

Igreja no Nordeste, pastorais sociais e cristianismo da libertação: Assembleia Popular nos anos 2005-2010

Northeastern Church, Social Pastoral and Liberation Christianity: People's Assembly 2005-2010

Flávio Lyra de Andrade¹

Resumo: O corrente artigo analisa a construção de identidade coletiva dos cristãos na Assembleia Popular. Nele discute-se as pastorais e movimentos sociais nos Estados de Pernambuco e Paraíba, situando-os no contexto do Regional da CNBB NE2, no período de 2005 a 2010. Traz reflexões do campo da sociologia da religião em diálogo com a teologia. A ênfase do estudo é a discussão de como o cristianismo da libertação se expressa em iniciativa das pastorais sociais na articulação da Assembleia Popular, constituindo-se como uma tradição político-cultural. Na conclusão, problematiza-se o trânsito entre os campos político e religioso dos cristãos e dos

1 Doutor em Sociologia – PPGS/UFPB; Mestre em Sociologia – PPGS/UFPE; Licenciado em História – UNICAP; Cursando Pós-Doutorado em Ciência da Religião – PPGCR/UNICAP. Como religioso franciscano, fiz curso de teologia pastoral pelo DEPA. Militante cristão e educador popular, trabalhei e acompanhei processos de formação com pastorais e movimentos sociais no Nordeste. Integro a comunidade de Recife do MPC – Movimento de Profissionais Cristãos.

participantes dessa experiência, trazendo questões de cunho eclesiológico e político-pastoral sobre o peculiar contexto das Igrejas Católicas de Olinda-Recife e João Pessoa no período.

Palavras-chave: cristianismo da libertação; sociologia da religião; pastorais sociais; identidade.

Abstract: The current article analyzes the construction of the collective identity of Christians in the People's Assembly. It deals with pastoral and social movements in the states of Pernambuco and Paraíba, placing them in the context of the CNBB NE2 Regional from 2005 to 2010. It reflects about sociology and religion in dialogue with theology. The study also emphasizes the discussion about the liberation christianity expression in the initiative of social pastoral and in the articulation of the People's Assembly constituting as a cultural political tradition. In conclusion, it discusses the transit between the political and religious fields of the christians participating in this experience, bringing forward questions of ecclesiological and pastoral political nature about the peculiar context of the Catholic Churches of Olinda-Recife and João Pessoa.

Keywords: liberation christianity; sociology of religion; social pastoral; identity.

Em número de revista que publica um dossiê sobre o pensamento de José Comblin, pareceu oportuno, neste momento da conjuntura política e eclesial, retomar elementos da pesquisa sobre as pastorais sociais e suas iniciativas de ação política coletiva na experiência da Assembleia Popular entre em meados dos anos 2000. Esse é um estudo que se insere em período em que na Região Nordeste, em particular nos estados que correspondem à classificação da CNBB NE2 (Alagoas, Pernambuco, Paraíba e Rio Grande do Norte), viveu-se um tempo marcado por um processo traumático para a militância das pastorais que já se estendia desde meados dos anos 1980. Esse trauma foi representado pela substituição de Dom Helder Câmara, liderança eclesial profética de uma Igreja dos Pobres, por um bispo insensível à então existente ação pastoral social mais autônoma e perseguidor das pessoas vinculadas à perspectiva do cristianismo da libertação.

As reflexões aqui partilhadas tornam-se importantes, pois registram a pulsação da experiência de cristãos da libertação que resistiram em não se recolher a um testemunho sem encarnação na realidade e compromisso com os pobres. São vivências de uma prática permeada por tensão e desaprovação dessa ação pastoral por grande parte da hierarquia. Pode-se falar de uma

certa experiência de diáspora, considerando o ambiente de intolerância existente em muitas igrejas locais e o afastamento de pessoas do convívio eclesial paroquial ou diocesano (BALTAR; CHAGAS, 1993; SILVA, 2006; COMBLIN, 2008).

A pesquisa ocorreu em um período em que o sopro dos ventos de retomada da opção pelos pobres, de maior valorização das comunidades eclesiais de base e da necessária ação pastoral do conjunto da igreja à serviço da justiça social presentes nos documentos da Conferência Episcopal Latino Americana de Aparecida, ocorrida em 2007, assim como do papado de Francisco, não tinha ganhado força na região. Também não se tinha de forma tão acirrada a polarização entre opções políticas e eleitorais que hoje atravessa as igrejas, cindindo o diálogo e cristalizando posições entre esquerda e direita, democracia e autoritarismo.

O estudo em que se inspira o presente artigo resulta da pesquisa de sociologia, política e da religião, cujo título indica os interesses que a orientaram: “Construção de identidades coletivas na Assembleia Popular: trânsitos em processo entre o campo político e religioso” (ANDRADE, 2012a). Nela, trato das pastorais e movimentos sociais nos Estados de Pernambuco e Paraíba, situando-os no contexto do Regional da CNBB NE2, no período de 2005 a 2010. São reflexões no campo da sociologia da religião em diálogo com inserções consideradas teológico-pastorais.

A ênfase do estudo é a discussão de como o cristianismo da libertação se expressa nessa iniciativa de mobilização social das Pastorais Sociais e como se relaciona com os movimentos sociais, observando o trânsito entre os campos político e religioso dos cristãos participantes dessa experiência, no peculiar contexto eclesial regional e local das Igrejas católicas de Olinda-Recife e João Pessoa. Além disso, a pesquisa sobre a Assembleia Popular buscou considerar os vínculos dessa, na sua origem, com as pastorais sociais da igreja católica e, mais especificamente, com a tradição do cristianismo da libertação.

No seu conjunto, o texto da dissertação faz uma abordagem sobre a ação, subjetividades e identidades coletivas na Assembleia Popular, uma rede de movimentos sociais criada em 2005 como um desdobramento do processo de realização da 4ª Semana Social Brasileira, promovida pelo Setor de Pastoral Social (SPS) da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e coordenada conjuntamente com a Rede Jubileu Sul e o Movimento de Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST).

Criado no início dos anos 1990, o SPS é composto por representantes das várias pastorais sociais e organismos eclesiais que atuam com segmentos sociais e temáticas vinculadas a práticas políticas e ações de cunho educativo e político-social não confessional, desenvolvendo atividades na linha da garantia dos direitos e promovendo a cidadania e a participação política.

A Assembleia Popular (AP) constituiu-se como uma articulação de forças sociais que promoveram lutas e campanhas com o objetivo de construir um projeto popular para o Brasil: um país politicamente democrático, economicamente justo, socialmente equitativo e solidário, culturalmente plural e ambientalmente sustentável. Sua organização se deu a partir de movimentos sociais e populares, pastorais sociais, redes e fóruns, nos municípios, estados e em âmbito nacional, no campo e nas cidades. Enfim, a síntese do estudo aqui apresentado investigou de que forma se constrói uma identidade coletiva.

Procurou-se observar ainda a produção das condições sociais e políticas que originaram tal identidade, discutindo a incidência da religião no campo político dos movimentos sociais e populares. Nesse esforço, foi possível captar sua dinâmica de ação coletiva e espaço de articulação de organizações e ativistas sociais, que reunia um conjunto de tradições políticas e culturais advindas de uma história de lutas sociais identificadas com a trajetória de uma certa esquerda social, originada no pós anos 1980, que conta com forte participação de cristãos da libertação, aqueles que são seguidores do cristianismo da libertação. A síntese aqui apresentada se aterá ao recorte dos resultados, os quais, advindos de uma pesquisa sobre movimentos sociais, oferecem reflexões sobre religião, política e cristianismo da libertação.

Cristianismo da libertação é colocado aqui como uma categoria utilizada por Lowy (2000), que procura alargar a percepção acerca das experiências que circunscrevem a conhecida teologia da libertação, reconhecida como algo só político ou só religioso. Em estudo sobre o seu surgimento entre os anos de 1970 e 1980, Lowy faz uma leitura sociológica do fenômeno, propondo uma distinção entre teologia da libertação e cristianismo da libertação. Para ele, o cristianismo da libertação incorpora a teologia da libertação, mas identifica que, antes da sua formulação, feita por teólogos, existia de forma subjacente uma prática pastoral, vivenciada por cristãos militantes que atuavam em comunidades, no contexto das lutas revolucionárias na América Latina, da luta pela libertação dos pobres e do

enfrentamento a governos autoritários e modelos econômicos de dependência externa aos países capitalistas centrais.

Portanto, o cristianismo da libertação, nascido no contexto daqueles anos, brota de uma práxis anterior, articulando uma rede de comunidades de base que se organizaram e se espalharam como fruto de toda uma ação pastoral de “opção pelos pobres”, de um projeto de construção de uma igreja popular associado ao grupo de militantes cristãos, leigos e religiosos, e agentes de pastoral que atuavam a serviço das comunidades, e aos intelectuais teólogos, leigos e padres, que sistematizaram e desenvolveram uma teologia da libertação.

Discutimos, ao final, o significado presente nessa construção política, cultural e religiosa, ressaltando o seu lugar na elaboração de uma visão de mundo que se antagoniza com as forças políticas dominantes e que representam a dominação capitalista no continente latino-americano, numa “guerra de deuses”.

Religião, Igreja Católica no Brasil e pastorais

A Assembleia Popular nasceu em um espaço que, de alguma forma, expressa uma herança da tradição da teologia da libertação ou, como aqui nos referimos, do “cristianismo da libertação”. Devido a sua origem, fez-se necessário agregar à teoria dos movimentos sociais referências teóricas de sociologia da religião e de história do “catolicismo da libertação”. Para o desenvolvimento desse estudo, incorporamos à nossa análise algumas abordagens de sociologia da religião naquilo em que se referem às relações de poder e dominação religiosa e política em Weber e nas interpretações dadas por Bourdieu e Lowy à sua sociologia da religião (WEBER, 2003, 1979; BOURDIEU, 1992; LOWY, 2000).

Bourdieu, em “Gênese e estrutura do campo religioso” (1992), discute a teoria dos campos que estruturam o social e nela se refere ao campo religioso, destacando a relação imbricada existente entre poder político e poder religioso. Enfatiza o poder de legitimação que a religião tem para manutenção da ordem e o caráter herético e profético de movimentos religiosos, que dispõem do seu capital simbólico para se contrapor à ordem. Esse movimento profético estará sempre sendo combatido pelo poder religioso da hierarquia constituída e pela ordem do poder do Estado, em aliança. Na análise sobre a Assembleia Popular, procuro entender a intersecção dos campos religioso e político, as relações de poder

estabelecidas e as disputas existentes, discutindo os tipos de intervenção e produção cultural e intelectual desse segmento do cristianismo.

Lowy (2000) apresenta, em estudo sobre o Cristianismo da Libertação, o conceito de “guerra dos deuses”, para dizer, de outra forma, como a disputa pelo poder se faz representar por diferentes visões de mundo, que se conflitam enquanto concepções religiosas e que têm correspondências em disputas pelo poder na luta político-ideológica. Ele fundamenta seu estudo, discutindo a expressão do conteúdo “guerra dos deuses” em Weber, enquanto politeísmo de valores e conflito insolúvel das crenças básicas na sociedade moderna:

Enquanto a vida permanecer imanente e for interpretada em seus próprios termos, ela só conhecerá uma luta incessante desses deuses entre si. Ou, falando sem metáforas, as possíveis atitudes básicas com relação à vida são irreconciliáveis e, portanto, a luta entre elas nunca poderá ser levada a uma conclusão final. É necessário, portanto, fazer uma escolha definitiva (WEBER, 1979, p. 179).

Ele desenvolve a ideia da apropriada aplicação desse *ethos* político-religioso na América Latina, no período dos anos 1970 e 1980 do século passado, identificando como ele se apresenta e pode ser compreendido nesse período histórico.

Por um lado, ad intra, ele se aplica ao conflito no campo religioso entre concepções de Deus radicalmente opostas: as dos cristãos progressistas e a dos cristãos conservadores – tanto católicos como protestantes – “uma colisão de valores” (outro termo weberiano) que, em situações extremas tais como a da América Latina na década de 80, pode até se transformar em guerra civil. Por outro lado, ad extra, a expressão foi utilizada pelos próprios teólogos da libertação – sem referência a Weber – para descrever o conflito entre o Deus libertador, como eles o concebem, e os ídolos da opressão representados pelo Dinheiro, pelo Mercado, pela Mercadoria, pelo Capital (LOWY, 2000, p. 9).

Nesse diálogo de Lowy com Weber, parece importante destacar algumas preocupações para abordar o cristianismo da libertação e as práticas políticas dos cristãos na América Latina e no Brasil. O centro da preocupação de Weber foi a sociedade moderna e o peculiar processo de racionalização que a constituiu, e como se produziu esse processo. Em suas pesquisas, ele compara, por meio de estudos históricos, as religiões de distintas civilizações. A principal hipótese com que trabalha é que a

peculiaridade das religiões que formam o substrato da matriz cultural do ocidente desempenhou papel importante na origem e desenvolvimento dessa racionalização ocidental.

Weber procura entender as disposições subjetivas dos sujeitos para adotar ou não um certo estilo de vida. A religião lhe vai interessar na medida em que é capaz de formar atitudes e disposições para aceitar ou rejeitar determinados estilos de vida ou para criar novos. Ele passará de seus estudos de economia aos de religião quando observa que o sucesso do capitalismo moderno requer um novo estilo de vida.

Em “A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo” (2003), ele discute o processo de constituição da racionalidade ocidental, desenvolvendo um modelo que explica a sociedade ocidental capitalista e cristã: “De quais combinações de circunstâncias se pode atribuir o fato de na civilização ocidental, e só nela, terem aparecido fenômenos culturais que, como queremos crer, apresentam uma linha de desenvolvimento de significado e valor universais” (WEBER, 2003, p. 3).

Para ele, o protestantismo criou um estilo de vida, um *ethos* que produziu uma afinidade eletiva com o modo de produção capitalista. Essa religião conseguiu levar seus fiéis a se dedicar de forma ascética ao trabalho profissional e a empreendimentos econômicos para produção de riquezas e para poupança. Como salienta Mariz (2007), ela exigia dos fiéis o ascetismo. A missão para qual Deus chamava os homens era desenvolver suas atividades produtivas cotidianas. Constituiu-se, assim, uma religião menos ritualista, mais intelectualizada, mais ética, menos encantada, menos mágica.

Desenvolvendo seus argumentos no texto já referido, Lowy apresenta elementos encontrados também nos estudos de Weber quanto às diferenças encontradas entre o protestantismo e o catolicismo e quanto ao tipo de afinidades dessas religiões com o capitalismo. No caso do catolicismo, mais por razões conservadoras na preservação da posição de poder que tinha nas sociedades estudadas, sua relação com o capitalismo será uma relação de “afinidade negativa”. Portanto, encontraremos aí uma oposição entre ética católica e espírito capitalista. Como Sung (2010), acredito que se faz necessário, todavia, fazer a distinção entre o cristianismo da libertação e o anticapitalismo tradicional da Igreja Católica, para não cairmos no equívoco de considerar que ambos compartilham as mesmas ideias somente porque fazem críticas ao capitalismo.

Essa abordagem teórica permite discutir o objeto em estudo. Algumas peculiaridades envolvem tanto o contexto eclesial da Igreja

Católica, quanto o eclesiástico, relativo à composição da hierarquia, ou seja, relativo aos bispos que foram nomeados para as dioceses nesses Estados, que apresenta um perfil atípico em relação ao que poderíamos caracterizar como perfil predominante da Igreja Católica no Brasil. Quando digo atípico, é para caracterizar o processo de intervenção da Cúria Romana na Arquidiocese de Olinda-Recife, com o propósito de desmontar a estrutura pastoral existente e apagar a herança do que significou a influência carismática e profética de Dom Hélder para uma igreja comprometida com os pobres e de apoio às correntes da teologia da libertação, às CEBs e às pastorais populares. Essa Intervenção se estende para o conjunto do Regional NE2 da CNBB. Plumen (1997, p. 109-110) narra o significado desse processo de intervenção:

A Igreja do Nordeste [...] enfrentou com coragem os desafios socioculturais após o Concílio Vaticano II. Ela foi durante muito tempo vista como uma das mais comprometidas com a causa dos pobres e com as grandes orientações da “Teologia da Libertação”. Assumiu na década de 70 a “opção evangélica pelos pobres” em favor da justiça e se abriu à participação do Povo de Deus a partir do binômio comunhão-participação: comunhão e participação na vida interna da igreja e em sua interação com a realidade [...] Os leigos(as) conquistaram espaços na organização pastoral. A Igreja-instituição entrou num processo de despojamento do poder, cada vez mais exercido com os pobres e entre os pobres [...] Estimulou-se, no meio dos pobres, a formação de equipes e comissões diocesanas das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e de pastorais específicas [...] Acentuava-se entre os bispos o exercício da colegialidade e se promovia a corresponsabilidade de todo o Povo de Deus [...] A substituição de Dom Hélder Câmara na Arquidiocese de Olinda e Recife em 1985 significou e marcou a guinada para o conservadorismo na Igreja no Nordeste. Muitos pastores não souberam se posicionar diante do novo momento político após o fim da ditadura militar e entraram num processo de transição de uma pastoral profética para uma pastoral de cautela [...] O resultado tem sido uma diluição da presença da igreja na vida da sociedade nordestina. Muitos leigos(as) ficaram perplexos e confusos; outros indiferentes. Desligaram-se até da instituição. O modelo de Igreja que preconizavam e defendiam durante tanto tempo começou a ser desfeito e desativado nos fins da década de 80.

O enquadramento da Igreja na sua relação com a prática pastoral e em certo modelo eclesial baseado em uma visão histórico-sociológica é apresentado por Oliveira (2007a), buscando entender o lugar e a força de ação política das pastorais sociais na estrutura organizacional da Igreja

Católica do Brasil. Ele discorre sobre a tríade formada pelo complexo organizacional que articula CEBs, pastorais sociais e CNBB e que caracteriza e distingue a estrutura da igreja Católica no Brasil de outros países da América Latina, pela sinergia que essa tríade gerou na trajetória histórica dessa Igreja nos últimos quarenta anos. São Estrutura e organização eclesial que sobrevivem, apesar do processo de restauração da grande disciplina impingida pela Cúria Romana desde meados dos anos de 1980 (LOWY, 1991, 2000; PLUMEN, 1997).

Para Oliveira (2007a), a constituição da estrutura eclesiástica e de ação pastoral só foi possível ao se conformar com a “virada” política da CNBB, quando essa decide romper com o regime militar, deixando que o compromisso da opção pelos pobres inspirasse o novo arranjo institucional da sua organização. No curso da virada política da CNBB, surgem e se desenvolvem as mais diversas experiências de apoio e participação das Igrejas locais e dioceses em lutas populares do campo e da cidade. Nesse contexto, surgem as CEBs e as Pastorais Populares que, apoiando-se na CNBB, deram uma resposta aos novos desafios da realidade. Na medida em que esses organismos se articulam de modo estável e se influenciam mutuamente, eles vão engendrando uma nova estrutura, que o autor chama de estrutura pastoral. A CNBB e as CEBs espalhadas por todo o País e inseridas nas diversas associações, conselhos locais, movimentos sociais e mobilização das bases, bem como as Pastorais Sociais, presentes nos diversos setores da sociedade, dão à Igreja incidência sobre os temas de ponta da realidade. Assim, essa embrionária estrutura pastoral, formada pelo tripé CNBB-CEBs-Pastorais, representa uma inovação criativa face à estrutura herdada.

São as Pastorais sociais e organismos equivalentes (como as Comissões de Direitos Humanos e de Justiça e Paz), por meio dos quais a Igreja estabelece uma ponte com setores específicos da sociedade (jovens, lavradores, operários, índios, negros, mulheres, crianças e outros). As Pastorais raramente congregam grande número de membros, mas revelam-se eficazes em questões cruciais da sociedade por oferecerem a seus membros (normalmente pessoas de liderança) uma sólida formação e assessoria bem qualificada. São socialmente reconhecidas como voz da Igreja, embora nem sempre tenham a chancela oficial. Na medida em que funcionam com eficácia, elas tornam a Igreja presente naquele setor da sociedade, ao mesmo tempo que trazem os anseios e valores daquele setor para a vida interna da Igreja. São as Pastorais Sociais que dão um rosto camponês, indígena, negro, feminino ou jovem às Igrejas particulares onde atuam (OLIVEIRA, 2007, s/p)

Criado no início dos anos 1990, o Setor de Pastoral Social integra a estrutura organizativa da CNBB. Constitui-se de uma coordenação da qual participam representantes das várias pastorais sociais e organismos eclesiais². Essas pastorais e organismos atuam pastoralmente com segmentos sociais e temáticas que as vinculam a práticas políticas, desenvolvendo ações de cunho educativo e político-social não confessional. Elas realizam atividades na linha da garantia dos direitos, ampliação da cidadania, participação política e desenvolvimento sustentável e solidário (CNBB/SETOR PASTORAL SOCIAL, 2001; CNBB, 2008).

O Setor de Pastoral Social - SPS é um espaço de articulação das pastorais e organismos para debate, formação e promoção de iniciativas que deem conta da complexidade das questões sociais. A visibilidade pública do SPS tem se efetivado nas Semanas Sociais Brasileiras. Até 2010, época da pesquisa, realizaram-se quatro Semanas Sociais e estava sendo realizada a 5ª Semana cujo tema abordava a necessidade de reforma do Estado.

Esses eventos promovem debates públicos temáticos que reúnem as pastorais sociais, os organismos eclesiais, movimentos sociais, organizações populares e estudiosos. As Pastorais Sociais na CNBB estão integradas à “Comissão para o Serviço da Caridade, da Justiça e da Paz e têm como objetivo ser presença de serviço na sociedade, desenvolvendo ali atividades concretas que viabilizem a transformação de situações específicas” (CNBB, 2008, p. 40-41).

A conformação de um Setor de Pastoral Social, nos anos 1990 e 2000, dá seguimento à tradição das pastorais populares das décadas de 1970 e 1980 e da Ação Católica dos anos 1950 e 1960 e tem sua existência concreta na articulação de cristãos, de pastorais e organismos eclesiais católicos, principalmente em torno da realização de Semanas Sociais. As “Semanas Sociais Brasileiras”³ são iniciativas que, desde a sua segunda edição, em 1994, efetivaram-se como um processo, realizado em paróquias,

2 Esses organismos compreendem: a pastoral operária (CPO); a comissão pastoral da terra (CPT); a comissão pastoral dos pescadores (CPP); a pastoral da mulher marginalizada (PMM); a pastoral do menor; pastoral da criança; serviço pastoral do migrante (SPM); a pastoral da AIDs; o Conselho Indigenista Missionário (CIMI); a Comissão Brasileira de Justiça e Paz (CBJP); e Cáritas. Essas pastorais e organismos pastorais têm uma estrutura organizativa nacional, com secretarias e coordenação nacional, que articulam equipes de agentes de pastoral e técnicos que atuam nas dioceses, tendo por estruturas intermediárias equipes regionais que reúnem as dioceses de um mesmo Estado ou alguns Estados.

dioceses, estados e regiões, que se desdobra em atividades de preparação do local para o nacional, com realização de uma semana nacional com debate temáticos e decisão sobre ações, seguido de devolução dos conteúdos e proposições de ações do âmbito nacional para o local.

As Semanas Sociais e a Assembleia Popular

As Semanas Sociais Brasileiras articulam agentes das pastorais sociais e organismos eclesiais, reunindo, como descreve Wanderley (2003), membros das CEBs, militantes dos movimentos e organizações sociais populares. Elas fomentam algumas campanhas de mobilização social, entre elas: o “Grito dos Excluídos” e os “Plebiscitos Populares” sobre o pagamento da Dívida Externa, a ALCA – Aliança pelo Livre Comércio nas Américas, a venda da Companhia Vale do Rio Doce, entre outros temas. Do plebiscito sobre a dívida externa, resultou a criação de uma articulação conhecida como “Jubileu Sul”, que vem acompanhando e promovendo debates e mobilizações que contestam a legitimidade do pagamento da dívida externa dos países da América Latina.

Em 2005, a 4ª Semana Social Brasileira teve como tema “O Brasil que queremos? Mutirão por um novo Brasil”, tendo por motivação fazer um exercício de formulação de um Projeto Popular para o país. Desse exercício, resultou a constituição da “Assembleia Popular” e a produção de um documento: “O Brasil que queremos: Assembleia Popular Mutirão por um Novo Brasil” (REDE JUBILEU SUL/BRASIL, 2005; 2006).

Fundada a “Assembleia Popular”, essa passa a realizar ações de base, orientada pela estratégia de criação de espaços e grupos de debate e realização de campanhas de mobilização, com vistas a, entre outras iniciativas: i) fomentar mecanismos de democracia direta e fazer cobrança junto ao governo de uma institucionalidade que incorpore práticas mais efetivas de participação, capazes de ir além dos Conselhos de Políticas Públicas existentes; ii) denunciar as incongruências da macro política econômica desenvolvimentista, que não abordam questões estruturais como a

3 Semanas Sociais Brasileiras já realizadas: 1ª - crise do mundo do trabalho - 1992; 2ª - alternativas e protagonistas – 1994 a 1996; 3ª - as dívidas sociais 1998 a 2000; 4ª - o Brasil que queremos – 2003 a 2006.

reforma agrária, gerindo uma política social que não combate mais efetivamente as desigualdades; iii) questionar o processo de privatização do Governo de Fernando Henrique Cardoso, a exemplo do “plebiscito popular” realizado por consulta sobre a reestatização da Vale do Rio Doce; iv) participar do debate e construção de uma “Plataforma dos Movimentos Sociais pela Reforma do Sistema Político”.

A pesquisa no processamento e análise dos dados sobre a dimensão da estrutura e organização eclesial e sua relação com os cristãos da libertação exigiu que fosse feita uma discussão comparativa contextualizada dos espaços político-institucionais do Setor de Pastoral Social e CEBs. Tal reflexão origina-se da indagação sobre as razões pelas quais as pastorais sociais, e não as CEBs, tornaram-se o espaço mais ampliado de intercâmbio e planejamento da ação política pastoral expresso no formato Assembleia Popular. Recorrendo a bibliografias sobre as CEBs (TEIXEIRA, 1993; 2009; SOUZA, 2004b), encontra-se a interpretação de que há um certo processo de descenso da capacidade de atuação das CEBs, que denota uma crise iniciada nos primeiros anos da década de 1990.

Essa crise caracteriza-se pelos desafios enfrentados pelas CEBs em relação à própria natureza de comunidades de base, com limitações para lidar com as exigências relativas à sua inserção numa sociedade de massas, no contexto de mudanças culturais aceleradas, com a emergência de uma vivência pessoalizada e individual da experiência religiosa, que é vivida coletivamente em celebrações de massa, na qual a experiência de comunidade se redefine mais pela pertença do que por práticas comunitárias, o que leva a um fortalecimento dos Movimentos de Renovação Carismática, caracterizados por uma prática neopentecostal e espiritualista (OLIVEIRA, 2007b; MARIZ, 2006). A isso, soma-se a perda de autonomia enquanto “igreja na base”, haja vista o controle e desautorização de seu funcionamento em razão das mudanças de orientação eclesiais a partir do referido período.

Apesar da resistência das CEBs, havia regiões em que eram mais estruturadas e enraizadas, dado o histórico eclesial progressista de suas dioceses. Segundo Lesbaupin (2005; 2009) e Sofiati (2009), o contexto descrito gerou mudanças no seu perfil e na sua identidade, pois passaram a ficar subordinadas às paróquias e às suas estruturas hierárquicas, o que foi reduzindo sua vitalidade e força de movimento vinculado à ação política

participativa nos movimentos sociais populares. Isso reduziu sua relação com as pastorais sociais e a existência de espaços de intercâmbio nas dioceses e Regionais da CNBB, que eram chamadas de “pastoral de conjunto” e oportunizavam a reunião entre militantes das CEBs e das Pastorais Sociais, constituindo-se, portanto, em espaço em que se produzia processos de politização da sua ação.

Considerando essas ponderações, a Assembleia Popular talvez possa ser vista, naquele período, como a recriação de um certo espaço de intercâmbio e politização em contexto político e eclesial diverso, que passa a ser um espaço em que católicos da libertação compartilham com os movimentos sociais um macro ecumenismo religioso e político que os desafia a uma vivência de fé e de ser cristão e católico da libertação.

Cristianismo e catolicismo da libertação

O resgate da gênese e história da teologia da libertação exige que se faça uma rápida leitura do contexto da Igreja Católica no Brasil, no qual se inserem as contradições entre correntes de pensamento político, filosófico e teológico e práticas pastorais. Como interpreta Lowy (1991), os conflitos entre diferentes visões de mundo e político-teológicas que constatamos no interior da Igreja Católica não podem ser vistos só na sua verticalidade, na qual se constata o enfrentamento dos “de baixo” – movimentos populares, comunidades de base, pastorais sociais – com “os de cima” – a hierarquia, os bispos, as cúpulas das instituições. Essa divisão é também horizontal, atravessa – com intensidade diferenciada – todas as instâncias eclesiais e clericais, da conferência episcopal às ordens religiosas, do clero diocesano aos movimentos leigos. No entanto, deve-se lembrar que são contradições que atravessam uma instituição que, apesar de tudo, conserva sua unidade devido a seus objetivos religiosos que não parecem ser redutíveis à dimensão social e política analisada.

As reflexões, posições políticas e práticas pastorais da Teologia da Libertação geraram conflitos e receberam críticas de setores da igreja conservadora e de visões culturalistas, defensoras de um catolicismo elitista, patriarcal, tradicional e integrista, que, aderindo às perspectivas hegemônicas da teoria da secularização, consideraram a teologia da libertação como sendo uma das vertentes das teologias liberais da Europa e Estados Unidos,

portanto uma ameaça ao modelo de cristandade herdado da formação colonial ibérica, popular e romanizada. Reflexões podem ser encontradas em Comblin (1985) e Bittencourt (2003).

Sung (2008a, 2008b, 2010) problematiza a concepção de Lowy de cristianismo da libertação presente em “A Guerra dos Deuses” (2000) e, já dez anos antes, em “Marxismo e Teologia da Libertação” (1991). Ele discute também as visões apresentadas por bibliografias especializadas, que vinham refletindo sobre quais eram as explicações possíveis para a ruptura operada na longa tradição conservadora e monolítica da Igreja Católica latino-americana e, em particular, do Brasil. Vai, por um lado, contrapor-se a visão que Bruenau (1979) desenvolveu sobre esse processo no Brasil, segundo a qual a Igreja inovou nesse período porque desejava manter sua influência junto à sociedade e ao Estado brasileiro, frente à concorrência religiosa com o protestantismo, as seitas e a política dos movimentos de esquerda. Essa ideia não consegue apreender a dimensão ético-política que está implicada nas práticas dos cristãos e os riscos a que esses se submeteram na afirmação dessa nova opção e expressão da fé. Por outro lado, Sung considera insuficiente a visão de Souza (2004b) e Oliveira (1992) que privilegiam um olhar internista, que explica a mudança da Igreja devido aos pobres terem tomado posse da instituição, convertendo-a e fazendo-a agir na sua perspectiva.

As leituras de Lowy e Sung, que entendemos serem as mais ricas para interpretação do fenômeno, se diferenciam ainda da análise de Mainwaring (2004). Ele adota uma interpretação do fenômeno baseada na ideia de que as mudanças foram promovidas por uma “elite religiosa” – conforme é entendido em Weber –, procurando, com isso, se afastar de interpretações que relacionem Igreja e Estado, para, distinguindo-se de outros trabalhos, concentrar-se na relação Igreja e sociedade civil. No entanto, como questiona Amaral (2010), ele não problematiza suficientemente o fato de existir uma autonomia relativa do campo eclesialístico-religioso na intersecção dessas relações.

Assim sendo, o que teria acontecido para que as classes populares tenham conseguido, a partir de um certo momento, converter a igreja? Lowy entende que a explicação mais abrangente para compreender essa virada em que emerge a Teologia da Libertação e a “igreja dos pobres” é articular a convergência entre as mudanças internas e externas à Igreja a partir dos anos

1950. Em face dessa compreensão que articula fatores internos e externos, ele afirma a posição de que o movimento social do cristianismo da libertação se encontra na intersecção da mudança ocorrida nessas duas esferas e que ela ocorrerá da periferia para o centro, vindo dos dominados, movimentos sociais de base e leigos, caracterizando, assim, uma mudança de baixo para cima.

A categoria cristianismo da libertação em Lowy, portanto, aborda o fenômeno da Teologia da Libertação a partir de uma perspectiva inovadora. Tendo nascido em uma determinada época, desenvolveu-se e foi apropriada por agentes do campo religioso que estiveram no seu surgimento ou a ela aderiram, o que terminou por gerar uma cultura apenas reconhecida por esse campo religioso e político, levando a vinculação e apreensão desse fenômeno apenas por interpretações teológicas e políticas, e quase nunca sociológicas.

O conceito de “cristianismo da libertação” construído por Lowy (2000) inclui e amplia a abordagem sobre a teologia da libertação. Ele é compreendido como um fenômeno que não se confunde com uma corrente de pensamento teológico, mas se constitui em um movimento social de cristãos, nascido da experiência da prática política e eclesial, de leigos, de agentes pastorais, de comunidades de base e de teólogos. Portanto, não traduz apenas a expressão de um pensamento, mas também de uma experiência e prática de militantes cristãos.

Lowy lida com um entendimento de movimento social como luta social, ação política revolucionária ou de transformação social, ligado ao ideário de esquerda socialista marxista. Ao mesmo tempo, ele se refere ao surgimento desse cristianismo em um período histórico e contexto específico vivido pela América Latina, influenciado acentuadamente por movimentos e lutas sociais revolucionários, marcados por posições e práticas que são anteriores ao fim do socialismo real. Na construção da categoria cristianismo da libertação, ele dá relevância ao pensamento cristão revolucionário, pois foi esse que rompeu com posições históricas conservadoras dessa tradição e é reconhecido como uma teologia da libertação, nascida e produzida coletivamente no contexto da América Latina, contando com expressiva participação de cristãos da libertação do Brasil. Assim ele a define como:

um corpo de textos produzidos a partir de 1970 por figuras latino-americanas. No entanto a TL é, ao mesmo tempo, reflexo de uma práxis anterior e uma reflexão sobre essa práxis. Mais precisamente, é a expressão de um vasto movimento social que surgiu no começo da década de 60, bem

antes dos novos escritos teológicos. [...] Normalmente, refere-se a esse amplo movimento social/religioso como “teologia da libertação” [...] algumas vezes, o movimento é também chamado de ‘Igreja dos Pobres’, mas, uma vez mais, essa rede social vai bem mais além dos limites da Igreja como instituições, por mais ampla que seja sua definição. Proponho chamá-lo de cristianismo da libertação, por ser esse um conceito mais amplo que teologia ou que Igreja e incluir tanto a cultura religiosa e a rede social, quanto a fé e a prática” (LOWY, 2000, pg. 56-57).

Sung (2008) complementa a conceituação de cristianismo da libertação, destacando outras dimensões que devem compor essa categoria e realçando a sua natureza de movimento latino-americano, social-religioso e anticapitalista libertário que, passada a onda de lutas revolucionárias, tem assumido as lutas das mulheres, negros, indígenas e a ecológica. Chama também a atenção para o fato de que a maioria dos seus ativistas não são teólogos e que a atuação de seus membros militantes vai além dos limites institucionais da Igreja.

Muitos já não se consideram mais membros da Igreja ou até mesmo crentes, apesar de continuarem se identificando com esse tipo de cristianismo; e muitos não fazem parte das comunidades de base e nem estão nos estratos mais baixos da sociedade (“base”). São pessoas e grupos que, de modo explícito ou de uma forma meio difusa, ainda se guiam pelos valores do evangelho interpretados pelo cristianismo de libertação nas suas posições e ações frente aos desafios do mundo contemporâneo (SUNG, 2008, p. 16-17).

Outra dimensão ressaltada por Sung (2010) quanto ao cristianismo da libertação, que é importante, é a extrapolação de seu universo social para além do âmbito das “comunidades de base”, englobando pessoas que não são pobres ou “de base” ou que não fazem mais parte das fileiras das instituições eclesíásticas ou das igrejas cristãs, mas que se identificam com ou se inspiram nos valores e na cultura religiosa do movimento do cristianismo da libertação.

Essa noção de cristianismo e/ou catolicismo da libertação tem o mérito, por um lado, de ter eliminado ambiguidades de expressões utilizadas anteriormente por intelectuais do campo da teologia e da sociologia da religião, que identificava, de forma indiferenciada, teologia da libertação a nomeações tais como Igreja dos Pobres, Igreja Popular, Igreja da Libertação, o que vinculava o conteúdo e a prática expressa, de alguma forma, na

teologia da libertação ao eclesial, ao institucional, à igreja, o que confundia, em seu uso, teologia e sociologia (DONATELLO, 2008). E por outro lado, antes do uso dessa noção, ficava, de certa forma, invisível a experiência anterior da “rede social” de militantes cristãos inseridos em partidos, em comunidades de base, em pastorais populares e sociais, assim como a diáspora vivenciada pelos cristãos frente ao processo de “fechamento institucional” da Igreja Católica em seu combate às práticas e formulações teológicas, políticas, pastorais e pedagógicas da Teologia da Libertação.

Para efeito da nossa discussão sobre a Assembleia Popular, dada a sua composição restringir-se predominantemente à Igreja Católica ou a um certo grupo de católicos(as), utilizamos aqui, para sermos mais precisos, a expressão catolicismo da libertação em vez de cristianismo da libertação, mesmo reconhecendo que aquela, em seus documentos, guarda um espírito ecumênico e tem, em alguns lugares, a presença de pessoas de igrejas protestantes históricas. O conteúdo referido ao catolicismo da libertação que utilizamos, no entanto, assume integralmente a perspectiva de Lowy e Sung apresentada acima, que discute a presença dos cristãos na sociedade e as disputas de poder e hegemonia que perpassam o interior da igreja e do Estado a partir de visões de mundo em disputa. Essa visão do catolicismo da libertação se diferencia da adotada por Amaral (2010), cujo foco são as mudanças ocorridas na igreja-instituição e os impactos promovidos na sua estrutura pela participação da classe média radicalizada politicamente, que compunha a Ação Católica ou de como a religião católica atuou enquanto fator de ruptura com a ordem estabelecida.

Catolicismo da libertação traduz, em alguma medida, um entendimento que dá coerência ao tipo de atitude e ação coletiva assumida por cristãos no contexto analisado de atuação da Assembleia Popular. Seus militantes se posicionam enquanto herdeiros de uma certa tradição da Teologia da Libertação. Expressam-se e são reconhecidos como tais no interior dessa rede de movimentos sociais. Ou seja, o catolicismo da libertação sobrevive como uma prática social e política, um movimento e um pensamento, o qual, forjado na referida experiência histórica, é vivenciado por esse grupo de cristãos nas práticas de ação política, laica e libertária, de pedagogia popular, de afirmação ética de valores de fraternidade e solidariedade, em processos coletivos que, gestados na Ação Católica,

inspiraram as pastorais populares e motivam o setor de pastoral social na criação da Assembleia Popular.

Cristãos da libertação e Assembleia Popular: tradição político cultural

Os elementos históricos circunstanciais expressos em entrevistas realizadas sobre a Assembleia Popular com militantes que atuam no território das Arquidioceses da Igreja Católica de Olinda-Recife e João Pessoa nos permitiram compreender os sentidos políticos identitários construídos pela Assembleia Popular, seja a partir das heranças político-culturais presentes na trajetória das suas organizações sociais e militantes, seja a partir de sua dinâmica política e organizacional enquanto uma esquerda social e/ou rede de movimento social, seja em sua oscilação entre uma identidade social coletiva corporativa e uma identidade social ético-política solidária.

A Assembleia Popular encontrava-se fortemente marcada por tradições políticas que construíram o campo democrático e popular que compõe uma pluralidade e heterogeneidade significativa, as quais são aqui denominadas como “tradições” da cultura política e democrático-participativa brasileira, que têm se desenvolvido a partir dos anos 1970 para a atualidade, conforme Guimarães (2009).

Guimarães compõe uma tipologia em torno de tradições que constituíram uma certa cultura política participativa democrática, que tenta se afirmar a partir dos anos 1970. O autor refere-se a dois ciclos longos de ascensão da mobilização que marca a auto formação do povo brasileiro. O primeiro, a partir dos anos 1950, interrompido com o golpe militar de 1964, teria sido fortemente marcado pelo debate da questão “nacional”. O segundo, a partir de 1970, seria marcado pela ideia de democracia e de cidadania ativa, unindo um grande conjunto de movimentos sociais. Ele identifica cinco distintas tradições, no interior desse novo ciclo democrático, com diferentes conteúdos políticos culturais: comunitarismo cristão, nacional desenvolvimentismo, socialismo democrático, cultura popular e liberalismo republicano.

A partir da análise do conjunto das entrevistas na pesquisa que deu base à esta reflexão, foi possível identificar diferentes tipos de tradições político-culturais. Para sua melhor caracterização, realizei a classificação, distribuindo em quatro grupos que apresentam afinidades identitárias: a teologia e cristianismo da libertação; o novo sindicalismo, ONGs

movimentalistas e novos movimentos sociais; as organizações de esquerda marxista e nacional-popular; e o associativismo comunitário com ênfase em educação e cultura popular.

Nesse texto, atendo-me a fazer a descrição mais detalhada da tradição do cristianismo da libertação, em cujo âmbito o que predomina é o discurso ético-político, pedagógico e socialista, manifestado na preocupação com a institucionalidade democrática participativa e refletido em conteúdo de forte ideologia utópica e forte grau de politização, expressas em oposição a medidas macroeconômicas neoliberais do Governo Lula e na discussão de um projeto popular democrático. Essa tradição se articula fortemente com o comunitarismo cristão e o socialismo democrático. É uma referência forte, presente nos discursos de militantes das CEBs, pastorais sociais, movimento de arte e cultura popular e dos entrevistados que são membros da Consulta Popular⁴.

Esteve em curso, na Assembleia Popular, um processo de construção de novas práticas e formas de grupalização não institucionalizada para vivência da fé e identidade cristã libertadora. Com base nessa percepção, analiso a imbricação dos campos religioso e político, no estudo do catolicismo das pastorais sociais. Uso a categoria cristianismo da libertação como uma das tradições políticas culturais da Assembleia Popular, expressão de uma de suas identidades coletivas.

Nas entrevistas, é recorrente a distinção entre a pertença ao cristianismo da libertação e a participação na Igreja ou mesmo a certas correntes da teologia da libertação. Vejamos distinções relativas à teologia da libertação:

Os cristãos são uma minoria abraâmica na AP, eles vem sendo no meu entender anestesiados [...] a gente têm feito críticas às forças cristãs, inclusive à teologia da libertação, que antes tinha um compromisso mais forte, mais sólido e hoje parece faltar fôlego nessa direção [...] em vez de uma profecia forte como a dez anos, a vinte anos atrás, com as conquistas parciais alcançadas houve uma tendência forte de diminuir a profecia hoje [...] diminuir a contribuição dos cristãos aos movimentos sociais (Entrevista 9 em ANDRADE, 2012a)

Encontramos outros relatos que explicitam a posição hesitante da hierarquia, no caso de alguns bispos, em assumir os plebiscitos realizados pela Assembleia Popular. Foram citados os casos do Plebiscito pela reestatização da Companhia Vale do Rio Doce e pelo Limite da Propriedade

4 Consulta Popular é um agrupamento político surgido em meados dos anos 1990 no qual se engajaram militantes oriundos de diversas pastorais sociais.

da Terra. O entrevistado discute não só a não participação da Igreja, a sua apatia, mas também a atitude da hierarquia ao impedir que algumas organizações eclesiais e militantes pudessem realizar o plebiscito ou mesmo fazer esse debate. Em relação ao plebiscito da Vale, é relatado que “a igreja católica na Campanha da Fraternidade sobre a Amazônia contou com o apoio da Vale do Rio Doce, daí alguns Bispos se negaram a participar do plebiscito, ficou meio assim” (Entrevista 7 em ANDRADE, 2012a). No plebiscito do Limite da Propriedade, o comentário foi que “a Igreja ficou meio receosa, ‘não vamos mexer na propriedade’, conversando com alguns bispos, um disse que estava na Assembleia e não escutou falar dessa questão, que tinha sido levada apenas pelo Setor Pastoral Social, outro impediu que uma Cáritas diocesana realiza-se o plebiscito” (Entrevista 5 em ANDRADE, 2012a). O mesmo é afirmado quanto à realização do Grito dos Excluídos, que é uma iniciativa nacional do Setor das Pastorais Sociais da CNBB.

Nos três ou quatro últimos anos a gente tem realizado o Grito dos Excluídos não apenas apesar do Arcebispo, mas contra a vontade dele. Então você pode imaginar o que significa essa posição em matéria de desmobilização dos setores das Pastorais Sociais (Entrevista 1 em ANDRADE, 2012a)

Nas entrevistas, verifiquei quais as referências ético-políticas e teológicas que fundamentam esse cristianismo da libertação, visto como uma ação de serviço, solidariedade, fraternidade e justiça. Em suas práticas políticas educativas, os militantes e organizações que conformam essa tradição política cultural buscam intervir articuladamente para reverter a exclusão social, propor alternativas de desenvolvimento sustentável, solidário e democrático na construção de “um outro mundo possível”, lema do Fórum Social Mundial, processo no qual eles participam com forte presença. Essa tradição pode ser considerada como parte da esquerda social que conforma o campo político dos movimentos sociais de ideário democrático e popular.

A existência e a prática desse cristianismo da libertação ganham um novo significado se o enxergamos dentro da trajetória da esquerda católica, por tudo que representou a sua história no cenário político da segunda metade do século passado. Falar da esquerda católica é falar da história da Ação Católica e da cultura política que ela forjou no interior do espaço eclesial e nas relações com outras correntes de esquerda. É, portanto, necessário relembrar a experiência da Ação Católica para melhor

compreender a sua incidência na conformação de comportamento diferenciado dos cristãos no campo político e na vivência de fé e da sua militância. Tal fato repercute no cenário político, na conformação e na tradição das esquerdas do país.

No processo de redemocratização do Brasil, os cristãos da libertação, a partir da história da esquerda católica pós-Ação Popular, têm uma participação ativa, que se beneficia dessa herança da experiência, contribuindo para inspirar a formulação da teologia da libertação, fomentar a expansão de CEBs, criação de centros de educação popular e cultural, e serviços de pastorais populares, a exemplo do CIMI, CPT, CPO, CPP, PJMP, MCU⁵, entre outras.

A participação dos cristãos no processo de luta pela democratização, nas décadas de 1970 e 1980, termina por incidir nas lutas sociais e na construção de organizações políticas que se confundem com o fenômeno de surgimento dos movimentos sociais populares no meio urbano e rural.

Ilustram bem isso testemunhos de entrevistados(as) com mais de 50 anos. Eles nos falam de experiências da Ação Católica – uma entrevistada fez referência à sua militância de origem na JUC –, de uma igreja comprometida com os pobres e de uma tradição que se recria nas práticas e na esperança de cristãos e grupos de cristãos. Vejamos o exemplo do entrevistado abaixo. Ele é do PT, participou do Encontro Nacional do Movimento “Fé e Política” em 2001 e participa, há alguns anos, de um grupo de estudo da Teologia da Libertação:

Aprendi muito com Comblin. A gente se encontra toda quinta-feira, de oito às dez horas da manhã, na universidade, e fazemos leituras de vários autores, mas principalmente de Comblin. São pessoas já de cabeça branca [...] Eu estou vivo aqui pra gente se mobilizar. Os “cabras veios” hoje em dia, como eu, somos privilegiados por ainda quisermos jogar peso no trabalho de conscientização. Nessa coisa eu tenho muita esperança. Continuo na Igreja com muita fé. Eu acho que a gente tem que ter fé. Eu não estou falando em qualquer fé. É acreditar, a gente tem de ter essa bateria motora que vai continuar querendo as coisas, fé na política, tem de acreditar em alguma coisa pra continuar na luta (Entrevista 12 em ANDRADE, 2012a).

5 CIMI – Conselho Indigenista Missionário, CPO – Comissão de Pastoral Operária, CPP – Comissão Pastoral dos Pescadores, PJMP – Pastoral de Juventude do Meio Popular, MCU – Movimento de Cristãos Universitários.

Estudando as matrizes discursivas que compunham o movimento social em formação na época do processo de redemocratização, Sader (1988) identifica as comunidades eclesiais de base e a teologia da libertação como uma das três matrizes discursivas da formação dos novos movimentos sociais, em que aparece fortemente

a noção de libertação, tal como aparece nas falas pastorais, o que pode ser talvez mais bem compreendido se a compararmos com a noção de revolução dos discursos socialistas e comunistas [...] Elas indicam um acontecimento totalizante que subverte e refunda a vida social a partir dos ideais de justiça movidos pelo povo em ação (SADER, 1988, p. 164-166).

Chama ainda atenção para a forma de inserção dos militantes do cristianismo da libertação desse período mais recente nos chamados novos movimentos sociais, no novo sindicalismo e na criação da CUT e do PT, diferente do ocorrido na geração da Ação Católica e Ação Popular, mas, ao que parece, usufruindo da sua experiência (ANDRADE, 2012b). Em estudo realizado sobre esse período, os cristãos da libertação são reconhecidos como uma das correntes que influenciaram e compuseram o PT, juntamente com o novo sindicalismo e os intelectuais de organizações de esquerda que foram dispersadas com a repressão da ditadura (MENEGUELLO, 1989). Contudo, os cristãos da libertação integraram os movimentos sindicais e partidários sem constituírem uma corrente cristã ou católica, fazendo, pelo contrário, crítica às iniciativas de cunho democrata-cristão de partidos e correntes sindicais que assim se identificavam.

Entre os cristãos da libertação que estavam, naquele período, engajados nas CEBs, pastorais populares, nos centros de educação popular e nos movimentos populares e sindicais, era frequente o debate sobre a militância partidária e o projeto de sociedade socialista (BOFF, 1987). As reflexões se encaminharam no sentido de que essa militância guardasse autonomia de opção política individual, na relação com a organização e o trabalho pastoral e educativo realizado, respeitados os princípios de luta política pela justiça e igualdade social e o bom uso de instrumentos de análise crítica da realidade e planejamento para construção de uma sociedade socialista.

Isso possibilitou que esses cristãos militantes opinassem de acordo com o contexto político local e afinidades ideológicas e se colocassem em diferentes partidos de esquerda e organizações políticas. Frente ao processo de institucionalização do PT, no qual se encontrava a maioria da militância cristã, emergiram disputas por posições de direção. Segundo Novaes (1993),

abriu-se, nesse período, debate sobre a oportunidade ou não de uma articulação orgânica dos cristãos para a ação partidária no PT.

Desse debate e da opção pela manutenção de uma autonomia individual dos cristãos em relação as suas opções de militância partidária, ou seja, a não atuação como uma corrente política de cristãos no interior do partido, irá resultar, nos início dos anos de 1990, a criação do Movimento Fé e Política (OLIVEIRA, 2004), que vem preencher a necessidade de um espaço autônomo e não eclesial para encontro e reflexão dos cristãos militantes, que passaram a assumir cargos de direção partidária e cargos em gestões de prefeituras com governos chamados democráticos e populares. Surgiu a necessidade, portanto, de interlocução e formação para manutenção dos compromissos ético-políticos fundamentais que fundavam a razão de ser de seu engajamento e serviço como cristãos.

Esse resgate da trajetória recente do cristianismo da libertação nos ajuda a dialogar com as perguntas: como se atualiza essa reflexão? Como se dá a formação da consciência e da práxis do cristianismo de libertação hoje? A questão está colocada não para ser respondida em termos teológicos, mas, sim, enquanto pensamento e prática da esquerda católica. O cristianismo da libertação é parte de uma esquerda, presente no cenário político observado, que é caracterizada por ser heterogênea e heterodoxa em sua composição e formulação (GARCIA, 1994), incluindo-se nela os esforços de diálogo entre marxismo e cristianismo e as interferências dessa articulação na elaboração de um projeto de sociedade.

Em sua caracterização da matriz discursiva da teologia da libertação, Sader dialoga com uma outra dimensão da ação desenvolvida por ela, que é o trabalho de educação popular – trabalho de base realizado nas comunidades eclesiais de base –, quando salienta que é a partir da sociabilidade primária que se forja, na convivência comunitária e nas reflexões sobre a vida cotidiana “que seus membros efetuam, uma reelaboração das experiências cotidianas de existência, com categorias para criticá-las e referências para ações coletivas visando transformá-los” (1998, p. 162).

Considerações finais: refletindo sobre eclesialidade

No Brasil, o contexto eclesial da hierarquia católica, a partir de meados dos anos 1980, foi crescentemente de negação de uma ação pastoral que integrasse a dimensão do político na perspectiva transformadora, baseado numa idealização da separação entre religião e política. A

perspectiva que prevalece, no período, é uma estratégia de evangelização em que se define que “da religião cuida a Igreja”, entendida aqui como a estrutura clerical hierárquica, e da política, por meio da ação social, cuidam os leigos. Como lembra Comblin (1996; 2004), retomam-se os princípios de afirmação da cristandade, que se baseia na ideia de cristianização da sociedade através da conversão das elites e do controle da estrutura do Estado, querendo-o reger por princípios morais religiosos.

Esse contexto cultural novo gerou uma redução significativa da incidência dos católicos da libertação no âmbito político e teológico da sociedade e da Igreja. A estratégia de evangelização enunciada acima vem deslegitimando opções históricas de práticas pastorais baseadas na opção pelos pobres, fundamentadas pela reflexão da Teologia da Libertação e estruturadas na formação de comunidades de base, numa leitura popular da bíblia, numa militância que articula fé e política, cristianismo e socialismo, em uma espiritualidade e liturgia ligada à vida, cultura e realidade local e em uma vivência da fé engajada em ações para transformação do mundo e antecipação do Reino de Deus, que seja capaz de acolher uma teologia pluralista da libertação.

Podemos caracterizar esse período pela derrota da Igreja Popular ou Igreja dos Pobres enquanto uma perspectiva política-eclesial institucional da Igreja Católica do Brasil e da América Latina, ocorrida nos anos 1990 (RICHARD, 2006; WANDERLEY, 2003). Nesse contexto, reduzem-se os espaços institucionais das CEBs e pastorais populares e se produz, com a criação do Setor das Pastorais Sociais, uma dicotomia entre o eclesial e o sócio-político, favorecendo um movimento ambíguo da atuação das pastorais na política, no qual os leigos vão perdendo crescentemente a sua autonomia, de forma que, a depender de suas posições, não terão autorização para se pronunciar em nome da Igreja, ainda que o assunto seja ligado ao serviço e tipo de assessoria no qual aquela pastoral se especializou.

Essa política de restauração da ortodoxia teológica pela hierarquia católica romana tem levado, portanto, a certa diluição da identidade pública de católicos da libertação vinculada à instituição da Igreja, seja pelo não reconhecimento ou não possibilidade de expressão pública, seja pela perda de capacidade de renovação de suas lideranças ou pela redução dos espaços coletivos de articulação.

Observa-se que há uma segmentação das pastorais sociais no espaço eclesial. O espaço de articulação, anteriormente existente em assembleias pastorais nas dioceses e regionais da CNBB, enquanto mecanismos de

“comunhão e participação” de “planejamento de uma pastoral de conjunto”, não foram preservados na sua grande maioria. O que resta, como espaço de articulação, é a realização dos Encontros Intereclesiais das CEBs, nos quais a participação das pastorais é bastante reduzida e o espaço criado com a constituição do Setor de Pastoral Social identifica-se mais como um espaço de articulação dos movimentos sociais, como se observa nas Semanas Sociais e nas suas campanhas de mobilização social (ANDRADE, 2013). Esses católicos da libertação têm passado a viver o cristianismo “na diáspora”, sem Igreja, não conseguindo mais se reunir como comunidade católica institucional.

Assim sendo, por um lado, não fazem mais a disputa cultural e ideológica de defesa do pensamento da Teologia da Libertação no espaço eclesial da Igreja Católica. É nesse sentido que se verificam certa diluição da identidade católica e a pouca valorização e/ou falta de espaços de participação nas instâncias eclesiais institucionais para o enfrentamento necessário e o embate democrático e plural desse jeito de ser “igreja dos pobres”, “igreja da libertação”. Esses cristãos em diáspora, não sendo reconhecidos em sua legitimidade canônica e eclesial e na ausência de espaços pluralistas e democráticos de convivência, não têm oportunidade de embate com movimentos espiritualistas de classe média e com o catolicismo neopentecostal dos movimentos carismáticos, ao qual se somam os movimentos extremistas como Opus Dei e Arautos do Evangelho, hoje hegemônicos nos espaços institucionais da Igreja Católica.

Por outro lado, talvez possa se afirmar que os militantes cristãos da Assembleia Popular formaram, no período do estudo, parte daquilo que é expressão do catolicismo da libertação, porque professam e celebram sua fé em sua ação política, alimentados pela mística dessa tradição, sendo, ao mesmo tempo, parte da tendência de desinstitucionalização da religião e/ou anunciadores da novidade que viria, no âmbito institucional, a ganhar novamente espaço com a eleição do Papa Francisco.

Bibliografia

AMARAL, Roniere Ribeiro. Milagre político: catolicismo da libertação. Brasília: Annablume, 2010.

ANDRADE, Flávio Lyra. Construção de identidades coletivas na assembleia popular: trânsitos em processos sociais entre o campo político e religioso. 2012a. Dissertação de Mestrado em sociologia, PPGS/CFCH/UFPE, Recife.

_____. A tradição da teologia da libertação na Assembleia Popular: fê política e cristianismo para além da Igreja. In.: [Anais do] IV Congresso da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Teologia e Ciência da Religião: “o futuro das religiões no Brasil”. São Paulo: ANPTECRE, 2013, p. 773-802. Disponível em: <http://www.unicap.br/anptecre/wp-content/uploads/2013/12/ANPTECRE_IV-Congresso.pdf> . Acesso em: 10 jun. 2019

_____. Ação Popular e Assembleia Popular: continuidades e descontinuidades na constituição do catolicismo da libertação. Revista de Teologia e Ciência da Religião da UNICAP, v.2, n. 1, 2012b, p. 79-104. Disponível em: <<http://www.unicap.br/ojs///index.php/theo/article/view/148/171>>. Acesso em: 10 jun. 2019.

BALTAR, Abelardo; CHAGAS, Glauce. Um furacão varre a esperança: o caso Dom Hélder. Recife: FUNDARPE, 1993.

BITTENCURT FILHO, José. Matriz Religiosa Brasileira: religiosidade e mudança social. Petrópolis: Vozes/Koinonia, 2003.

BOFF, Clodovis (Org.). Cristãos: como fazer política. Petrópolis: Vozes/Ibase, 1987.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: BOURDIEU, Pierre. Economia das trocas simbólicas. São Paulo: Perspectivas, 1992, p. 27-78.

BRUNEAU, Thomas. Religião e politização no Brasil: a Igreja e o Regime Autoritário. São Paulo: Loyola, 1982.

CNBB. A Missão da Pastoral Social. Brasília: CNBB, 2008.

CNBB/SETOR PASTORAL SOCIAL. O que é pastoral Social? São Paulo: Loyola, 2001.

COMBLIN, José. Teologia da Libertação, Teologia Neoconservadora e Teologia Liberal. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. O Caminho: ensaio sobre o seguimento de Jesus. São Paulo: Paulus, 2004.

_____. A profecia na Igreja. São Paulo: Paulus, 2008.

_____. Cristãos rumo ao século XXI: nova caminhada de libertação. São Paulo: Paulus, 1996.

DONATELLO, Luis Miguel. Catolicismo de la liberación, democracia y ciudadanía em América Latina. In: MOREIRA, Alberto da Silva; OLIVEIRA, Irene Dias (orgs.). O futuro da religião na sociedade global: uma perspectiva multicultural. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 131-151.

GARCIA, Marco Aurélio. Esquerdas Rupturas e Continuidades. In: DAGNINO, Evelina (org). Os anos 90: política e sociedade no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1994. p.119-126.

GUIMARÃES, Juarez Rocha. Culturas brasileiras da participação democrática. In: AVRITZER, L (org.). Experiências nacionais de participação social. São Paulo: Cortez, 2009.

LESBAUPIN, Ivo. Comunidades de Base e Mobilização Social. Revista Praia Vermelha: estudos de política e teoria social. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro/ Programa de Pós Graduação em Serviço Social, nº 12, 2005, p.120-147.

_____. Comunidades de base no Brasil de hoje. In: TEIXAIRA; Memezes (orgs). Catolicismo Plural: dinâmicas contemporâneas. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

LOWY, Michael. Marxismo e teologia da libertação: polêmicas do nosso tempo. São Paulo: Cortez e Autores Associados, 1991.

_____. A guerra dos deuses: religião e política na América Latina. Petrópolis: Vozes, 2000.

MAINWARING, Scott. Igreja Católica e Política no Brasil: 1916-1985. São Paulo: Brasiliense, 2004.

MARIZ, Cecília. Catolicismo no Brasil Contemporâneo. In.: TEIXEIRA; Menezes (orgs). As Religiões no Brasil: continuidades e rupturas. Rio de Janeiro: Vozes, 2006.

_____. A sociologia da religião de Max Weber. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). Sociologia da Religião: Enfoques Teóricos. Petrópolis, Vozes, 2007. p 67-93.

MENEGUELLO, Rachel. PT: A formação de um partido: 1979-1982. São Paulo: Paz e Terra, 1989.

NOVAES, Regina. Nada será como antes, entre urubus e papagaios. In: TEIXEIRA, F. et al. CEBs, cidadania e modernidade: uma análise crítica. São Paulo: Paulinas, 1993

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. Estruturas da Igreja e Conflitos Religiosos. In: SANCHIS, Pierre (org.). Catolicismos: modernidade e tradição. São Paulo: Loyola, 1992. p. 41-66.

_____. CEBs, carismáticos católicos e transformação social. In: SOTER – Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (Org.). Religião e transformação social no Brasil hoje. São Paulo: Paulinas, 2007b. p. 11-24.

_____(org.). Fé e Política: fundamentos. São Paulo: Ideias & Letras, 2004.

_____. Nossa América interpela a Igreja: texto do I Seminário Latino Americano e Teologia. Aparecida: CNL, 2007. Disponível em <www.cnl.org.br>. Acesso: em dezembro de 2007.

PLUMEN, Humberto. A caminhada da igreja do nordeste na década de 80. In: FERNANDEZ, José Cobo (org.). A pastoral entre Puebla e santo domingo I: tensões e mudanças na década dos anos 80. Petrópolis: Vozes, 1997.

REDE JUBILEU/SUL. O Brasil que queremos: Assembleia Popular - Mutirão por um outro Brasil., 2006.

_____. Instrumento de trabalho - Assembleia Popular: mutirão por um novo Brasil - 4ª Semana Social Brasileira. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

RICHARD, Pablo. Força ética e espiritual da Teologia da Libertação: no contexto atual da globalização. São Paulo: Paulinas, 2006.

SADER, Eder. Quando novos personagens entraram em cena. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SILVA, Severino Vicente. Entre o Tigre e o Capibaribe: os limites da igreja progressista na arquidiocese de Olinda e Recife. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2006.

SOFIATI, Flávio. Tendências Católicas: perspectivas do cristianismo da libertação. Estudos de Sociologia, Araraquara, v. 14, n. 6, p. 121-140, 2009.

SOUZA, Luiz Alberto Gómez de. As várias faces da Igreja Católica. Estudos Avançados, São Paulo, v.18, n. 52, p. 77-95, 2004.

SUNG, Jung Mo. Cristianismo da Libertação: espiritualidade e luta social. São Paulo: Paulus, 2008a.

_____. Teologia e economia: repensando a teologia da libertação e utopias. São Paulo: Fonte Editorial, 2008b.

_____. Deus em nós: o reinado acontece no amor solidário aos pobres. São Paulo: Paulus, 2010.

TEIXEIRA, Faustino. L. C. As CEBs no Brasil: cidadania em processo. In.: TEIXEIRA, Faustino L. C. (Org.). CEBs, Cidadania e modernidade: uma análise crítica. São Paulo: Paulinas, 1993. p. 7-40.

WANDERLEY, Luiz Eduardo. Desafios da Igreja Católica e política no Brasil. In.: INSTITUTO NACIONAL DE PASTORAL (Org.). Presença pública da Igreja no Brasil (1952-2002): Jubileu de ouro da CNBB. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 459-480.

WEBER, Max. A ética protestante e o espírito do capitalismo. 3.ed. São Paulo: Pioneira, 2003.

_____. A psicologia social das religiões mundiais. In.: WEBER, Max. Ensaio de Sociologia. Rio de Janeiro: LTC, 1979. p. 308-346.