica por ter sabido manter certa unidade entre a elaboração teórica sofisticada dos seus intelectuais e a consciência popular das suas bases, evitando que uma se afastasse muito da outra e, apesar das enormes diferenças, fazendo-as conviver na mesma fé.

A religião, articulada como sistema simbólico, funciona como um princípio de estruturação que constrói a experiência ao mesmo tempo em que a expressa, exercendo um efeito de consagração que se revelam como elementos coercitivos santificantes, convertidos em limites legais, econômicos e políticos, que contribuem para a organização da ordem simbólica, que realizará a mediação das aspirações, ajustando as esperanças e as oportunidades pretendidas. Assim, podemos usar como referência para respaldarmos essa argumentação, o seguinte trecho de Pierre Bourdieu:

“A estrutura das relações entre o campo religioso e o campo do poder comanda, em cada conjuntura, a configuração da estrutura das relações constitutivas do campo religioso que cumpre a função externa de legitimação da ordem estabelecida na medida em que a manutenção da ordem simbólica contribui diretamente para a manutenção da ordem política, ao passo que a subversão simbólica da ordem política só consegue afetar a ordem política quando se faz acompanhar por uma subversão política desta ordem. Tal afirmação decorre, sobretudo, da interação de dois fatores e processos: a) a autoridade

propriamente religiosa e a força temporal que as diferentes instâncias religiosas podem mobilizar em sua luta pela legitimidade religiosa dependem diretamente do peso dos leigos por elas mobilizados na estrutura das relações de força entre as classes; b) em consequência, a estrutura das relações objetivas entre as instâncias que ocupam posições diferentes nas relações de produção, reprodução e distribuição de bens religiosos, tende a reproduzir as estruturas das relações de força entre os grupos ou classes, embora *sob a forma transfigurada e disfarçada* de um campo de relações de força entre instâncias em luta pela manutenção ou pela subversão da ordem simbólica”. (BOURDIEU, 2001, pp. 69-70)

Pelo exposto, é possível compreender que a religião é estrutura fundante das sociedades e mantenedora ou transformadora das estruturas de poder político. Outrossim, podemos afirmar também, que à medida que a religião se institucionaliza ganha expressividade política e se divide basicamente em setores que se articulam como forças conservadoras ou como forças progressistas. O curioso é que tais posturas convivem dentro de uma mesma instituição religiosa, levando suas lideranças a adotarem muitas vezes discursos e práticas contraditórios. Podemos citar como exemplo dessa afirmação, parte da seguinte matéria do jornal Folha de São Paulo:

“Pastorais sociais ligadas à CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) e lideranças de movimentos querem intensificar os protestos de rua no país, como forma de chamar a atenção do Palácio do Planalto para o que consideram falta de atenção do governo para com a área social. O presidente da CNBB, o moderado dom Geraldo Majella Agnelo, defende a idéia, desde que as manifestações sejam ordeiras. O nó, para as pastorais, está na orientação ortodoxa do governo Luiz Inácio Lula da Silva na área econômica, que tem como subproduto o aumento de problemas como o desemprego, e a inação até agora no setor social. Além disso, as pastorais e os movimentos esperavam uma atitude mais ‘à esquerda’ de Lula. Essa é a opinião de vários integrantes da chamada ala progressista da Igreja Católica. (...) O presidente da CNBB, diz que é hora de intensificar as manifestações populares para pressionar o governo a atender às reivindicações dos mais pobres. No entanto, ele ressalta que todas as

manifestações devem ser pacíficas e ordeiras. Em relação à CPT (Comissão Pastoral da Terra), que é ligada à CNBB e apóia invasões de propriedades feitas pelo MST, dom Geraldo reafirma a autonomia das pastorais e ressalta que suas atitudes não refletem a posição institucional da CNBB”. (Folha de São Paulo, 10/08/03, p. A7)

Apesar das contradições, devemos estar atentos para a opção predominante adotada pelo discurso da Igreja Católica, destacadamente na América Latina, em prol dos oprimidos. Buscaremos, no capítulo seguinte, traçar uma perspectiva dessa caminhada da Igreja na América Latina e mais especificamente identificarmos seus discursos e práticas no contexto da “globalização”.

2 - UMA BREVE ANÁLISE SOBRE O PERFIL RELIGIOSO CATÓLICO NA AMÉRICA LATINA E NO BRASIL

2.1- A Igreja Católica na América Latina

Alguns elementos problemáticos estabelecem-se no processo de construção de uma história da igreja na América Latina. Podemos ressaltar, a tomada de posição entre uma história da Igreja com visão conservadora ou então crítica, a partir do povo latino-americano e caribenho. Frente à corrente antiliberal e conservadora, surgiu uma nova corrente historiográfica que opta, epistemologicamente, pelo povo oprimido, como perspectiva hermenêutica. Revela-se, também, a tensão, no âmbito da Igreja Católica, entre uma autoridade não habituada a ver-se refletida na história e o pesquisador que leva seu relato até o presente buscando uma construção crítica e secular da instituição religiosa. Tais aspectos levam a conflitos e a rigorosas censuras, próprias de um estágio inicial, a partir do qual a Igreja irá se adaptando à descrição e análise históricas de suas ações.

Valendo-nos da abordagem histórica utilizada por Enrique Dussel (1992, págs. 5-32), podemos identificar a história da Igreja na América Latina a partir de três épocas distintas.

A primeira época corresponde à cristandade índia sob o domínio hispano-lusitano, de capitalismo mercantil e de exclusividade católica. O “povo cristão”, oprimido pela Cristandade da metrópole europeia é constituído não apenas por índios, escravos e mestiços; também pelas classes intermediárias crioulas. A Virgem de Guadalupe, devoção exclusiva dos índios, agora é venerada pelos crioulos contra os espanhóis. Nas lutas pela emancipação, os espanhóis levavam como bandeira a Virgem dos Remédios de Hernán Cortés e os colonos a Virgem de Guadalupe. A oposição dos estandartes das virgens reflete a luta entre colonizadores e colonizados, realizando a mediação entre o simbolismo do campo religioso e do campo político-econômico.

A segunda época corresponde à crise da cristandade das Índias e a situação do novo pacto neocolonial sob o domínio anglo-saxônico, inicialmente inglês e posteriormente norte-americano, de dependência capitalista industrial, primeiro livre-cambista e depois imperialista, e de presença crescente do protestantismo. Ou seja, a América Latina se emancipou politicamente da Espanha e Portugal no começo do século XIX, passando para uma situação neocolonial marcado pelo domínio do capitalismo industrial anglo-saxônico. Era necessário, portanto, luta pela libertação contra a opressão das potências capitalistas.

A terceira época será a da longa crise da dependência capitalista, que para o momento se manifesta como o financiamento da dominação Norte-Sul. Tal época ocorreu, no contexto da crise do capitalismo periférico a partir de 1959, com a Revolução Cubana e o desenvolvimento de outros movimentos de esquerda na

América Central e a vitória do Movimento Sandinista na Nicarágua e, segue-se, até os dias atuais, na luta contra a lógica capitalista neoliberal no contexto da ordem econômica multipolarizada.

O Kampf der Götter de Weber (apud, LÖWY, 2000, págs. 9-25), parece definir de maneira atual o ethos político-religioso da América Latina nas últimas décadas. Por um lado se aplica ao conflito no campo religioso entre concepções de Deus radicalmente opostas: a dos cristãos progressistas e a dos cristãos conservadores (católicos ou protestantes). Por outro lado, podemos identificar o conflito entre o Deus libertador contra os ídolos da opressão representados pelo dinheiro, pelo mercado, pela mercadoria, pelo capital etc.

Segundo Michael Löwy, é possível perceber nas afirmações de Friedrich Engels, que este estabelece um paralelo entre o socialismo e o cristianismo primitivo, principalmente nos movimentos que sonham restaurar a religião dos cristãos primitivos, com a diferença essencial que os cristãos primitivos colocam a liberdade no além, enquanto que o socialismo, a coloca neste mundo. Para Engels, ambos são movimentos dos oprimidos, dos que sofrem perseguições e cujos membros são proscritos e caçados pelas autoridades.

Porém, é Antônio Gramsci (apud, LÖWY, 2000, págs. 25-30), que entre os pensadores comunistas, deu maior atenção às questões religiosas. Ao contrário de Engels e outros marxistas, Gramsci não se interessou pelo cristianismo primitivo ou pelas heresias comunistas da idade média e sim, pelo funcionamento da Igreja Católica. Tentou entender o papel contemporâneo da Igreja e o peso da cultura religiosa entre as massas populares.

“A religião é a utopia mais gigantesca, a ‘metafísica’ mais gigantesca que a história jamais conheceu, porque é a tentativa mais grandiosa de reconciliar, de

forma mitológica, as contradições verdadeiras da vida histórica. Ela afirma, na verdade, que a humanidade tem a mesma natureza, que o homem... tendo sido criado por Deus, sendo filho de Deus e, portanto, irmão dos demais homens, é igual aos outros homens, e livre entre os outros homens e como eles...; mas ela afirma também que tudo isso não é deste mundo, mas sim de um outro (a utopia). Por isso é que as idéias de igualdade, fraternidade e liberdade fermentam entre os homens... Por isso é que sempre ocorre que em cada agitação radical da multidão, de uma maneira ou de outra, com formas específicas e ideologias específicas, essas reivindicações sempre são levantadas”. (apud, LÖWY, 2000, pp. 26-27)

De acordo com Löwy (págs.31-45), a obra de Lucien Goldmann é outra tentativa de abrir novos caminhos que renovem o estudo marxista da religião. Uma de suas novidades metodológicas foi associar a religião não só aos interesses das classes, mas também a toda a condição existencial.

Goldmann busca comparar a fé religiosa e a fé marxista: ambas têm em comum a recusa do individualismo puro (racionalista ou empirista) e a crença nos valores transindividuais: Deus pela religião e a comunidade humana pelo socialismo.

A idéia da existência de um terreno comum entre os revolucionários e os de mente religiosa já foi sugerido, de uma forma menos sistemática, pelo mais original dos marxistas latino-americanos, o peruano José Carlos Mariátegui. Para ele, os intelectuais burgueses se ocupam excessivamente com a crítica racionalista, a teoria e a técnica do método revolucionário. Ele compreende que a força dos revolucionários não reside em sua ciência, mas sim na fé, na sua paixão e vontade. As motivações religiosas se mudaram do céu para a terra.

A partir de tais concepções, Mariátegui não pretendia fazer do socialismo uma igreja ou seita religiosa, mas sim, tinha a intenção de trazer à tona a dimensão espiritual e ética da luta revolucionária: a fé, a solidariedade, a indignação moral. O socialismo para ele era uma tentativa de reencantar o mundo através da ação

revolucionária. Mariátegui foi uma das referências marxistas de grande importância para o fundador da teologia da libertação, o peruano Gustavo Gutiérrez.

Segundo Cipriani (2000, págs. 8- 54) falar do perfil religioso da América Latina é falar de uma realidade plural e heterogênea resultado da acumulação e reelaboração de tradições muito distintas e, contrastantes até como as de origem indígena, hispano-colonial, africana e, mais tarde, de origem mediterrânea, norte-européia e asiática.

Antigas expressões como a magia e religiões indígenas aparecem e convivem nos modernos edifícios das grandes metrópoles latino-americanas. Dessa forma o tradicional e o moderno, o erudito e o popular, a magia e a religião, a seita e a igreja, são fenômenos que fazem parte do quadro religioso para o qual é necessário abrir novos olhares, novas leituras superando assim, os lugares comuns e suplantando os preconceitos que ainda atravancam a sociologia.

Mas apesar de todas essas realidades constituírem o fenômeno religioso da América Latina, a religião foi identificada durante muito tempo com o catolicismo e associado à cultura colonial. “Esse mundo implica estreitas relações entre as hierarquias eclesiásticas e os estratos mais tradicionalistas da aristocracia crioula, dos proprietários de terras e das oligarquias” (CIPRIANI, 2000, p.18).

No entanto, José Carlos Mariátegui escrevendo sobre a realidade do Peru comenta que a beleza e suntuosidade do culto e liturgia exerciam poder sobre os índios, mas o catolicismo hispano-lusitano, como concepção de vida e disciplina espiritual não era capaz de criar elementos de trabalho e riqueza em suas colônias.

É possível afirmar então que o processo de cristianização se desenvolve com o processo de resistência e adaptação do patrimônio nativista. Índios e negros se

deixam batizar, aderem ao catolicismo imposto, mas criam sistemas sincréticos que são reforçados através da história e dos tempos.

Se durante um período o catolicismo reina de forma soberana, em meados do século XIX, com a formação dos Estados Nacionais e os novos processos econômicos e sócio-políticos, surgem novos grupos protestantes, que associam o americanismo à modernização e à renovação democrática. “Recorrendo a orações, a bênçãos e a práticas especiais, nos diversos grupos tende-se à renovação do negativo, obtendo a cura das enfermidades, a conquista dos bens esperados, a vitória sobre os espíritos maus” (CIPRIANI, 2000, p.27).

Pablo Richard (1983), ao analisar a religião como experiência libertadora no Brasil e na América Latina, faz um histórico da religiosidade popular, vê nesta um forte componente de libertação e relata suas etapas.

Segundo esse autor, a primeira etapa da religiosidade popular foi a sua descoberta como objeto de estudo para sociólogos, antropólogos, psicólogos sociais e teólogos. No entanto, nesse primeiro momento, o termo “religiosidade popular” continha em si uma desvalorização elitista e massificada; vulgar e folclórica. A religiosidade popular, também chamada de catolicismo popular era considerada, apesar de suas ambigüidades, como pura expressão da fé cristã do povo, herdada da evangelização recebida no período de colonização. A religiosidade popular era considerada como autêntica manifestação da cultura popular, a única que o povo tinha a possibilidade de possuir, viver e sentir.

A segunda etapa da religiosidade popular vem com o desenvolvimento da Teologia da Libertação, com a II Conferência Geral do Episcopado em Medellín (1968), com o III Sínodo Romano (1974) e com a Exortação Apostólica de Paulo VI “Evangelii Nuntiandi” (1975). Inicia-se uma nova interpretação da religiosidade

popular, pois entenderam que para julgar verdadeiramente a religiosidade popular era preciso desfazer-se da interpretação ocidentalizada própria das classes média e alta urbanas e vivenciar a experiência política e pastoral junto aos mais pobres e explorados. Segundo o referido autor, na religiosidade popular é possível reconhecer valores e antivalores, elementos libertadores e alienantes, protesto e ópio. É possível passar do reformismo litúrgico a uma pastoral de discernimento e de educação da fé.

Nesse sentido a religiosidade popular, no pensamento de Pablo Richard, serviria como um mecanismo de libertação a partir do momento em que produzisse uma crise interna desta religiosidade e uma conversão da Igreja.

A renovação e o processo de libertação só poderão ser suscitados num momento de crise, mas essa transformação não é um fenômeno de massa, e sim de minorias conscientes que encarnariam a missão de ser fermento na massa, redescobrimdo as atitudes e valores positivos do povo oprimido como matriz de uma consciência revolucionária que entende que a fé não é apenas conversão pessoal, uma atitude passiva, mas também princípio crítico da sociedade capaz de politizar, libertar e protestar contra todo tipo de religião imposta pela colonização. A religiosidade seria uma forma de reunir o povo como classe e como sujeito histórico de sua própria cultura, sua própria consciência, maneira de viver e exprimir sua fé.

No contexto de preparação da III Conferência Geral do Episcopado Latino-americano em 1978, inicia-se uma terceira etapa na interpretação da religiosidade popular onde o povo explorado e crente é visto como sujeito de libertação e evangelização. Supera-se a teoria da religião como ópio e elabora critérios políticos e teológicos capazes de discernir e analisar criticamente a realidade dos empobrecidos e explorados. O povo explorado passa a ser o sujeito da religiosidade popular,

consciente de sua classe social e do poder revolucionário que possui para construir uma sociedade diferente.

A pergunta que sempre vinha à tona é como um continente que se dizia claramente cristão poderia explorar massivamente o seu povo? Eis um desafio inquietante para a Igreja que, a partir de Medellín, teve no resgate espiritual do pobre sua principal meta e passou a entender a evangelização como uma forma de livrá-los da injustiça. Mais tarde, já no documento final de Puebla, ficou claro que a grande oposição da evangelização não era a modernidade, o ateísmo ou a secularização e sim, a opressão. O pobre é reconhecido não só como sujeito de sua própria história, mas também portador de um carisma evangelizador que é colocado em prática constantemente, ou seja, o pobre é evangelizado e ao mesmo tempo evangeliza outro pobre.

Apesar das ambigüidades e manipulações realizadas pelo cristianismo, o sentido evangélico da vida e defesa desta, passa a ser o núcleo central da mensagem cristã e o Reino de Deus não é pensado como uma realidade escatológica, mas como algo que é construído aqui e agora. A consciência cristã reforçou a consciência política e vice-versa. Como exemplo desta realidade, entre outros, é possível citar o movimento de Comunidades Cristãs Populares em El Salvador e a participação dos cristãos na revolução sandinista na Nicarágua.

Pablo Richard (1983, págs. 15-69) afirma que a religiosidade popular e a vida das Igrejas estão profundamente determinadas pelos conflitos sociais e que esses conflitos atravessam a realidade religiosa e eclesial assumindo formas e características que lhe são próprias e específicas.

Nesse sentido, o movimento cristão, e mais especificamente o movimento das comunidades eclesiais de base, foram um espaço importante para a formação de

uma consciência de classe, uma organização e uma mobilização de classe contra o sistema capitalista dominante. Os mártires cristãos desta Igreja Popular, assassinados por diferentes ditaduras são exemplos claros desse processo.

Para entender bem essa idéia, Pablo Richard faz uma distinção da Cristandade e da Igreja. Ele afirma que é preciso entender a Cristandade como um modo específico de inserção na Igreja e na sociedade que utiliza como mediação o poder político e social das classes dominantes. Ou seja, a Cristandade não define diretamente a Igreja, mas a relação Igreja-sociedade. Desta forma a realidade da Igreja não coincide completamente com a Cristandade e a crise de um determinado modelo de Cristandade não implica necessariamente crise da Igreja. Na Cristandade há uma relação de mútua legitimação entre a Igreja e o poder das classes dominantes e uma integração da Igreja no sistema político dominante.

Na América central, assim como na América Latina desde a época colonial sempre houve o predomínio do regime de Cristandade. Na América Central a Igreja não só legitimou o poder político dominante, mas também exerceu um papel especificamente ativo na constituição e conservação do fundamento ético e intelectual desse poder político. No entanto, uma característica da Cristandade centro-americana é que ela é constituída fundamentalmente pelas classes sociais mais pobres, dessa forma a crise do sistema dominante afeta a Cristandade na América Central de forma direta e radical.

Da mesma forma que as classes sociais mais pobres formam a base popular de apoio à Cristandade ela acaba por elaborar a crise de legitimidade do sistema em termos religiosos que são antagônicos e contraditórios aos da Cristandade dominante. Dessa forma o movimento popular que assume formas e conteúdos

religiosos, não entra em contradição diretamente com a Igreja hierárquica, mas com a Cristandade, chegando inclusive a romper com ela.

“A religiosidade popular aparece assim como o campo de produção de uma sociedade civil dominante na qual a consciência de classe, a organização popular e a mobilização política revolucionária não encontram na religiosidade popular um obstáculo, mas antes um campo de desenvolvimento e uma motivação fundamental.” (RICHARD, 1983,p.24).

A Igreja Popular encontra nessa religiosidade popular uma forma de reunir as pessoas com interesses, valores, cultura e visão de mundo das bases populares favorecendo assim, o progresso da consciência revolucionária do povo.

“O povo explorado e crente, na medida em que se afirma como sujeito de sua própria história, é também o sujeito próprio da religiosidade popular. A consciência revolucionária desse povo é também sujeito de sua consciência evangelizadora. A potencialidade de sua fé libertadora está ligada à sua capacidade revolucionária, e vice-versa”. (RICHARD, 1983, p. 25)

2.2- A Teologia da Libertação

A experiência cotidiana das comunidades cristãs latino-americanas que combatem as injustiças econômicas, sociais, culturais e políticas, está na origem da chamada teologia da libertação.

A teologia da libertação constitui uma nova interpretação da mensagem evangélica, à luz da injustiça social. Apesar do nome, não é propriamente uma teologia, no sentido de reflexão sobre Deus. Suas raízes podem ser encontradas no movimento denominado teologia política, surgido na Europa na década de 1970, depois que o Concílio Vaticano II (1962-1965), examinou o problema das relações

entre a igreja e o mundo moderno. A característica mais inovadora do movimento foi encarar os problemas políticos como base para a interpretação dos textos bíblicos.

Reunida na cidade colombiana de Medellín, em 1968, a Conferência Episcopal latino-americana (Celam) foi o grande impulso da teologia da libertação. Analisando a situação social do continente, os bispos consideraram que a igreja tinha como missão continuar a “obra de Cristo”, enviado ao mundo para *"libertar todos os homens de todo tipo de escravidão a que os tenha sujeitado o pecado, a ignorância, a fome, a miséria, a opressão e, numa palavra, a injustiça e o ódio, que têm sua origem no egoísmo humano"*.

A conferência pediu uma teologia e uma catequese que oferecessem *"a possibilidade de uma libertação plena e a riqueza de uma salvação integral em Cristo, o Senhor"*. Entre os principais teólogos que a iniciaram e desenvolveram, citem-se Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann, Leonardo Boff, Porfirio Miranda, José M. Bonino, J. B. Libânio, Eduardo Pironio e López Trujillo.

O eixo da teologia da libertação é a figura do Cristo libertador, que veio libertar os homens não apenas do pecado, mas também de todas as suas conseqüências, inclusive as injustiças. Seu método hermenêutico deixa de lado as categorias idealistas tradicionais e emprega categorias históricas. A mensagem de salvação é interpretada à luz das opressões de que o homem precisa ser libertado. Ao narrar a libertação dos hebreus do cativeiro no Egito e sua marcha para a Terra Prometida, o Êxodo é a imagem bíblica da mensagem da salvação, e a história sagrada não é algo distinto da história da humanidade ou superposto a ela, mas sim a intervenção de Deus. Um outro elemento importante da teologia da libertação é o método de análise marxista, acerca da exploração dos mais humildes e da injustiça da acumulação desmedida e desumana do capital.

2.3 - Breve histórico da Igreja Católica no Brasil

Como instituição religiosa de grande presença social, política e cultural no Brasil, a Igreja Católica Apostólica Romana chega ao país com os descobridores/invasores portugueses e lança profundas raízes na sociedade a partir da colonização. Ordens e congregações religiosas assumem os serviços nas paróquias e dioceses, a educação nos colégios, a evangelização indígena e inserem-se definitivamente na história do país.

Até meados do século XVIII, o Estado controla a atividade eclesiástica na colônia por meio do padroado. O Estado arca ainda, com o sustento da Igreja e impede a entrada no país de outros cultos, em contrapartida exige reconhecimento e convivência. Nomeia e remunera párocos e bispos e concede licença para construir igrejas. Confirma e executa sentenças dos tribunais da Inquisição em contrapartida, controla o comportamento do clero, pela Mesa de Consciência e Ordens, órgão auxiliar do Conselho ultramarino.

Em 1707, com as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, elaboradas por bispos reunidos em Salvador, a hierarquia da Igreja conquista mais autonomia. As Constituições uniformizam o culto, a educação, a formação do clero e a atividade missionária. Não impedem, porém, o agravamento dos conflitos entre colonos e padres em torno da escravidão dos índios, que desembocam no fechamento da Companhia de Jesus pelo marquês de Pombal, em 1759. Nas décadas de 1860 e 1870, a Santa Sé, em Roma, decreta regras mais rígidas de doutrina e culto. Bispos brasileiros, como os de Belém, dom Macedo Costa e o de Olinda, dom Vital de Oliveira, repudiam o padroado mantido pelo Segundo Reinado e expulsão os membros da maçonaria das irmandades. Tal fato, leva à prisão dos dois

bispos, em 1875, dando origem à chamada questão religiosa que contribuiria, como um dos fatores, para a queda da monarquia no Brasil.

Após a proclamação da República, medidas do Estado, estabelecidas em 1890, decretam o Estado laico e, portanto, a separação oficial entre Igreja e Estado. A república acaba com o padroado, reconhece o caráter leigo do Estado e garante a liberdade religiosa. Em regime de pluralismo religioso e sem a tutela do Estado, as associações e paróquias passam a editar jornais e revistas para combater a circulação de ideais anarquistas, comunistas e protestantes.

A partir da década de 1930, o projeto desenvolvimentista e nacionalista de Getúlio Vargas influencia a Igreja no sentido de valorização da identidade cultural brasileira. Assim, a Igreja expande sua base social para além das elites, abrindo-se para as camadas médias e populares.

A Constituição de 1934 prevê uma colaboração entre Igreja e Estado. São atendidas várias das reivindicações católicas, como o ensino religioso facultativo na escola pública e a presença do nome de Deus na Constituição. Nessa época, um instrumento de ação política da Igreja é a Liga Eleitoral Católica que recomendava aos eleitores candidatos que se comprometem a defender os interesses da família e da fé católica.

Contra a ascensão da esquerda, a Igreja apóia a ditadura do Estado Novo, em 1937. São do período os Círculos Operários Católicos, favorecidos pelo governo para conter a influência da esquerda.

Em 1952, é criada a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), que coordena a ação da Igreja no país, tendo como seu principal fundador o bispo dom Helder Câmara. No final dos anos 50, podemos observar um maior envolvimento da

igreja com as questões sociais geradas pelo modelo capitalista, como a fome, o desemprego e a exclusão social.

Em 1960, a Juventude Universitária Católica (JUC), influenciada pela Revolução Cubana, de Fidel e Guevara, declara sua opção pela perspectiva socialista. Pressões de setores conservadores da Igreja levam os militantes da JUC a criar um movimento de esquerda, a Ação Popular (AP). Na época a Igreja está dividida quanto às propostas de Reformas de Base, do Presidente João Goulart.

Com a instalação do Regime Militar a partir de 1964, crescem os conflitos entre setores da Igreja e o Estado Ditatorial. A partir de 1968, com o Ato Institucional nº 5, há uma ruptura total diante da violenta repressão, ocorrendo fatos como: prisões, torturas e assassinatos de estudantes, operários e clérigos e perseguições aos bispos progressistas. Na época, a Igreja atua em setores populares, como as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Inspiradas na Teologia da Libertação, elas vinculam um compromisso cristão e a luta por justiça social. Nos anos 70, os abusos contra a ordem jurídica e os direitos humanos levam os setores progressistas da Igreja a se engajar na luta pela redemocratização, ao lado de instituições ativistas da sociedade civil.

Principalmente após o fim da Guerra Fria e do mundo bipolar, com o arrefecimento das contradições político-ideológicas, tendo em vista a crise do socialismo, houve o avanço de concepções religiosas mais conservadoras que negam o engajamento político e são opositoras ao que até então era articulado pela Teologia da Libertação. Trata-se notadamente da Renovação Carismática, cujo discurso e práticas aproximam-se das tendências pentecostais.

Contudo, o relativo fracasso das propostas neoliberais, principalmente no que diz respeito às questões sociais, o agravamento dos conflitos no campo, o aumento

da violência urbana, e as pressões dos organismos internacionais, tem exigido uma reavaliação e conseqüente mobilização da Igreja, apesar das contradições entre os grupos conservadores e progressistas, frente a ineficácia das ações do Estado e a precariedade das condições dos menos favorecidos.

É neste sentido que a CNBB, vem adotando uma postura que visa não só a mobilização social, através de suas pastorais, em relação as questões sociais nacionais, mas também, o comprometimento com o quadro de miséria na América Latina e até mesmos as questões referentes à soberania nacional, como nos casos dos plebiscitos contra a dívida externa e contra a ALCA.

3 – A CNBB NO CONTEXTO DA GLOBALIZAÇÃO

Neste capítulo, buscaremos estabelecer as relações entre o processo de globalização, inserido na discussão da modernidade e pós-modernidade como lógica cultural do capital, e a adequação da CNBB, como instituição religiosa e agente de mobilização nacional e ação político social, frente aos desafios que se apresentam no terceiro milênio.

O professor das Universidades de Pádova e de Trieste, na Itália, Enzo Pace (1997) enfatiza a polivalência do conceito: globalização. Entre os muitos significados possíveis optou pelos seguintes:

a) se adotamos uma definição de globalização como um processo objetivo de progressiva independência das diferentes sociedades do planeta, será possível obter teorias que lêem este processo como uma nova forma de dominação de umas sociedades sobre outras, ou pelo contrário, como ocasião histórica que favorece a libertação de potencialidades individuais e coletivas inesperadas;

b) se ao invés disso, considerarmos a globalização como afirmação de uma consciência global, nos indivíduos e nas sociedades contemporâneas. Portanto, como processo subjetivo, poderíamos obter pontos de vista críticos que vêem este processo como uma ulterior forma de colonização moderna das consciências, estabelecidas pelas sociedades dominantes.

Em ambos os casos, não se escapa do risco de preconceito ou de ideologia. As referências que o autor busca traçar, abstratamente, constituem pontos de referencia muito mais articulados de agentes sociais, movimentos políticos e grupos religiosos espalhados pelo mundo.

Portanto, orientar-se nos labirintos do sentido que os cientistas sociais, os teólogos ou economistas atribuem à noção de globalização exige a compreensão de alguns nós que compõe esta rede conceitual.

O primeiro nó pode ser especificado então na perda de identidade ou na tendência de desenraizamento implícitas na noção de globalização. O segundo nó está constituído pela tendência à crença no relativo, ou seja, a crise da crença na legitimidade dos poderes constituídos é tanto mais forte quanto mais um sistema faz referencia a imagens simbólicas estruturadas do mundo, que fundam mais ou menos forçosamente a aparência e a identidade individual e social.

Assim, entrelaçando tais conceitos, podemos interpretar que a globalização é um processo de decomposição e recomposição da identidade individual e coletiva que fragiliza os limites simbólicos dos sistemas de crença e pertencimento. A conseqüência é o aparecimento de uma dupla tendência: ou a abertura à “mestiçagem cultural” ou o refúgio em universos simbólicos que permitem continuar imaginando unida, coerente e compacta, uma realidade social profundamente diferenciada e fragmentada.

Para Enzo Pace, a teoria da globalização apresenta três articulações teóricas relevantes para as ciências sociais da religião:

- a) a necessidade de revisar criticamente a noção de sincretismo como um instrumento analítico útil para medir, por um lado, o processo de queda do nível de desconfiança ou hostilidade entre religiões diversas e, por outro lado, a criação de “interstícios” entre as grandes religiões históricas, onde se produziria a mescla entre os universos simbólicos e práticas rituais de diferentes religiões;
- b) a necessidade de levar em consideração, cada vez mais, a perspectiva comparativa que se faz na sociologia das religiões para a melhor compreensão dos efeitos do desaparecimento de fronteiras simbólicas rígidas entre diferentes campos religiosos;
- c) a necessidade de deslocar a atenção da análise da função de cada religião, para o modo como constituem sistemas de comunicação que permitem aos indivíduos reduzir a complexidade em que vivem e ao mesmo tempo imaginar “o mundo” unificado por problemas comuns que interessam a todos. Em síntese, sistemas simbólicos capazes de pôr em relação espaço local e espaço global.

A Globalização acaba por se tornar uma condição que favorece um efeito de secularização: a subjetivação dos sistemas de crenças e a dificuldade, por parte das instituições que ostentam certo capital de autoridade e de tradição na história, para regular, dentro de limites seguros e estáveis, seus sistemas de crença.

3.1 – Globalização, modernidade e pós-modernidade

O projeto sócio cultural da modernidade tem dois pilares básicos: o da regulação e o da emancipação. O pilar da regulação foi constituído pelo princípio de um novo conceito, o da razão moderna que passou a se estabelecer gradativamente com as realizações dos homens do renascimento como Maquiavel, Kepler e Galileu. Posteriormente ela se aprimora com a Revolução científica que teve respaldo nos gênios modernos, André René Descartes, Francis Bacon, Isaac Newton e John Locke. A partir de Newton, tudo pode ser matematizável, tudo pode ser traduzido em lógica-física: a matéria, o movimento, a informação.

Na construção de teorias de um Estado Moderno, divergiram brilhantemente os teóricos do absolutismo, Nicolau Maquiavel e Thomas Hobbes, e, os teóricos iluministas defensores do pensamento liberal burguês que propuseram um Estado regido pelas leis, o Estado racional dotado de uma complexa engenharia jurídico-burocrática.

O pilar da emancipação, apresenta a nova razão com novas promessas emancipatórias traduzidas em três princípios básicos que transitaram na construção do conhecimento moderno. Foram eles: o da racionalidade estética, que, articulando-se privilegiadamente com o princípio da comunidade, possibilitaria a produção dos sentidos de identidade e comunhão; o da racionalidade moral e prática se relacionaria ao princípio do Estado, dotando-o do monopólio da produção e da distribuição do direito, bem como, da representação pública e, finalmente, o da racionalidade de

mercado que permitiria mais diretamente a realização de princípios do mercado com suas idéias de individualidade, liberdade de livre iniciativa e de concorrência, ideais centrais para o crescimento da ciência moderna e da explosão do saber tecnológico.

Entretanto, o projeto moderno ou de modernidade, implicou em frustrações no cumprimento de suas promessas. O projeto sócio cultural da modernidade, apesar de ter iniciado mais significativamente em meados do Século XVI, só a partir do final do Século XVIII começa a testar o cumprimento de suas promessas com a emergência das primeiras ondas aceleradas da industrialização, a saber:

- uma primeira onda liberal, compreendendo todo o Século XIX;
- uma segunda onda marcada pela industrialização organizada e pela gradual organização do capitalismo industrial-financeiro monopolista, a partir do final do século XIX até as primeiras décadas logo após a Segunda Guerra Mundial;
- e por fim uma terceira onda, marcada pela “desorganização do modelo capitalista industrial tradicional”, denominada por alguns autores como fase pós-moderna, pós-industrial, sociedade da informação, sociedade comunicacional. Este período refere-se à contemporaneidade e ao desmanche e desmaterialização da sociedade meramente industrial.

De certa maneira poderíamos afirmar que grande parte dessa frustração aprofundou a globalização impulsionada pela queda do socialismo que suscitou a necessidade de reestruturação da economia mundial, através da formação de blocos econômicos, associações regionais de livre mercado, colocando em questão a necessidade do enxugamento do setor público com as privatizações, abrindo também uma intrigante discussão acerca de quais devem ser as funções do Estado-Nação num contexto do capital transnacional.

Contemporâneo das revoluções burguesas do século XVII, John Locke elaborou o pressuposto filosófico jus-naturalista que defende o conceito de liberdade do indivíduo, fundamentando-se na superação do Estado-Nação Absolutista. Tal concepção estabelece limites para a ação do Estado em relação aos indivíduos. A partir dos conceitos de Locke, lançam-se as bases do Estado Nacional Liberal-Burguês, amparado na idéia de que primeiro existem o indivíduo-cidadão e suas carências que, organizadas sob a égide das leis naturais, compõem uma sociedade que prima pelo respeito à propriedade privada e pelo estabelecimento do Estado mínimo e de direito. O liberalismo estabelece limites para a ação do Estado no que diz respeito aos seus poderes e às suas funções.

O liberalismo econômico mesclado ao liberalismo político estruturou a transição do conceito de indivíduo-súdito submisso ao rei, para o de indivíduo-cidadão, produtor e consumidor, senhor de sua vontade. O Estado-Nação passa a ser a soma dos interesses individuais. Tais valores pareciam levar a uma forma de governo democrático e participativo caracterizado pelo Estado de direito.

A organização, do regime político denominado “liberal-democrático”, deixa a falsa impressão de que o liberalismo e a democracia são interdependentes. Porém, um Estado liberal não é necessariamente democrático. Tal avaliação firmou-se tendo em vista que os ideais liberais combatiam o Absolutismo de Estado, pregando a liberdade do indivíduo.

Para melhor compreensão, é necessário que se entenda por liberalismo o conceito de liberdade de ação do indivíduo e das instituições privadas frente a um Estado com funções limitadas. Quanto à democracia, caracteriza-se pelo regime que, em tese, busca garantir a vontade da maioria, opondo-se às formas autocráticas e totalitárias de poder.

Assim sendo, podemos afirmar que o Estado liberal, na prática, caracteriza-se por uma participação restrita da maior parte da sociedade, sendo o poder, de fato, exercido pelas elites detentoras de capitais.

Portanto, é possível compreender que a superação do Estado Nacional Absolutista lançou os pressupostos das relações de mercado contrapondo-se à produção agrária feudal e à organização dos artífices das corporações de ofício.

A superação do absolutismo político e a concretização do Estado liberal, efetiva o aparecimento gradual do “absolutismo de mercado”. A transição do absolutismo para o liberalismo é uma mera troca de aparelhos repressivos. Onde atuava a repressão burocrático-militar, passa a atuar a frieza dos mecanismos de uma competitiva e excludente economia do capital pelo capital, supostamente liberalizante.

Concentraremos-nos, a partir daqui, no terceiro período, que para alguns autores datam o início da onda de desmaterialização e desmanche industrial nos anos sessenta, onde o princípio do mercado começa paulatinamente adquirir maior força extravasando do econômico e tentando colonizar tanto o princípio do Estado quanto o da comunidade.

A economia ascende "globalmente" com um discurso de ser um projeto que visa a absolutização da sociedade ocidental, particularmente nos Estados Unidos e Europa. O alicerce deste projeto de ocidentalização planetária se daria através de mega empreendimentos financeiros, de comunicação e de informação, articulados, com os grandes conglomerados transnacionais da primeira e da segunda onda de industrialização. Estes novos alicerces destroem a configuração espacial do aparelho produtivo fordista, tanto os tipos mais puros como os híbridos encontrados em países

como o Brasil. Também é seu alvo o princípio da comunidade racional que é modificado paralelamente. Impõe-se a globalização da produção e do consumo e da teleparticipação global, na verdade, comunicacional, ou seja, que disputa a subjetividade icônica contemporânea.

Apesar de seus esforços discursivos, o projeto planetário de ocidentalização, chamado simplificadamente de globalização, trata-se na verdade, de um sistema destinado apenas à minoria da humanidade. Basta efetuar cálculos simples de massificação dos padrões ocidentais de consumo para a população planetária atual que será muito fácil verificarmos, que esse projeto, só é viável se mudarmos de planeta. Nosso ecossistema não resiste a tamanha ganância instrumental.

Por outro lado, no mesmo ritmo intenso da globalização, novas práticas de classe deixam de traduzir em políticas de classe e surgem expressões intensas de tribalizações marcadas pela heterodoxia dos tecidos sociais tais como o discurso feminista, o dos homossexuais, o ecológico, o dos negros, o de etnias, o de minorias em geral, o pacifista entre tantos outros.

Chegamos também ao fim do monopólio do acesso informacional pela escola industrial fabricante massiva de trabalhadores em série, através de rígidas hierarquias programáticas delimitadas em territórios disciplinados de competências funcionais. Estamos caminhando para a ruptura do monopólio da interpretação proveniente da família, da Igreja e do Estado. Entramos na crise moderna da representação e da interpretação racional.

Vivemos, cada vez mais presente, da velocidade do tempo real em detrimento do tempo histórico. Vivemos a perda da centralidade normativa; do desmonte da

criação moderna que transformou a vida em maquinaria; vivemos a desmaterialização do poder corroendo as físicas instituições e seus territórios funcionais de competência, ou seja, estamos diante de um voraz questionamento do monopólio da representação e regulamentação normativa realizado pelas instituições modernas. Enfim, estamos vivendo a crise de um modelo no qual a referência eram os grandes paradigmas, para uma sociedade delineada por macro e micro paradoxos.

Há quem desconfie dos pressupostos da pós-modernidade ou da idéia de superação da modernidade, mas certamente a emergência da sociedade pós-industrial, os novos rumos da arte, a crise do pensamento ocidental que traz consigo um certo niilismo, a internacionalização econômica, a descentralização de processos como os da indústria, o aumento da classe de serviços, a aceleração da história e sua própria superação enquanto discurso e linguagem e até reflexão, e, não menos importante, a crise instaurada nas ciências humanas e no Direito, incapazes de fazerem uma leitura e darem respostas às novas condições sociais, nos leva, no mínimo a pensarmos que talvez tudo isto não passe de mais uma crise da modernidade, já que supostamente seu projeto ainda não foi concluído, ou que de fato estamos no limiar do esgotamento dos sentidos modernos, das grandes narrativas, do fim das representações e numa crise sem precedentes do humanismo.

O controvertido escritor francês, Jean Baudrillard, um dos teóricos do polissêmico conceito de pós-modernidade, coloca em xeque a possibilidade da história, do humanismo e conseqüentemente da ontologia proveniente dela, da metafísica, do racionalismo, da política, entre outros, de conduzirem o homem às promessas da sensação de progresso, de liberdade, de modernização, que a modernidade propôs.

Segundo Baudrillard: *“Enquanto a sociedade não souber o que é melhor para ela, não lhe resta outro caminho a não ser a destruição do que ela é e possui”*. Em seu entendimento, estamos à sombra das maiorias silenciosas - massas urbanas sem sentido social, e vazias de conteúdos políticos e inertes a qualquer crítica -, na era do hiper-real, do simulacro, do fim da história, do desencantamento do mundo, do fim dos significados de poder, revolução e do próprio social.

Fazemos questão de reproduzir aqui a entrevista de Baudrillard ao site da Revista Época, para que nossa linha de raciocínio seja adequadamente acompanhada por todos aqueles que avaliarem nosso trabalho, uma vez que o tema é complexo e a tessitura de nossa tese ampara-se em uma complexa rede de teóricos, assim sendo, tal entrevista é vista por nós como um importante documento para a reflexão acerca do mundo atual. Baudrillard respondeu assim aos seguintes questionamentos:

Época: Suas idéias demolidoras estão mais em moda do que nunca. O mundo ficou mais parecido com o senhor?

Baudrillard: Não aconteceu nada. O resultado de um consumo rápido e maciço de idéias só pode ser redutor. Há um mal entendido em relação a meu pensamento. Citam meus conceitos de modo irracional. Hoje o pensamento é tratado de forma irresponsável. Tudo é efeito especial. Veja o conceito de pós-modernidade. Ele não existe, mas o mundo inteiro usa com a maior familiaridade. Eu próprio sou chamado de “pós-moderno”, o que é um absurdo.

Época: Mas pós-modernidade não é um conceito teórico racional?

Baudrillard: A noção de pós-modernidade não passa de uma forma irresponsável de abordagem pseudo-científica dos fenômenos. Trata-se de um sistema de interpretações a partir de uma palavra com crédito ilimitado, que pode ser aplicada a qualquer coisa. Seria piada chamá-la de conceito teórico.

Época: Se não é pós-moderno, como o senhor define seu pensamento em poucas palavras? Os críticos o chamam de pensador terrorista, ou niilista irônico.

Baudrillard: Sou um dissidente da verdade. Não creio na idéia de discurso de verdade, de uma realidade única e inquestionável. Desenvolvo uma teoria irônica

que tem por fim formular hipóteses. Estas podem ajudar a revelar aspectos impensáveis. Procuro refletir por caminhos oblíquos. Lanço mão de fragmentos, não de textos unificados por uma lógica rigorosa. Nesse raciocínio, o paradoxo é mais importante que o discurso linear. Para simplificar, examino a vida que acontece no momento, como um fotógrafo. Aliás, sou um fotógrafo.

Época: Como o senhor explica a espetacularização da realidade?

Baudrillard: Os signos evoluíram, tomaram conta do mundo e hoje o dominam. Os sistemas de signos operam no lugar dos objetos e progridem exponencialmente em representações cada vez mais complexas. O objeto é o discurso, que promove intercâmbios virtuais incontáveis, para além do objeto. No começo de minha carreira intelectual, nos anos 60, escrevi um ensaio intitulado “A Economia política dos Signos”, a indústria do espetáculo ainda engatinhava e os signos cumpriam a função simples de substituir objetos reais. Analisei o papel do valor dos signos nas trocas humanas. Atualmente, cada signo está se transformando em um objeto em si mesmo e materializando o fetiche, virou valor de uso e troca a um só tempo. Os signos estão criando novas estruturas diferenciais que ultrapassam qualquer conhecimento atual. Ainda não sabemos onde isso vai dar.

Época: A disseminação de signos a despeito dos objetos pode conduzir a civilização à renúncia do saber?

Baudrillard: Alguma coisa se perdeu no meio da história humana recente. O relativismo dos signos resultou em uma espécie de catástrofe simbólica. Amargamos hoje a morte da crítica e das categorias racionais. O pior é que não estamos preparados para enfrentar a nova situação. É necessário construir um pensamento que se organize por deslocamentos, um anti-sistema paradoxal e radicalmente reflexivo que dê conta do mundo sem preconceitos e sem nostalgia da verdade. A questão agora é como podemos ser humanos perante a ascensão incontável da tecnologia.

(<http://revistaepoca.globo.com> – edição 263 – 02/05/2003)

Buscando subsídios teóricos para compreendermos o contexto do mundo contemporâneo recorreremos a outros autores de peso que se pronunciaram acerca das transformações e da quebra dos paradigmas, em curso.

Lyotard (1998, págs. 3-34), na obra *Condição Pós-Moderna*, afirma que a investigação científica, ao multiplicar-se no mundo de forma explosiva, recria,

diariamente, um número incomensurável de linguagens que ninguém controla. Cada uma dessas linguagens desenvolve, de modo gradativo, as regras com que, numa segunda fase, de modo disperso, se decodificam as suas próprias mensagens. Ao contrário de certas ilusões de há um século - e até menos-, a modernidade acabou assim por não construir uma metalíngua universal geral e totalizante, capaz de administrar as "conclusões" a que a humanidade ia chegando. Ao invés disso, caminha cada vez mais longe de dogmas globais, e dependendo sempre de códigos provisórios e mesmo locais, a ciência haveria mesmo de transformar-se num modelo vivo da verdade relativizada, temporária, oposta à onipresença das verdades sacralizadas, ou seja, das "grandes narrativas".

Se as "grandes narrativas" científicas podiam ser exemplificadas através dos *compêndios tradicionais e gerais* que geririam "o todo do saber" - a atualidade das grandes respostas -, no caso das sociedades, essas "grandes narrativas" seriam mais facilmente exemplificadas através do esvaziamento do papel das ideologias, da *doxa* das escrituras religiosas, dos fundamentalismos vários ou até, no caso da arte, das tendências para a "obra total". Uma tal ruptura com o consenso e com a estabilidade dos que sempre rendilharam o mundo, ao sabor das respostas e receitas totais, acabou por alimentar intensas polêmicas.

Boaventura Souza Santos(1999, págs. 17-280), aponta dois sintomas do esgotamento desse processo civilizatório. Um primeiro é que a natureza foi transformada em mera condição de produção. Por outro lado, o capitalismo sempre enfrentou suas crises de acumulação ampliando a mercadorização da vida. A biogenética, promovendo a mercantilização e mercadorização do corpo, parece ser o limite último do processo de expansão e ampliação da acumulação capitalista.

Para o autor, o marxismo é um dos produtos culturais e políticos mais brilhantes e genuínos da modernidade. Se esta se tornou mais do que nunca problemática, o marxismo é mais parte do problema que da solução. Porém, é só no plano epistemológico do marxismo que existe esta impossibilidade de trilhar a transição paradigmática. Marx demonstrou uma fé incondicional na ciência moderna e no progresso e racionalidade que ela podia gerar. Nesse sentido, a crítica epistemológica da ciência moderna não pode deixar de envolver o marxismo. Já no plano sócio-político o marxismo tem muito a contribuir.

Há divergências na maneira de se encarar a transição paradigmática. O pós-modernismo reconfortante prega que a crise se dá na idéia moderna de que o capitalismo impede a realização de algo que o transcenda. Uma outra corrente, ao contrário, crê que o problema se dá porque as promessas da modernidade, ao se reduzirem ao capitalismo, não puderam e não poderão ser cumpridas. Dois séculos de promiscuidade entre modernidade e capitalismo explicam esse fato. A característica principal do nosso século se traduziria, assim, na crise de regulação social que se desenvolve ao mesmo tempo em que ocorre a crise de emancipação social. Essa corrente de pensamento é designada pelo autor de “pós-modernismo inquietante”. Dessa forma, para o autor, a solução da questão, só pode ser obtida tentando encontrar uma alternativa radical para a sociedade.

Segundo Giddens (1991, págs. 11-172), “modernidade” refere-se a estilo, costume de vida ou organização social que emerge na Europa a partir do século XVII e que posteriormente se tornaram mais ou menos mundiais em sua influência. Isto associa a modernidade a um período de tempo e a uma localização geográfica inicial. A idéia de que a história humana é marcada por certas “descontinuidades” e não tem

uma forma homogênea de desenvolvimento é familiar e tem sido enfatizada em muitas versões do marxismo. Existem indiscutivelmente descontinuidades em várias fases do desenvolvimento histórico.

A história pode ser contada em termos de um enredo que impõe uma imagem ordenada sobre um amontoado desordenado de acontecimentos humanos. A história começa com culturas pequenas, isoladas, de caçadores e coletores, se movimenta através do desenvolvimento de comunidade agrícolas e pastoris e daí para a formação de Estados agrários, culminando na emergência de sociedades modernas no ocidente.

Assim, é possível afirmar que a história tem, de fato, forma totalizada que lhe é atribuída por suas concepções evolucionárias. O evolucionismo, em uma ou outra versão, tem sido bem mais influente no pensamento social do que as filosofias teleológicas da história que Lyotard e outros tomam como alvo de ataque. Desconstruir o evolucionismo social significa aceitar que a história não pode ser vista como uma unidade, ou como refletindo certos princípios unificadores de organização e transformação.

Para identificarmos as descontinuidades que separam as instituições sociais modernas das ordens sociais tradicionais, devemos avaliar as diversas características que estão envolvidas. A primeira é o ritmo de mudança nítido que a era da modernidade põe em movimento. As civilizações tradicionais podem ter sido mais dinâmicas que outros sistemas pré-modernos, mas a rapidez da mudança em condições de modernidade é extrema. A segunda é o objetivo da mudança. Conforme diferentes áreas do globo são postas em interconexão. A terceira diz respeito às características intrínsecas das instituições modernas.

O desenvolvimento das instituições sociais modernas e sua difusão em escala mundial criaram oportunidades bem maiores para os seres humanos gozarem de uma existência segura e gratificante que qualquer tipo de sistema pré-moderno. Mas a modernidade tem, também, um lado sombrio que se tornou muito aparente a partir do século XX. Marx e Durkheim acreditavam que as possibilidades benéficas abertas pela era moderna superavam suas características negativas. Marx vislumbrava a luta de classes como a base das dissidências fundamentais na ordem capitalista, mas ao mesmo tempo via a emergência de um sistema social mais humano. Durkheim acreditava que a expansão ulterior do industrialismo estabeleceria uma vida social harmoniosa e gratificante, integrada através de uma combinação da divisão do trabalho e do individualismo moral. Max Weber era o mais pessimista entre os fundadores da sociologia, vendo o mundo moderno como um mundo paradoxal onde o progresso material era obtido apenas à custa de uma expansão de uma burocracia que esmagava a criatividade e a autonomia individuais.

Preocupações ecológicas, o estabelecimento de governos arbitrários ou totalitários, as grandes guerras, o uso de armas atômicas e outras formas hediondas de destruição da vida no planeta, demonstram a fase sombria do progresso das sociedades modernas e nos colocam em um mundo em que as sensações de insegurança e perigo são constantes. A perda da crença no “progresso”, é claro é um dos fatores que fundamentam a dissolução de “narrativas” da história.

A sociologia é um campo muito amplo e diverso, mas podemos destacar três concepções amplamente defendidas, derivadas da teoria social clássica, que inibem uma análise satisfatória das instituições modernas. A primeira diz respeito ao diagnóstico institucional da modernidade; a segunda tem a ver com o foco principal

da análise sociológica, a “sociedade”; a terceira se relaciona às conexões entre conhecimento sociológico e as características da modernidade às quais se refere este conhecimento.

Nas sociedades pré-modernas, espaço e tempo coincidem amplamente, na medida em que as dimensões espaciais da vida social são, para a maioria da população, e para quase todos os efeitos, dominadas pela “presença” ou por atividades localizadas.

Para Giddens, em condições da modernidade/pós-modernidade, o lugar se torna cada vez mais fantasmagórico: isto é, os locais são completamente penetrados e moldados em termos de influências sociais bem distantes deles. O que estrutura o local não é simplesmente o que está presente na cena; a “forma visível” oculta as relações distanciadas que determinam sua natureza. O deslocamento do espaço do lugar não é, como no caso do tempo, intimamente relacionado à emergência de modos uniformes de mensuração. O desenvolvimento do “espaço vazio” está ligado acima de tudo a dois conjuntos de fatores: aqueles que concedem a representação do espaço sem referência a um local privilegiado que forma um ponto favorável específico; e aqueles que tornam possível a substituição de diferentes unidades espaciais.

A separação entre o tempo e o espaço não deve ser vista como um desenvolvimento unilinear, no qual não há reversões ou que é todo abrangente. Pelo contrário, como todas as tendências de desenvolvimento, ela tem traços dialéticos provocando características opostas. Além do mais, o rompimento entre tempo e espaço fornece a base para sua recombinação em relação à atividade social.

A separação tempo e espaço é crucial para o dinamismo da modernidade/pós-modernidade, em virtude dos seguintes fatores: Primeiro, ela é a condição principal do processo de desencaixe, ou seja, a separação entre o tempo e espaço e sua formação em dimensões padronizadas, “vazias”, penetram as conexões entre a atividade social e seus “encaixes”, nas particularidades dos contextos de presença. As instituições desencaixadas dilatam amplamente o propósito do distanciamento tempo-espaço e, para ter este efeito, dependem da coordenação através do tempo e do espaço. Este fenômeno abre para várias possibilidades de mudança liberando-se das restrições das práticas locais. Segundo, ela proporciona os mecanismos de engrenagem para aquele traço distintivo da vida social moderna, a organização racionalizada. As organizações modernas são capazes de conectar o local e o global de formas, que seriam, impensáveis em sociedades mais tradicionais, e, assim fazendo, afetam rotineiramente a vida de milhões de pessoas. Terceiro, a historicidade radical associada à modernidade depende de modos de “inserção” no tempo e no espaço que não eram disponíveis para as civilizações precedentes. Um sistema de datação padronizado, agora universalmente reconhecido possibilita uma apropriação de um passado unitário, que é um passado mundial; tempo e espaço são recombinações para formar uma estrutura histórico-mundial genuína de ação e experiência.

Giddens refere-se ao “desencaixe”, como sendo o “deslocamento” das relações sociais de contextos locais de interação e sua reestruturação através de extensões indefinidas de tempo-espaço. As noções de diferenciação ou especialização funcional não são muito adequadas para lidar com o fenômeno da vinculação do tempo e do espaço pelos sistemas sociais. A imagem evocada pelo desencaixe é mais apta a captar os alinhamentos em mudança de tempo e espaço

que são de importância fundamental para a mudança social em geral e para a natureza da modernidade/pós-modernidade em particular.

Giddens define dois tipos de mecanismos de desencaixe intrinsecamente envolvidos no desenvolvimento das instituições sociais moderna: o primeiro deles é denominado de criação de *“fichas simbólicas”*; o segundo é denominado de estabelecimento de *“sistemas peritos”*.

Fichas simbólicas significam meios de intercâmbios que podem ser “circulados” sem ter em vista as características específicas dos indivíduos ou grupos que lidam com eles em qualquer conjuntura particular. Vários tipos de fichas simbólicas podem ser distinguidos, como os meios de legitimação política; e o autor dedica-se à análise da ficha simbólica dinheiro, que segundo ele permite a troca de qualquer coisa por qualquer coisa, a despeito dos bens envolvidos partilharem quaisquer qualidades substantivas em comum. Assim sendo, o dinheiro é um mecanismo de desencaixe, pois possibilita a realização de transações de agentes amplamente separados no tempo e no espaço.

Todos os mecanismos de desencaixe, tanto as fichas simbólicas como os sistemas peritos. Dependem da “confiança”. Um exemplo claro é a confiança em transações monetárias à “credibilidade pública no governo emitente”. A confiança, em suma, é uma forma “fé” na qual a segurança adquirida em resultados prováveis expressa mais um compromisso com algo do que apenas uma compreensão cognitiva.

Por sistemas peritos, o autor refere-se a sistemas de excelência técnica ou competência profissional que organizam grandes áreas dos ambientes material e

social em que vivemos hoje. Os sistemas peritos são mecanismos de desencaixe porque, em comum com as fichas simbólicas, eles removem as relações sociais das imediações do contexto. Ambos os tipos de mecanismos de desencaixe pressupõe, embora também promovam, a separação entre tempo e espaço como condição do distanciamento tempo-espaço que eles realizam.

Em sua análise, Giddens busca complementar a noção de “*desencaixe*” com a de “*reencaixe*”. Com o termo *reencaixe* o autor refere-se a *reapropriação* ou remodelação de *relações sociais desencaixadas* de forma a comprometê-las, parcial ou transitoriamente, a condições locais de tempo e lugar. Busca também distinguir entre “*compromissos com rosto*” e “*compromissos sem rosto*”.

Os compromissos com rosto referem-se a relações verdadeiras que são mantidas por, ou expressas em conexões sociais estabelecidas em circunstâncias de co-presença. Os compromissos sem rosto dizem respeito ao desenvolvimento de fé em fichas simbólicas ou sistemas peritos, os quais denominam-se, em conjunto, como “*sistemas abstratos*”.

Segundo Giddens, todos os mecanismos de desencaixe interagem com contextos *reencaixados* de ação, os quais podem agir ou para sustentá-los ou para solapá-los; afirma ainda, que os compromissos sem rosto estão vinculados de maneira ambigualmente análoga àqueles que exigem a presença do rosto.

A natureza das instituições modernas/pós-modernas está profundamente ligada ao mecanismo da confiança em sistemas abstratos, especialmente em sistemas peritos. Em condições de modernidade/pós-modernidade, o futuro está sempre aberto, não apenas em termos da contingência comum das coisas, mais em

termos da reflexividade do conhecimento em relação ao qual as práticas sociais são organizadas.

Embora saibamos que o verdadeiro repositório de confiança está no sistema abstrato, e não nos indivíduos que nos contextos específicos o representam, os pontos de acesso trazem o lembrete que são esses indivíduos é que são seus operadores. A tradição é rotina que é intrinsecamente significativa, ao invés de um hábito por amor ao hábito, meramente vazio. Ela contribui de maneira básica para a segurança ontológica na medida em que mantém a confiança na continuidade do passado, presente e futuro, e vincula esta confiança a práticas sociais rotinizadas.

Os meios urbanos modernos/pós-modernos são freqüentemente considerados perigosos devido ao risco de um ataque ou assalto. Mas apenas é este nível de violência caracteristicamente menor se comparado com muitos cenários pré-modernos; tais meios são apenas bolsões relativamente pequenos dentro de áreas territoriais maiores, nas quais a segurança contra a violência física é imensamente maior do que jamais foi possível em regiões de tamanho comparável no mundo tradicional. Se as crenças e práticas religiosas fornecem comumente um refúgio das tribulações da vida cotidiana, podem, ser uma fonte de ansiedade e apreensão mental. Isso se deve ao fato de que a religião permeia muitos aspectos da atividade social. Principalmente, porque a religião ocupa, nesse caso, o próprio local psicológico da ansiedade existencial potencial. Até onde a religião cria seus próprios terrores específicos neste local é sem dúvida bastante variável.

A secularização é sem dúvida uma questão complexa e não parece resultar no desaparecimento completo do pensamento e atividades religiosas, talvez porque as religiões sejam ainda fonte de respostas para os problemas existenciais. No entanto,

a maior parte das situações da vida social moderna é manifestamente incompatível com a religião como uma influencia penetrante sobre a vida cotidiana. A cosmologia religiosa é suplantada pelo conhecimento reflexivamente organizado, coordenado pela observação empírica e pelo pensamento lógico enfocado sobre tecnologia material e códigos aplicados socialmente.

A partir do quadro geral aqui traçado com o auxílio dos principais teóricos da chamada “experiência pós-moderna”, buscaremos, estabelecer um histórico acerca da Igreja Católica nos quadros da globalização, modernidade/pós-modernidade, verificando o florescimento da CNBB e das Cebbs nesse conturbado contexto.

3.2 – A atualização do catolicismo no Brasil frente ao mundo globalizado

Enfatizando a época que corresponde à segunda metade do século XX e início do século XXI, compreendemos que os setores progressistas da Igreja Católica buscaram ao máximo acompanhar o processo de criação dos organismos internacionais, como o FMI, o BIRD, o GATT e ONU, organismos que se estabelecem como organizadores do mundo, com um caráter mais do que internacional, diríamos que ocupam uma posição universalista que outrora fora monopólio da Igreja do Vaticano.

Assim sendo, urgia a necessidade de atualização da Igreja frente ao frenético ritmo de mudanças que se processavam. Tal atualização, representaria uma afronta aos setores conservadores da Igreja, que se mantinham fiéis aos princípios do

Concílio Vaticano I. Porém, ou a Igreja estabelecia uma ação efetiva e participativa em relação à sociedade e aos novos ventos que sopravam ou ficaria definitivamente a reboque na história.

Para muitos críticos, o envolvimento efetivo de setores da Igreja com os problemas políticos e sociais, a distanciavam das questões essencialmente religiosas e representavam um perigoso e talvez irreversível processo de secularização.

Para trabalhar o conceito de secularização, recorrerei à conceituação apresentada na obra de Peter Berger (2001, págs. 20-180).

O conceito de secularização foi usado originalmente nas Guerras de Religião, para indicar a perda do controle de territórios ou propriedades por parte das autoridades eclesiais. No Direito Canônico, o mesmo termo passou a significar o retorno de um religioso ao “mundo”. O termo secularização, e, mais ainda, seu derivado “secularismo”, têm sido empregados como um conceito ideológico altamente carregado de conotações valorativas, algumas vezes positivas, outras negativas.

Em círculos anti-clericais “progressistas”, secularização tem significado a libertação do homem moderno da tutela da religião. Já, em círculos ligados às Igrejas tradicionais, o termo tem sido combatido como descristianização, “paganização”.

Berger entende por secularização os processos pelos quais setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos. Quando falamos sobre a história ocidental moderna a secularização manifesta-se na retirada das Igrejas Cristãs de áreas que antes estavam sob seu controle ou influência: separação da Igreja e do Estado, expropriação das terras da Igreja, ou emancipação da educação do poder eclesiástico.

Quando falamos em cultura e símbolos, todavia, afirmamos implicitamente que a secularização é mais que um processo sócio-estrutural. Ela afeta a totalidade da vida cultural e da ideação e pode ser observada no declínio dos conteúdos religiosos nas artes, na filosofia e, sobretudo, na ascensão da ciência, como uma perspectiva autônoma e inteiramente secular, do mundo.

A secularização tem também um lado subjetivo. Assim como há uma secularização da sociedade e da cultura, também há uma secularização da consciência. Isto significa, simplificando, que o Ocidente moderno tem produzido um número crescente de indivíduos que encara o mundo e suas próprias vidas sem recorrer às interpretações religiosas. Embora a secularização possa ser vista como um fenômeno global das sociedades modernas, sua distribuição não é uniforme. Cada grupo da população tem sido atingido de modo diferente.

Vista dentro da civilização ocidental, o “portador” primário da secularização é o processo econômico moderno, ou seja, a dinâmica do capitalismo industrial. Naquelas regiões do mundo ocidental em que a industrialização assumiu forma socialista de organização, o principal fator determinante da secularização continua a ser a proximidade dos processos de produção industrial com seus respectivos estilos de vida.

É necessário e fundamental investigar, até que ponto a tradição religiosa do Ocidente terá trazido em si mesmo as sementes da secularização. Se considerarmos tal pressuposto, não se deve considerar que o fator religioso opere isolado dos outros fatores, mas sim que eles se mantêm numa contínua relação dialética com a infraestrutura “prática” da vida social.

Comparado com a “plenitude” do universo católico, o protestantismo parece ser uma mutilação radical, uma redução aos elementos “essenciais”, sacrificando-se uma ampla riqueza de conteúdos religiosos.

No protestantismo, o aparato sacramental reduz-se a um mínimo e, mesmo assim, despido de suas qualidades mais numinosas. Desaparece também o milagre da missa. Milagres menos rotineiros, embora não sejam completamente negados, perdem todo o significado real para a vida religiosa. Desaparece também a imensa rede de intersecção que une os católicos neste mundo com os santos e, até mesmo, com todas as almas. O protestantismo deixou de rezar pelos mortos.

Simplificando-se os fatos pode-se dizer que o protestantismo despiu-se tanto quanto possível dos três antigos e poderosos elementos concomitantes do sagrado: o mistério, o milagre e a magia.

Pode-se sustentar que o protestantismo funcionou como um prelúdio historicamente decisivo para a secularização, qualquer que tenha sido a importância de outros fatores. Berger afirma também que as raízes da secularização encontram-se nas mais antigas fontes disponíveis na religião de Israel. Em outras palavras, o autor afirma que o “desencantamento” do mundo começa no Antigo Testamento, na medida que são analisados três traços dominantes na história do judaísmo: *transcendentalização, historicização e a racionalização da ética*.

O cristianismo católico pode ser visto como um “retrocesso” na expansão do drama da secularização, embora tenha preservado o potencial secularizante, quanto mais não seja em virtude da preservação do cânon do Antigo Testamento. A Reforma Protestante pode ser compreendida como uma poderosa reemergência daquelas

forças secularizantes que tinham sido “contidas” pelo catolicismo, não apenas voltando ao Antigo testamento nesse processo, mas indo decisivamente além dele.

Provavelmente, pela primeira vez na história as legitimações religiosas do mundo perderam sua plausibilidade não apenas para uns poucos intelectuais e outros indivíduos marginais, mas para amplas massas de sociedades inteiras. Isso ocasionou uma crise aguda não apenas para nominação das grandes instituições sociais, mas também para a das biografias individuais, ou seja, surgiu um problema de “significado” tanto para instituições como o Estado ou economia, quanto para as rotinas ordinárias da vida cotidiana.

A teodicéia cristã do sofrimento perdeu sua plausibilidade e assim abriu-se caminho para várias soterologias secularizadas, a maioria das quais, porém, mostrou-se incapaz de legitimar os sofrimentos da vida de cada um, mesmo quando atingia alguma plausibilidade na legitimação da história.

A crise de credibilidade na religião é uma das formas mais evidentes do efeito da secularização para o homem comum. A secularização acarretou um amplo colapso da plausibilidade das definições religiosas tradicionais da realidade. Essa manifestação da secularização no nível da consciência (secularização subjetiva) tem seu correlato em nível sócio-estrutural (secularização objetiva). Subjetivamente, o homem comum não costuma ler muito acerca de assuntos religiosos. Objetivamente ele é assediado por uma vasta gama de tentativas de definição da realidade, religiosas ou não, que competem por obter sua adesão, ou, pelo menos, sua atenção. Em outras palavras, o fenômeno do “pluralismo” é um correlato sócio-estrutural de secularização da consciência.

Diante de um quadro tão complexo, de discussões e manifestações de crise da modernidade, crise dos paradigmas, questionamentos sobre as possibilidades de secularização, políticas neoliberais, guerras e atentados terroristas, questionamentos acerca da eficácia de organismos internacionais como a ONU e o avanço dos movimentos neopentecostais, a ação da Igreja Católica no Brasil vem optando desde os anos 60 do século XX, por uma atitude de engajamento em defesa dos miseráveis e no questionamento de políticas arbitrárias sejam elas nacionais ou internacionais.

Como princípio claro nesse tipo de ação destacam-se as experiências das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e da Teologia da Libertação que a Igreja do Brasil inaugurou nos anos 50, quando reinava, na Igreja, uma necessidade forte de renovação, mas o espírito era de quem se preocupa mais com suas questões internas e menos com a sociedade. Existia, por exemplo, um caminho paralelo entre ligas camponesas e sindicatos católicos, Movimento de Educação de Base e metodologia de Paulo Freire. Na mesma linha foi a fundação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, CNBB, em 1952. Movimento de renovação semelhante se deu em meados da década de 1960, quando nasceram as primeiras CEBs, pensadas como alternativas e/ou complementação ao trabalho paroquial.

Mas, elementos novos entram e se fundem na vida da Igreja. O Concílio Vaticano II (1962-1965) funcionou como elemento-chave para a participação de leigos. Ganhava força a proposta de uma Igreja do povo de Deus. No seu olhar interno, o Concílio pensou uma Igreja plural, flexível e, diante de uma estrutura até então centralizada e clerical, sonhou com uma instituição participativa. Ao olhar para fora, o Concílio comprometeu-se num diálogo com todas as culturas e povos, e com a libertação dos pobres.

Muitos padres e dezenas de religiosos foram procurar novas modalidades de trabalho pastoral nas periferias urbanas e nas zonas rurais, motivados pela opção pelos pobres que surge em Medellín. É em agosto de 1968 que a Conferência Episcopal de Medellín, na Colômbia, reforçando as decisões do Concílio, abre um novo tempo na história da Igreja da América Latina. Exemplo deste impulso inovador registrou-se no Brasil no início dos anos 70. A sociedade era submetida ao Ato Institucional nº 5, que extinguiu as liberdades civis. Sindicatos, movimentos e associações populares já não podiam atuar livremente. Foi nesse período que as CEBs se multiplicaram e abriram as portas para pessoas que, sem participar diretamente de uma prática sacramental, estimulam sua presença nos movimentos de reivindicação.

Um mês antes da Conferência de Medellín, numa palestra na cidade de Chimbote, no Peru, o teólogo Gustavo Gutiérrez lançou a primeira semente da Teologia da Libertação. O texto, publicado em 1969 com o título Rumo à Teologia da Libertação, deu origem ao livro Teologia da Libertação, editado em Lima, em dezembro de 1971.

O momento político que o Brasil vivia, de violenta repressão, funcionou como estímulo para a nova teologia. A CNBB que, com o decorrer dos anos e o afastamento de D. Hélder Câmara, como seu secretário-geral, havia se burocratizado, assumiu papel preponderante com a posse de D. Aloísio Lorscheider na presidência, no início dos anos 70. As posições firmes do cardeal nas denúncias de torturas a presos políticos ganharam espaço na imprensa e tiveram o apoio dos bispos. Teve início um verdadeiro embate entre Igreja e regime militar. Em 1975, a CNBB publicou

um documento contundente intitulado Comunicação Pastoral ao Povo de Deus, em que os bispos afirmavam: "Ao cristão é proibido ficar triste e ter medo".

No mesmo ano (1975), realizou-se o 1º Encontro Intereclesial de CEBs. Era a primeira tentativa de se fazer uma sistematização sobre as CEBs, que pode ser resumida numa frase: uma nova forma de ser Igreja e uma nova forma de a Igreja ser. Elas passaram a representar a concretização do Vaticano II, por serem uma presença transformadora do mundo.

É nesse diálogo e na vivência no meio popular que a igreja percebe a necessidade de estar ao lado das pessoas que já estavam lutando por justiça e solidariedade. Essa intuição nova propiciou o surgimento das pastorais sociais, que ganharam expressão nacional com a criação da Comissão Pastoral da Terra (CPT). De início, chamava-se apenas Comissão da Terra. Mas os bispos da Amazônia e o próprio D. Aloísio defenderam a inclusão da palavra Pastoral. Configurava-se, na verdade, um olhar novo da Igreja em relação ao mundo visto não mais como lugar profano mas como lugar onde Deus se faz presente para caminhar com seu povo e libertá-lo. E foi nesse intercâmbio que a Igreja assumiu sua maior proximidade com o povo. No caso da CPT, por exemplo, com os lavradores.

As pastorais sociais, portanto, não surgiram como um trabalho acessório, e sim como fonte de autenticidade da própria igreja. Enquanto as CEBs se expandiram, formando uma rede de aproximadamente 80 mil comunidades espalhadas por todo o Brasil, as pastorais aglutinaram um número de pessoas muito menor, porém com atuação expressiva e de grande repercussão.

Fundiram-se, assim, até 1977-78, quatro elementos fundamentais: a CNBB, as CEBs, as Pastorais Sociais e a Teologia da Libertação. É neste período que o teólogo Leonardo Boff escreve a obra *A Igreja que nasce do povo*, e o também teólogo Carlos Mesters publica o livro *A flor sem defesa*, um ensaio de um novo jeito de ler a Bíblia, a partir do povo.

Os anos que se seguiram, até a segunda metade da década de 80, foram de esperança, de construção, de entusiasmo, às vezes, de ingenuidade. Muitos cristãos e não cristãos acreditaram na possibilidade de uma mudança radical e rápida das estruturas sociais e eclesiais.

Em o 11 de setembro de 1973 ocorreu um marco na história da América Latina. O bombardeio do Palácio de La Moneda e o assassinato de Salvador Allende. Tal evento parecia representar o declínio da revolução social, do socialismo, dos movimentos populares de libertação, da esperança dos pobres e oprimidos, e uma advertência à Teologia da Libertação, que acabava de nascer, ao que tudo indicava, já condenada. Uma certa ansiedade se espalhou em ondas sucessivas na sociedade e entre os setores progressistas católicos.

Várias pessoas que fizeram opção pelos pobres por causa de sua força histórica, depois, recuaram em sua atuação; pouco dispostas a compartilhar a fraqueza dos menos favorecidos e a forte opressão dos setores dominantes. Mas, na sociedade, continuaram crescendo a consciência e a organização e, na Igreja Católica, os setores da escolha pelos pobres firmaram seu propósito, apesar das hostilidades da cúria vaticana.

Ao final do século XX, foram grandes os desafios da humanidade. Na década de 90, o neoliberalismo atingiu o auge. A cultura individualista do capitalismo passou a predominar como nunca. No plano mundial, a globalização ampliou a distância entre ricos e pobres e trouxe significativas mudanças na divisão social do trabalho; aumentou o peso da especulação financeira, a violência e a miséria. A religião encontra terreno fértil nesta nova cultura. Ela se adequa e oferece receitas de bem-estar e de felicidade. É uma religião light na linha do New Age, sem exigências, com promessas de felicidade imediata, feita de emoções agradáveis. As Igrejas seguem o movimento da sociedade.

No que se refere à Igreja Católica e à sua adaptação às vertiginosas transformações do século XX podemos observar que alguns elementos, tais como o fundamentalismo, o integrismo, e a perda do profetismo, dificultaram tal adaptação, mas não a impediram. Porém, em muitas ocasiões, em nome de uma tradição e para manter sua influência nas sociedades, opôs-se à separação Igreja e Estado-Nação, ao advento da modernidade, à plena emancipação da mulher, às mudanças democratizadoras da sua própria organização.

Outras dificuldades vêm dos problemas do poder, de querer manter certos privilégios históricos, de influir na vida política, de assegurar a existência do Estado do Vaticano com sua representação oficial pelas Nunciaturas. A tentação de colonizar a vida civil continua presente em círculos importantes de Roma e em dioceses de todo o mundo. Há o perigo, inclusive, de o projeto *Evangelização do Novo Milênio*, com que a CNBB quer renovar a vida cristã, transformar-se em mais uma tentativa frustrada de neocristandade.

Muitos grupos religiosos lançam fortes críticas aos sistemas seculares da sociedade moderna. Os ataques terroristas de 11 de setembro às Torres Gêmeas em Nova York e ao Pentágono são as mais radicais expressões desse fenômeno. Não obstante, muitos grupos fundamentalistas e conservadores fazem exigências específicas, embora menos violentas, sob a rubrica do que definem como “liberdade religiosa”. Essas exigências atacam o núcleo básico do Estado leigo, que até agora têm constituído o centro da coexistência social e política em boa parte do mundo ocidental. O Estado leigo não é uma instituição política neutra com relação a valores. Ele se acha vinculado a componentes essenciais da coexistência social como a tolerância, o respeito à pluralidade religiosa, a separação Igreja-Estado, a liberdade de consciência, a democracia e mesmo a própria liberdade religiosa. O questionamento do Estado leigo e da secularização da sociedade é, portanto, uma séria ameaça às liberdades civis. Essas liberdades, em muitos casos conseguidas a duras penas, são ameaçadas pelo que tem sido denominado “a recolonização da esfera pública” pelas religiões institucionalizadas.

Assim, pode-se dizer que o conceito que mais se aproxima do secularismo é o de soberania popular ou de legitimidade constitucional. Dessa perspectiva, o Estado é leigo quando não mais requer a religião como um componente da integração social ou para selar a unidade nacional. Pode-se definir o secularismo de diferentes maneiras. Ele é por certo o Estado não-confessional. Também pode ser definido como a exclusão da religião da esfera pública institucionalizada. Mas, sobretudo, o secularismo pode ser definido como um regime social de coexistência cujas instituições políticas são legitimadas principalmente pela soberania popular, em vez de por elementos religiosos. Por conseguinte, o Estado leigo emerge de fato quando

a origem de sua soberania deixa de ser sagrada e passa a embasar-se no conceito moderno de cidadania.

Muitos grupos conservadores têm usado o conceito de liberdade religiosa como um instrumento de ataque ao Estado leigo, alegando que a liberdade religiosa é limitada pela lei. É importante reconhecer que, de alguma maneira, todos os direitos são criados com o propósito de regular os direitos de todos e, em consequência, têm a função de limitar as liberdades de cada um.

O desafio ao Estado leigo vem do enfraquecimento dos conceitos de Estado e de secularismo. As instituições políticas que compõem o Estado vêm cada vez mais a religião como um elemento de legitimação e de integração social. Isso significa que o secularismo, embora ainda prevaleça, pode sofrer retrocessos.

Isso mostra também que a ameaça ao secularismo não vem das religiões, mas do próprio Estado, que parece crescentemente estar em busca das religiões para que estas lhe confirmem legitimidade. É cada vez mais comum vermos membros do governo e de partidos políticos em busca dessa legitimação, abrindo as portas da “recolonização” da esfera pública pela religião. Um dos erros de entendimento que levou a essa situação é a confusão entre o privado, o social e o político. Não é uma questão de negar a inevitável participação da religião na arena social, mas em qualquer aspecto relativo à política ou ao Estado, dado que as religiões tendem a ocupar a esfera do Estado para além das meras questões sociais.

Historicamente, as liberdades civis não foram aprimoradas com a influência da religião sobre as políticas públicas. Pelo contrário, a liberdade religiosa tem sido favorecido com o fortalecimento do Estado leigo que garante as liberdades de todos

os cidadãos. É nesse contexto que os direitos sexuais e reprodutivos, em particular, encontram um melhor ambiente para se desenvolver. O Estado leigo assegura esses direitos na medida em que defende uma ordem pública que se acha além de toda imposição moral das religiões institucionalizadas. As organizações religiosas têm o direito de exprimir suas opiniões e buscar fazê-las ser aceitas pelos membros de suas próprias instituições, mas não as podem impor à sociedade como um todo. Logo, as políticas públicas, como as referentes à saúde ou à educação, têm de ser mantidas fora do alcance da influência das instituições religiosas, visto que sua moral não é necessariamente partilhada por todos os cidadãos e, assim, não pode ser imposta. Em consequência, as políticas públicas são definidas no respeito à pluralidade e à vontade dos cidadãos, para além do valor e das crenças de cada indivíduo ou de cada organização religiosa.

Paralelamente, entretanto, setores progressistas buscam articular fé e política, e afirmam a pretensão de colocar a religião a “serviço de todos”, principalmente das minorias abandonadas e excluídas.

No plano do diálogo e da convivência com as outras religiões mundiais, surgiram tensões, especialmente com as de grande crescimento numérico (como o islamismo) e com aquelas que têm um perfil agressivo na conquista de adeptos e nos ataques ao prestígio da Igreja Católica. Também foram tensas as relações com as religiões que atingem setores populares e que abrigam um sincretismo, como as de origem afro-brasileira. Persistem ainda seqüelas dos conflitos do passado com as religiões protestantes históricas.

A publicação da *Dominus Iesus* pela Cúria Romana (Declaração sobre a unicidade e universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja, publicada em 16 de

junho de 2000), argumentando que a Igreja Católica é a única realmente verdadeira e completa, não expressou o sentimento de vastos contingentes católicos, e pior, trouxe velhos ressentimentos e colocou sérios obstáculos ao entendimento.

Nas esferas oficiais, o ecumenismo não avançou muito, mas vem criando raízes nas práticas de ações conjuntas e na convivência em comunidades, como nas CEBs. A imensa dificuldade da Igreja Católica é guardar a sua identidade sem se posicionar como única dona da verdade.

Agora, o desafio está em como permanecer no seu engajamento em prol dos direitos humanos e das lutas pela justiça social, por meio das pastorais sociais, das campanhas da fraternidade, do resgate das dívidas sociais, da atuação em partidos políticos, movimentos sociais, e mesmo dentro dos organismos governamentais.

A democratização interna da instituição eclesial, revendo, inclusive, as funções papais, é um desafio a ser vencido. A Igreja precisa também resguardar o papel específico dos leigos e mudar suas posições anacrônicas sobre a presença da mulher nas instâncias decisórias.

Dentro da experiência vivida por estes cristãos, nos últimos cinquenta anos, uma nova estrutura eclesial vem sendo gerada no Brasil e em outros países da América Latina. A embrionária estrutura pastoral formada pelo tripé CNBB-CEBs-Pastorais, apoiada na sistematização dada pela Teologia da Libertação, representa uma inovação criativa face à antiga estrutura clerical herdada do século XIX. A CNBB parece expressar a consciência da grande comunidade católica brasileira e sua influência na sociedade deve-se à articulação com as Cebes e Pastorais Sociais. Hoje, embora o pontificado do papa João Paulo II não revele simpatias pela colegialidade

da CNBB, o episcopado brasileiro não tem cedido à pressão de Roma, resiste à centralização imposta pelo Vaticano e à tentativa sistemática de desmonte da entidade.

É inegável, porém, que a CNBB já não tem a influência que tinha nas décadas de 70 e 80. Atualmente, vive uma fase de certa retração, mas, apesar das tensões internas, ainda é uma das principais instituições com postura crítica no país e busca retomar seu papel de influência através de grandes manifestações de mobilização popular frente às questões polêmicas de política internacional, como foi o caso do plebiscito contra a dívida externa em setembro de 2000 e o plebiscito contra a ALCA em setembro de 2002, ano do seu jubileu de ouro.

As CEBs congregam pessoas que se organizam para cultivar a fé cristã pela reflexão bíblica em pequenos grupos, e atuar na melhoria das condições do lugar onde vivem. A participação de seus membros em organismos da sociedade civil indica sua penetração capilar na sociedade brasileira. Sua ligação com a CNBB lhes dá a identidade eclesial, mesmo quando não são reconhecidas pelo bispo ou pároco local. Delas vem a maior adesão aos projetos e propostas da CNBB.

As Pastorais Sociais e organismos equivalentes estabelecem uma ponte entre a Igreja e os setores específicos da sociedade e dão à Igreja incidência sobre os temas de ponta da realidade através de pessoas de liderança e de assessores qualificados. Esta nova proposta de Igreja, Povo de Deus, tem em si uma potencialidade que não visa oferecer receitas prontas aos complexos e novos desafios éticos da sociedade moderna ou pós-moderna, mas tem, isto sim, uma nova visão para ensaiar rumos e estratégias de inserção no mundo da “era das incertezas”.

A proposta atual é de que é dentro do mundo e da história acontece o processo de salvação.

3.3 – CNBB: a instituição religiosa como agente de mobilização nacional e de ação político-social

Os motivos que levam a CNBB a vincular-se cada vez mais com os movimentos de mobilização social, estão ligados de certa maneira à resposta que as religiões de uma forma geral tem que dar aos leigos diante das profundas mudanças do mundo contemporâneo, e à necessidade da integração entre a Igreja e os problemas sociais. Além do mais, os setores progressistas da Igreja católica estiveram ligados nas últimas décadas à defesa dos Direitos Humanos e à preservação do Estado de direito e o consequente exercício democrático da cidadania. É preciso ressaltar também, que a própria direção da Igreja Católica, tanto no Vaticano, como no Brasil, tem se colocado de forma clara, como defensora da ativa participação e mobilização dos católicos eclesiais e leigos, em questões variadas, a destacar as questões político-sociais, como é possível verificar nos parágrafos que seguem.

A Congregação para a Doutrina da Fé tendo a frente o Cardeal Joseph Ratzinger que contando com a aprovação do Sumo Pontífice João Paulo II, em 21 de novembro de 2002, e tendo ouvido também o parecer do Pontifício Conselho para os Leigos, achou por bem publicar, em 24 de novembro de 2002, a *“Nota doutrinal sobre algumas questões relativas à participação e comportamento dos católicos na vida política”*. A Nota é endereçada aos Bispos da Igreja Católica e, de modo especial, aos

políticos católicos e a todos os fiéis leigos chamados a tomar parte na vida pública e política nas sociedades democráticas. Das quais consideramos como principais pontos para respaldar a nossa abordagem os seguintes:

- 1 - o empenho do cristão no mundo em dois mil anos de história manifestou-se seguindo diversos percursos. Um deles concretizou-se através da participação na ação política: os cristãos, afirmava um escritor eclesiástico dos primeiros séculos, “participam na vida pública como cidadãos”. A Igreja venera entre os seus Santos numerosos homens e mulheres que serviram a Deus através do seu generoso empenho nas atividades políticas e de governo;
- 2 - as sociedades democráticas atuais, onde todos participam na gestão da coisa pública num clima de verdadeira liberdade, exigem novas e mais amplas formas de participação na vida pública da parte dos cidadãos, cristãos e não cristãos. Todos podem, de fato, contribuir através do voto na eleição dos legisladores e dos governantes e, também de outras formas na definição das orientações políticas e das opções legislativas que, no seu entender, melhor promovam o bem comum. Num sistema político democrático, a vida não poderia processar-se de maneira profícua sem o envolvimento ativo, responsável e generoso de todos, “mesmo na diversidade e complementaridade de formas, níveis, funções e responsabilidades”;
- 3 - através do cumprimento dos comuns deveres civis, “guiados pela consciência cristã” e em conformidade com os valores com ela congruentes, os fiéis leigos desempenham também a função que lhes é própria de animar de maneira cristã a ordem temporal, no respeito da natureza e da legítima autonomia da mesma, e cooperando com os outros cidadãos, segundo a sua competência

específica e sob a própria responsabilidade. É consequência deste ensinamento fundamental do Concílio Vaticano II que “os fiéis leigos não podem de maneira nenhuma abdicar de participar na ‘política’, ou seja, na múltipla e variada ação econômica, social, legislativa, administrativa e cultural, destinada a promover de forma orgânica e institucional o bem comum”, que compreende a promoção e defesa de bens, como são a ordem pública e a paz, a liberdade e a igualdade, o respeito da vida humana e do ambiente, a justiça, e a solidariedade;

- 4 - a presente *Nota* não tem a pretensão de repropor o inteiro ensinamento da Igreja em matéria, aliás resumido, nas suas linhas essenciais, no Catecismo da Igreja Católica; pretende apenas lembrar alguns princípios próprios da consciência cristã, que inspiram o empenho social e político dos católicos nas sociedades democráticas. Fá-lo, porque nestes últimos tempos, não raras vezes sob a pressão dos acontecimentos, apareceram orientações ambíguas e posições discutíveis, que tornam oportuna a clarificação de aspectos e dimensões importantes da temática em questão;
- 5 - a sociedade civil encontra-se hoje dentro de um processo cultural complexo, que evidencia o fim de uma época e a incerteza relativamente à nova que desponta no horizonte. As grandes conquistas de que se é espectadores obrigam a rever o caminho positivo que a humanidade percorreu no progresso e na conquista de condições de vida mais humanas. O crescimento de responsabilidades para com os Países ainda em fase de desenvolvimento é certamente um sinal de grande relevância, que denota a crescente sensibilidade pelo bem comum. Ao mesmo tempo, porém, não se podem

ignorar os graves perigos, para os quais certas tendências culturais tentam orientar as legislações e, por conseguinte, os comportamentos das futuras gerações;

6 - no plano da militância política concreta, há que ter presente que o caráter contingente de algumas escolhas em matéria social, o fato de muitas vezes serem moralmente possíveis diversas estratégias para realizar ou garantir um mesmo valor substancial de fundo, a possibilidade de interpretar de maneira diferente alguns princípios basilares da teoria política, bem como a complexidade técnica de grande parte dos problemas políticos, explicam o fato de geralmente poder dar-se uma pluralidade de partidos, dentro dos quais os católicos podem escolher a sua militância para exercer – sobretudo através da representação parlamentar – o seu direito-dever na construção da vida civil do seu país. Tal constatação óbvia não pode, todavia, confundir-se com um indistinto pluralismo na escolha dos princípios morais e dos valores substanciais, a que se faz referência. A legítima pluralidade de opções temporais mantém íntegra a matriz donde promana o empenho dos católicos na política, e, esta matriz liga-se diretamente à doutrina moral e social cristã. É com um tal ensinamento que os leigos católicos têm de confrontar-se constantemente para poder ter a certeza que a própria participação na vida política é pautada por uma coerente responsabilidade para com as realidades temporais.

7 - a Igreja é consciente que se, por um lado, a via da democracia é a que melhor exprime a participação direta dos cidadãos nas escolhas políticas, por outro, isso só é possível na medida que exista, na sua base, uma reta concepção da

pessoa. Sobre este princípio, o empenho dos católicos não pode descer a nenhum compromisso; caso contrário, viriam a faltar o testemunho da fé cristã no mundo e a unidade e coerência interiores dos próprios fiéis. A estrutura democrática sobre a qual pretende construir-se um Estado moderno, seria um tanto frágil, se não tiver como seu fundamento a centralidade da pessoa. É, aliás, o respeito pela pessoa que torna possível a participação democrática. Como ensina o Concílio Vaticano II, a tutela “dos direitos da pessoa humana é condição necessária para que os cidadãos, individualmente ou em grupo, possam participar ativamente na vida e na gestão da coisa pública”;

- 8 - se, perante tais problemáticas, é lícito pensar em utilizar uma pluralidade de metodologias que refletem sensibilidades e culturas diferentes, já não é consentido a nenhum fiel apelar para o princípio do pluralismo e da autonomia dos leigos em política, para favorecer soluções que comprometam ou atenuem a salvaguarda das exigências éticas fundamentais ao bem comum da sociedade. Por si, não se trata de “valores confessionais”, uma vez que tais exigências éticas radicam-se no ser humano e pertencem à lei moral natural. Não exigem, da parte de quem as defende, a profissão de fé cristã, embora a doutrina da Igreja as confirme e tutele, sempre e em toda a parte, como um serviço desinteressado à verdade sobre o homem e ao bem comum das sociedades civis. Não se pode, por outro lado, negar que a política deve também se regular por princípios que têm um valor absoluto próprio, precisamente por estarem ao serviço da dignidade da pessoa e do verdadeiro progresso humano;

- 9 - o apelo que muitas vezes se faz à “*laicidade*” que deveria guiar à ação dos católicos, exige uma clarificação, não apenas de terminologia. A promoção segundo consciência do bem comum da sociedade política nada tem a ver com o “confessionalismo” ou a intolerância religiosa. Para a doutrina moral católica, a laicidade entendida como autonomia da esfera civil e política da religiosa e eclesiástica – *mas não da moral* – é um valor adquirido e reconhecido pela Igreja, e faz parte do patrimônio de civilização já conseguido. A “laicidade”, de fato, significa, em primeiro lugar, a atitude de quem respeita as verdades resultantes do conhecimento natural que se tem do homem que vive em sociedade, mesmo que essas verdades sejam contemporaneamente ensinadas por uma religião específica, pois a verdade é uma só. Seria um erro confundir a justa *autonomia*, que os católicos devem assumir em política, com a reivindicação de um princípio que prescinde do ensinamento moral e social da Igreja.
- 10 - a fé nunca pretendeu manietar num esquema rígido os conteúdos sócio-políticos, bem sabendo que a dimensão histórica, em que o homem vive, impõe que se admita a existência de situações não perfeitas e, em muitos casos, em rápida mudança. Neste âmbito, há que recusar as posições políticas e os comportamentos que se inspiram numa visão utópica que, ao transformar a tradição da fé bíblica numa espécie de profetismo sem Deus, instrumentaliza a mensagem religiosa, orientando a consciência para uma esperança unicamente terrena que anula ou redimensiona a tensão cristã para a vida eterna.

11 - as orientações contidas na presente *Nota* entendem iluminar um dos mais importantes aspectos da unidade de vida do cristão: a coerência entre a fé e a vida, entre o evangelho e a cultura, recomendada pelo Concílio Vaticano II. Este exorta os fiéis “a cumprirem fielmente os seus deveres temporais, deixando-se conduzir pelo espírito do evangelho. Afastam-se da verdade aqueles que, pretextando que não temos aqui cidade permanente, pois demandamos a futura, crêem poder, por isso mesmo, descurar as suas tarefas temporais, sem se darem conta de que a própria fé, de acordo com a vocação de cada um, os obriga a um mais perfeito cumprimento delas”. Queiram os fiéis “poder exercer as suas atividades terrenas, unindo numa síntese vital todos os esforços humanos, familiares, profissionais, científicos e técnicos, com os valores religiosos, sob cuja altíssima hierarquia tudo coopera para a glória de Deus”.

O posicionamento do Vaticano é reforçado no Brasil pela CNBB, o que pode ser claramente comprovado ao analisarmos o discurso do arcebispo da Paraíba e vice-presidente da CNBB, dom Marcelo Pinto Carvalheira, durante a reunião da Presidência e CEP com os Parlamentares, em Brasília (DF), no auditório Dom Helder Câmara, na sede da CNBB, no dia 1º de abril de 2003, no qual ele afirma que tanto a Igreja quanto as entidades políticas precisam resgatar o interesse do povo, para o que ele chamou de “encantamento”, pela boa política. Resgatar a esperança através de políticos comprometidos, conforme as reflexões dos grupos discussão de “Fé e Política”, em conjunto com associações de bairro e movimentos sociais.

Segundo o vice-presidente da CNBB, os parlamentares que têm fé cristã, ou, de qualquer modo, estão dentro da nossa cultura, permeada pelo que ele chamou de

“fermento da fé cristã”, deveriam ter como referência, a palavra e a práxis de Jesus. Pois para dom Marcelo, o comportamento e a Palavra de Jesus de Nazaré, em suas linhas essenciais constituem elemento normativo para a existência cristã e, por conseguinte, para o compromisso político.

Ainda segundo o arcebispo, o crucifixo, sinal cristão hoje espalhado por todo o mundo, com um homem moribundo pendurado por cravos, é um símbolo originariamente político à medida que revela a perseguição política e religiosa a qual Jesus foi duramente submetido. O que permitiria concluir, portanto, o quanto Jesus era político. Político o era enquanto rompia com a ordem social vigente (ordem, aliás, que contrariava a própria Palavra de Deus nas Escrituras). Mas praticar a religião de outra maneira, como fazia Jesus, era política de oposição. Por outro lado, o que fazia também Jesus era dessacralizar o poder político: Ele não pensava em poder religioso teocrático. Do ensinamento evangélico, como sabemos, convém *“dar a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”*. O Estado que age retamente, no seu próprio âmbito de competência, atendendo à índole moral da práxis política, nada tem a temer daquele outro ensinamento apostólico: *“é preciso obedecer a Deus mais do que aos homens”*.

Os campos político e religioso estão ligados entre si, por causa de razões de consciência de que fala São Paulo, ao fim da Carta aos Romanos. Pela sua referência ao bem comum dos homens que vivem em comunidade, a práxis política não tem apenas dimensões morais, mas ela mesma é práxis moral, embora nem todas as práxis morais sejam práxis políticas.

Ao falar sobre a chamada **“laicidade”** para a doutrina católica, dom Marcelo a entende como sendo fiel à mentalidade de Jesus de Nazaré, e deve ser entendida

como autonomia dos campos civil e político em relação aos setores religiosos eclesiásticos, mas não em relação ao campo moral, pois ela está voltada essencialmente para o bem comum, que implica em busca da justiça, da liberdade, da paz, da igualdade, do respeito à vida humana. Pontos comuns entre Religião e Política não impedem sua distinção e autonomia recíproca. Essa laicidade, portanto, não significaria ateísmo, nem agnosticismo do Estado. Na verdade, afirma dom Marcelo, a laicidade já é um valor adquirido pela Igreja e pertence ao patrimônio da civilização.

Voltando ao comportamento prático de Jesus, dom Marcelo destaca, que convém notar alguns dados importantes para a compreensão do tema “Fé e Política” e que são incontestáveis na práxis de Jesus:

- a) Jesus convivia na companhia dos pobres e oprimidos. Assim, ele se define, na prática, do lado dos pobres. Jesus não exige necessariamente que as pessoas mudem de estado social, mas que sejam solidários com os despossuídos e injustiçados, assumindo suas causas;
- b) Jesus tem uma atitude crítica frente aos poderosos;
- c) Jesus não teve uma ambição de poder político, embora ele não fosse um alienado, um indiferente; e, por outro lado, nunca foi contra o poder, enquanto tal, mas foi, sim, contra o poder-dominação. Ele propõe o poder-serviço. *“Quem quiser ser o maior, diz Jesus, seja aquele que serve... Pois o Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir”* (Mt 20, 26-28);
- d) se podemos dizer que Jesus teve uma atuação política, ele a teve, mas a nível “profético”, foi um “revolucionário” profético. Ele falou tendo em vista o histórico

real. Profeta, portanto, não é aquele que simplesmente advinha o futuro, como trivialmente se concebe, mas aquele que vê a história concreta, inclusive o porvir, a partir de Deus, na luz de uma esperança viva, motor da história.

Para dom Marcelo, profeta é aquele que atinge questões concretas da vida do povo, denuncia o mal e anuncia o bem, aponta as feridas da sociedade. Mas o Profeta é, sobretudo, o homem da esperança, o homem da utopia, o que enxerga caminhos novos para os indivíduos e para o convívio social. Porém, o arcebispo adverte, alegando que o que é estritamente religioso deve ser explicitado pela Igreja, mantendo a devida distinção dos campos; no entanto, o que é religioso não deve aparecer como algo autônomo ou paralelo ao histórico. Para os profetas, a religião em concreto é a forma de viver a realidade histórica em seu sentido último e conforme a vontade de Deus. Por isso, meter-se em política, atendendo a seu aspecto ético, pertence também ao profeta. Tudo aquilo que é político, econômico e social é substancial para a história e, portanto, sobre isso versa também a vontade profética de Deus. Era desse modo que atuavam, por exemplo, os profetas bíblicos.

O vice-presidente da CNBB faz a reflexão que de Amós a Jesus e até hoje persistem os exploradores do povo, os que pretendem manobrar até o conjunto dos povos e promovem guerras insensatas. O modelo concreto de Jesus, como os profetas bíblicos, apresenta, no fundo, uma revolução integral. Assim, Sua proposta trazia implicações e efeitos políticos. Leva-nos, inclusive, a assumir o chamado “macro amor” que tem em vista também as estruturas do Estado e da Sociedade, com suas regras e leis, não se contentando apenas com reformas assistenciais e meras ações emergenciais. Por isso, dom Marcelo afirma que tanto os evangelizadores diretos na Igreja, como os políticos comprometidos com o povo

devem possuir “rasgos proféticos”. Pastores e Políticos comprometidos com o povo devem ser Profetas a seu modo, no âmbito da sua competência, dentro do seu campo.

Dom Marcelo aprofunda a questão, afirmando que neste horizonte profético, entretanto, a grande idéia, a visão absolutamente dominante da pregação de Jesus, e que convém ressaltar, é a proposta do “Reino de Deus” que é fundamentalmente dom e também interpelação radical da vida humana. Este “Reino” de que fala o Evangelho e que é mencionado desde o Antigo Testamento, é uma realidade que dá o sentido último da história para o seguidor de Jesus. A mensagem e a práxis de Jesus vê no “Reino”, anunciado pelo Evangelho, uma antecipação prática de um reino universal de justiça, de paz e de amor, de todos e para todos. Não é sem razão que na oração mais comum e eficaz dos cristãos, proposta pelo próprio Jesus, vem a súplica central pelo “Advento do Reino de Deus”: *“Venha a nós o Vosso Reino!”* ou ainda *“Vinde, recebei o Reino que vos foi preparado... O que fizestes pelo menor dos meus irmãos, foi por mim que o fizestes”*, diz Jesus no eu famoso discurso sobre o julgamento final.

O discurso de dom Marcelo finaliza concluindo que na temática “Fé e Política”, os ministros da Igreja e políticos militantes, assim como os demais membros do “Povo de Deus” e os cidadãos da Pátria comum, são convocados a inspirar-se em Jesus, no mundo atual, segundo as urgências de hoje. Se a fé teologal, por acaso, for fraca, não se deve desanimar, e buscar encontrar-se com Jesus no serviço prático ao próximo.

Podemos observar, pelo exposto, que a Igreja católica, enquanto instituição religiosa, coloca-se como elemento ativo no processo sócio-político, questionando as injustiças sociais e propondo através de discussões com as comunidades uma

dimensão sócio-transformadora intrinsecamente ligada ação evangelizadora da Igreja.

A referida ação evangelizadora tem como metas: envolver os cristãos no compromisso de transformação sócio-política; manter viva na Igreja a “opção preferencial pelos pobres”; a presença pastoral em situações de marginalização social; o apoio e solidariedade aos movimentos e organizações que lutam pela vida, a denúncia das injustiças e o anúncio do Reino de Deus. Os meios básicos para atingir essas metas consistiriam em: promover ações voltadas para a transformação da sociedade, “à luz da Palavra de Deus e da Doutrina Social da Igreja”; aprofundar a integração entre oração e ação, fé e política, religião e compromisso social; fazer a ponte entre a Igreja e a sociedade, buscando, em parceria com outras entidades e movimentos sociais, a “construção do Reino de Deus”; marcar presença em realidades concretas e específicas de exclusão social.

Tais propostas estão explicitadas adequadamente (além dos textos que já apresentamos analiticamente) nas Semanas Sociais Brasileiras e no Projeto de Evangelização da Igreja no Brasil - em preparação ao Grande Jubileu do ano 2000 - "Rumo ao Novo Milênio", conforme podemos comprovar a seguir.

A 1ª Semana Social Brasileira foi realizada em Brasília/DF, de 3 a 8 de novembro de 1991, reunindo mais de 200 pessoas no Instituto Israel Pinheiro. Teve como tema O Mundo do Trabalho, Desafios e Perspectivas no Brasil de Hoje. Uma das preocupações de fundo dessa primeira iniciativa foi o impacto das novas tecnologias no mundo do trabalho e na vida de todos os brasileiros.

Além de celebrar os 100 anos da Rerum Novarum, a 1ª SSB também procurou aprofundar o tema da Campanha da Fraternidade daquele ano. Ela não se restringiu a um acontecimento isolado, mas foi precedido de diversas Semanas Regionais, as quais demonstraram grande interesse da “Igreja e da sociedade”. A Semana representou um espaço aberto de diálogo e abertura entre os vários segmentos da sociedade preocupados com os problemas do país e com a busca de soluções. A iniciativa partiu do Setor Pastoral Social, mas, no decorrer dos debates, envolveu outras forças, seja das Igrejas cristãs, seja de outras entidades da sociedade civil. No começo da década de 90, o impacto das novas tecnologias sobre as relações de trabalho apresentava desafios igualmente novos. Estes novos desafios estiveram presentes nos debates da 1ª SSB, bem como a busca de caminhos para a sua superação, como, por exemplo, o problema do desemprego, que se configura como elemento estrutural de uma crise muito mais profunda.

A 2ª Semana Social Brasileira pode-se dizer que ocorreu em dois tempos: realização das Semanas Regionais no decorrer de 1993 e a Semana Nacional que aconteceu em Luziânia/DF, de 24 a 29 de julho de 1994. A 2ªSSB teve como tema central Brasil: Alternativas e Protagonistas. O tema convidava à busca de alternativas, mas ao mesmo tempo sugeria que precisava de protagonistas dispostos a enfrentar o desafio. Em termos populares, a temática concentrou-se na expressão “O Brasil que a gente quer ou o Brasil que a gente quer”. A partir desse tema central, desdobraram-se as seguintes temáticas: “o desenvolvimento econômico e Estado democrático”, “a cidadania superando a dominação política e cultural” e “os sujeitos e valores emergentes”. Após numerosos estudos e intensos debates, chegou à seguinte fórmula: o Brasil que queremos deve ser economicamente justo, politicamente democrático, socialmente eqüitativo e solidário e culturalmente plural.

Torna-se clara aqui a proposta de missão profética da Igreja e de todas as forças vivas e ativas que acreditam na possibilidade de num Brasil justo e solidário: apontar as injustiças e desigualdades que dilaceram a sociedade, acarretando concentração de riqueza, de um lado, e exclusão social, de outro. E, em termos propositivos, construir caminhos alternativos, com os protagonistas ou atores sociais comprometidos com as mudanças necessárias. A 2ª SSB envolveu centenas de agentes e lideranças e mobilizou milhares de pessoas em todo o Brasil. Em 1994 estávamos em ano de eleições pela disputa da Presidência da República, o que conferiu ao tema uma tentativa de elaborar um programa para o projeto popular viável para o país. Assim, um dos eventos da 2ª SSB foi a promoção de um debate com os principais presidenciáveis, realizado em Brasília. Quatro idéias-força desenvolveram-se durante os debates da 2ª SSB e passaram a orientar nossa atuação: radicalização da democracia, cidadania ativa, construção coletiva e inversão de prioridades.

A 3ª Semana Social Brasileira estendeu-se por um período de três anos: 1997, 1998 e 1999. O período marcava uma época especial para a Igreja, com a celebração do Grande Jubileu de 2000 anos de cristianismo. No Brasil, a preparação ao jubileu, do ponto de vista social, ficou a cargo da 3ª SSB. A temática central girava em torno do Resgate das dívidas sociais: justiça e solidariedade na construção de uma sociedade democrática. O triênio foi assim distribuído: em 1997, tratava-se de realizar Semanas Regionais, locais diocesanas, municipais, enfim, em todas as instâncias possíveis e imagináveis, por todo o Brasil. Ao todo foram mais de 180 eventos em todo o país, em que participaram em torno de 25 mil pessoas. A preocupação de fundo, nesta primeira etapa, era levantar as principais dívidas sociais que afligiam a população. Entre elas, a precariedade dos serviços públicos em geral, a não

realização da reforma agrária, o desemprego, as migrações forçadas – chegando a um total de 28 dívidas identificadas durante o processo.

No ano seguinte, 1998, realizou-se em Itaici, Indaiatuba/SP, de 4 a 8 de agosto de 1998, o Momento Nacional da 3ª SSB, com a presença de aproximadamente 400 pessoas, representando estados, entidades, movimentos sociais, organizações, igrejas, pastorais, etc. O evento representou o ponto de convergência de todos os debates recolhidos a partir das 180 Semanas Sociais acontecidas em todo o Brasil. O objetivo aqui era recolher, partilhar e aprofundar tais dívidas em três dimensões:

- a) caracterização das carências identificadas, com destaque para os pontos comuns;
- b) compreensão mais ampla das profundas raízes que, histórica e estruturalmente, determinam essas carências crônicas, o que levou a reconhecer na dívida externa e interna a grande causa de muitos males;
- c) debate e sistematização dos resultados, com vistas a uma tomada de posição e de compromisso com a transformação sócio-econômica.

O ano de 1999 foi reservado à realização de Semanas por Grandes Regiões: região sul, região nordeste, região norte, região centro-oeste e região sudeste. Nesta última etapa do processo, a finalidade desenvolver ações práticas e concretas, a partir das dívidas levantadas e aprofundadas anteriormente. Vale aqui citar um exemplo, entre outros: A Semana da Região Nordeste reuniu cerca de 250 pessoas e decidiu concentrar suas atividades em torno de três desafios: terra, água e direitos. É inegável que tal decisão contribuiu de forma decisiva para o fortalecimento do programa de construção de cisternas para todo o semi-árido brasileiro.

Ainda no decorrer da 3ª SSB, destacaram-se dois eventos de grande repercussão nacional: o Simpósio e o Tribunal da dívida externa. O Simpósio foi realizado em julho de 1998, na cidade de Brasília, tendo como tema Dívida Externa – Implicações e Perspectivas. Representou um espaço privilegiado para um melhor conhecimento e aprofundamento da dívida externa - com seus números e estatísticas, suas regras e mecanismos e suas conseqüências para a população brasileira-. O Tribunal, por sua vez, reuniu cerca de 2000 pessoas no teatro São Caetano, Rio de Janeiro, sendo a dívida externa julgada e eticamente condenada, no sentido de que esse endividamento é injusto, imoral, impagável e ilegal, além de comprometer seriamente a qualidade de vida do Brasil e de todos os países endividados. Além do mais, segundo os assessores do evento, a evasão de divisas, através de juros e serviços da dívida, já pagaram várias vezes seu montante inicial.

Em síntese, podemos dizer que cinco preocupações estiveram sempre presentes no processo das Semanas Sociais brasileiras:

- a) Um diagnóstico da realidade sócio-política e econômica do país, a cargo dos participantes, com a assessoria especialistas das várias áreas;
- b) Uma mobilização ampla de todas as forças vivas da sociedade: movimentos, entidades, organizações em geral;
- c) Tomada de posição com relação a alguns compromissos concretos e linhas gerais, que possam ser assumidos por todos;
- d) O protagonismo real e efetivo dos participantes, com uma linguagem predominantemente leiga, no sentido de maior abertura ao diálogo com as mais variadas instituições da sociedade;

- e) O caráter propositivo dos debates, no sentido de apresentar não apenas críticas ao modelo econômico e político, mas também de propor alternativas de solução.

O Projeto de Evangelização da Igreja no Brasil - em preparação ao Grande Jubileu do ano 2000 - "Rumo ao Novo Milênio" é a resposta da Igreja Católica no Brasil ao apelo do Papa João Paulo II expresso na sua carta "Tertio Millennio Adveniente". Foi produzido à luz desta carta papal e das Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil - 1995-1998. Teve ainda como balizador os compromissos assumidos no Quinto Congresso Missionário Latino-americano (COMLA 5).

A partir de uma síntese da "Tertio Millennio Adveniente" apresentada na 33ª Assembléia Geral da CNBB, em maio de 95, uma comissão começou a elaborar um anteprojeto que serviria de documento de trabalho para a 34ª Assembléia Geral, realizada em 1996. O texto foi apresentado na 3ª Assembléia dos Organismos do Povo de Deus, no 6º Encontro Nacional de Presbíteros, no Seminário das CEBs, no Encontro dos editores de folhetos dominicais e revistas católicas e outros.

Em todas essas instâncias houve a aceitação do anteprojeto e foram poucas as emendas substanciais surgidas nestes eventos. Os Bispos presentes na 34ª Assembléia Geral o aprovaram por unanimidade. O texto aprovado consta de cinco partes no seu corpo principal e uma seção de anexos. Destacamos os aspectos que consideramos mais relevantes para nossa argumentação.

A primeira parte é praticamente uma síntese da carta do Papa João Paulo II "Tertio Millennio Adveniente". Descreve o sentido do Grande Jubileu do ano 2000 e

propõe à Igreja, a todos os cristãos, uma revisão séria de nossas atitudes ao longo destes dois mil anos de evangelização. Sendo a Boa Nova uma notícia tão alvissareira, um questionamento emerge com muita força: *"Por que uma parte tão grande da humanidade está longe de Cristo e, mais ainda, das comunidades cristãs?"*. É com esta interrogação que o texto sugere, em comunhão com João Paulo II, um pedido profundo de perdão: *"...estamos realmente arrependidos e pedimos perdão com sinceridade?"*. Esta parte termina apresentando alguns elementos relevantes para a celebração do Grande Jubileu em nível mundial e local.

A segunda parte da celebração do Grande Jubileu do ano 2000 se reveste de uma importância singular também para os brasileiros, pois, marcam os 500 anos da chegada do Evangelho ao Brasil, marcada, porém, pelo caráter truculento da colonização, uma vez que a cruz se fez acompanhar pela espada, demonstrando a aliança entre Igreja e Estado no empreendimento colonizador. O texto afirma: *"No meio de tudo isso encontramos exemplos de heroísmo e santidade em muitos missionários que procuraram pregar o Evangelho com meios pacíficos e curar as feridas que outros cristãos, marcados pela mentalidade da época, tinham aberto no coração dos povos indígenas e africanos"*. Essa segunda parte aborda ainda o impacto da modernidade sobre a realidade brasileira e suas repercussões no campo religioso somado ao imenso desafio da pastoral urbana. Termina apresentando um apanhado rápido sobre a mais recente atuação da Igreja.

A terceira parte, apresenta, de forma muito reduzida, as grandes linhas das Diretrizes da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil. Reassume a perspectiva das Diretrizes no sentido de *"tornar a pastoral mais evangelizadora"*, destaca a necessidade de a evangelização ser *inculturada* e dá o tom do Terceiro Milênio para

toda a ação da Igreja, nestes próximos anos: *"Hoje, a proclamação do evento Jesus Cristo, morto e ressuscitado para nossa salvação, continua atual, interpela o mundo, convocando-o para um novo milênio como oferta de graça e de sentido para a história humana"*. Na conclusão desta parte é dado o destaque para os sujeitos e objetivos da nova evangelização. Acentua a sempre atual exigência de *colegialidade* para uma verdadeira e eficaz ação evangelizadora; põe em relevo o papel das Igrejas Particulares; salienta o trabalho generoso feito pelas mulheres, nas famílias e comunidades eclesiais; destaca o *protagonismo do cristão leigo na ação evangelizadora*, mas chama a atenção que ele *"requer profundas mudanças no estilo do governo e no exercício da autoridade por parte da hierarquia"* e lança, por fim, um grande desafio a todos os cristãos: *"viver de tal modo o Evangelho que ele seja uma mensagem atraente para homens e mulheres de hoje"*.

Na quarta parte está o Projeto propriamente dito. Para sua maior visibilidade, há um quadro sinótico que articula as exigências da evangelização inculturada (Testemunho, Serviço, Diálogo e Anúncio), segundo as Diretrizes da Evangelização com as linhas principais da carta papal "Tertio Millennio Adveniente". Apresenta **1996 como o ano da sensibilização**. Para este ano estavam previstas, antes do lançamento oficial do Projeto (1º de dezembro de 1996), uma série de atividades visando envolver as mais diversas forças vivas da Igreja para sua implementação. **1997 seria um ano cristológico**. O Evangelho de Marcos daria o tom para todas as atividades daquele ano. O Projeto visava, para 1997, um aprofundamento maior da razão fé dos cristãos, proporcionando uma adesão mais consciente de todos os fiéis a Jesus Cristo. Neste sentido, o sacramento do Batismo seria refletido e reassumido por todos. Para **1998**, o Projeto previa um **destaque especial para a ação do Espírito Santo** na história da Igreja, na história dos povos. Uma pastoral sacramental

sobre a Crisma seria incrementada. Todos os cristãos seriam suscitados a renovarem suas esperanças no Deus da Vida. E, em 1999, o tema central seria: **Deus Pai e a caridade**. A fraternidade universal que se fundamenta em Deus, como único Pai de todos os homens e mulheres, deverá despertar todos os cristãos, para ações concretas que viabilizem uma maior solidariedade.

Assim, chegamos ao ano 2000, ano do Grande Jubileu, no qual as ações que revelem a reconciliação, do perdão da dívida externa, do resgate da dívida social interna, *“da disposição de recomeçar com ânimo e ardor renovados a construção da sociedade que todos queremos: justa e solidária”*.

3.3.1 – A CNBB e o plebiscito contra a dívida externa

O Plebiscito Nacional da Dívida Externa, realizado em setembro de 2000, tornou-se um dos marcos da participação popular atingindo a extraordinária marca dos mais de seis milhões de votos, numa manifestação de exercício da cidadania.

Liderados pela CNBB, pelo CONIC (Conselho Nacional de Igrejas Cristãs) e por muitas outras instituições não governamentais, a proposta do plebiscito estava inserida nos debates da 3ª Semana Social Brasileira e foi executado na Semana da Pátria. Aproximadamente cem mil voluntários conseguiram mobilizar parcelas da sociedade brasileira a manifestar-se sobre este tema tão importante que exerce tanta influência na vida de cada um de nós e do país.

O Plebiscito Nacional da Dívida Externa não foi um acontecimento isolado ou terminal. Ele está inserido no movimento internacional para revisão e até o perdão da dívida externa dos países pobres do mundo e, no contexto brasileiro, fez parte de fóruns e debates e teve como perspectiva desencadear um novo processo que pudesse levar a busca de alternativas para que seja solucionada a questão da dívida, desta vez não mais em nível de cúpula somente, mas com a participação efetiva dos cidadãos.

Entre os movimentos, fóruns e debates que antecederam o Ano do Jubileu 2000 e o Plebiscito da Dívida, destacamos a Declaração do Comitê Central do Conselho Mundial de Igrejas sobre as dívidas do Terceiro Mundo, reunido na Argentina entre 28 de julho a 8 de agosto de 1985 - (O Conselho Mundial de Igrejas, com sede em Genebra, Suíça, reúne acima de trezentas igrejas protestantes, ortodoxas e anglicanas em mais de cem países, tendo sido fundado em 1948). Demonstrando que o envolvimento em questões de política social e econômica não estão restritas somente a instituições religiosas católicas, o que tem viabilizado inclusive ações conjuntas nas ações de mobilizações políticas nacionais.

O Comitê Central, reunido em Buenos Aires, Argentina, de 28 de julho a 8 de agosto de 1985, declarava-se consciente de que, apesar das numerosas negociações feitas, ainda não se vislumbrava uma solução a longo prazo para a crise motivada pela dívida do Terceiro Mundo. As dívidas pendentes, que atualmente se elevam a bilhões de dólares americanos, exigiam que as nações devedoras dedicassem grande parte de suas receitas anuais ao serviço da dívida.

Quando este serviço se torna impossível, entabulam-se negociações que levam a medidas paliativas a fim de salvaguardar o presente sistema. Enquanto isso,

o Fundo Monetário Internacional continua impondo às nações devedoras políticas que foram denunciadas pela 6ª Assembléia do Conselho Mundial de Igrejas, segundo o qual, o resultado dessa política é a redução dos alimentos ao alcance dos pobres, com o conseqüente aumento da desnutrição, das enfermidades relacionadas à fome e da mortalidade infantil – (Declaração sobre a desordem alimentar internacional).

Assim, segundo o Conselho, o endividamento caminha estreitamente ligado à fome. Tais políticas complicam e limitam as possibilidades de desenvolvimento autônomo. O mundo se encontra ante a perspectiva de uma catástrofe econômica que afetará profundamente tanto os países ricos como os pobres. O padrão de medida para a justiça econômica é a situação dos grupos mais vulneráveis da sociedade.

A declaração do Conselho ressaltou que os profetas nos avisam que o juízo de Deus se baseia no tratamento que damos às viúvas, aos órfãos, aos estrangeiros, às pessoas sem terra. No Levítico se anunciava um jubileu que anularia todas as dívidas, libertaria os pobres e lhes daria a oportunidade de recomeçar suas vidas. Ressaltou ainda, que Jesus Cristo, através de seu ministério, ressaltou claramente que a justiça para com os pobres era condição fundamental do Reino. Por conseguinte, as igrejas se preocupam com as questões econômicas, especialmente as que afetam os pobres.

O Conselho denuncia, afirmando que a crise atual força os pobres a suportar o peso de dívidas que não foram contraídas em benefício deles. Frequentemente os empréstimos têm sido utilizados para fins militares ou para satisfazer exigências dos ricos e em benefício, a curto prazo, de indústrias e instituições financeiras dos países que emprestam. Os governos dos países devedores têm sua parte de

responsabilidade, mas já se viu que numerosos fatores fogem a seu controle. Muitos dos empréstimos foram em dólares americanos quando as taxas de câmbio eram baixas e as taxas de juros, inferiores ao índice de inflação. Os países devedores não tiveram a oportunidade de opinar sobre as ulteriores flutuações do valor do dólar ou sobre a determinação das altas taxas de juros reais. Mais ainda, as políticas dos países industrializados provocaram a queda dos preços dos produtos básicos exportados pelo Terceiro Mundo e influíram na retração do comércio mundial.

O Comitê Central do Conselho Mundial de Igrejas exorta as igrejas e o movimento ecumênico a se dirigirem a seus próprios membros, aos governos, aos peritos em economia e à opinião pública para que considerem elementos fundamentais da questão, tais como:

- a) a necessidade urgente de fazer uma reavaliação das dívidas, limitar as taxas de juros e ampliar os prazos de pagamento das dívidas do Terceiro Mundo;
- b) a possibilidade de cancelar totalmente as dívidas dos países menos adiantados;
- c) a necessidade imperiosa de cooperar com as organizações das Nações Unidas e fortalecê-las, a fim de estabelecer uma ordem econômica internacional mais justa; e, particularmente, reestruturar o sistema financeiro internacional de acordo com os princípios de universalidade, representação eqüitativa, responsabilidade e justa remuneração dos trabalhadores;
- d) a necessidade de que os ricos compartilhem o custo das políticas de reajuste que precisem ser aplicadas.

Outra importante iniciativa realizada por instituições religiosas acerca do tema da dívida externa, foi Carta de Sant Augustin: Declaração de Igrejas da Argentina, Brasil e a então Alemanha Federal, quando representantes das igrejas luterana, anglicana, reformados, católicos romanos, metodistas e presbiterianos reuniram-se, de 28/03 a 3/04/1987, em Bonn, na então Republica Federal da Alemanha, onde dentre muitas análises e considerações bíblicas, teológicas, econômicas e éticas, propuseram: a redução da taxa de juros abaixo dos juros de mercados e a redução das dívidas, tanto quanto os juros dos anos passados foram exorbitantes; auditoria imparcial para verificação da legitimidade da dívida, reavaliação da mesma e seu cancelamento parcial; desenvolvimento de uma interdependência econômica mundial sem dominação; disposições dos credores para negociações multilaterais; criação de um “Clube de Devedores”, à semelhança do Clube dos Credores, o Clube de Paris; maior participação nas decisões dos próprios países endividados nas entidades financeiras internacionais; controle da fuga de capitais, tanto nos países endividados como nos países credores; incluir nas negociações da dívida aquelas contraídas por empresas transnacionais; o reconhecimento por parte dos países industrializados do direito de os países empobrecidos buscarem vias próprias de desenvolvimento, sem que se vejam obrigados a optar entre Leste e Oeste (Bloco capitalista ou socialista).

O documento conclui dizendo que os membros daquele fórum estavam convictos de que todas as medidas econômicas sempre têm consequências políticas. Assim sendo, seria nefasto, se os países industrializados abusassem da debilidade econômica dos devedores, ferindo sua soberania política, e favorecessem estruturas regressivas. Exigiam, em sua declaração, que todos governos envidassem esforços pela redução de receitas para o armamento, pela disciplina orçamentária e pela

manutenção dos juros em níveis baixos. Caso contrário, os governos serão os co-responsáveis pelo empobrecimento de milhões de seres humanos.

Outra iniciativa que merece destaque foi o Simpósio da Dívida Externa: Implicações e Perspectivas – (realizado em Brasília, dias 21 a 23 de julho 1998, promovido pelo CONIC, CNBB e CESE (Coordenadoria Ecumênica de Serviço), com a participação de cem representantes dos eventos locais da 3ª Semana Social Brasileira, de igrejas cristãs e de movimentos e entidades da sociedade civil, e de 17 representantes de outros países da América Latina, dos EUA e da Europa).

Destacamos, na parte final do relatório aquelas que consideramos como principais linhas de ação sugeridas:

- a) apoiar mobilizações sociais nacionais e internacionais que objetivam implementar políticas de redução ou de cancelamento total do pagamento das dívidas externas insuportáveis ou ilegítimas deixando claras as responsabilidades das nossas elites políticas na adesão às estratégias de dependência e na subserviência às diretrizes e orientações emanadas dos organismos multilaterais;
- b) proporcionar debates e fornecer informações em linguagem acessível sobre a situação da dívida externa, suas relações com as dívidas sociais e ecológicas e suas conseqüências para a vida de toda a população;

Em relação ao Brasil, além das já sugeridas, propõe-se:

- a) uma ampla auditoria, com a participação de organismos da sociedade civil, do processo de endividamento externo brasileiro que garanta a transparência e a informação para todos os cidadãos;
- b) o cancelamento da dívida identificada como ilegítima e injusta;
- c) o estabelecimento, por parte do Congresso Nacional, de um limite orçamentário de gastos com o pagamento de serviços e amortizações de dívidas, compatível com a prioridade do resgate das dívidas sociais e ecológicas;
- d) o incentivo e fortalecimento de mecanismos constitucionais de participação da sociedade civil no controle da política econômica e dos atos governamentais em relação ao processo de endividamento nos níveis federal, estadual e municipal.
- e) a interrupção da atual política econômico-financeira de atração de capitais externos, que tem como consequência a brutal elevação do passivo externo brasileiro, de modo especial através da privatização da infra-estrutura de serviços públicos;
- f) apoiar esforços para a criação de um tribunal de julgamento de toda a questão da dívida externa e que as igrejas se empenhem na concretização deste objetivo.

Finalmente, antecedendo o plebiscito sobre a dívida externa, destacamos o Tribunal da Dívida Externa – Veredicto – (Reuniu-se nos dias 26 a 28 de abril/99, no

Rio de Janeiro, com a presença de mais de mil pessoas, do Brasil e de outros países. Promovido pela CNBB, CONIC, CESE e outras instituições sociais).

O Tribunal teve como objetivos julgar o caso brasileiro da dívida externa e reforçar a Campanha do Jubileu 2000 em favor do cancelamento da dívida dos países de baixa renda e dos mais endividados.

No veredicto, os integrantes do Tribunal da Dívida Externa decidiram, por unanimidade o que se segue:

“A Dívida Externa Brasileira, por ter sido constituída fora dos marcos legais nacionais e internacionais, e sem consulta à sociedade, por ter favorecido quase exclusivamente as elites em detrimento da maioria da população, e por ferir a soberania nacional, é injusta e insustentável ética, jurídica e politicamente. Em termos substantivos ela já foi paga e persiste apenas como um mecanismo de submissão e escravização da sociedade ao poder financeiro da usura, da globalização do capital, e da transferência de riquezas para os credores. Por isso, este Tribunal condena o processo do endividamento brasileiro, que implica na subordinação aos interesses do capital financeiro internacional e dos países ricos, apoiados pelos organismos multilaterais, como iníquo e ilegítimo. Responsabiliza as elites dominantes pelo endividamento excessivo e por abdicarem de um projeto próprio de desenvolvimento para o Brasil. Responsabiliza os governos e políticos que apóiam e promovem o projeto de inserção subordinada do Brasil à economia globalizada. Responsabiliza os economistas, juristas, artistas e intelectuais que lhes dão embasamento técnico e ideológico. Responsabiliza a ditadura dos grandes meios de comunicação, que tentam legitimar a dívida e bloqueiam o debate sobre as alternativas.”

Pelo exposto, podemos destacar como elementos que convergiram para a realização do Plebiscito Nacional da Dívida Externa: o contexto das celebrações em torno do Jubileu 2000; os debates da terceira Semana social Brasileira, em que se destacaram o Simpósio e o Tribunal da Dívida Externa e a mobilização nacional e internacional em relação ao endividamento dos países pobres.

Segundo seus organizadores, os objetivos perseguidos com o plebiscito foram, por um lado, estender à população os debates da 3ª Semana Social Brasileira e, por outro, questionar o modelo sócio-político-econômico adotado pelo governo e pelas elites nacionais, o que efetiva a concentração de renda e de poder e amplia a exclusão social.

A Votação ocorreu na Semana da Pátria, de 02 a 07 de setembro de 2000 e reuniu centenas de entidades sociais, dentre as quais destacamos: CNBB/Pastorais Sociais; CONIC (Conselho Nacional de Igrejas Cristãs); CESE (Coordenadoria Eclesiástica de Serviços); MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra); CMP (Central de Movimentos Populares); IAB (Instituto dos Advogados do Brasil); CONTAG (Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura); CUT (Central Única dos Trabalhadores); CNTE (Confederação Nacional dos Trabalhadores em Educação); FISENGE (Federação Interestadual de Sindicatos de Engenheiros) e Rede Brasil (organização criada em 1995, monitora a atuação das instituições financeiras multilaterais).

As entidades promotoras do Plebiscito se manifestaram em 20 de setembro de 2000, afirmando, através de seus levantamentos, que 6 milhões, trinta mil e trezentas e vinte e nove pessoas participaram do Plebiscito Nacional da Dívida Externa.

Trata-se de uma iniciativa única em nossa história; um plebiscito de comparecimento não obrigatório, organizado pela sociedade, realizado com lisura e transparência em todas as unidades da Federação, envolvendo cerca de 100 mil voluntários ligados a igrejas, movimentos sociais, partidos políticos, entidades de representação profissional e poderes públicos.

O plebiscito propunha as seguintes questões:

1. O governo brasileiro deve manter o atual acordo com o FMI?

93,6% votaram **NÃO**

2. O Brasil deve continuar pagando a dívida externa, sem realizar uma auditoria pública desta dívida, como previsto pela constituição de 1988?

95,6% votaram **NÃO**

3. Os governos federal, estaduais e municipais devem continuar usando grande parte do orçamento público para pagar a dívida interna aos especuladores?

95,6% votaram **NÃO**

Segundo os organizadores, foram alcançados quatro grandes objetivos:

- 1º - o tema das dívidas, que estava encoberto, voltou a fazer parte do debate nacional;
- 2º - realizou-se um importante trabalho de educação política;
- 3º - milhões de pessoas se manifestaram sobre algumas das causas da grave crise econômica e social que afeta o país: a política de endividamento e o acordo com o FMI.
- 4º - gerou uma importante contribuição para a campanha mundial de questionamento aos mecanismos e organismos do sistema financeiro internacional, e de solidariedade aos países pobres altamente endividados.

Como consequência do significativo resultado do plebiscito, dois projetos de lei deram entrada no Congresso Nacional. Um do Deputado José Dirceu pela realização de um Plebiscito Oficial, outro da Senadora Heloísa Helena, propondo a remissão das dívidas dos países pobres para com o Brasil. Além disso, as entidades envolvidas no processo, entendem que este não deve se limitar ao plebiscito e para a continuidade da mobilização nacional em relação ao tema, propuseram:

- a) que os comitês sobre a Dívida Externa não se dissolvam, mas, pelo contrário, sejam ampliados, até que a decisão política sobre o assunto seja tomada, com a maior participação popular possível;
- b) que cada município tenha um comitê permanente de cidadania envolvendo outros comitês que funcionam isoladamente, bem como organizações sociais e partidárias que já existem entre o poder público e as organizações não governamentais, tendo em vista uma articulação maior para que, em unindo forças e idéias, se encontre alternativas mais globais;
- c) que todas as sugestões do Simpósio Dívida Externa: implicações e perspectivas, do Tribunal da Dívida e de outros simpósios e seminários, assessorados por competentes técnicos, sejam discutidas e se busque a forma de implementá-las.

O plebiscito sobre a dívida mobilizou entidades, lideranças e milhões de pessoas, significando um exemplo relevante de exercício da cidadania de maneira democrática, aberta, ecumênica e plural, demonstrando a capacidade das instituições religiosas e demais organismos não governamentais ou partidários em organizar e

coordenar, de maneira ordeira e consistente, movimentos autênticos de mobilização nacional.

3.3.2 – A CNBB e o plebiscito contra a ALCA

A Campanha Jubileu Sul / Brasil, é a continuidade da campanha internacional do Jubileu 2000 - Por um milênio sem dívidas !. É uma coalizão de igrejas, sindicatos, organizações não governamentais e cidadãos que entendem que o processo de endividamento dos países do terceiro mundo é injusto e está inviabilizando sua existência e sobrevivência.

A idéia do Jubileu faz parte da tradição judaico-cristã, remetendo a necessidade de uma redistribuição periódica das riquezas, para que a sociedade não desabe sobre o peso de sua própria desigualdade.

A campanha teve grande estímulo a partir de uma mensagem do Papa João Paulo II, pedindo o perdão da dívida dos países pobres. Também contribuiu a crise de 1994, que atingiu principalmente o México. O fato é que desde então, a campanha contra a dívida ganhou fôlego em todo o mundo, sob o guarda-chuva do Jubileu e com o estímulo de várias igrejas.

Merece um destaque especial o movimento “Grito dos Excluídos”, que afirma que o verdadeiro grito da independência ainda não foi dado, uma vez que

continuamos reféns das pressões econômicas internacionais e dos interesses escusos das elites locais. O primeiro Grito dos Excluídos foi realizado em 7 de setembro de 1995 e teve como lema: “A Vida em primeiro lugar”. A iniciativa surgiu das Pastorais Sociais em 1994, em vista da Campanha da Fraternidade, que apresentava o tema: “A fraternidade e os excluídos”. O Grito surgiu da intenção de denunciar a exclusão, valorizar os sujeitos sociais. Este grito aconteceu em mais de 170 cidades e teve como símbolo uma panela vazia.

A campanha brasileira e a coalizão Jubileu Sul - lançada em novembro de 1999, em Johannesburg, por representantes de 33 países - vinculam fortemente a luta contra dívida e a luta contra o modelo econômico, com destaque para o comércio desigual, a financeirização e o crescimento da dívida pública.

A campanha realizou o Tribunal da Dívida, em março de 1999, cujo veredicto apontou no sentido do cancelamento das dívidas dos países endividados. Em setembro de 2000, aconteceu o Plebiscito Nacional da Dívida Externa, que mobilizou milhares de pessoas na realização do maior plebiscito não oficial da história de nosso país, onde quase 95 % dos 6 milhões de brasileiros que responderam a consulta disseram não ao processo de endividamento que tem colocado milhões de brasileiros a margem da plena cidadania.

O resultado demonstrou a insatisfação popular com a política econômica que para fazer frente ao pagamento das dívidas impõe grandes sacrifícios da população, comprometendo quase 60 % do orçamento da união. A lei de responsabilidade fiscal, a pretexto de moralizar a administração pública, não é nada menos que um instrumento que assegura que governantes adequem os orçamentos estaduais e municipais para garantir o pagamento de suas dívidas.

Para a campanha Jubileu Sul / Américas, a dívida externa é como a ponta de um iceberg, a partir da qual se pode questionar a ordem econômica mundial. O que exigirá uma coalizão entre os "países-devedores", a cooperação entre a campanha da dívida e outras articulações internacionais, bem como a construção de uma agenda própria que inclua temas como a redução da jornada de trabalho e o combate ao imperialismo.

Como prioridades para a campanha no ano de 2001, foi priorizado o estímulo aos cidadãos para o acompanhamento dos orçamentos e dívidas municipais, a realização de um Simpósio sobre a dívida interna, suas implicações e perspectivas e a realização de tribunais estaduais da dívida e questões a ela relacionadas.

Já no ano de 2002, a campanha teve como principal tarefa a organização do plebiscito nacional sobre a ALCA (Acordo de Livre Comércio das Américas), que ocorreu de 1 a 7 de setembro. Foi uma oportunidade de esclarecer a população brasileira sobre as ameaças que representa a celebração do Acordo de Livre Comércio das Américas. Neste sentido, o jubileu convocou a participação dos vários setores da sociedade, num esforço de ampliar a compreensão do processo de endividamento e ampliar a resistência a exploração econômica institucionalizada, na perspectiva da construção de uma sociedade mais justa e fraterna.

A Coordenação da Campanha Nacional contra a ALCA é composta pelas seguintes entidades: Pastorais Sociais/CNBB;CPT; CIMI;BRADES;MST; CUT; UNE; CMP; Consultapopular; UNAFISCO/Sindical; Grito dos Excluídos; CNTE; Federação Nacional de Advogados; ANDES; CONIC; CESE;FISENGE; PACS; CEPIS; Cáritas brasileira; Marcha Mundial das Mulheres; REBRIP;CONTAG; FASUBRA; Conselho

Federal de Economia; Conselho Federal de Engenharia; Conselho Federal de Psicologia; UBES; MPA; MAB; ANMTR; Rede Brasil.

As entidades da sociedade civil brasileira que compõe a Campanha Jubileu Sul - Brasil, organizaram manifestaram-se afirmando que organizaram um Plebiscito Nacional com o objetivo de informar, ouvir e debater com a população a respeito da aceitação ou não da proposta estadunidense de implantação de uma Área de Livre Comércio das Américas – ALCA.

Foram três as questões submetidas ao voto popular:

1. O governo brasileiro deve assinar o tratado da ALCA?
2. O governo brasileiro deve continuar participando das negociações da ALCA?
3. O governo brasileiro deve entregar parte de nosso território – a Base de Alcântara – para controle militar dos Estados Unidos?

As três questões referem-se ao tema constitucional da soberania do Brasil. A ALCA visa a constituir-se num tratado que teria força maior que as constituições dos países signatários. Por isso a participação nas negociações configura-se como uma prática inconstitucional. A Base de Lançamentos de Alcântara, no estado do Maranhão, faz parte da estratégia de implantação de bases militares estadunidenses no Continente. O conjunto dessas estratégias conforma um projeto de controle econômico, político e militar hemisférico por parte da potência que deseja ser hegemônica em todo o mundo.

O Plebiscito Nacional sobre a ALCA e a Base de Alcântara foi realizado em todos os vinte e sete estados da Federação, em aproximadamente 4 mil municípios e

envolveu mais de 150 mil pessoas voluntárias de centenas de organizações populares, movimentos sociais do campo e da cidade, igrejas, sindicatos, federações sindicais, entidades estudantis, movimentos de mulheres, associações profissionais, ONGs e partidos políticos.

Desde o início do ano de 2002, incontáveis debates públicos foram realizados em todo o país. Neles foram informados a população sobre as propostas da ALCA e de Alcântara e os cidadãos foram convidados a se manifestarem livremente no Plebiscito, realizado na Semana da Pátria, de 1º a 7 de setembro. No último dia de votação celebrou-se o Grito dos Excluídos com manifestações massivas sob o lema “Soberania não se negocia”.

Durante ato público realizado no dia 17 de setembro, em Brasília, a Campanha Jubileu Sul/Brasil divulgou o resultado do Plebiscito Nacional sobre a ALCA.

Os resultados do Plebiscito Nacional sobre a ALCA e Alcântara computados nacionalmente: foram os seguintes:

Total de Votantes no Plebiscito – 10.149.542

Total de urnas apuradas – 41.758

1 - O governo brasileiro deve assinar o tratado da ALCA?

Sim – 113.643 (1,12%)

Não – 9.979.964 (98,33%)

Branco – 32.291 (0,32%)

Nulos – 23.738 (0,23%)

2 - O governo brasileiro deve continuar participando das negociações da ALCA?

Sim – 341.593 (3,37%)

Não – 9.737.190 (95,94%)

Branco – 47.470 (0,47%)

Nulos – 23.289 (0,23%)

3 - O governo brasileiro deve entregar parte de nosso território – a Base de Alcântara – para controle militar dos Estados Unidos?

Sim – 66.219 (0,65%)

Não – 10.006.740 (98,59%)

Branco – 1.100 (0,01%)

Nulos – 21.547 (0,21%)

Segundo a Campanha Jubileu Sul-Brasil, os resultados do plebiscito demonstram de forma clara e contundente que a cidadania brasileira rejeita: a assinatura do tratado da ALCA pelo governo brasileiro; a continuidade da participação do governo brasileiro nas negociações da ALCA e a entrega da Base de Alcântara pelo governo brasileiro para controle militar dos Estados Unidos.

Assim, segundo o Jubileu, os números do Plebiscito Nacional sobre a ALCA e Alcântara revelam a mais profunda aspiração da sociedade brasileira pela construção de uma nação verdadeiramente livre e soberana, onde o povo seja o dono de seu destino. Uma nação onde não haja exclusão social, nem injustiça, nem fome, nem miséria. Uma nação capaz de promover uma outra integração, baseada no respeito à diversidade cultural e à soberania dos países membros, na equidade das relações comerciais e na solidariedade entre os povos. A sociedade brasileira rejeita o projeto

estadunidense de recolonização econômica, comercial e militar, e aspira por um projeto próprio de desenvolvimento.

Para as entidades organizadoras do plebiscito, a cidadania brasileira tem dado, assim, sucessivas mostras de maturidade e vontade política, sempre disposta a participar quando solicitada, sempre indicando sua ânsia por um presente e um futuro de liberdade, dignidade e justiça. Ao contrário do que dizem as chamadas elites, o povo brasileiro se interessa e deseja participar dos grandes debates e decisões acerca de nosso presente e futuro enquanto Nação.

Afirmam ainda que, o Plebiscito sinaliza aos poderes Executivo, Legislativo e Judiciário do Brasil, ao governo dos Estados Unidos e às grandes corporações transnacionais, que o povo brasileiro não abre mão de forjar seu próprio destino. Reafirma para os povos irmãos das Américas que partilham com o nosso a organização da Campanha Continental contra a ALCA, que o povo brasileiro não abre mão de lutar, sempre e em todo o lugar, por uma nação e um Continente livres da exploração neocolonial e de toda injustiça; por uma nação e um Continente em que caibam a todos os cidadãos condições plenas de dignidade e de direitos.

Os resultados do Plebiscito Nacional sobre a ALCA e Alcântara são, segundo seus organizadores, a afirmação clara de que é possível a construção de um mundo sem dominação de uma nação sobre as demais; em que a economia esteja a serviço dos povos; em que as relações entre as pessoas e entre as nações estejam baseadas na igualdade e no respeito às diferenças; um mundo, enfim, em que caibam todos os mundos, todas as culturas, todas as aspirações de todos os povos.

O Plebiscito Nacional sobre a ALCA e Alcântara pretendeu se afirmar como o início de uma campanha que tem como metas retirar o Brasil das negociações da ALCA, barrar sua implantação no Brasil e no continente e conservar a Base de Alcântara sob o controle nacional. E trazem a esperança de que os três Poderes da República ouçam este clamor e que a sociedade continue se educando, se informando e se mobilizando para construir uma América livre, justa, soberana e solidária.

Considerando que, se e quando, o tratado da ALCA for assinado, irá afetar a vida de todos, garantindo o predomínio do interesse do capital internacional, aprofundando o quadro de exclusão social, a CNBB percebeu a importância de fazer com que o tema deixasse os gabinetes secretos e ganhasse as ruas e a mídia através de um plebiscito ocorrido em setembro de 2002, ano do jubileu de ouro da instituição, mobilizando cerca de 10 milhões de pessoas que se colocaram contra a ALCA.

O objetivo principal dessa consulta popular foi estender o debate a todos os setores da sociedade. O tema não podia permanecer oculto e reservado a exclusiva opinião dos tecnocratas. A população tinha o direito e o dever de opinar sobre decisões que comprometem o destino do país. O plebiscito buscou despertar uma participação ativa na construção de vias alternativas ao modelo econômico vigente.

Outro aspecto a ser destacado é a razão de natureza ética. A ALCA coloca em campo forças extremamente assimétricas. Tratar de forma igual situações tão desiguais é favorecer o mais forte e enfraquecer o mais fraco, perpetuando assim o papel histórico das forças dominantes que querem nos levar pelo “canto da sereia” dos benefícios da instalação de uma área de livre comércio das Américas. Não é

possível falar francamente em livre comércio, diante das posturas tradicionalmente adotadas pelo capital especulativo internacional e pela ação arbitrária daquela que é uma das mais poderosas economias do planeta, os Estados Unidos, frente a economias cada vez mais fragilizadas da América Latina. A disparidade entre os parceiros inviabiliza qualquer negociação. Os governos latino-americanos não têm poder de barganha para fazer prevalecer seus interesses. A imposição dos interesses norte-americanos sobre os demais países do continente é um claro jogo de cartas marcadas que poderia acentuar a condição de refém da América latina, principalmente diante da política agressiva e contraditória do governo Bush, o qual ao mesmo tempo em que insiste na ALCA, pratica internamente uma política protecionismo.

Além do mais, como já foi dito anteriormente, a chamada opção pelos pobres, assumida pela Igreja desde o Concílio Vaticano II. Num contexto de mudanças "rápidas e profundas" que marcam as sociedades modernas, a Igreja busca uma identificação com aqueles que se tornam vítimas da história. Diante de situações de injustiça e opressão, a "Boa Nova do Evangelho" privilegia os que mais sofrem, os quais, por outro lado, estão mais abertos às transformações sociais e à construção de uma nova ordem.

Dada a disparidade das forças no campo da livre competição, as consequências da ALCA tornam-se previsíveis: falência em cadeia de muitos empreendimentos nacionais, como por exemplo, a agricultura familiar, as iniciativas de produção voltadas para a economia solidária, além de não poucas empresas. A ALCA impõe precocemente uma seleção "natural" que compromete a pequena e

média produção, em favor das grandes corporações internacionais muito mais aparelhados do ponto de vista tecnológico.

Por último, como pano de fundo dos debates em torno da ALCA, está em jogo a soberania nacional. Tanto o tratado da ALCA quanto os acordos com o Fundo Monetário Internacional (FMI), travam a política econômica nacional diante da força imposta pelas exigências do capital financeiro internacional, hoje hegemônico na economia mundial globalizada. Sob o jugo do endividamento externo e interno, os governos nacionais agem praticamente como reféns, diante dos interesses dos grandes investidores. Esse estado de coisas ao mesmo tempo, que asfixia e reduz a margem de decisão dos que estão à frente do país, compromete a qualidade de vida da população, agravando a concentração da renda, por um lado, e, por outro, gerando fome e miséria crescentes.

CONCLUSÃO

Após construirmos, de forma crítica e analítica, o processo que envolve a história da Igreja Católica, destacadamente no Brasil, com a CNBB, podemos compreender que a instituição sempre conviveu com contradições internas, principalmente no que diz respeito à postura frente às questões sócio-econômicas e político-ideológicas.

Portanto, cabe ao cientista da religião, um cuidado todo especial ao investigar a ação do clero frente a qualquer questão, pois, no mais das vezes é necessário distinguir entre o que estabelece oficialmente a Santa Sé e a ação de seus membros diante do contexto em que vivem as comunidades em que atuam.

Por vezes, não raras, buscou-se passar uma imagem da Igreja de postura homogênea e hierarquia inabalável. Tal fato pode ser verificado não só na tradição oficial da Igreja, mas também, na versão generalizante daqueles historiadores que pretendem demonstrar o domínio ideológico e “manipulador” que a Igreja exerceu sobre a sociedade, destacadamente sobre os menos favorecidos, deixando

convenientemente de lado, a ação que muitas vezes membros do clero tomavam em favor dos marginalizados.

Um olhar mais atento sobre a história da Igreja Católica, no Brasil, mais especificamente em relação a CNBB, permite-nos observar a riqueza de elementos heterogêneos em sua composição. À época da Cristandade colonial, apesar do predomínio da cruz e da espada, é possível detectar a opção que muitos missionários e leigos adotaram em favor dos desvalidos. Na seqüência histórica, durante o processo emancipacionista da América-Latina é possível verificar-se uma “Igreja dos pobres”, freqüentemente sem sacerdotes e leiga, como reduto de resistência contra as opressões das metrópoles, ou seja, em muitas oportunidades setores da igreja, adotaram uma postura de apoio e envolvimento com as causas populares.

Podemos concluir, portanto, que ao falarmos da religião, não podemos afirmar de maneira afoita e inadequada, que se trata do “ópio do povo”, ou de um mero instrumento de manipulação aliado às elites dominantes, ou ainda como simples legitimadora do sistema vigente. As várias experiências históricas de movimentos religiosos demonstram que são também uma importante retaguarda e, por vezes, vanguarda das lutas populares e das resistências contra a exploração das elites dominantes ou de sistemas opressores. Apesar disso, não podemos deixar analisar de maneira crítica, que tais posturas visam também, os interesses da instituição religiosa em manter sua *nomia* e a tradicional interferência na vida política e social.

REFERÊNCIAS

AGUIRRE, Luiz Pérez. *A Igreja em Crise: Questões pendentes para seu terceiro milênio*. Trad. Carlos Ribeiro Festa. São Paulo: Ática, 1996.

ALBERICO, Giuseppe (org.). *História dos concílios*. Tradução: José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1995.

ANDERSON, Perry. *As origens da pós-modernidade*. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

ARNS, P.E., Cardeal. *O que é Igreja*. 3ª ed., São Paulo: Brasiliense, 1981.

ASSMANN, Hugo e Mate, Reyes. *Sobre la religion. Salamanca: Sigueme, 1974*.

A VIDA ACIMA DA DÍVIDA: *Tribunal da Dívida Externa*. CNBB/Cáritas, MST, IAB, CESE, CMP, CONIC. Rio de Janeiro: Oficina do Autor, 2000.

BENEDITO, Mouzar. *Dívida Externa: Eles Gastam, Nós Pagamos*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Tradução José Carlos Barcelos. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985. Páginas: 117-180.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.

_____. *O poder simbólico*. Lisboa : DIFEL, 1989.

CESE, CONIC. *Deus Disse: Cancelem a Dívida! A Bíblia e a Dívida Externa*. Publicação CESE E CONIC, 3ª edição, Julho de 2000.

CIPRIANI, Roberto. *Identidade e mudança na religiosidade latino-americana*. Petrópolis: Vozes, 2000.

DOC. 59 – *Igreja e Comunicação Rumo ao Novo Milênio*. Documentos da CNBB, 1997.

DOC. 626 – *Jubileu de Ouro da CNBB. Documentos da CNBB – Conjuntura Social e Documentação Eclesial*.

DOC. 635 – *Carta de Goiânia*. Documentos da CNBB – Conjuntura Social e Documentação Eclesial.

DOC. 637 – *A CNBB Diante dos Desafios da Realidade*. Documentos da CNBB – Conjuntura Social e Documentação Eclesial.

DOC. 647 – *Mensagem Sobre o Plebiscito da ALCA*. Documentos da CNBB – Conjuntura Social e Documentação Eclesial.

DOC. 66 – *Olhando para Frente: O Projeto “Ser Igreja” no Novo Milênio explicando às comunidades*. Documentos da CNBB. 2000.

DOC. 676 – *Fé e Política*. Documentos da CNBB – Conjuntura Social e Documentação Eclesial

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DUSSEL, Enrique. *500 anos de história da Igreja na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1992.

ECO, Humberto. *Como se faz uma tese*. São Paulo: Perspectiva, 1985.

ENZO, Pace. *Religião e globalização*. In. ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto (orgs). *Globalização e religião*. Tradução: Andréia D.L. Cardadelo. Petrópolis, RJ: Vozes; Porto Alegre, RS: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1997.

FEATHERSTONE, M. *Cultura global*. Trad. Attilio Bounetta. Petrópolis: Vozes, 1994.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. 3ª ed., Rio de Janeiro: Graal, 1982.

Frei Betto. *O que é comunidade eclesial de base*. 4ª ed., São Paulo, Brasiliense, 1981.

GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. Tradução Raul Fiker. São Paulo: Ed. UNESP, 1991.

Globalização e Nova Evangelização na América Latina e no Caribe: reflexões do CELAM, 1999-2003/ tradução: Antonio Efro Feltrin. São Paulo: Paulinas, 2003.

GOMES, Naudal Alves. *O plebiscito nacional da dívida externa* - projeto SBPC na comunidade – palestra, 25 de outubro de 2000.

GRAMSCI, Antônio. *A concepção dialética da história*. Tradução: Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.

GRIECO, Francisco de Assis. *A supremacia americana e a ALCA*. São Paulo, Aduaneiras, 1998.

HADAS, Moses. *Roma Imperial*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1969.

Instituto Nacional de Pastoral (org.). *Presença pública da Igreja no Brasil (1952-2002): Jubileu de Ouro da CNBB*. São Paulo: Paulinas, 2003.

JAKOBSEN, Kjeld & MARTINS, Renato. *ALCA: Quem ganha e quem perde com o livre comércio nas Américas*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2002.

JAMESON, F. *A lógica cultural do capitalismo tardio*. Trad. Maria Elisa Cevalco. São Paulo: Editora Ática, 1996.

LIBANIO, João Batista. *A Religião no Início do Milênio*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

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

LYOTARD, Jean François. *A condição pós-moderna*. Tradução: Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: Ed. José Olímpio, 1998, 5ª edição.

MADURO, Otto. *Religião e lutas de classe*. Tradução: C. Neotti e E. V. B Alves. Petrópolis: Vozes, 1983.

MAGALHÃES FILHO, Francisco B.B. *História econômica*. São Paulo: Sugestões Literárias, 1970.

MARX, Karl. *Os pensadores. Para a crítica da economia política*. São Paulo: Nova Cultural, 1987, 4ª edição.

MELO, Alex Fiuza de. *Mundialização e política em Gramsci*. São Paulo: Cortez, 2001, 2ª edição.

MOSCA, G. & BOUTHOU, G. *História das doutrinas políticas*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

O POVO DIZ NÃO À DÍVIDA E SIM À VIDA – Campanha Jubileu Sul – Brasil, São Paulo: Edições Loyola. 2001.

PARA ENTENDER A ALCA – Campanha Jubileu Sul – Brasil, São Paulo: Edições Loyola. 2002.

PARKER, Cristián. *Globalización, diversidad religiosa y democracia multicultural*. IX Jornada Sobre Alternativas Religiosas na América Latina. 21-24 Septiembre de 1999.

_____. *Religião popular e modernização capitalista*. Tradução: Attílio Brunetta. Petrópolis-RJ: Vozes, 1995.

PORTELLI, Hugus. *Gramsci e a questão religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1984.

QUEIROZ, J.J. (org.). *A Igreja dos pobres na América Latina*. São Paulo: Brasiliense, 1980.

REVISTA DA ARQUIDIOCESE. Ano XLIII – Nº 5 e 6, setembro e outubro/novembro e dezembro – 2000, Goiânia, UCG. *Plebiscito, a vida acima da dívida*. Pág. 51 a 59.

REVISTA DA ARQUIDIOCESE. Ano XLIV – Nº 5 e 6, setembro e outubro/novembro e dezembro – 2001, Goiânia, UCG. *Cidadania, Participação e Políticas Públicas de Inclusão Social*.

REVISTA DA ARQUIDIOCESE. Ano XLV – Nº 1, janeiro e fevereiro de 2002, Goiânia, UCG. 2º Fórum Social Mundial.

REZENDE FILHO, Cyro de Barros. *História econômica geral*. São Paulo: Contexto, 1991.

RICHARD, Pablo. *Religião e política na atual situação da América Central*. São Paulo: Paulinas, 1987.

RIVAS GUTIERREZ, Exequiel. *De Leão XIII a João Paulo II: cem anos de doutrina social da Igreja*. Trad. Haroldo Reimer. São Paulo: Paulinas, 1995.

SADER, Emir e GENTILI, Pablo. *Pós-neoliberalismo II: Para que Estado, Para que democracia?* Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. *Pós-neoliberalismo: políticas sociais e o Estado democrático*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro: Record, 2003, 10ª edição.

SCHERER, Odilo Pedro - *A Alca e o futuro de nossos povos* - Declaração em Reunião do secretário Geral da CNBB em reunião das Conferências Episcopais dos países do MERCOSUL, realizada em Montevideu, de 4 a 7 de setembro de 2003.

SOARES, Laura Tavares. *Os custos sociais do ajuste neoliberal na América Latina*. São Paulo: Cortez, 2002, 2ª edição.

SOUZA SANTOS, Boaventura. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo, Ed. Cortez, 1999, 5ª edição.

VIDAL, M. *Ética teológica*. Petrópolis: Vozes, 1999.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Brasília : Ed. UnB, 1991, Vol. I.

_____. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1997, 12ª edição.

ZAOUAL, Hassan. *Globalização e diversidade cultural*. São Paulo: Cortez, 2003.