

“COMUNIDADES ECLESIAIS DE BASE E MOVIMENTOS SOCIAIS”: REFLEXÕES SOBRE O CATOLICISMO E A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

Fabício Roberto Costa Oliveira¹

Introdução

As Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), organizadas por grupos da Igreja Católica, sobretudo a partir da década de 1960, têm uma importância histórica muito significativa para a história do Brasil. Na segunda metade do século XX, a organização dos grupos comunitários trouxe conseqüências sociais e políticas relevantes; tendo contribuído para maior protagonismo dos grupos leigos, tanto na Igreja Católica, como no cenário político mais amplo.

As CEBs são caracterizadas por Burdick (1998, p. 11), como sendo “congregações Católicas nas quais o clero e os agentes pastorais estão engajados, de uma forma ou de outra, em esforços para despertar a consciência política e social”. As CEBs foram fundadas no Brasil “visando suprir a carência de ministros ordenados, constituíram o lugar de um processo de conscientização dos cristãos em face dos problemas sociais e eclesiais” (Regidor, 1996, p.27).

Segundo Burdick (1998), o aspecto mais marcante das CEBs é a presença dos grupos de reflexão, nos quais, com ajuda dos manuais ou pequenos folhetins católicos, e às vezes com ajuda de um agente pastoral, os “membros lêem a Bíblia juntos, discutem suas implicações no que diz respeito ao dia-a-dia de suas vidas, e são inspirados tanto na direção da justiça social quanto por ela mesma” (Burdick, 1998, p. 11).

Em significativa parcela das CEBs, a legitimidade e inspiração teológica eram buscadas na Teologia da Libertação - segundo a qual deve haver uma necessária relação entre a teologia e contextos socioeconômicos. Os postulados da Teologia da Libertação corroboram com a “opção pelos pobres” cujo postulado é que “embora Deus ame igualmente os pobres e os ricos, favorece os pobres em sua luta pela libertação das estruturas opressoras do capitalismo, criados pelos ricos” (Theije, 2002, p. 23). Assim, é pressuposto importante na Teologia da Libertação, o fato de que a salvação “deve ser encontrada nesta vida: não é um prêmio a ser obtido após a morte” (Theije, 2002, p. 23).

Muitos têm considerado esta mobilização católica como o mais revolucionário movimento católico desde a Reforma:

1 Professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Viçosa.

Contrariamente à Igreja pré-conciliar, a ortodoxia pós-Vaticano II declara que Deus não sente necessidade de testar o amor de Seus Filhos, nem de exigir que se provem pela *via crucis*. Os católicos pós-conciliares, portanto, seguem um passo adiante da relutância pré-conciliar em falar do mau olhado, e de questionar sua realidade. Na visão pré-conciliar, pessoas malévolas manipulam as forças do mal e pessoas fracas sucumbem a elas; para o católico pós-conciliar, Deus não permite que tais forças testem Seus filhos (Burdick, 1998, p. 36).

Dessa forma, Burdick (1998) enfatiza um processo de mudanças entre o catolicismo pré e pós-conciliar: “enquanto o católico pré-conciliar se volta para Deus numa atitude de submissão e auto-renúncia, o católico pós-conciliar aprende a ver Deus trabalhando pela liberdade humana” (Burdick, 1998, p. 36). Ele enfatiza, assim, a importância do Concílio Vaticano II (1962-1965), considerado o acontecimento que, a nível mundial, desencadeou essa leva de renovações eclesiais, “abrindo as portas” da Igreja de Roma à modernidade e proporcionando novas formas de eclesialidade a partir da realidade das Igrejas particulares.

Na América Latina, as resoluções conciliares foram propagadas através da Conferência Episcopal de Medellín (1968), onde a Igreja latino-americana teria consolidado sua “opção preferencial pelos pobres” a partir de uma teologia voltada para a realidade do continente configurada por uma expressiva desigualdade social proporcionada pelo sistema capitalista que por aqui se desenvolveu. Tendo como tema: *Presença da Igreja na Atual Transformação da América Latina*, essa Conferência fomentou um modelo de catolicismo preocupado com os problemas sócio-políticos e, ao mesmo tempo, deu legitimidade a uma nova forma de organização, as CEBs.

Theije (2002) alerta-nos para o fato de muito já ter sido pesquisado nas ciências sociais sobre essas comunidades e serem várias as ambigüidades sobre o tema. “A falta de uma definição inequívoca do assunto provoca a discordância e a confusão sobre o impacto das comunidades de base no Brasil” (p.47). Como critério analítico, essa autora faz uma reflexão separada dos termos que compõem esta sigla, a fim de identificar a discordância existente sobre esse conceito. Assim, *comunidade* refere-se ao localismo dos grupos e ao caráter coletivo de sua organização. *Eclesial* está relacionado à principal motivação do grupo: a fé. Já a palavra *base* conforma-se como o principal ponto de desencontro entre os autores. Alguns (Löwy, 1995) a utilizam no sentido marxista, referindo-se aos pobres e oprimidos, outros (Mainwaring, 1989) usam o termo para se referir tanto aos agentes pastorais quanto às CEBs.

Também é comum, entre os autores, a não definição do conceito, subentendendo que todos já sabem o que significa. Assim, não dá para simplificar CEBs em um modelo único. Isso se deve “em parte por causa da falta de consenso sobre a definição das próprias CEBs”

(Burdick, 1998, p.12). Além disso, “as *comunidades*, obviamente, variam de tamanho dependendo da população da vizinhança ou da cidade na qual estejam situadas” (Burdick, 1998, p. 12). Vale ressaltar também que, apesar do conceito ter sido lapidado em função da opção preferencial pelos pobres, nem sempre ele é usado para definir grupos politicamente engajados, de militantes sociais ou comunidades pobres.

No Brasil, principal expoente da “igreja dos pobres” na América Latina¹, vários foram os leigos, religiosos, padres, bispos e teólogos que assimilaram o novo discurso católico e aderiram a esse projeto, seja na organização de CEBs pelos confins do país, seja na articulação de sindicatos e movimentos sociais, ou mesmo na produção de uma vasta literatura militante sobre a Teologia da Libertação.

O movimento que se baseia ideologicamente nesta perspectiva teológica, em geral é conhecido como progressista. Theije (2002) considera que o significado político do termo “progressista”, torna inadequada a análise que propõe. Assim, prefere a expressão *catolicismo liberacionista*, para se referir ao movimento que tem embasamento ideológico na Teologia da Libertação.

Esse movimento liberacionista não obteve sucesso contínuo e regular nas diversas paróquias brasileiras. Em alguns contextos, bispos e padres tinham resistências a este movimento católico e o dificultava de diversas maneiras. Já em outros havia dificuldades dos católicos internalizarem e agirem em consonância com as novas propostas.

O que vamos fazer neste texto é concentrarmos em algumas situações concretas da vida social que funcionavam como empecilhos para o crescimento e consolidação dos ideais liberacionistas e das Comunidades de Base. Faremos uma abordagem a respeito da dissonância entre teoria e prática das CEBs, refletindo sobre algumas experiências e apresentando trabalhos que consideramos referências importantes a respeito do catolicismo liberacionista no Brasil: o trabalho de Mariz (1994), Burdick (1998) e Theije (2002). Traremos elementos de nossa experiência de pesquisa no interior de Minas Gerais (Oliveira, 2012). Para concluir, lançaremos algumas hipóteses e argumentos a respeito das dificuldades de concretização dos ideais deste movimento católico, bem como faremos as considerações finais.

As CEBs na prática: refletindo sobre algumas experiências

Não são raras as situações em que as CEBs foram de extrema importância para a constituição de uma variedade de lutas por justiça social e incentivaram a formação de lideranças políticas de esquerda. Elas foram influentes na motivação dos fiéis católicos para a

luta política, muitos deles se envolveram em organizações comunitárias, movimentos sociais pela reforma agrária, sindicatos e partidos políticos (Lesbaupin, 2000, Lesbaupin et. alii, 2004, Oliveira, 2001, Petrini, 1984, Rodrigues, 1997, Teixeira, 1996). Neste sentido, “alguns escritores têm afirmado que o discurso liberacionista é inerentemente persuasivo para os participantes da *comunidade* e portanto os têm arrastado a todos para a luta política” (Burdick, 1998, p. 14).

Entretanto, outras perspectivas menos ativistas também ocupam lugar importante no trabalho das CEBs. Burdick (1998) cita, como exemplo, uma pesquisa realizada na cidade de Vitória – ES, cuja diocese realizou trabalho de pastoral progressista entre meados da década de 1970 a meados de 1990 - portanto durante mais de vinte anos. O levantamento de informações com “70 000 membros ativos das CEBs revelou que a maioria permanecia desinteressada em movimentos sociais ou outros assuntos políticos” (Burdick, 1998, p. 14). Há, então, um descompasso relevante entre o que desejavam os agentes pastorais e intelectuais católicos engajados com as idéias liberacionistas e a forma com que os fiéis católicos, participantes das CEBs, compreenderam e responderam às mensagens da “campanha cultural”^{mii} católica.

Dessa forma, uma questão começa a se mostrar muito evidente nos resultados práticos dos propósitos liberacionistas: para uma mesma teoria e projeto para as CEBs há uma grande diversidade de formas de existência na prática. Hewitt (apud BURDICK, 1998, p. 20) afirma que podem ser encontrados seis tipos de CEBs, variando de grupos devocionais puramente apolíticas até aqueles que têm iniciativas extremamente engajadas com o aumento da conscientização e ativismo político dos católicos. Burdick, caracterizando as CEBs encontradas em seu estudo na Baixada Fluminense, as vê como tendo consciência despertada, todavia não estão geralmente engajadas em atividades e movimentos sociais que não dizem respeito às práticas católicas.

As reflexões de Sahllins (1990) contribuem para compreendermos as formas como as mensagens recebidas são rearticuladas nas práticas culturais locais. Ele demonstra como a cultura é reordenada no processo histórico, superando a tradicional dicotomia entre estrutura e ação. Sahllins (1990) enfatiza que os atores sociais repensam os esquemas que recebem, os submetem a “riscos empíricos”, construindo o significado em cada prática específica, em “Ilhas de história”.

Nesse sentido, concordamos também com Canclini (2006) ao refletir sobre as interações culturais como “processos de hibridação”, nos quais a heterogeneidade cultural está na interação “dos poderes oblíquos que misturam instituições liberais e hábitos autoritários,

movimentos sociais democráticos e regimes paternalistas, e as transações de uns com os outros” (Cancline, 2006, p. 19). Assim, se pode perceber como as mensagens liberacionistas se relacionaram com os contextos locais e possibilitaram a construção de significados imprevistos tanto pela comunidade quanto pelos desencadeadores desse projeto mais amplo.

Destacamos também o trabalho de Theije (2002) que estudou as CEBs da Diocese de Garanhuns-PE e percebeu que as idéias liberacionistas chegavam e em boa parte das vezes eram compreendidas, mas a prática das mesmas acontecia em raras ocasiões. Para ela, uma das explicações é que as idéias são sempre mediadas no plano local, e naquele contexto, a violência, as relações de dependência com os grupos patronais e o poder consolidado de muitos políticos conservadores dificultavam os leigos de colocar em prática as idéias da Teologia da Libertação.

Na Diocese, todos sabiam que a “Igreja não podia proteger os leigos da violência social ou política de seus opositores, nem suprimir a dependência dos pobres em relação aos poderosos da sociedade local. Os líderes leigos tinham plena consciência disso” (Theije, 2002, p. 291). Também chegou a conclusão de que “a análise dos resultados concretos da campanha liberacionista mostrou que a maioria das ações religiosas consiste em reprodução e continuidade” (Theije, 2002, p. 349).

Mariz (1994), no mesmo sentido, percebeu que muitas das idéias propostas pelas CEBs, como por exemplo a democratização de base das práticas católicas, eram difíceis de serem colocadas em práticas, pois na vida cotidiana isso tem limites e problemas. Os objetivos propostos pelos liberacionistas nem sempre tinham contexto apropriado para a prática. Theije (2002) chegou à conclusão que sempre há um processo de ‘ajuste situacional’ às mensagens religiosas, ou seja, os atores sociais pensam e refletem sobre as mensagens religiosas dentro de seus contextos para agir ou não conforme as idéias recebidas, pois podem ocorrer diversos impedimentos locais para tais ações. Assim, ela acredita que considerar a não ação política como uma falha de conscientização do projeto liberacionista seria “uma má compreensão do funcionamento do processo político e um descaso do raciocínio do povo” (Theije, 2002, p. 333).

As dificuldades apontadas levam em conta as práticas sociais comuns dos brasileiros, bem como suas condições estruturais. E é neste sentido que é preciso reconhecer que os desafios assumidos pelas CEBs eram enormes, sobretudo na tentativa de introduzir novas formas de pensar que estavam distantes das práticas culturais estabelecidas ao longo do processo da formação social brasileiro. Falar de democracia radical, de relações horizontais

entre homens e mulheres, padres e leigos eram idéias que estavam distantes da realidade cotidiana dos fiéis católicos do Brasil, sobretudo dos pobres.

Para Mariz (1994) a mudança na visão de mundo proposta pelos liberacionistas requer comprometimento com a ética social na esfera pública. O que se propunha, então, era um trabalho de educação popular, cujo objetivo era que as pessoas assumissem uma visão de mundo que as levasse à busca da formação de uma sociedade mais justa. Assim, Mariz (1994) acredita que as CEBs procuram mudar pressupostos cognitivos da visão de mundo das camadas pobres da população, que em consequência deveriam assumir uma nova forma de definição da realidade.

Nesta nova definição, embasada na nova leitura das concepções bíblicas, o plano de Deus se refere antes à comunidade, aos pobres ou à Humanidade do que à vida privada do indivíduo. Dessa forma, as CEBs destacam o papel da sociedade na transformação da trajetória histórica da humanidade e, diferentemente dos pentecostais, não ressaltam a moral pessoal nem a transformação dos indivíduos isoladamente no processo de concretização do plano de Deus, a ênfase é dada ao combate *do pecado social*, que consiste em estruturas injustas. A luta contra as injustiças é uma luta religiosa e a luta religiosa é social (Mariz, 1994).

Burdick (1998), neste sentido, fala das concepções do Padre Cosme, um liberacionista que acreditava que o católico deveria ser consciente e chegar à conclusão de que pecados como adultério, prostituição, roubo, dentre outros, devem ser colocados no contexto dos pecados sociais mais amplos, como a desigualdade, a injustiça e a opressão de classes. Na visão de Cosme, os católicos conscientes não poderiam permanecer satisfeitos em ver a miséria como fenômeno isolado, mas reconhecer o papel da sociedade na criação desta situação, bem como o papel que teria o cristão no sentido de transformá-la. Para fazer com que os seus paroquianos assumissem isso de forma mais consistente, o padre investiu na idéia de que parassem “de pedir perdão pelos pecados individuais e, ao invés, fazer penitência em confissões públicas semanais, durante a Missa, por pecados como omissão em ajudar os jovens abandonados, esquecimento dos sem-terra ou sem-pão, egoísmo e falta de fraternidade” (Burdick, 1998, p. 39).

Esse tipo de prática certamente gerava embaraços na forma de pensar dos fiéis. Era uma mudança bastante radical para pessoas acostumadas a confessar seus pecados com os párocos. As pessoas tinham alívio emocional com estas confissões e estavam perdendo essa oportunidade pela forma mais politizada e racionalizada que o padre vinha assumindo. Em muitos contextos, os padres engajados com as concepções liberacionistas encontravam

algumas dificuldades de inserção de novas idéias no lugar daquelas mais tradicionais, em função disso se viam em situações inusitadas.

Mariz (1994) narra o fato ocorrido com um padre que trabalha com CEBs e encontrou dificuldades em abençoar uma criança doente a pedido dos pais que acreditavam que, dessa forma, a criança poderia ser curada mais rapidamente. Para o padre, a benção não tinha utilidade de resolver um problema de saúde, todavia a maioria dos fiéis acreditava mais na benção do que nos recursos científicos. Assim, o padre que tinha uma visão bastante racionalista e secular, num contexto em que os católicos tinham formas bem diferentes de lidar com a situação, também precisava passar por um “ajuste situacional” nas suas práticas.

Na visão liberacionista assumida pelas CEBs, Deus praticamente não lança mão de milagres para ajudar os seres humanos a realizar seus projetos. O que Deus precisa é dos homens para realizar seu plano, espera deles a ação e confia em suas habilidades de transformar o mundo, sem dispor do sobrenatural (Mariz, 1994). Burdick (1998), no mesmo sentido, cita as concepções do Padre Ancieto que temia que a crença das pessoas em “mau-olhado” tirasse dos indivíduos a responsabilidade moral que tinham em suas ações. Para isso, Ancieto identificava o demônio ao egoísmo, à falácia, e à cobiça.

Ou, como explicou um iniciado do cursilho: ‘Se eu sempre dissesse que eu sempre agi mal porque o diabo me induziu a este procedimento, isto não seria mais que fugir da responsabilidade’. Era no solo fértil deste compromisso da responsabilidade humana que a visão católica progressista cresceria mais tarde (Burdick, 1998, p. 36).

Assim, a religião ia assumindo uma proposta cada vez mais racionalizada e politizada, enveredando cada vez mais pelos dilemas do social. Uma questão importante que se levanta é como ficam os rituais diante de tal contexto? Para Mariz (1994), na concepção adotada pelos agentes pastorais da Teologia da Libertação, os rituais são apenas símbolos para lembrar uma verdade e/ou princípios éticos. Isso rompe com uma concepção mágica de religião, que vê na repetição do ritual, o ponto mais importante da prática religiosa.

Neste sentido, Mariz (1994) cita Frei Betto que descreveu algumas experiências em que se procurou adaptar os rituais e símbolos do catolicismo à cultura do pobre brasileiro substituindo a consagração do pão por consagração de cuscuz. Para ela, o efeito provável dessa experiência era o desencantamento dos símbolos e rituais. Um relato seguindo essa mesma concepção é citado por Burdick (1998, p. 159), segundo ele

Um exemplo de máxima dramaticidade deste tipo de nivelamento ocorreu na festa do dia de Nossa Senhora. Tradicionalmente, o acontecimento do dia era a cerimônia da coroação de uma estatueta de Maria. Cosme convocou os fiéis locais para substituir a estátua pela mulher mais idosa que morasse no bairro. Isto foi, para algumas pessoas, a última gota. ‘Nunca vi

nada como isso!’ reclamou uma mulher. ‘Quando eles colocaram aquela velha como Nossa Senhora! Não se devia fazer uma coisa dessas! O povo não deveria coroar seres humanos, eles não são suficientemente puros. E aquela mulher foi uma macumbeira! Transformar um ser humano numa imagem! Tudo errado! Nunca vi nada assim...Não consegui voltar lá’.

Dada a importância do ritual para as práticas católicas, alguns consideravam que os humanos não eram suficientemente puros para receberem tal homenagem e tinham dificuldade em lidar com as novas concepções de vida religiosa. Padre Ancieta, por exemplo, se opunha à adoração, algo muito arraigado no catolicismo popular. Ele encorajava “os frequentadores da igreja que pretendessem fazer peregrinações aos santuários, ao invés disso, fazerem doações locais à caridade. ‘Desse jeito’ ele dizia, ‘vocês estão realmente agradando ao santo. O santo quer que você o imite’”. (Burdick, 1998, p. 37).

Outra ruptura proposta pelas CEBs em teoria, que nem sempre se mostrou consistente na prática, é a idéia de uma relação mais horizontal, portanto menos hierárquica tanto na vida social, como também na religiosa. Assim, defende-se maior participação de todos nas decisões, e questiona o próprio valor da obediência aos líderes quando esses tomarem decisões sem consultar os membros do grupo (Mariz, 1994).

Não obstante a concepção democratizante da teologia da libertação e das CEBs, “o poder do padre liberacionista permanece amplo. Assim Cosme mantém o controle sobre a consagração da hóstia, e influencia cada detalhe da liturgia, a programação e objetivos a curto e a longo prazos da comunidade” (Burdick, 1998, p. 40). Muitas vezes “quando ele convoca encontros *consultivos*, quase sempre (como de bom grado admitiu pra mim) ele está simplesmente apresentando para confirmação de posições já formadas em nível da diocese” (p. 40).

Burdick (1998) cita outro caso paradigmático que envolveu algumas lideranças religiosas da comunidade de São Jorge, na Baixada Fluminense. Mário e Rosana eram lideranças importantes da Igreja Católica local. Mário formou a Congregação Mariana local seguindo os passos de seu pai que era uma liderança importante da mesma em Minas Gerais. Mário também liderou a construção de uma capela local, a qual foi diretor por mais de duas décadas. “Em 1982, todavia, o novo padre insistiu em que ele provasse a sua liderança numa eleição livre. Após a sua derrota por uma chapa apoiada pelo padre, ele deixara de participar da Igreja local” (Burdick, 1998, p. 27).

Esse é um exemplo de prática de democracia radical que acabou promovendo a perda de uma liderança fundamental para a história daquela paróquia, bem como uma divisão entre os que apóiam uma chapa ou a outra. No interior das CEBs, muitas vezes procura-se uma

democratização das relações sociais, é um lugar em que todos têm o direito da fala, da opinião e de dar sugestões. A idéia é importante e não duvidamos que ela funcione e tenha funcionado em diversos contextos, todavia, em muitos outros, essa pretensa igualdade esbarra na diferença de habilidade argumentativa dos membros, bem como no fato da Igreja Católica ser hierárquica e não ser disposta a abrir mão desta característica.

A habilidade dos agentes pastorais, de expor e convencer as pessoas, é maior que a dos membros das CEBs. Essa assimetria leva a que, embora todas as propostas e decisões sejam submetidas à votação, nem sempre são explicitadas como propostas ou colocadas em votação todas as questões e interesses presentes no grupo (Mariz, 1994). Para Theije (2002), muitas das idéias e objetivos colocados eram complicados para o povo, que muitas vezes ficava perdido em meio a muitas argumentações. Segundo ela, “a maioria teve pouca educação e não aprendeu a raciocinar da maneira abstrata e racional como o clero faz” (Theije, 2002, p. 246).

A exigência dos agentes pastorais e alguns leigos, de que as lideranças das CEBs sejam participativas e coerentes em suas práticas, levou alguns membros a se sentirem pressionados e se afastarem por não se sentirem capazes de corresponder a estas expectativas. A necessidade de um pensamento coerente e racional, de acordo com os pressupostos liberacionistas, também é fator de dificuldade para a maioria dos membros. Muitas ocasiões exigiam certas habilidades dos agentes pastorais e muita disposição dos leigos, já que o processo poderia ser longo e desânimos de lado a lado não deve ter sido algo incomum.

Para Theije (2002, p. 255) “o discurso sobre a luta social e o conflito de classes dos roteiros e das pregações do padre e das freiras do bairro é difícil para a maioria dos membros das comunidades de base”. Isso pode ser ilustrado pela fala de Luiza, membro da comunidade de Brejo dos Santos, quando perguntada a respeito das atividades do grupo que fazia parte:

‘Eu sei, mulher? Eu não sei responder isso.’ Não satisfeita com a resposta insisti: ‘Sobre o que vocês falam nas reuniões?’ Ela ficou quase irritada com a minha insistência. ‘Você pensa que eu sei? Que eu vou para esses cantos, eu não vejo é falar nada.’ Riu um pouco, e prosseguiu: ‘Fala... e.. diz que é bom pra gente...Para os direitos da mulher e, é tanta coisa e eu não [entendo]’(Theije, 2002, p. 256).

A dificuldade de compreensão dos argumentos e das falas por um lado, e a dificuldade de se falar a “linguagem popular” por outro, levava ao insucesso do projeto conscientizador das lideranças religiosas. Havia também casos em que pessoas e grupos não engajados na idéia de democratização da Igreja Católica compreendiam de formas diferenciadas, a necessidade de que os leigos deveriam ocupar os diversos espaços da vida da paróquia. Neste sentido, cita a fala de Erundina, representante do Apostolado da Oração e membro de CEB, numa reunião

de todos os grupos da parte urbana da paróquia, em que afirma que “os leigos têm de se responsabilizar pela organização do religioso porque o padre é preguiçoso” (Theije, 2002, p. 246). Esta situação é emblemática e ocorreu em parcela importante das paróquias brasileiras.

A Igreja Católica abriu espaço de atuação aos leigos, mas sua estrutura como instituição hierarquizada não foi alterada e estes tinham suas ações sob supervisão; assim, a atuação leiga não fugia ao domínio dos párocos, algo que percebemos na pesquisa que realizamos no interior de Minas Gerais (Oliveira, 2012).

Experiência de pesquisa no interior de Minas Gerais.

A formação de comunidades e lideranças católicas na paróquia de Miraflores (região leste de Minas Gerais, promovida pelos grupos religiosos do Movimento da Boa Novaⁱⁱⁱ (Mobon), em parceria com Padre Léssio (1970-1986), possibilitou que agentes religiosos leigos se tornassem referências importantes em suas localidades.

A partir do início da década de 1980, o pároco incentivava algumas lideranças religiosas leigas a se engajarem na política-partidária municipal, sendo importante incentivador do Partido dos Trabalhadores (PT). Acreditava que os postulados deste partido eram os que mais se aproximavam dos ideais católicos cristãos.

Essa aproximação entre o pároco e lideranças leigas à política partidária apresentou grande desafios às CEBs da paróquia. Dona Tuta é uma personagem importante desta tensão, ela era assídua aos cursos do Mobon (principal incentivador das CEBs na região) e às atividades religiosas da comunidade, também tinha grande admiração pelo Padre Léssio. Não obstante, o marido era um dos principais articuladores dos adversários do PT e isso abalou a relação entre eles:

O padre Léssio futricou também, muito com esse negócio de PT na Igreja e ele expulsou uns amigos nossos, uns compadres nossos aqui, que era da frente ali na igreja. Família Patuti, Zé Patuti, Clovis, que eram muito boas pessoas, lideranças de Igreja, o compadre Antônio, então ele expulsou^{iv}.

Esse episódio de exclusão de alguns leigos do cargo de ministro da eucaristia foi relatado por diversos agentes da mesma comunidade. Até mesmo por aqueles que ganharam mais espaço na paróquia: “os ministros da eucaristia, os coordenadores, o próprio Pe. Léssio mesmo foi arrancando eles de ministro da eucaristia, depois disso eu fui ministro da eucaristia muito tempo”^v.

A situação tensa ocorreu antes da realização de uma missa, numa comunidade rural de Miraflores, A comunidade havia adquirido um equipamento de som para a capela e parte do dinheiro para aquisição do equipamento foi emprestado por seu adversário político:

na hora de dar comunhão, o compadre Antônio Patute foi lá para pegar o pires para repartir a comunhão. Ele esperou, esperou e ele não deu. Não deu nem pro Zé Patute, nem pro Antônio Patute repartir. Não deu pra ninguém repartir, ele mesmo deu. Ele falou: ‘olha eu vou colocar fulano pra ser ministro da eucaristia aqui’, ‘e se desobedecer eu ranco de novo’, mentira eles não desobedeceram ele. Muita gente chorou. Não desobedeceu nada, é porque não era do lado deles na política, tirou o som, o Clóvis levou para casa, tirou o som e os ministros da eucaristia^{vi}.

O novo ministro da eucaristia era uma liderança petista importante. Isso reforça o argumento de que o Padre Léssio consolidava o grupo de pessoas que deseja ter próximo de si como líderes. Assim, mais expandia seu potencial de controle sobre os grupos leigos, do que delegava poderes aos mesmos.

Isso potencializava uma divisão local entre aqueles que seriam da “linha de frente” e os outros que deveriam perder prestígio pela “incoerência política”. Alguns entrevistados relatam que o Padre Léssio falava de excomungar aqueles que “desobedecessem”. O capital simbólico institucional do pároco era, também, investido em propósitos políticos e apresentava sérios limites à concepção de uma paróquia democratizada. Naquela paróquia, em meados da década de 1980, para ser de “linha de frente” ser petista era um requisito fundamental. Isso demonstra uma centralização e hierarquização do acesso às atividades mais importantes das capelas.

Esta intervenção do pároco influenciava na forma de participação dos leigos e na maneira destes interpretarem os rituais. Tratava-se de um ritual muito importante para a comunidade religiosa e ser ministro da eucaristia representava, para muitos, a realização de um sonho na história de vida religiosa.

A situação de choro de pessoas da comunidade indica o quanto a ocupação do cargo era valorizada e como essa punição era sentida. Parte da população tinha resistências com a postura do pároco na utilização de critérios políticos, para ocupação de espaços “sagrados”. Depois deste episódio, Dona Tuta deixou a Igreja Católica e se converteu à Igreja Batista.

Outro episódio de conflito na paróquia e que envolvia questões sagradas teve outro padre, que apoiava o PT, como protagonista. Tratou-se de uma disputa em relação ao Cruzeiro do município. Um novo cruzeiro foi construído por um “fazendeiro” que buscava legitimidade no campo religioso, uma vez que investia-se no pressuposto que cristão de fé não atuaria contra o PT.

A construção do cruzeiro era uma forma de demonstração de fé por parte do concorrente político. No entanto, os católicos mais ligados ao pároco e ao Mobon os viam como católicos de pouco engajamento religioso, classificando-os como “católicos de missa”. Uma forma de pertencimento ao catolicismo que não correspondia ao engajamento desejado pelos missionários, padres e lideranças leigas vinculadas ao Mobon.

O cruzeiro se tornou um objeto de disputa entre os dois grupos católicos. Os petistas viam naquela construção uma estratégia dos adversários e procuravam diminuir sua legitimidade. Uma das justificativas era o fato de que a construção do cruzeiro não tinha autorização do padre, o qual via no cruzeiro uma manifestação desafiadora dos adversários políticos.

O cruzeiro se tornou uma disputa simbólica das mais representativas para os agentes engajados nos campos religioso e político. O mais antigo, que era de madeira, foi restaurado e era visto como mais legítimo, ao contrário do novo que era de cimento:

Tão Souza e seus filhos e outras pessoas nos ajudaram, fazendo um andaime ao redor do cruzeiro que mede cerca de 09 metros de altura, e o braço de braúna nos foi doado pelo Sr. Manoel Germano, do Bananal de Cima, foi recolocado. E no dia 08/09 reforçamos com uma massa forte todo o pé do Cruzeiro que fora ali colocado pelo Pe. Geraldo por volta de 1950. À tarde celebrei a missa nas Comunidades da SCJ e Lajinha^{vii}.\

1119

Depois de algum tempo, o padre não se conteve com a situação e tomou a atitude de derrubar o cruzeiro que havia sido construído pelo fazendeiro:

CRUZEIRO DERRUBADO

Após tentar de todos os meios, procurando apoio para que o cruzeiro de cimento armado, colocado indevidamente e sem licença próximo ao cruzeiro de braúna, no alto da igrejinha, uma vez já havia recorrido à justiça procurei o Bispo para conversar e tudo parecia uma nuvem grossa carregada de água a nos despejar sobre a cabeça, consegui Vilmar Batista e Valdir Jerônimo e mais alguns amigos que nos apoiassem.

E na boca da noite no dia 26/03 fomos ao local, com ferramentas adequadas, cabo de aço e catraca derrubamos o 2º cruzeiro. No dia seguinte ele serviu como base na área calçada ao redor do cruzeiro de braúna.

Derrubamos mais uma imposição!^{viii}

Essa disputa pelo cruzeiro mais legítimo remete à imagem de que Bourdieu (1996, p.141) se utilizou para definir o que entende por campo e sobre a *illusio* ou investimento:

evocaria uma escultura que se encontra na catedral de Auch, em Gers, sob os assentos do capítulo, e que representa dois monges lutando pelo bastão de prior. Em um mundo como o universo religioso, e sobretudo o universo monástico, que é o lugar por excelência do *Ausserweltlich*, do supramundano,

do desinteresse no sentido ingênuo do termo, encontramos pessoas que lutam por um bastão que só tem valor para quem está no jogo, preso ao jogo.

O cruzeiro mais antigo tinha os católicos do Mobon como seus defensores. Enquanto o mais novo era uma demonstração de devoção dos religiosos adversários do PT. Mesmo na diversidade, há uma unidade que se revela na importância dada a um cruzeiro em suas devoções religiosas, por isso, era objeto de disputa, nesse caso, tanto no campo religioso como no campo político. A devoção ao cruzeiro de concreto armado ou ao cruzeiro de madeira era uma questão que relativizava a importância ritual dos cruzeiros, de modo que cada um dos cruzeiros representava certa “facção política” e portanto, não seriam algo de pura sacralidade como se poderia pensar.

Apontamentos sobre a questão ritual na campanha liberacionista

O ritual é um dos fatores que tem um valor simbólico importante mesmo na campanha liberacionista, que contém um bom número de concepções racionalizantes. Assim, o ritual é considerado um importante “veículo da mensagem” (Theije, 2002, p. 310). Para Douglas (1991, p. 80), “enquanto animal social, o homem é um animal ritual”.

Neste sentido, Kertz (1998), fala da capacidade do ritual de construir consenso e exercer papel relevante na construção de simbolismos fundamentais para a vida das pessoas. Tanto kertz (1998), como Theije (2002) são enfáticos na assertiva de que os mesmos símbolos podem ser entendidos e colocados em prática pelas pessoas das mais diversas maneiras, assim questionam a idéia de que todo sistema de crenças e cultos tem sempre representações com “a mesma significação objetiva e desempenham por toda parte as mesmas funções” (Durkheim, 1996, p. X), não obstante suas diversidades de formas.

Geertz (1997) ao falar da importância dos símbolos na expressão do poder político, também nos dá elementos para pensarmos as práticas simbólicas na vida religiosa. As transformações nas práticas rituais arraigadas na vida comunitária eram questionadas com empenho pelos fiéis. Muito disso advém do fato de que os rituais são apresentados como tendo eficácia quando realizados da forma que sempre foram e não de outra. Pois, como afirma Turner (2005, p. 90), os rituais são representados como tendo eficácia, “como carregados de poder de fontes desconhecidas, e como capazes de agir sobre pessoas e grupos que entram em contato com eles de modo a mudá-los para melhor ou em direção desejada”.

Essa direção tem a ver com o contexto local e com as possibilidades e limitações que estes oferecem aos atores sociais. Assim, as práticas religiosas são relacionadas com a noção de

‘fato social total’ de Mauss (2003), pois exprimem de uma só vez concepções religiosas, morais, econômicas, estéticas, dentre outras, que são importantes constituintes da vida social.

Dessa forma, as possibilidades interpretativas estão relacionadas à estrutura social local com suas oportunidades e constrangimentos que medeiam a existência das idéias e as práticas sociais, deixando em evidência a idéia de que campanhas culturais e práticas sociais não ocorrem num vácuo, “os vínculos culturais e as oportunidades culturais influenciam a maneira como a mensagem liberacionista é recebida e retrabalhada, tanto pelos basistas quanto pelos leigos” (Theije, 2002, p. 73). Assim, “os leigos também estão envolvidos em expressar e retrabalhar as imagens e os valores religiosos” (Theije, 2002, p.74). Os valores religiosos, neste caso, estão envoltos de toda uma questão de respeitabilidade social.

Considerações Finais

O texto procurou explorar alguns trabalhos a respeito das CEBs e da teologia da libertação sem a pretensão de construir uma análise conclusiva a respeito do assunto, mas que fosse capaz de nos permitir visualizar alguns elementos importantes para os resultados da campanha liberacionista, tais como o contexto local, os rituais e a pré-compreensão de mundo dos atores sociais. A diversidade de cenários pelo Brasil e a multiplicidade de resultados obtidos pela campanha cultural dificultam a construção de uma versão ampla e convincente a respeito das CEBs e da Teologia da Libertação com capacidade de oferecer formulações válidas para se ter uma visão mais generalista.

Uma proposição consolidada na literatura sobre o assunto é de que foi pequeno o número de pessoas membros das CEBs que efetivamente responderam às mensagens católicas da forma que objetivava o clero liberacionista. Entretanto, fica evidente que a literatura que trata desta temática é muito menor do que aquela que trata dos sucessos políticos e sociais dos trabalhos das CEBs. Neste sentido, pode-se dizer que as práticas liberacionistas nem sempre ocorrem da forma racional esperada pelos intelectuais e as diversas concepções católicas podem se mesclar, sendo impossível encontrar uma forma pura.

Vale destacar que o catolicismo liberacionista, além de mediado por outras práticas, também o é pelo contexto local. Assim, os constrangimentos e incentivos para a ação precisam ser considerados para não se tirar conclusões precipitadas de que as pessoas não compreenderam bem as idéias ou que a “campanha cultural” foi um fracasso, quando na verdade os cenários de dependência política e constrangimentos sociais apresentavam grande força.

A exigência dos agentes pastorais e alguns leigos, de que as lideranças das CEBs sejam participativas e coerentes em suas práticas, leva alguns membros a se sentirem pressionados e se afastam por não se sentirem capazes de corresponder a estas expectativas. A necessidade de um pensamento coerente e racional, de acordo com os pressupostos liberacionistas, também é fator de dificuldade para a maioria dos membros. Muitas ocasiões exigiam certas habilidades dos agentes pastorais e muita disposição dos leigos, já que o processo poderia ser longo e desânimo de lado a lado pode não ter sido algo incomum.

Outro fator importante diz respeito à fala dos atores sociais. Os que tinham dificuldades de expressão oral acabavam sendo suprimidos pelos demais e acabam não se sentindo participantes ativos do grupo. Esta é uma questão tratada em diversos trabalhos a respeito das CEBs.

As mudanças muito generalizadas também sofriam grandes resistências dos fiéis católicos, sobretudo no que se refere às transformações dos ritos que estavam arraigados na memória coletiva local. Não obstante as resistências e dificuldades encontradas pelo clero liberacionista, as transformações católicas trouxeram importantes conseqüências sociais e políticas. A idéia do texto foi mostrar que além das conquistas houve dificuldades, empecilhos e fracassos na trajetória das CEBs. Assim, nossa proposta foi levantar questões que incentivem pesquisas capazes de oferecer informações abrangentes das várias facetas das CEBs, de sucesso, mas também de dificuldades e fracassos.

1122

Referências Bibliográficas

- BEOZZO, José Oscar. *A Igreja do Brasil: de João XXIII a João Paulo II, de Medellín a Santo Domingo*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- BERGER, Peter L. *O Dossel do Sagrado*. São Paulo: Paulinas, 1987.
- BURDICK, John. *Procurando Deus no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: Edusp, 2006.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. Lisboa: Edições 70, 1991.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- GEERTZ, Clifford. "A religião como sistema cultural". In: *Interpretações da Cultura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

- _____. “O beliscão do destino: a religião como experiência, sentido, identidade e poder”. In: *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. Tradução: Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 1991.
- HERVIEU-LÉGER, Daniele. *O peregrino e o convertido; a religião em movimento*. Lisboa: Gradiva, 2006.
- KERTZ, David. *The Power of Rites*. In: *Ritual, Politics and Power*. New Haven/London, Yale University Press, 1998.
- LESBAUPIN, Ivo et al.. “Revisitando as CEBs: um estudo no Rio de Janeiro e em Minas Gerais”. *Religião e Sociedade*, 24, 1: 142-176, 2004.
- LESBAUPIN, Ivo. “Comunidade de base e mudança social”. *Praia Vermelha – Estudo de Política e Teoria Social*, 3:54 –79, 2000.
- LÖWY, Michael. *Marxismo e Teologia da Libertação*. São Paulo: Cortez, autores associados, 1995.
- MACHADO, Maria das Dores. *Carismáticos e Pentecostais*. Campinas: Ed. Associados, 1996.
- MAINWARING, Scott. *A Igreja e a Política no Brasil (1916-1985)*. Tradução: Heloísa Braz de Oliveira Prieto. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- MARIZ, Cecília & MACHADO, Maria das Dores. *Mudanças recentes no campo religioso brasileiro*. *Antropológica* 5, 1998.
- MARIZ, Cecília. *Coping with Poverty*. Philadelphia: Temple University Press, 1994.
- _____. *Para além das ideologias: catolicismo e nova prática política no interior de Pernambuco*. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 20 (2): 141-155, 1999.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia, com uma introdução à obra de Marcel Mauss, de Claude Lévi-Strauss; tradução de Lamberto Puccinelli*. São Paulo: EPU, 1974.
- OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. “Perfil social e político das lideranças de CEBs no Brasil”. *Memória e Caminhada*, 1:6-13, 2001.
- PETRINI, João Carlos. *CEB’s: um novo sujeito popular*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- REGIDOR, Jose Ramos. *Vinte e Cinco anos da Teologia da Libertação*. In: BOFF, Leonardo (org). *A Teologia da Libertação: Balanço e Perspectivas*. São Paulo: Editora Ática, 1996.
- RODRIGUES, Solange dos Santos. *Comunidades eclesiais de base no Brasil: interfaces entre religião, política e produção do conhecimento*. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, UFRJ, 1997.
- SAHLLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

TEIXEIRA, Faustino (1996). Os Encontros Intereclesiais de Ceb's no Brasil. São Paulo: Paulinas.

THEIJE, Marjo de & MARIZ, Cecília. Localizing and Globalizing in Brazil Catholicism: comparing inculturation in Liberationist and Charismatic Catholic cultures. *Latin American Research Review* 43 (1). 35-54, 2008.

THEIJE, Marjo De. Tudo o que é de Deus é Bom: uma antropologia do catolicismo liberacionista em Garanhuns, Brasil. Recife: Fundação Joaquim Nabuco – Editora Massangana, 2002.

TURNER, Victor. Floresta de símbolos – aspectos do ritual Ndembu. Tradução de Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2005.

WEBER, Max (2002). A psicologia das religiões mundiais. In: *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro – RJ. LTC Editora.

_____. As rejeições do mundo e suas direções. In: *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro – RJ. LTC Editora, 2002.

i A Igreja Católica do Brasil, dentre as demais latino-americanas, foi a que melhor implementou o modelo de catolicismo da *igreja dos pobres*, pelo menos na década de 1970. Até os anos de 1980, quando o Vaticano desencadeou fortes investidas para conter os avanços desse modelo de catolicismo, as diretrizes e orientações hegemônicas da CNBB orientavam-se pelos pressupostos da teologia da libertação, incentivando a formação de CEBs e dando forte suporte à organização das pastorais sociais. Uma análise mais aprofundada sobre a assimilação da *igreja dos pobres* pela Igreja no Brasil encontra-se em Mainwaring (1989) e Theije (2002).

ii Segundo Theije (2002, p. 72) “o objetivo de toda campanha de política cultural é mudar as idéias, os sentimentos e a prática do povo”. No catolicismo, “ao longo das épocas, diferentes grupos de atores realizaram campanhas culturais com o objetivo de estabelecer ideologias e práticas religiosas específicas” (Theije, 2002, p.118). É dentro desta perspectiva que vemos a difusão das idéias da teologia da libertação como sendo uma campanha liberacionista.

iii Sobre a história do Mobon, realizamos um trabalho de tese (Oliveira, 2002).

iv Entrevista concedida por Dona Tuta, em janeiro de 2011.

v Entrevista concedida por João Rosado, em janeiro de 2011.

vi Entrevista concedida por Dona Tuta, em janeiro de 2011.

vii Livro do Tombo da Paróquia de Miraflores, nº 3, p. 61.

viii Livro do Tombo da Paróquia de Miraflores, nº 3, p. 75.