

Uma Consciência Histórica Irreversível

(1960-1979: duas décadas de história
da Igreja no Brasil)

A diversidade disparatada, irreconciliável mesmo na sua intransigência, de muitas das reações a propósito da preparação, realização e resultados da assembléia dos Bispos latino-americanos em Puebla, é um indício eloqüente de que os mais diversos setores da sociedade e da Igreja no Brasil captaram, ou pelo menos intuíram, a seriedade do que realmente estava em jogo neste acontecimento eclesial. O sobressalto dos “de fora”, isto é, de certos grupos sociais, não necessariamente adeptos do cristianismo, mas defensores convictos da função tradicionalmente estabilizadora da Igreja na sociedade,¹ só encontra uma equivalência na perplexidade e desconcerto dos “de dentro”, isto é, nas reações de um certo catolicismo tradicional que soçobra nas águas agitadas das profundas transformações que atingem o cristianismo e a Igreja na América Latina. Aqueles não resistirão à tentação de constituir-se juizes dos “desvios doutrinários” da Igreja;² estes apelarão desesperadamente para uma renovada fidelidade à “tradição” e à “ortodoxia”. Uns e outros exprimem muito bem — através das suas reações emocionais, das interpretações conflitantes

e da virulência de certas tomadas de posição — o estado de orfanidade ao qual se sentem reduzidos não poucos setores da sociedade e da Igreja.

Como interpretar esta situação? A meu modo de ver ela significa, em primeiro lugar, que Puebla é a eclosão — e a expressão provisória, como etapa de um processo — de uma consciência eclesial, que é incompreensível fora da lenta e dolorosa caminhada da Igreja na América Latina. Em segundo lugar, o acontecimento — Puebla — é a expressão, a nível do continente, de um processo semelhante, vivido pela Igreja do Brasil duas décadas antes.

Ambas se encontram no que poderíamos chamar um lento mais irresistível deslocamento das bases eclesiais. E neste sentido me parece significativa a experiência da Igreja no Brasil. Sem pretensões de determinar dependências ou de estabelecer relações de causa e efeito, não se pode negar a originalidade da caminhada realizada desde a década de 50 pela nossa Igreja, que se antecipou em grande parte não só aos acontecimentos da Igreja latino-americana (Medellín em 1968 e Puebla em 1979), mas também ao próprio Concílio Vaticano II em muitas das suas intuições e reformas. É por isso que a análise destas duas últimas décadas da história da Igreja no Brasil se torna particularmente atraente: Puebla confirma e universaliza, a nível continental, os caminhos não só esboçados, mas pré-figurados com paciência pela Igreja do Brasil. Eis por que, o esforço por captar a cristalização da nova consciência da Igreja Católica no Brasil, ajudar-nos-á a situar corretamente a significação de Puebla como acontecimento eclesial, superando assim os impasses aos quais estão condenadas as exegeses puramente textuais, mesmo vindas de certos setores do Episcopado.

1. Esta posição pôde ser detectada não só em indivíduos, mas também e sobretudo nas informações da grande imprensa, representativa; em geral, do "status quo" e da religião como legitimadora da ordem.

2. Este tipo de zelo doutrinal pode assumir formas individuais ou coletivas. As primeiras, em geral, nos vêm de pessoas (mesmo agnósticas) que defendem o papel "espiritual" da Igreja e desejam um cristianismo desencarnado. As segundas provêm das ideologias do poder que, em nome de uma civilização cristã e ocidental, segrega a nova heresia do Estado árbitro da pureza do Evangelho e do cristianismo. Lembremos as acusações de "comunismo" feitas à Igreja e a idéia (denunciada alguns anos atrás pelo próprio Secretário da CNBB) de um questionário distribuído entre a polícia para verificar a ortodoxia do clero.

3. Lembrar, a título de exemplo, a criação da CNBB em 1952.

1. CRISTALIZAÇÃO DE UMA CONSCIÊNCIA: NAS BASES OU NA HIERARQUIA?

Passado o tempo das primeiras reações, o acontecimento — Puebla — foi mergulhando paulatinamente no silêncio destinado a todos os acontecimentos cuja vida efêmera — vinculada ao seu caráter sensacionalista ou à força de polarização ideológica neles contida — depende de um fio tão tênue como pode ser o grau de interesse que os grandes meios de comunicação lhes queiram reservar.⁴

Mas esta pode ser a condição para recuperarmos com mais serenidade e lucidez a verdadeira significação deste acontecimento. Puebla, com efeito, não é o texto final; sua compreensão não pode ser limitada à exegese minuciosa de um conjunto de Documentos que, pela própria origem e composição, revela a sua heterogeneidade freqüentemente contraditória. Puebla é um *espírito*, é a cristalização de uma *consciência eclesial*, lenta e progressiva, cuja expressão, a nível de hierarquia do continente, foi a Assembléia dos Bispos e o texto final (ou conjunto de documentos). Expressão provisória, como etapa de uma caminhada, e reflexo inevitável das mesmas dificuldades e tensões que surgem no caminho percorrido pela comunidade eclesial. Seríamos infiéis ao que o "Espírito está querendo dizer às Igrejas" se cedêssemos à tentação do fetichismo dos textos (tanto na sua utilização conservadora como progressista). Porque o valor dos mesmos não depende de qualificações jurídicas (tipo de documento dentro do magistério eclesial!) nem a sua força de vinculação a uma questão quantitativa (consenso numérico, por exemplo) ou de habilidades hermenêuticas (manipulação neutralizante dos textos ou imposição de uma linha de interpretação). O critério decisivo para a interpretação é, em definitivo, a fidelidade ou não ao Espírito. Fora do *contexto*, e de uma verdadeiro *discernimento* dos caminhos que o Espírito está abrindo na nossa *história* se ainda cremos na ação do Espírito), o pluralismo das interpretações é insuperável. E essa será a melhor maneira de esvaziar, não o documento, mas o acontecimento mesmo e a sua significação. Puebla não é um fato neutro, entregue às sutilezas e aos enredos de uma hermenêutica eclesiástica. É um espírito, um desafio, o apelo de uma consciência eclesial — *qualitativamente*

4. Que a Igreja e os fatos eclesiais estejam submetidos a esta mesma "lei de consumo" dos "mass media" é uma evidência imediata da experiência quotidiana. É suficiente percorrer as manchetes da grande imprensa, durante a assembléia de Puebla, para percebermos como a "objetividade" foi sacrificada às opções *previas* — isto é, aos interesses representados pelos grandes jornais — que agiram como um verdadeiro filtro na "leitura" dos acontecimentos. Que este fenômeno não é exclusivo da imprensa brasileira é o que constatou J. B. LIBANIO, *Visita do Papa à América Latina: chaves de leitura*, em: RB. 39 (1979) 5-42 (aqui 5-9).

significativa, independentemente do seu peso numérico — que nos interpela. Diante dessa cristalização da consciência eclesial não podemos permanecer indiferentes, nem nos é permitido ser *igualmente* a favor ou contra. Trata-se, com efeito, de uma opção diante de uma maneira nova de ser cristão e de viver eclesialmente o Evangelho. É possível que estejamos nos alvares do que será uma nova expressão histórica do cristianismo. Por isso, para compreendermos a novidade emergente, é indispensável situar no conjunto da evolução eclesial a etapa que cristaliza em Puebla.⁵

É aqui que se torna inspiradora a nossa experiência eclesial, sobretudo a partir dos anos 50. Por um lado, o Episcopado brasileiro, pelo menos uma parte dele, é conhecido como um dos fatores da nova imagem do catolicismo latino-americano. Por outro lado, a nossa Igreja (pelo menos na sua porção mais lúcida e representativa) é cada vez mais consciente da novidade — histórica, social e pastoral — encerrada em muitas das suas opções, assim como da repercussão que elas têm na “imagem” tradicional da Igreja (para os de dentro e para os de fora). Essas opções são acompanhadas por um esforço de justificação e reinterpretação teológica. Até que ponto existe a consciência do que isso representa para o cristianismo, isto é, para as suas expressões históricas (sobretudo na América Latina), é uma questão que deveria ser discutida ulteriormente.

O problema que agora nos interessa é sabermos se é válido a nível continental o que parece ter sido a evolução da Igreja no Brasil. A minha hipótese de trabalho é que Puebla repete, a nível continental e numa expressão hierárquica, o que foi papel do Episcopado brasileiro na transformação da nossa consciência eclesial. Mas para captarmos o que de novo e original encerra Puebla como expressão *hierárquica* de uma *consciência eclesial* mais vasta, é necessário estabelecer a relação entre a hierarquia e as bases eclesiais. A pergunta poderia ser formulada nestes termos: até que ponto o próprio Episcopado é reflexo de uma profunda transformação — lenta mas irresistível — das bases cristãs?

Não é a minha intenção fazer esta análise a propósito de Puebla. O meu objetivo é mais limitado: mostrar, a partir do caso do Brasil, que sem a reestruturação da consciência eclesial das bases é muito difícil explicar a evolução e o papel da hierarquia. Que exista uma interação, não pode ser negado. Mas pode-se afirmar

5. Não é o meu propósito fazer este trabalho agora. Do ponto de vista histórico limitar-me-ei ao caso do Brasil. Algumas indicações mais gerais para a evolução da Igreja na América Latina podem ser encontradas em: J. SOBRINO, *Puebla: serena afirmación de Medellín*, em: *Diakonia* n. 9 (1979) 27-56 e J. COMBLIN, *La Iglesia latinoamericana desde el Vaticano II*, em: *Contacto* 15 (1978) 8-21.

que as expressões e tomadas de posição do Episcopado evoluíram na medida em que se transformava a sua relação com as bases cristãs. Neste sentido as duas ou três últimas décadas da história da Igreja no Brasil representam, a meu ver, a formação e a cristalização dessa nova consciência eclesial em contínua interação com uma realidade social em ebulição. É sob este aspecto que analisarei o período compreendido entre 1960 e 1979.

2. A DELIMITAÇÃO DO PERÍODO

Como ocorre com todos os processos históricos, também neste é impossível detectar pontualmente o início e o termo. As suas origens remontam, pelo menos, aos anos 50 e os seus efeitos se dilatarão ainda até a próxima década. Um estudo de mais fôlego não poderia prescindir da história precedente, pois é nesta totalidade histórico-social que ele poderá ser corretamente interpretado.

Contudo, a delimitação proposta não é puramente arbitrária. Estas duas décadas constituem uma *totalidade significativa*, importante em si mesma, independentemente da exatidão cronológica dos limites. Significativa para a Nação, cujos problemas sociais políticos e econômicos convergiram para o ponto crítico que teria como desenlace o golpe de 1964. A partir desse momento a sociedade entrou na longa noite do militarismo cujo fim parece vislumbrar-se já com a substituição de 1979; noite obscura que mudaria profundamente a fisionomia política, social e econômica do Brasil. Significativa também para a Igreja (cuja consciência social se tornaria cada vez mais aguda, através, sobretudo, da ação e da reflexão das vanguardas do laicato), lúcida das suas responsabilidades e progressivamente crítica com relação ao seu papel na formação histórica do Brasil. Os novos rumos pelos quais forçosamente enveredou a nação a partir de 1964 não podiam deixar de repercutir neste processo eclesial. Abalado nas suas bases, não foi, contudo, extinto. Depois de um compasso de hesitação e de espera, no fim da década de 60, a Igreja retomaria noutras bases — teóricas e práticas — o papel que ela começara a desempenhar na década anterior. Tudo indica que esta etapa está concluindo com a nova fase política iniciada em 1979. Não é inverossímil pensar que a Igreja esteja no limiar de um novo período histórico.

Há, pois, uma série de fatores que convergem para fazer da época em questão (1960-1979) um dos momentos mais originais, criadores e fecundos da história da Igreja no Brasil. O recuo e a perspectiva global, possibilitados pela distância de duas décadas, nos permitem captar melhor a unidade significativa deste período. Sociologicamente é fácil constatar o que poderíamos chamar "deslocamento social" da Igreja e da sua função na sociedade. Simulta-

neamente, do ponto de vista teológico, surge uma nova imagem da Igreja, isto é, uma nova consciência de si mesma e da sua missão, juntamente com um intenso esforço de elaboração teológica dessa experiência. Como caracterizar essa originalidade?

3. AS CATEGORIAS INTERPRETATIVAS

A pretensão de reservar em exclusividade ao discurso teológico a chave capaz de nos abrir a inteligência deste período é tão ingênua (e até certo ponto totalitária) como o seria a de um discurso sociológico fechado à pretensão que levanta a Igreja de não ser pura e simplesmente reflexo ou resultado da sociedade. Ambos os discursos se completam. Mais fecundo seria mostrar a relação que existe entre o "deslocamento social" (captado pela análise sociológica) e a reinterpretação da fé (resultado do discurso teológico). Para tanto é indispensável encontrar as categorias e os enfoques mais adequados.

Entre as interpretações da história da Igreja em relação ao período analisado, há duas que tiveram particular audiência e merecem, por isso, maior atenção. A primeira estuda as relações entre a Igreja e a Sociedade basendo-se nas análises de alguns cientistas sociais norte-americanos, cujas categorias interpretativas (influência, desenvolvimento, elite etc.) não podem ocultar as limitações dos próprios pressupostos ideológicos (mudança isolada do processo histórico concreto; referência a um vago processo de modernização da sociedade etc.). A segunda é uma tentativa de interpretar a história recente do catolicismo brasileiro, sobretudo a partir da revolução de 1964, em termos de relação Igreja-Estado. Ambas me parecem insuficientes para dar razão da originalidade desta época.

Th. Bruneau é o representante do primeiro grupo que teve mais divulgação entre nós.⁶

A sua tese, simplificada ao extremo, é esta: as mudanças da Igreja com relação à sociedade têm a sua origem na reação de medo diante das modificações políticas e sociais; mudando, a Igreja procura defender o prestígio, a influência e o poder.

Esta análise privilegia, de maneira desproporcional, o ponto de vista da instituição (no caso da Igreja) e opera com um conceito impreciso de sociedade — (estruturas — sócio-político-econômicas; a elite como setor privilegiado). Dupla abstração pela qual uma distinção metodológica (diferentes níveis e significados da palavra

6. Ver a sua obra: *O Catolicismo brasileiro em época de transição*, Ed. Loyola, São Paulo, 1974.

Igreja e sociedade) absolutiza um dos aspectos na interpretação. A concentração unilateral no aspecto institucional (no caso da Igreja) abstrai do processo histórico concreto (estrutura social, setores privilegiados na Igreja e na sociedade) e impede compreender as verdadeiras causas do processo de transformação.

A originalidade das duas últimas décadas não cabe neste tipo de análise porque as suas categorias são incapazes de captar a diferença, e mesmo a ruptura, entre o papel da Igreja na história precedente (desde a Colônia até os anos 50) e a sua função a partir dos anos 60. O aspecto institucional foi tão predominante e as marcas deixadas pela simbiose entre o Papado e a Coroa tão profundas⁷ que, se abstrairmos da inserção da Igreja na estrutura social (i.é, dos diversos grupos que compõem a Igreja e da repercussão nela dos conflitos da sociedade), seremos ofuscados pela resistência da instituição e incapazes de captar a novidade da Igreja precisamente com relação a esses aspectos.

O segundo tipo de análise, igualmente insuficiente a meu ver, desponta em certos trabalhos que abordam o estudo da história desde o ponto de vista das relações Igreja-Estado.⁸ Paradoxalmente — contra a intenção destes autores — este enfoque pode ser reconduzido aos mesmos pressupostos daqueles que consideram a história a partir do “poder” — político ou religioso —, desde o ponto de vista dos “atores” principais. Também aqui o povo — como sujeito histórico — é colocado entre parêntese, reduzido à condição de “figurante” (M. Moreira Alves), substituído enfim pela “Igreja” (no caso do povo eclesial ou povo de Deus) e pelo “Estado” (no caso da sociedade civil).

A estreiteza deste ponto de vista não permite dar razão da complexidade e da interação dinâmica da realidade social. Suprime-se a referência à sociedade (política, econômica, cultural, religiosa etc.), na sua relativa autonomia, como mediação indispensável da relação Igreja-Estado. Esta, com efeito, passa necessariamente pela relação que ambos estabelecem com a realidade social e pela maneira de interpretá-la. Isto modifica essencialmente os termos do problema, exige uma reinterpretação da identidade e da missão da Igreja e constitui uma barreira indispensável às pretensões totalizantes do Estado moderno.

7. Basta lembrar a contínua dependência do Estado, a concentração da Igreja nas elites, a preocupação com uma problemática estranha, alheia à realidade, a ausência do povo e de um verdadeiro laicato cristão.

8. Ver, sobretudo, C. BOFF, *Teologia das relações Igreja-Estado*, em: *Vozes* 71 (1977) 205-224; J. B. LIBÂNIO, *Conflito Igreja-Estado*, em: *Encontro com a Civilização Brasileira* 4 (1978) 29-40. Mas também poderiam ser incluídos Ch. ANTOINE, *L'Eglise et le pouvoir au Brésil* (Nascimento do militarismo), DDB, Paris, 1971; e M. MOREIRA ALVES, *A Igreja e a política no Brasil*, Ed. Brasiliense, São Paulo, 1979.

Para sair deste impasse é necessário alargar as categorias interpretativas e o próprio marco teórico do ponto de vista histórico, social e teológico. Histórico, em primeiro lugar, através de um trabalho de recuperação das relações entre Igreja e sociedade no Brasil, isto é, mostrando como a presença da Igreja é constitutiva da formação histórica do Brasil e como, portanto, afrontar criticamente a realidade brasileira significa também questionar a imagem da Igreja.⁹ Social, em segundo lugar, porque se trata de uma sociedade determinada e do modo como ela, ou melhor nela, se articulam os diferentes elementos da infra-estrutura e da superestrutura, assim como da repercussão *intra-eclesial* dos conflitos e alianças da própria sociedade.¹⁰ Teológica, finalmente, no sentido da chamada "*consciência histórica*" *eclesial*, a qual significa, com outras palavras, que a repercussão da dimensão histórica e social na consciência da Igreja assume progressiva e inevitavelmente a forma de uma *consciência crítica*. Da íntima conexão entre Igreja e sociedade na formação histórica do Brasil resulta que uma transformação da Igreja leva consigo uma tomada de posição em face da realidade brasileira; por sua vez, afrontar criticamente a realidade significa criticar a função da Igreja nela.¹¹

Com a correção que fazem estas novas categorias parece-me que é possível mostrar a relação que existe entre o discurso social e o discurso teológico ou, em outros termos, a relação entre o deslocamento social da Igreja e a nova imagem da sua identidade e missão. Antes de passar por esta interpretação convém percorrer e caracterizar nas suas grandes linhas as etapas deste processo.

4. ETAPAS DE UM PROCESSO

A escolha de 1960 como ponto de partida tem um carácter referencial, embora não seja arbitrária. As raízes do processo remontam à década anterior, mas o início dos anos 60 é a cristalização, o ponto culminante e o epílogo de uma etapa histórica, nova e

9. Cfr. o curto mas sugestivo artigo de H. C. de LIMA VAZ, *Igreja-reflexo versus Igreja-fonte*, em: Cadernos Brasileiros, n. 46 (1968) 17-22: ver também o trabalho pioneiro de J. C. de OLIVEIRA TORRES, *História das idéias religiosas no Brasil. A Igreja e a Sociedade brasileira*. Ed. Grijalbo, São Paulo, 1968, no qual o autor estuda não tanto o conteúdo das idéias, mas a implantação social das mesmas.

10. Ver L. A. GÓMEZ DE SOUZA, *Igreja e Sociedade* (Elementos para um marco teórico), em Síntese n. 13 (1978) 15-29. Nesta perspectiva se desenvolve também o estudo de L. G. SOUZA LIMA, *Evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil*, a ser publicado proximoamente pela Ed. Vozes.

11. Cfr. H. C. de LIMA VAZ, art. cit., pp. 19s.

original para a Igreja. Tentarei apresentar, de maneira necessariamente esquemática, quatro grandes etapas deste processo, com algumas das características mais importantes de cada uma.

a) *Raízes, apogeu e epílogo provisório: 1950-1963*

Este início de década tem um valor simbólico. Nele desembocam e se resumem todas as tendências que durante os dez anos precedentes trabalharam a nação e a Igreja, e se condensam também as contradições acumuladas, que precipitarão o país no desenlace de 1964.

De 1958 a 1963 se torna cada vez mais intenso o debate ideológico e o questionamento radical das estruturas sócio-econômicas do Brasil. O processo de industrialização e de urbanização teve seus reflexos sobre o processo político (nova era de Vargas, governo transitório, era de Kubitschek), suscitou fortes discussões em torno de desenvolvimento e das suas fórmulas (neoliberal, desenvolvimentista e nacionalista radical) e foi adiante não sem grandes custos sociais (contradições e tensões que se manifestam na nova reestruturação das classes sociais).

A situação se deteriorou visivelmente a partir da renúncia de J. Quadros (1961) numa mistura explosiva de questões políticas, motivos ideológicos, exacerbação em torno das tão discutidas reformas de base, e a crise econômica com os seus inevitáveis reflexos sociais.

A década de 50 é igualmente rica do ponto de vista eclesial e atinge um ponto culminante nos anos 60. São os anos da reestruturação da Ação Católica (1950 do modelo italiano ao modelo francês; da fase organizativa e "ad intra" à etapa da hegemonia do social), da criação da CNBB (1952) e sobretudo de uma fecunda interação entre a hierarquia e um laicato de vanguarda que levará a Igreja a debruçar-se sobre a realidade social.

Primeiro, nos anos 50 a experiência das estruturas injustas no sistema de propriedade rural, levá-la-á a uma ação e envolvimento decidido nas transformações sociais (sindicalismo, cooperativas, MEB, saúde etc.). Depois, nos anos 60, a intensificação da consciência crítica far-lhe-á descobrir a iniquidade como tal de "ordem" social (estável, mas imoral), levando-a a defender a necessidade de reformas básicas.

Assim, através da consciência crítica e do compromisso social, a Igreja descobre a sua *originalidade*, deixa de "repetir" as preocupações de Roma (socialismo, comunismo, secularismo), de "copiar" os modelos europeus e de transpor a problemática elitista,

característica do modelo de neocrisandade, para rever a sua função social e responder criativamente aos desafios reais.

Não se pode esquecer em tudo isto o papel proeminente da JUC, e da Ação Católica em geral, como vanguarda de ação e de reflexão. Dela saíram os quadros para os grandes projetos (MEB, sindicalismo, cooperativas etc.). E do ponto de vista teórico ela representa, sem dúvida, a primeira tentativa séria de equacionar pensamento cristão, atitudes eclesiais e mudanças estruturais. O Congresso dos 10 anos (1960) debaterá o problema do ideal histórico cristão (mediações sócio-analíticas entre fé e compromisso) e das relações entre cristianismo e consciência histórica.¹²

A crise posterior mostraria que os Bispos não compreenderam nesse momento o alcance desse tipo de reflexão. As tensões se polarizaram em aspectos institucionais e jurídicos (autonomia, mandato da hierarquia etc.). E, no entanto, esses militantes tinham atingido o cerne dos verdadeiros problemas que ainda hoje se apresentam à Igreja: autonomia do leigo na sua ação, relações entre fé e ideologia, dimensão social e histórica do cristianismo, necessidade de uma nova "espiritualidade" etc. A teologia da libertação encontrou aqui os seus primeiros impulsos e desafios. A Ação Popular (AP) foi o resultado da radicalização ideológica e da organização política (não confessional) decorrentes desta crise.

b) *O Golpe: entre a hesitação e a retomada: 1964-1968*

A "revolução" de 64 provocou um verdadeiro colapso: nas instituições políticas, nas aspirações sociais e nas reformas de base. Os primeiros anos se desenvolveram entre a tentativa de retorno ao estado de direito e o refluxo irremediável para o estado de exceção (Lei de Segurança Nacional: 1967; AI5 e o fechamento do

12. Esta consciência da juventude católica contrasta profundamente com a alienação do PDC que, nessa época, não conseguirá atrair nem os tradicionais, nem os progressistas. Entre os pensadores católicos que oferecem suporte teórico a esta "geração engajada" (como a chamou M. Moreira Alves) devem ser lembrados o dominicano francês Th. Cardonnel e o jesuíta brasileiro H. C. de Lima Vaz, sobretudo com os seus estudos sobre *Consciência cristã e responsabilidade histórica*, em: *Cristianismo hoje*, Ed. Universitária, Rio de Janeiro, 1962 (em colaboração com L. A. Gómez de Souza, L. Cardonnel e H. L. Souza); ID. *Jovens cristãos em luta por uma história sem servidões*, *ibid.*, pp. 59-73; ID. *Cristianismo e consciência histórica*, em: *Rev. Síntese (SPES)* n. 8 (1960) 45-69 e n. 9 (1961) 35-66. Sobre este período, ver o capítulo de M. MOREIRA ALVES, *O Cristo do Povo*, Ed. Sabiá, Rio de Janeiro, 1968, pp. 223-254 e as páginas dedicadas à AC por V. P. PAIVA, *Existencialismo cristão e culturalismo: sua presença na obra de P. Freire*, em: *Síntese* n. 16 (1979) 47-110 (sobretudo 70-89).

Congresso: 1968), institucionalizado em 1969 com a reforma da Constituição. A partir desse momento a deterioração da situação social e o recrudescimento da repressão política serão a condição para a fabricação do "milagre econômico".

A Igreja foi surpreendida por esses acontecimentos. As vanguardas do laicato serão as primeiras a sofrer as consequências: desintegração (JUC, AP etc.) e perseguição política. A hierarquia oscilará entre o reconhecimento discreto do regime e a reserva prudente. Um longo silêncio cairá sobre as opções e os valores que caracterizaram a época anterior, mas que agora se tornaram perigosos.

A aliança entre o laicato mais lúcido e a hierarquia se rompeu. Sem esse laicato, a hierarquia corria o risco de perder também o contato com a nova base social que descobrira nesta época. Este vazio deixado pelo AC e pela pastoral popular será preenchido com movimentos mais tradicionais que começam a florescer nesse momento (TLC, Cursilhos de Cristandade, MFC, grupos vários de jovens etc.). A emergência de grupos cristãos de direita tornará cada vez mais patente a divisão entre os católicos e utilização política crescente do integrismo católico como apoio religioso do *status quo*.¹³

Este solo eclesial e social revolvido receberá e alimentará o crescimento das Comunidades de Base (CEBs). Elas representam para a Igreja a continuação, sob uma nova forma, da base social descoberta na década anterior. Envolvidas também nesta questão e neste longo compasso de espera, a sua novidade só aparecerá plenamente nos anos 70.

c) *Submissão ou resistência? 1969-1976*

Este parece ter sido o período mais tenebroso desta longa noite "revolucionária". Foram necessárias a experiência da perseguição e a evidência dos "desvios" do regime para que a hierarquia falasse.¹⁴ Após as hesitações dos primeiros anos a Igreja, entre

13. Este suporte religioso, presente já nas "Marchas com Deus pela família e pela democracia" (na preparação do golpe), se estrutura progressivamente em torno de grupos como a TFP, revistas Permanência, Hora Presente etc., revelando abertamente o caráter político-ideológico de uma divisão entre *cristãos* que acabará coincidindo aos poucos com os *setores sociais* que constituem as bases desses grupos.

14. O documento da Comissão Central da CNBB de 1967 ("Missão da hierarquia católica no mundo de hoje"), primeira declaração de conteúdo social feita pela hierarquia como tal depois de 1964, pode ser considerado como a linha divisória entre o silêncio prudente (anterior) e a denúncia profética (posterior). A partir desse momento se multiplicará este tipo de discurso: 1970 (CNBB: sobre a tortura), 1972 (Bispos de

a "prudência" de uma submissão inconfessada e os riscos imprevisíveis da resistência profética, teve que optar abertamente pelo segundo termo da alternativa. Não como fruto de análises técnicas, nem como resultado de uma estratégia friamente calculada. Foi através de uma experiência direta e imediata das conseqüências do regime e dos seus custos políticos, econômicos e humanos, que a Igreja tomou consciência das pretensões totalizantes e da lógica implacável de um "sistema" cada vez mais anônimo, impessoal e incontrolável. Os custos do "sistema" tinham nomes próprios e rostos concretos. Envolvida sem retorno na dinâmica desses acontecimentos, a Igreja aprendeu, através deles, a difícil linguagem do Espírito e da liberdade evangélica.

Delineava-se assim o que se costumou caracterizar como "conflito Igreja — Estado" e que A. Amoroso Lima designaria como a "nova questão religiosa", numa clara alusão à crise que viria a provocar em 1874 o fim de um regime e o começo de outro. Mas aqui não se tratava só de um novo equilíbrio nas relações de força (autonomia, independência, peso das instituições etc.). Na verdade, os conflitos eram apenas a face visível do iceberg: neles emergia, por um lado, o desequilíbrio profundo de um organismo social retratado, em negativo, na denúncia das injustiças reais; por outro, eles eram a expressão de uma consciência eclesial nova, em gestação ainda, que iria desabrochar mais tarde nas CEBs. Como opção decidida de uma Igreja que se compreende cada vez mais a partir das bases e não do poder (ou das relações com o Estado).

Esta tomada de consciência progressiva foi provocada pelo contato imediato e persistente com o sofrimento real do povo, nas suas múltiplas manifestações. Denunciar todo tipo de injustiça, assumir a defesa corajosa de todos os direitos humanos, implicava uma crítica aos "desvios" do regime (ideologia do sistema, doutrina da segurança nacional etc.). A descoberta *direta* das bases — não mais através da mediação das vanguardas cristãs dos anos 60 e da sua problemática social e religiosa — conduziria paulatinamente a Igreja a uma reinterpretação de sua missão histórica. A visão crítica da realidade permite ler com olhos novos o evangelho para nele descobrir valores que levam a Igreja a se situar na sociedade brasileira a partir da perspectiva dos pobres.

Não era esta a "ortodoxia" à qual estavam acostumadas as elites civis e militares, quer pela análise histórica do comportamento eclesial no passado, quer pelas simpatias iniciais da hierarquia pelo movimento de 64. Por isso lhes resultava difícil assimilar

São Paulo sobre a tortura), 1973 (Bispos e Superiores religiosos do Nordeste: "Eu ouvi os clamores de meu povo"), 1972-1973 (D. Pedro Casaldáliga), 1976 (CNBB: Comunicado pastoral ao povo de Deus), 1977 (CNBB: Exigências cristãs de uma ordem política).

a nova linguagem que não era mais a daquela Igreja que descera com elas às ruas antes da revolução. Eis porque a Igreja será hostilizada pelas classes dominantes e acoçada lentamente pelo governo numa progressiva estratégia da tensão. Primeiro, através de uma série de conflitos menores, isolados ou regionalizados (Nordeste, Volta Redonda, Belo Horizonte); depois, pela difusão de uma suspeita incontrolável (infiltração comunista, subversão, segurança etc.) envolvida na bandeira sem cores nacionais da "civilização cristã e ocidental", num claro abuso da linguagem pelo qual velhos chavões são utilizados ideologicamente numa campanha descarada de desmoralização da Igreja; finalmente, por meio de perseguição aberta que terminaria, mais de uma vez, em mortes trágicas (de padres e leigos).

Ao optar pela "resistência" (e pela recuperação da liberdade do Evangelho) a Igreja perdia a sua imunidade (censura, difamação, fiscalização, torturas, prisões etc.) e deixava de ser um refúgio seguro. Na verdade, o perigo não estava na Igreja nem na sua atuação política. A própria natureza explosiva da sociedade brasileira, ao ser confrontada com um cristianismo livre e mais evangélico, conferia à atuação profética da Igreja um caráter diretamente político.

d) *Ascensão dos movimentos populares: 1977-1979*

Não é difícil compreender por que durante os anos mais críticos deste período (a partir de 1968 sobretudo), a Igreja desempenhou um papel insubstituível na resistência ao regime. Em primeiro lugar, como espaço institucional de crítica, a Igreja podia falar e tornar-se voz dos medos oprimidos, e, ao mesmo tempo, permitia dentro dela a sobrevivência de atitudes críticas com relação ao sistema. Em segundo lugar, através da descoberta das bases e da sua nova relação com o povo, a Igreja se tornou um espaço social de verdadeira participação, sobretudo através das CEBs.

É esta situação privilegiada e quase exclusiva que começa a mudar no momento em que aparecem os primeiros sinais de abertura. A ascensão dos movimentos populares (mais como força de reivindicação do que como alternativa política) coincide com a desintegração progressiva do sistema (divisão sobretudo nas forças armadas e nas classes dominantes) e com o questionamento do modelo econômico (tipo de economia, de empresas e de distribuição). Tudo isso permitiu, por um lado, que se manifestasse e crescesse progressivamente o descontentamento da sociedade (grupos, instituições, partidos etc.), manifestando, por outro lado, a inviabilidade política e social de um recrudescimento da repressão. A chamada abertura democrática é, no fundo, a tentativa de ampliar as

bases sociais e políticas (na direção da classe média e popular) de um regime que não dá sinais de ir muito longe nas reformas prometidas.

É cedo ainda para fazer previsões. Parece claro, contudo, que a dilatação do espaço social e político da participação está obrigando a Igreja a redefinir o seu papel nesta fase de transição e na sua missão futura na sociedade. Sem negar nem diminuir a importância das CEBs, ninguém pode ignorar que elas não se confundem mais com os movimentos populares e que devem, sem afastar-se deles, reencontrar a sua especificidade de comunidades de base, certamente, mas *eclesiais*.

5. ENSAIO DE INTERPRETAÇÃO. ELEMENTOS

Difícilmente poderia ser negado ou ignorado o papel desempenhado pela Igreja nas transformações da nossa sociedade durante as duas ou três últimas décadas, ainda que a significação e o alcance de tal intervenção possam ser diferentemente interpretados.¹⁶ Tal papel não se reduz, certamente, ao seu aspecto de oposição e contestação. Se é verdade que as críticas da Igreja enfraqueceram e reduziram a sobrevivência do regime, retirando-lhe a legitimação e a credibilidade, não é nesse nível (da pura instituição ou das relações com o Estado) que transparece melhor o quanto a Igreja, na sua totalidade, foi afetada pelo deslocamento das suas bases sociais. É nelas que repousa a esperança das transformações, e não na instituição como tal. Isto não pode ser esquecido ao abordar este período de história da Igreja.

Esse deslocamento é a primeira mudança que pode ser constatada com facilidade. A descoberta do povo¹⁶ levou a Igreja às periferias

15. É curioso constatar como a análise que privilegia a Instituição acaba sendo incapaz de captar a originalidade da nova consciência eclesial. É por isso que autores de perspectivas tão diferentes como Th. Bruneau e M. Moreira Alves podem, paradoxalmente, chegar a conclusões semelhantes. O que Bruneau entende ao falar da Igreja como "força revolucionária e transformadora da atual situação política" (op. cit., pp. 22, 189, 417 passim) não passa de um "reformismo", sem limites definidos, porque permanece no nível da instituição e não vê que ela é afetada pela relação com as bases, as quais, por sua vez, estão referidas a um processo histórico de sistemas e modelos sócio-político-econômicos. Não é por essa razão também que M. Moreira Alves concluirá que a instituição-Igreja nunca será de vanguarda, nem se comprometerá com a transformação radical das estruturas, porque é incapaz de ir além das reformas? (cfr. A Igreja e a política, pp. 247, 259).

16. Este termo é tomado aqui no sentido da formação de um *sujeito histórico*: i. é, a identidade e a consciência que transparecem nos movimentos populares quando o próprio povo se organiza e tenta assumir (ou intervir ativamente) na direção de sua história. Neste sentido, não

— geográficas, sociais e culturais — do Brasil. Esta mudança é significativa não só do ponto de vista numérico — quantitativo (deslocamento de forças) —, mas também do ponto de vista qualitativo, da consciência eclesial. Ao assumir e identificar-se com as bases e com os seus problemas, a Igreja é obrigada a “compreender-se” de uma maneira nova, cujas conseqüências estamos apenas vislumbrando nas suas primeiras manifestações. O reflexo inevitável deste deslocamento é a sensação de orfandade na qual mergulhou, não sem dor, a classe média, ela que historicamente sempre fora o centro do interesse e do esforço evangelizador da Hierarquia. Questão de opção de classes? Pura mudança de base social? Não. O que está em jogo nesse deslocamento é uma concepção de Igreja e de missão: de Igreja que se autocompreende a partir da identificação com os mais pobres, e de missão que não se torna preferência *exclusiva* (opção pelos pobres *contra* os ricos), mas que entende a universalidade do amor a partir dos mais pobres (e nesse sentido é realmente preferencial).¹⁷

De maneira um pouco esquemática poderíamos distinguir três momentos ou etapas na formação dessa nova consciência eclesial. A primeira é a descoberta teórica, através das vanguardas cristãs, das contradições da realidade social e das exigências que tal realidade levanta para a fé e para o compromisso dos cristãos. É o momento das organizações de AC e dos programas de mudança assumidos pela Hierarquia.¹⁸ O golpe de 64 interrompeu aparentemente esta experiência muito germinal ainda, mas na verdade a Igreja não perdeu o contato com as bases; foi, isso sim, obrigada a descobri-las de uma maneira nova, não mais teórica mas através da experiência direta da pobreza, do sofrimento e da perseguição. Esta seria a segunda fase da descoberta do povo e da configuração da nova consciência eclesial. Finalmente, no surgimento e na consolidação progressiva das CEBs, encontrou a Igreja uma ex-

equivale à categoria, mais “populista”, do povo-nação (totalidade social que privilegia a *unidade* étnica e política). O povo como “classe” seria a face sócio-econômica desses oprimidos que sofrem as conseqüências da *divisão* e oposição na totalidade social.

17. É o “universal concreto” ou a forma dialética de pensar, numa unidade, a diferença entre particular e universal. Cfr. F. TABORDA, *Pueblos e as Ideologias*, em: Síntese n. 16 (1979) 3-25 (aqui p. 24). Não é difícil constatar que a Igreja *sempre* se interessou e trabalhou pelos pobres. O que é novo, historicamente, é que agora esse interesse se distancia cada vez mais da *mediação* das instituições (obras, organismos de serviço etc.) e se torna *identificação* com os pobres e com a sua causa. Assim se explica também a orfandade sentida pela classe média que, em consonância com a concepção de Igreja e de ação pastoral (élites que depois seriam agentes de transformação), ocupou até agora a maior parte das energias evangelizadoras da hierarquia.

18. Cfr. supra: Etapas de um processo: a) Raízes, apogeu e epílogo provisório.

pressão histórica dessa nova consciência.¹⁹ O valor dessas expressões está, antes de tudo, na lenta eclosão de uma maneira original de ser Igreja a partir das bases, na qual, a categoria teológica "povo de Deus" é interpretada *também* pela caracterização que lhe vem da sua relação concreta com os grupos sociais. Mas, simultaneamente, a expressão histórica que são as CEBs é importante pelo seu potencial transformador do que foi até agora a configuração histórica e institucional da Igreja. Neste sentido nós estamos ainda nos alvares do que poderá significar uma nova figura de Igreja.

É dentro desta evolução histórica da consciência eclesial que deve ser situado e interpretado o papel da Hierarquia. As suas tomadas de posição com relação ao problema político-social adquirem relevância não só como símbolo de um espaço livre de expressão, único tolerado durante muitos anos, e com uma certa força de penetração, mas sobretudo porque são o reflexo, a *nível da Hierarquia*, da nova consciência eclesial que nasce do deslocamento das bases sociais.

O "discurso" dos Bispos é um exemplo significativo porque é facilmente inteligível e pode ser claramente delimitado. Sem sair do período que estamos analisando, a ninguém escapa a evolução não só da linguagem mas do conteúdo e das opções que transparecem nas progressivas intervenções do Episcopado. Isolado do contexto histórico e da metamorfose da consciência eclesial, tal discurso pode escandalizar (e de fato escandalizou a muitos dentro e fora da Igreja) e corre o risco de ser desfigurado por meio de uma utilização ideológica (feita sobretudo pela direita escandalizada e pelo governo irritado progressivamente com o impacto político de tais declarações).

De fato, esse tipo de discurso é incompreensível para quem não acredita que a Igreja possa mudar o seu modo de estar presente na sociedade, ou, mesmo acreditando, *não pode* aceitar uma mudança que implique o envolvimento social da Igreja. E então, nós veremos de mãos dadas, numa frente única contra essa interpretação da fé que tem implicações sociais e políticas, todos aqueles que (cristãos ou não e mesmo agnósticos) defendem, contudo, a "civilização cristã e ocidental", a função "espiritual" da Igreja (i.é, um cristianismo desencarnado) e, por isso, se preocupam

19. Não é o meu objetivo neste trabalho discutir o fenômeno das CEBs como tal. Ele é significativo em si mesmo (independentemente do seu peso numérico-quantitativo, da dificuldade de caracterizar as CEBs (rurais, cidades, periferia etc.) e mesmo do seu papel na evolução da instituição eclesial), como eclosão e cristalização da nova consciência. Vale mais pelo que encerra de *qualitativamente* novo que pela sua representatividade *quantitativa* no conjunto eclesial.

com a infiltração político-ideológica nas sacristias e no recolhimento dos nossos mosteiros.

Na verdade, essa reinterpretação da fé, não é uma questão puramente teórica, ou melhor, ela é o momento teórico (reinterpretação) do agir eclesial (conversão ao Evangelho, opção pelos pobres, reorientação da missão). Nesse sentido, a originalidade e a novidade do discurso da Hierarquia escapará necessariamente aos que sejam incapazes de captar essa transformação da consciência eclesial. E a dificuldade aumenta porque, de fato, a nova consciência contradiz a nossa experiência do que foi a Igreja no seu *passado histórico* com relação à sociedade e à sua formação no Brasil, ou pelo menos ao tipo de utilização que se fez da religião como legitimadora da ordem e defensora do *status quo*. Para quem é incapaz de ver que o cristianismo não se identifica, sem mais, com a "civilização cristã e ocidental"; para quem não compreende que a novidade da fé cristã não se esgota numa genérica fé em Deus, na prática de uma certa moral e numa série de ritos culturais; para quem está fechado à originalidade escandalosa de uma fé que deposita toda a sua esperança num homem crucificado, a relação entre fé cristã e realidade social, no discurso dos Bispos, só pode aparecer como um modo de "fazer o jogo dos comunistas". Porém, para quem sabe captar e interpretar o deslocamento social das bases eclesiais como opção evangélica da Igreja, não será difícil entender que o *discurso* dos Bispos se transforma na medida em que eles assumem e se *identificam* com as bases. O que muda não é só *conteúdo* do discurso, mas a *consciência* e o *modo* de ser Igreja.²⁰

Como caracterizar a novidade desta consciência? É evidente que esta transformação atinge igualmente os leigos, o clero e a Hierarquia e nos obriga a todos a nos resituarmos. Por isso, a novidade dessa consciência não pode ser entendida só do ponto de vista teológico; ela passa por uma reestruturação do espaço social. Neste sentido, a nova consciência aparece na *totalidade* do espaço social católico e na interação, nesse espaço, dos diversos grupos sociais entre si.²¹ Ora, os critérios para a classificação

20. Neste sentido seria interessante analisar não só a evolução dos conteúdos (desde a reunião dos Bispos em Campina Grande, 1956, onde se solidarizam com os pobres e repudiam as injustiças do capitalismo, até as mais recentes declarações, passando pelo apoio da Comissão Central da CNBB, em 1963, às reformas de base de J. Goulart), mas também a crescente tomada de consciência que transparece na adesão quantitativa, i. é., no número cada vez maior de Bispos que aderem a esse discurso (seja individualmente, seja em documentos comuns; cfr. supra n. 14). Importante seria igualmente estudar as declarações de grupos de leigos (JUC, JOC, ACO, e outros).

21. Igreja, pois, não é só o "mundo clerical", nem mesmo o mundo das "obras eclesásticas e institucionais", mas sobretudo — e cada vez

destes grupos não podem ser unicamente intra-eclesiais.²² A diferenciação se produz em função do processo social concreto, isto é, da relação destes grupos com os diversos grupos sociais.

Sem negar a relativa autonomia do religioso-eclesial e sem pretender isolar aspectos que podem ser distinguidos (institucional, social, mistérico-sacramental) mas não separados, não se pode ignorar, do ponto de vista social, que a comunidade eclesial (nas suas expressões religiosas, no seu discurso teórico e nas suas práticas pastorais) é atingida pelas opções ideológicas e pela ubicação social dos seus membros. Por isso, a diversidade conflitante de muitas práticas pastorais não vem só de puras referências intra-eclesiais, mas é gerada pela tomada de posição com relação ao conflito social.²³ E aqui desponta um aspecto novo, cada vez mais claro ao longo deste período histórico. A relação da comunidade eclesial com a sociedade não se faz através da relação da Hierarquia com o Estado, nem se reduz às declarações formais do Episcopado, mas se realiza pela mediação de seus membros que, como parte de uma sociedade estruturada em classes, trazem para dentro dela os conflitos e as tensões da própria sociedade. Ora, se a fé cristã não é pura "teoria" (adesão intelectual a conteúdos doutrinários), nem se reduz à expressão das relações com Deus no culto e muito menos à elaboração de um código moral, mas é indissolúvelmente confissão e compromisso, então a experiência cristã da relação com Deus na comunidade eclesial passa necessariamente pela relação com os "outros", socialmente estruturados, dando lugar a práticas eclesiais diferentes ou, pelo menos, à significação diferente de que estão carregadas práticas aparentemente iguais.

Esta parece ter sido a tomada de consciência da Igreja nos últimos anos. Não se trata de projetar sobre o passado a nossa percepção atual, numa clara transgressão dos limites da "consciência possível", mas de ver como a *nossa* (atual) consciência do *passado* nos obriga a corrigir a imagem da Igreja e, ao mesmo tempo, a descobrir a *nossa* (atual) função e presença na sociedade. No passado, durante muito tempo, a base social da Igreja foram as classes dominantes e médias e a oligarquia; toda a estrutura eclesial estava basicamente organizada em função dessas classes

mais — o mundo dos leigos católicos (organizações ou não) e das bases eclesiais, necessariamente situadas no contexto sócio-político-econômico.

22. Esta é, a meu ver, a dificuldade inerente a todas as "tipologias" que tentam caracterizar um determinado grupo eclesial (Bispos, laicato, clero etc.) e a razão pela qual elas são flutuantes. As tipologias variam segundo os critérios escolhidos e em função das razões pelas quais se estabelecem esses critérios.

23. Ver L. A. GÓMEZ DE SOUZA, *art. cit.* na n. 10, p. 26; ID. *Puebla: expressão de uma prática pastoral latino-americana*, em: Síntese n. 15 (1979) 71-81.

mais "urbanas". Identificada em grande parte com essa estrutura, é normal que a consciência eclesial fosse impermeável aos conflitos sociais. Uma característica do período analisado é o deslocamento social. Esta mudança foi resultado de muitos fatores históricos, mas é também um passo dado conscientemente. A descoberta do povo é uma experiência humana e evangélica antes de ser uma questão ideológica. É normal que, ao mudar a sua relação com as bases, a Igreja se torne mais sensível às contradições sociais.

Do ponto de vista teológico poderíamos caracterizar a nova consciência eclesial como uma decidida opção evangélica pelos pobres que implica: uma renúncia a definir-se a partir do poder; uma renúncia a compreender-se a partir da expressão burguesa do cristianismo; uma renúncia a um cristianismo sociológico.

Renúncia ao poder, um primeiro lugar. Para captar o que de novo se esconde nesta opção basta lembrar que, durante os últimos 16 séculos dos 20 de cristianismo, a Igreja se compreendeu, viveu e realizou a sua missão desde a perspectiva do poder. Não se trata de fazer um juízo de valor sobre essa história, nem de saber se teria sido possível outra evolução histórica do cristianismo. Uma coisa é certa: desde o século quarto, no momento em que é reconhecida oficialmente, a Igreja como tal nunca mais fez a experiência primogênea do cristianismo: a de viver como grupo minoritário, marginalizado e perseguido (primeiro no judaísmo e depois no Império romano).²⁴ Esse reconhecimento oficial não deixou de ter graves conseqüências tanto para a autocompreensão da Igreja (sociedade perfeita, visão jurídica, teoria do poder divinamente estabelecido etc.), como para as suas relações com o Estado (teoria dos dois poderes etc.) e com a sociedade (cristandade, legitimação da ordem etc.), marcando profundamente a configuração histórica do cristianismo. Eis por que a opção da Igreja pelos pobres é a opção por uma Igreja que quer viver e compreender-se não mais a partir do poder e sim desde os "porões da humanidade". A novidade histórica desta opção e o alcance das suas conseqüências é algo que ainda nos escapa.

Renúncia à expressão oficial e dominante do cristianismo, em segundo lugar. Isto significa aceitar que se rompa a aliança histórica da Igreja com a classe média, como expressão evidente do cristianismo. Em outros termos, a opção da Igreja e o deslocamento da sua base social implicam uma crítica da identificação entre os ideais (valores do mundo etc.) da classe média-burguesa e os valores realmente cristãos; uma consciência lúcida das distorções ideológicas às quais está exposto o cristianismo ao aceitar o

24. A existência das chamadas "igrejas do silêncio" não contradiz esta afirmação porque, mesmo em condições adversas, a visão que preside à sua atuação é a mesma da Igreja universal.

papel de religião oficial, reconhecida, identificada com a cultura dominante (civilização cristã e ocidental, apelo para princípios transcendentais que acabam legitimando a ordem existente etc.) e um esforço purificador que critique e transcenda as manifestações e expressões históricas dessa identificação.²⁵

Renúncia a um cristianismo sociológico, finalmente. Questão ligada à precedente e que supõe uma clara distinção entre fé (cristã) e religião (ou experiência religiosa em geral) e uma redescoberta da novidade original e escandalosa do cristianismo como fé na encarnação de Deus como sentido absoluto da e na história e, por isso, como exigência de uma resposta nesse nível, i.é, o seguimento histórico de Jesus Cristo. Esta descoberta será necessariamente dolorosa, porque o Evangelho do crucificado só pode ser Boa Notícia para nós na medida em que nos julga e nos submete à verdadeira crise.

Não é preciso insistir em que a cristalização desta nova consciência eclesial é lenta, desigual e não deixa de levantar muitos problemas, aos quais só poderei acenar antes de concluir.

Em primeiro lugar, a relação inevitável entre fé e ideologia. Numa sociedade como a nossa em que os diferentes grupos e classes sociais se articulam em torno de interesses e estratégias que configuram "visões totalizantes da vida" (Puebla ns. 396s.), a Igreja não pode ser neutra, nem pretender escapar ou pairar acima das ideologias. Se é verdade que a sua missão, como serviço do Evangelho e pedagogia da fé, não se traduz direta e imediatamente em programas políticos nem em opções ideológicas, é igualmente verdade que a fé — como itinerário de uma resposta pessoal e comunitária que se realiza em contextos históricos muito definidos — só pode ser *vivida* no terreno das ideologias, i.é, tem que ser assumida, refletida e explicitada a partir de análises concretas de uma realidade na qual tomam corpo e entram em conflito as diversas ideologias. Tal conflito repercute hoje na comunidade eclesial com uma intensidade que não tinha vinte anos atrás. Então, a consciência eclesial não era ainda tão lúcida quanto ao juízo sobre a realidade social nem mesmo quanto à sua participação constitutiva na formação histórica dessa realidade. Por isso este conflito ideológico podia parecer mais limitado a certos grupos de vanguarda (JUC, MEEB etc.). Hoje, não só a Igreja é muito consciente das componentes político-ideológicas do cristianismo e de qualquer atitude cristã, como também — na medida em que se situa, ocupa um lugar e toma posição nesse conflito, por exemplo,

25. Relações tipo capelão militar, capelão de presídios, missas de comemoração etc. são uma expressão clara dessa simbiose e da utilização (ideológica) dos valores cristãos. A tradição cristã vem em apoio de outros valores e interesses.

através da opção pelos pobres e do deslocamento das suas bases sociais — é consciente dos riscos normais e inevitáveis dessa posição e tem que assumir a responsabilidade de ver os cristãos viverem a sua fé no terreno de ideologias que buscam a libertação do homem (ou das que não captam a exigência da libertação) de todas as alienações históricas. Porque se as implicações político-ideológicas não se deduzem diretamente da fé, nem toda opção ou alinhamento histórico é igualmente condicente com o Evangelho. Eis por que a causa profunda das divisões atuais entre os cristãos — os verdadeiros “cismas” — é de natureza ideológica antes de ser de ordem doutrinal ou teológica. Esta experiência pode ser analisada do ponto de vista social (é o juízo mais ou menos técnico pronunciado sobre a realidade) ou do ponto de vista teológico (denúncia do pecado). O primeiro obriga a Igreja a mudar a sua imagem e a posição que ela ocupa na sociedade. O segundo é um apelo à conversão. A realidade em questão é a mesma. É por isso que a conversão eclesial para as classes populares poderá ser interpretada ideologicamente (comunismo, subversão, perda do sentido religioso etc.). Só que as implicações ideológicas existem também do lado conservador, i.é, nem sempre vêm vestidas de esquerda. O desafio ideológico existe e não pode ser iludido. O problema é saber quais as implicações políticas e ideológicas que mediatizam melhor a *transcendência* da fé e do Evangelho.²⁶

Este é, em segundo lugar, o grave desafio e uma das tarefas mais importantes para o futuro das CEBs. Pela sua própria origem — comunidades eclesiais e populares indissolúvelmente — as CEBs são o lugar possível de uma nova articulação entre político e religioso. Esta clássica distinção de campos — justa teoricamente, mas inoperante no campo das mediações históricas — é colocada de maneira original e nova nas CEBs, pelo fato de se tratar do *mesmo sujeito histórico*. No seio de uma comunidade de base (popular) e eclesial, as práticas sociais (problemas de terra, custo de vida, sindicatos etc.) são vividas dentro de uma experiência cristã e ligadas desde o início à missão evangelizadora da comunidade. Na medida em que se transforma o processo político e social, as CEBs serão obrigadas a rever a sua especificidade eclesial sem perder a sua missão dentro da Igreja (i.é, ajudar a criar uma imagem que supere a tradicional), mas captarão também os limites da sua ação, diante das solicitações e “concorrência” de outros grupos. Elas deverão resistir às manipulações (dos de fora) e à desconfiança (dos de dentro), sem perder a sua origina-

26. Sobre esta problemática no Documento de Puebla, ver o artigo de F. Taborda, citado supra na n. 17. Para uma aproximação picante destas tensões dentro da assembléia dos Bispos em Puebla, ver: A. LIBANIO CHRISTO, *Tendências políticas em Puebla*, em: REB. 39 (1979) 88-100.

lidade e sem separar-se das grandes linhas de força históricas que definem a história atual do Brasil. Desta forma estarão contribuindo para que o cristianismo encontre novas expressões históricas e mantendo o dinamismo crítico da presença cristã no conjunto dos movimentos populares.²⁷

Finalmente, a nova consciência eclesial levanta o problema eminentemente pastoral de como conduzir uma pedagogia da fé que ajude os cristãos — sobretudo os de classe média, entre os quais estão também o clero e a Hierarquia — a fazerem a passagem de um cristianismo tradicional a esta nova consciência eclesial. Itinerário este que não se fará sem sofrimento e tensões, mas que não deve endurecer as posições nem acabar em rupturas exclusivas, i.é., “heréticas” no sentido etimológico. Só através de um laicato capaz de assumir as suas responsabilidades, diante do fenômeno eclesial das CEBs e do que elas implicam, é que a missão evangelizadora da Igreja encontrará também canais adequados para a sua inevitável expressão em opções político-ideológicas.

A questão inicial da relação entre “deslocamento social” e reinterpretação da fé, ou da mudança social das bases eclesiais e a transformação da própria imagem da Igreja, parece-me que deve ser resolvida na inseparabilidade e complementariedade das duas linguagens e tipos de análise. A Igreja não é uma grandeza em si e para si. A consciência e a imagem que ela tem de si mesma está em função da sua missão e da maneira como ela se situa na sociedade e concebe o homem, destinatário do Evangelho (aspecto teórico). Mas essa evangelização se realiza num contexto histórico e social determinado que questiona e desafia (terreno prático). A análise da realidade (da qual a Igreja faz parte) desmascara, contesta e põe em questão a imagem eclesial e a sua interpretação do Evangelho. Desta forma a Igreja é levada a descobrir aspectos novos da própria fé; esta, por sua vez, ilumina a realidade e o tipo de presença da Igreja nela. Este movimento é uma aplicação do assim chamado “círculo hermenêutico”.

Compreender este itinerário como válido e aplicável a todo o continente latino-americano é, a meu ver, a chave de leitura primeira e indispensável para a INTELEÇÃO DE PUEBLA como *acontecimento eclesial* e a única capaz de superar as inevitáveis mas estereótipos questões de exegese eclesiástica.

27. Cfr. L. A. GÓMEZ DE SOUZA, *Puebla: diagnóstico a partir dos pobres*, em: REB. 39 (1979) 64-87 (especialmente 80-87).