

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
MESTRADO EM EDUCAÇÃO

EDSON ALVES DE FRANÇA

O CANTO DO POVO NO LABOR PASTORAL:
A Música na Igreja da Paraíba como Instrumento de Comunicação, Informação e
Processo Pedagógico Informal

João Pessoa
2007

EDSON ALVES DE FRANÇA

O CANTO DO POVO NO LABOR PASTORAL:
A Música na Igreja da Paraíba como Instrumento de Comunicação, Informação e
Processo Pedagógico Informal

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do
Programa de Pós-Graduação em Educação do
Centro de Educação da Universidade Federal da
Paraíba, Campus I, como requisito parcial à
obtenção do grau de Mestre em Educação.

Área de Concentração: Educação Popular,
Comunicação e Cultura

Linha de Pesquisa: Estudos Culturais e Tecnologias
da Informação e da Comunicação

Orientador: Prof. Dr. Luiz Pereira de Lima Júnior

João Pessoa
2007

EDSON ALVES DE FRANÇA

O CANTO DO POVO NO LABOR PASTORAL:
A Música na Igreja da Paraíba como Instrumento de Comunicação, Informação e
Processo Pedagógico Informal

Banca examinadora

Prof. Dr. Luiz Pereira de Lima Júnior - UFPB
Orientador

Prof. Dr. Tereza Queiroz - UFPB
Examinadora

Prof. Dr. Severino Bezerra da Silva - UFPB
Examinador

Prof. Dr. Orlandil de Lima Moreira
Examinador

A

João Francisco de França e Josefa Cândida Alves de França, meus pais, artífices da arte de viver, que me deram a pena e o cinzel com os quais vou construindo minha trajetória pelo mundo.

AGRADECIMENTOS

A vida que, “por tanto amor, por tanta emoção”, me fez assim, “preso a canções entregue a paixões que nunca tiveram fim”;

A Josete Luiz da Silva, companheira e incentivadora, sempre a cobrar empenho nas coisas que faço;

A Iara Alves de França, minha irmã, pelo brilho no olho quando relata os encantos e, mesmo, quando descreve os desencantos da arte de educar;

Ao Prof./orientador Luiz Júnior, pelo crédito dado a esse “humano”. Obrigado, mesmo, Doutor!

Ao prof. Dr. Severino Bezerra da Silva, pela generosidade, amizade, incentivo puxões de orelha e, principalmente, por ser cúmplice na orientação desse trabalho;

Ao prof. Dr. Orlandil de Lima Moreira, pelas sugestões dadas, com toques de gentileza, no processo de qualificação;

Aos militantes artistas–educadores dos movimentos sociais, renitentes no século XXI, que ainda acreditam num mundo melhor e na arte como veículo para concretização desse intento, e a cujas crenças espero ter sido fiel nas páginas desse trabalho.

RESUMO

Esta pesquisa objetiva *analisar* a produção musical das pastorais e CEB'S da Igreja Católica na Paraíba, sob a perspectiva da sua utilização como instrumento de comunicação, informação e processo pedagógico informal, partindo da apreensão dos conteúdos dos livros e das cartilhas utilizados na prática cotidiana. Em nível específico pretende-se *situar* noções básicas sobre o processo da informação e suas implicações no mundo contemporâneo, salientando a situação particular do Brasil frente à manipulação desse artefato; *descrever* a trajetória da Igreja no Brasil, ressaltando a tradição e a inovação; e *mapear* o canto no cotidiano da prática pastoral, enfocando a comunicação e a informação como processo pedagógico. Defende-se a hipótese que o canto popular ganha determinada proeminência no labor pastoral, afirmando-se como instrumento de comunicação e informação, ao momento em que se entende essas duas instâncias como componentes de um processo pedagógico extra instituições tradicionais de educação, a saber, a escola e a biblioteca. Partimos do pressuposto do canto como documento e, muito mais, ao processo de popularização como texto, discurso, mensagem.

Palavras-chave: Música pastoral. Informação. Processo pedagógico informal.

ABSTRACT

This objective research to *analyze* the musical production of the pastorals and CEB'S of the Catholic Church in Paraíba, under the perspective of your use as communication instrument, information and informal pedagogic process, leaving of the apprehension of the contents of the books and of the spelling books used in practice daily. In specific level it's *intended* to locate basic notions about the process of the information and your implications in the contemporary world, pointing out the situation peculiar of the Brazil front to the manipulation of that workmanship; *to describe* the path of the Church in Brazil, pointing out the tradition and the innovation; and *to map* the song in the daily of the pastoral practice, focusing the communication and the information as pedagogic process. It's defended the hypothesis that the popular song wins certain prominence in the pastoral labor, being affirmed as communication instrument and information, a moment in that understands each other those two instances as components of a process extra pedagogic traditional institutions of education, to know, the school and the library. We left of the presupposition of the song as document and, much more, to the popularization process as text, speech, message.

Key-words: Pastorals music. Information. Informal pedagogic process.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	9
2	O MUNDO DA INFORMAÇÃO.....	22
2.1	Informação: artefato contemporâneo.....	22
2.2	Pastores Eletrônicos, Igrejas Virtuais.....	32
3	A IGREJA NO BRASIL: PROPOSTA E ENSAIO DE RESISTÊNCIA.....	53
3.1	Tradição x inovação	53
3.2	Igreja dos pobres: lugar do catolicismo no mundo da informação.....	73
4	O CANTO NO COTIDIANO DA PRÁTICA PASTORAL... ..	87
4.1	A música na vida religiosa	87
4.2	O canto das pastorais.....	113
5	AS DIMENSÕES PERFORMÁTICAS DO CANTO PASTORAL.....	146
	REFERÊNCIAS	151

1 INTRODUÇÃO

A música faz parte do cotidiano da vida contemporânea. As ondas do rádio, as imagens sedutoras da TV impõem-nos, dia a dia, um vasto repertório de sons musicais das mais variadas espécies, em todos os tons, para todos os gostos. Vivemos, igualmente, em contato direto com as informações sonoras de natureza musical e não musical. Os sinais musicais puros, ou puro ruído, não podem ser colocados em palavras, a não ser numa representação onomatopaica distante, portanto, da sua fonte original. A fala, o ruído, o canto, o instrumento musical, a canção no rádio, o ronco de uma motocicleta envenenada. Todos esses sons fazem parte de um composto único direcionado ao nosso sensível sentido de audição que, segundo especialistas, é um dos mais agredidos do corpo humano.

Vivemos também num mundo de informação. Informação que molda comportamentos, adentra aos componentes cognitivos mais profundos e, entretanto, cada vez mais se estabelece como balizadora da vida contemporânea atingindo desde a ordem econômica até os limites da cultura humana. Mas o que interliga a noção de música com o mundo da informação?

A noção de informação tradicional a toma literalmente no sentido de fato, uma coisa que só pode ser expressa unicamente em palavras. O desenvolvimento da informática, contudo, veio a provocar uma mudança radical nessa noção. Passou-se a considerar que a informação está presente sempre que um sinal é transmitido de um lugar para o outro, não importando de que tipo seja. Assim é que sinais transmitidos por palavras (o uso mais corrente), os sons musicais (seqüência de sinais não traduzidos por palavras) e até os ruídos assumem, no mundo atual, status de informação. Neste trabalho o *canto pastoral* – um entre os tantos elementos musicais da Igreja Católica – ganha esse status e é analisado sob o ponto de vista de um instrumento de informação.

A paisagem musical contemporânea nas igrejas cristãs, sejam católicas ou protestantes, assinala sensíveis mudanças. Uma nova música instala-se definitivamente como contraponto de uma tradição musical séria e circumspecta. Os trabalhos envolvendo o canto, na busca de atingir o ouvinte em seu gosto pessoal por esse ou aquele ritmo, em muitos casos, aproximadamente dos artifícios da indústria musical que permeia os meios de comunicação de massa, porém, mantendo a tradição nos textos cantados – exclusivamente religiosos.

Experimentam-se, também, formas alternativas de uso do canto. No caso, no processo pastoral da Igreja Católica, em sua vertente de Igreja dos Pobres, onde ele é revestido de um objetivo de educação conscientizadora. O discurso do canto (textual mesmo e em forma musical) veiculado pela Igreja dos Pobres – canto pastoral – obedece aos preceitos da Teologia da Libertação (TL), doutrina mestra do movimento, e instaura-se como informação com potencial surpreendente de disseminação, respondendo significativamente aos ditames estratégicos de avanço da Igreja no meio social, como legitimador da sua “opção pelos pobres”.

A partir daí é que se analisa o canto como instrumento de informação no sentido de um reforço pedagógico único, que é inclusive retomado por alguns pedagogos no processo de educação formal (FRANCO, 1995). Enquanto a música na nova paisagem sonora instaurada pelos meios de comunicação de massa reafirma-se enquanto

cultura de arte e ciência – poucas vezes produzida em escolas e muitas vezes fora delas- leva em conta a tradição e o aprendizado técnicos, mas não os níveis, os programas rígidos, a divisão etária, a tradição escolar dos pré-requisitos. A cultura produz e também reproduz, faz nascer, renascer o conhecimento, as sabedorias, mostra novamente o antigo, demonstra o novo, o saber fazer dos homens. (ALMEIDA, 1994c, p.13)

Para tanto instituímos o conceito de “institucionalização da arte” (no caso o canto, uma vez que outras manifestações artísticas podem ser institucionalizadas sob o rótulo de arte sacra) e retomamos o conceito de “desinstitucionalização da informação” apenas como forma de visar o processo informacional das instituições responsáveis pelo processo de informação e, conseqüentemente, de Educação – a escola e a biblioteca.

A religião tradicionalmente canta. Canta para louvar a Deus primeiramente, pouco fala da vida cotidiana, pouco protesta, pouco procura estabelecer canais para o redimensionamento da figura humana. Certas vezes faz-se crer que até a música executada parte diretamente de Deus, enquanto um iluminado a recebe e retransmite. Esse é, na realidade, um processo de institucionalização da arte numa perspectiva sobre humana. O processo de “institucionalização da arte” da Igreja dos Pobres segue uma dimensão diferenciada, uma vez que ela a toma do povo, como num processo de falar com o povo utilizando elementos de seu próprio território – a linguagem, os ritmos, a temática, o espaço geográfico. Essa é, portanto, a mudança observada, tal qual pretendemos apontar aqui.

A música é uma matéria em si bastante complexa. Complexidade circunscrita ao ambiente próprio da música que é proposta como uma linguagem “pura” onde não se pode interpor juízos sem ser devidamente abalizados em teoria musical, sem contar com a habilidade necessária para adentrar aos meandros da linguagem sonora. Mas a música, por mais que possa parecer, não limita-se ao ambiente puramente técnico, ela avançou sinais, saiu do classicismo, construiu linguagem própria também em outros territórios. O instrumental também alcançou realização no território popular, onde impera o conhecimento informal e intuitivo da música, enquanto o ato de cantar não se limita ao bel canto, tornou-se canção, canto com as imperfeições do conhecimento leigo e da língua cantada.

A música fez a viagem progressiva, do intuitivo ao formal, do ruído à organização do sistema tonal imperante na música ocidental, mas sobreexiste durante todo o percurso a música natural fora dos padrões determinados pela formalidade do ensino. E é nesse lugar do “imperfeito”, do lúdico, do território da linguagem que se constrói a pesquisa. Logo, analisar-se-á a produção musical das pastorais e CEBS da Igreja Católica na Paraíba, sob a perspectiva de sua utilização como instrumento de comunicação, informação e processo pedagógico informal, partindo da apreensão dos conteúdos dos livros e das cartilhas utilizados na prática cotidiana.

O presente trabalho constrói-se, basicamente, sob a tese de que o canto popular ganha determinada proeminência no labor pastoral, afirmando-se como instrumento de comunicação e informação, ao momento em que se entende essas duas instâncias como componentes de um processo pedagógico extra instituições tradicionais de educação, a saber, a escola e a biblioteca. Partimos do pressuposto do canto como documento e, muito mais, no processo de popularização como texto, discurso, mensagem

A eclosão da Igreja dos Pobres, a encarnação da “opção preferencial pelos pobres” ventilada a partir de meados dos anos 60, vem ao encontro da popularização de temas presentes na Teologia da Libertação. Cumpre dizer que esta, conceitualmente, em sua crítica visceral contra a sociedade, suas instituições e principalmente face à própria instituição Igreja, faz-se numa linguagem academicista, distante, porém, do repertório comum de grande parte de seus seguidores. Dentre as várias formas de comunicação empregadas cremos que o canto portou-se como veículo de comunicação/informação massivo, adentrando ao repertório de veículos informadores como um instrumento otimizador e, também, como documento de registro de momentos especiais na vida da Igreja dos Pobres.

Forma de comunicação/informação, estratégia de aproximação, meio de legitimar uma nova postura de uma instituição frente a seu público. São algumas das formas de analisar mensagens ou discursos que partem de instituições para o seu exterior diante de alguns determinantes históricos, que criam situações que exigem respostas imediatas. Verifica-se no momento específico que se analisa o mergulho da igreja na cultura popular (no território mundano/profano que tanto fez corar os tradicionais), que se deixou de lado a tradição letrada da música da Igreja na busca de um referencial que estabelecesse um diálogo possível, no território da linguagem, com o povo.

Outro empecilho na avaliação musical é certa consciência de que a música por ser uma linguagem pura não absorveria nem serviria como instrumento de transmissão de mensagens, uma vez que sua linguagem puramente sonora não falaria às mentes e sim aos meandros mais internos da emoção. Essa perspectiva, contudo, há tempos foi superada por estudos que mostram o uso da tal música pura e inócua em projetos de fundo político (CONTIER, 1988). No campo da música de feição mais popular, mais ligada ao canto, desde há muito é forte a tendência a interpretá-la como elemento decorativo nas manifestações populares, mas também com um forte conteúdo ideológico. Além de servir muitas vezes com elemento de representação do cotidiano, o canto ganha a representatividade da luta, do labor e, sobretudo, de instrumento caro onde registra-se e garante-se a permanência de alguns momentos da vida do povo, enfim, como documento histórico.

Essa diferenciação de perspectiva entre a concepção da música mais “pura” e a música “mundana” pode ser sentida no tecido religioso pela simples comparação entre a vivência dos fiéis com canto gregoriano e com o canto de origem popular. No campo da música sacra, o canto gregoriano é exclusivamente belo em sua língua própria – o latim. O fiel, porém, leigo em latim, tem uma participação mínima, uma vez que a concepção do canto gregoriano sugere, pela construção musical através de alguns artifícios melódicos e pela altura das notas, que o retor está dialogando com deus numa língua divina, acima da compreensão dos reles mortais. Não se pode em hipótese alguma questionar a qualidade musical do canto gregoriano. Em movimento contrário, os cantos em língua pátria dão novas conotações ao canto religioso. Nesse novo canto (e aqui fazemos nossa diferenciação entre ao canto permanente religioso e o canto eclesial - político), o popular ganha espaço, a linguagem do povo representa uma ligação do Deus com a instituição e o povo.

Essas observações iniciais fazem-se necessárias para entender de que ponto de vista coloca-se para analisar a eclosão desse canto na Igreja, num momento específico de sua história, em que se busca demonstrar que o canto pastoral não pode ser tomado exclusivamente como animação (ou canto de louvor), como as referências nos documentos da Igreja fazem questão de enfatizar. Porém, como instrumento de comunicação e informação, além de constituir-se em documento-chave na (re)constituição da história da Igreja dos Pobres. Fica difícil imaginar um resgate da história desta sem referências diretas ao canto criado para os “rituais” desse movimento.

A Igreja dos Pobres, filha legítima da Teologia da Libertação, busca legitimação também através do canto. Canto informação, canto legitimação. Dois sentidos de um mesmo processo. O canto em si dá contornos à popularização/massificação da Igreja dos Pobres e a teologia apropriada aos anseios do povo do Terceiro Mundo, ou melhor, da classe dominada. Aquela que, de acordo com Carneiro (1984, p.30), não é informada das transformações por que passa o mundo a cada ciclo de anos, uma vez que “para quem vive à margem da História, o tempo é sempre igual a si mesmo.”

A análise do canto em si orienta-se (ou origina-se) no princípio da análise do discurso, no instante em que esta técnica preceitua ao adentramento ao meandros da linguagem em que se emite o discurso. Observa-se como instâncias complementares do processo tanto a fonte do discurso (o lugar de onde fala-se) bem como a delimitação do receptor (o lugar para onde fala-se), procurando estabelecer a subjacência da mensagem e o que motivou o seu surgimento, ou seja, em que condição ela gesta-se e em resposta a que vem à luz.

Convém ressaltar, contudo, que não há aqui uma “análise do discurso” formal, uma obra concebida ao gosto dos lingüistas. Mas uma análise aberta tendo por base essencialmente o ambiente em que o discurso constrói-se, desde a fonte teórica em que ele é cifrado até as formas como ele é disseminado e os interesses responsáveis pela sua existência. Por fim, essa incursão no seio da linguagem poético-musical do canto pastoral deixa margem para que se analise intrinsecamente a eficácia desse instrumento junto a seu público alvo, buscando entendê-lo como veículo de informação na perspectiva de um processo pedagógico.

Ao momento em que estabelecemos com ponto de partida a informação enquanto artefato indissociável no cotidiano da vida moderna, sobretudo enquanto transmissora de conhecimento. Ao mesmo passo em que o conhecimento é tomado como elemento chave na decodificação dos meandros determinantes do processo

histórico e da constituição da sociedade. O canto, através de suas características mais marcantes em matéria de linguagem e sonoridade popular, pode ser reconhecido como instrumento de informação nato. Sob essa perspectiva é que buscamos montar nossa “análise de discurso”, tendo por base o discurso em si (o relato cantado) e a situação particular em que ele eclode (momento histórico) e é absorvido pela instituição no processo “ritualístico” da Igreja dos Pobres.

O que determinamos de processo “ritualístico” da Igreja dos Pobres refere-se ao postulado largamente utilizado por ela de que estaria elaborando e pondo em prática “um novo modo de ser Igreja”. Um novo modo que retira o “culto”, a missa, do espaço sagrado das Igrejas e concebe qualquer outro espaço (a associação, o sindicato, a casa do fiel, a rua) como local onde se pode ouvir a palavra de Deus, ao mesmo tempo que dá status de sacerdote ao leigo. Um espaço onde a voz do povo, ao menos em princípios, pode ser ouvida. Esse processo – que para alguns maculou profundamente a Igreja – teve como bases primordiais a Educação e outros processos de uso da informação e documentação de cunho popular sob uma nova concepção, muitas vezes, não alcançada pelas instituições tradicionais de fomento às necessidades básicas do cidadão.

No cruzamento da intenção com a prática o processo demandou a criação de alguns elementos na montagem de uma estratégia de comunicação com o público potencial. A estratégia não podia ser concebida apenas no terreno do tradicional sistema utilizado pela Igreja, representado pelos meios de comunicação impressos. O público em sua maioria não lê, ou lê sofredamente. Para atingi-lo convenientemente tinha-se que fazer uso dos mais prosaicos tipos de instrumentos informativos, destacando-se o canto, mesmo que pareça em muitos pontos limitado em sua missão de atingir objetivos de Educação. Daí, talvez, a concepção corrente do canto como elemento de animação. Perspectiva esta que discordamos por vermos no canto de animação pastoral o uso reiterado de algumas categorias que podem ser concebidas como “conhecimento” para a “formação” de cidadãos, através de um processo pedagógico de “conscientização”.

Lemos (1984, p.122) dá-nos definição clara ressaltando o papel educativo da música popular. “A música popular não apenas se insere no quadro geral da cultura do povo, mas também se apresenta como mecanismo do processo amplo de educação informal”. Educação informal, ainda segundo a autora, entendida como “todas aquelas atividades educativas que se processam fora do sistema formal de educação visando uma clientela particular em função de suas necessidades”.

Não é de hoje que autores, como Lucena (1996), estabelecem a Igreja como módulo educativo, plenamente atuante na sociedade. Aliás, não apenas como educação de fundo religioso espiritual, mas como uma educação de base e para a cidadania. A Igreja dos Pobres, conforme acreditamos, vai ao encontro a esse último objetivo. Introduzimos para a presente análise do canto pastoral a idéia da desinstitucionalização da informação (e conseqüente desinstitucionalização da Educação) e a institucionalização da arte. Como desinstitucionalização da informação concebe-se aqui o movimento extra-escola e extra-biblioteca, módulos primordialmente detentores da função de informar e educar e a conseqüente posse desse direito (alternativamente) por outras instituições, como os movimentos sociais populares e a Igreja.

Já o conceito de institucionalização da arte refere-se à posse, meio que forçada, do repertório de ritmos, motivos e até de canções prontas (inclusive comerciais) introduzidas às estratégias de aproximação (legitimação) de algum movimento. No momento em que esse processo completa-se satisfatoriamente está delimitado o ambiente da institucionalização da arte. No nosso caso, a música, que parece ceder longamente a esse processo, o mesmo não se podendo afirmar sobre outras manifestações artísticas.

Importa destacar, contudo, que a música é largamente vinculada em algumas expressões como propriedade das Igrejas ou religiões – o caso das músicas sacras, na Igreja Católica, ou do gospel, das igrejas batistas, ou do mantra indiano. Música institucionalizada, portanto, uma vez que nelas, numa análise mesmo superficial, reconhece-se a procedência do emissor. Nem uma outra religião institucionalizada ousa utilizá-la. Em suma, ela está carnalmente atrelada à igreja ou movimento espiritual que lhe deu origem.

Destacamos, do campo de estudos da canção de consumo, definição de D'eugenio, Amaral e Borja (1986; 1987, p.181) que concebem a “canção como uma materialidade sonora, portadora de uma mensagem poética e política. Materialidade sonora que no caso principalmente da canção de consumo possui uma penetração social marcante, enquanto arte mercadoria.” Um tipo musical que

como documento sócio histórico, proporcionalmente a sua significação social. Totalidade e materialidade sonora, que possuem uma sublinguagem que age no desejo, e uma linguagem que a constitui e, como tal, deve ser analisada em sua totalidade e materialidade sonoras: linguagem, enfim, passível de leitura, e não desligada das influências de realidade social, o que permite a socialização desta leitura (resguardadas as marcas individuais).

O método proposto para análise da canção popular pelos autores citados como elemento de reforço pedagógico para o ensino da história, é tomado com algumas modificações. Segundo os autores, “se bem direcionada e fundamentada”, uma análise promovida sobre a técnica da canção mesmo por um analista ou um grupo que não disponha de conhecimentos técnico-musicais “atingirá os objetivos do trabalho” educativo, que é basicamente “apontar alguns elementos da reflexão histórica”.

Separamos, para proceder à análise, alguns cantos dentro do vasto repertório da Igreja dos Pobres. Por critério de pujança, projeção e permanência, escolhemos cantos preferencialmente das pastorais da Juventude, da Terra e das Comunidades Eclesiais de Base que, enquanto marcas definitivas da Igreja dos Pobres, são expoentes vivos de uma nova prática pastoral da Igreja. Pastorais essas onde o social alcançou um estágio de realização e mobilização em ações tão marcantes que, de certa forma, não se perderam na história, influenciando até os novos movimentos, como a Renovação Carismática que representa hoje no campo político certo retrocesso, pois redimensiona o aspecto religioso introduzindo até uma clara simbiose com práticas condenadas pela cúpula da Igreja.

A atualidade e o passado através do discurso, seja em forma literal seja em forma de canto, de depoimento ou de informação documental, servem como ponteio e tentativa de tornar claros os elos que integralmente justificam o canto como instrumento de informação.

O processo de análise das letras dos cantos obedeceu ao princípio de leitura, uma vez que a grande maioria deles é registrada em livros e cartilhas de canto; uma ou outra audição – até de cantos não analisados aqui – para determinar globalmente o tipo de música que se utiliza no canto pastoral. Convém registrar contudo a precariedade de registros gravados dos cantos. O canto pastoral, primordialmente, não tem um intérprete até para não seguir o mesmo processo da música comercial, mas vira patrimônio do povo que segue a Igreja, através da voz do animador.

A leitura inicial não poderia restringir-se a uma leitura apenas, sem determinar o que se queira ver dentro daquela estrutura. A esse segundo passo denominamos levantamento de informações, incluindo o tema da canção, posições assumidas e elementos componentes da letra. O tema da canção em primeiro plano serve, principalmente, para interligar a temática que estabelece caracteristicamente uma canção como canto pastoral a um ideal global da Igreja dos Pobres. Nas posições

assumidas, segundo plano de análise, estabelece-se de que lugar o compositor coloca-se para falar ao emprestar sua voz à nova causa da Igreja. E, terceiro lugar cabe a explicação dos elementos/categorias que aparecem na letra. Esse último ponto podendo ser definido como a análise dos cantos como elementos de informação.

Esse processo desenrola-se passo a passo através de interrogações e do cotejamento entre a determinação dos pressupostos básicos da TL, libelo iniciante da Igreja dos Pobres, e as categorias do discurso veiculado na música. Procurando destacar como referenciais as situações comuns da vida do público a que ela se destina, que encobrem o ideal educativo definido por Lemos (1984) como o processo composto por “três momentos dialéticos que são a tomada de consciência de si e do mundo, a socialização e o engajamento ou compromisso histórico.”

A análise da música, de acordo com D’eugenio, Amaral e Borja (1986; 1987) deve obedecer aos seguintes critérios: gênero musical, arranjo instrumental, melodia e interpretação do canto. Como o material colhido em nossa pesquisa foi basicamente escrito (impresso) e consta sobretudo de letras, a análise musical, a partir desses critérios, não se mostra completa como desejava-se. Realiza-se, porém, uma análise no sentido de mostrar a diferença entre a expressão musical tradicional e a renovada. Até onde essas categorias de análise adquirem expressão própria em cada um desses momentos. Daí nos valermos da própria experiência no campo, o que pode sugerir certa parcialidade na análise musical, uma vez que a análise nesse ponto privilegiou as tendências universalizantes dentro da música do movimento e não as particularidades de cada música em si.

O processo de composição do trabalho fez-se basicamente em etapas. Em primeiro lugar, efetuamos pesquisa bibliográfica sobre a Igreja Católica no Brasil, destacando sobretudo a sua vertente progressista que dá sustentação e converte-se em Igreja dos Pobres, tanto sob o ponto de vista histórico quanto contemporâneo, através do discurso de seus componentes constantes de fontes formais (documentos como relatórios, atas, cartas pastorais etc.). No caso foram condensados aí o primeiro e o segundo momento da proposta de trabalho acima referida.

O terceiro momento proposto inicialmente dava substancial ênfase ao recolhimento de material compreendendo o repertório de cantos e depoimentos de componentes da Igreja dos Pobres. Pesquisa realizada junto ao Núcleo de Documentação e Informação Histórica Regional da Universidade Federal da Paraíba (UFPB) e ao Arquivo Eclesiástico da Cúria Metropolitana da Arquidiocese da Paraíba,

conjuntamente a entrevistas divulgadas na imprensa local e em publicações da própria Igreja, mostraram-se suficientes, inclusive, para dispensar (pelo menos, para efeito do presente estudo) a coleta direta de novos depoimentos, como assim desejava-se. Com efeito, essa documentação/memória acumulada ofereceu pistas significativas da atuação e da evolução da Igreja Católica na Paraíba.

Conseguimos os livros de cantos através de componentes e ex-membros de pastorais, uma vez que no Arquivo Eclesiástico esse tipo de material é escassamente preservado. Ressaltamos, contudo, a importância desses “livrinhos” para quem lida com o termo musical da Igreja, destacando-se eles principalmente como fontes primárias de pesquisa e de informação. No cotidiano da Igreja representam, aliás, canais preferenciais de divulgação de canto ou da informação cantada, por mais paradoxal que possa parecer o fato de em sua origem tratar-se de material escrito/impresso.

Participamos oportunamente de alguns eventos promovidos pela Igreja na Paraíba e fora dela (romarias, visita a santuários), onde conseguimos inclusive material que comparamos com os produzidos em nível local. O contato direto com o povo e com membros da instituição em meio às próprias manifestações religiosas serviu para incrementar as reflexões e análise. Esse ensaio de observação participante permitiu, por assim dizer, vislumbrar mais objetivamente a dimensão ritualística da inserção do canto nas celebrações da Igreja Católica.

A realização da análise do canto pastoral deu-se através do discurso textual e musical, como documento de fundo histórico. Isto sob uma perspectiva que encerra o componente “informacional” como gerador de “conhecimento” no processo educativo encampado pela Igreja dos Pobres objetivando promover eficazmente o enraizamento de “um novo modo de ser Igreja”. Modo este ventilado pela noção de uma informação qualificada no âmbito da junção entre política e religião, fé e vida, como postulam os ideólogos da Igreja dos Pobres. Uma postura radical diante da demanda histórica instaurada pela situação do país no momento em que ela eclode num cenário, inclusive, em que se descortina uma nova ordem mundial.

A rigor não se poderia delimitar um período de análise com rigidez. Mas, para efeito de construção metodológica, o período base de análise nessa pesquisa, quando se toma por referência a idade dos documentos coletados e aferidos, vai de 1975¹ a 1997.²

¹ Ano referente ao primeiro encontro de Comunidades Eclesiais de Base, em Vitória/ES.

² Ano de realização do 9º Encontro de CEBs, em São Luís/MA. As reflexões ventiladas pelos discursos da imprensa, bem como as celebrações e eventos locais da Igreja dos Pobres referenciadas na pesquisa, tem esse ano como referência.

Período em que se verifica a eclosão e militância das CEBs e a realização de 09 (nove) Encontros Intereclesiais pelo país afora. Na Paraíba, especificamente, corresponde a boa parte do arcebispado de D. José Maria Pires (1966/1995) e a metade do arcebispado de D. Marcelo Carvalheira (1995/2004), bispos notadamente pertencentes à ala mais progressista da Igreja.

Para efeito de análise nos concentramos em três pastorais (que são apresentadas sempre em primeiro plano, mesmo que utilizemos vez por outra um exemplo cedido por outro grupo pastoral), escolhidas pelo critério de pujança e mobilidade social, enfatizando o canto mais representativo de cada uma delas. As pastorais envolvidas foram a Pastoral da Juventude, cujo critério para escolha foi sua atuação preocupada com o futuro da instituição.

A segunda foi a Pastoral da Terra, principalmente por lidar com a questão secular do direito à terra e pela permanência que adquiriu tornando-se uma das mais ativas até os dias de hoje. Finalmente, nos centramos nas CEBs que, por serem efetivamente uma das escolhas de atuação da Arquidiocese da Paraíba, constituem o movimento mais representativo da Igreja dos Pobres, no Brasil e em nosso Estado.

Num universo disperso de aproximadamente 200 cantos encontrados – entre aqueles de animação pastoral e os retirados do cancionário popular brasileiro –, tivemos que obrigatoriamente chegar a algum tipo de critério. Tanto para escolha dos setores dentro da Igreja dos pobres que eram cantados/representados nas músicas e que se constituíam também em produtores, quanto dentro do universo cantado escolher aquele canto mais representativo.

Ao longo da pesquisa, recorrer-se-á com alguma regularidade a temas gerais que servirão como unificador e, principalmente, como caracterização do canto pastoral. No momento em que se estabelece o canto pastoral como canto de temática eminentemente político-social, observar-se-á como meio de aproximação em primeiro plano um levantamento geral para montagem de uma espécie de galeria dos temas recorrentes. Daí definir-se-ão as formas com que a Igreja trata, as questões levantadas no canto.

Para proceder à análise, definimos quatro critérios para o canto pastoral, a partir da visão do canto como instrumento de informação respondendo à situação específica na vida pastoral da Igreja, a saber:

Dimensão político-educativa – parte da perspectiva do processo de educação política posta em prática pela Igreja dos Pobres. Processo no qual o canto apresenta-se como elemento de reforço na configuração de uma prática política visando, por um

lado, à veiculação de conhecimentos acerca da constituição da sociedade e, por outro, à conscientização em sua plenitude;

Dimensão informativo-pedagógica – suscitada pela instauração de um processo de transferência de informação com base na difusão de conhecimentos, que não utiliza os meios tradicionais de disseminação e sim, concentra-se no ambiente da oralidade (o canto), na produção de livretos e na informalidade das reuniões;

Dimensão documental – perspectiva vinculada à noção do canto pastoral como registro de momentos importantes na história da Igreja. Tanto na base de repertórios montados para determinadas celebrações, quanto nos momentos em que “constrói-se” uma memória de fatos (das lutas) analisáveis à luz da concepção dos cantos enquanto documentos históricos testemunhais;

Dimensão como ato retórico – fecha-se a análise com a perspectiva de que o canto, apesar de ser tomado por uma opção de educação popular, da popularização de conhecimento, da realização da cidadania, não está em definitivo afastado da instituição que lhe deu origem, constituindo-se necessariamente como incremento tal. Resposta a uma situação insustentável imposta pelos novos tempos (modernidade) e pela necessidade de legitimação.

Esta pesquisa está estruturada em três capítulos:

O primeiro – *O Mundo da Informação* – situa noções básicas sobre o processo da informação e suas implicações no mundo contemporâneo, salientando a situação particular do Brasil frente a manipulação desse artefato.

Salientar-se-á o mundo da informação ou características parciais do mundo mobilizado pela informação. De como a presença da informação atinge praticamente todos os setores da vida moderna, mudando o ambiente, mudando o homem e instituindo a necessidade de um novo indivíduo, não passivo, mas interagido com um mundo em constante processo de retroalimentação. Daí o desafio da religião na contemporaneidade.

O segundo – *A igreja no Brasil: proposta e ensaio de resistência* – descreve a trajetória da Igreja no Brasil, ressaltando a tradição e a inovação.

Abordar-se-á seu ensaio de adentramento e diálogo com o mundo através da informação, baseado numa interpretação histórico-crítica da sociedade e na preocupação quanto à escolha dos estratos sociais mais excluídos. Destaca-se notadamente o manancial de formas alternativas ensejadas pela Igreja nessa tarefa, como resultado inclusive de um trabalho conjunto de educação, informação, documentação e

comunicação popular. Processo em que a cultura popular é revalorizada e, de certa forma, gera conflito com o tradicional dentro da própria Igreja Católica, assim como com a instância que lhe deu origem. Nesse momento, introduz-se o canto institucionalizado como um desses instrumentos cabais de informação.

O terceiro – *O Canto no Cotidiano da Prática Pastoral* – mapeia o canto no cotidiano da prática pastoral, enfocando a comunicação e a informação como processo pedagógico.

Faremos algumas digressões sobre o discurso veiculado pelo canto, a partir de uma análise textual da presença de canto “ao natural” e do canto vinculado intencionalmente a um processo de mobilização institucional. Nesse caso é importante observar como o discurso mescla-se aos pressupostos básicos do movimento até como forma de, definitivamente ou não, buscar as correspondências que o definem como “canto institucionalizado” encarregado da função informativa. Vê-se, por exemplo, o lugar que o canto vem a ocupar nas celebrações e como, no discurso militante, ele assume um lugar de destaque, sendo reiterado ou convocado a intervir em momentos cruciais da caminhada, como canto de luta.

Por fim, apresentam-se algumas considerações sobre os trajetos da investigação.

2 O MUNDO DA INFORMAÇÃO

Educar (ou educar-se) na sociedade contemporânea implica em saber lidar com o aparato tecnológico e a explosão de informações que nos rodeia. Os fluxos de informação, de transmissão de formas simbólicas, de conteúdos cognitivos e emocionais mediatizados fazem parte do cotidiano, interferindo em todas as instâncias da sociedade e, sobretudo, nos processos educacionais. Por outro lado, a informação vem a ser elemento estratégico no desenvolvimento da produtividade do sistema capitalista. É, portanto, sobre o seu domínio que pessoas e instituições delimitam espaços de atuação e gerenciamento da vida.

O panorama brasileiro, nesse aspecto, apresenta nuances bem peculiares até pela posição que o país ocupa no cenário geopolítico mundial. A idéia de eterno país do futuro não passa do viés de uma condição terceiro mundista, a reboque do desenvolvimento das ilhas de excelência mundiais, sob um contexto de dependência que vai do capital à informação, determinante último do desenvolvimento econômico ancorado particularmente na evolução científica e tecnológica.

2.1 Informação: artefato contemporâneo

Internamente, a distância entre os vários brasis interpõe realidades bem distintas. De um lado um aceso ilimitado à informação, de outro o afastamento completo dos meios de aquisição informativa. Soma-se a isso a falência dos meios tradicionais de transmissão do conhecimento – a biblioteca, por exemplo – e um crônico índice de analfabetismo, um dos indicadores sociais mais perversos. Na contramão, experiências alternativas visam a suprir essas lacunas, permitindo o resgate da cidadania.

Nesse meio tempo introduz-se a religião (ou a representatividade dela, as instituições religiosas) em sua relação com o mundo da comunicação e da informação. Uma relação, às vezes, de conflito e do desejo utópico de dominar os meios ou de alinhamento aos mais diversos recursos para disseminar mensagens. Não sem motivo, visto é claro a posição das igrejas enquanto entidades representativas da religião (este elo indissociável da vida humana) e, sobremaneira, pólos agregadores de mensagens influenciadoras. Introduz-se a religião, particularmente a Igreja Católica, em seu

trabalho de educação e também em sua relação particular de desempenho no campo da comunicação e da informação.

Concomitantemente assiste-se ombro a ombro o que se poderia considerar como o mais avançado em termos de emissão de mensagens em convívio com formas até primitivas de transmitir informações. Palco onde o canto, restrito à oralidade e à emissão pessoal, ainda é utilizado, numa situação em que até os suportes informacionais são relativamente amadores em relação ao potencial da tecnologia da informação, que imprime velocidade à disseminação de mensagens.

Se daqui algum tempo um artista quiser sintetizar em uma foto ou caricatura a essência mais reveladora da época atual, certamente, terá que estacionar em dois elementos para a sua composição: um computador e um manipulador de softwares (um internauta ou Cibernauta) com olhos atentos numa telinha recebendo ou alimentando a máquina de informações. Parecerá ser o ponto mais avançado de uma evolução humana que começou com a invenção da roda, há milhões de anos. Algo palpável e de utilidade imediata para um estágio em que o homem lida com dados que influem diretamente no cotidiano, mas que não os tem mais nas mãos e sim na cabeça. A máquina desligada torna-se apenas uma máquina como a roda, ou talvez, bem menos. Ligada ela abre um mundo diante do usuário e conecta à efemeridade dos acontecimentos passados, presentes e cria uma perspectiva de futuro através da informação.

O mundo começa a balançar firmemente com a instituição da fábrica no final do século XIX, a concretização e encarnação real da revolução industrial, o ícone representativo da vitória do mundo burguês. No início do século XX, portanto, “a fábrica, que somava elementos e mecanismo para produzir bens em quantidades impensáveis, começa a evoluir e o mundo começava a viver a aventura da produção em série com o pioneirismo de Henry Ford na indústria automobilística.” (A MÁQUINA, 1995, p.6).

Durante essa evolução a relação do homem com a máquina sempre foi de estranhamento num primeiro instante e, a conseqüente, e às vezes forçada, aceitação forjada pela convivência irreversível. Mas o maior choque ainda estaria por vir com a chegada do computador, símbolo da maior revolução no mundo do maquinário humano. Sua feição totalmente diferente das máquinas antecessoras põe na ordem do dia uma nova relação homem-máquina.

o que mudou, nesse meio tempo, foi a maneira como o homem passou a olhar máquina. Ela foi despida de sua roupagem de mero robô, palavra da língua grega que significa ‘criado’, ‘escravo’, inventada pelo dramaturgo Karel Capek, para investir-se de um papel menos servil, e portanto mais polêmico: o de pensar, além de fazer. (A MÁQUINA, 1995, p. 11).

A conclusão mais óbvia é que esta é uma era marcada (particularmente nos últimos 50 anos) pela comunicação e pela informação/informatização, batizada por alguns “brinquedos” eletrônicos poderosos que mediatizam o mundo e as relações pessoais e institucionais. É o que nos sugere Tas (1993, p.181), anotando as marcas e a espontaneidade de uma espécie de babel eletrônica que a cada dia se sofisticada mais:

o livro tem um caso com a aparelhagem de som, a TV flerta com o jornal, o cinema com o satélite, o telefone com o vídeo cassete. Todos abençoados pelo computador, que é o sacerdote supremo dessa promiscuidade cibernética, a multimídia.

Talvez o computador seja, de fato, o grande sacerdote dessa nova religião que se espalha rapidamente pelo mundo. Sobre o computador, observa-se que ele

é seguramente a única máquina inventada pelo homem que tem doença exterminadora (o vírus) e um mártir (as vítimas do Unabomber). Tem apóstolos (jovens brilhantes de pele com acne, que não fazem sexo, desligaram da vida longe do monitor) e tem seu guru (Nicholas Negroponte, o diretor da Media Lab do MIT que só viaja com um lote de setenta tomadas e conectores de telefone para se plugar de qualquer buraco do planeta). Tem Bíblia em versão papel e eletrônica - a revista Wired. Cada micro ligado, em qualquer país do mundo, ajuda a espalhar o evangelho. Já gerou uma guerra quase religiosa que, segundo memorável definição de Umberto Eco, opôs protestantes (fiéis da tecnologia compatível com o IBM) a católicos (defensores da Apple). Sobretudo deu poder real a um rei virtual, Bill Gates. (A MÁQUINA, 1995, p.11).

Criada está, portanto, a prática virtual do computador, governada por um rei, com milhões de súditos pertencendo a uma comunidade virtual e uma religião ativa por demais proselitista. No meio dessa parafernália reinando absoluta como força motriz indissociável de todo o sistema encontra-se a informação, com peso inquestionável na concepção da realidade, nas tomadas de decisão e concretamente na viabilização das atividades da vida diária. Em suma, no sistema de valores (éticos, estéticos, morais) e na cultura. Tudo isso provocado pela racionalidade técnica aplicada à manipulação de um produto extremamente volátil, num ambiente onde só a competência técnica no uso da máquina permite ao indivíduo plugar-se, usufruir e interagir com o mundo da informação;

A manipulação da informação casa-se perfeitamente com o poder, baseado por sua vez na posse da informação:

A moeda deste poder se chama informação, uma substância bastante fluida, difícil de ser defendida. Ao contrário do poder tradicional, não é baseada na propriedade – seja de terras, de fábricas ou de máquinas necessárias à produção. “A batalha já começou entre os que querem manter a informação como propriedade privada e os que querem disseminá-la aos quatro ventos anuncia a ensaísta americana Bárbara Ehrenreich. (A MÁQUINA, 1995, p. 11).

O conceito de mundo da virtualidade sugere a concepção de um homem mais mental que braçal, no sentido liberal do termo. Bem distante, portanto, daquele primitivo inventor da roda. Estamos entrando na seara prenunciada pelas análises futuristas da sociedade que prevêm o surgimento do “homo informaticus”, protótipo de uma espécie do futuro, o “homo studiosus”³.

Assim estabelece-se como base social dessa nova sociedade o enraizamento de uma nova cultura, uma outra cultura em que as mediações informacionais requerem a participação de um homem mais integrado e tem como produto a instalação de novas formas e normas de comportamento. A informação é, por assim dizer, um elemento aurático, de feição quase mágica na vida social de indivíduos e instituições humanas.

Tálamo et alli (1994, p.15) introduz a questão da informação na sociedade contemporânea afirmando que “não se pode negar que a informação entendida de forma ampla, se constitui, na sociedade moderna, num objeto de primeira necessidade, capaz de mudar nosso rumo pessoal e de modificar a vida em sociedade.”

Como reforça Araújo (1991, p.37),

a informação é a mais poderosa força de transformação do homem. O poder da informação, aliado aos modernos meios de comunicação de massa, tem a capacidade ilimitada de transformar culturalmente o homem, a sociedade e a própria humanidade como um todo.

Essa visão é complementada com propriedade por Guareshi (1994, p.176) que afirma não ser fantasia alguma reconhecermos

que estamos diante de uma mudança aparentemente qualitativa ocasionada por uma revolução que se poderia chamar de tecnocracia, que consiste na

³ Mutações nos indivíduos, ativos no ambiente contemporâneo, pela dinâmica gerada pelas novas tecnologias. O homem, assim, evoluiria da sua condição homo erectus para a de homo informaticus através da adaptação progressiva aos dispositivos tecnológicos. Este, por sua vez, representaria o protótipo transitório na passagem da sociedade da informação para a sociedade do conhecimento.

transformação complexiva da sociedade e da civilização, cuja configuração é determinada no planos cultural, psicológico, social e econômico, pela influência das tecnologias e da eletrônica, principalmente nos campos dos computadores e das comunicação.

De acordo ainda com Araújo (1991), “desde o século passado, a informação desempenha importante papel no desenvolvimento das nações, sobremaneira no que diz respeito ao desenvolvimento científico e tecnológico”. O âmbito antes restrito, “afeito ao desenvolvimento científico tecnológico”, contudo, é gradativamente alargado a tal ponto que provoca a superação da sociedade industrial.

Guareshi (1994) identifica, em meados da década de 80, presente na visão de diversos analistas o momento crucial, o divisor de águas entre duas civilizações: “a civilização industrial acaba, ao menos nos países mais desenvolvidos; entra-se agora na era da informação, e com isso todo o sistema começa a balançar, não apenas a cultura mas também a economia.” Sobretudo nesta última, a nova era representa a mais significativa desde o advento da Revolução Industrial e as maravilhas mecânicas que marcam a visão chapeliniana dos “tempos modernos”. A contemporaneidade cada vez mais se notabiliza como “tempos mágicos”, dada a onipresença da mídia que expande os sentidos, a robotização, os controles remotos e a miniaturização do apetrechos tecnológicos de comunicação.

Reconheçamos, mesmo sob o risco de cair no apego fácil a “slogans e chavões”, que a revolução provocada pela informação atrelada à comunicação e a informática, forçosamente, forjará um novo ambiente em que “a sua ação demolidora se fará sentir nos campos da economia e das relações sociais, da própria cultura e da civilização” (GUARESHI, 1994). Como atingirá basicamente a esfera do trabalho, o seu reflexo far-se-á sentir na sociedade, na escola, na família e, por que não dizer, na religião.

O que se depreende, entretanto, dessa nova situação fruto da chamada “explosão da informação”, é a necessidade premente, para a otimização das relações entre indivíduos e desses com as instituições, da aproximação do homem ao aparato técnico, a capacidade de navegar nesse espaço com desenvoltura. Desenvoltura que advirá, sobretudo, da capacidade de apreensão e cognição dos novos símbolos e signos numa era de velocidade, onde a reconhecimento, o usufruto e, sobretudo, a interferência no mundo balizado pela informação.

O painel de informações disponíveis no mundo, por vezes, parece sufocar o usuário atônico pelos meios de comunicação que invadem sua vida. Ouvidos e olhos são

estimulados. Esse sufocamento pode ser considerado quase em sentido literal posto que, frente à violência e ao volume de informações, quase não se pensa. Come-se informações no noticiário pela manhã, almoça-se e janta-se informações e fecha-se os olhos com informações.

Logicamente, o homem contemporâneo, mesmo nos recônditos mais esquecidos da terra, recebe bem mais informação do que em outras épocas. Ele faz parte de uma aldeia global, não se sente só no universo e pode até ampliar a compreensão minúscula do seu próprio espaço. Seus limites geográficos, suas fronteiras são mais extensas. No mínimo, saber da existência de outros povos, de outras línguas, que além mar existem outras terra, sem precisar aventurar-se num barco à vela precário para comprovar suas suspeitas. Os ventos que hoje o impelem rumo á comprovação de suas teorias já não são os naturais e sim aqueles criados pela técnica humana aplicada aos meios comunicacionais de informação.

Parece ter chegado a hora em que o homem responde definitivamente, em escala universal, aquele primeiro impulso de comunicar-se. Passar para seus pares suas experiências, contar seus feitos e retroalimentar-se com as prováveis respostas dos outros. Ou, quem sabe, encontrar o outro com seu discurso buscando consenso no intuito de dominá-lo. De acordo com Bounoux (1994, p.25), a comunicação jamais poderá ser totalmente isenta de objetivos.

Toda comunicação é polêmica e deve abrir à força, ou com astúcia, seu caminho em um meio obstruído. Além disso, o tratamento da informação aparece raramente como neutro: desde o casal até a nação, as manipulações simbólicas estão a serviço dos jogos de legitimação e de poderes, além disso, sabemos perfeitamente que as guerras se fazem também com a ajuda de frases de efeito e comunicados.

Processo atinente ao cabedal teórico da ciência da comunicação, não contempla em primeira instância a geração de conhecimento. Isso porque, ao tratar a questão no limiar da simples troca de dados estáticos entre emissor e receptor, não aprofunda uma noção mais democrática de, através dessa troca, mexer-se com o comportamento do receptor da mensagem. A propósito, Maruyama (apud CARREGAL e CORDEIRO, 1994, p.769) fazendo uma incursão pela informação e comunicação em determinados contextos – os lugares onde elas ocorrem, aponta para a existência de uma “comunicação não informacional” e uma “mensagem não comunicacional”.

Essa bifurcação do fenômeno comunicacional/informacional vem a ser determinado pelo contexto em que ele se produz. Onde algumas particularidades da

realidade são mais determinantes que a informação dita nova. Esta, de acordo com a predeterminação do receptor, forjada pelo seu ambiente, pode vir a encontrar um terreno árido, estéril. Não transformando-se, portanto, como o esperado em conhecimento.

Para a geração do conhecimento não basta apenas a simples assimilação de mensagem enviada e a formulação de uma resposta (*feedback*) estimulada. Antes faz-se necessário um processo de pensamento lógico de decodificação, interpretação da mensagem e, por fim, incorporação ao repertório de novo conhecimento. Esse processo de acordo com Barreto (1991, p.10), vem a ser, como conceito, transferência e uso da informação, “um desafiante objeto de estudo para todos aqueles que observam a informação enquanto fenômeno modificador e gerador de conhecimento.”

Não poderia ser diferente, uma vez que para captar essa noção, que parece mas não é óbvia, não pode circunscrever-se à esfera da simples emissão de dados, sob pena de fixar-se à superficialidade do processo como simples ato comunicacional. Processo onde a informação, apesar do tratamento recebido, assume uma posição senão subalterna, no mínimo, de alegoria menor. Note-se, contudo, que a informação não é conhecimento e sim um condutor deste.

Bougnoux (1994, p.25) em sua definição, propõe-nos a chamar de informação

o que enriquece completa ou orienta o equipamento cognitivo de cada um em determinado instante de seu desenvolvimento, não somente a informação pertinente varia segundo os indivíduos, mas varia para cada um conforme as circunstâncias: nada é mais relativo e se torna caduco depressa do que uma informação.

Tsupal (1993, p.11) introduz a noção de informação cultural: “aquela que comunica e transmite os conteúdos da cultura humanística, no sentido de interpretação do mundo e da existência.” Bougnoux (1994) reporta-se, na segunda parte de sua assertiva, algo a que já nos referimos anteriormente que é a instantaneidade e a efemeridade, marcas do cotidiano e dos fatos contemporâneos e de seus mediadores informacionais. A TV, o rádio e, mais recentemente, o microcomputador e a Internet promovem um banquete relâmpago, em flashes espetaculares, onde a informação (seja de qualquer espécie) é o prato principal. O problema maior, contudo, é ainda como conceituar conhecimento nesse cenário.

Tálamo et alli (1994, p.16) diante da questão, tentando diferenciar informação de conhecimento afirma:

conhecimento é um estoque, ou conjunto de saberes acumulador, enquanto informação é um fluxo de mensagens; o conhecimento se apresenta como algo estruturado, coerente e, freqüentemente, universal, enquanto a informação é atomizada, temporária, efêmera.

Com o avanço da tecnologia, das novas relações também nasceu um novo conceito para conhecimento, nesse limiar de novo século. Tálamo et alli (1994, p.16) apontam como marca maior desse conhecimento a velocidade em que as informações envelhecem rapidamente.

Na sociedade atual não só podemos observar que o conjunto de conhecimentos de um indivíduo e da sociedade é alterado com a entrada de novas informações, que provocam adições, reestruturações ou mudanças, como também que há, por força do volume de informações que se apresenta em cada área, uma significativa mudança na forma de conhecer.

O estágio da contemporaneidade se por um lado sugere um volume e fluxo de informações incontrolável e presumivelmente benéfico ao homem, por outro, acentua a necessidade de formulação de mecanismos de domínio e apreensão cognitiva como forma de dominar esse potencial. Tirar melhor proveito dele. É o que constata Guia Neto (1995, p.25):

É inegável que estamos hoje mais informados: os meios de comunicação de massa informam e, nesse sentido, concorrem crescentemente com o papel tradicionalmente desempenhado pela escola. Porém, ao mesmo tempo que estamos mais informados, estamos mais influenciáveis. O espaço da reflexão e da análise é a escola, é através da escola que se deverá construir esta capacidade de interpretar, de criticar a informação.

Ao mesmo tempo, portanto, em que assiste-se os passos vigorosos do homem contemporâneo no cenário maravilhoso, atraente e rico de possibilidades e promessas da sociedade da informação, convivemos com a decadência e a necessidade de redimensionamento dos meios tradicionais de Educação, como recurso imprescindível de ambientar o ser às novas condições de vida.

É incontestável a imperiosidade do conceito de informação atrelado à economia. Todos reconhecem o valor da informação na sociedade atual, mas muitos ainda a observam pelo prisma apenas do seu caráter econômico. Esquecendo, talvez, que no vácuo dessa “maravilhosa” transformação (afeita, sobretudo, aos setores privilegiados da ciência e da tecnologia) processam-se, sempre relegadas, implicações de ordem social. Importa, todavia, perceber que as previsões futuristas de uma sociedade

supertecnologizada esquecem, em muito, os custos sociais desse movimento progressista avassalador.

Numa escala limitada alguns autores futuristas como Schaff (1993), enquanto delimitam o avanço de algumas ilhas de excelência, prevêm futuro sombrio para alguns países periféricos. Convém, entretanto, partirmos do panorama mundial, esse macrocosmo confuso, para a realidade mais próxima de nós, de acordo com Botelho (1994, p.456), onde “a sociedade da informação ainda é uma esperança, os aspectos de nossa sociedade ibero americana revelam traços marcantes que dificultam nossa passagem para o setor quaternário da informação.” O setor quaternário “é o setor da economia que se mostra intensivo em conhecimento”, ao invés dos outros setores que são intensivos em mão de obra. “Este setor econômico pode ser definido como setor que engloba as atividades das indústrias de informação ou do conhecimento.” (BOTELHO, 1997, p.450).

As questões relativas à desigualdade no Brasil são históricas. Apresentamos índices negativos que vão da concentração de renda ao desemprego, passando por problemas estruturais sérios, como o analfabetismo real e a educação deficiente em todos os níveis. Os direitos básicos do cidadão restringem-se, na verdade, ao ato de votar para eleger representantes. Só nessa hora o homem vira cidadão e é investido em fiel participante no estado democrático.

A questão da cidadania, dentro do estado de direito, pressupõe entre outras prerrogativas o livre acesso à informação. Considerando a informação como transferência de conhecimento, torna-se este – através do processo educativo – insumo básico para a vida em sociedade. O que permite construir uma consciência crítica da realidade e, por fim, tornar o sujeito participante da sociedade em que vive.

Um indivíduo para se tornar cidadão necessita, antes de tudo, ter direito e acesso à informação à [...] a informação vista como a transferência do conhecimento, em qualquer forma é fundamental para a construção da cidadania: o direito de ser informado e de informar, ou seja, expressar suas idéias, opiniões, seus interesses, suas reivindicações. (ROCHA, 1994, p. 750).

Aproximando do objeto em estudo percebe-se que, conforme a necessidade de implementar a luta, o dado informacional acirra-se, os meios de processamento e transferência do conhecimento tornam-se mais elaborados, independentemente do conceito valorativo sobre a sua eficiência ou eficácia, assim é que a música interpõe-se

como instrumento privilegiado de transferência de informação, permitindo a emissão fácil, a elaboração de uma linguagem acessível e constituindo-se em documento vivo (mesmo com toda sua característica dinâmica) que pode ser explorado e discutido, gerando momentos importantes de experiência informacional do conhecimento.

Veja-se por exemplo, o canto *Lamento Nativo* que enfoca a laboriosidade do cidadão, através de verso simples em que se evoca personagem de povo:

Eu venho de longe, eu sou do sertão
Sou Pedro, sou Paulo, Maria e João
Sou brasileiro, mas sou estrangeiro
Lutei pela pátria, ganhei cativo

Eu sou a nação de Deus, eu também sou irmão
Sou povo de Deus e não tenho porção
Eu venho da fome, da seca, e da dor
Eu sou do trabalho e não tenho valor

E agora me digam se u tenho direito
Se sou cidadão
Ou por Deus não fui feito

Eu faço a cidade e não moro, me arranjo
Plantei e colho, mas não como, sou anjo
Eu venho da terra sem distribuição
Eu sou do cansaço, sem compensação.”

(Povo que canta, 486)⁴

Numa reunião, por exemplo, pode-se introduzir os cantos. É comum às atividades da Igreja Católica, nos grupos de Comunidade Eclesiais de Base cantar-se (primeiro momento, a emissão) e, não esquecendo que aquilo constitui um texto cantado, discutir-se utilizando este como um texto-aula (segundo momento, a ruminação, reiteração, redundância), a partir de categorias selecionadas, particularidades refletidas teoricamente. Mesmo aquelas pessoas analfabetas (que não lêem o texto impresso) levarão este oralizado na memória, fazendo associações entre o que traz na cabeça em forma melódico-poética e o reforço dado pelo animado/cantor.

Pode ser que não mude (aí a utopia atinge o ápice) a estrutura social nem provoque mudanças significativas na vida daquelas pessoas. Mas, por outro lado, executa-se um trabalho de informação, de transferência de conhecimento e, por que não, de geração de conhecimento inimaginável. Algo que só poderia ser realmente

⁴ A referência servirá para caracterizar todos os cantos objeto desse estudo. *Povo que canta* corresponde, no caso, ao título da obra que reúne uma série de cantos, classificados em ordem numérica, tal qual o de nº 486, denominado “Canto Nativo”.

comprovado com o acompanhamento da vida da comunidade por vários anos. A mudança seria percebida, provavelmente, pela avaliação de como o ouvinte reagiria ou comportar-se-ia relativamente à educação de seus descendentes e de como ele transmitiria sua visão de mundo para seus filhos e para outras pessoas da comunidade. Ainda assim, seria difícil creditar qualquer mudança à música, afinal ela é apenas um item no repertório de formas e estímulos que atingem o indivíduo.

Vale lembrar que foi em torno da Igreja que floresceu nos anos 60, desenvolvendo-se ao longo das décadas de 70 e 80 iniciativas ligadas à resistência ao autoritarismo e à promoção da cidadania. Muitas delas tendo como principal fundamento a produção de informação para o fomento de movimentos populares. A história do Serviço de Documentação e Informação Popular - SEDIPO -, da CNBB - Regional Nordeste II, em Recife, registra uma das experiências mais marcantes nesse sentido.

Rocha (1994, p.751) explica que, para os componentes do SEDIPO, “o direito à informação consistia no acesso à informação linguagem simples e compreensível, bem como o direito de produzir informações.” O órgão constituía-se, desse modo, em espaço para a construção da cidadania. Experiências outras como o Centro de Documentação Popular - CEDOP -, em João Pessoa, pertencente à Arquidiocese da Paraíba, e o Serviço de Educação Popular - SEDUP -, ligado à Diocese de Guarabira-PB, são exemplos também de iniciativas da Igreja no caminho da disseminação da informação e documentação das lutas populares, tendo como moto propulsor a questão primeira da cidadania.

2.2 Pastores eletrônicos, igrejas virtuais

O comportamento das religiões na atualidade vem merecendo, há algum tempo, atenção de estudiosos das mais diversas áreas interessados em descobrir o porquê das novas formas/expressões de religiosidade que atravessam o planeta. Muitas são as perguntas e as especulações e poucas as respostas satisfatórias até agora encontradas. O fato é que, desde os anos 50, todos os países têm sentido a eclosão da religiosidade de uma forma espantosa, trazendo à tona tanto a reiteração dos cultos tradicionais quanto o surgimento de cultos totalmente novos.

Ao lado disso, também, é possível verificar neste final de século o vínculo dessas novas religiões ao mercado da informação. Livros, jornais, revistas e outras tantas publicações enchem o espaço com temas religiosos puros, ou fazem publicidade explícita de algum segmento religioso. O fato é que há uma verdadeira inflação do mercado editorial com publicações destinadas aos temas esotéricos que se transforma, em pouco tempo, em best sellers e seus autores em campeões de vendagem. São assim tanto os livros que exploram o filão da auto-ajuda em questões pessoais tanto quanto as formas de como sobreviver no mercado empresarial.

Na área da comunicação eletrônica também é grande a presença de grupos religiosos. No rádio e na televisão deparamo-nos com programas religiosos que além de pregar a palavra de Deus, incrementam ainda o discurso com milagres realizados na hora, uma forma única de interação com o ouvinte ou telespectador em potencial. Esse movimento, antes de representar uma visão do meio em si, não passa de uma estratégia de sobrevivência num momento em que se pregava o fim da religião ou a morte de Deus. Houve, por assim dizer, o deslocamento do local de culto da igreja física para uma igreja virtual, intercedida pelos meios de comunicação.

A criação da Rede Vida, rede de televisão católica pioneira,⁵ é um bom exemplo de tal preocupação. O arcebispo da Paraíba Dom Marcelo Carvalheira, em comunicação aos fiéis, ressaltava a disposição de sua Arquidiocese em unir-se ao esforço nacional pela concretização do projeto.

Dócil ao sopro do Espírito Santo na voz do seu Pastor, a Igreja no Brasil com muito esforço, está implantando a Rede Vida de Televisão (O CANAL DA FAMÍLIA), empreendimento vultoso, da maior importância como instrumento de evangelização. A sua efetiva implantação, devido às dimensões continentais do nosso país, depende da implantação de estações repetidoras em diversos pontos do território nacional, para que o sinal seja captado pelo televisor receptor com antena comum. Integrando-se a esse Projeto, a Arquidiocese da Paraíba se manifestou à direção da Rede Vida, disposta a dar a sua colaboração. Compreendendo a importância do empreendimento, juntaram-se à Arquidiocese, para levá-la adiante, as paróquias, os movimentos leigos, as pastorais, as associações e muitos cristãos. (CARVALHEIRA, 1996).

Em sua argumentação, dom Marcelo alude ao Encontro de Santo Domingo, de 1992, como base para a iniciativa:

⁵ A Rede Vida foi ao ar em 1995 e representa um marco na incursão da Igreja no campo midiático televisivo. Depois dela vieram a Canção Nova (1998), a TV Século 21 (1998) e a TV Aparecida (2005). De acordo com dados oficiais da Anatel, 5% do total de rádios em funcionamento no país são católicas. A Rede Católica de Rádios (RCR) reúne 215 concessões de rádios Fm, Am, ondas curtas e tropicais.

A evangelização, anúncio do Reino, é comunicação, para que vivamos em comunhão. Esta comunicação é importante não só com o mundo, mas também ao interior da Igreja. Vivemos na nova cultura da imagem que impõe à Igreja tarefas e desafios concretos no campo da comunicação social (SD 279). “Intensificar a presença da Igreja no mundo da comunicação há de ser certamente uma das nossas prioridades”, disse João Paulo II, aos bispos em Santo Domingo.”

Atingimos a era dos pastores da igreja eletrônica e, finalmente, chegamos à fase da religião cibernética. O último reduto da tecnologia moderna – o computador, aparentemente intocado pela religião, agora já é ocupado tanto por alguns credos tradicionais tanto quanto por novas religiões devidamente “anárquicas e rigorosamente ecumênicas.” Sinal dos tempos.

Freitas (1995, p46) salienta que as “igrejas virtuais” caracterizam a novidade mais surpreendente na era da informática. “São pura diversão, feita não só pelo exercício de criatividade, mas também para ganhar dinheiro, vender idéias e produtos, reunido gente de todas as idades e credos.” Segundo ainda a autora, a Internet é responsável inclusive pelo aparecimento de novas *religiões*: “se aqui na Terra há milhares de almas em busca de Deus tanto através de igrejas tradicionais como de formas menos ortodoxas, na rede há tanto as religiões mais conhecidas como as surgidas especialmente para este novo ambiente.”

Setores da Igreja Católica, também demonstrando um avanço incomum, rendem-se à magia do computador, introduzindo a informática na realização de artes seculares. Millar (1997, p.61) faz um relato da rotina de monges do Mosteiro de Santa Cruz, em Chicago, onde diariamente são repetidos gestos com tradição de 1.700 anos de louvação a Deus. Às cinco e meia da manhã, rezam e entoam salmos. A surpresa acontece logo depois, quanto o silêncio e a ordem da vida monástica são levemente “entrecortado pelo zunido dos discos rígidos, a cadência do bater das teclas e o ruído de um servidor de rede.” Os monges dedicam-se a uma atividade milenar com o auxílio do computador:

os irmãos estão criando registros computadorizados dos livros da biblioteca. Há mais de mil anos monges de batina nos escritórios eclesiásticos já copiavam laboriosamente as obras do mundo clássico nos pergaminhos, conservando-os para os olhos dos homens de hoje. Agora, em plena era da informática, os monges e freiras estão ajudando a transferir as memórias de nossa civilização de mundo impresso para um mundo digital. Nesse processo, eles mesmos estão ficando ligados.

Millar (1997, p. 62) explica que a partir de 1993, cerca de 20 comunidades monásticas americanas já se encontravam transferindo uma enorme quantidade de

informações do papel para o ciberespaço⁶: arquivos de centro médico, fichários de escritórios de advocacia e receitas da revista Gourmet. “Monges beneditinos do Novo México catalogaram bibliotecas escolares. No Texas, freiras dominicanas digitaram os registros do Instituto de Saúde e Segurança Ocupacional.”

A simples visão desses fatos pressupõe, desde logo, que alguma espécie de mudança significativa está acontecendo no reino dos dogmas religiosos. Alguma revolução ou inovação (posto que marca um momento ímpar em que assistimos à eclosão do fundamento religioso, à busca desenfreada pelo esotérico, o aumento das igrejas pentecostais ou o sucesso inesperado da Carismática católica) paira sobre a imutabilidade da religião, o panteão da cultura humana que mais resiste a mudanças, principalmente quando estas ferem instituições sejam elas tácitas ou oficiais. Talvez, o mais correto a inferir mesmo é que o computador, assim como outros meios de comunicação e informação, tem ensejado aos religiosos manter suas tradições, sem deixar de contribuir para a sociedade moderna.

Em nosso tempo a informação reina soberba como insumo básico de primeira ordem para o desenvolvimento, por que não dizer, no envolvimento dos indivíduos em projetos ideológicos, sociais e políticos. Acrescentaríamos os projetos religiosos. Partimos do pressuposto de que cada novo projeto, montado seja em qual base for, que dependa diretamente da participação de público (sejam seguidores ou ativistas) para consolidar-se tem digestivamente que montar um cabedal de conceitos, preceitos a serem repassados. A esse conjunto denominamos informação, que inicialmente de posse de uns poucos, anseia por sua proliferação. Trata-se de uma informação, não importa de que teor, em estado latente plena de possibilidades. Uma informação específica, qualificada. A disseminação paulatina da informação do centro para a periferia, por eficientes canais de comunicação, é que pode garantir em determinado tempo a consolidação ou legitimação do projeto.

Tradicionalmente, o processo de reunir conceitos e visões de mundo a partir do sagrado é um elemento constante de todas as religiões, contudo a nova cara deste século marcando pelo descrédito e pelo esvaziamento da religião impõe às igrejas a necessidade de uma mudança radical. Tanto no terreno da Teologia – reestruturação a

⁶ Ciberespaço é o espaço das comunicações por rede de computador. Sua comunicação acontece de forma virtual. Faz uso dos meios de comunicação modernos, destacando-se entre eles a Internet. Esse fenômeno se deve ao fato de, nos meios de comunicação modernos, existir a possibilidade de pessoas e equipamentos trocarem informações das mais variadas formas sem preocupações. O termo "ciberespaço" (uma junção de cibernético com espaço) foi projetado por um escritor canadense de ficção científica William Gibson, em 1984 no seu livro *Neuromancer*.

partir da concepção de um Deus contemporâneo e histórico – quanto na forma de atingir e fazer-se entender pelos fiéis. A velha forma de ser Igreja não morreu e, de certa forma, é o esteio do florescimento da nova. O que nota-se é a tentativa, tímida para uns marcante para outros, de atualizar-se, entrando em contato direto com a situação atual, agindo e interagindo, em diálogo aberto, nos espaços da nova sociedade. A religião busca hoje, acima de tudo, o seu espaço, o lugar de onde possa falar e criar (ou recriar) níveis de importância na vida das pessoas.

Desde o ponto de vista meramente ocasional, a informação (transmissão de conhecimento) é esse pormenor indispensável à construção da realidade. Realidade sem o ranço filosófico do amadurecimento reflexivo (através da reflexão de todas as coisas e verdades). Mas uma realidade pujante/pulsante que queima a pele. O imediatismo da produção de fatos e consumo exagerado de produtos faz com que experimentemos a era das verdades fugidas e efêmeras.

O século da mídia pôs o homem diretamente no olho do furacão, num ponto também inseguro, em que a fragilidade dos conceitos e das verdades impede, por bem ou por mal, a análise mais profunda da realidade. Para usar uma expressão da moda, pode-se dizer que o homem experimenta o mundo como uma realidade virtual. O mundo pode dar impressão de um grande vídeo game, criando magicamente ambientes virtuais, mas as consequências finais das ações da sociedade sobre o indivíduo são sentidas na pele, quase como se brincássemos inocentemente e com material radiativo.

Nesse contexto é plenamente claro e lógico que toda instituição, mesmo sólida, sofra o impacto da descrença e do esvaziamento, uma vez que a tecnologia-espetáculo atinge principalmente a juventude, público potencialmente responsável pela continuidade e pela renovação das mesmas. A situação sugere, não por acaso, no caso da religião, a solidão ou silêncio total de Deus, substituindo pelo mundo mágico da tecnologia humanizante, que institui a auto-divindade e incrementa um discurso basicamente terreno, distante portanto da transcendência divina. Talvez, a busca atual pela religiosidade seja uma tentativa do resgate de uma situação anterior que o mundo moderno não conseguiu suprir a contento.

Um novo homem emergiu, ou paulatinamente, está sendo construído em contato com o caos da sociedade da informação. O bombardeio de informações e apelos massivos da publicidade com cores, músicas e outros elementos de linguagem puramente eletrônica, mexeu profundamente com a noção de realidade, crenças e com o mundo simbólico dos indivíduos. Seu imaginário é hoje povoado pelo canto sedutor da

mídia. É a afirmação definitiva de que vivemos em uma sociedade mediatizada, sendo pois mediatizada toda a cultura contemporânea.

Eco (1993, p.113) chega a dizer que as

informações simultâneas em excesso provenientes de todos os pontos do globo, produzem um hábito. O século da comunicação transformou a informação em espetáculo. Arriscamo-nos a confundir a todo instante a atualidade e o divertimento.

Ao que Guareshi (1994) complementa: “A linguagem eletrônica não se dirige primeiramente à inteligência, mas principalmente à emotividade: é excitação antes de ser conceito.” O desafio que se apresenta às igrejas é, justamente, o de evangelizar pessoas em um mundo com características bem complexas. Pessoas que, a princípio, parecem bem suscetíveis a outros apelos que não o do velho e seco sermão do pastor, nem ao intrincado labirinto intelectual dos discursos. Nem muito menos ao fausto ambiental dos templos.

Os púlpitos de mármore e bronze ainda ocupam seu espaço central nas grandes catedrais. Mas eles permanecem sempre mais silenciosos e vazios. A força libertadora do evangelho passa hoje por outros canais, talvez não tão sólidos e fixos, mas certamente muito mais rápidos e abrangentes. Se a prática evangelizadora hoje não pode ser a mesma, ela, contudo não pode prescindir dessa realidade totalizante que são os MCM⁷. A mídia é hoje uma versão moderna e eficaz do púlpito.

O autor refere-se, logicamente, à imprescindibilidade que apresenta a Igreja de incorporar-se ao ambiente criado pelo mundo informatizado e pela comunicação, sob pena de, agindo em sentido contrário, perder-se nas malhas de um outro tempo que não o nosso. Mesmo porque a prática comunicacional sempre esteve no centro de processo evangelizador da Igreja. Basta ver o lugar que ocupa o púlpito, este velho instrumento de evangelização do mundo ocidental, nas velhas catedrais. Hoje talvez o púlpito tenha que ser, para atender às necessidades informacionais de nossa época, um tanto quanto virtual à base de pinceladas da multimídia.

Temos já uma história extensa plenamente documentada de participação das igrejas evangélicas pentecostais nos meios eletrônicos (MORAIS, 1991; PALEARI, 1991). Uma invenção americana que por aqui também forjou os chamados pastores eletrônicos, a exemplo do bispo Edir Macedo, da Igreja Universal do Reino de Deus, cuja difusão da mensagem tem prioritariamente o objetivo e a facilidade técnica de

⁷ Meios de Comunicação de Massa.

atingir o fiel virtual em sua própria casa. Cria-se, assim, um espaço religioso que transcende as quatro paredes dos templos e a visão singular do parlatório e do retor. Com o computador interligado às auto-estradas da informação⁸, esse espaço amplia-se, gerando as novas religiões a que nos referimos acima.

Uma das últimas igrejas a render-se à magia dos meios de comunicação foi decerto a Igreja Católica, justamente a mais tradicional instituição religiosa do mundo ocidental. Atrás desse que significou, nos primeiros contatos com a mídia, uma misto de inadequação e amabilidade no uso do “novo altar”. É o que verifica Melo (1980, p.6) quando analisa o discurso da Igreja no tocante à comunicação entre os encontros de Medellín e Puebla, acentuando um avanço tímido ainda Medellín:

apesar dos avanços no campo social e político, mostra-se ainda vacilante no comportamento em relação aos mass media. Tendo abandonado aquela posição de desconfiança ante às novas tecnologias de difusão coletiva, que marcou tantos outros documentos oficiais da Igreja Católica, os bispos caem numa atitude de ingenuidade e deslumbramento.

O Encontro de Puebla, de acordo com o autor citado, é bem mais incisivo no tocante à comunicação da Igreja, motivada sobretudo pela desilusão da possibilidade de abrir-se espaços nos grandes meios de comunicação para o trabalho de evangelização libertadora. Essa constatação motivou a instauração de uma prática de comunicação cristã em que

os meios alternativos precisavam ser encontrados, seja para romper o cerco do controle estatal, seja para superar a antiga postura do ministério vertical e dominador, estimulando maior capacidade de diálogo entre os agentes pastorais e a população oprimida.

A alternatividade da prática comunicacional não pressupunha tão somente uma ação em nível dos meios, mas também na esfera da linguagem:

A intensificação dos meios de comunicação de grupo, que ‘oferecem a possibilidade do diálogo’ (P-1090), não pode prescindir de ‘uma linguagem atualizada, concreta, direta e clara’ (P-1091). Essa nova linguagem implica

⁸ As auto-estradas da informação nomeiam fundamentalmente às possibilidades de acesso a informações remotas através da implantação e utilização das tecnologias de informação e de comunicação. O que permite pesquisar ou consultar à distância bases de dados e documentos diversos.

na busca do universo vocabular próprio das classes trabalhadoras, no sentido de eliminar as barreiras comunicacionais que surgem no nível do significante. Muito mais que isso, a linguagem desses meios alternativos 'deve ficar próxima da realidade que o povo enfrenta' (P-1091), incorporando ao nível do significado, as lutas das maiores oprimidas pela sua libertação e pela construção de uma nova sociedade. (MELO, 1980, p.9).

Se bem que a Igreja Católica tenha larga experiência no campo da comunicação impressa, esta parece ainda o meio menos adequado para a evangelização. A religião como um todo encontra-se hoje frente a um desafio: sem perder suas tradições, obriga-se a adaptar-se aos novos tempos, aliando-se cada vez mais à técnica e adequando sua mensagem aos meios e suas linguagens. Com certeza, o risco de desvirtuar a mensagem sempre perpassará os meios religiosos, exigindo às vezes uma margem de tempo para a adaptação, o que pode sugerir, num primeiro momento, a morte ou mesmo o esvaziamento da religião. Redundando na falta de uma maior influência no mundo moderno, incapaz de interferir nos caminhos do homem como em outras épocas.

Embates cada vez mais rigorosos pela preeminência da informação far-se-ão sentir e aguardam as igrejas a cada dobra da história, que hoje é imediata e suplanta num piscar de olhos o agora, substituindo-o pela improbabilidade do amanhã. Essa velocidade traz consigo a superação dos dogmas, a partir da necessidade, intrínseca, de não apenas impor esse ou aquele conceito ou norma de vida, mas de dialogar constantemente com a dinâmica da vida fora da instituição. Uma vez que a marca mesmo da religião (ou dos credos que agem sob esse rótulo) é conseguir contingentes de pessoas que atendam seu chamado, internalizem a mensagem básica e encarreguem-se também da sua difusão e da conquista de novos adeptos, num proselitismo exacerbado.

Tendo a obrigatoriedade (ao menos do ponto de vista da sobrevivência e da manutenção de sua chama) de justificar sua existência apresentando um número considerável de fiéis, as igrejas adaptam-se ao momento histórico, captando os ecos do ambiente em que se inserem. Mesmo porque se não suprem algumas necessidades são ligeiramente substituídas por novas religiões que, justamente por serem novas, são muito mais adaptadas ao ambiente moderno. Se não forem capazes de responder adequadamente a questões emergentes da atualidade, deixam aquelas um vazio que logo é tomado por quem dispor de um discurso mais adequado às novas situações de vida.

Hoje, pela visão privilegiada que se tem da história passada em perspectiva, pode-se dizer que a Igreja Católica foi conservadora ou progressista, em determinado

momento – omissa, colaboradora da opressão ou foco de resistência, em outros. As análises críticas acerca da Igreja (LÖWI, 1991; MORAIS, 1991), contudo, no calor mesmo da história recente da instituição e do mundo, a colocam numa posição onde mesclam em seu interior as várias correntes de pensamento. Parece que as posições predominantes ao perder sua hegemonia não se esgotam, mantêm-se ali em estado latente para conviver, num sistema de tolerância branca, com as novas posições. Isso talvez seja um dos motivos da não fragilidade da Igreja, apesar da perda de fiéis, dos ataques violentos de outros credos e do julgamento histórico que poderia minar suas bases de forma irreversível.

Na realidade, qualquer instituição tende a ser múltipla em suas posições. Até porque, ao mesmo tempo em que se apresenta como corpo coeso, fechado, sem opiniões internas discordantes, suas células mínimas, por mais integradas que estejam, são seres pensantes e podem dar, individualmente ou em pequenos grupos, uma versão própria do discurso da instituição, perversamente unânime. A conquista dos fiéis seguidores, por conseguinte, nunca é plena. Sempre deixa um espaço vazio entre a obediência cega e a clara discordância, mesmo no caso em que esta última possa ser punida com o rigor dos castigos divinos, na concepção deles.

Vivendo em um ambiente potencialmente hostil às investidas da difusão da religiosidade, já que o mundo oferecido pelos meios de comunicação é bem mais atrativo, as igrejas enfrentam no limiar do século XXI a imprescindibilidade de revisionismo ou aggiornamento.⁹ É o que já diziam organizações católicas latino-americanas em seminário realizado no Equador em 1985:

O desafio que se apresenta à Igreja, se quer ela ser fiel a sua missão evangelizadora a serviço do homem, é o de empenhar-se ao máximo para acompanhar a humanidade no atual processo de mudança, de modo que essa mudança se produza no sentido de maior realização para a própria humanidade; ao mesmo tempo cabe à Igreja anunciar que esta mudança se produz em aliança com Deus. (MELO, 1986, p.631).

Da definição desse desafio partem duas direções opostas que esclarecem o verdadeiro problema da religião hoje. Como conciliar a incorporação das mudanças que

⁹ Aggiornamento (atualização ou modernização) é a palavra consagrada pelo papa João XXIII, na convocação, em 1959, do Concílio Ecumênico Vaticano II. O objetivo do conclave era de renovar, de elevar a Igreja Católica ao nível do mundo moderno; fazer o aggiornamento do código de Direito Canônico. Foi nesse concílio, que durou de 1962 a 1965, entrando no papado de Paulo VI – uma vez que João XXIII morreu em 1963 – que inúmeras reformas foram concretizadas, dentre elas: a não obrigatoriedade do latim como língua oficial nas cerimônias, a possibilidade de celebração de cultos ecumênicos e a admissão dos casamentos mistos.

modificam a cultura e os valores fundamentais com a concepção antiga de Deus que, às vezes, entra em choque com a modernidade? Não seria, aí, o caso de discursivamente contemporaneizar Deus, dando-lhe uma nova voz?

Essas questões encontram respostas ainda parciais na perspectiva de que a religião é um módulo social extremamente adaptável. Como define Orlandi (1987/), a religião é o espaço do “silêncio divino” onde veiculam-se vozes (discursos) concernentes à problemática espiritual e social da época em que atuam. As igrejas, por esse prisma, são sempre atuais, não importa a posição que ocupam ou o discurso que rubricam, elas estão sempre lá cumprindo um papel. Mesmo que este seja simplesmente manter entre os homens a perspectiva transcendente de outra vida, ou ainda, a solução para os problemas diários bem além da realidade cotidiana.

Na vida religiosa, o termo comunidade pode se entendido em dois sentidos. Um que restringe sua existência ao fato de seus componentes estarem ligados pela fé, pela raça e habilitarem uma mesma região. Esse é o conceito mais largamente utilizado, tanto em termos de comunidade religiosa quanto em comunidade social, onde o definidor mais forte é sem dúvida o dado geográfico. Um outro, de origem mais recente até pela expansão de religiões pelo mundo, atomiza o conceito primordial de comunidade dando-lhe uma feição própria para o mundo moderno. Não leva em conta o fato de pessoas habitarem uma mesma região e, sim, o fato de estarem ligadas por laços de afinidade, de princípios institucionais ou de fé. A comunidade dita moderna tem justamente essa característica.

Comunidade é uma palavra que seis pessoas definem de forma diversa, numa mesma conversa. Comunidade gay, comunidade médica, comunidade negra não estão atreladas a nenhum espaço. A definição tradicional de um sentido de uma comunidade física costuma vir carregada de nostalgia. Coube á escritora americana Gertrude Stein a célebre descoberta de que ‘Não há um ali, ali’, referindo-se à cidade de Oakland. Não basta as pessoas morarem perto para formarem uma comunidade. Inversamente, e nisso reside uma das fundas mudanças entreabertas pela Internet, é possível povoar cidades virtuais com usuários que jamais se viram, mas se sentem em comunidade uns com os outros. Os seguidores da banda de rock The Greatful Dead, por exemplo, formam uma comunidade vibrante na Internet, com cultura, fofocas, queixas, solidariedade, apoio quando as crianças estão doentes e ajuda quando as relações sentimentais acabam. Dado que o cidadão americano muda de cidade ou vizinhança doze vezes ao longo de sua vida, em média, uma âncora na Internet pode lhe dar a sensação de ter endereço fixo. (De CORPO, 1995, p.125).

A perspectiva que a Internet abre para a noção de comunidade parece ser algo indissociável da rede de informações mundial, mas o seu alcance não restringe-se

unicamente ao meio. O que ela traz de novo e mágico, talvez, seja a noção de velocidade da comunicação, mesmo estando distante do ideal, justamente pela fragmentação.

O mundo da comunicação há muito já havia forjado, talvez não com tanta força e precisão, comunidades interligadas e espalhadas pelo mundo afora. E não é preciso ir muito longe para identificar pessoas que se sentem realmente parte de uma comunidade, em total consonância com outro membro que jamais chegou a ver. Assim é que, vez por outra, um líder religioso ou de qualquer outra origem refere-se à comunidade de forma global, atingindo (ou ao menos pretendendo atingir) o membro potencial onde quer que ele esteja. Seja comunidade de cristãos, judeus, árabes, hastafaris, skin heads ou blacks.

Convenhamos que não foi necessariamente pela Internet que movimentos jovens espalharam-se pelo mundo e criaram uma cultura underground, com as cores locais de cada recanto, mas com uma base só e um *modus operandi* idêntico. O membro dessas comunidades atomizadas sente-se intrinsecamente membro participante da comunidade semivirtual onde as pessoas não vêem-se, não olham-se frente mas dialogam (interlogam) e dividem, sobretudo, referenciais comuns.

Indo mais longe, pode-se inclusive encontrar nas primeiras incursões das religiões européias no novo mundo formas de atuação específicas para expansão, com formas de comunicação hoje consideradas ultrapassadas, mas nem por isso menos eficientes na montagem de comunidade, bem longe do seu espaço de origem, de seus membros e da concentração de membros. A Igreja Católica mesmo, em termos de colonização do Brasil, guarda em si uma gama de experiências singulares da montagem de comunidades cristãs distantes de sua base, mas em contato permanente com ela.

A tendência natural do mundo atual parece ser a da proliferação das comunidades virtuais. Avanço motivado pela tecnologização da sociedade, onde as auto-estradas da informação certamente contribuem para pulverização das comunidades reduzidas, tradicionalmente concebidas à luz da proximidade geográfica de seus membros. Destaque-se, contudo, o dado importante dentro da noção de comunidade que é a informação. Sem ela, a expansão do conceito jamais chegaria ao estágio atual.

A informação parece ser, desde a comunidade mais primitiva, a responsável pela existência das comunidades. A comunidade não existiria sem a informação. Ela é quem interliga os membros, otimiza as trocas de conhecimento e promove a intercomunicação e, sobremaneira, a convivência. Através dela, os membros identificam-se como

participantes, inteiram-se das notícias, enfim, criam uma noção sobre a comunidade a que pertencem e como comportar-se com os outros membros e os líderes.

A religião, pelo seu modo dinamizador próprio, parece ser um modelo acabado de comunidade. Tanto que, vulgarmente, utiliza-se o rótulo de religião para definir outros tipos de movimentos em vias de institucionalização. A Igreja Católica, nos seus primórdios, entendia-se primordialmente por comunidade. Como relata Maciel (1986, p.8), “principalmente como *comunitas fidelium*, que quer dizer comunidade de fiéis.” Uma comunidade de fiéis que, gradativamente, atingiu o patamar de instituição hierarquizada que conhecemos hoje. Nota-se, contudo, que a hierarquia não acabou com as iniciativas localizadas, sendo estas inclusive um dos fatores de base mais forte da Igreja. Ao mesmo tempo em que procura-se manter o sentido comunitário, só que em uma única direção, com uma verticalidade “que não facilitava a participação responsável” de todos os membros envolvidos, havia um processo de *comunitas* à margem.

Com o surgimento das Comunidades Eclesiais de Base, retomou-se a olhos vistos o sentido tradicional de comunidade católica. Como nos diz Maciel (1986, p.08), as CEBS representam

o ressurgimento da possibilidade de maior participação e equilíbrio entre as várias funções Eclesiais. Os leigos redescobrem sua importância, seu sentido apostólico e missionário. Eles se sentem sucessores dos apóstolos e com esse sentido muitas comunidades fundam outras e acompanham seu crescimento.

São dois sentidos de comunidade: um estrito (tradicional) e um expandido (o mais comum hoje, representação do ensaio do futuro). Diferenciado entre si pela proximidade ou não dos membros, que permite também a diferenciação nas trocas simbólicas e dos códigos comuns. A informação, no segundo caso, ganha uma proeminência enorme e uma complexidade. Enquanto nas comunidades tradicionais, basicamente de concepção oral, ela acompanha o próprio ritmo das comunidades pouco exigentes, sendo importante mas tratada quase negligentemente de forma pouco profissional. Nas novas comunidades, ela assume lugar de ponta, a razão de ser mesmo. Por isso o trato com a informação exige um amadurecimento, tanto na sua formulação ligüística quanto na escolha dos meios de comunicação e dos canais informacionais.

Data dos anos 50, nos Estados Unidos, o início da ocupação dos canais de televisão e das emissoras de rádio pelos pastores que os utilizam de forma cada vez mais

intensiva no intuito de pregar o evangelho. O negócio deu tão certo que, em alguns casos, os pastores viraram verdadeiros astros da comunicação, com uma capacidade de penetração, influência e expansão gigantescas. Ultrapassado as fronteiras dos países de origem, geraram tanto seguidores como inspiraram o surgimento de novos pastores em outros lugares. Desde o princípio como até hoje a ação espetacular dos *telepastores* obteve um crescimento vertiginoso e ascendente. Uma ascensão conseguida por seu *modus operandi* e “enriquecida por vultosas doações conseguidas através de chorosos pedidos ao vivo, fortalecida pelas articulações políticas de seus prepostos com o poder.” (MORAIS, 1991, p.27).

Uma mescla de técnicas comunicacionais quase infalíveis e um apego desesperado ao dízimo, além da distribuição de curas milagrosas a preços populares fizeram determinados credos abalarem as bases da Igreja Católica. Isso mesmo em tratando-se de um país considerado território católico do Ocidente. Os dogmas às vezes inadequadamente aplicados, gerando confusões com as novas culturas e afastando potencias tendências modernizantes, deixaram a Igreja Católica a reboque de religiões extremamente hábeis no uso das novas tecnologias da informação e comunicação.

Sem o concurso do Estado que manteve durante certo tempo o catolicismo como religião oficial, com ingerência direta sobre os meandros do poder, a Igreja Católica viu-se de repente com a responsabilidade de gerenciar seus próprios destinos, enfrentando as adversidades naturais a sua sobrevivência. O status anterior jamais voltaria as suas hostes, mesmo tendo ainda a fama de ser oficialmente o credo preferido entre a população brasileira. O ambiente era outro, as exigências também.

Nascia, assim, uma instituição mais complexa do ponto de vista de opinião, colocação e comportamento diante da sociedade. Uma Igreja bem menos coesa. Muito mais múltipla, passando a expor mais claramente suas faces, evidenciando as ranhuras internas e suas mais importantes contradições. Uma Igreja que podia ser atacada diretamente, já que não mais dispunha de hegemonia oficial sobre outros credos. Em matéria de comunicação essa nova situação marcou época e continua a balizar, cada dia mais freqüentemente, a ação da Igreja.

O mundo moderno, em seu caos conceptual, também impregnou o caminho da Igreja de riscos, como a noção de um mundo secularizado, sem religião. A partir daí é que se concebe o termo *aggiornamento*, que vem a ser o momento de reflexão de que necessita a Igreja para transformar-se com vistas a engajar-se permanentemente na sociedade de formal atual.

A Igreja Católica pode ser considerada uma das mais atrasadas no uso da mídia dentre as instituições da fé, dividindo-se estas em cristãs católicas e protestantes ou evangélicas. Detentora da supremacia do conhecimento laico, do ensino e das escolas e até do privilégio de montar e manter sob sua guarda bibliotecas, a Igreja Católica viu chegar os novos tempos da comunicação e da informação com posições que variavam da censura ferrenha à oposição sistemática. Mas isso parece ser coisa do passado. Acossada pela secularização crescente e pela “progressiva perda de terreno que vem experimentando no campo da construção de valores e da influência na mentalidade dos indivíduos”, como explica Moraes (1991, p.27) a Igreja Católica passa a assumir novas posturas e, principalmente, o uso dos meios de comunicação, inclusive com a instauração de pastorais específicas para o tema.

Primeiramente partiu de condenação pura e simples para a elaboração de uma crítica ao mau uso dos veículos. Daí, através de um processo de auto-consciência, a Igreja acabou tendo que incorporar ao seu projeto de inserção no mundo moderno, a utilização dos meios de comunicação, seja de forma alternativa como o ideal reverberado pela Igreja dos Pobres, seja de forma mais efetiva sob à perspectiva do projeto Lumen 2000¹⁰ que visava sobretudo intensificar a presença da Igreja nos meios eletrônicos de comunicação.

Apesar dos 400 anos de inserção na paisagem brasileira, se comparada à relativa juventude dos pentecostais, por exemplo, a igreja Católica ainda mostra-se incipiente na posse e na utilização dos meios de comunicação, com forte tradição apenas no campo da comunicação escrita, como assinalava Moraes (1991, p.29):

O forte dos católicos, porém é a mídia impressa. Nada menos que 145 jornais católicos, com tiragem geral de quase um milhão de exemplares, mais 45 revistas (com tiragem de 700 mil exemplares) e quatro grandes editoras – Vozes, Paulinas, Loyola e Salesiana – compõem este quadro. Percebe-se que a atração da mensagem escrita ainda marca a mentalidade católica com relação à comunicação. Comparada com a atitude denota uma certa dissonância com as pretensões de evangelização dentro das duas religiões.

Moraes (1991) ressalta que a preferência da Igreja Católica pela linguagem escrita denota uma certa contenção, ou um determinado estado de conforto, fiando-se

¹⁰ O projeto Lumen 2000 foi inspirado na ocupação dos meios de comunicação pelos pentecostais, desde os primeiros passos das transmissões radiofônicas. Essa utilização flagrante influenciou a maneira de pensar e fazer comunicação por parte da Igreja Católica. O Projeto deu luzes as concessionárias de redes de Tv e rádios que seguem a linha da Renovação Carismática Católica.

numa pretensa unanimidade nacional imbatível. Coisa que o fenômeno pentecostal desmente a todo instante.

Convém lembrar, contudo que, atrelada à tradição da comunicação escrita, há forte tradição e permanente recorrência ao recurso da oralidade. Espaço onde a Igreja Católica tem certa preeminência, no uso do púlpito e do carisma de seus pastores. O recurso só é ultrapassado pela mídia, porque esta serve como amplificadora da voz dos pastores, que utilizam até de um modo singular a linguagem para atrair o fiel à Igreja, ou para atendê-lo em sua casa.

De uma certa forma que não mais é do proselitismo histórico e do exorcismo devidamente reservados para os templos. A fala é mansa, em tom paternal e confortador, como convém ao meio [...] As orações citam nominalmente as pessoas que ligam para rádio em busca de auxílio. Os pastores são jovens, com ares de psicólogos, prometendo todas as curas dos problemas para a Igreja Universal do Reino de Deus mais perto de sua casa. (MORAIS, 1991, p. 29).

Como observa-se, a estratégia dos pentecostais, feita de forma irrepreensivelmente profissional, é fazer com que o distinto ouvinte saia de sua casa, não contente-se apenas com a mensagem fria do rádio e vá ao templo onde o calor o espera. Mesmo que seja para deixar lá suas economias, afinal o templo pode já ser virtual, mas o dinheiro ainda não é totalmente. Por sua vez, a Igreja Católica contentou-se durante muito tempo com a tradição de transmitir suas missas dominicais por rádio ou TV ou montar programas jornalísticos no rádio, idênticos aos das rádios não católicas.

Hoje a realidade da comunicação remete aos ensinamentos de Cristo sobre a propagação do Evangelho, só que numa nova perspectiva: “ Se Jesus ordenava que se anunciasse sobre os telhados, hoje podemos falar do evangelho através das infovias, usando da tecnologias informática das redes de computadores para enviar informações” (LACERDA, 1997, p.9).

Nesse momento a Igreja Católica na Paraíba faz parte dos circuitos informativos e comunicacionais veiculados pelas novas tecnologias. A recorrência aos meios eletrônicos tradicionais e a recente incursão na era da informática, com as páginas na Internet, apresentam de forma definitiva a resposta da Igreja a um chamado do despertar para a nova ordem mundial balizada pela comunicação e pela informação e, principalmente, para a prática evangelizadora que demanda dela. Como conclui Lacerda (1997, p.9), no panorama que se descortina hoje frente à missão precípua da Igreja:

Faz-se necessário o uso dos meios de comunicação e, ao mesmo tempo, o diálogo com os profissionais da área, tanto na busca de experiência como na perspectiva evangelizadora. Ficam as sábias palavras do Papa Paulo VI: ‘A Igreja viria a sentir-se culpável diante do seu Senhor, se ela não lançasse mão destes meios potentes que a inteligência humana torna cada dia mais aperfeiçoados’. Não há como pensar em novos métodos para uma reevangelização ou nova evangelização do mundo contemporâneo, sem lembrar dos meios de comunicação social.

A sociedade contemporânea vê descortinar-se a sua frente um admirável mundo novo em que:

O vertiginoso avanço das novas tecnologias para a comunicação e outras dimensões da vida do homem, como a microeletrônica, a telemática e a engenharia biogenética, está produzindo uma mudança global, com novos critérios e valores de alcance e conseqüências universais. Tal mudança pode promover um genuíno desenvolvimento em justiça, liberdade e participação de todas as pessoas e povos, ou favorecer o progresso unilateral que permita o desenvolvimento ou a sobrevivência apenas de alguns setores do mundo. (DOCUMENTO, 1986).

Essa conclusão a que chegou o seminário católico, realizado em Quito/Equador (1985), sobre a comunicação na América Latina mostra uma preocupação da Igreja para com o destino do continente frente ao desenvolvimento mundial. Contudo, essa não é uma preocupação exclusiva da Igreja. Faz parte de uma série de prognósticos, inclusive de futurólogos, como Schaff (1994), quando concluem que a América Latina candidata-se seriamente a estar a reboque do desenvolvimento dos países de ponta, principalmente na área da informação, o insumo básico da nova ordem mundial.

O documento do seminário católico conclui, também, que os meios de comunicação mais tradicionais incorporam-se facilmente às culturas dos diferentes povos, enquanto que os novos não integram-se ao processo de desenvolvimento. Até porque o uso do fabuloso poder resultante dos avanços tecnológicos permitiu a concentração de poder econômico nas mãos de uma pequena elite internacional. Essa situação “põe em perigo as culturas dos povos, sua realização humana, seus sistemas políticos e sua própria sobrevivência.”

A posição da Igreja diante desse quadro, entretanto, se é de preocupação é, às vezes, também de esperança: “A Igreja vê nos progressos da ciência e da tecnologia um desenvolvimento dos bens criados por Deus, os quais, postos a serviço de uma melhor e maior humanização significam uma positiva participação do homem na obra criadora”.

Ao mesmo tempo, porém, esse mesmo desafio apresenta-se à Igreja, no caso de “se empenhar ao máximo por acompanhar a humanidade no atual processo de mudança, de modo que esta mudança se produza no sentido de maior realização para a própria humanidade.” (DOCUMENTO, 1986)

Em suma, a Igreja Católica vem embalada na esteira dos pressupostos definidos na Teologia da Libertação que pressupõe a atualização histórica da vida eclesial, um contato mais direto e menos institucional com seus seguidores e, principalmente, o abraço incondicional da causa dos oprimidos de todo o mundo.

Importa destacar a preocupação discursiva do Documento de Quito em que, ao mesmo tempo em que enuncia uma situação grave para os povos do Terceiro Mundo propondo soluções de cunho eminentemente político, atrela essa disposição à inspiração divina. A causa de Deus e de sua Igreja na Terra deve ser a causa dos pobres, onde “é preciso tomar consciência do problema e da urgente e impostergável necessidade de atuar junto a todos, a fim de orientar as novas situações e categorias mentais em uma direção humanizante, aberta a éticos e religiosos.” (DOCUMENTO, 1986). Há assim a junção – fato marcante e definidor do caráter da Igreja na contemporaneidade – da fé e da política. Duas instâncias hoje plenamente conciliáveis.

Notadamente o discurso registrado no Documento de Quito marca uma nova conduta da Igreja diante dos meios de comunicação. Afinal, essa posição mais amadurecida veio de mudanças ocorridas como resultantes das conferências episcopais de Medellín e Puebla. De uma atitude, a princípio, de ingenuidade e deslumbramento parte-se para uma posição mais crítica.

As estratégias de discurso ensaiadas pelas igrejas em suas relações com o mundo vão além da simples montagem do discurso atingindo, ao nosso ver, a seara dos meios de comunicação e informação, numa escolha particular que mede a eficiência e eficácia deles na concretização de objetivos.

As instituições políticas e religiosas debatem-se constantemente com a árdua missão de marcar posição, influenciar seus seguidores (manter a fidelidade dos antigos e conquistar novos adeptos) e, sobretudo, garantir sua sobrevivência diante dos eventuais concorrentes. Estagnar ou ficar antigo demais, não apresentar soluções imediatas para algum entrave de percurso significa morte certa. Essa tarefa em especial não pode prescindir do trato da informação que migra do seu interior, nem do ato retórico que dá luz e forma ao seu discurso e que, intrinsecamente, consubstanciam respostas a determinadas situações retóricas.

No caso particular do projeto político da Igreja Católica retomamos inicialmente com referência tópica a definição de Bougnoux (1994) para a informação, já que ele a define como “o que enriquece, completa ou orienta o equipamento cognitivo de cada um em determinado instante de seu desenvolvimento.”

A retomada do conceito deve-se, sobretudo, à posição no campo da educação, da documentação e da informação popular. Tomando para si uma parcela da responsabilidade que caberia ao Estado, a Igreja fez parte da história recente do país não apenas como espectadora, mas como pólo atuante no campo social, oferecendo além de assessoria aos movimentos populares um incremento salutar no trabalho direto com o povo, inteirando-o um pouco da realidade que o cerca. Para a consecução, ao menos parcial, dos seus objetivos (tanto no ensino, quanto na divulgação do novo modo de ser), a Igreja recorreu fartamente ao insumo informação, viabilizada por uma rede de comunicação alternativa que incorporou os mais diversos meios.

Por ato retórico utiliza-se a definição de Halliday (1988, p.124) que a toma no campo dos estudos de comunicação como:

Perspectiva que se tem para focalizar como ação simbólica (no sentido de mediada por símbolos lingüísticos, pictóricos e outros) para promover ajustamento ao ambiente (físico, social, ideativo) e ou transformações nele. Esta ação simbólica é um ato retórico quando responde às exigências de uma situação retórica.

Halliday (1988), utilizando a classificação de Bitzer, tipifica a situação retórica por três elementos constitutivos:

Primeiro, a instância, ou imperfeição, revestida de certo grau de urgência – algo que é de um modo e o retor deseja que seja de outro – seja uma melhoria física ou social, uma mudança de atitude ou sentimento, um esclarecimento de algo pouco ou mal compreendido, ou um reforço de laços em perigo de afrouxar-se; segundo, uma audiência ou público passível de ser influenciado para atuar na modificação da instância; terceiro, um conjunto de limitações e restrições – pessoas, encontros, leis, interesses, emoções, hábitos que atuam sobre a audiência e o retor trabalhando caracteristicamente a situação.

A partir das novas concepções da Igreja Católica, verifica-se subjacente uma necessidade de expressar essa posição. Não adiantava naquele momento, de forma alguma, construir uma crítica apenas digestiva da sociedade. Havia que se partir da análise para a prática numa forma de fechar o círculo. A sociedade precisava saber o que pensava a Igreja sobre os caminhos por que sentia o país, e a Igreja, por seu turno,

experimentava a oportunidade privilegiada de aproximar-se do seu povo (ou de uma parcela deste bastante esquecida). Tipifica isso tudo o ato retórico de uma instituição frente a uma situação real. Situação retórica que exigia uma intervenção ao nível do discurso (ato retórico) viabilizado pela função da informação, que basicamente trata da difusão do conhecimento.

O objetivo do projeto da Igreja dos Pobres é basicamente provocar mudanças na sociedade. Projeto ambicioso, recheado de fortes doses de idealismo utópico, porém factível e substancialmente útil numa estratégia particular de sobrevivência. Porém, para além dos juízos de valor, a Igreja nos últimos 20 anos deixou na história muito mais que uma “*reles mancha*” na paisagem político-social brasileira.

A informação motivadora do ato retórico da Igreja Católica é primordialmente aquela destinada a despertar a consciência de seus fiéis para o trabalho social – distinto da caridade tradicional das irmandades religiosas. Conceitualmente ela pode ser concebida como “aquela referida a qualquer aspecto da experiência que os povos têm de Deus.”

O ambiente em que órbita a religião – ou as Igrejas – é por demais propício para o surgimento de situações retóricas. Visto em primeiro lugar, sobretudo, a diversidade de credos e a multiplicidade de discursos (visões de mundo e concepções da fé e da atividade) totalmente discordantes entre si. Isso mesmo no seio de uma mesma religião ou Igreja.

Talvez motivada pelas assertivas bíblicas de “ide e pregai e conquistai almas para o Reino de Deus” – a imagem arquetípica da rede dos pescadores/apóstolos de Cristo, as Igrejas têm um caráter expansivo de aumento de rebanho. O pastor, em algumas Igrejas Evangélicas, atinge sua plenitude laborial e espiritual pelo número de ovelhas que consegue congregar. Mesmo que isso represente um maior incremento de doação do dízimo, quando as estratégias da “*guerra*” entre as Igrejas são totalmente exacerbadas e até os limites da ética são rompidos.

Na busca pela supremacia, as Igrejas apelam para a arma, às vezes fatal, do discurso. Um discurso que define o caráter da Igreja e pode denominar-se de “*discurso perene*” e outro que chamaríamos de “*discurso circunstancial*”, que responde a determinadas situações dadas pelas flutuações de seu público alvo ou demandas sociais e históricas que podem redundar em debandada do rebanho.

As Igrejas fazem uso de atos retóricos principalmente em situações limites, como a distorção de seus dogmas onde busca-se a uniformidade, na debandada de seus

seguidores para outros redutos e, sobretudo, como estratégia de sintonizar e capitalizar as ondas novas que agitam o tecido social, atualizando-se. O ato retórico pode emanar também da necessidade de, uma vez incorporadas institucionalmente novas interpretações da liturgia e do mistério divino, torná-las públicas e captar a boa vontade dos fiéis em incorporá-las rosário de crenças e comportamentos. Em síntese, com o mundo caminhando dinamicamente à revelia da religião, quando o temor diminui e os destinos do homem já não estão ligados exclusivamente à vontade de Deus, as Igrejas passam a buscar cada vez mais dar soluções reais e imediatas para os dramas do homem contemporâneo.

Para influenciar o público recorre-se notadamente a palavras, num primeiro instante, e a outros símbolos na elaboração e apresentação do discurso. Atualmente as possibilidades parecem mostrar-se inesgotáveis com o concurso dos modernos meios de comunicação e da informática. As modalidades atuais da prática retórica, de acordo Halliday (1988, p.121), envolvem desde “discursos, pronunciamentos, cartas abertas, anúncios, sermões, manifestos, editoriais, notas oficiais, posters, campanhas, movimentos pró e contra, até mesmo cerimônias e rituais.”

A religião apresenta uma série de modalidades na sua prática cotidiana. A Igreja dos Pobres em particular até expandiu o lugar comum, dimensionado a noção de espaço ritual e indo aonde o povo estava realmente. Para otimizar tal intento, além de recorrer a diversas modalidades, utilizou também os mais variados instrumentos, ganhando expressão aí a música, ou mais especificamente, o canto que passou por uma elaboração diferenciada para responder às novas situações. O que o caracteriza essencialmente como *Canto Pastoral*, noção que explicitaremos posteriormente.

A música em si, com qualquer teor, constitui um discurso. Há quem estude a música em estado puro, vendo relações discursivas por trás do intrincado (para o leigo) mundo das notas musicais. Essa relação parece já estar divinamente equacionada. Por outro lado, dentro das modalidades musicais destaca-se a música de caráter popular que agrega em sua construção, basicamente, o recurso oral (o canto). Neste a recorrência direta às situações do dia-a-dia, à linguagem simples (tanto em termos poéticos quanto musicais) e o uso quase ritual das formas musicais o estabelecem definitivamente como discurso, ou melhor ainda, como veículo privilegiado de difusão de discursos, ou melhor ainda, como veículo privilegiado de difusão de discursos e elemento na construção de visões de mundo e disseminação de conhecimentos e mensagens diversas.

Em muitas situações a música pode ser interpretada como veículo de prática retórica, que responde adequadamente a uma situação retórica.

Destaque-se, contudo, a utilização política da música, em seu uso irrestrito por parte dos movimentos de toda ordem, por ditadores na aliança da música com o poder e por nossos políticos, nas suas campanhas de massificação nos horários gratuitos do rádio e da TV. Nesse momento a música em si ou o canto específico são verdadeiramente expressões limites do ato retórico.

Embora não seja tarefa tão fácil vislumbrar essa aliança, não vemos tanta diferenciação assim. Reconhecemos que a música tem um caráter, uma técnica e uma linguagem toda própria. Porém, por mexer basicamente com os mecanismos da emoção, não está imune à interposição de vontades diretivas. Tem ainda uma atuação fulgurante nos mecanismos cognitivos dos seres humanos e, aí, não apenas na simples intuição dos sons e das melodias mas, principalmente, no caso da música popular que é normalmente usada para fins rituais do cantar das letras (poesia), na incorporação de conceitos e visões de mundo.

3 A IGREJA DO BRASIL: PROPOSTA E ENSAIO DE RESISTÊNCIA

A designação *A Igreja do Brasil*¹¹ não significa uma questão de preconceito contra os outros credos que por aqui também conseguiram consolidar-se ou de supervalorização do papel da Igreja Católica no país. Mas por ser a Igreja Católica aquela que, ao menos discursivamente, conseguiu criar a mística de ser predominante em um país de visível multiplicidade de credos. Apresentando um número significativo de fiéis, o Brasil ainda é considerado, pela Igreja, como o maior país católico do Ocidente. Muito embora considerar o Brasil como um país católico seja uma “*heresia*” quando se verifica a indefinição do povo em relação a sua profissão de fé. Quem afirma ser católico nesse país, muitas vezes, não é efetivamente na prática.

3.1 Tradição x inovação

Contudo, em sendo ou não predominante, o fato é que a Igreja Católica apresenta-se no país de forma particularmente influente, durante todo o desenrolar do seu processo histórico. Ela, a seu modo, já escreveu várias páginas na história brasileira mas, em anos recentes, acentuou a identificação com o povo, emprestando uma visão crítica e militante às lutas das classes populares diante dos graves problemas sociais do país. Nesse momento dá-se uma diferença clara entre o tradicional modo de ser Igreja e um novo modo que emergiu do engajamento dos componentes da Igreja com as causas sociais populares.

Que a Igreja que emergir da descrença generalizada deste final de século? Uma Igreja que encarasse o mundo frontalmente, associando formas de interação com o mundo numa estratégia de unir vida, política e fé ou, contrariamente, uma igreja apática que buscasse o caminho da fé pela fé, num processo puramente espiritual, quase a-histórico, no exercício de uma caridade descompromissada. As duas tendências parecem conviver não pacificamente, é claro, dentro da Igreja Católica. Hoje existe a predominância do segundo modo de ser Igreja – uma Igreja muito mais preocupada com os caminhos espirituais. A Igreja dos Pobres teria encontrado seu fim, não passando de um simples ensaio enquanto concepção de uma nova Igreja. Estes acontecimentos mudaram valores e provocaram mudanças na orientação desta instituição.

¹¹ Título utilizado pelo sacerdote e teólogo Oscar Beozzo, em obra que narra a trajetória da Igreja no Brasil do pontificado de João XXIII ao de João II. (BEOZZO, 1994)

Nesse panorama os jovens não foram apenas meros espectadores do desenrolar da história, mas participantes ativos, motivadores de mudanças, transformando-se muitas vezes no verdadeiro *sal da terra*, num momento árido de nossa história. No mundo descortinava-se igualmente, à sombra das revoluções tecnológicas e econômicas, uma onda de protesto e reflexão que, em muito, foram estágios iniciais de movimentos que se refletem até hoje.

O contexto mundial era sacudido por revoluções que mudaram conceitualmente o cenário das artes, costumes e diálogos com o poder instituído, motivado primordialmente pela evolução científica e tecnológica. Presume-se, aliás, ter iniciado ali a crise dos paradigmas que vem a se tornar mais presente nos anos 90. Assim, o boom mundial da música pop, o rock (capitaneado pelos Beatles and Rolling Stones), marca a época em termos musicais. O movimento hippie influência, por outro lado, toda uma nova filosofia de vida e de contracultura.

No Brasil, o germe da revolução faz sentir nos protestos públicos da juventude contra o regime militar instalado confortável e arbitrariamente no poder, cuja repressão acaba por abortar a ansiedade dos jovens. Muitos perdem a vida nos porões da ditadura (essa belíssima expressão medieval), enquanto outros expulsos do país como forma de “manter a ordem interna”.

O processo rigoroso de depuração político-social brasileiro não poupou nem mesmo membros da Igreja. Urgia fazer uma limpeza geral extirpando as células subversivas que poderiam *contaminar* todo o sistema provocando distúrbios na ordem estabelecida. Não escaparam a União Nacional dos Estudantes (UNE), o Congresso Nacional, os partidos de esquerda, os meios de comunicação, dentre outras instituições da cena brasileira, banidas, depuradas ou realinhadas.

O conhecimento que se produzia sobre o Brasil, sob censura, não escapava da rubrica do militarismo e muito perdeu-se sem a crítica sobre os indicadores sociais, para não falar em outros aspectos da vida nacional. Sobraram pouquíssimos espaços para exercer o mínimo de reflexão consciente e compartilhável sobre a realidade do país naquele momento. A Igreja, tudo indica, vai destacar-se nesse cenário transformando-se na principal trincheira de luta e de resistência.

A trajetória da Igreja não só no Brasil como em toda América Latina, nas últimas quatro a cinco décadas, apresenta alguns marcos especiais a destacar como etapas constitutivas de seu desenvolvimento histórico e que, em menor ou maior escala,

demarcam a fisionomia da Instituição hoje – da cúpula à base, do corpo hierárquico aos leigos.

O Concílio Vaticano II, realizado sob o pontificado de João XXII, entre os anos de 1962 e 65, representa o primeiro passo da Igreja em direção ao mais pretensioso sentido apostólico de sua história – a preferência pelos pobres de toda a Terra. Seguindo de perto, sob inspiração do Concílio, acontece a II Conferência Episcopal Latino-Americana, realizada em Medellín, na Colômbia, em 1968. Dez anos depois, ocorre em Puebla (México) a III Conferência. O último grande sínodo dá-se em São Domingo, 1992.

Esses encontros, na realidade, marcam pontualmente o avanço, aprofundamento e regionalização em termos de América Latina dos postulados do Concílio Vaticano II. Marcam, concomitantemente, a definição e o desenvolvimento da Teologia da Libertação (TDL). Como acentua Sherer-Warren (1993, p.34), o documento originário do Concílio contribui significativamente para a emergência da TDL, porquanto recomenda “uma doutrina orientada socialmente”, reconhecendo “a validade dos valores temporais, das experiências da vida diária e da mudança”, culminando por servir sobremaneira como “reorientação básica ao ativismo católico.” Soma-se a isso o fato da Encíclica *Populorum progressio*, do papa Paulo VI, ser dirigida à América Latina para superar a miséria e a injustiça.

Em 1965, acrescenta aquela autora, ocorre a criação do conselho Episcopal Latino Americano (CELAN), fazendo avançar o processo de radicalização da Igreja Latino-Americana. A partir daí, a ala conservadora do clero resistiu à disseminação da TDL, mas a III Conferência do Episcopado Latino-Americano “teve êxito em reafirmar os princípios básicos de uma Igreja comprometida com os oprimidos.”

Pela seqüência dos fatos tem-se claro a mobilidade que a Igreja da América Latina demonstrou nos últimos 40 anos. Tocada no íntimo pelos postulados discutidos no Concílio Vaticano II, ocorreram revisões no comportamento e na visão social da Igreja sobre o solo em que a instituição estava até então assentada. A realização dos sínodos locais significaram, por sua vez, a reiteração do comprometimento assumido no Concílio para com a causa dos pobres. O próprio momento porque passava a América Latina favoreceu a discussão, ratificou e deu substância à atuação da Igreja no continente.

Sherer-Warren (1993, p.35) vê na formação dos jovens teólogos progressistas, “*treinados*” em Louvain, Frankfurt (Alemanha) e em outras universidades da Europa e

dos Estados Unidos, um incremento para que eles se tornassem pensadores de uma utopia de libertação, que acabaria contribuindo para a criação de uma teologia adequada “às necessidades do povo oprimido da América Latina.”

O momento porque passava a América Latina serviu, sobremaneira, como cenário propício para o surgimento de uma teologia com tal envergadura de comprometimento. Conforme Sherer-Warren, nascida como fruto da:

Consciência que tem esses padres das contradições do sistema social latino-americano e da inadequação das medidas políticas e econômicas propostas, tais como: desenvolvimento capitalista (desenvolvimento) e política populista, as falhas da Aliança para o Progresso, a onda das ditaduras militares, seguida pela miséria do povo latino-americano e a violência institucionalizada.

Almeida (1994b, p.23) destaca como Puebla (1968) caiu no seio da Igreja do Brasil: em forma de liturgia penitencial. De acordo com ele, o *ver* de Puebla não foi um *ver* de “cinema ou de televisão”. Foi um *ver* de consciência ferida, machucada, que serviu até como questionamento sobre as razões que levaram um país cristão e católico chegar a tal ponto, com exércitos de excluídos reais:

Essa consciência não é fria, de quem quisesse objetivar estatísticas, mas de um passado que nós reconhecíamos que realmente onerava a nossa consciência e que permitiu a eclosão do movimento de consciência negra, da recuperação da dignidade da mulher, a pastoral do menor, depois a valorização da autonomia dos sindicatos e movimento operário e o eclodir quase que avassalador, como a Companhia da Fraternidade, a campanha dos migrantes. Tudo isso dentro de muita coesão, motivada por uma consciência sofrida de um débito para com as classes desfavorecidas e, como nós dizíamos, empobrecidos.

Algum foco de resistência, por mais que isso possa parecer estranho, foi se aninhar justamente numa das instituições mais tradicionais atuantes no Brasil – a Igreja Católica que, além de ter um longo passado histórico de alinhamento ao Estado, apoiou os militares nos primeiros anos do golpe:

Em abril de 64, os militares brasileiros tomam o poder para salvar a “civilização cristã ocidental” do “comunismo ateu”, isto é, para defender a ordem capitalista ameaçada pelo crescimento dos movimentos sociais sob o presidente eleito, João Goulart. Em junho de 1964, a conferência dos bispos (CNBB) publica uma declaração dando seu apoio ao golpe de estado. (LOWI, 1991, p.54).

Como sempre acontece com qualquer instituição, esse posicionamento não representava a opinião hegemônica de toda a Igreja. Enquanto a alta cúpula declara simpatia ao golpe, “uma minoria significativa de padres (e alguns bispos), bem como numerosos religiosos e leigos se opõem à ditadura militar”. Chegando ao limite da radicalização quando passam a apoiar a resistência armada e a ajudar o grupo formado por Carlos Marighela, a Aliança de Libertação Nacional (ALN), escondendo-os ou ajudando-os a deixar o país. Como resultado, muitos religiosos são presos e torturados pelos militares.

Na Paraíba, dentre outras pessoas, os militares chegaram inclusive a planejar a prisão do próprio arcebispo:

O 1º Grupamento de Engenharia e Construção elaborou dois planos para prender o arcebispo da Paraíba, Dom José Maria Pires, e mais 40 pessoas, todas considerados ‘terroristas’ e ‘subversivos’. Os dois planos tinham o nome de ‘Operação Gaiola’ e seriam executados pelo general de brigada Délio Barbosa Leite, então comandante da Guarnição Federal de Exército, na Paraíba. O primeiro plano, assinado pelo tenente-coronel Délio de Almeida Brasil, chefe do Setor de Informação do Grupamento, foi elaborado em oito de junho de 1970 e o segundo, assinado pelo major Jorge Feijó, seis meses depois – em 15 de janeiro de 1971. (EUFLÁVIO, 1996, p.5).

Além de Dom José, encontravam-se na lista de potenciais “subversivos” a serem presos, entre intelectuais e jornalistas, mais alguns religiosos como os padres Juarez Benício Xavier e José Rodrigues Fidelis. O próprio dom José Maria Pires, em intervenção no XII Congresso Brasileiro de Comunicação Social, ocorrido em 1983, no Recife, traça um perfil das relações entre a Igreja e o Estado no Brasil pós-64:

Quem lhe fala neste momento é um bispo que aplaudia calorosamente a Revolução de 1964. Parecia perfeita a sintonia entre a Igreja que condenava o comunismo e a corrupção, os militares que fizeram a Revolução e o povo a respeito do qual se dizia o maior beneficiário. (PIRES, 1983, p. 773).

Como acentua o arcebispo, logo depois o clima de reverência à revolução foi-se desfazendo à medida que se percebia que o nível de aliança, entre os diversos segmentos sociais, não era tão forte quanto acreditava-se. “O sinal de alarma foi, a meu ver, o rigor da repressão contra as instituições e as pessoas que, até março de 64, pregavam a necessidade das reformas de base.” Dentre os alvos da repressão encontravam-se a juventude, as organizações sindicais, além é claro de religiosos, o que provocou imediatamente descontentamento por parte da Igreja:

Nesse zelo excessivo de combater o que denominavam subversão e agitação, os responsáveis pelo golpe de 1964 estenderam sua mão repressora sobre muitos padres e inúmeros leigos, agentes de pastoral. Tais atitudes revolucionárias produziram efeito imediato de esfriamento por parte dos bispos que conheciam seus padres e muitos agentes de pastoral e os sabiam incapazes de agir por motivos que não fossem evangélicos. (PIRES, 1983, p. 773).

Rompendo, então, com todo um passado histórico que apontava severamente para relações de comprometimento com o Estado, a Igreja, ferida pelas “*baixas*” verificadas entre seus próprios integrantes, muda de posição. A situação começa a mudar, segundo Löwi (1991, p.54), com a saída do arcebispo de São Paulo, D. Agnelo Rossi, que foi assumir cargo em Roma, sendo substituído por D. Paulo Evaristo Arns, que veio a tornar-se um dos maiores críticos do regime militar, além de “defensor ferrenho das Comunidades Eclesiais de Base.” No mesmo instante, coincidentemente, assumia a direção da CNBB, Dom Ivo Lorscheider, que leva a instituição “a elevar a voz contra as terríveis violações dos direitos do homem pela ditadura militar.” A partir daí, a “Igreja torna-se o baluarte de oposição ao regime e um refúgio para toda sorte de protestos populares contra ele.”

Passados os primeiros anos de vigência do regime militar, cujo maior resultado vai ser o Ato Institucional nº 5, o golpe de misericórdia em todos os canais democráticos de expressão, a militância laica encontrou abrigo significativo nas hostes da Igreja e passou a ocupar espaço de destaque na vida da Instituição. A Igreja representava, assim, uma espécie de última trincheira onde política e fé mesclavam-se numa estratégia de ação frente ao arbítrio instalado, poucas vezes vista.

Fechando progressivamente todos os canais institucionais de expressão do protesto popular (principalmente após 1968), o regime militar acabou por transformar a Igreja em último refúgio da oposição. Os movimentos populares se voltaram maciçamente para a Igreja e contribuíram para ‘convertê-la à causa da libertação do pobre. Ao mesmo tempo, a repressão brutal dos militares contra os setores radicais da Igreja forçou a instituição em seu conjunto a reagir, deslançando uma dinâmica de conflito permanente entre os Estado e a Igreja [...] No Brasil, apesar do apoio dado pelos bispos ao golpe militar de 1964, a presença de uma corrente radical significativa criou as condições da virada de 1970. (LÖWI, 1991, p.60).

O abrigo da Igreja deu luzes possantes à absorção da Teologia da Libertação (mesmo parcialmente), às pastorais populares, aos movimentos jovens e às comunidades Eclesiais de Base, síntese definitiva de todo o processo. Talvez o mais

significativo esteja justamente na capacidade que teve a Igreja de atrair os jovens, mesmo que houvesse no fundo interesse institucional em abrigar novas vocações à vida eclesial. Imprimiram eles vigor e pujança a movimentos que legaram uma nova página à história da Igreja no Brasil.

Contudo, como bem acentua Löwi (1991, p.53), a esquerda católica brasileira dos anos 60, se foi a verdadeira precursora da Teologia da Libertação – a primeira teologia de origem latino-americana, não chegou a obter o nível de inserção social que logrou a Igreja dos Pobres nos anos 70: “tratava-se de movimento de uma ‘elite’, não dispondo senão de uma limitada influência de massa, atacada e privada de sua legitimidade pela hierarquia.”

O autor refere-se ao Movimento pela Educação de Base (MEB), onde alguns militantes ensaiam a primeira tentativa radical de uma prática pastoral por parte da Igreja aos setores populares:

Orientado pela pedagogia de Paulo Freire, o MEB visava não apenas a tomada de consciência dos pobres a fim de ajudá-los a se tornarem atores de sua própria história. Em 1962, os militantes da JUC (Juventude Universitária Católica) e do MEB criam a Ação Popular (AP), movimento político consagrado à luta pelo socialismo, utilizando o método marxista. (LÖWI, 1991, p. 53).

Os anos 60, portanto, se não representaram a resposta definitiva da Igreja à situação político-social do país, significaram o ensaio de formas que vieram a ser mais desenvolvidas nas décadas posteriores. Caso mesmo das Pastorais Sociais e das Comunidades Eclesiais de Base. A própria estrutura pastoral da Igreja Católica no continente latino-americano era frágil, faltavam padres para servir nos campos e nas periferias. O que instigava à criação de alternativas que viessem a suprir tais deficiências. A solução veio através dos Movimentos de Educação de Base (MEBs) que, de acordo com Sherer-Warren (1993, p.35), são inspiradores das Comunidades Eclesiais de Base, movimentos em que o método educacional de Paulo Freire, “que advoga a necessidade do desenvolvimento de uma consciência crítica em relação ao processo de libertação, teve uma influência considerável.”

Os anos 70, em síntese, foram anos de avanços e retrocessos. De desenvolvimento e de agravamento dos problemas sociais. De conscientização em alguns setores e, de resto, apatia pela vida política. Vê-se claramente que o período compreendido entre meados dos anos 60 e toda a década posterior foi marcada por

contrastes. Especificamente, o Brasil acordava e dormia à sombra da ditadura militar, que pregava seus rótulos de ordem e progresso, um quê de perfeição inatacável quando, na realidade, o país convulsionava num silêncio forçado pelas armas do aparelho repressivo de Estado.

Esse quadro acaba demandando um posicionamento mais radical por parte da Igreja. Mesmo não sendo um caso tipicamente brasileiro (outros países da América Latina experimentam também movimento idênticos), nem muito menos uma exclusividade daquele momento histórico, é por assim dizer um momento especial em que a Igreja enquanto instituição toma para si a causa dos oprimidos, política e economicamente. Não se tratava, pois, como em outros casos, de uma ação isolada de um ou outro membro do clero, nem de uma ação puramente religiosa sob os auspícios da piedade cristã. A estratégia de sobrevivência institucional também cabe como análise do período, uma vez que o momento oferecia condições propícias para a redefinição dos caminhos.

Almeida (1994a, p.16) assinala a mudança da Igreja a partir dos anos 70. Acontece que anteriormente, explica o autor, existia “uma amizade freqüente entre bispos e autoridades de governos locais, seja em nível nacional, seja em nível evidentemente regional, diocesano; não havia uma situação de conflito.” Contudo, acrescenta, “esta primeira época foi sendo superada pela evidência do tempo de repressão, quando muitos bispos começaram a assumir a posição de defesa dos direitos humanos.” Esse posicionamento acirra-se logo em seguida:

Num segundo momento difícil de situar exatamente nos anos, mas, que, sem dúvida, começa por volta de 1970, houve da parte da Igreja não só uma reação à tortura e à repressão, mas a percepção de que ela tinha compromisso com o povo, no sentido de ajudá-lo a se organizar. Como um dos elementos de organização popular, eu creio que houve da parte da Igreja uma palavra profética, mas também uma palavra de Mestra. Esta fase tem sua expressão mais forte num documento extremamente conciso, mas muito divulgado até hoje: “Exigências cristãs para uma ordem política”, que é posterior a esta fase, mas não nasceu por encanto. Ele realmente retrata uma vontade da Igreja de dizer ao povo que a autoridade podia ser contestada, no momento em que ela não fosse do povo para o povo. Então a missão da Igreja era uma missão também de denunciar estas injustiças não eventualmente, porque houve um crime hediondo, mas também porque à Igreja compete mostrar quais são as exigências que do Evangelho nascem para a formação da sociedade onde haja realmente justiça.

O terceiro momento dessa trajetória, ainda de acordo o autor citado, dá-se com “a abertura do governo”, na passagem entre os generais Geisel e Figueiredo, quando foi

pedido a CNBB que elaborasse carta proposta de solução para o Brasil. O documento veio à luz sob o título *Subsídio para o pastoral social*, que, entretanto, nunca chegou às mãos do presidente Figueiredo. O quarto momento foi quando a Igreja viu-se instada a posicionar-se, devido ao advento da abertura política, sobre o que fazer frente às eleições. Isso motivou uma onda de cartilhas orientando o eleitor, apoiadas em “um interesse muito grande nas comunidades de se prepararem não para indicação de candidatos, mas para a formação daquilo que nós chamamos de consciência política, de consciência cívica.”

Nos anos 80 verificam-se algumas mudanças na estrutura da Igreja dos Pobres. Na Paraíba esse processo reflete-se mesmo no desligamento formal de órgãos importantes de apoio instrumental, como Centro de Documentação Popular (CEDOP), que desvincula-se da Arquidiocese transformando-se ONG (LIMA, 1996). Silva (1992, p.225), por seu turno, identifica esse momento a partir do final dos anos 70, no Brejo paraibano, quando “grande parte das lideranças do movimento popular” migraram de instâncias ligadas à Igreja Católica e, mais especificamente, das CEBs:

O esvaziamento nas CEBs de membros que procuraram ingressar em instâncias do movimento popular, como sindicatos e partidos, fez com que setores conservadores se perguntassem qual o papel da Igreja Católica. Esclareciam, com isso, que ela deve se preocupar com as questões de caráter religioso e deixar para os movimentos sociais a responsabilidade de encaminhar o processo organizativo da classe trabalhadora.

Outro sinal de esgotamento da Igreja dos Pobres é o surgimento de movimentos como a Renovação Carismática que, em essência, representa a vitória da religiosidade sobre a extrema politização ensaiada nos anos anteriores. Essa “nova” religiosidade, que vai marcar a Igreja Católica nos anos 90, vem envolvida por um discurso virulento contra os rumos políticos até então trilhados e pode ser sentida pela divulgação de mensagens atribuídas inclusive a Maria, mãe do Senhor.

O meu coração se encontra muito triste pela minha Igreja que caminha pelo rumo errado [...] muitos são meus filhos sacerdotes que atraíçoarão o evangelho para se tornarem coniventes para seguirem o Marxismo, e é por culpa deles que virá brevemente o comunismo [grifos nossos] no Brasil. Que despojará a todos os seus bens e começará tempos de tribulação [...] Por isso eu peço e rogo, orai e vigiai porque nestes tempos aqueles que não forem fiéis e perseverantes não resistirão a ciladas e às armadilhas de meu adversário que é grande contra os meus prediletos filhos sacerdotes. (MENSAGEM, 1995).

A mensagem de Maria, contudo, parece ter chegado muito tarde. Até os ícones mundiais do comunismo, como o Muro de Berlim e a União Soviética, já haviam ruído, enquanto a Igreja Católica apresentava uma nova face, com o esvaziamento progressivo das CEBs, seu módulo mais representativo da vertente político-marxista. A crise no braço progressiva da Igreja alastra-se pelos anos 90 e leva seus maiores defensores a traçar quadros desoladores. O frei Clodovis Boff, por exemplo, um dos maiores expoentes da Igreja progressista e ferrenho defensor das CEBs, chega a identificar de forma geral “uma certa perplexidade, um desalento e uma arrefecimento de entusiasmo e vigor.” (JUNQUEIRA, 1997, p.62)

O encontro Intereclesial de CEBs, realizado em São Luis (MA), no mês de julho de 1997, foi representativo do estágio atual da Igreja progressista. Ali, ficou evidente toda a crise por que passam as CEBs, que cada vez mais abrem espaço para o misticismo em substituição às velhas bandeiras políticas. Apesar do inconformismo geral com a péssima distribuição de renda no país e do incentivo às invasões de terra, os integrantes da CEBs “demonstram agora uma inédita disposição para aliar a tradicional militância em favor dos pobres à dimensão mística da religião.” O panorama foi ilustrado por imagens reveladoras: “o único símbolo dos tempos de militância política das comunidades era uma bandeira do Movimento dos Sem Terra agitada sem muito entusiasmo na platéia”, enquanto, nas missas, “o antigo discurso politizado deu lugar a músicas de temática ecológica.” (JUNQUEIRA, 1997, p.62)

Essa mudança, contudo, não se restringe apenas ao avanço do misticismo, mas reside sobremaneira na conjuntura emanada de mudanças na sociedade e na própria instituição.¹² O que dom Luís Fernandes, bispo de Campina Grande, chamava de “apelos que vêm da nova realidade” e que exigem respostas (JUNQUEIRA, 1997, p.63).

Boff (1996, p. 76-79) identifica uma “conjuntura regressiva” em bases da Igreja progressiva. Seja nas CEBs, onde detecta a fragilidade diante da onda restauradora na Igreja e na sociedade, seja na Teologia da Libertação que, por sua vez, sofre com “a hegemonia neoliberal e ascenso atual do misticismo, na medida em que dá as costas para questão política.” Salienta o autor, contudo, que “a ala aberta da Igreja está na

¹² A conjuntura com certeza obriga as CEBs a repensar e redimensionar seus caminhos. Novas demandas vêm, é preciso estar atento. Benincá e Almeida (2006) revisitam os postulados das CEBs durante a realização da 11ª Intereclesial e dão notícia do fulgor que ainda resistia na disposição dos 3809 participantes oriundos das várias Regionais, e das idéias ali discutidas. Temáticas que vão das questões emergentes e de fronteira até a verticalização hierárquica da Igreja-instituição.

retranca: combate na defensiva”, no momento em que verifica-se “que a proposta predominante neste Pontificado é a de uma Igreja de autoridade/obediência e não de uma Igreja comunhão/participação. Esta é uma proposta subalterna que sofre a hegemonia folgada da primeira.”

Historicamente, um certo ar renovador começou a sacudir a centenária Igreja a partir do Concílio Vaticano II. Ali já apareciam os ensaios do que viria a inspirar e tomar corpo com um nome sugestivo de TL. Uma teologia de reflexão e de práxis que se propunha a fazer a análise crítica da sociedade dos países periféricos, suas contradições e os reflexos que a posição incômoda na geopolítica mundial provocam sobre estes, acentuando, sobretudo os contrastes e conflitos econômico-sociais. A situação dos oprimidos em todos os níveis no Terceiro Mundo - e especialmente na América Latina, onde a TL foi mais prolífera - tornou-se tema dos discursos da Igreja, que visava atuar junto aqueles nas suas bases no sentido de viabilizar sua libertação.

A TL não encontrou eco ou terreno fértil em todas as instâncias da instituição:

A Igreja institucional nunca considerou (e nem poderia fazê-lo) qualquer teologia científica como vinculante para a fé. Basta-lhe a mensagem fundadora das Escrituras e a grande Tradição. Contudo, para exercer sua missão em cada época histórica, os pastores sempre recorreram (e não poderia ser de outro modo) às correntes teológicas que melhor os subsidiassem. Ora, é o que está se dando entre os pastores de libertação e os teólogos da libertação. (BOFF e BOFF, 1993, p33).

Fatalmente a incorporação da TL na maneira de agir por alguns pastores da Igreja Católica acabaria por provocar distensões à instituição. Daí o fato da Igreja Católica contemporânea, como conclui Moraes (1991, p.28), ser palco de convivência do “conservadorismo mais atroz” em confronto direto com “progressistas”, como os da TL.

Löwi (1991, p.29) vai mais além na análise da composição da Igreja Católica. Considera uma realidade bastante deformada dividir a instituição em frações “revolucionárias e contra revolucionárias”, numa visão maniqueísta que reduz a opinião a uma questão de amor ou ódio irascíveis. Concluir que, existindo “todo um arco-íris de nuances entre as opiniões mais extremas”, a Igreja apresenta-se no mínimo dividida em quatro tendências.

A primeira delas é “um grupo bem pequeno de integristas, defensores de idéias ultrareacionárias e às vezes semi fascistas”, cujo representante maior é o grupo Tradição, Família e Propriedade. Em segundo lugar, “uma forte corrente tradicionalista

e conservadora hostil à Teologia da Libertação e ligada organicamente às classes dominantes (bem como à Cúria Romana).” Este último grupo vai encontrar representatividade, ironicamente, na própria direção do antigo Conselho Episcopal Latino Americano (CELAN).

Os dois grupos encerrariam conceitualmente as posições mais conservadoras dentro da instituição. As correntes de fundo mais “progressista” encontrariam abrigo em alas justamente opostas. Uma primeira, explica Löwi (1991, p.30), “reformista e modernista (manifestando uma certa autoridade intelectual em relação às autoridades romanas, pronta a defender e a apoiar certas reivindicações sociais dos pobres).” Foi a posição predominante na Conferencia dos Bispos da América Latina, em Puebla, 1979. Por último, encerrando a posição mais avançada, a esquerda da Igreja, a

pequena mas influente minoria de radicais, próximos da Teologia da Libertação e capazes de solidariedade ativa com movimentos populares, trabalhadores e camponeses [...] No interior dessa corrente, o setor mais avançado é o representado pelos cristãos revolucionários: o movimento cristão pelo socialismo e outras tendências que se referem ao Sandinismo, a Camilo Torres e ao Marxismo Cristão.

Depreende-se então que a divisão interna da Igreja, ao mesmo até meados dos anos 80, não é simplista. Não se resume como poder-se-ia presumir, a um modelo verticalmente habitual das análises superficiais que distinguiria e oporia, frontalmente, os componentes dos movimentos embaixo e a hierarquia em cima. Tal divisão é também horizontal, particularmente, por serem as contradições próprias e afeitas a uma instituição que “conserva sua unidade, não apenas porque todas as partes em causa desejam evitar um cisma, mas também porque seus objetivos religiosos parecem não redutíveis à arena social e política.”

Löwi (1991, p.25), definindo a TL, chega a sugerir que ela não se constitui apenas em expressão ou legitimação de um vasto movimento social. Movimento que surgiu no início dos anos 60 (bem antes das novas obras de teologia) e que compreendia desde setores significativos da Igreja, como ordens religiosas, bispos e padres, até “movimentos religiosos laicos (Ação Católica, Juventude Universitária Cristã, jovens trabalhadores cristãos), intervenções pastorais de base popular (pastoral operária, pastoral camponesa, pastoral urbana) e as comunidades eclesiais de base.”

A TL também constituiu-se, apesar das divergências entre teólogos, em uma doutrina cujos preceitos básicos são:

1. Um implacável requisitório e social contra o capitalismo dependente, seja como sistema injusto, iníquo, seja como forma de pecado estrutural; 2. A atualização do instrumental marxista para compreender as causas da pobreza, as contradições do capitalismo e as formas de luta de classes; 3. Uma opção preferencial em favor dos pobres e da solidariedade com a sua luta de autolibertação; 4. O desenvolvimento de comunidades cristãs de base entre os pobres, como uma nova forma de igreja e como alternativa ao modo de vida individualista imposto pelo sistema capitalista; 5. Uma nova leitura da Bíblia, voltada principalmente para passagens do êxodo – paradigma da luta de libertação de um povo escravizado; 6. A luta contra a idolatria (e não o ateísmo) como inimigo principal da religião – isto é, contra os novos ídolos da morte, adorados pelos novos faraós, os novos Césares e o novos Herodes: Mammon, a riqueza, o Poder, a Segurança Nacional, O Estado, Força Militar, a “Civilização Cristã Ocidental”; 7. A libertação humana histórica como antecipação de salvação fina em Cristo, como Reino de Deus; Uma crítica da teologia tradicional com produto da filosofia platônica grega e não da tradição bíblica – nas quais as histórias humanas e divina são distintas mas inseparáveis. (LOWI, 1991, p.27).

Na verdade tais preceitos enfeixam todo o “modus operandi” da Igreja dos Pobres, desde a sua leitura particular da sociedade até a sugestão para os meios e formas de atuação pastoral engendrados no decorrer do período de efervescência da ação da Igreja, em conjunto com os movimentos sociais e com a proliferação das CEBs. De nossa parte, na análise do canto como instrumento de informação, sobretudo quando ele se estabelece como “texto” básico de contato como “povo”, num ideal de educação conscientizadora, tais pressupostos servem de base para a identificação do discurso legitimador da Igreja dos Pobres.

A opção preferencial pelos pobres não se circunscreveu ao estudo e análise da realidade apenas. Nem tão somente à apreciação e elaboração de uma versão-proposta brasileira para a TL. Viabilizou-se como práxis na atuação das Pastorais Sociais e concretizou-se na emergência das CEBs.

Löwi (1991) reconhece na Igreja Católica brasileira a capacidade ímpar de absorção da Teologia da Libertação, e também, da prática dessa Teologia. Segundo ele, no continente americano, O Brasil foi o país “onde a Teologia da Libertação e seus adeptos pastorais conquistaram uma influência decisiva.” A tal ponto que, além de nortear uma ação dinâmica relativamente às questões sociais; serviu de berço para uma série de movimentos ligados à luta social que, ao desvincularem-se da Igreja, guardaram em si conhecimentos e experiências que permitiram escrever sua própria trajetória:

a combativa Central Única dos Trabalhadores (CUT), o movimento dos camponeses sem terra, as associações dos bairros pobres – bem como sua expressão política, o novo Partido dos Trabalhadores (PT) são, em grande parte, produto do trabalho de formiga de militantes cristãos, e de atividade de agentes leigos das pastorais e das comunidades cristãs de base.

A ação pastoral tradicionalmente empreendida pela Igreja não ia além do trabalho do pastor (sacerdote, padre), responsável por sua paróquia e, conseqüentemente, pela vida espiritual do paroquiano, a quem lhe cabia oferecer tão somente os elementares serviços cristãos da Igreja (confissão, comunhão, batismo, extremunção). Além disso, alguma intervenção assistencialista junto aqueles mais miseráveis, uma forma de exercitar a caridade cristã. Tipo de atuação, inclusive, em que a Igreja guarda longa tradição, abrigando instituições como a Sociedade São Vicente de Paula. Identifica-se aí a expressão mais tradicional da instituição em tratar problemas sociais pela caridade.

Talvez inspirados por velhas teorias que explicavam a pobreza como resultado de um desvio de comportamento ou fruto da vontade divina, os pastores sob rígida formação ética e moral, não iam além da ação piedosa e da distribuição dos sacramentos eucarísticos. Não havia como transcender tais limites, até porque faltava uma inspiração maior que aproximasse a Divindade das leituras críticas da sociedade e do papel do homem da história e que viesse autenticada (ou respaldada) pela concordância e orientação da instituição. A pobreza, é importante ressaltar, sempre foi fonte de referência para a Igreja, numa tradição que remonta às gêneses do cristianismo.

A TL, todavia, sem fugir à tradição, rompe com o passado. Os pobres não hão de ser mais objetos da caridade, mas sujeitos de sua própria libertação. O assistencialismo ou paternalismo são substituídos “por uma atitude de solidariedade com a luta dos pobres por sua auto-emancipação. É aí que se opera a junção com o princípio fundamental do marxismo, a saber: a emancipação dos trabalhadores será obra dos próprios trabalhadores.” (LÖWI, 1991, p.96).

Como resultado, essa reorientação vai engendrar um movimento que, se não nasce exatamente da cúpula, também não emerge exclusivamente das bases. Löwy (1991, p. 34), aliás, esclarece muito apropriadamente a questão:

O processo de radicalização da cultura católica latino americana, que vai desembocar na formação da Teologia da Libertação, não parte da cúpula da Igreja para irrigar as suas bases, como parecem sugerir as análises funcionalistas sobre pesquisa de influência pela hierarquia, nem da base para a cúpula, como propõem certas interpretações ‘populistas’, mas da periferia para o centro. As categorias ou estratos sociais no campo religioso-ecclesiástico que serão o motor da renovação são todas de certa forma marginais ou periféricas em relação à instituição: o apostolado leigo e seus diretores espirituais, os especialistas leigos, os padres estrangeiros, as ordens religiosas.

Em alguns casos, incluindo a contribuição da identificação de certos bispos, o movimento deslocou-se significativamente da margem para o centro, influenciando até conferências episcopais. Em outros, permaneceu restrito às periferias da instituição.

A opção prioritária pelos pobres, aprovada pela Conferência dos Bispos Latino-Americanos de Puebla, é, em realidade, uma fórmula de compromisso, interpretada no sentido tradicional ('assistencialistas') pelas correntes mais moderadas ou conservadoras, e em sentido mais radical pelos teólogos da libertação e as correntes mais avançadas do clero: como um engajamento com a organização e com a luta dos pobres por sua própria libertação. Em outros termos, a luta de classes marxista, não apenas como 'instrumento de análise', mas como guia para ação, tornou-se uma peça essencial na nova Igreja dos pobres. (LÖWI, 1991, p.97).

Isso explica em certa medida a sobrevivência do velho estilo pastoral, uma vez que a nova teologia não recebeu o referendo integral nem encontrou campo propício para expandir-se por toda a Igreja. O que não a impediu, entretanto, de provocar mudanças levando à adoção de uma pastoral integrada socialmente, muito mais prática, num claro reconhecimento do papel de Deus nos desígnios da história. Nasceram assim as Pastorais Sociais que marcavam a superação de um modelo de fazer Igreja, consideravelmente ultrapassado.

Pires (1983, p.774) explica a mudança conceitual na prática pastoral da Igreja motivada em muito pelo endurecimento do regime vigente e que marca, fundamentalmente, a superação do ideal desenvolvimentista, que atrelava o bem estar do pobre a um desenvolvimento global.

Na sua prática pastoral, a Igreja foi se dessolidarizando do Poder e se colocando ao lado das vítimas do sistema, abriu suas portas para abrigar os perseguidos e se tornou como deveria sempre ter sido, uma cidade de asilo, criou espaços para os que desejavam comprometer-se com a causa do povo e não dispunham mais nem do espaço do Partido Político nem da associação de classe nem da escola, tudo era silenciado pelo sistema repressor; numa palavra a Igreja voltou a ser realmente Igreja dos Pobres.

Uma Igreja entendida de maneira diferente, que rompe com a tradição cuja prática consistia em pedir "dinheiro aos ricos e favores ao Governo para distribuir como os necessitados ou para construir para eles obras assistenciais como orfanatos, creches, escolas e outras semelhantes." A Igreja dos Pobres, em sua nova versão, mudava radicalmente esse eixo:

Hoje a Igreja não intercede mais pelos pobres nem junto aos ricos nem junto aos governantes: ela lembra as obrigações de justiça, ela defende os direitos da pessoa, ela proporciona condições para que os pobres e os injustiçados se organizem e reivindiquem como direito o que antes lhes era dado como esmola ou concedido como gesto de magnanimidade do Governo. A Igreja passou a emprestar sua voz àqueles pelos quais ela antes falava e passou a dar vez aos pobres e marginalizados que antes esperavam resignados que ela os socorresse. Passou a organizar povo não só para atividades exclusivamente religiosas mas também para a promoção humana e para a luta não violenta em prol das transformações sociais”. (PIRES, 1983, p.55).

Esse papel sócio-religioso plenifica-se na ação das Pastorais Sociais e, sobretudo, nas CEBs Datadas de meados dos anos 60, atreladas e impulsionadas por movimentos leigos, como a Ação Católica e a Ação Popular, as Pastorais Sociais desenharam um novo itinerário da Igreja na paisagem político-social do país.

Na Paraíba, o momento em que têm início as atividades pastorais é particularmente marcante na história da Igreja no Estado:

a chegada de D. José Maria Pires em 1966 e a posterior organização da Regional Nordeste em Pastorais são os marcos temporais, a partir dos quais se estabelecem continuidades e mudanças entre o passado e o presente. A partir daí inicia-se um processo em que a concepção Igreja/Povo de Deus torna-se legítima. Legitimada que é pela maior autoridade religiosa a nível estadual: seu arcebispo. Este, tendo como referência os resultados dos Concílio Vaticano II e III Conferência Geral do Episcopado Latino Americano (Medellín, 1968), coloca-se como missão implantar uma nova teologia de Igreja e de laicato que se pautem pela ‘opção pelos pobres e oprimidos’. (NOVAES, 1985, p.221).

As pastorais Sociais, na realidade, são corpos institucionais dentro da Igreja com atuação de destaque junto aos problemas que afligem o país, como a reforma agrária, a criança abandonada, a questão carcerária, dentre outras. Motivadas por ideais de evangelização e promoção humanas, constituem a ponta, ativa, até hoje, entre a instituição e seus filhos mais distantes, menos aquinhoados e negligenciados pelos poderes públicos. Muitos deles, talvez, nunca chegaram a frequentar os templos, mas são passíveis de evangelização, de inculturação e de domínio do conhecimento.

Representam as Pastorais, de igual modo, o deslocamento total da ação limitada às quatro paredes do templo. A Igreja avança (ou tenta avançar) dialogando diretamente com o mundo, procurando falar sua linguagem e incorporando-se ao movimento natural das massas. Esse contato propõe-se conciliar ensinamentos eucarísticos com a história, sob o ponto de vista dos próprios homens. Um artifício que visa idealisticamente a redenção deste homem, no sentido amplo do termo.

Convém destacar, nesse trabalho, a participação ativa do contingente feminino da Igreja¹³ na constituição e dinamização das CEBs. Resende (1999) analisa a presença das freiras nas CEBs, no Nordeste, a partir da constituição das comunidades religiosas inseridas no meio popular, onde estas dedicavam-se aos trabalhos de assistência social, saúde e educação. A dedicação aos pobres por parte dessas mulheres, de acordo com a autora, implicava no abandono da vida conventual e do trabalho tradicional, para abarcar a causa da evangelização e da educação informal dos contingentes periféricos da sociedade.

A pastoral renovada ou social, como apregoa-se, pretende trabalhar em várias frentes objetivando combater todos os tipos de opressão: econômica, política, racial, étnica, sexual, etária etc. Ao mesmo tempo, como define Sherer-Warren (1993, p.39), ela objetiva “libertar as pessoas da alienação, falsa consciência, falta de coragem e autodeterminação.” Objetiva, finalmente, “recuperar a perda da dignidade da pessoa humana e transformar os oprimidos em agentes de sua própria história, apoiados por sua fé em Deus.”

O trabalho pastoral da Igreja dos Pobres, de acordo com a autora, aproxima-se muito da tradição messiânica de religiosidade popular latino-americana, principalmente por seu conteúdo simbólico e pela mensagem de libertação. Difere, contudo, do messianismo por dar primordial valor “à luta humana através dos movimentos sociais para a realização desta utopia de libertação e não através da chegada de um Messias.” Essa libertação, também, não que dizer necessariamente chegada a uma “terra prometida”, mas que o “ponto de partida é a libertação da pessoa humana, a descoberta da sua dignidade, a redefinição do seu status de cidadão, a libertação imediata de diversas formas de opressão.” Como enfatiza Almeida (1994a, p.20) a Igreja, por esse prisma, “deixa de ser uma ação pastoral de cima para baixo, de quem pastoreia o povo”, tornando-se uma “ação de fermento. Uma ação de transformação por dentro.”

Com efeito, nos últimos tempos não foi difícil escutar falar em siglas como CPT (Comissão Pastoral da Terra), COM (Comissão Pastoral do Menor) ou CPN (Comissão Pastoral do Negro). Essas siglas, junto a outras que dão nomes a grupos preocupados com direitos do homem, vez por outra, fazem parte dos noticiários da imprensa, sempre

¹³ Machado e Mariz (1997, p. 01) asseveram que o “gênero é certamente a variável-chave nos estudos de qualquer religião no Brasil, onde a mulher é maioria em todos os grupos religiosos.” Elas identificam estudos que apontam essa tendência nos cultos afro-brasileiros e credos protestantes. No catolicismo, de acordo com as autoras, também se verifica isso entre os frequentadores da missa. Concluem que a presença feminina é majoritária ainda nas CEBs e nos grupos carismáticos católicos.

que algum direito humano é vilipendiado. O trabalho de algumas pastorais continua tão intenso como nos primeiros anos. As demandas aumentam, os problemas de base (como a luta no campo) continuam, mas, contraditoriamente, as Pastorais Sociais voltam a conviver acentuadamente como o desafio de sobreviver e legitimar-se.

Exemplo típico disso foi o resultado de uma enquête realizada para um programa matinal na Rádio Sanhauá de João Pessoa, no dia 28 de novembro de 1996, em que se interpelava os ouvintes sobre a prisão de Frei Anastácio, coordenador da Pastoral da Terra da Paraíba. O frade havia sido preso sob acusação de incitar posseiros na “invasão” a uma fazenda, participando de formação de quadrilha e coerção de menores. A grande maioria dos entrevistados (29 contra 9) respondeu que “lugar de padre é na Igreja” e não metendo-se com “baderneiros” cujo objetivo maior seria desrespeitar o direito à propriedade particular, “tomar as terras dos outros”.

O corpus-base, a encarnação mais definitiva da Igreja dos Pobres, são as CEBs. Nas CEBs percebe-se, dando senso de organização, orientação e base teórica, a TL. Ali onde a expressão “fé e vida”, teoricamente, alcançou sua melhor expressão, encontra-se a semente da nova igreja, renovada em sua opção preferencial pelos pobres.

Em 1994, Boff (1994, p.211) apresentava uma estimativa vigorosa de “70 mil” CEBs espalhadas pelo Brasil, “abrangendo cerca de 4 milhões de cristãos que vivem sua fé nestas comunidades.” Em 1996, Boff (1996) sustentava que as mesmas já “beiravam” as “100 mil”, baseando-se em dados estatísticos obtidos por parte de Valle e Pitta (1994). Estes, a partir de levantamento que toma como base as Comunidades Eclesiais Católicas e não exatamente as CEBs, concluem existir entretanto pouco mais de 46.000 CEC’s distribuídas pelas 16 regionais da CNBB. Descontadas aí aquelas paróquias que não participaram da pesquisa, inviabilizando a apresentação de um total mais aproximado do real. Essa quantidade contudo apresenta-se em números absolutos, envolvendo todas as Comunidades Eclesiais Católicas, não aplicados ainda os critérios que distinguem as comunidades católicas das eclesiais de base.

A distinção entre as comunidades, considerando a todas em absoluto, observa basicamente três caracterizações. De acordo com Valle e Pitta (1994), em primeiro lugar, “aquelas que não apresentam nenhuma atividade que possa ser um ponto de passagem consciente entre sua fé e a tragédia social vivida por nosso povo.” Constituem comunidades eminentemente religiosas que resistem às reformas e têm feição organizacional de larga tradição histórica. Em segundo lugar, “existem aquelas que buscam responder às necessidades sociais e econômicas de cunho imediatamente

político.” Esse tipo de comunidade, juntamente de com a anterior, pode ser considerada quase que exclusivamente de cunho eclesial católico.

Finalmente, as CEBs que se caracterizam por gestar atividades objetivando encontrar respostas concretas para os problemas econômicos e sociais mais próximos e urgentes, mediante formas de participação efetiva em “organizações, movimentos e lutas por melhores condições devida.” Em suma, representam de fato o ideal postulado pela TL e circunscrito ao processo educativo e à mobilização política.

Os números da pesquisa também são importantes para delimitar o espaço que cada comunidade na geografia católica do país. As comunidades que possuem atividades sociais econômicas, mas não participam de organizações e movimentos restringem-se a 15% do total, sendo superadas por aquelas sem atuação nem, muito menos, participação engajada, que representam quase 40%. Ambas, pelas suas naturezas, estariam longe de poder ser classificadas como CEBs de fato.

As comunidades com perfil mais definido de CEBs apresentam na pesquisa, por sua vez, em percentuais proporcionalmente muito próximo das anteriores. Aquelas que desenvolvem atividades sociais e econômicas e não participam de organizações e movimentos atingiram 33% do total, enquanto as que possuem atividades sócio-econômicas e participação política somaram um percentual de apenas 12%. O cômputo geral dos números de CEC's e CEBs, comparativamente, denunciam quase que um empate entre as duas tendências, com alguma vantagem para as Comunidades Eclesiais Católicas.

Outro lado importante da pesquisa refere-se à distribuição das comunidades pelas regionais da CNBB. A propósito, a Regional Nordeste II, que congrega os estados da Paraíba, Pernambuco, Rio Grande do Norte e Alagoas, coloca-se entre aquelas “onde mais da metade da CEC's não possuem nem atividades sócio-econômicas, nem participação política.” As regionais mais pujantes em termos de CEBs seriam a Norte I (AM, AC, RR, MT), Nordeste I (Ceará), Sul 3 (RS) e Sul 4 (SC).

A pesquisa demonstra a situação talvez mais real porque passam as comunidades, sugerindo uma espécie de estagnação, recuo ou desvirtuamento em um movimento cujo momento de expansão ocorre entre meados dos anos 70 e meados dos 80. Pode o levantamento, também, marcar a prática de uma corrente conservadora pujante e forte na Igreja Católica, reagindo na contramão. O que também pode ser medido pela independência decretada por instâncias relevantes que cresceram à sombra

da Igreja, como os centros populares de documentação e informação que viraram ONGs.

Boff (1994, p. 209) concebe as CEBs como “o mínimo do mínimo” dentro do processo de libertação. Partindo do pressuposto de que o espírito comunitário é uma tendência de toda a vida moderna, quando ao lado das grandes formações sociais despontam grupos que sentem a necessidade de experienciarem relações mais imediatas e fraternas, ele apresenta a cerne esquemática do que constitui, intimamente, uma CEB: *A valorização do leigo* – frente à carência de ministros ordenados no sacramento da ordem, algumas comunidades correm o risco de desestruturar-se e desaparecer. A CEB incorpora então a valorização da missão leiga; *reinvenção da Igreja* – A reunião de pessoas (fiéis) uma ou duas vezes por semana serviria para “ouvir a palavra de Deus, por em comum os problemas e resolve-los inspirados pelo evangelho”. Nesta nova forma de ser Igreja, “o Povo de Deus” toma a palavra, fazem eles mesmos “os comentários bíblicos, inventam suas orações e decidem combinatoriamente, sob a direção de alguém, as tarefas, que devem executar”; *unidade entre Igreja - instituição e as comunidades* – Através das CEBs a Igreja entra nos meios populares e faz-se concreta participando da paixão dolorosa e das esperanças do povo. As comunidades, por seu turno, não rechaçam a presença da Igreja, que garante sua catolicidade e firma a unidade da instituição; *perspectiva histórica de Deus e da missão da Igreja* – Quando pobres e oprimidos passam a ser objeto e objetivo da opção da Igreja, eles constituem, no nível da história, a encarnação da Igreja de Jesus Cristo. “As comunidades eclesiais significam uma benção de Deus para nossa história e constituem a resposta que a fé eclesial dá aos desafios do povo oprimido.”

Com suas definições, Leonardo Boff busca a todo instante casar os objetivos maiores da TL com a centralidade da Igreja-instituição. O que, apesar de tudo, acabou demandando a distensão entre o ideal da Igreja dos Pobres e a tradicionalidade conservadora da instituição.

A melhor tradução das CEBs, contudo, parece vir da definição da Fundação Santuário das CEBs do Agreste de Pernambuco, cujos principais pontos apresentamos sucintamente a seguir, apresentando os objetivos das CEBs e os frutos que estas trouxeram para o seio da Igreja, a saber:

. junção entre os princípios de *fé* e *vida* na construção de uma nova sociedade, a concepção de uma Igreja viva e da comunidade como espaço de união e exercício da fé libertadora;

. a fé “vivida, ligada à vida, comprometida com a libertação.” Ação e oração na conscientização das estruturas da Igreja e da sociedade e de como elas devem ser;

. os frutos trazidos pelas CEBs para a Igreja: participação e a responsabilidade de todos na Igreja e na sociedade; valorização dos leigos e da leigas; reconhecimento da importância do pobre; valorização das culturas oprimidas: mulheres, índios, negros; o despertar no povo para assumir a reivindicação de seus direitos; a luta pela justiça, pela libertação dos oprimidos; aproximação e comprometimento de membros do corpo eclesial (bispos, padres, freiras) com o povo e incremento da participação do povo nos sindicatos e associação de bairros, luta pela terra, reivindicação de escolas, postos médicos, água, esgotos, dias de mutirão e conscientização política. (FUNDAÇÃO, 1995, p.6-7)

Os pontos fundamentais do documento reproduzido consegue manter o idealismo dos primeiros tempos de Igreja dos Pobres e das CEBs. Parece até natural poder-se encontrar em algum ponto desse país, pessoas e grupos integralmente tomados pelo espírito que moveu os primórdios da Igreja dos Pobres, com sua mobilização intensa. Agrega à leitura crítica da sociedade de classes a necessidade de mobilização por causas imediatas e globais e até uma crítica sugestiva ao padrão hierárquico e concentrador da Igreja.

Um dos pontos mais significativos dessas definições certamente é a reivindicação de “um novo modo de ser Igreja”, onde a verticalidade característica da instituição é questionada. “Novo modo de ser Igreja das CEBs, não há lugar para padres e bispos que queiram dominar autoritariamente. Autoridade na Igreja é para servir.” FUNDAÇÃO, p.07) . A assertiva parece conter um componente que abrange a opção política das CEBs na concepção de uma prática horizontalizada, numa comunhão dialogal e participativa com o povo.

3.2 Igreja dos pobres: lugar do catolicismo no mundo da informação

Uma das palavras mais fortes em meio às discussões sobre o lugar das religiões institucionalizadas no mundo atual é, certamente, desafio. A toda hora surge uma nova interrogação, mesmos naqueles redutos religiosos de aparência mais austera que se debatem com questionamento do tipo: “Terá a religião realmente importância nos dias de hoje?” Em 1996, a revista Despertai, das Testemunhas de Jeová, dedicou-se

especialmente à questão, criticando contundentemente a Igreja Católica por erros históricos que, inclusive, justificariam a debandada de fiéis e a descrença generalizada espalhada pelo mundo (DESPERTAI, 08/04/1996). Trata-se em todo caso de um documento importante, uma vez que aponta para a perplexidade ou para o próprio estado de desafio em que se encontram as religiões em um ambiente de passagem da modernidade para pós-modernidade. Dois conceitos sujeitos a controvérsias e muitas indefinições.

Zilles (1993, p. 10) conceitua modernidade como “um processo histórico-cultural complexo de transformação de mentalidades no ocidente, um processo que se desenvolve, em sentido mais estrito e de maneira consciente, do século XVII até meados do século XX, com conseqüências na atualidade em todos os campos.” De acordo com o autor, “o compromisso de transformação próprio da modernidade, leva à concepção da história como progresso, ou seja, como possibilidade de permanente melhoria do ponto de vista do saber e dos modos de viver humanos. Isso libertou o homem da concepção de fatalidade histórica e levou-o a organizar-se em movimentos de solidariedade de classe.”

Essa premissa, de forma geral, atingiu a religião que buscou soluções para permanecer presente no mundo demandando a importância que sempre obteve. Até o momento em que se verifica a iminência da pós-modernidade, onde a religião se coloca cada vez mais como espaço de questionamento. Com efeito, preceitua Zilles (1993, p.35), o “Vaticano II elaborou uma visão da Igreja e do mundo na perspectiva da modernidade, vendo no sim à criatura o sim ao criador.” Contudo, o Concílio realizou-se somente no instante em que a “modernidade” já estava em seu ocaso, “quando a cultura ocidental tomava consciência de seus limites.”

A série de problemas advindos do progressismo avançado (as questões ambientais, o usufruto do progresso por minorias privilegiadas), a crise da razão como critério único da verdade, o campo político conturbado por ditaduras e ideologias de direita e de esquerda e a crise de sentido para a vida são alguns prenúncios levantados pelo autor citado, para identificar a entrada em um novo ambiente – a pós modernidade – na qual passado e futuro cedem lugar ao presente e apresenta como um dos seus sinais mais visíveis um ceticismo generalizado, não apenas mas particularmente no campo religioso. Ambiente pós-moderno em que, como acentua Queiroz (1996, p.14):

Lê-se com muita frequência que o homem pós-moderno não é religioso. Como a maioria silenciosa, ele foge do social, abandona o futuro e as utopias, torna-se apático frente à política e deserta da religião. Para alguns o pós-moderno é o túmulo da religião. Para outros instaura um fé sem Deus.

Mas o desafio não é, nem poderia ser exclusividade da Igreja Católica. Ele apresenta-se para todos os credos, mesmo para aqueles que, superficialmente, parecem devidamente integrados ao ambiente, utilizando discurso e aparato técnico compatíveis com novas exigências, além de uma linguagem próxima da realidade circundante. Detecta-se um novo encanamento, como bem define Alves (1998, p.36), uma volta ao estado mágico que se instala como zombaria à racionalidade da ciência:

A história, entretanto, parece que se deleita em zombar de nossas previsões científicas. Quando tudo parecia anunciar os funerais de Deus e o fim da religião, o mundo foi invadido por um infinidade de novos deuses e demônios, e um novo fervor religioso, que totalmente desconhecíamos, tanto pela sua intensidade quanto pela variedade de suas formas, encheu os espaços profanos do mundo que se proclamava secularizado. [...] O fascínio pelo misticismo oriental, a ioga, o zembudismo, a meditação transcendental, os cultos demoníacos e a feitiçaria, a busca de experiências transacionais, como o falar de línguas estranhas (não mais explicáveis em termos de classe social!) – todos esses elementos fizeram cair por terra as previsões científicas acerca do fim da religião. Mudam-se as vestes. Frequentemente deixando de lado os símbolos ostensivamente religiosos. Mas sempre, de uma forma ou de outra, é possível constatar no mundo humano e nos recônditos da personalidade a presença obsessiva e incômoda das questões religiosas.

Tudo isso eclode no exato instante em que a tecnologia cria, a seu modo, a noção de um mundo também mágico, mediatizado, numa possível junção entre a magia ideal (no sentido do inexplicável, do transcendente) e a magia quotidiana dos meios de comunicação e do incremento da informação. O que inspira até a criação de novos credos, viabilizados pelos “altares virtuais” da Internet, em muito provavelmente motivados pelo “vazio” provocado pelos sinais dos tempos. Possivelmente como resposta à instabilidade dos tempos onde, de acordo com Queiroz (1996, p. 18), “o espetacular desenvolvimento tecnológico alcançado na era pós moderna não se realiza sem um altíssimo custo para o ser humano.”

Justamente no meio da “instabilidade” do moderno, da descrença e, sobretudo, no aparecimento de novo credos – todos diametralmente opostos aos tradicionais – é que se instala o desafio às religiões. O objetivo final da religião é o homem, onde ela atua com seus preceitos éticos e morais. O caminho para o equacionamento das questões aflitivas das religiões, das Igrejas e de seu alvo – o homem – no ambiente pós-moderno,

necessariamente, não resume-se ao modelo acabado e instilado por uma única instituição religiosa. Nem muito menos baseado em modelos tradicionais que não levam em conta as características próprias da época.

As discussões sobre a Teologia da Libertação na América Latina, África e Ásia, sobre a Teologia Moral e ética sexual nos Estados Unidos, sobre os problemas dogmáticos na Europa (infalibilidade do papa, estrutura ministerial, cristologia), manifestam, abertamente, inclusive perante à grande opinião, que, no contexto da realidade de nossos dias, as discussões sobre a interpretação da bíblia e da tradição cristã não são inocentes construção sobre areia mas reflexões teóricas com consequências práticas sumamente importantes. (KUNG apud QUEIROZ, 1996, p.21).

A religião na modernidade (ou na pós modernidade) realiza-se de forma diferenciada, como verifica Bottomore (1970, p.200), mostrando o traço característico da religião na contemporaneidade:

A separação entre moralidade e religião é uma característica destacada das mudanças culturais do último século, tanto no sentido de que, com o declínio das crenças religiosas, tornou-se necessário encontrar uma nova base e conteúdo para regras morais. Até certo ponto, essa separação evidenciou-se no fato de se ter a religião transformada numa questão individual e privada (como se vê pela multiplicação das seitas e a difusão de religiões pessoais que não exigem a participação numa Igreja), ao passo que a moralidade tornou-se mais social pelo fato de se estar preocupando cada vez mais com a justiça social, e não com a virtude individual. Essa mudança de ênfase é evidente até mesmo nas doutrinas morais de organizações religiosas, que se preocupam mais com as relações e problemas sociais do que no passado. W.H. White, ao discutir a religião do 'homem da organização', observa, haver uma disposição de reduzir os aspectos doutrinários e rituais da religião e acentuar acima de tudo a sua utilização na resolução de problemas sociais e na criação da camaradagem.

A partir desse ponto de vista é que se pode considerar a Igreja dos Pobres, módulo da prática dialética da Teologia da Libertação, no mínimo, como ensaio do lugar da religião na pós-modernidade, no mundo da informação. O fato de deslocar-se, de dialogar com o mundo da informação. O fato de deslocar-se, de dialogar com o mundo e com os diversos credos (ecumenismo) e, sobretudo, de procurar soluções práticas e criativas, buscar o homem que teoricamente está à margem do processo cultural e político, como um intacto e impassível receptor, deixar claro, ao menos conceitualmente, a encarnação de tal perspectiva.

Esse ensaio concentra-se precipuamente na “educação para a cidadania”, preocupação com a informação e a comunicação tomando como base a educação popular, implicando um conjunto de ações no campo social cujas instâncias mais

significativas são as Pastorais Sociais e as Comunidades Eclesiais de Base. A nova Igreja daí advinda, todavia, parece ter sido superada, dando margem ao ressurgimento de uma onda conservadora, mais religiosa. Deixando a Igreja dos Pobres como história passada em nome dos preceitos puramente religiosos, com a volta do caritarismo e outras formas híbridas de catolicismo. Contudo, a história da Igreja dos Pobres revela, nas entrelinhas, como as formas de ação praticadas em uma época determinada não apagaram-se. Pode ter apagado o fervor da luta, mas as condições que inspiraram a sua instalação ainda persistem ou até acirram-se ainda mais.

A expressão “desinstitucionalização da informação” pode ser entendida em duas acepções. Uma primeira que sugere “a democratização da informação” pelo acesso total e ilimitado a esta e que representa uma das reivindicações mais correntes nos debates e embates em torno da definição de uma nova política de informação e de comunicação para o país. De outra parte, a expressão está associada à “descentralização da informação, representada pela substituição/superação de mecanismos e processos tradicionais de agenciá-la.” (COSTA e MORAES, 1992, p.9)

Implicando, no caso, a emergência de centros alternativos voltados especialmente para as necessidades e expectativas de um público potencial não alcançado, negligenciado ou mesmo vilipendiado pelas instituições tradicionais de informação. Algumas organizações, a bem da verdade, são motivadas tanto pelo ideal primeiro de promover, mesmo em escala pontual, a democratização da informação, assim como pelo fato de promover o deslocamento institucional em muitos casos aplicados processos horizontais de tratamento da informação.

Nas hostes da Igreja verifica-se um processo maiúsculo de abraçamento de funções a serem desempenhadas por instituições que, por aqui, não conseguem cobrir uma teórica função social básica. Como também tentativas de procurar, em módulos, abrir caminho para levar até o cidadão comum informações ou, no mínimo, despertar consciências para os aspectos históricos, econômicos, sociais e políticos que moldam sua situação no mundo. A partir desse processo é que se insurgem as críticas à situação da Igreja no meio social. Uns por um lado a acusam de estar montando uma estratégia de sobrevivência, outros, de apenas dar espaço para o exercício intelectual paternalista que esconderia, por trás das aparências, um projeto anti-povo.

Isso sem adentrar seriamente na crítica construída sobre uma possível politização excessiva por parte da instituição. Campos (1993, p.223) identifica nas

CEBs um dos esforços mais promissores da Igreja Católica em resposta às demandas do mundo moderno, mas critica justamente o fator político intrínseco:

No Brasil, a crise da transição para o mundo contemporâneo, intensificada pela rápida industrialização dos anos 50 em diante foi acompanhada pelos males habituais do início do desenvolvimento: exploração urbana, favelização, pobreza extrema dos contingentes subqualificados para o trabalho no setor moderno. Quadro penoso, que assustava uma Igreja habituada ao ritmo mais sedado da sociedade agrária tradicional. Numerosos esforços foram feitos, e o mais promissor, o movimento das Comunidade Eclesiais de Bases, trouxe promessas de uma ação bem mais focalizada, conquanto excessivamente politizada.

A Igreja, contudo, através de seus filhos diletos, Os Centro Populares de Documentação e Comunicação, desempenhou durante os anos 70 e 80 um papel particularmente importante no processo de desinstitucionalização da informação. Transformando-se, inclusive, em uma de nossas referências mais caras e que serviu como berçário para as atuais ONGs que lidam diretamente com a informação abrigar-se, em seu princípio. Restrita aparentemente apenas a uma ação política explícita, que confunde os críticos mais apressados, a Igreja dos Pobres tem como fundamento um trabalho de base educativa e de documentação popular. Pólos esses que se unem. A documentação popular encontra na educação popular seu ancoradouro pedagógico e na TL seu suporte ideológico. (COSTA e MORAES, 1992)

Além da preocupação com os requisitos técnicos, a documentação popular adquire, com essa reconceituação, um significado muito mais político, econômico e social. A neutralidade técnica e a despolitização com que é reconhecida a documentação tradicional é redimensionada, contudo, a partir da abordagem da luta de classes e libertação dos oprimidos. Colocando-se, finalmente, como um instrumento pedagógico para a mudança social.

O título deste tópico apresenta, intencionalmente, um aspecto provocador através de algumas palavras-chave que visam introduzir particularidades que mobilizam a fala da Igreja dos Pobres na história recente do país e seu contato com o resto do mundo, sobretudo enquanto releitura do catolicismo frente às condições de ambiente pós-moderno. Primeiramente coloca-se a expressão “soluções caseiras” para identificar convenientemente o cabedal de alternativas – o composto definido por um ideal de educação popular (comunicação/documentação e informação). Consideram-se caseiras pelo fato de tais soluções terem uma característica abasileirada – ou mesmo, por aqui ter encontrado terreno para alcançar sua melhor expressão.

A segunda parte do título (“males seculares”) tem duas acepções. De um lado, sugerindo uma certa condição de exclusão histórica a que o povo brasileiro experimenta em termos de cidadania, particularmente, no que respeita ao direito a informação e a educação. O que se agrava ainda mais diante das demandas impostas pelo ambiente pós-moderno, talvez de exclusão cada vez mais rigorosa. De outro, referindo-se à ação da própria Igreja (da Igreja dos Pobres) no meio social, quando dá margem à criação de alternativas que tendem redimir, pelo menos em parte, os males seculares. Seculares por terem longa demanda histórica, além de fazerem crer que estamos atravessando um território de extrema secularização da religião. As soluções caseiras, de fato, representam a presença da Igreja no ambiente secularizado, dialogando com ele e tentando suprir alguma lacuna deixada pela falta de uma política governamental nos diversos setores da vida da população pobre do país.

No bojo do que classificamos como “soluções caseiras para males seculares” encontra-se a Educação Popular. Contudo é preciso compreender claramente de que perspectiva define-se – até par análise do canto pastoral – essa educação. Nesse sentido, utiliza-se do pensamento lógico de Nuñez Hurtado (1993, p.46) para reconhecer, dentre as várias acepções, aquela que melhor aplica-se aos objetivos deste trabalho. Num primeiro momento, considera-se a noção utilizada largamente de Educação Popular como educação não formal, tratando-se no caso

de uma educação que rompe com os moldes rígidos da escola tradicional nos aspectos ‘formais’, mas que continua transmitindo, com os mesmos enfoques e procedimentos, uma série de ‘conhecimentos’ previamente esboçados por especialistas [...] A relação ‘educador-educando’ se mantém com todo o verticalismo do ‘professor-aluno.

Na realidade, tal modelo de educação popular utiliza basicamente a noção de mudança de espaço, o que não deixa de ser um tipo alternativo e popular de educação. Emprestando, inclusive, algumas de suas características para a educação popular de fato. Outro momento do que está considerando diz respeito à educação de adultos que, para Nuñez Hurtado (1993, p.46), apresenta-se muito mais próxima do ideal da educação popular e constitui-se naquela “educação dirigida a setores não atendidos (por motivo de idade) pelos programas estabelecidos no sistema educativo formal.” Em muitos desses programas, entretanto “ainda que o setor beneficiado seja o povo, a orientação no conteúdo e na forma não responde a seus interesses enquanto classe.”

Diametralmente oposta a tais tendências, a verdadeira Educação Popular pauta-se por sua concepção e compromisso de classe e por sua ligação orgânica com o movimento popular, definido em termos políticos (não necessariamente partidários) (NUÑES HURTADO, 1993). Ela consubstancia-se, basicamente, em um processo de toma parte ou se vincula a ação organizada do povo, das massas, para alcançar o objetivo de construir uma sociedade nova, de acordo com os seus interesses.

Constitui-se, igualmente, de um processo de diálogo entre a teoria e a prática, ou seja, “processo contínuo e sistemático que implica momento de reflexão e estudo sobre a prática do grupo ou organização; é o confronto entre a prática sistematizada com elementos de interpretação e informação que permitam levar tal prática consciente a novos níveis da compreensão.”

Nuñez Hurtado (1993) conclui que o processo em si não deve ter um caráter professoral, baseado exclusivamente na emissão de conceitos pré-elaborados por especialistas. Teoria a partir da prática e não teoria sobre a prática. Uma prática de educação popular, portanto, não é o mesmo que ‘dar’ cursos de política para a base nem fazer ler textos complicados. É preciso tomar a própria realidade (e a prática transformadora sobre essa realidade) como fonte de conhecimento.

O lugar onde realiza-se esse processo parece ser preferencialmente o espaço dos movimentos populares, uma vez que “o processo de Educação existente na sociedade ou entre sociedades, formal ou informal, pode ser utilizado de forma direcionada para garantir a dominação ou a emancipação, para fazer dos indivíduos sujeitos ou objetos de sua história.” (LUCENA, 1996, p.14). No processo de dominação verificando historicamente, sempre que um povo era conquistado, o dominador impunha-lhe seu tipo particular de educação, cujo objetivo imediato era promover a perda da identidade cultural histórica do dominado, deixando-o mais vulnerável à dominação.

O autor citado ressalta, ainda, que o “tipo de Educação difundido entre uma sociedade, tem o poder de difundir valores de igualdade e solidariedade, ou, de dominação e competição”. Acentua, contudo, que os movimentos populares na sociedade contemporânea podem ser viabilizados sensivelmente como escolas da classe operária.

Trata-se da educação política do trabalhador, onde ele se compreende como sujeito de um projeto, aprende a necessidade de se organizar classistamente, e formas e estratégias de lutas contra a sua condição de explorado e oprimido. Evidentemente este tipo de educação política dependerá da

concepção ideológica dominante na entidade a qual o trabalhador(a) esteja vinculado(a). (LUCENA, 1996, p.14).

Freire e Nogueira (1989, p.65) asseveram, aliás, que o movimento popular vem a instituir um novo modo de educação, que sempre com o tradicional processo educativo:

A idéia mais comum sobre ‘educar’ é aquela que envolve transmitir conhecimentos. Se você conversa com uma pessoa na rua, provavelmente vem esta noção: ‘educação tem a ver com alguém que sabe e transmite a muitos que não sabem’. A noção generalizada de EDUCAÇÃO é aquela de ‘ensinar=transmitir’ e ‘aprender=receber’. Essa noção, porém, vai sendo mudada pelo movimento popular. As pessoas aprendem a resolver dificuldades da vida e o Movimento Popular é lugar de somar esforços. Mesmos as pessoas que pouco tempo tiveram de estudo são convidadas a somar esforços e resolver dificuldades. É por estes caminhos que o movimento popular vai inovando a educação. Ele vai resolvendo as dificuldades da vida. No bairro ou na favela. Esse movimento vai transformando o bairro, vai melhorando as condições e esse é o jeito de aprender. Nesse caminho nasce a Educação Popular. Através da Educação Popular as pessoas do bairro ou da favela aprendem a transformar suas dificuldades em melhor viver [...] O movimento popular é escola viva onde isso ocorre. Mesmo que a pessoas não se dêem conta, elas estão na escola, elas aprendem que é possível enfrentar dificuldades.

Essa perspectiva encerra a idéia defendida por Lucena (1996, p.16) de que o movimento popular pode ser conceituado, ou analisado, enquanto “processo de construção de uma Educação Política coletiva.” Processo em que, “na medida em o indivíduo se percebe integrado a um coletivo e que pode criar e talvez mudar os rumos de sua vida, começa existir em sentido maior para o seu cotidiano. Sentido este que a educação dominante ou formal lhe esconde ou lhe nega.”

Freire e Nogueira (1989, p.66) apontam em que momentos a Educação Popular integra-se à luta, além de como a organização e a união despontam enquanto incrementos desse processo. Nesses instantes, particularmente, a luta e o processo de educação constituem um bloco indissociável, implicando em considerar que as pessoas do movimento popular merecem o “diploma” em educação popular:

Gente de vários lugares. Operários nos comitês de fábrica, favelados na associação de moradores, alguns profissionais que estão com as mangas arregaçadas ajudando a construir esse saber, mulheres de um bairro lutando por creche ou saúde, plantadores que buscam terra ou conhecimento para se expressar no grupo ‘sem terra’, alguns religiosos que entenderam que o Reino do Céu começa na peleja do aqui e agora, algumas instituições que resolveram não apenas aliviar o sofrimento do povo, mas estão tentando solucionar o problema e a dificuldade e então facilitam que o povo se organize para resolver seus problemas.

A relação pedagógica do indivíduo com os movimentos sociais, de acordo com Lucena (1996, p.16), visa sobretudo a interferir no cotidiano das pessoas. De tal sorte que as lutas coletivas vêm em sentido contrário ao “individualismo” e ao “conformismo” criados e mantidos pelo cotidiano social, oferecendo por outro lado possibilidades pedagógicas “onde todos têm o direito de decidir, de tomar posição enquanto sujeitos de um processo.”

Dentro dessa perspectiva, a produção de conhecimentos pode ser acessada pela criação de documentos autogestivos que cristalizam as experiências e que sirvam como mecanismo de reiteração e redundância. O canto, entre outras formas de registro, talvez, insira-se nesse panorama como um documento. Principalmente, quando a sua feitura configura um processo de não apenas colocar na mensagem poética os conceitos pré-elaborados cientificamente, como a visão marxista da sociedade – que é marca registrada da TL e recheia os cantos pastorais da Igreja dos Pobres. Mas, sobretudo quando promova, através do processo de adentramento na cultura do outro, o diálogo possível entre os valores e condição reais de vida e o conhecimento crítico da sociedade. Não apenas ensejando, estrategicamente, um discurso formal mesclado ao cadinho cultural de ritmos populares, mas oferecendo ao povo inclusive condições de auto-expressão de seu conhecimento através das suas composições.

Em entrevista concedida a Lima (1986, p.32), a jornalista Vanise Araújo, chefe do Serviço de Documentação e Informação Popular (SEDIPO), de Recife, traça um perfil dos problemas atinentes ao tratamento da documentação nas sociedades de classe:

Documentação é um produto social que normalmente se encontra separado da prática popular, seja porque o povo não tem acesso à documentação que contém a informação básica sobre a realidade econômica, social, política e cultural, seja porque o povo não traduz sua própria prática em documentos.

Como depreende-se, o Brasil apresenta um quadro de defasagem histórica nesse caso. Contudo, os anos 60 viram eclodir formas alternativas que se consubstanciaram em documentação e informação populares, agenciadas por instituições ligadas à Igreja Católica, como o SEDOP, o SEDUP, em Guarabira, e o SEDIPO, no Recife. Rocha (1994, p. 749) comenta esse momento em particular:

No Brasil, a partir de 1964, a documentação assumiu um papel significativo no âmbito da Igreja e de outras instituições que trabalhavam com as classes populares. Surgiram, então, fora do espaço governamental, centros de documentação e informação ligados ao movimento popular [...] Desta

maneira a documentação passou a ser um instrumento de educação, de organização e de preservação da memória do movimento popular.

Importante reiterar como a iniciativa emergiu fora do espaço institucional da bibliotecas e dos centro de documentação. O que, ainda para Rocha (1994, p.752), “tornou-se uma prática com um enforque claro e assumidamente político, a favor das classes populares, e a documentação foi considerada antes de qualquer outra definição como um instrumento para mudança social”. Ambiente esse em que a Igreja é considerada, através principalmente de seu trabalho pastoral junto às camadas populares, como responsável por sua origem. Assim como veio guiada pelo objetivo de dar apoio ao movimento popular dos anos 70, no qual a Igreja, através da TL, foi a “matriz institucional”.

Estamos tratando especificamente da Igreja do Brasil, sua importância nos últimos anos e sua ação teórica-prática no campo social, no trabalho com o povo através do apoio às organizações populares. Cabe definir, em linhas gerais, a interligação que propomos entre o canto institucionalizado dentro do processo de desinstitucionalização da informação. Processo este em que a Igreja dos Pobres, como demonstrado, teve um papel de suma importância.

Partimos do pressuposto de que a religião – ou a instituição que atua sob este rótulo – tende a institucionalizar tudo o que lhe diz respeito. Sejam ensinamentos, documentos religiosos, pessoas (santos), símbolos e quaisquer outros elementos que sejam incorporados, através do contato com a cultura circundante, aos seus rituais. Num movimento que vai do profano ao sagrado e vice-versa.

De uma hora para outra, algo que era considerado como a maior das profanações pode passar a ser um elemento a mais no composto operante das Igrejas. No momento em que se alardeia um a “uma guerra” entre igrejas cristãs, principalmente entre católicos e credos de origem evangélica, esse processo chega às últimas instâncias, com a introdução de elementos condenados em outras épocas no ritual das missas e a busca desenfreada por atuar em áreas desprestigiadas em outros tempos. De acordo com análise da publicitária Paula Sobóia, da J.W. Thompson, isso nada mais é do que uma ampliação dos domínios e, sobretudo, estratégia de sobrevivência em um ambiente competitivo, instável, onde mudança deve obedecer a ditames próprios do ambiente religioso: “A Igreja, assim como qualquer grande empresa, vê-se periodicamente confrontada com o desafio de mudar sem perder a essência.” (FERRAZ, 1993, p.54).

Assim não é difícil verificar como “os cantos” ou a expressão musical que compõe o repertório de determinadas Igrejas constituem-se em definitivas peças institucionais. A tal ponto que servem como identidades das igrejas no mundo extra-tempos. A Igreja Católica firma-se, tradicionalmente, como detentora dos direitos de posse e execução do canto gregoriano, da mesma forma que a umbanda é identificada por aquele tipo específico de manifestação que une música (bataque e pontos-de-macumba) e dança, enquanto o gospel¹⁴, tão na moda, é marca registrada das igrejas Batistas. Outros credos dão tonalidades próprias a sua expressão musical, até através de mixagem de cantos que enfeixam os livrinhos de cantos de igrejas evangélicas e até de sua maior adversária, a Igreja Católica, incluindo músicas do Pe. Zezinho¹⁵ e outros sacerdotes católicos em seu repertório.

Uma perspectiva nova dentro dessa questão aflora com o surgimento da Igreja dos Pobres. Trata-se justamente do diálogo da cultura religiosa com a cultura musical mundana, dando rumos à instauração de um canto religioso/político diferenciado das práticas de canto ensaiadas pela Igreja tanto no conteúdo das letras quanto nas formas musicais, com a conseqüente institucionalização desta forma de canto. A partir do momento em que passa-se a utilizar nas celebrações um canto híbrido ritmicamente e de forte conteúdo político, com intuito de promover genericamente a legitimação da Igreja, pode-se considerar definitivamente completo um processo de institucionalização da arte no caso específico, do canto.

Contudo, a guarda da propriedade do canto circunscreve-se também dentro de uma perspectiva do ambiente forjada pela desinstitucionalização da informação. A informação (em estado puro) da música “mudança” adentra as paredes da instituição – seja em forma do canto popular “pronto” seja através da cooptação de ritmos – onde ganha um sentido político a ser repassado, sob à égide de um processo pedagógico. O canto, portanto, vira repositório de informações qualificadas (ao mesmo tempo, em si mesmo, é informação), a partir das novas concepções sociais da Igreja e uma vez institucionalização parte em seu processo de comunicação com o povo, alvo final do processo informativo, pelos canais mais regulares de disseminação.

¹⁴ A música gospel (do inglês "gospel", ou seja, "palavra de Deus"), gênero musical de origem afro-americana, disseminado pelo mundo contendo mensagens bíblicas, de forma direta e/ou indiretamente. No Brasil, a música cristã é denominada como "gospel". O termo introduzido no país virou sinônimo de todo tipo de música cristã, significando até mesmo, nos dias atuais, um estilo de vida ou "jeito de ser".

¹⁵ José Fernandes de Oliveira, o Pe. Zezinho, (1941 -). Um dos cantores mais conhecidos em todas as Igrejas cristãs do mundo e um dos que mais arrastam multidões, já que foi um dos pioneiros da música católica popular.

Cantar, dentro do ideário da Igreja dos Pobres, não é simplesmente um ato de louvação desligado do mundo real, da vida, como se pode notar em cantos tradicionais executados pela Igreja católica, onde não se localiza repetidamente um repertório de palavras, expressões ou temas que tratem da vida imediata aqui na terra.

Glória a Deus mais alto dos céus
Glória a Deus nosso pai, seu poder nos criou
Sua bondade é sem fim, seu amor nos salvou

Glória a Cristo seu filho que nos resgatou
Por nós deu vida e ressuscitou

Glória ao espírito santo que nos confirmou
Dom do amor de Deus Pai que Jesus nos mandou”
(Povo que canta, 33)

Trata-se de um típico canto (hino de louvor) da Igreja Católica. Institucionalizado, uma vez que une no conteúdo da letra uma visão da divindade, centrada na trindade: pai, filho e Espírito Santo. Em total acordo como catecismo tradicional da Igreja Católica. Por esse prisma, a vida não tem que se realizar aqui, pode esperar a eternidade, a riqueza é um dom, a pobreza um castigo, uma contingência do comportamento social individual.

O ato de cantar, na Igreja dos Pobres, coabita como os ideais mais profundos de conscientização (não integralmente em termos religiosos, mas sobretudo político-social), através de um processo pedagógico, pautado por informações cifradas em versos simples. Isso pode ser comprovado pela concepção do canto enquanto “arma”. Dentre as tais “armas” requisitadas pelos teóricos da Educação Popular, entre outros meios, adquire-se sempre um espaço privilegiado para o canto. Um exemplo cabal disso são as observações de Boff (1989, p.114) quando recomenda o uso do “canto” entre os recursos possíveis de disponibilizar como incremento às técnicas do trabalho popular:

Aproveitar o cabedal da cultura popular (folclore), inclusive nos métodos de criação (cordel, repentis, improvisos, etc..). Evidentemente o povo pode tornar próprios cantos feitos por outros. Mas é preciso que sejam compreensíveis e tenham um conteúdo autêntico e verdadeiro. Em arte, nada é pior que o mau gosto, o moralismo e o didatismo.

Nuñez Hurtado (1993, p.133), por sua vez, relaciona uma série de meios que podem ser utilizados no trabalho de Educação Popular:

A canção, a imprensa, os cartazes, os símbolos gráficos, o rádio, os festivais etc.. são apenas alguns dos múltiplos meios e códigos de devolução que a

organização pode utilizar para coletivizar a informação e debater as alternativas de solução para a problemática detectada”.

Exemplo prático de tais possibilidades é constatado na Igreja da Paraíba, no início dos anos 80, por Silva (1992, p.40), no momento em que comprova a semelhança entre as “manifestações reivindicativas e os cultos religiosos” já que “em ambos estavam presentes a denúncia e as leituras bíblicas”. Aponta ele, aliás, os “cânticos religiosos” como representativos dessa dimensão.

A dimensão que o canto assume enquanto documento (registro de lutas), condutor de protesto e, sobretudo, instrumento de informação no processo pedagógico politizante da Igreja dos Pobres, é deveras inquestionável. Do mesmo modo como assume no processo de comunicação. Silva (1992, p. 207) delimita bem a profundidade dessa dimensão relatando o episódio verificado quando da realização de testes de aplicação de técnicas de cultivo e trabalho com a terra na área rural, por parte do SEDUP, em Guarabira: “como forma de atingir a um grupo maior de pessoas, além dos que estavam envolvidos com os testes, o SEDUP difundiu os resultados em cordel”.

O autor acentua que o “SEDUP não teria sido o que foi caso não tivesse adotado para sua ação uma permanente tentativa de descobrir meios e formas de comunicação capazes de transmitir, mesmo para analfabetos, informações válidas para a efetivação de uma consciência de classe.” O canto, no caso, adentra, conforme constatação extra e intra-Igreja, ao cabedal de meios e formas de documentação, comunicação e informação no processo de educação popular. Gerando, inclusive, um repertório considerável de exemplares devidamente registrados em livros de cânticos (canais preferenciais de divulgação) – afora os dispersos, levados pela própria efemeridade das celebrações religiosas e reivindicativas, ou aqueles que resistem na memória dos participantes – cabe a perspectiva de considerá-lo representante significativo dos instrumentos alternativos de informação, por excelência.

4 O CANTO NO COTIDIANO DA PRÁTICA PASTORAL

As manifestações políticas que levam para as ruas os protestos e as reivindicações do povo, as campanhas políticas tradicionais (sejam de partidos de esquerda ou de direita), as missas e as procissões populares, os gritos promovidos pela Igreja em apoio aos excluídos do país são marcados de forma indelével pela música. O canto invade os espaços públicos, os meios de comunicação, as pequenas reuniões, consegue unir vozes em momentos únicos e, muitas vezes, põe alegria em momentos fadados ao ar circunspecto e sério das reuniões. A música traz consigo esse ar de liberdade, da busca do algo mais, colocando-se como forma de animação e de união que coloca as pessoas num mesmo plano de engajamento e participação.

4.1 A música na vida religiosa

Ao mesmo tempo em que encarna toda essa euforia, batizada geralmente de animação em seu sentido estrito, o canto vai mais além abrindo as fronteiras da comunicação entre os retosres e o público. Além disso, ainda constitui-se em meio específico de partilhamento de informações, no momento mesmo em que se consigna como documento marcante das lutas populares. Documento de primeira mão que permite um mergulho, tanto de pensar e agir dos movimentos, sua disposição de luta, como, em certo limite, na história destes, uma vez que instantes significativos do processo são imediatamente convertidos em cantos. *Cantos que cantam a luta.*

Analisar-se-á importância do canto na Igreja dos Pobres na Paraíba. Aqui enfoca-se em primeiro plano a relação da religião com a música de forma ampla. Particularmente, no Brasil, considera-se a relação da música com a Igreja Católica. Confronta-se em seguida a cisma que ergue entre a tradição musical da Igreja e a concepção “moderna” de vivência musical. Isso motivado pelo surgimento da Igreja dos Pobres que dá origem ao que chamamos de Canto Pastoral, um dos meios mais utilizados para o registro e a difusão de informação naquela Igreja. Sendo, inclusive, reiterado a cada momento como instrumento de comunicação nos documentos da Igreja.

O canto em si constitui um “discurso institucional”, colocado a serviço de uma causa que, para realizar-se enquanto prática cotidiana legítima necessita da participação. Nesse momento o canto é considerado enquanto “ato retórico”, uma das vertentes de análise que o predispõe exclusivamente como instrumento de comunicação. Todavia, há que também considerar a disposição de tornar um conhecimento comum às pessoas, num processo de educação popular, esta também uma das pretensões do movimento explicitadas nas determinações da linha de atuação da Igreja. Aí, já numa outra perspectiva, o canto notabiliza-se como instrumento de informação privilegiado, cujo alcance ainda não pode medir-se em toda sua extensão.

A música e a religião têm relação quase indissociável. É difícil precisar em que extensão o desenvolvimento da música depende da religião. Ou até que ponto a religião deve à música sua penetração na sociedade. O que se sabe é que a música é parte integrante direta dos rituais religiosos, podendo ser encontrada em todos os credos, exercendo, aliás, não apenas um papel secundário ou decorativo. A presença da música na religião cumpre a função de construir um terreno propício no imaginário dos fiéis, criando os elos que identificam a natureza transcendental mesmo da religião.

A música é considerada, muitas vezes, como uma linguagem que emana da divindade. Um modo particular de chegar a Deus, comunicando-se com Ele pela linguagem dos sons. Os compositores e os músicos são considerados semideuses, médiuns que conseguem dominar a arte de feição divina e a técnica humana de transmitir sentimentos e estados de espírito elevados, através da música.

A fundação do Movimento Metodista na Inglaterra do século XVIII, por exemplo, registrou uma contribuição significativa por parte da música. Segundo Silva (1989, p.103), o movimento obteve grande influência servindo como meio transformador de “vidas marginalizadas pela sociedade burguesa e levando-as uma experiência religiosa.” Contribuiu assim para que aquele povo humilde pudesse “ter uma ascensão nessa sociedade através de novos valores morais, intelectuais e espirituais.” Um dos principais instrumentos utilizados nesse processo foi, justamente, a música.

A música foi o veículo utilizado para levar àquele povo simples, marginalizado, um sentido novo de vida, através de uma religião que valorizava o ser humano. Os que se convertiam após uma experiência religiosa passavam a cantar a sua fé num Deus que criam. Este cântico influenciou de forma marcante àquelas pessoas. A influência de uma religião

que cantava veio a ser um fenômeno que se tornou patrimônio não apenas da Igreja Metodista, mas da História da Igreja. (SILVA, 1989, p. 01)

Na verdade, a relação entre a música e a religião é histórica:

Desde que a religião se manifesta principalmente em termos de adoração a Deus, e essa adoração é expressada com muito mais ênfase através da música, a relação entre tal arte e a religião parece muito natural e inevitável. A religião vista sob o ponto de vista histórico sempre, e em muitos momentos, teve uma associação íntima com a música, e também a música, desde suas origens primitivas até o seu estado moderno, sempre teve um relação de intimidade com o fenômeno religioso. (SILVA, 1989, p. 1).

Silva (1989, p.2) acentua, sobretudo, o caráter divino da música, uma vez que “mesmo que algum músico possa negar essa relação com a religião em sua obra de arte, deverá render-se ao fato de que, em sua expressão musical, usa um meio que foi criado para as coisas sagradas e que chegou até a nossa atualidade, graças ao uso sagrado desta arte através de muitas gerações.” A música, em sua interligação particular com a divindade, traz como marca o *status* de constituir-se em linguagem dos Deuses. O que permite intervenções de fortes componentes manipulativos nas composições.

O compositor é o médium, através do qual Deus fala aos seu fiéis. Quanto mais erudita, distante do entendimento e que surgira uma posição contemplativa, mais divina é considerada a música. Assim é que o “canto comum”, ou a composição que se aproxima do registro vocal humano, pode ser considerado não religioso e, sim, mundano. Schaffer (1991, p.153) acentua isso, dando especial ênfase à música instrumental: “se os compositores desejam sugerir um evento ou sensação sublime ou sobre-humana, fazem considerável uso dos instrumentos que estão fora do registro vocal humano. A maior evidência disso está na música sacra, onde as notas extremamente agudas e graves do órgão de tubos podem ser usadas para sugerir a voz de Deus e dos seres celestiais.”

Essa determinação é o que leva alguns autores¹⁶ a condenar veementemente o panorama híbrido de ritmos e formas musicais que se descortina no mundo atualmente, tanto nos credos evangélicos (NASSAU, 2005) como, mais acentuadamente, na Igreja Católica, em sua vertente progressista (RODRIGUES, 1988).

¹⁶ Rolando de Nassau, por exemplo, organizador do “Dicionário de Música Evangélica”, diz o seguinte: “Atendendo a imperativos do mercado e da sociedade, atualmente a música-de-igreja, em certas congregações, é um prolongamento da música profana transmitida por certas emissoras de rádio. [...] o que entra de novidade nos ouvidos dos crentes é a nova melodia da música profana (daí a variedade de estilos, ritmos e instrumentos musicais), não a mensagem evangélica contida nas letras dos cânticos”. Pensamento similar, desta vez por parte de um católico, é a opinião de Paulo Rodrigues, em obra citada ao longo do texto.

Contudo, nem só na música instrumental é que se verifica a proximidade com a divindade. O canto também é (ou era) considerado divino e apenas os potentes de voz superior podem entoá-lo. A participação do fiel deve ser apenas de ouvinte, inebriado pela sugestão de que está escutando uma criação emanada diretamente de Deus. A comunicação que se busca estabelecer é preferencialmente vertical: ao fiel cabe o papel de “fruir”, sem fazer ligação imediata do que ouve com sua vida material. A relação é puramente emocional, onde a música é tomada em seu aspecto mais influenciador do sentimento do que de instância ideativa. Esse é o sentido que se busca estabelecer não só relativamente à música, mas na própria construção dos templos, em seus ornamentos e nos rituais das celebrações.

Ocorre que se estabelece – e, talvez, que ocupe um maior espaço na religião moderna, onde a Igreja dos Pobres destaca-se – um farto uso da palavra e de expressões musicais de concepção menos religiosa, ou que implementam uma outra religiosidade. No caso, que não se pauta exclusivamente pela religiosidade em si, mas pelas inter-relações possíveis entre a vivência religiosa e a vida prática, decodificando as composições musicais “terrenas” que estabelecem situações como a pobreza e a exclusão.

O homem não só sente e ouve, mas também pensa, contempla, formula idéias e cria imagens, a música não se restringe à simples expressão emotiva, mas o que existe nos sentimentos e alcança a expressão musical, adquire, por meio da participação do entendimento, da reflexão e da imaginação, ordem e clareza, passando a existir numa melhor compreensão da verdade. (SILVA, 1989, p.85).

Nesses termos, a música tende a ganhar “uma maior importância ao ser combinada com palavras e idéias expressadas, se tornando mais compreensíveis ou mais fáceis de entendimento.” (SILVA, 1989, p.87). Quando trata de representações do sentimento puro não precisa nada mais do que a música, que exprime pureza através de seus aspectos rítmicos, melódicos e harmônicos, de forma equilibrada. Todavia, quando necessita-se de entendimento e percepção, recorre-se ao texto para melhor compreensão: “na criação e no uso de vasto repertório de música vocal, desde o canto mais simples até o complexo oratório e a ópera, a experiência tem revelado a vinculação da música à expressão verbal da idéia e como melhor apresentar o significado destas idéias.”

A experiência, contudo, demonstra que muitas vezes a música não coaduna-se facilmente às palavras, tendendo sempre a existir o desvirtuamento de uma delas. A relação mais íntima, porém, revela que uma das partes pode oferecer um colorido novo à outra, quando o objetivo final for provocar entendimento. Como assinala Silva (1989, p.88), “pela capacidade de uma expressão ativa e atração imediata para com a imaginação, a música emociona e influencia mais efetivamente do que podem fazê-lo as palavras. E quando qualquer música é acompanhada por uma linguagem poética significativa, seu poder se eleva ao máximo.”

No Brasil, a relação particular ente a Igreja Católica e a música evoluiu por etapas. Como narra de forma romanceada Valença (1985, p.13), isso ocorre desde os primeiros contatos dos portugueses com os povos indígenas:

Com impaciência dominada pela disciplina e fervor religioso, os homens, de joelhos acompanhavam a celebração da missa. Entre as orações e os cantos, podem ouvir, bem perto, a festa que os gentios improvisam, marcada pelas batidas de pé e o som da percussão [...] Era o primeiro encontro. Do ritmo da dança primitiva e quase monótona dos aborígenes com o estudado cantochão de frei Henrique de Coimbra e seus padres, que invocavam a benção do deus civilizado para a nova terra.

Essa visão reconstruída pela imaginação do autor é emblemática por uma série de razões. Em primeiro lugar, a penetração pioneira da Igreja Católica no país, vindo a reboque dos tentáculos expansionistas da Europa civilizada, como religião predominante e também, dentro de uma estratégia expansionista, como veículo facilitador de contato com os gentios, demonstra a conseqüente simbiose entre Igreja e Estado num investimento cuja expansão do segundo significava o avanço do primeiro. Outro fato importante observando nesse primeiro contato é a presença forte da música na celebração religiosa. De um lado, afirmando a sua utilização imprescindível (a tradição musical dos cultos religiosos), de outro, denunciando a distância entre a música “inculta” dos índios, espontânea e com uma sentido de organização e registro mínimo, e o canto “civilização” dos portugueses (música religiosa, é bom que se frise), organizado e, possivelmente, grafada em partituras com um lastro técnico-teórico de excelência.

Se a referência traduz literalmente a função da Igreja no processo musicalizante do mundo, também traduz a elitização desse fenômeno pelo simples domínio das técnicas de escrita e de concepção musicais. Serviam estas em muito como garantia mais palpável de permanência, conquanto existissem músicos formados por essas escolas, com capacidade de ler partituras e executar, dar vida aos sons impressos. O

primeiro contato desfez-se no tempo, mas a distância entre o canto “inculto” e o canto “civilizado” marca toda a história evolutiva da Igreja no Brasil.

Com efeito é difícil encontrar algum documento base de qualquer das correntes da Igreja em que não haja uma referência à música. Desde as conclamações públicas, à montagem da programação das missas até as sempre sisudas cartas pastorais. O verbo cantar assume um espaço importante dentro da linguagem utilizada pela Igreja, enquanto instrumento para a transmissão de mensagens. Cantar, para a Igreja, parece ter o sentido de unir, o canto eleva a alma a Deus. Ao longo da história, portanto, a música vai ser empregada como estratégia de aproximação e evangelização.

Para facilitar a assimilação da doutrina religiosa, sua maior preocupação, procuraram os jesuítas aproveitar as músicas cantadas pelos índios para transmitir mensagens de moral européia e do cristianismo, em substituição a seus conceitos originais, inadmissíveis por serem de louvor a divindades pagãs ou com motivos de guerra e vingança. (VALENÇA, 1985, p.14).

Tal observação condiz com o que se concebe como “ato retórico”, posto que, na visão evangelizadora da Igreja, existia na terra dos “homens nus” uma situação de conflito com a moral religiosa. O estado “selvagem” em que viviam significava uma aberração a ser banida mediante à missão purificadora da Igreja que, detendo o mandado divino, tinha a missão de salvar almas. De preferência em corpos bem vestidos, moral européia e pensamento fixo no Deus, único e branco. Isso levou a Igreja a dividir-se, ora condenando as manifestações populares ora, quando lhe aprovinha, utilizando-se dos folguedos mundanos ou dando abrigo para a sua prática em terreiro santo. Como se isso não estivesse ferindo os conceitos imutáveis religiosos-estéticos da Igreja (CALDAS, 1985).

Malgrado o uso interessado da música dos nativos por parte da Igreja, há que se destacar, todavia, a contribuição dada pela instituição para o aprimoramento do conhecimento técnico-musical no Brasil, já que desde o princípio percebia-se que o pendor do povo para a música seguia tendência natural, embora espontânea e sem técnica. A forma natural com que os índios aderiram à mágica alienígena é assim referida por Valença (1985, p.17): “Na busca de novas almas para fé, os jesuítas logo descobriram que a música era um atrativo para os índios de todas as idades, que aderiam ao canto e a interpretação dos instrumentos com grande habilidade.”

A superação das limitações impostas por essa naturalidade, impingia a formação de músicos que unissem, ao natural de sua tendência para a música, a técnica de escrita,

até mesmo como forma de perpetuar a criação musical da época. Isso, logicamente, vinha recheado de preconceitos contra a música natural do povo, vista pelo colonizador como inferior, inculta, de sensualidade e perversora dos ideais cristãos. Mas é sob à sombra da Igreja que se estabelecia a formação musical técnica no Brasil, enquanto a música livre do povo fazia-se nas ruas. Isso acirrava-se ainda mais com a presença no Brasil de um novo elemento no cenário multirracial e multicultural do país.

Com a chegada dos negros ao Brasil a música natural ganhava novo alento, somando-se o ritmo selvagem à força da África. Juntamente com a força de trabalho, o colonizador introduzia no Brasil uma outra cultura tão perturbadora quanto a indígena, uma série de cultos tão ou bem mais conflitantes com o Deus branco quanto o indígena. Importavam por extensão mais um povo com tendência musical acentuada, porém de forma espontânea, natural, “inculta”. Mesmo em posição por demais subalterna, que nem mesmo o dignava como ser humano, o negro trazia uma cultura sua e não a largou ante nova terra. A partir daí a Igreja, principalmente, foi a maior responsável por estabelecer canais de diálogo com a nova cultura, talvez até como forma de cooptação e de, no mínimo, evitar sua expansão.

Essa domesticação passa pelos caminhos da musicalização. Tanto é que, observa Valença (1985, p.18): “A presença dos negros se faz ver nas menções aos grandes músicos da época. Consistentemente, suas biografias descrevem a participação em irmandades ou batalhões militares de negros, atestando sua origem étnica.” Entre as ocupações “nobres” concebidas aos negros no Brasil Colonial estava o exercício da música. Dentro das igrejas, exercendo a função de mestres-capela, haviam alguns pardos.

Pouco conhecido são os músicos do tempo colonial e pouco encontradas suas obras. Os mestres-de-capela parecem ser os âncoras da cultura musical, pois não somente dirigiam os trabalhos e o ensino da música nas Igrejas, como em grande parte eram responsáveis pelo desenvolvimento da música que se fazia fora das Igrejas, chamadas ‘profana’, meramente por não ser religiosa. Eram mestres das bandas e encenadores dos espetáculos públicos”.(VALENÇA, 1985, p.17).

A música civilizada, nos seus primeiros passos no Brasil, habitou portanto consistentemente as proximidades da Igreja Católica. O que equivale acompanhar a presença marcante da Igreja em toda a formação cultural e educação formal no Brasil. A relação entre a música sacra e a música popular torna-se, por conseguinte, umbilical, como conclui Valença (1985, p.29):

Não se pode dissociar a história da música da história da Igreja. Que seria das bandas, dos corais, das organizações que morrem com seus entusiasmados líderes, não fosse a continuidade assegurada pela Igreja, o edifício físico capaz de ser o repositório dos documentos e das partituras, como também a Igreja em seu espírito, assegurando a necessidade da presença da música, [...] Irmandades como São João Del-Rei ilustram a maneira com elas participam da formação musical do Brasil pelo ensino dos fundamentos técnicos da música, pelo ensaio e pela crítica e até pela geração de necessidade de mais músicos.

No aspecto formal da educação musical, portanto, a Igreja demonstrou força suficiente e reconhecível competência. Outro dado, porém, que merece registro refere-se à atuação da instituição no tocante à manutenção da memória musical brasileira, o que leva pesquisadores a recorrer aos documentos da instituição para fazer a reconstituição da história da música no país.

A Igreja dos Pobres representaria, talvez, o melhor modo de ser Igreja frente aos desafios que se interpõem à fé no mundo contemporâneo. De certa forma, ela extingue uma concepção de fé cega, atrelada exclusivamente a uma realização extraterrena, numa outra vida, onde todas as contradições da Terra seriam superadas. Ao menos ela agrega à fé o momento mesmo em que se vive, num mundo onde a miséria e a riqueza, o sofrimento e o prazer, a posse e o nada ter são determinados pelos próprios homens – em pleno processo histórico - e não, necessariamente, comandados por uma força superior que elegeria castas de privilegiados.

Assim sendo, contribui a Igreja dos Pobres para a formação de um novo homem, cuja falta de acesso às instituições tradicionais de educação (a escola, principalmente) o deixaria numa defasagem total em termos de conhecimento dos determinantes histórico-sociais que estabelecem sua posição no mundo. Com o engajamento e posicionamento diante das condições de sobrevivência impostas pela contemporaneidade às instituições, a Igreja dos Pobres talvez represente historicamente o melhor ensaio de religião na modernidade. Uma ruptura entre o tradicional e o moderno que atingiu de forma intensa todo o aparato secular da Igreja, a partir de novas formas de celebração, da valorização do público leigo, das análises do mundo e, em particular, da relação com a criação musical.

A música experimentou uma mudança como se saísse do ninho ritual da solenidade e, abraçada à mesclagem da música popular com a linguagem engajada dos cantos, caísse de cara no cotidiano. O canto incorpora, numa poesia simples, a vida diária, o labor dos trabalhadores, a necessidade da luta, faz referências aos problemas

imediatos das comunidades e conclama a união. A leitura que se impõe da sociedade é crítica, para que o “povo” – alvo das canções, enquanto personagem e público consumidor – não se satisfaça com as explicações tradicionalmente aceitas sobre sua situação subalterna.

Rodrigues (1985, p.279), não obstante, registra o movimento de inovação musical na Igreja como preocupante: “Salvo algumas exceções, as novas músicas que, bimensalmente, são despejadas nas igrejas através de discos e folhetos, são composições profanas, caipiras umas, românticas outras, politicamente de libertação outras tantas, destituídas do menor senso litúrgico e artístico.” Ele identifica, nas malhas da “rotatividade” de músicas, a existência por sinal de uma verdadeira indústria musical dentro da Igreja, onde a tradição sofre uma ruptura desgastante.

Incomoda de tal modo ao ouvido católico a música medíocre e ímpia, que é uma espécie de cisco nos olhos ou palito de croquete na garganta. Às vezes é muito bom o celebrante e a missa rezada com verdadeira piedade, conforme prescreve a Igreja. E começam as cantorias medíocres, secularizantes, profanadoras, impostas pela indústria do disco, através d'O Domingo, com boca no microfone e tudo. Não escapa nem a letra, nem a música, nem o cantor, nem nós. Verdadeira Via-Sacra dentro da missa. É produção demais e nada proveitosa. [...] A alta rotatividade, além disso, bloqueia qualquer tentativa de tradição musical. Antigamente o povo fiel cantava tradicionalmente suas músicas sacras: Queremos Deus, Louvando a Maria, Bendito seja o santuário... Com a alta rotatividade das músicas ‘sacras’ descartáveis, não há mais inspiração musical, e, conseqüentemente, tradição de música sacra.

O convencional à Igreja vem da larga tradição da música ritual que prega uma pureza musical, assim como o latim foi durante muito tempo a língua oficial das celebrações de missas. A música faz parte assim como uma propriedade dos mistérios mais profundos da vida religiosa. E cada Igreja, *per si*, clama por essa pureza e pela propriedade, não permitindo uma elasticidade de temas que não sejam os louvores, até para aproximar o canto da linguagem do povo. Mantém-se a música como segredo, mistério, matéria de origem divina a ser dominada por poucos. Cabendo aos fiéis apenas a fruição, numa imposição de idéias que não o colocam em contato imediato com a realidade, mas num plano pretensamente superior.

Carneiro (1984, p.30), entretanto, ensina que a evolução da poesia lírica apresenta momentos de permanência que são intercalados por momentos de transformação:

Do lado da permanência, há certa continuidade temática e lingüística. [...] Do lado da transformação, costuma haver indícios capazes de revelar a inserção do poema nos limites de seu momento histórico – e não me refiro à sotaque de época, vícios estilísticos etc., que qualquer poeta razoável sabe ludibriar, conforme as necessidades, mas a certas constantes quase implacáveis (a sintaxe do pensamento e a sintaxe propriamente dita) que revelam o contorno ideológico de sua época.

Utilizamos aqui, numa licenciosidade textual e conceitual, o raciocínio do autor para aplicá-lo à análise do canto na Igreja Tradição e na Igreja dos Pobres. Do lado da tradição situam-se cantos como o gregoriano que, para alguns puristas, é a revelação mais cara da Igreja Católica, a encarnação da pureza a que nos referimos acima. A transformação, por sua vez, vem em auxílio da busca de formas de contato com o mundo da linguagem mais contemporânea, mais próxima do universo lingüístico e imaginário do povo. Como falar com o povo na linguagem dos anjos quando experimenta-se, na prática, uma realidade adversa. Na transformação, a sociedade deixa um pouco a sombra da divindade, cai no meio do povo. Por uma leitura mais dialética, torna-se um canto engajado, mesmo que alegre, baseado na pureza e na riqueza rítmica das manifestações da cultura popular e do folclore.

O que para as correntes progressistas seria fomentado pela manifestação das formas culturais do povo e pelo discurso político embutido nas celebrações, para as correntes mais conservadoras serviria exclusivamente como modelo acabado de uma “anti-igreja”, secularizada e perversora dos ideais cristãos.

Salta aos olhos que a impiedade e a irreverência nas igrejas são também, em grande parte, motivadas e até causadas pelas músicas que lá se cantam, tocam e dançam. Há outros fatores paralelos de desagregação da missa, evidentemente, como certos folhetos dominicais que trazem liturgia paralela com doutrinação espúria e, aberta ou veladamente, de libertação política e luta de classes. Existem os chamados Encontros, em que padres progressistas corrompem a mente dos jovens. Existem as editoras, outrora católicas, como Vozes e Paulinas, que, sistematicamente, aplicam lavagem cerebral aos padres, seminaristas, freiras, leigos e até aos bispos que compram e comem suas publicações. (RODRIGUES, 1985, p.277).

Essa dualidade, entretanto, não é de hoje. Desde o princípio da colonização, como vimos, que a proximidade com a cultura popular foi um dos elementos utilizados para o contato com o povo nativo do país. Em outras oportunidades, o mesmo fez-se com relação à cultura negra. Quando o objetivo maior era evangelizar, na realidade, não importava se indígenas ou africanos queriam idolatrar seus deuses. O que se tornava

importante era que o Deus branco se colocasse no meio daqueles folguedos e, se possível, chegasse a ser o chefe supremo do terreiro.

Quem até hoje defende a pureza da música sacra parece desconhecer a história da Igreja no Brasil, em seus momentos inclusive críticos, quanto o estabelecimento de canais de comunicação com a cultura mundana significava verdadeiros meios de sobrevivência, consolidação e/ou legitimação. Atualmente essa necessidade acentua-se, devido às novas demandas instaladas pelo momento histórico, sobretudo quando imagina-se o lugar que a religião ocupa no cenário da cultura pós-moderna. No mesmo terreno em que atua a Igreja Católica, o campo é povoado por credos que, intrinsecamente, buscam dialogar com seus fiéis potenciais utilizando os mais modernos meios de aproximação, tanto em termos de linguagem como nas interpretações dos problemas que afligem a humanidade, apresentando muitas vezes inclusive soluções para os problemas imediatos do povo.

O esvaziamento da Igreja Católica nos dias atuais, fez questão de frisar o pastor evangélico Caio Fábio,¹⁷ tem como causas justamente desde a história tradicional de distanciamento em relação ao povo até a dificuldade que a instituição apresenta em lidar com os problemas modernos, inclusive quando de sua tentativa de aproximação mais avançada em forma de Teologia da Libertação:

o distanciamento enorme do povo durante séculos, com uma liturgia não atraente, com um discurso sacerdotal distante, com uma prática religiosa ritualística sem apelos profundos ao coração e uma vivência religiosa lúgubre e destituída de alegria. De outro lado, veio a Teologia da Libertação, com uma paixão muito grande pelas questões sociais e políticas, mas que esvaziou a fé de seus conteúdos existenciais e individuais. A culpa, o pecado e a solução tudo era coletivo. O pessoal da Teologia da Libertação esqueceu que Dona Maria vive num contexto social miserável, mas que ama seu José que a abandonou, que não espera do sacerdote que ele fale de opressões sociais, mas que ponha a mão na cabeça dela, faça um oração e a console. Uma terceira questão tem a ver com uma falta de sincronia profunda do Vaticano em relação aos grandes dramas modernos. Essa insistência do Vaticano em excluir os divorciados, em proibir os anticoncepcionais ou restringi-los apenas à utilização naturalista; a insistência em relação ao não papel da mulher na Igreja e à manutenção do celibato do padre tornam-se insistências suicidas. (STYCER e FRAGA, 1995, p.7).

¹⁷ Caio Fábio d'Araújo Filho (1955 -), pastor evangélico e escritor brasileiro. Foi presidente da Associação Evangélica Brasileira (AEBV) e atualmente é pastor da Caminho da Graça, em Brasília. Pastor da Igreja Presbiteriana há 25 anos. A partir do início dos anos 90, época que coincide com a entrevista citada, ele passou a ser respeitado por autoridades, intelectuais e artistas. Uma constelação da qual faziam parte, por exemplo, o teólogo da TL, Leonardo Boff. Em meados da década de 1990, Caio Fábio experimentou um período de declínio. Os escândalos do Dossiê Cayman, seu adultério e divórcio fizeram com que sua popularidade e influência caíssem.

O projeto religioso da Igreja Evangélica de orientação moderna, por outro lado, conseguiu responder alternativamente a questões tabus a Igreja Católica. A começar pela própria concepção musical que vivencia, como uma verdadeira força de aproximação com o fiel na língua que melhor lhe agrade:

a Igreja Evangélica chega com uma liturgia viva, onde você tem samba, pagode, rock e, para o gosto dos conservadores, os hinos clássicos; um pastor que é casado, que cria filhos, que diz que ama uma mulher; uma igreja que dá uma ênfase enorme na força leiga; onde a mulher tem seu papel cada vez mais afirmado; uma igreja que consegue se inserir profundamente nas camadas pobres não como visitante que veio de outro país apaixonado por pobres mas como um favelado, vivendo ali apaixonado por Jesus, tentando pregar sua fé. Tudo isso faz com que ela tenha uma explosão incontrolável. Se não houver um repensar urgente de alguma questões a Igreja Católica se coloca no Brasil como uma Igreja de minorias. (grifo nosso) (STYCER e FRAGA, 1995, p. 7).

Descontado o proselitismo da análise de Caio Fábio, o certo é o que o pastor aponta questões centrais da problemática em torno da inserção da Igreja Católica na paisagem brasileira e no contexto mundial. Questões, aliás, que não encontram terreno propício para sua discussão dentro da própria instituição. Exemplo nítido disso foi a divisão que o Vaticano promoveu na Arquidiocese de São Paulo, em março de 1997, com o claro intuito de diminuir a influência do cardeal-arcebispo dom Paulo Evaristo Arns, considerado progressista:

Esta decisão reduziu o poder político e pastoral de D. Paulo Evaristo Arns e ajudou a conter o avanço da ala esquerda católica. Diminuiu sensivelmente, a partir daí, a influência das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) de São Paulo junto ao movimento sindical e aos grupos de luta por terra e moradia, já que as áreas mais pobres e atuantes foram retiradas do domínio de D. Paulo. (NASCIMENTO, 1997, p. 28).

Talvez o verdadeiro problema da Igreja esteja em sua estrutura paquidérmica que não permite uma análise de suas tendências, ou de seu discurso, enquanto bloco. Como acentua Moraes (1991, p.28), ela encontra-se “disposta em diferentes tendências que, um dia, podem levar um padre a negar-se a tocar músicas de apelo popular em suas paróquias. Noutro, fazer surgir uma palavra da Igreja condenando a realização de missas para estratos marginalizados da sociedade (como negro e índios), consideradas como “aberrações” pela ala mais conservadora (RODRIGUES, 1985, p. 274). Enquanto, em um outro dia, imaginar-se a instauração de um “Grito dos Excluídos”, realizado na data emblemática de 7 de setembro, sob à tutela da CNBB. Todo esse rol

de tendências, quando analisado, é considerado como voz da Igreja unida, enquanto bloco, o que definitivamente não é verdadeiro.

Se o conservadorismo atroz destaca-se por um lado, ele não é todo imperante. Pontualmente, aliás, em algumas manifestações, pode-se identificar o processo de inculturação e o impulso rumo à absorção de práticas, na área cultural, consideradas como estratégias da velha instituição na “guerra santa” que desenvolve sobretudo contra os evangélicos, em particular, através do Movimento de Renovação Carismática (OYAMA e LIMA, 1998; SIMAS FILHO, 1997). Diríamos, porém, que se trata ao mesmo tempo de um “guerra” interna digestiva onde o aparente “mal estar” divisório revela, na realidade, uma unidade em busca da sobrevivência, visto que cada corrente quase sempre fala em nome da Igreja e não em face de um projeto dissociado dela.

A Missa dos Quilombos foi banida da Igreja Católica sob a alegação de que “a celebração eucarística” não deve trazer reivindicação de qualquer grupo humano e racial (BEOZZO, 1994, p.223). O que sugere definitivamente, pela voz peremptória de um órgão superior da instituição, a Congregação para os Sacramentos e o Culto Divino, eliminação de qualquer som alienígena à tradição. Contudo, em outro momento, verifica-se o levantamento dessa proibição a “fórceps”, sem surgir aparentemente uma voz superior da Igreja que dissesse que agora já era permitido dialogar com as culturas, recheiar a liturgia como as canções populares, realizar missas específicas como a chamada “Axé-missa”, uma versão mais recente da Missa dos Quilombos:

celebrada no domingo, 2 [maio de 1993], na vetusta catedral de São Paulo, onde se misturaram elementos da cultura afro-brasileira à estrita liturgia. Ao som de atabaques, fiéis vestidas com cangas coloridas passavam gingando entre religiosos para depositar oferendas pagãs no altar. Frutas, bolos, flores – tudo no melhor afro-baiano-style – recebido por um pelotão de acólitos comandado por ninguém menos que o cardeal Dom Paulo Evaristo Arns. Uma autêntica axé missa. (FERRAZ, 1993, 52).

Momentos outros também podem ser ressaltados. Quando da realização da VIII Romaria da Terra, realizada pela Arquidiocese da Paraíba, em setembro de 1996, um grupo de índios subiu ao altar para entoar junto aos celebrantes um canto de louvação e dançar o toré. Não apenas ali, mas por várias outras ocasiões, como durante o Grito dos Excluídos do 7 de setembro daquele mesmo ano, o cantador de viola paraibano Oliveira de Pannels, poeta popular, teve participação efetiva cantando para os seguidores/ouvinte/caminhantes.

Representam os mesmos, na realidade, instantes de intensa vivência pastoral, em que as manifestações e o canto adentram ao ritual da celebração num papel de elemento simbólico e prático, como fonte de diálogo com as formas culturais diversas do ordinário da celebração da Igreja. A esses momentos poderíamos acrescentar a tendência de incorporar-se enquanto canto de função mais litúrgica, as canções de cantores populares, como Roberto Carlos (Jesus Cristo, Ave Maria) e Antônio Marcos (Oração de um jovem triste) no ordinário da missa ou como integrantes dos livrinhos de cântico das paróquias.

O fato é que tradição e modernidade não excluem-se, necessariamente, na Igreja católica. São tendências que convivem lado a lado, ora uma delas despontando mais fortemente, ora sendo eclipsada pela pujança da outra. Permanecem ainda, porém, convivendo dentro da mesma instituição secular e impossibilitando talvez a elaboração de um perfil tão simplista em torno das duas polaridades. O fenômeno Igreja revela-se, então, mais uma das complexidades da paisagem brasileira, bem chegada à multiplicidade de circunstâncias e à contradição inata que baliza/pontua toda sua história.

Em matéria de título sugestivo, *Novos instrumentos para a missão*, o informativo Caminhado Juntos, n.23 de abril de 1997, convocava os missionários para participar das atividades da Igreja na Paraíba até o fim do ano, engajando-se ao *Projeto Rumo ao Novo Milênio*. O que chamava atenção ademais era a referência enfática acerca de um concurso lançado dois meses antes, que solicitava aos fiéis compor ou sugerir um “hino oficial” para o Projeto. O caso mostra, de forma exemplar talvez, a nova vivência musical da Igreja a que nos referimos constantemente. A busca a participação através de um concurso deixa antever que a Igreja já não canta a si mesma. Ela deixa-se ler, entrega-se, enquanto propósito de temática para os “compositores” populares, talvez numa forma de possibilitar a junção tão propalada entre fé – que a simboliza como instituição religiosa - e a vida que se desenrola fora de seus domínios.

A matéria referida traz, por sinal, outro momento ilustrativo do papel da música dentro da Igreja. Comunicava o padre Antônio Maria Guérin, membro da Equipe Executiva do *Projeto Rumo ao Novo Milênio*, que o livreto *Cantando a Missão* já se encontrava à disposição de todos os fiéis na Livraria da Arquidiocese. Segundo palavras do padre, tratava-se de subsídio que representava “uma ajuda preciosa na animação dos encontros com o povo.”

Dessa prática dialógica com o seu público, como ilustra o caso acima, é que surgiu o canto pastoral. As pessoas envolvidas com o “novo modo de ser Igreja” - os animadores leigos como ainda trata-se, talvez pelo engajamento literal com as causas abraçadas - parecem sentir essa inspiração momentânea de pôr suas palavras a serviço da missão encampada pela Igreja. De ir ao povo munido desse instrumento ímpar de comunicação. Quando o grupo componente do Santuário das CEBs do Agreste pernambucano conta a história das Comunidades daquela região, faz referência ao carro de boi destacando a idéia do “canto” (som) que o veículo produz. “O povo das comunidades é como o carro de boi. Vai rodando, vai gemendo, vai cantando, vai deixando o rastro de sua passagem. [...] E ela deve ser escrita para os que virão depois.” (FUNDAÇÃO, 1995, p.9)

A história, a caminhada, o processo de luta devem, portanto, ser registrados. Compor versos é uma das formas de fazer-se isso, cantando-os no intuito de promover não apenas uma animação passageira, mas tentar dar ao canto produzido e registrado nos livros e cartilhas pastorais um quê de permanência, de vida útil. A realização do primeiro natal das comunidades do Agreste aconteceu assim: “cada comunidade que chegava era acolhida com festa e cântico. A história de cada uma era contada, animando assim a luta das Comunidades irmãs que estavam presente.”(FUNDAÇÃO, 1995, p.10)

O canto pastoral, contudo, adquire vida e função na luta. É no meio do povo que ele adquire seu quê de ritual, de importância. O espaço musical da Igreja, através do canto pastoral, desce das alturas insondáveis para cair no real. Quando canta-se aquelas palavras, com o direcionamento que lhe é dado, vê-se algo concreto com que se tem de apelar. A divindade surge no canto como moto-propulsor, aquele que ensina a igualdade e dá forças para que o povo lute para mudar a realidade, sair da situação em que se encontra. D. Marcelo, ex-arcebispo da Paraíba, dá uma visão própria de como o canto ganha vida no seio da Igreja e da prática pastoral:

é o povo cantando que faz a vida e a história do canto pastoral. Os novos cânticos que vêm de tantas fontes precisas, são também fruto da contemplação e da poesia da nossa igreja. Por isso vieram também para ficar. Ficar na alma da gente. Fazer história na emoção religiosa do povo. Recordar celebrações e caminhadas, sofrimentos e lutas, vitórias e conquistas do Reino de Deus. (CARVALHEIRA, 1993, p. 03).

As palavras de D. Marcelo deixam entrever alguns papéis que o canto assume dentro da prática pastoral da Igreja dos Pobres. Primeiramente, tornando-se motivador

da participação do povo, impondo uma nova acepção para o conceito. Em segundo lugar, apontando para a relação que se estabelece entre o canto litúrgico tradicional e a música “mundana”, adentrando esta às celebrações com o status de “canto religioso”. Finalmente, a referência à noção do canto enquanto objeto-texto de registro (documento) de constante recorrência em momentos específicos. As três concepções, aliás, são fundamentais para entender o uso do canto pastoral na Igreja, principalmente considerando o que a nova vivência musical representa de ruptura com o tradicional.

Antes de tudo, como consideram os tradicionalistas, no bojo da nova vivência musical haveria um excesso de participação do povo. De acordo com Rodrigues (1985, p.274), essa “participação” exaustiva descaracteriza o ritual da missa, pela animação excessiva e até pela indefinição do termo:

Em toda esta questão da participação dos fiéis na missa, uma coisa nunca foi explicada: o que quer dizer participação. Manda-se participar mas nunca ninguém pensou em dizer o que é a coisa. De tanto baterem na tecla da participação, é fácil adivinhar o que pretendem dizer. Participar, para a mentalidade ativista, que dizer ‘fazer junto’, a coisa materialmente. Exemplo: participar nos cânticos durante a missa, que dizer todos cantar. Quem pretender participar de músicas sacras ouvindo-as não estará participando, segundo os novos padres.

O que está em xeque é nada mais nada menos do que a atividade mais tradicional da missa, momento de profundo silencio respeitoso, em que o ritual deve “seguir as regras prescritas pela Igreja para todos. Devem rezar juntos, devem cantar juntos, devem silenciar juntos.” (RODRIGUES, 1985, p.276) Na verdade, uma participação formal e não material. Formal no sentido “de substancial”, de quem sabe o que está fazendo e não a falta de convicção e fé que, de acordo como autor, inunda as celebrações da Igreja dos Pobres. Também é importante analisar o que Rodrigues (idem) escreve acerca da participação no canto litúrgico:

Uns cantam e não entendem o que cantam. Sabem porém, por que cantam: para louvar a Deus. [...] basta isso para fomentar a devoção. Quer dizer, essência da participação não é tanto entender a coisa mas o porquê da coisa. Com este critério, podemos assistir à missa em latim e em vernáculo; no rito latino ou maronita; com este critério pode o povo simples cantar, em gregoriano, o Kírie, Glória, Credo, Sanctus, Benedictus e Agnus Dei e estará plenamente participando da santa missa.

A música assim impregna o fiel pela beleza, pela pomposidade dos sons. O fiel participa como expectador e ouvinte, ou no máximo, como “repetidor” passivo de uma língua que não entende. Isso não quer dizer, necessariamente, a crença de que um canto

em língua pátria, com motivação pedagógica de politização, represente pelo canto pastoral vá provocar o nascimento de uma nova Igreja, de um povo menos passivo, mais consciente e mais “participativo”. O alheamento que a Igreja tradicionalmente sugere também pode muito bem ocorrer na experimentação da “Igreja dos Pobres”, mas como imaginar uma missa rezada em latim para uma platéia analfabeta? Ou a plena louvação quando a “vida” real, aqui e agora, exige uma presença mais consciente dos mecanismos que regem os ditames histórico-sociais da opressão e da exclusão?

Uma segunda característica do canto pastoral a destacar trata do diálogo com a cultura circundante na esfera musical. Dentro do estudo e da busca de realização contemporânea da chamada inculturação, dá-se a realização de eventos próprios que promovem a valorização e o diálogo com as culturas “marginalizadas” (através, sobretudo, do trabalho das Pastorais Sociais). Concomitantemente, na área musical ocorre o aproveitamento de mensagens (canções do repertório popular do rádio), em seu processo de divulgação de idéias e de pregação religioso-política.

Sabe-se que, na história da Igreja Católica, em vários momentos aproximou-se dela das manifestações culturais do povo objetivando dominá-las e impor sua visão particular de mundo e da divindade. Mais recentemente, contudo, tentativas de diálogo com as culturas populares foram ensaiadas, ao menos teoricamente, com outro enfoque. Daí emergir o conceito de inculturação como um item de grande relevância nas questões internas da Igreja, sobretudo quando articula-se o conceito de inculturação ao de libertação.

As iniciativas nesse campo surgiam, principalmente, do trabalho pastoral desenvolvido com os índios e os negros. A realização de missas dirigidas aos dois grupos simbolizou um momento de simbiose entre a pauta reivindicativa e o fundo religioso. Conforme Beozzo (1996, p.223), o fato tornou-se representativo de um instante em que o pós-Concílio fez uma profunda revisão crítica das missões junto aos índios, a encontro de missionários e descambou, na criação do Conselho Indigenista, em 1972. Com isso, “cresceu então, ao lado da defesa intransigente da vida e da terra indígenas, de sua autonomia e de sua identidade cultural, o esforço por uma inculturação amorosa da mensagem evangélica em suas culturas.” Tudo isso apoiado por uma solene emissão musical-poética:

Uma expressão desta busca foi a criação da “Missa da Terra sem Males”. Ela retoma o horizonte mítico dos povos guarani, que empreendiam grandes marchas messiânicas em busca da terra sem males, onde não havia mais

doenças, nem opressão e morte. A poesia de Pedro Tierra e de D. Pedro Casaldáliga foi toda ela musicada por um indígena que aí colocou a melodia e o ritmo de seu povo. [grifo nosso]. [...] uma ação litúrgica de rara beleza e emoção, em profunda comunhão e solidariedade com os sofrimentos e a paixão, as lutas e as esperanças dos povos indígenas.

Convém ressaltar aí a presença da criação musical indígena, representada por um componente de um povo vítima de um processo de exclusão secular. Através do mergulho na cultura indígena constrói-se um pano de fundo temático para a realização da liturgia católica, onde desfilam lado a lado o conteúdo político e religioso. De igual modo, vai ser também marcante a “Missa dos Quilombos” que, evocando

a saga dos escravos fugidos, transformando os quilombos (aldeias de negros escapados da escravidão) em terra de liberdade, foi celebrada em Recife, no dia 20 de novembro de 1981, dia nacional da consciência negra, pelo arcebispo negro D. José Maria Pires”.

Mais uma vez reitera-se a presença da música na celebração:

O texto poético era novamente de Pedro Tierra e D. Pedro Casaldáliga, musicado por um dos maiores compositores e cantores negros do país, Milton Nascimento. Dava-se aí o reencontro, pela arte e pela celebração, com a cultura negra e sua profunda raiz espiritual presente na vida das classes populares do Brasil, mas ausente na liturgia oficial, branca e ocidental.

Com a emergência da Igreja dos Pobres a inculturação das culturas passou a fazer parte do repertório de temas suscitados pela “opção preferencial pelos pobres”. A questão passava a envolver não só as culturas exóticas, diferentes ao extremo, mas a cultura daqueles que estavam o tempo todo ali perto, quem sabe pedindo esmolas nas escadarias das catedrais, freqüentando as missas com fome ou participando enquanto “socorrido” de alguma entidade caritativa da Igreja. Carvalheira (1994, p.205) chama atenção para o fato de que não só existe como cultura diferente a dos índios a afro-americanos, mas também a cultura dos pobres.

O mundo dos pobres, na verdade, é muito grande. Além dos índios e dos afro-americanos, inclui, entre nós, também, os pobres do interior e das cidades, os trabalhadores rurais e urbanos, e o enorme contingente dos marginalizados, em cujos ‘rostos sofredores’, como nos adverte o Documento de Santo Domingo, numa lista impressionante devemos ‘descobrir o rosto do Senhor, [...] Se os índios e afro-americanos têm suas culturas tão definidas, os pobres que não pertencem a essas etnias têm também seu modo de viver, sua linguagem e sua cultura.

Destaca-se aí, por sinal, a emergência das CEBs:

Na hora em que se apontava, como fenômeno sociológico, a emergência dos pobres do Terceiro Mundo, começavam também a se configurar as Comunidades Eclesiais de Base como fenômeno eclesial, suscitado pelo espírito de Deus, dentro de chão da Igreja Católica, em comunhão com os Pastores e demais fiéis. [...] Desde então as CEBs foram se tornando sempre mais fortes e atuantes, como Igreja dos pobres se organizando nas bases...[...] é mesmo um fenômeno eclesial, de cunho teológico, mas se encarnando nas camadas populares.

As CEBs, segundo ainda o autor citado, aportam no seio da Igreja uma contribuição importante, múltipla e original. Justamente por fazer uma interligação entre a fé e a vida, adentrando sem preconceitos ao ambiente cultural do povo:

Não podemos deixar de apontar, por exemplo, a insistência numa espiritualidade que liga a fé e a vida, o Evangelho e os problemas humanos, a Palavra de Deus e a luta pela justiça na Sociedade. Tudo isso, mediante uma abordagem viva e popular da bíblia, interpretando-a dentro da vida real do povo e celebrando a fé, de maneira criativa e envolvente, tornando a liturgia um campo privilegiado de inculturação da vivência cristã.

Em alguns grupos de pastorais populares e movimentos missionários, no campo e na cidade, o processo de inculturação processa-se constantemente. Três deles serão tomados aqui como representativos para analisar-se a importância do canto pastoral na Igreja dos Pobres. Essa escolha é motivada, sobretudo, pelo modo como o canto da Pastoral da Juventude, da Pastoral da Terra e das próprias CEBs amalgamam-se ao labor e à prática. Seja na forma de colocação ritualística nas celebrações, religiosas e reivindicativas, seja na forma como texto poético encarna a mensagem básica desses movimentos, tanto em termos informativos no processo pedagógico informal como de documentação de momentos marcantes em sua história.

Convém acentuar, contudo, que o canto pastoral em sua integração ao ambiente popular, enquanto forma autônoma de criação musical, é submetido também a algumas máximas que se encontram em exemplares do canto popular brasileiro.

Por um lado, ele vem integrar-se enquanto “canção” ao ditames da criação musical de pessoas que não têm, necessariamente, uma formação musical formal, como grande parte dos nossos compositores mais conhecidos. Isso de certa forma deixa a vivência musical da Igreja meio pobre e, conseqüentemente, o canto pastoral firma-se como canto “instrumental”, ou seja, que só adquire seu status musical enquanto elemento estratégico da Igreja dos Pobres. O mais importante no canto pastoral talvez

não seja o dado musical, mas o discurso que ele veicula. Ele é uma criação lingüística, antes de ser musical. A proximidade da coloquialidade é o pormenor que gera comunicabilidade e permite sua concepção enquanto instrumento de informação dentro do processo pedagógico.

O compositor Luiz Tatit (1987), aponta como um dos itens importantes, justamente pelo sucesso, popularização e comunicabilidade da canção popular, justamente, a coloquialidade impressa no canto. Deixando-o assim muito próximo, lingüisticamente, da conversa, do papo comum.

Se a maior parte dos compositores, de Noel Rosa a John Lennon, não tinha formação musical nem literária, isso significava que a matéria prima da canção não era nem a música nem o verso. Qual era então? A resposta estava nas músicas de Carmem Miranda. ‘ A partir da entoação dela, próxima da fala descobrimos que a melodia da conversa era a matéria prima da maior parte dos compositores populares’, diz Tatit. (LIMA, 1992, p.99).

Além de defender incisivamente sua teoria, Tatit a coloca em prática no trabalho do grupo Rumo quando concebe um trabalho que parte de entonações empregadas nas conversas de dia para cominar letra e música. E tal qual o compositor Noel Rosa (responsável pelo verso que dizia que “samba não se aprende no colégio”), também chegou à conclusão de que para quem deseja tornar-se arranjador ou autor de música clássica, “existem diversos tratados de harmonia ou orquestração e toda uma literatura disponível. Para quem quer ser músico popular, ou seja, compositor de canções, não existe sequer uma obra que explique qual a diferença entre música e canção.” (LIMA, 1992, p.99)

Isso talvez não equacione todo o problema teórico da criação musical no Brasil, mas provavelmente cede pistas para explicar muito da formação “informal” de nossos músicos e compositores, motivada, sobretudo, pela audição e pela identificação desses mecanismos lingüísticos que o aproximam da fala e suscitam a criação de uma música de fortes componentes rítmicos.

O canto pastoral incorpora conceitualmente essa premissa, por ser gestado no limiar da musicalidade de cunho popular, formando um amplo repertório que não chega a construir-se em formas musicais tecnicamente ricas. Até mesmo pela forma como deve ser executado, em situações em que os requintes musicais como os arranjos bem elaborados são dispensados, em troca da voz desacompanhada, ou máximo, acompanhada por um tambor ou um violão tocado ao estilo “instrumento melódico” convertido em “instrumento percursivo”.

O importante na concepção do canto pastoral parece ser exclusivamente a mensagem que ele é capaz de veicular, de introduzir no meio do povo e possibilitar memorização. Uma característica em si vinculada à própria tradição oral de nossa cultura, como bem acentua Bougnoux (1994, p.107), identificando-a até mesmo nos dias de hoje: “antes de Gutemberg, uma boa maneira de conservar e difundir um texto era colocá-lo em verso, como se vê a partir do exemplo dos provérbios assonantes, e mais recentemente pela publicidade de nossa cultura oral secundária”.

A imersão da Igreja dos Pobres no mundo da musicalidade popular dá-se de várias formas, sempre privilegiando a comunicabilidade de conceitos atinentes ao seu repertório temático em forma de canção. Seja incorporando ritmos populares em suas criações (baião, xote, samba, entre outros), seja absorvendo exemplares prontos do amplo repertório de canções populares, como “*Triste partida*” (de Patativa do Assaré), “*Viola enluarada*” (de Marcos e Paulo Sergio Vale), ou ainda, “*Funeral de um lavrador*” (de Chico Buarque, sobre o poema de João Cabral de Melo Neto).

Setembro passou outubro e novembro
 Já tamo em dezembro, meu Deus que é de nós?
 Meu Deus, Meu Deus
 Assim fala o pobre do seco nordeste
 Com medo da peste, da fome feroz
 (Povo que canta, 529)

A mão que toca um violão
 Se for preciso faz a guerra
 Mata o mundo, fere a terra
 (Lutando e Cantando – canto 49)

Esta cova em que estás
 Com palmos medida
 é a conta maior
 Que tiraste em vida

É de bom tamanho
 nem largo nem fundo
 É a parte que cabe
 deste latifúndio
 (Rezando e Cantando a Caminhada, 259)

Igualmente, são incorporadas melodias às quais colocam-se letras sugestivas para a causa da Igreja dos Pobres. Exemplo disso é *Advento nordestino*, elaborado sobre a melodia da música “Anunciação” de Alceu Valença¹⁸.

¹⁸ O compositor pernambucano Alceu Valença lançou a *Anunciação* em 1983. A música faz parte do álbum *Anjo Avesso* (ARIOLA, 1983). A letra original da canção tem como refrão: “Tu vens, Tu vens/ eu já escuto teus sinais.”

O sertão seco pela chuva a suspirar
 Dos oprimidos geme o peito em oração
 Vem ó senhor nos libertar, não tardes mais,
 Junta esse povo e realiza a procissão
 Lá vem, lá vem
 Já se aproxima a redenção

A terra presa nas mãos de tão pouca gente
 Dos desterrados e imensa a multidão
 Tomando o rumo sem destino das estradas
 Eles têm fome de justiça, terra e pão.
 Lá vem, lá vem
 Já se aproxima a redenção.

(Lutando e Cantando, 39)

Todo esse conjunto de formas de aproveitamento do canto popular realiza-se dentro do critério básico de ter coerência com a luta, seja retratando situações, seja constituindo-se em libelos de protesto. Mais o que o mobiliza acima de tudo é o princípio pedagógico em fomentar uma mensagem formadora de “consciência” que ultrapassa os limites do simples prazer estético desinteressado, sem maiores consequências.

O que se considera aqui como processo pedagógico da canção popular, é sobretudo, a forma encontrada por compositores de “ensinar” através da “palavra cantada”. Enquanto isso, na prática, é possível encontrar “cantos” integrados instrumentalmente, de modo especial, a campanhas de saúde. De forma quase sempre “jocosa”, explorando o lado pitoresco da temática tratada, esses cantos de feição extremamente popular tentem divulgar a incidência de doenças e os cuidados que devem ser tomados para que o indivíduo não venha a contaminar-se.

Os melhores exemplos dessa tendência, atualmente, são sem dúvida os usos de canções nas campanhas de prevenção à Aids veiculadas pelos meios de comunicação, mas que parecem adquirir no rádio seu melhor canal de difusão. O rádio tem veiculado uma série de campanhas de saúde cujo componente mais atrativo são as músicas. Temáticas como dengue, febre amarela ganham espaço em musiquinhas em ritmos populares que se revestem de verdadeiras aulas de prevenção.

Uma dessas campanhas de maior expressividade, até por abordar uma questão bem atual que demanda um tratamento lingüístico adequado na divulgação, são as referentes às doenças sexualmente transmissíveis (DSTs). É o caso de uma campanha¹⁹ que, para divulgar os cuidados que se deve tomar com as doenças venéreas, utiliza a

¹⁹ Campanha divulgada pela Rádio Tabajara da Paraíba, em meados dos anos 80.

expressão vocal caricata dos cantores denominados “bregas” e uma forma musical “abolerada” com letra arrastada e coloquial, com todos os tiques vocabulares típicos dos intérpretes desse tipo de música. A campanha dirigida quase que exclusivamente às mulheres explora, em forma de música/canto, situações passíveis de ocorrerem no dia a dia das pessoas mais comuns e a forma de prevenção mais aconselhável para os dias de hoje.

Pra você se proteger
Tem que usar a camisinha
Pra não negar a gonorréia
Cancro, sífilis e outras coisinhas
Ainda tem a tal da Aids
Que mata mais do que fome
Te cuida, mulher!
Que doença de rua não é coisa só de homem.

Outro exemplo dessa tendência “professoral” que nossos compositores impingem à música popular é dado pelo cantor e compositor João Gonçalves²⁰ que, dentro de seu estilo marcante de duplo sentido, dá uma “aula” de cuidados para a prevenção do mal de chagas.

Consulte sempre o Dr. Prevenildo
Não tome banho em água de barreiro
Não deixe seu filhinho andar descalço
Conserve bem limpinho o seu terreiro
Não more em casa cheia de buracos
Para não ser chupado por barbeiro
Cuidado se o barbeiro lhe chupar
Se livre da chupada do barbeiro
Cuidado, pois o bicho é perigoso
É um besouro venenoso
Você vai morrer ligeiro.

Esse princípio de utilização do canto/música popular adquire uma caráter especialmente interessante nas estratégias da Igreja dos Pobres. Nela verifica-se realmente o direcionamento “internacional” de, agregando o canto à causa, promover através dele a almejada conscientização do povo relativamente aos mecanismos que contribuem para sua situação de oprimido. Por outro lado, utilizando-o como forma de publicação de uma Teologia que marca uma nova postura da Igreja. Ao mesmo tempo em que constitui a marca definitiva de uma nova Igreja, constitui a marca definitiva de uma nova Igreja, contribui para a aproximação com o povo e mantém a idéia da

²⁰ Compositor paraibano, natural de Campina Grande, considerado o “rei do duplo sentido”.

instituição enquanto mãe de todas as correntes de pensamento por mais discordantes que possam parecer.

O canto nas igrejas obedece e atende, rigorosamente, ao seu valor enquanto permanência ritual. Há um momento, especificado antecipadamente, na preparação da missa em que ele adentra. Tradicionalmente, na programação da missa (como bem ilustra o jornal *O Domingo*, distribuído nas celebrações dominicais), a música introduz-se à cerimônia pontuando a pregação do padre. Na Igreja dos Pobres o canto é requisitado enquanto “canto para animação pastoral”, instrumento dos missionários ou animadores leigos no contato com seu público, essa é sem dúvida a tradução mais corrente do canto pastoral.

A questão a se colocar, contudo, é com que sentido o canto é utilizado. Se apenas para animar o corpo ou também a mente, e a que tipo de pastoral ele serve. Uma pastoral que vem do “pastorear”, de cima, como quem canta para animar (aboiar, apartar) o gado a prosseguir na lida ou uma pastoral diferenciada, onde o gado (povo) é valorizado, a ponto de atingir uma dimensão enquanto sujeito, cidadão. Talvez a melhor resposta esteja na forma como o canto adentra aos ritos das celebrações, muito provavelmente como um reforço ao teor retórico (palavrórico) das discussões e das pregações políticas nas comunidades, nas igrejas e nas manifestações públicas.

Num roteiro para celebrações organizado pelo Santuário das CEBs do Agreste pernambucano, o canto aparece primeiramente na abertura do encontro com a comunidade, logo após a saudação do animador, e ganha a mesma dimensão de uma oração, podendo servir como alternativa a esta: “Escolher o canto apropriado ou pedir, com antecedência a alguém que prepare uma oração espontânea”, aconselha literalmente o roteiro (FUNDAÇÃO, 1995, p. 3).

Logo após o canto é requisitado na hora em que se discute a palavra da bíblia na vida comunidade. É a hora do *canto da aclamação*, de cunho mais religioso, dentro de um repertório menos vinculado à política. A seguir o canto entra em mais dois momentos – depois do ofertório da comunidade e no final da celebração. O ofertório significa “o momento de colocar em comum os dons, a vida e as ofertas em favor da comunidade.” A escolha desse canto, em participar, obedece ao motivo da celebração que, de acordo como o roteiro, nada mais é que a junção pressuposta da vida com a fé.

Nos quatro momentos em que o canto é requisitado na celebração é importante notar que, ritualisticamente, deixa-se em aberto para que os próprios participantes na hora possam escolher o canto a ser entoado. Desde que seguindo, claro, o motivo da

celebração. Tal prática, contudo, é comum nas reuniões dos grupos de oração domiciliares dos bairros que, em seus encontros semanais, mesmo tendo uma pessoa ficado com a responsabilidade de escolher os cantos, seu roteiro pode ser todo mudado ao sabor das circunstâncias. Trata-se de um processo em que a informalidade dá o tom.

Nas manifestações de longo período de maturação, aquelas em que a presença da Igreja é mais incisiva, a preparação também apresenta alguma elasticidade. A Romaria da Terra, celebração que leva a rubrica da Arquidiocese da Paraíba e da Comissão Pastoral da Terra, dentre outras entidades, é uma dessas manifestações cuja organização responsabiliza-se por todo um roteiro de cânticos, publicado antecipadamente em livro, que serve em primeiro lugar como guia de preparação para os encontros de comunidades. Na romaria, a utilização do guia fica a critério dos animadores e caminhantes que percorrem longos caminhos madrugada adentro cantando a luta, louvando ao Senhor dos deserdados, o Senhor da Libertação: “Sou, sou teu senhor/sou povo novo retirante lutador/Deus dos peregrinos, dos pequeninos/Jesus Cristo redentor.” (ARQUIDIOCESE, 1996)

O repertório constante no livro da VIII Romaria, realizada em 1996, compreende 60 cantos, a maioria deles tematizando a luta pela terra. Foram escolhidos dentro do roteiro traçado para as “celebrações” nas comunidades que representam a preparação para o rito final, a grande caminhada. As celebrações, em número de arquivo, tiveram os seguintes temas para reflexão: “A conquista da terra”, “O trabalho para todos”, “A casa para todos”, “O pão para todos”. Como chega a alertar Dom Marcelo Carvalheira (ARQUIDIOCESE, 1996), na apresentação do roteiro, é necessário perceber “como cada um destes temas se relaciona com a questão fundamental da terra. Sem ela tudo se torna vão e ilusório.”

A presença ritual do canto na Igreja dos Pobres não se isola de um processo conjunto de louvação e aprendizado, fé e vida. Como acentua Irmã Agostinha, em *Rezando e Cantando – a Caminhada*, o canto está, juntamente com a reza e as celebrações dos acontecimentos e da vida, entre as coisas que mais animam “a fogueira da fé do povo”: “O povo, as comunidades, gostam muito de cantar. Nas missas, nas novenas, nas procissões, nas caminhadas, nas lutas, nas vitórias, na dureza e na alegria. Ninguém arranca a força de um povo que canta!” Essa premissa vem recheada de certa utopia, no sentido em que introduz o canto entre os fatores que possibilitam que a “vivência das lutas sociais” seja antes vista como o “movimento da utopia que o estático

da exploração.” (LUCENA, 1996, p.16). Ou seja, atenta para o caráter também educativo do canto.

Irmã Agostinha conclama os animadores e fiéis que disporem do livro a não só cantar, mas viajar rumo ao território da utopia: “Quando cantarem qualquer canto que está aqui, é bom lembrar: Um dia o mundo vai ser mais conforme. Deus quer: sem opressão, sem despejo, sem fome, um mundo mais bem repartido, um mundo mais fraterno, um mundo feliz.” (MELO, 1987, p.6) Enquanto esse mundo não vem, urge encampar a luta, utilizando o canto em várias dimensões:

Por isso a gente vai cantando; desde agora vai soltando nosso canto que é força de esperança, de resistência e de alegria. E no canto a gente louva, dá graças a Deus, denuncia a injustiça, pede perdão pelas nossas faltas, pede força e coragem a Deus, oferece a ele nossa vida, bota para fora o que está no coração. (MELO, 1987, p.7).

As palavras de Irmã Agostinha, através do idealismo que as identifica, confirma o que conclui Silva (1992, p.95) relativamente à música na experiência religiosa: “Quanto mais elevada for a inspiração, mais perto está de Deus; e quanto mais perto de Deus está, mais intensa será a sua luz, que revela as imperfeições da terra. É o momento perfeito da revelação eterna através da música.” Se a premissa justifica-se integralmente nas experiências religiosas, através da aproximação a Deus, o mesmo pode-se requerer para as experiências político-religiosas da Igreja dos Pobres, onde vivencia-se uma experiência religiosa única, de cunho mais ecumênico, numa relação de inculturação e diálogo permanente como o diferente numa perspectiva de *comunidade*, que é assim definida por Silva (1992, p.99):

A música ao proporcionar à pessoa o encontro com o transcendente, na experiência religiosa, também coloca em contato com as outras pessoas. E a religião, que por sua natureza deve criar e manter esta relação social, é ricamente auxiliada pela música. Pois a religião em todas as suas formas históricas reais, é sempre em alto grau, um produto social, e que a consciência social, em suas faces mais íntimas e vitais se identifica com a religião. A música, além de satisfazer individualmente as pessoas, também exerce uma grande influência socializante, uma consciência de grupo. O grupo passa a ter uma unidade definida de consciência de não ser apenas um conjunto de pessoas, mas algo mais; logo unificado: a UNIDADE. E aqui reside algo mais profundo: O PODER DA MÚSICA, com seus elementos que correspondem às correntes de empatia e solidariedade.

Esse poder circunscreve-se tanto à música puramente instrumental – onde a música revela-se por si só, quanto à experiência musical humana que interliga a poesia e

a música, formando o canto. Por sua vez, que estabelece uma outra situação e uma nova relação do homem com o objeto musical que, em essência, é por demais volátil:

Essa revelação da música acontece por pouco tempo e se pudéssemos pintar ou mesmo escrever o momento, poderíamos conservar ou explicar posteriormente. Porém na música que é formada de sons, existe algo que está acima desses sons, e este algo inefável, surge e vai desaparecendo no tempo e no espaço, permanecendo apenas uma lembrança, que vai se desvanecendo mais e mais. Mas se a música vai se desvanecendo, permanece a mensagem poética, que se enraíza após a experiência religiosa. (SILVA, 1992, p.95).

Convém lembrar, contudo, o poder que a gravação assume em nossa época, tanto em discos quanto em pequenos meios e aparelhos amadores (SCHAFFER, 1991). A propósito, dentro da própria Igreja, com a publicação de livrinhos de cânticos em que se vislumbra a permanência da tradição escrita da Igreja Católica, porém sempre acompanhando o livro (canal de informação) a informação ulterior da música. Daí talvez advenha a capacidade da Igreja de adequar o canto-poesia e melodias preexistentes, trabalhadas pela indústria cultural. O forte da Igreja, portanto, não deve ser tão propriamente a música em si (a música pura) mas o texto para a qual a música serve de moldura.

Essa tendência pode ser sentida em toda a produção musical cujo objetivo imediato seja o protesto organizado. A situação política do Brasil nos anos 60 trouxe a tona uma produção musical voltada exclusivamente para o protesto que se caracterizava por um discurso forte, em uma música repetitiva, monótona. Silva (1992, p.63), afirma que essa música surge como uma forma de “atender a um propósito de protesto particular da alta classe média contra o rigor do regime instalado no país.” Daí “para atender a uma necessidade de eloquência enfática, essas canções exigiam um tom épico, (grifos nossos), e os compositores e letristas de músicas de protesto, formados na vigência da bossa nova – tendência de produção musical bem mais elaborada – [...] rompem afinal com o estilo da bossa e passam a cantar as belezas do futuro numa esperança do dia que virá.”

4.2 O canto das pastorais e CEBs

O universo de cantos para animação pastoral – canto pastoral – é relativamente expressivo. Dentro do levantamento realizado recorreremos basicamente a livros de cânticos, que são a forma mais tradicional de disseminação. Sabemos, contudo, que o

canto enquanto expressão é assim concebido justamente para atingir um público não-letrado. Mas, contrariamente à lógica, o modo escrito é a melhor forma de registro por garantir a permanência dos cantos.

O canto torna-se vivo, entretanto, no momento em que o animador, responsável pela organização das reuniões e geralmente a pessoa mais ligada à Igreja, durante a preparação faz uma espécie de montagem de repertório básico, cujas melodias já estão inteiramente trabalhadas (mentalizadas, difundidas). Esse processo, como pudemos comprovar na preparação da Romaria da Terra, é realizado gradativamente ao longo de quatro celebrações em que, além de trabalhar-se com as temáticas que emanam do tema geral referente à grande caminhada, tem-se uma boa oportunidade de trabalhar o canto, aplicando-o como reforço informacional.

Num primeiro momento de assuntos recorrentes abordados nas canções está a própria Igreja, onde são decantadas suas novas posturas diante do mundo e do povo, como em “Sinais dos Tempos”:

Sentindo a necessidade de grande transformação
A Igreja hoje muda sua organização,
compreende que o povo não deve ficar passivo
mas deve participar de modo bem decisivo.

Por isso não mais se ilude
Com as grandes multidões
Com uma igreja apenas
De quermesse e procissão
Acredita na união do povo em comunidade
E que Deus se faz presente
Na nossa realidade

Põe fé em todas as lutas
Da classe trabalhadora
Porque a luta do homem
Tem dimensão redentora
É uma nova história
Que já vemos apontar;
São as CEBs que começam
Para a Igreja mudar.

(Lutando e Cantando a Caminhada, 143)

A seqüência de tema obedece aos critérios estabelecidos pelas bases em que a Igreja atua no campo social, servindo os cantos quase sempre como libelos de luta, uma vez que junção do canto ao ideal de luta é permanente. Assim, a *questão da terra* – devido, em grande parte, à proximidade dos conflitos, uma vez que o Nordeste é pródigo nesse sentido – assume lugar permanente. Destaca-se, em geral, a luta pela

reforma agrária ou a “interpretação” religiosa de que a terra é para ser de todos e não apenas de uns poucos.

A terra é de todos, disse Deus a Adão
Toma e cultiva, tira dela teu pão
Eis o plano de Deus, plano da criação
A terra é para todos, e todos os homens irmãos
Lutemos com fé, não sejamos desanimados
Pois o Cristo Salvador, está sempre ao nosso lado.”

(O povo que canta, 497)

Dentro da estrita galeria de cantos que giram em torno da motivação pastoral, muitos deles retratam ou reforçam, a vida comunitária, cantam-na a plenos pulmões. Introduzem como temáticas aproximadas a união, os povos oprimidos (o índio, o negro), os trabalhadores e as classes marginalizadas (os lavradores, as mulheres). Reforçam também a idéia de que, cantando conjuntamente, abre-se a possibilidade de caminhar junto rumo a tão sonhada libertação. É essa tendência que se pode vislumbrar plenamente no *Baião das Comunidades*, de autoria de Zé Vicente²¹, encontrado em várias cartilhas de cantos:

A comunidade é uma fonte inesgotável de vida
Que inclui gente de todo tipo
Unidos e unidas nós tornamos povo semente
Povo do Senhor

Somos gente nova, vivendo de união
Somos povo, semente de uma nova nação
Somos gente nova, vivendo o amor
Somos comunidade, povo do senhor

Nessas primeiras estrofes percebe-se a tentativa de definir a comunidade, ou o ideal comunitário, sob o enfoque de uma visão (predominante nos cantos que tratam da mesma questão) de que somente a UNIÃO pura, em nome do amor, fará surgir uma gente nova, diferente, participativa.

Vou convidar os meus irmãos trabalhadores
Operários lavradores, biscateiros e outros mais
E juntos vamos celebrar a confiança
Nessa luta de esperança de ter terra, pão e paz.

²¹ Natural de Orós/CE, o compositor e cantor Zé Vicente está desde 1981 na estrada. Atrelado ao espírito dos movimentos sociais de inspiração católicos, suas composições refletem o espírito do canto pastoral, como instrumento de conhecimento e luta por uma existência mais digna e alegre.

O canto convida os trabalhadores a uma luta comum. Terra, pão e paz adentram ao canto como uma dádiva da terra prometida. Muitos cantos tradicionais utilizam desta simbologia do futuro, da conquista, de chegar à terra prometida num processo puramente espiritual. O canto pastoral, de certa forma, alinha-se em alguns aspectos com o canto mais tradicional, mas introduz o termo “luta”, numa perspectiva de que não é uma questão de caminhar por caminhar, mas caminhar sabendo o que se quer e aonde ir.

Vou convidar os índios que ainda resistem
as tribos que ainda insistem no direito de viver
E juntos vamos, reunidos na memória
celebrar a vitória que vai ter que acontecer

Convido os negros, irmãos no sangue e na sina,
seu gingado nos ensina a dança da redenção
De braços dados, no terreiro da irmandade
vamos sambar de verdade, enquanto chega a razão

O baião aumenta, o sentido da comunidade ganha mais significado e novos parceiros são convidados a participar. Que venham os índios, tragam o toré. Que venham os negros, tragam o samba. Todos dançarão e “o baião” ficará mesclado de ritmos. Já não se reconhecerá sua origem, será um baião estilizado, bem ao gosto do ideal de comunidade dos pobres, daqueles que lutam por alguma causa. Que venha, através do canto (ou a partir dele) a razão, tanto para os irmão de luta, quanto para as autoridades. Destacam-se, por consequência, duas vertentes pastorais da Igreja – a Pastoral do Índio e a Pastoral do Negro – ainda bastante atuantes, mesmo por que vários problemas relacionados com ambas as raças permanecem sem solução.

Vou convidar Oneide, Rosa, Ana Maria,
a mulher que noite e dia luta e faz nascer o amor
E reunidos no altar da liberdade, vamos cantar
de verdade, vamos pisar sobre a dor

A mulher adentra ao baião e vira companheira de luta. Já não é uma figura decorativa dos salões, ou uma costela do homem. Que venha e fale, mostre sua luta e cante no mesmo tom, com o mesmo propósito.

vou convidar a criançada e a juventude
tocadores nos ajudem, vamos cantar por aí.

O nosso canto vai encher todo país, velho vai
cantar feliz, quem chorou vai ter quer rir.

Desempregados, pescadores, desprezados
e os marginalizados venham todos se juntar
à nossa marcha para a nova sociedade
quem nos ama de verdade pode vir que tem lugar.

Sempre reiterando o ato cantar, o baião despede-se. Convida como parceiros de marcha as crianças (Pastoral da Criança), a juventude, os velhos e toda uma série de marginalizados. O canto, apesar do título, constitui um baião meio arrastado, próprio para marcha, para a grande caminhada. Onde ele, finalmente, ganha colorido, alegria e realiza uma parte de sua missão. Tem que convidar para a dança, fazer andar, mas andar consciente, com um objetivo de vida, de realização aqui.

Nesse canto que leva uma acepção anordestinada até no título, ao lembrar o estilo baião (com que Humberto Teixeira e Luiz Gonzaga presentearam um dia o Brasil) há um desfile glorioso de todas as vertentes das pastorais sociais representadas por seus personagens, toda uma galeria de excluídos. O índio, o negro, a mulher, o lavrador, a criança, a juventude – todos contemplados com a criação de pastorais próprias, encarregadas de suas causas. Constitui, certamente, um dos cantos mais emblemáticos da Igreja dos Pobres, justo por conseguir narrar, em seqüência, boa parte das vertentes de atuação da Igreja junto ao povo, como também por demonstrar firmemente o ideal de comunidade criado pela mesma. Aqui, enquanto convida-se para cantar, não se deseja simplesmente “animar”, mas promover a caminhada instigando a “união” como base, a unificação dos ideais (aproximar a causa particular das lutas dos demais) e combater o individualismo (tão clássico de quem faz “ligação direta” com Deus em nome próprio).

A galeria de temas não se esgota nos mencionados pois, dentro de temáticas gerais, incorporam-se subtemas ou particularidades dos movimentos. Assim é que outras questões, como a *problemática indígena*, que é mais uma das grandes questões brasileiras referentes à terra (apesar de para isso existir um pastoral específica), entra como subtema dentro da luta maior pela reforma agrária. Outro tema contemporâneo – da *mulher em sociedade*, acaba sendo atrelado à questão da comunidade, cidadania e direitos.

Os dois exemplos ajudam a entender como é extensa a quantidade de temáticas, que nem sempre adquirem autonomia diante de questões maiores. O que polariza realmente todas as pautas é a questão da promoção humana e a luta pela cidadania, em

um mundo onde os oprimidos e excluídos tenham seu lugar ao sol impondo-se, com a posse de um direito conquistado e não cedido ou parcial. Por conta disso, a questão da cidadania e dos direitos adquire um tom reivindicatório único quando canta-se, recorrendo às mais duras imagens do imaginário popular para atacar o “inimigo” em nome do Senhor.

O canto *Nossos direitos*, de autoria de Zé Rufino, (também encontrado em diversas cartilhas) trata-se de exemplo extremado do canto reivindicatório militante, onde o irmão mais próximo é o pobre. Acima dele em sua condição subalterna, nada merece a mínima consideração. O canto começa com a reivindicação básica, mas numa disposição de luta, de afirmação, já dando pistas de quem vem a ser este “inimigo”.

nossos direitos vêm
Nossos direitos vêm
Se não vir nossos direitos
O Brasil perde também

Quem nega nossos direitos será negado também
E já chega de promessas, sem cumprir prá ninguém
Mas com os irmãos unidos o mundo muda o sentido
E nossos direitos vêm

Os ricos e os políticos são os algozes do “pobre”, contudo eles têm em comum uma coisa só, o fato de serem humanos factíveis a um fim igual. É o que sugere o restante do canto, recorrendo a imagens tétricas para a igualdade pós-túmulo:

Só porque tens muita terra e tens gado com fartura
Tu negas de teu irmão este pobre sem figura
Cuidado com teu mistério, um dia no cemitério
Nossas carnes se misturam,

A cova é tua morada, o verme teu companheiro
A vida desaparece pra lá não serve dinheiro
Quero ver tua defesa onde está tua riqueza
Que comprava o mundo inteiro?

Pra lá tu não levas nada nem dinheiro nem teu gado
Nem carro, nem partido nem pacote arrumado
Lá tu tiras esta máscara só levas terra na cara
E táí o resultado

Tu sabes que a morte é justa, vem toda de uma vez
passa um visto nos teus crimes qual o dia eu não sei
mas tu pagarás dobrado não existe advogado
que te defenda na lei...

aqui termino pedindo ao nosso pai Soberano
que fez o céu e a terra sem cometer engano
olha teu santo universo cheio de coração perverso
que nega os direitos humanos.

Anteriormente fizemos menção à presença marcante da juventude na Igreja Católica recheando de vigor a chamada Igreja dos Pobres. Talvez seja mais correto afirmar que esta, enquanto projeto, não se realizaria sem a participação ativa dos jovens, em sua maioria leigos, que durante os anos 70 e 80 ocuparam a instituição com ideais e disposição de luta. Difícil é precisar em que momento exato a Igreja passa a absorver o público jovem sob essa perspectiva, uma vez que enquanto instituição religiosa ela jamais abriu mão dos seus catecismos nem de seus grupos de jovens.

Mas é possível estabelecer alguns paralelos entre a história recente do Brasil e do mundo e a opção pelos jovens e pelos pobres. Boran (1982, p.22) traça um perfil do envolvimento da Igreja com os jovens, destacando o posicionamento desta nos anos 60 e a situação do Brasil naquele momento, dando origem ao que ele chama de *geração do silêncio*: “A juventude sofre os resultados do golpe militar de 1964, que cassou seus direitos de participar da sociedade onde nasceu. Tornou-se uma geração do silêncio.”

A juventude, segundo o autor citado, atingiu sua plenitude enquanto estamento social tomando consciência de pertencer a um corpo social, com alguns interesses em comum, somente neste século. Antes havia só jovens, onde hoje há juventude. A participação dos jovens foi marcante já durante a revolução russa e a rebeldia contra a moral vitoriana na Inglaterra. Mas o marco mais forte de participação de jovens em movimentos dá-se quando Hitler usa-as astuciosamente para a ascensão e manutenção do fascismo no poder. Todos esses momentos, todavia, ocuparam a primeira metade deste século e criaram gerações do pós-guerra (45 a 55) denominadas de “silenciosas” ou “ascéticas”. Uma “juventude desanimada, triste, pouco ativa, ocupada com seus próprios problemas existenciais e incrédulas.” (AZCARATO apud BORAN, 1982, p.17)

Parece até que esse movimento, de certa forma evolutiva, da primeira metade do século serviu como a “banda podre da maçã”. Um ensino de experiências mal sucedidas em projetos políticos nefastos como o nazi-fascismo hitlerista. Isso parece ter gerado uma sede desesperada de mudança. Como enfatiza Boran (1982, p.17), “por baixo da apática juventude, estavam germinando as sementes de um protesto generalizado na década de sessenta.” Muggiatti (1973, p.14) faz referência ao elemento musical que

permeou o “grito” da juventude no anos 60, registrando a concepção que a música jovem tomou como canção de revolução:

Nos Estados Unidos, os jovens da década de 50 ficaram conhecidos como a ‘geração silenciosa’. Mas o silêncio foi rompido nos anos de 1960 pela explosão vocal de Bob Dylan e dos Beatles. E o rock surgiu como o grito de revolta de uma nova geração.

Momento histórico em que o “envolvimento social da música se reflete, mais do que em qualquer outra época, na ação política”, onde institui-se o rock não apenas como incremento, mas como a própria luta.

Justamente nos anos 60 é que se vêem despontar movimentos como o hippie, em sua cruzada conceitual pela pobreza voluntária e pelo amor livre como alternativa aos descaminhos da sociedade de consumo. Tudo isso embalado pelos acordes do *rock’n roll* que vinha a dar com seus acordes lancinantes definições e contornos poético-musicais a uma mobilidade jovem de escada mundial.

Uma das grandes mudanças realizou-se no seio das instituições do saber, dando novas direções à construção e produção do conhecimento:

Os anos 60 foram caracterizados pela rebelião universitária. Os jovens colocavam questões vitais: a necessidade de a universidade estar voltada para as necessidades reais do povo; o combate ao projeto dos grupos dominantes de formas especialistas para servir seus próprios interesses mais do que para resolver os problemas e a miséria das grandes faixas da sociedade. (BORAN, 1982, p. 18)

Na prática, segundo ainda o autor citado, essa mobilidade fez-se presente em alguns países em particular:

As revoltas de junho de 1967 em Berlim e em outras cidades alemãs, a da Universidade de Berkeley e a grande mobilização nos Estados Unidos contra a guerra no Vietnã, a revolução de Maio de 1968 em Paris e protesto generalizado no Brasil em 1968 e em 1977 foram realizados, ou iniciados, fundamentalmente por jovens. A revolução Sandinista na Nicarágua em 1978, teve a participação maciça da juventude em todos os níveis. (BORAN, 1982, p.18).

No meio de todo conjunto de marcas geracionais, que poderíamos denominar de atitudes de uma geração, destaca-se sempre uma que se credita inquestionavelmente como componente mais forte, entre os vários que caracterizam determinado período. Seja em termos culturais, seja em forma de engajamento em projetos político-sociais.

Assim, alguma geração pode ser referenciada pelo avanço que conseguiu imprimir só na música, por exemplo, ou em qualquer outro item do elenco de campos de interesse da juventude.

Falamos anteriormente do privilégio que teve a geração que floresceu entre meados dos anos 60 até anos 80 de acompanhar, como co-participante e até como geradora, de sérias mudanças em uma das instituições mais tradicionais da cena brasileira que é a Igreja Católica. Um momento ímpar ao longo de toda a história da instituição. Um instante, talvez, uma breve licença histórica, em que a Igreja agrega uma série de discursos progressistas, na maioria das vezes em total desacordo com sua discursividade vetusta, tradicionalista, solene, conservadora.

Convém ressaltar que a experiência religiosa do período não faz parte do rol de temas preferenciais dos analistas do período, o que se destaca realmente é a experiência político-social. Projeto até certo ponto utópico, dirão alguns críticos mais ferrenhos, um projeto irrealizável de sociedade. Mas uma experiência singular a nosso ver, sobretudo quando avaliada exclusivamente do ponto de vista da dureza da instituição e do momento específico de autoritarismo por que passava o país.

Nesse cenário, na confluência de felizes coincidências históricas e via instituição mais improvável, é que se delineia, com cores no mínimo diferentes, o cerne de uma Pastoral da Juventude diferenciada. Uma pastoral que, junto às perplexidades típicas da juventude, muitas vezes não contempladas na pauta rigorosamente religiosa da pastoral tradicional, trazia embutida uma crítica à sociedade. Desde o ponto de vista cultural (isso se verá mais tarde em termos de música), passando pela estrutura social e culminando na crítica às instituições estabelecidas.

Torna-se difícil estabelecer temporalmente qual a data específica em que surge, dentro da Igreja, uma pastoral da juventude renovada. O caminho mais provável para obter uma data aproximada talvez seja fazendo uma análise das encíclicas papais, contudo é o Concílio Vaticano II (que é a base dessa nova Igreja) que contempla mais propriamente os temas atinentes à juventude. Anteriormente a juventude fazia parte do interesse pastoral da Igreja, só que junto à pastoral religiosa por excelência, o que é aferido pela preocupação com a educação formal, via proliferação dos colégios católicos cujos temas educacionais eram centrados especificamente numa ética religiosa rígida.

Antes do advento do Concílio, a participação dos jovens dava-se principalmente em movimentos como a Congregação Mariana e as Filhas de Maria. Além de serem coordenados por adultos, como enfatiza Boran (1982, p.24), constituíam movimentos

com “uma espiritualidade e atuação voltadas exclusivamente para dentro da própria Igreja.” Após esse período foram-se destacando-se, através da Ação Católica Geral e, a partir da Ação Católica Especializada, uma série de outros movimentos, já levando em conta a valorização do apostolado leigo, com a incorporação sobretudo do princípio de que “os evangelizadores dos jovens trabalhadores deveriam ser outros jovens trabalhadores.”

Surgiu daí a Juventude Operária Católica (JOC) que deu margem ao surgimento de outros movimentos especializados. Foram fundadas, logo em seguida, a Juventude Universitária Católica (JUC), Juventude Estudantil Católica (JEC), Juventude Agrária Católica (JAC) e Juventude Independente Católica (JIC). Esse movimento acaba, em meados dos anos 60, quando a JUC e a JEC, devido à perseguição política, uma vez que agora constituíam partido político de fundo marxista-leninista, e ao desentendimento com a hierarquia da Igreja, esfacelam-se pondo fim um era de experiência de juventude católica engajada.

Foi a partir do Encontro dos Bispos em Medellin (1968) que a juventude voltou a ser palco de atenção, quanto muitas das teses da Ação Católica Especializada foram assumidas pelos bispos no documento resultante do encontro. De acordo com Boran (1982, p. 27), durante os dez anos seguintes (de 1966 a 1976) a Ação Católica Especializada foi substituída por uma Pastoral da Juventude baseada exclusivamente nos encontros onde abusava-se dos “testemunhos pessoais e forte impacto emocional”. Inexistindo ainda, portanto, uma abordagem da dimensão social do evangelho.

A pastoral da juventude Orgânica vem a se organizar, de fato, a partir dos anos 70 com uma “avaliação mais crítica do seu papel na Igreja e na sociedade” (BORAN, 1982, p.29). A partir desse momento vão eclodindo fatos que levam à elaboração de pastorais da juventude específicas. Vale destacar, nesse sentido, o Documento do SUL I – CNBB (1974), *Princípios e diretrizes para a Pastoral da Juventude*, o III Encontro Nacional (1978) e, sobretudo, o encontro dos bispos latino-americanos, em Puebla (1979), onde foi feita a opção pelos jovens e foi destacada uma pastoral que levasse “em conta a realidade social” e ressaltasse “a importância de uma metodologia transformadora”.

Sob a perspectiva de uma Pastoral da Juventude Orgânica é realizado, em julho de 1980, o II Encontro Interregional de Pastoral da Juventude Popular²², onde são delimitadas as linhas mestras de ação da Pastoral da Juventude do Meio Popular-PJMP²³:

Uma pastoral de juventude comprometida com as lutas do Movimento Popular, no sentido de favorecer a inserção de seus membros nas lutas populares, numa perspectiva de transformação social; - O fortalecimento da atuação do jovem nos vários setores do Movimento Popular: meio sindical, organização nos bairros, a partir da Pastoral de Juventude como espaço e politização e revisão da prática à luz da fé e de uma leitura do Evangelho na perspectiva da classe oprimida. (BORAN, 1982, p.32).

Essa é a visão que perpassa o “Hino da Pastoral Jovem do Meio Popular”, constante nos livrinhos de cânticos distribuídos pelas dioceses da Paraíba. O livreto *Lutando Cantando*, elaborado pela Comissão Regional da Pastoral de Jovens do Meio Popular – CNBB – Regional Nordeste II (1987), traz o hino em destaque na sua primeira página. O compromisso jovem com as questões de seu tempo é exemplarmente observado, notando-se de que ponto social parte o discurso, a ideologia que lhe dá norte e a disposição que ele encerra:

Somos filhos de trabalhadores
A nossa classe é a classe popular
Mas temos sonhos e também muitos amores
Também queremos trabalhar, participar
É a juventude do meio popular

Um segundo trecho significativo do hino trata da linha de ação especificada no Documento resultante do Encontro Inter-regional de Pastorais da Juventude:

Nossa luta é pelo engajamento
No nosso bairro e também no sindicato
Nós precisamos ficar todos unidos

²² Nesse Encontro, realizado em São Paulo, não era consenso a formação de um movimento específico “para garantir a formação da consciência de classe dos jovens do meio popular e seu engajamento nas lutas populares.” Opta pelo caráter pastoral da organização. (PJMP, s.d., p. 1)

²³ Em nível de Nordeste, contudo, a gênese da formação de uma pastoral específica para os jovens do meio popular já estava disseminada. Em julho de 78, em Recife, aconteceu o I Encontro de Animadores dos Jovens do Meio Popular, cujos princípios discutidos incluíam a criação de um movimento que garantisse a articulação e a unidade dos grupos, incremento do compromisso transformador do jovem com seu meio e a unidade na evangelização entre a história da humanidade e a história da salvação. No III Encontro, em Olinda, as palavras de D. Marcelo Carvalheira na apresentação do relatório, são elucidativas do cisma entre a Pastoral Genérica ou Geral e a nascente Pastoral da Juventude do Meio Popular (PJMP): “Precisamos levar até as últimas consequências a distinção dos meios, para que passe de uma Pastoral da Juventude Genérica, vaga e indefinida, para uma Pastoral da Juventude Específica de cada meio social, definida pelas características peculiares de cada meio e marcada pela ótica do oprimido.” (PMJP, s.d., p.1)

Pra conquistar nosso direito que é negado
É a juventude do meio popular.

(Lutando Cantando, 1)

Os jovens sempre fizeram parte das principais preocupações da Igreja, um rebanho imberbe a ser conquistado em sua integridade para que do seu meio surgissem os vocacionados para o mundo sacerdotal. A prática tradicional, contudo, não passava de uma forma limitada de moldar a juventude, sem reconhecer seus próprios anseios. Um processo que começava pelo fato do catecismo rumo à primeira comunhão, embalado por um hino:

Senhor Jesus, nós meninos vos amamos
Com todo nosso pequeno coração
A recompensa que nós esperamos
Seja a nossa eterna salvação...

(Rezando e Cantando a Caminhada)

A nova concepção surge até em resposta às demandas histórias que exigem uma tomada de posição da Igreja frente à rebeldia ensaiada pela juventude dos anos 60. Quando essa rebeldia tinha alvo primordial todas as instituições, o sinal vermelho acendeu. Quando a própria pregação da Igreja teve por base a família, criava-se uma situação para lá de incômoda ao passo que os rebentos passam a querer, num ideal libertário, incendiar o próprio casulo. Vê-se claramente a posição em que fica a Igreja no momento em que percebe que o terreno no qual pisa é movediço e, sobretudo, que alguns dos potenciais continuadores da sua obra passavam para uma vida de contestação, sem retorno à vista.

Assumir o discurso do outro e tentar penetrar no ideário dessa juventude tida como influenciável foi o caminho tomado pela Igreja para marcar posição durante anos duros da história do Brasil. Diante, também, dos anseios contestatórios dos jovens motivados pelos ícones demarcativos que corriam o mundo nas ondas do rádio e da TV e pelo som devastador do rock, que impunha novos costumes e uma moral considerada pouco aceitável pelos padrões religiosos.

A juventude católica dos anos 60 no Brasil, onde o estilo imperante ainda era a bossa-nova, encampava as músicas de protesto dos grandes festivais da época como seus hinos. É o que nos revela o relatório do II Encontro Nordestino de Estudantes Maristas, quando ferem-se à música jovem nascente:

Exemplo de alienação na música:

yê yê yê – veio de fora, penetra em nossa vida, como se fosse um corpo estranho. É sustentado por uma organização econômica.

Faz esquecer a dor, a realidade. É um analgésico.

Como observa-se, a juventude católica ainda não incorporava o rock ao seu repertório de protesto, como voz da geração. O que importava mesmo era o “nacionalismo” (talvez o mesmo que levou Caetano Veloso e Gilberto Gil a serem vaiados por incorporar a guitarra elétrica em seus arranjos musicais). Veja-se, por exemplo, o que se fala da “bossa nova”, criticada depois pelo excesso de lirismo:

Bossa nova – Uma integração

- Protesto, nasce dentro da gente, o gesto, a voz, o modo de ser

- Vem de tudo que nos cerca

- Exige reflexão.

Interessante ressaltar como a palavra “reflexão” perpassa todo o discurso da Pastoral da Juventude. Em vários documentos é possível verificar a recorrência ao termo, sempre motivada por uma ligação direta com a música que se ouve, na escolha de um repertório comum para a audição. Veja-se conclamação constante de documento da Pastoral da Juventude na Paraíba, de 1979.

Pessoal, vocês acham que seria bom um novo caderno de cantos?

Se vocês aceitarem a idéia, então levem as letras das canções brasileiras que vocês gostam para o próximo encontro. Podem ser canções populares, de igreja ou folclóricas.

Cuidado: a canção deve ter uma mensagem, uma boa mensagem. (Grifo nosso).

A preocupação com a “mensagem” das canções é o ponto nevrálgico da assertiva. Como sugere o pedido, não é qualquer canção que pode participar do repertório escolhido para reflexão: tem que ser uma canção que diga coisas relevantes, que permita também leituras mais ricas do conteúdo. Outra curiosidade que emana da conclamação é como aparece em primeiro lugar as canções populares, vindo em seguida as “músicas de igreja” e as folclóricas. Isso, de certa forma, justifica a forte presença da música popular tomada enquanto canto pastoral. Muitas vezes, cantos aproveitados em sua integralidade. O documento da Pastoral da Juventude reforça essa idéia nesses termos: “A música faz parte da nossa vida, porque ela canta a vida. A poesia faz parte

da nossa luta, porque ela canta a luta. A música popular é tão rica tão expressiva porque ela brota da vida e das aspirações de nosso povo oprimido.”

Em determinados momentos, contudo, é possível flagrar casos de animação pastoral com reflexão musical de problemas de amplitude bem menos “engajada” e mais introspectiva. *O guia de exemplo para reflexão com auxílio da música*, da Pastoral da Juventude – zonal Várzea, é bastante ilustrativo quando recomenda “cantar e conversar” sobre a música *Fraqueza*, dos compositores Antônio Carlos e Jocaí.²⁴

Errei...quero uma chance e recomeçar
 Dizem que pau que nasce torto morre torto
 Eu não sou pau, posso me regenerar
 Aí, eu errei...
 Errei quero uma chance para recomeçar
 Dizem que pau...
 Aceitei...tudo que você falou
 Ouve pelo menos desta vez
 Perdoe o malandro ciente
 Dos erros que teve na vida
 Judiei...mas eu sofri demais
 Paguei...porém desta vez
 Perdoe o malandro ciente
 Dos erros que teve na vida

Em seguida o guia sugere algumas perguntas que devem ser feitas aos participantes:

Quais os erros que mais acontecem no namoro?
 Quando você erra, você reconhece o erro e conversa com o outro sobre a sua culpa?
 Quando o seu namoro se acaba, você ainda continua amigo da pessoa com quem você namorava? Por que?

Nesses momentos o eixo da canção de projetos é desviado. A linguagem, antes agressiva, é substituída por um tom mais ameno, justamente para dar vazão a discussões de foro íntimo, bem distante da letra do hino da Juventude do Meio Popular, em que denota-se o distanciamento de questões “menores”, no sentido de abraçar causas maiores.

Pelos campos, cidades, nas vilas
 No trabalho ou então desempregado,
 Nas caatingas, nas fábricas, nas filas

²⁴ Dupla de compositores baianos, Antônio Carlos Marques Pinto e Jocaí (José Carlos Figueiredo), Na década de 70 trocaram a Bahia pelo Rio de Janeiro e gravaram alguns sucessos pela RCA, como "Você Abusou" e "Toró de Lágrimas". *Fraqueza* (Antonio Carlos, Jocaí e Zé do Maranhão) é 1973.

Com muita raça e vontade de lutar
É a juventude do meio Popular

Somos filhos de trabalhadores
A nossa classe é a classe popular
Mas temos sonhos e também muitos amores
Também queremos trabalhar, participar
É a juventude do Meio Popular”

Além de fazer a apresentação e mostrar o lugar de que fala, reiterando a cada final de estrofe a sua identificação enquanto “jovens do meio popular”, o hino tenta traçar a ligação entre disposição de luta e consciência profunda dos problemas que afetam a juventude trabalhadora e periférica e toda a classe a que pertencem. Sendo também filha de trabalhadores essa juventude chamava para si não apenas a “utopia” de mudar o mundo, mas também a luta interna em suas próprias casas, onde necessariamente o “trabalho” de conscientização deviria começar. A participação a que se refere também não é uma participação de fora, de contemplar e no máximo discutir, mas um participar efetivo na direção da mudança, munido da arma que é a consciência de classe e utilizando os canais naturais de expressão do povo:

A política partidária é outra coisa
Que não pode ser deixada de lado
Precisamos mudar esse sistema
Que faz o povo viver sempre massacrado
É a juventude do meio popular

Isso em grande parte é o que se verificava no discurso dos militares do Partido dos Trabalhadores, no período de abertura política, onde a maioria dos jovens eram remanescentes das hostes da Igreja dos Pobres. Toda a luta nesses tempos, contudo, ainda não se dissociava de uma prática eclesial – a Igreja ainda dava-lhes guarida. O *Hino da Juventude* desvanece no tempo e no espaço, deixando à poesia uma disposição de luta que o dava vida e, sobretudo, a forte identificação com a Igreja (fé) e a luta dos pobres (vida):

Nossa força quem nos dá é Jesus Cristo
Quem nos empurra e ilumina o caminho
Pois ele é nosso companheiro
Que pelos pobres sempre tem muito carinho
É a juventude do Meio Popular.

Numa última estrofe (que não é encontrada no livro *Lutando e Cantando*, organizado pela Pastoral dos Jovens do Meio Popular, mas sim em outros livrinhos da

Igreja), o lançamento da organização de “*um novo mundo*” para um amanhã distante renunciava o próprio avanço do conservadorismo que viria a habilitar a instituição na atualidade. Nela toda a “utopia” parece desvanecer, postergando sua realização para um “pós - tudo”. A juventude cresceu, o ideal foi esvaziado, ficou o canto, registrado em livrinhos que um dia foram, a seu modo, bíblias para jovens idealistas.

Irá chegar um novo dia,
Uma nova terra, novo sol e um novo mar
E neste dia, os oprimidos numa só voz
A liberdade vão cantar.

Provavelmente o canto pastoral não tenha alcançado o status de canto de luta e documento (registro de luta) em outra senda que não na Pastoral da Terra. A própria conceituação da luta pela terra, seu fundo histórico e a larga tradição de conflitos, justifica essa noção. A análise do canto em si demonstra tal perspectiva. Através do conta da Pastoral da Terra é que se consegue melhor vislumbrar a disposição de luta do povo e onde o canto pastoral indica alcançar o seu papel mais definitivo.

As questões de terra no Brasil são antigas. Têm seu nascedouro no momento mesmo em que os portugueses puseram os pés na terra *brasilis*, e continuou pela história afora, desembocando nos dias de hoje como uma questão presente, preocupante, e sem solução aparente. A análise da Comissão Pastoral da Terá aponta para a perspectiva histórica da questão da terra, incrementada por medidas como a divisão do país em capitanias hereditárias:

O Brasil, no decorrer de sua história, consolidou uma estrutura fundiária iníqua e desigual na concentração desmedida da terra e na exclusão inaceitável de seu povo, que se mantém inalterada por séculos. A oligarquia rural, supra sumo do loteamento do país feito na época das capitanias hereditárias, continua no poder de geração em geração, perpetuando também a situação de desigualdade e injustiça no campo. Ainda hoje, o país continua a mercê dessa oligarquia, atualmente modernizada e consorciada com os setores industriais e financeiros, ‘eterna’ sócia do poder e da própria vontade política dos governantes. O estado brasileiro, detentor dos instrumentos capazes de alterar esta situação, não consegue encarar de frente o escândalo que constitui a atual estrutura fundiária, nem enfrentar com coragem e ousadia o desafio de resgatar a enorme dívida social que este país tem para com as populações que, historicamente, foram massacradas e espoliadas, em especial as comunidades negras, os posseiros, os sem-terra, os índios. (CNBB, 1996, p. 97)

Os números levantados pela Comissão Pastoral da Terra dão uma demonstração de como a questão da terra assume um lugar de destaque no panorama social brasileiro, a começar pela brutal concentração fundiária:

O Brasil tem uma área de 8,5 milhões de quilômetros quadrados de superfície, ou seja, 850 milhões de hectares de terra, dos quais 371 milhões de hectares são classificados como potencialmente agricultáveis, o que corresponde a 43,7% da área total. Segundo dados do IBGE, 50 milhões de hectares são áreas devolutas pertencentes ao Estado, 285 milhões são latifúndios e 30 milhões estão nas mãos de bancos e empresa multinacionais. Dos 376 milhões de hectares cobertos pelos 5,8 milhões de estabelecimentos agrícolas do país, 10 milhões de hectares, ou seja, 2,7% do total pertencem a 3,1 milhões de pequenos agricultores. Ao passo que os 50 mil latifundiários com mais de mil hectares possuem 165 milhões de hectares. Ou seja, 1% dos estabelecimentos controla 44% do total da área.

Tal concentração fundiária desumana (muita terra nas mãos de poucos) acaba por forjar condições para um êxodo rural gigantesco e desarticulado, uma vez que o processo de desenvolvimento posto em prática no país causa, em primeiro plano, a desestruturação das pequenas propriedades rurais, enquanto instaura-se um outro processo de escravidão:

Mais de 60 milhões de pessoas habitam em favelas. De 1970 a 1990, mais de 500 mil pessoas emigraram para o Paraguai, Bolívia e Argentina à procura de terra e trabalho. Os que se negaram a partir para as cidades ou sair do país formam um contingente de cinco milhões de sem-terra, dois milhões de posseiros, 5,2 milhões de assalariados rurais, dos quais somente 22,5% têm carteira assinada. Fruto da modernização à brasileira, aumenta ano a ano a escravidão, com 25.193 pessoas escravizadas somente em 1994, segundo dados da CPT. (CNBB, 1996, p.28).

Tais números permitem identificar a raiz dos problemas verificados nas grandes cidades que incharam nos últimos anos, dando margem à proliferação da violência desmedida, das péssimas condições de higiene nas favelas, enfim, de problemas sociais graves que exigem uma intervenção constante na busca de soluções e na promoção da cidadania. Cidadania que, no presente caso, vai muito além da simples cessão de documentos identificatórios do indivíduo. Adentra, isto sim, a um composto de educação básico, centrado no conhecimento direcionado levando em conta o nível de entendimento e a própria cultura dos sujeitos envolvidos, no sentido de promover tanto a ação imediata como, por fim, a consciência dos mecanismos que instauraram tal situação.

Nesse instante, o canto é motivo de temática de luta, de incremento melódico-poético na preparação para a “guerra”, como no “Hino da Reforma Agrária”:

Agora nós vamos pra luta a terra que é nossa ocupar
A terra é pra quem trabalha
A história não falha
Nós vamos ganhar...

(Povo que canta, 478)

Outro grande problema é a vivência no campo. Aliás, o dado da questão agrária que mais obtém espaço na mídia e, de certa forma, mobiliza a opinião pública geralmente em duas direções opostas – o apoio irrestrito aos sem terra ou o repúdio a suas ações na luta pelo direito à terra. Essa última tendência instigada por um ideal de propriedade fortemente arraigado e pelo desconhecimento do quadro real da situação no campo que gera a insatisfação e a conseqüente disposição para a luta ensaiada por movimentos de sem terra. Os números elencados pela Comissão Pastoral da Terra demonstram bem a dimensão da violência no campo:

Os conflitos e arbitrariedades persistem no campo. Nos últimos dez anos registrou 942 assassinatos de trabalhadores rurais, advogados, lideranças sindicais e religiosas e outros profissionais ligados à luta pela terra. Neste período, documentou 5.767 conflitos envolvendo 5.739.238 pessoas. Foram 33 chacinas, vitimando 183 pessoas. (CNBB, 1996, p.98).

Na Paraíba, a situação não foge ao demonstrado pelos números nacionais, sendo inclusive mais um adendo à situação conflitante que varre o país de norte a sul. Segundo dados levantados pela Comissão Pastoral da Terra, no ano de 1996, tinha-se um total de 14 ocupações de Terra no Estado, onde 1.606 famílias encontravam-se acampadas, em luta por 14,590 hectares de terra. O documento da CPT revela também a situação em que vivem esses acampados e suas famílias, “morando em barracas de palhas ou lona, plantando e replantando a área que pretendem conquistar, enfrentando todo tipo de dificuldades, desde à destruição de roçados e ameaças de capangas.”

Os números relativamente à violência no campo não são atualizados, mas mostram a situação durante os anos 90, onde apenas em 1995, num total de 554 conflitos, ocorreram 41 mortes. O que demonstra como a questão da terra faz parte da atualidade, constituindo um problema que não cessa de apresentar fatos alarmantes e ocupar lugar de destaque no noticiário da imprensa. Continuando a exigir, por outro

lado, a permanência do estado de alerta dos movimentos, justificando particularmente a presença da Pastoral da Terra na frente da luta junto aos sem-terra.

Atuando junto aos contingentes de desertados do campo, através da Comissão Pastoral da Terra, a Igreja sempre teve um papel de destaque. Inclusive na linha de frente, provocando até mesmo a ira dos proprietários de terra que chegaram, muitas vezes, a privar a Igreja do Trabalho de alguns de seus sacerdotes. O compromisso, ainda assim, é reiterado hoje pela Comissão Pastoral da Terra:

Frente ao quadro de desigualdade, empobrecimento, violência, impunidade e exclusão no campo, a CPT sente-se fortemente interpelada a realizar sua missão evangélica, no sentido de contribuir para reverter esta situação. A partir da presença solidária e cotidiana junto aos excluídos do campo, reafirma que a reforma agrária ampla e integral é condição fundamental para a efetivação da democracia e da cidadania. (CNBB, 1996, p.103).

Como falamos anteriormente a Igreja Católica tem uma participação deveras importante no encaminhamento da luta pela terra no Brasil. Tanto pelo apoio formal das autoridades eclesiais quanto aos movimentos de sem-terra, quanto na lida direta com eles. Novaes (1985, p.210) identifica a Igreja na Paraíba, entre outras instâncias (partidos políticos, movimentos sindicais e o Estado), como aquela instituição que anuncia a luta campo “à opinião pública, através de declarações aos jornais e publicações especializadas.”

A mediação da Igreja nesse sentido é realizada em três níveis. Um primeiro referente ao feito pela hierarquia, onde o peso institucional da Igreja e seu poder de persuasão servem para trazer à luz à ordem do dia as lutas pela terra. Um segundo nível, o pastoral que procura levar consciência aos trabalhadores e onde os agentes pastorais tentam reconhecer-se como “invisíveis”, num processo em que o objetivo é proporcionar meios e ocasiões em que os trabalhadores do campo sejam atores de sua própria “libertação”. Um terceiro nível surge quando os membros evangelizados das comunidades reivindicam seus direitos, através de uma identidade político-religiosa.

Em todo esse contexto vê-se, portanto, a presença clara e indiscutível da Igreja. Seja cedendo agentes diretos para a ação no campo junto aos trabalhadores, seja no conhecimento que se cria a partir da junção entre um ideal de fé e realização da vida aqui mesmo, motivada por uma análise crítica da sociedade e do papel do atores sociais. Essa noção, todavia, é o que tem de novo a ser repassado.

Todo esse processo não se torna concreto, a não ser através de um processo de comunicação da informação, no qual a Igreja enquanto instituição religiosa, informa-se sobre ela própria (a “visão” possível, dentro da teologia, sobre a ebulição social e a necessidade de atualização) e sobre seu ambiente (o contexto em que se insere, tendo por base principalmente as questões advindas do panorama sócio-histórico que fornece os limites de atuação e inserção da instituição na sociedade) e, por fim, cria estratégias de informar o ambiente sobre si mesma.

Essa atitude demanda a instauração de etapas imprescindíveis que formam o composto do processo: a criação de informação, a comunicação da informação produzida, o tratamento e, finalmente, a memorização. Tal processo dentro da Igreja dos Pobres, cujos representantes mais diretos são as Pastorais e as Comunidade Eclesiais de Base, fez-se e faz-se das mais variadas formas. Desde a própria interpretação do quadro social até o que, sem fugir da religiosidade, pode falar dessas situações e à popularização de tais visões (criação e comunicação da informação). Ensaando, assim, formas de atuação junto aos estratos excluídos da população, como tentativa de reverter as situações (tratamento – utilização – e memorização da informação). Num processo lógico de legitimação da Igreja dos Pobres, através do discurso veiculado.

As cartas pastorais do bispo ou as comunicações do Conselho Pastoral demonstram bem a publicização da postura da Igreja frente à realidade instada pelas questões agrárias. Em carta do Conselho Pastoral da Arquidiocese da Paraíba (10/02/80), a disposição de luta da Igreja é reiterada.

Ajudar os pequenos a se unirem e perderem o medo, unir-se a eles na luta em defesa de seus direitos e denunciar a falta de respeito aos direitos humanos, à justiça e à caridade, são orientações pastorais da Igreja da Paraíba.

“Cantar a vida/ cantar a fé/ cantar a luta. Viver cantando/ Crer cantando/ Lutar cantando.” (FUNDAÇÃO, 1995) Essa seqüência de aplicações de canto é uma reiteração bem presente no discurso da Igreja dos Pobres. Nisso a junção da fé com a vida e desta com o processo de luta, pela conquista de um espaço digno de vida na sociedade, torna-se idéia comum. O que é, portanto o termo “luta” dentro do imaginário e da atuação da Igreja dos Pobres?

O que motiva o termo “luta” na Igreja dos Pobres, sobretudo, é a busca intensa pela tentativa de resgatar a cidadania e gritar pela promoção humana diante de todas as

injustiças no campo do imaginário, da utopia, mesmo. No campo da prática pastoral, introduz a noção de que a união e a mobilização em torno das instâncias de integração política, como sindicatos, associações de classe e comunidades, permitem o encampamento organizado de frentes de lutas. Tudo isso em meio, inclusive, de um processo constante de conhecimento e conscientização, de estudo e reflexão.

Dom José Maria Pires, em carta pastoral datada de 15/06/75, faz referência ao processo comunitário de Mucatu – uma das localidades paraibanas onde houve conflitos de terra – acentuando a forma como fé, vida e vivência social reverberam em benefício da comunidade:

o arcebispo conta que Mucatu é um fazenda do município de Alhandra, onde os moradores se reuniam regularmente para rezar, cantar, participar da missa e refletir sobre situações de sua vida. Ali, ainda segundo a carta, com autorização do proprietário e sem ajuda financeira de políticos, os moradores construíram uma capela, que ficou servindo também de Centro Social e de Saúde. (NOVAES, 1985, p.123).

Em outra passagem da carta, dom José chega a dizer que “o Evangelho tem que ser também denúncia de opressão”. A insatisfação e as denúncias vêm à tona quando o proprietário da terra destrói a capela – “construída com tanto amor e sacrifício” – e proíbe o vigário de “continuar dando assistência pastoral aos moradores”. Aqui instalam-se as raízes de um conflito, como tantos outros, que é abordado plenamente em alguns cantos da Igreja para a questão da terra, quando incentiva-se a resistência e a ocupação, a exemplo do que ocorre relativamente ao “Hino da Reforma Agrária”:

Agora nós vamos pra lutar
A terra que é nossa ocupar
A terra é de quem trabalha
Nós vamos ganhar...

Quem gosta de nós somos nós,
E aquele que vem nos ajudar
Por isso confio em quem luta,
Que a história não falha
Nós vamos ganhar

O povo sabe o que quer
Caminho pra terra ocupar
Pois a terra é pra quem trabalha
A história não falha,
Vamos ganhar...

Se agente sofrer nesta luta
O sangue será uma semente

A justiça vamos conquistar
A história não falha
Nós vamos ganhar.

(Lutando Cantando, 12)

Quando o cenário da luta é deslocado para a cidade, o canto acompanha os trabalhadores do campo. Nos vários momentos em que a luta acirra-se e os trabalhadores têm que vir à praça João Pessoa protestar diante do Palácio do Governo da Paraíba, passando dias acampados, trazem suas músicas, seus tambores, suas vozes e inclusive participam da composição de cantos que marcam sua passagem pela cidade. Em 1981, com a vinda dos trabalhadores de Camucim para a praça, como registra Novaes (1985, p.224), o jornal *Correio da Paraíba* (16/12/81) trazia, em matéria, o seguinte comentário: “eles passam grande parte da noite, rezando e cantando hinos religiosos, que se misturam com música populares como As Branca e Assum Preto.”

Assim é que o canto puramente religioso, o canto pastoral (mescla de religião e política) e os cantos populares revestidos de alguma leitura crítica da sociedade são tomados enquanto libelos da luta, ou incorporados como representação simbólica da própria luta pela identificação do discurso cantado com a vida. Esse momento acaba por sugerir a composição de músicas que sirvam como registro de momentos importantes na caminhada.

A história oficial descortina-se brilhantemente nos compêndios escolares, oferecendo visões cristalizadas sobre determinados momentos. Marcando datas, horas passagens da vida e palavras de alguns personagens, moldados por um discurso quase épico a acontecimentos, sem a criticidade necessária. Por outro lado, com a evolução dos estudos e a possibilidade de releitura, aflora a história crítica nos processos de construção dos fatos. Tudo isso, não obstante, costuma restringir-se aos grande acontecimentos históricos – os pequenos fatos, as histórias de movimentos particulares não ganham status de “história”, nem muito menos dispõem de documentação suficiente e coerente.

Uma das formas de narrar episódio e mantê-los vivos ao menos durante algum tempo é pô-los em forma versos cantados, como acentua Bougnoux (1994). Isso aplicava-se antes de Gutemberg, e ainda hoje, com uma presença marcante no campo da publicidade. Baseia-se fartamente aí a “dimensão documental” do canto, no momento em que alternativa-se objetivos práticos, documentação de momentos importantes.

A Igreja dos Pobres, conforme nossa observação, utiliza-se fartamente desse expediente. Em muitos momentos da sua história da Paraíba é possível localizar cantos que se referem diretamente às questões particulares do campo. Pode-se, contudo, ter-se a convicção de que tais cantos servem exclusivamente como incrementos da celebração e não como uma forma de registrar momentos. Só que, a nosso ver, mesmo na celebração, é necessária a rememoração. Assim como os cantos entoados no ordinário da missa e as datas constantes do calendário litúrgico servem como rememoração do sofrimento de Jesus, os cantos pastorais servem como marcos da trajetória da Igreja dos Pobres no Brasil e no mundo.

Oscar Romero
Se me matam vou ressuscitar
Na luta do meu povo
Do coração da América ferido
Eu, vi, de sangue
Ondular um rio; era a semente
O sangue era de Cristo
E fecundava a terra em seu cio

Do coração da América ferido
Espigas vi brotar
Do chão florido e a primavera
Fez-se estio amigo
E cem pó um, frutificou trigo.

Do coração da América ferido
Ouvir largar
E ecoar o grito
Mortal me ressoava ao ouvido
Mas foi de porto a dor deste gemido

Do coração da América ferido
Eu vi o sol
Raia com novo brilho
No mundo pelo sangue redimido
Da liberdade eu vi nascer o filho.

(Lutando Cantando, 52)

A morte do monsenhor Oscar Romero,²⁵ em 1980, é cantada e protestada em um canto diferenciado. Não fosse o fato de lembrar a morte de um sacerdote, ninguém diria que o canto tem origem religiosa ou que pertença a uma Igreja, tendo um papel

²⁵ Oscar Arnulfo Romero (1917-1980), conhecido como Monsenhor Romero, sacerdote de El Salvador, foi o quarto arcebispo metropolitano de San Salvador (1977-1980). Ficou mundialmente conhecido pela defesa dos direitos humanos e da causa dos pobres. Foi assassinado em 24 de março de 1980 no exercício de sua missão pastoral. Em 29 de março de 1980, um grupo de bispos assinou um documento em que enalteciam as qualidades do chamado “Bispo dos pobres”: “Foi, em primeiro lugar, um anunciador da fé e mestre da verdade [...] Foi, em segundo lugar, um resolutivo defensor da justiça [...] Em terceiro lugar, foi o amigo, o irmão, o defensor dos pobres e oprimidos, dos camponeses, dos operários, dos que vivem nos bairros marginalizados.” (GARCIA, 2005, p. 21).

ritual nas celebrações. Celebrações estas marcadas pelo sentimento puro da perda de um ente distante, desconhecido, num lugar que ninguém nunca ouviu falar. Daí advenha talvez o grande interregno entre o que se ensina (afinal o canto introduz uma série de novas informações que não são do domínio popular) e o que se aprende. Vê-se pelo uso de formas e imagens poéticas que o referido canto, provavelmente, não nasceu do seio do povo, mas sim foi-lhe introjetado.

As histórias de Alagamar e Camucim, duas batalhas históricas da Igreja dos Pobres na Paraíba, encontram abrigo também na memória através da documentação cantada:

Quem ouvia a Dom José
Com as sua pregação na Paróquia de Taguara
Em Caú lá na missão falando para comunidade
Trabalhar em mutirão

Antes de 64 era fácil nosso pão
Existia caranguejo goiamum e camarão
Veio a cauda da usina deixando nós na contramão

O prefeito da cidade veio a nossa reunião
Fez o grupo pras crianças para jovens e anciãos
Tudo isso nós devemos a nossa reivindicação

Fomos para Mata da Chica ajudar aos nossos irmãos
Armamos casa e tapemos cantando com união
Todos estavam reunidos trabalhando em mutirão

O povo de Alagamar tá tudo em revolução
O gado solto na lavoura devorando as plantações
Juntou-se à comunidade botando cerca na chão

Fomos visitar os índios na Baía da Traição
Demarcando suas terras todos eles em união
A Igreja São Miguel faz ponto pra marcação.

(Rezando e Cantando a Caminhada, 361)

Nosso povo lá de Camucim
Luta firme sem abusar
Com coragem fé e esperança
Deus quer vê-lo na terra ficar

Violência não para este povo
E nem para esquecer de lutar
Quem denuncia e fato mentiroso
Nosso Deus não consegue apoiar

Já sofremos grande injustiça
Demos graças a Jesus meu senhor
Que lutando o sofrimento passa
Que Jesus também foi sofredor

A injustiça está do outro lado

E a verdade do lado de cá
 Jesus cristo passou com a verdade
 Com a verdade nós vamos passar

Somos um povo unido a Deus
 Que lutamos com fé de ganhar
 Que a justiça do céu tem mais força
 E é ela que vem libertar

O povo de Capim de cheiro
 Que trabalha em mutirão
 Cantando um coco maneiro
 Tocando o pandeiro ao som do baião

(Rezando e Cantando a Caminhada, 374)

Outra referência importante no decorrer da luta dos trabalhadores de Camucim foi à celebração do Natal em plena praça João Pessoa, na capital, onde os trabalhadores encontravam-se acampados. O registro foi pelo trovador José Alves da Silva e reproduzido em Novaes (1985, p.225):

O clima foi se formando
 Para a missa de Natal
 E pela primeira vez
 Se ouvindo do pessoal
 No centro de João Pessoa
 Nossa grande capital.

Quando foi à meia noite
 Era música de natal
 Os sinos todos tocaram
 No mundo, e na capital
 E todo mundo apoiando

Dom José, o nosso bispo
 Falou pra comunidade
 Que pela primeira vez
 Aqui em sua cidade
 Se viu Natal na praça
 Com grande seriedade

Os camponeses falaram
 E disseram muito bem
 Camocim hoje é mais forte
 Pelo poderio que tem
 O povo unido na Praça
 Pra reviver Belém.

Foi feito uma manjedoura
 Parecendo a Galiléia
 Como símbolo sagrado
 Na Terra de Filipéia
 Os camponeses felizes
 Na sua grande assembléia

Quem compareceu à praça

Dizia com lealdade
Foi o dia mais bonito
Que já se viu na cidade
Dando viva a Camocim
Com tanta sinceridade.

O trovador discorre livremente, anotando detalhes do momento, registrando um momento histórico no cotidiano da luta pela terra e no trabalho pastoral da Igreja dos Pobres. Estabelece, inclusive, toda uma série de ilações com a tradição católica do natal, fazendo comparações nada sutis com a história do menino Jesus, forçado a vir ao mundo em uma manjedoura, distante de sua terra natal e o fato contemporâneo – os trabalhadores distanciados de sua casa, em processo de luta, na esperança de ver nascer a justiça.

Convém ressaltar, contudo, que esses momentos de documentação cantada são raros, por persistir a tendência de se referir de forma generalizada ao ideal de luta, sem haver uma preocupação com a narração de momentos particulares. Ainda assim, acreditamos que o canto, independente de referências que sejam feitas a nomes ou lugares, encerram uma forma de documento, sobretudo por explicitar uma relação direta com o movimento. Através da incursão de momentos que, muitas vezes, aparecem de forma velada no canto, por trás de uma construção poética caótica ou com o adentramento às definições da doutrina que o move, o canto na igreja dos Pobres pode ser considerado definitivamente com canto documental, congregando um potencial de conhecimento que anseia ser disseminado.

Isso introduz, entretanto, o sentido da “perenidade” e da “circunstancialidade” do canto pastoral. Um vez que ele assume uma posição de canto também revestido de determinada “ritualidade” na Igreja. Estabelece a necessidade de cantos perenes. Seja a perenidade aqui compreendida como aquele estado das coisas que tem a capacidade de expor fielmente todas as condições de serem requisitados a qualquer momento.

No caso do canto, a capacidade ímpar de alguns exemplares de conseguir falar a linguagem da Igreja dos Pobres, explicitando sua doutrina em qualquer situação. Por sua vez, o circunstancial é justamente o que vem a marcar a noção de documento advinda do canto dos conflitos de terra, ou aqueles compostos para momentos especiais, como o processo verificado na preparação da Romaria da Terra ou até da Campanha da Fraternidade. Neste caso, o canto guarda uma certa proeminência histórica, preservando contudo sua ficção de efêmero, de circunstancial.

O caso dos cantos da Romaria da Terra é emblemático. O principal hino da Romaria (“Acorda e Levanta”) guarda características tanto de perenidade quanto de circunstancialidade. De início, marca o lugar de onde sairia a Romaria,

Acorda e levanta, se juntem a mim
Romeiro da terra que sai do Capim.

Em seguida vai chamando, conclamando os fiéis a aderir:

O povo de Deus, se acha acampado
Enfrenta grileiros, na luta avança

Acorda e levanta faz a tua parte
Romeiros da terra vai a Mamanguape

No campo e a cidade de braços unidos
Na luta e na festa do povo excluído

Chega em Mamanguape a festa é do povo
Romeiros da terra buscam um mundo novo

Enfrenta a política, enfrenta prisão
Caminha pra terra da libertação

Honra o sangue de quem deu a vida
Zé de Lela e Bila, Paulo e Margarida

Bendita esta luta e quem faz a obra
Pois já conquistaram a Fazenda Pindoba.

(VIII Romaria da Terra, 1)

A elaboração de assertivas que unem o canto à luta, enquanto animação e registro da caminhada, é marca constante nos documentos da Igreja dos Pobres. No âmbito da prática cotidiana da Pastoral da Terra não é difícil encontrar registros que, em sua linguagem quase épica, aproxima momentos “de hoje” com acontecimentos da “história bíblica”. É o que se verifica na abertura do livro *Rezando e Cantando - a caminhada*:

Um fato bíblico: Foi quando Moisés, junto com o povo, atravessou o mar vermelho. A luta foi grande e demorada. Mas o povo acabou vencendo o exército do opressor, o Faraó. Pois quando eles alcançaram a vitória: Myrian, a irmã de Moisés, puxou um canto. Fez ali, na hora. Pegou um tamborim e convidou as mulheres e o povo todo: ‘Pessoal, vamos cantar e dançar! Vamos louvar o nosso Deus! Ele jogou no mar cavalos e os cavaleiros’. E o povo todo contou, dançou e rezou, festejando o acontecimento. (MELO, 1987, p..5).

Após fazer referência à história bíblica, o autor volta aos dias de hoje para registrar um dos momentos da caminhada em que o canto faz parte da luta como componente da união e da força:

Foi quando o pessoal de Alagamar voltou, uma vez da delegacia, depois de um comprido interrogatório na política. Quando iam voltando, já noite fechada, encontraram o rio cheio, aí fizeram uma fila grande, todos de braços dados, bem apertados, no escuro, só dava para enxergar uns candieiros nas cabeças de alguns. Pois foi cantando e louvando a Deus, que os homens, as mulheres, jovens, velhos atravessaram o rio, celebrando a sua luta e união.

Como pode-se inferir, o canto adentra ao cenário ritualístico da caminhada com elemento simbólico, representativo da união, quando busca-se instalar, através dele, um estado de engajamento, de conscientização plena e unificada.

A constituição das CEBs representa, conceitualmente, a cristalização do módulo representativo mais fiel da Igreja dos Pobres. Todos os passos teóricos que deram vida a esta tiveram por finalidade a concepção de pequenas comunidades que, construídas à margem da Igreja-instituição, permitissem a reconceituação de um catolicismo popular autônomo que, mesmo sob à sombra da Igreja, dispensasse a presença diuturna do padre e a imposição dos serviços tal e qual realizados no templo. Esse processo é o que Pires (1983) denomina de viagem do “*centro para a margem*”.

Em 1968, dom José Maria Pires, então arcebispo da Paraíba, concebia em carta a disposição de instaurar as CEBs como base da ação pastoral da Igreja no Estado:

Após maduras reflexões e várias consultas ao Presbitério chegamos a conclusão de que a linha mesma da Ação Pastoral em nossa arquidiocese deveria ser a formação de pequenas Comunidades Eclesiais de Base. Elas seriam, ao mesmo tempo, campo de Evangelização e de verdadeira promoção humana [...] Se insistimos na idéia é que ela nos parece de grande alcance para a nossa pastoral.

O teor da carta de Dom José deixa entrever os limites da opção da Igreja da Paraíba pelos mais necessitados, visando sobretudo à “promoção humana”, através não somente da incursão evangelística, mas também por uma ação educativo-conscientizadora. Os últimos anos da história da Igreja no Estado é recheada, continuamente, por esse processo. Dando margem, inclusive, para a realização de estudos acadêmicos que enfatizam o modo próprio da aplicação da educação popular junto às comunidades de base (LE MOS, 1984).

Para analisar o canto nas CEBs não faremos como anteriormente, recorrendo à informação histórica para contar a história dele. As CEBs, por sinal, configuram aquele braço definitivo do ideal de Igreja dos Pobres. Aqui deixaremos o canto falar por si, interpondo, quando necessário, explicação complementar para localizar a informação no tempo histórico ou para delimitar uma característica da comunidade. Para tanto escolhemos apenas um canto – “Trem da CEBs”,²⁶ de autoria de Pedro S. Andrade, encontrado em várias cartilhas.

O canto começa ensaiando seu papel de canto histórico reportando-se ao encontro realizado em vitória, em 1975, que, de acordo com Boff (1986, p.78), marcava a eclesiogênese, ou seja, gênese de uma nova Igreja:

Em julho daquele ano encontraram-se pela primeira vez cerca de meia dúzia de bispos, alguns assessores, uma das dezenas de agentes de pastoral e uns poucos representantes das comunidades eclesiais de base para trocarem experiências e reflexões sobre o fenômeno emergente e já vigoroso da Igreja na base.

O referido encontro motivou inclusive uma referência explícita do papa em Puebla (1979), particularmente, sobre o seu lema *Igreja que nasce do povo Espírito de Deus*. O canto, no caso, refere-se diretamente ao encontro:

Movimento que se tornou CEBs
Em nosso país pela primeira vez
Um encontro em que se falava
Da Igreja que nasce pelo espírito de Deus.”

Na segunda parte, o que se destaca é a questão da expansão ou consolidação das CEBs no país e na América Latina. Envolve a idéia primordial de CEBs com a doutrina da TL. Ao mesmo tempo, faz-se referência meio que velada ao II Encontro Intereclesial, realizado em Vitória, cujo tema era *Igreja, povo que caminha* e cuja configuração mudara para o seguinte: “metade dos cem participantes vinha da base e a outra metade era constituída por bispos, agentes da pastoral e assessores.” (BOFF, 1986, p.78) Também foram incorporados como material para discussão e reflexão os relatórios enviados por teólogos, pedagogos e sociólogos. Daí, talvez, advenha a referência à TL.

²⁶ Benincá e Almeida (2006) apresentam versão nova do “Trem das CEBs”, de autoria de Terezinha do Brejão, na abertura da obra. Um fato curioso no livro, contudo, é a alegoria da capa onde cada Encontro Intereclesial de CEBs é tomado como um vagão do trem. A saber, até hoje, aconteceram 11 Encontros: Vitória/ES (1975/1976), João Pessoa/PB (1978), Itaici/SP (1981), Canindé/BA (1983), Trindade/GO (1986), Duque de Caxias/RJ (1989), Santa Maria/RS (1992), São Luís/MA (1997), Ilhéus/BA (2000) e Ipatinga/MG (2005). O trem das CEBs, portanto, vara as barreiras do novo milênio vivas, rediscutindo e redimensionando os seus caminhos em tempos de “pós-modernidade ou modernidade líquida” como conceituam os autores.

Nesse país da América Latina
O trem das CEBs vai aparecer
E cada vagão que se une
É sinal de que as CEBs vão sempre crescer

Este mesmo povo sofrido
Que luta esperando libertação
E coloca a caminho da vida
Na locomotiva o segundo vagão.

O III Encontro Intereclesial de Comunidades de Base realiza-se, por sua vez, em João Pessoa, em 1978, e é cantado assim:

No terceiro encontro se fala
De uma vitória através da união
Da Igreja do povo oprimido
Que se organiza para libertação

As CEBs que crescem no campo
E têm esperança também na cidade
De se tornar povo unido,
Semente de uma nova sociedade

O tema do encontro agora era *Igreja, povo que se liberta*. A Assembléia era formada em sua maioria, segundo Boff (1996, p. 78), por pessoas que vinham das comunidades, constatando-se desta vez que,

a Igreja da base tomou a palavra: os representantes da base organizaram tudo, coordenaram os grupos fizeram as exposições e conjuntamente elaboraram o documento conclusivo. Vivia-se um fato inaudito: depois de quatrocentos e oitenta anos de silêncio o povo religioso e oprimido tomou a palavra e rompia o monopólio da fala de peritos da igreja: o catequista, o padre, o bispo. Os assessores, agentes da pastoral e os bispos puderam ouvir da boca do próprio povo a espoliação econômica, política e cultural a que estão submetidos, seus gritos por justiça e participação. Dois dados criaram consenso: a raiz principal da opressão que sofrem provém do sistema capitalista elitista e excludente; o povo resiste e se liberta na medida em que se une e cria uma rede de movimentos populares.

As últimas informações que o canto evoca fazem referência já aos V, VII e VIII encontros, realizados, respectivamente, em Trindade/GO (1981), Duque de Caxias/RJ e Santa Maria/RS (1989), além de a algumas lutas localizadas:

O povo em Goiás refletia
Como ficava a Terra prometida
O povo em Caxias que busca
A libertação de sua própria vida

Os negros, mulheres e índios,
Sem terra e também operários lutando,

Na igreja de Santa Maria,
As culturas vão se libertando.

A palavra “caminhada” que dá título a alguns livretos e passagens discursivas da Igreja tem uma única acepção. Löwi (1991), quando enumera os pressupostos básicos da TL, coloca entre eles a utilização de passagens específicas das Escrituras Bíblicas – o êxodo. Na trajetória da Igreja dos Pobres a imagem do êxodo é tomada como “metáfora” para representar a condição social das classes populares no mundo. E é assim que a “caminhada” explica-se no caso do processo da Igreja dos Pobres no país, através das Pastorais Sociais e das CEBs. Assim também é que se faz a leitura da evolução das CEBs no país. O canto analisado neste tópico representa isso.

O fenômeno das CEBs no Brasil não ocorreu por acaso. Veio ao encontro de aspirações por demais profundas, seculares e constituiu-se durante um amplo processo de maturação. Tão faladas, estudadas, dissecadas pelas mais diversas especialidades e principalmente pelos próprios religiosos, sejam contra ou a favor, as CEBs encerram um momento particularmente importante. Tanto no que respeita a sua experiência em si, quanto no sentido de provocar uma mudança, ao menos parcial, na imagem da Igreja Católica no país. A incursão no ambiente popular, na cultura, na forma de vida e, particularmente, no campo pedagógico-político são marcos indelévels da vida da Igreja no cenário nacional.

Essa trajetória, necessariamente, produziu documentos, construiu história. Largamente registrada em fontes duráveis (livros, teses, filmes). Também produziu documentos auto-digestivos. Simples, quase amadores, mas empregados adequada e oportunamente numa estratégia de comunicação e de disseminação da informação tendo em vista o povo, o seu receptor final.

Dia 20 de maio de 1997. Dezenove horas. Entre os fatos que, nos últimos tempos, têm sido veiculados geralmente aparece uma notícia sobre conflitos de terra. Quando não é a divulgação de uma nova “invasão”, de um protesto organizado é mais um caso de morte. No dia 20, a notícia que ganhou repercussão nacional relatava mais uma morte de sem-terra em confronto com capangas de uma fazenda em São Miguel de Taipu, localizado a poucos quilômetros de João Pessoa. Mais um episódio sangrento do problema agrário na Paraíba.

No telejornal local, uma repórter, fazia questão de frisar que, enquanto o corpo do sem-terra era retirado, os companheiros de acampamentos “choravam e cantavam”.

O som não permitia identificar o canto que os trabalhadores entoavam mas, muito provavelmente, pelo ritmo meio arrastado, dolente, era mais um canto criado pelo movimento da Igreja que agrega e dá apoio aos trabalhadores – a Pastoral da Terra. O fato marcava decerto mais uma vez a presença da Igreja dos Pobres, apesar do esvaziamento, junto aos movimentos populares, ao lado dos excluídos.

Os anos 90 são marcados pela desmobilização dos movimentos sociais. Não se verificava mais na paisagem política do país a efetividade e a combatividade de outras épocas. Fenômeno esse que pode ser explicado pelo deslocamento do foco de problemas para outra direção, em que a atuação dos movimentos se torna meio que amortecida. Após um período efervescente em que rebentaram movimentos das mais diversas espécies, o cenário dá prenúncios de esvaziamento. Uma certa apatia pela política no país faz-se sentir fortemente, sobretudo junto aos partidos políticos (veja-se os partidos de esquerda) e movimentos sociais, tendo reflexos significativos inclusive sobre a ação social da Igreja Católica. Sinais da (pós) modernidade. A modernidade – ou pós-modernidade – prevê como maior definidor a incerteza. Dentro desse estágio, a união e o ideal comunitário é o que menos conta, uma vez que a individualidade, a competição sempre colocar-se-ão presentes.

Por momentos, todavia, mesmo que fugazes e sem o devido compromisso de continuidade, acontecia de voltar, ou ao menos tentar reacender, a chama da luta – no caso da Igreja, a chama da caminhada. Isso fica explícito anualmente no “Grito dos Excluídos”, evento de iniciativa da Igreja, através do Setor de Pastorais Sociais da CNBB. Talvez até por uma consciência perene de que questões remanescentes dos duros anos devem exigir atenção contínua. O refrão em tom quase musical usado na caminhada do Grito dos Excluídos, em pleno 7 de setembro de 1997, é emblemático pois comemora esse lampejo. A reafirmação momentânea da luta de forma bastante convincente.

Viva a luta, viva
Nossa união, viva
Quem são vocês?
Povo unido outra vez

A construção e execução do canto montado como a ser uma palavra de ordem são apresentadas num interlúdio rítmico entre o animador (cantor) e o povo (excluídos) que acompanham a passeata. O canto chama a atenção, primeiramente, pela encarnação

ritualística que assume na manifestação. O primeiro verso – *Viva a luta* – clama à celebração da luta, numa reiteração (ou rememoração, ou contemporaneização) de que a luta não chegou ao fim, de que ainda há razões para lutar, a caminhada do povo continua.

No segundo verso - *Nossa União* -, faz-se subjacentemente presente a tão famosa palavra de ordem utilizada em quase todos os protestos: “o povo unido jamais será vencido”. União, uma palavra que contradiz o individualismo reinante em nosso tempo, ao mesmo tempo em que prega não o paternalismo, mas a disponibilização de responsabilidades iguais.

Seguindo, o canto pergunta: *Quem são vocês?*, ensaiando o final apoteótico da interseção entre público e animador. Quando o coro de vozes em uníssono responde *Povo Unido outra vez*, fecha-se o ciclo desse lampejo. O povo está unido novamente, mesmo que seja para uma celebração efêmera, um grito contra a opressão, ensaiada em praça pública, frente aos olhos da população que não segue a passeata como segue o trio elétrico. Como se fosse aquele uma parcela de povo que luta por um ideal seu muito localizado (a terra, a criança abandonada, o emprego, a educação e outras lutas, muitas inglórias). Que noção de povo emana dali? Um povo que serve de comentário para “o povo” que só olha, talvez achando que não tem nada a ver com aquilo.

5 AS DIMENSÕES PERFORMÁTICAS DO CANTO PASTORAL

Utilizar-se-á nesse momento a noção de performance da música para configurar o canto pastoral como elemento primordial da estratégia comunicativa da Igreja dos Pobres. Compreendemos que a noção do canto como instrumento de múltiplos papéis no processo educativo informal cria uma situação comunicativa que envolve num mesmo composto o emissor, o texto e receptor. Configuramos ao longo dos três capítulos um modo de perceber o canto das CEBs e pastorais como um vetor da mensagem intelectualizada e carente de disseminação da TL. Forma estratégica de legitimar historicamente um projeto político participativo. O composto comunicativo se fecha, portanto, a partir do momento em que a canção (letra e música) encontra espaço de vida no cotidiano das práticas pastorais, em vias de estabelecer processos de transferência de informação e educação informal.

Conjugam-se no estudo do canto pastoral três particularidades históricas que se mesclam. Primeiro, o ambiente contemporâneo em que os aspectos sócio-culturais e econômicos sofrem a intervenção da informação, das novas mídias e, até, de uma “nova paisagem sonora” (VALENTE, 2003) que redimensiona as estratégias de audição, fruição e apreensão musical. O segundo, a posição da instituição católica frente ao panorama moderno que afeta as bases da própria condição religiosa, ambiente em que a Igreja, instada pelos ventos da modernização, ensaia passos diferenciados em sua longa tradicionalidade.

Num terceiro momento, a paisagem sonora na senda das pastorais é revisitada. Nele, a configuração do canto pastoral perfaz um momento de utilização da música nas perspectivas comunicacionais (como projeto e necessidade institucional), informacionais (no sentido da transferência de dados sobre a realidade, tendo por fundo um estrato ideológico) e, como, educação informal, atingindo o cerne da formação de homens mais integrados (ou conscientes das) às condições objetivas que determinam suas vidas.

Sob essa perspectiva emerge o ambiente brasileiro que ainda exige a instauração de circuitos alternativos de transmissão de informação, como reforço e recurso pedagógico, frente ao esvaziamento das instituições tradicionais de fomento do saber. Um lugar ocupado por instituições como a Igreja em determinado período, mesmo que essa iniciativa revista-se de toda uma questão particular a ser lida a luz de outros parâmetros bem mais profundos que os ensejados nesta pesquisa.

A instauração de processos informais de educação pressupõe o alargamento do campo dos recursos pedagógicos convencionais ou não, bem como a atenção as potencialidades dos mesmos como suportes comunicacionais e informacionais. Sobretudo no sentido de abarcar um conceito de informação cultural mais amplo, principalmente, como aquele elemento que possibilita a aquisição de conhecimentos em determinado estágio da formação do indivíduo.

Como o que concebem Bounoux (1994) ou Tsupal (1993, p.11). Esse último conceituando a informação cultural com “aquela que comunica e transmite os conteúdos da cultura humanista, no sentido de interpretação do mundo e da existência.” O que vai ao encontro dos ensaios institucionais de toda ordem que se pautam por um discurso educativo, tendo por base o processo pedagógico que condiciona a educação básica não apenas como instrumento de leitura e grafia das palavras, mas como instrumento de leitura do mundo.

A propósito, não foi absolutamente à toa que o maior período de ebulição da Igreja dos Pobres (Pastorais Sociais e CEBs) coincide com os anos 70 e 80. Especialmente, com o fomento agressivo de formas próprias de transferência de informação e processos de comunicação alternativos. Os motivos, logicamente, encontram explicações no estado de endurecimento do regime militar, dentre outras questões de foro particular da Igreja, enquanto a confluência de fatores levava a Igreja a assumir uma outra postura. Talvez onde justamente os militares previssem um levante – pelas bases –, a Igreja firmou seu cadinho experimental de recuperação de terreno para outros credos, enquanto ensaiava um protesto de fundo poderoso contra as agressões que o militarismo promovia em suas frentes.

A pressão governamental concentrava-se, sobretudo, nos estratos mais intelectualizados do país. A ação revolucionária da Igreja naquele momento foi imergir no meio popular, sob um discurso legitimador, que visava sobremaneira a “luta” pela resolução de problemas seculares no Brasil, como a pobreza, a baixa escolaridade, a agressão à cidadania (os direitos básicos) e a questão da terra. Esse processo, contudo, não era apenas formal, mas de agir junto ao povo, promovendo a “conscientização” que possibilitaria a descoberta por parte das classes populares de seu real lugar no mundo, através da introjecção de uma visão crítica de sociedade e, por fim, a libertação ou autodeterminação.

O processo instaurado pela Igreja dos Pobres tinha como desafio uma visão de mundo que urgia ser transferida. Daí a mobilização de inúmeras formas alternativas de

transferência do conhecimento. No meio das quais concebemos o “canto” como um desses instrumentos factíveis de manipulação e preparação como veículo do processo de comunicação de informações.

Informação alternativa como substrato da informação para a cidadania. Vendo-se aí claramente o papel das instâncias alternativas, isto é, afastadas dos processos formais de transferência de conhecimento e informação, que promovem tal iniciativa. Essa em suma é a linha em que colocamos nossa pesquisa. Contudo, partindo do ideal de promoção da cidadania, é extremamente factível a releitura do discurso da instância formadora (como ato retórico) no sentido de configurar (ao menos na intenção do emissor) um exercício informativo/comunicativo de base. Incrementando, como adendo, que o processo de composição dentro da Igreja dos Pobres foge literalmente da inspiração exclusiva de membros eclesiais, e espraia-se num diálogo com a cultura musical do povo seja absorvendo temas ou ritmos e dando a palavra a compositores não católicos formalmente e aos membros da comunidade.

A pesquisa revelou, contudo, a existência de um circuito alternativo rico de possibilidades quanto à utilização do canto como recurso comunicativo/informativo e, sobretudo, como incremento do processo de educação informal. Mesmo que em alguns momentos, em fragmentos de depoentes, sintam-se a constante reiteração do canto enquanto hino de luta. Luta que se faz, porém, sem que os “soldados” estejam firmemente embalados na marcha, como um exército tradicional. A arma da Igreja é uma arma sutil, que pede a concepção de “consciência” e esta prevê não uma massa de manobra, mas autogerência, determinação e o saber por que se está marchando.

Em outros momentos o canto é retomado enquanto canto de animação pastoral, mas também não é simplesmente animação. O canto muitas vezes é alegre, mas guarda, contudo, um significado forte de protesto, principalmente quando recorre à poetização de melodias ou ao aproveitamento de exemplares provindo do cancioneiro popular brasileiro. Na maioria das vezes o canto encaixa-se melodicamente bem próximo às músicas compostas durante movimento desenvolvido na segunda metade dos anos 60, cujo exemplar maior é o *Pra não dizer que não falei das flores (Caminhando e cantando)* de Geraldo Vandré,²⁷ hino de várias marchas, de inspiração marcial, porém de forte conteúdo político de protesto e simples concepção musical.

²⁷ Geraldo Pedrosa de Araújo Dias (1935 -), cantor e compositor paraibano, figura de destaque na ala de artistas que, durante os anos 60, ficou conhecido como “Canção de Protesto”. Grupo pouco interessado em discutir a música em si, mas, sim, promover a canção como instrumento de crítica política e social, compondo uma das vertentes da MPB da época, juntamente com a Bossa-nova e a Tropicália. A canção *Pra não dizer que não falei das Flores*

Os papéis do canto no labor pastoral, pré-definidos a partir dos critérios de análise do canto pastoral – *dimensões político-educativa, informativo-pedagógica, documental e ato retórico* -, não se extinguem em si mesmos nem são excludentes. Eles interligam-se exemplarmente. Contudo, é possível verificar que, diante do *modus operandi* de algumas das pastorais escolhidas para análise, destaca-se a proeminência de um ou outro deles no plano estratégico. Sendo assim detectamos que, na Pastoral da Juventude, observa-se forte incidência da variável político-pedagógica instaurada na formação, na recorrência discursiva à crítica militante da sociedade. A Pastoral da Terra, o braço mais aparente e militante da Igreja dos Pobres na Paraíba, é marcada por sua vez pelas dimensões político-pedagógicas e canto documental.

Grande parte das reflexões que norteiam essa pesquisa gira em torno do esvaziamento das instituições tradicionais de fomento da educação e da informação, escola e biblioteca. Assim como a despolitização, o tecnicismo e as dificuldades de acesso, que acabam afastando essas instituições dos interesses coletivos, ou de manterem em suas agendas técnico-operacionais preocupações com os oprimidos, não usuários de seus serviços.

Destaque-se, contudo, que o momento foco da pesquisa identifica-se com a criação de espaços alternativos de práticas comunicativos/informativas. Também da própria autodeterminação do povo, na criação de redes de informação alternativa, através de canais alternativos, e processos educativos não formais, via espaços físicos e instrumentos pedagógicos anti-tradicionais. Sem a tutela de nenhuma instituição. No presente caso, não obstante, destaca-se a Igreja Católica como mentora e centro do processo. O que condiz com a determinação histórica da Igreja de marcar presença constante no campo da educação, desde os seus primeiros passos no país (SODRÉ, 1981).

A informação requerida como centro do processo de inclusão do canto como instrumento de comunicação, informação e processo pedagógico informal assemelha-se ao ideal de informação cultural. Sendo que “o animador” da Igreja dos Pobres, no presente caso, não se coloca apenas como agente da transferência de informação. Nem tão somente como transmissor da mensagem. O processo completa-se pela união entre os dois pólos. Ao mesmo tempo em que a Igreja dos Pobres, através de seus teólogos, desenvolve uma leitura crítica da sociedade embasada na teoria marxista, cria-se um

(*Caminhando e Cantando*), um de seus maiores sucessos, foi apresentada e obteve o segundo lugar no III Festival Internacional da Canção, da Tv Globo, em 1968.

conhecimento novo que necessita ser disseminado. A elaboração do canto, portanto, situa-se no nível da transmissão da mensagem - o autor por meio de sua obra (TSUPAL, 1993, p.18) -, enquanto o processo verificado por ocasião das manifestações religiosas e reivindicativas, através do ato de cantar e da leitura de livros de canto, vai estabelecer-se como modo de transferir informação para gerar o conhecimento e unificar a luta.

Por vezes pode parecer que a produção musical atual nos condiciona a um ambiente onde a criação, a crítica, o protesto e o teor político-social das canções desapareceram. Tudo parece árido, improdutivo, assim, como os movimentos sociais parecem ter sofrido um desgaste irreversível. Um homem despolitizado, a-participativo, a-comunitário, então, sobreviveria nas cidades e nos campos. Nesses ambientes, a união entre a militância e os instrumentos-militantes de ação parecem coisas de um passado que cabe só a História contar. A onipresença avassaladora da mídia facilita essa leitura. Contudo, percebemos, ao largo dos holofotes midiáticos, uma produção musical instigante no âmbito alternativo e movimentos sociais devidamente redimensionados, tendo como pauta as exigências das circunstâncias históricas atuais. É o que nos sugere a voz do “Trem das CEBs”, nos trilhos do novo milênio:

O trabalho de base vence em primeiro lugar/vamos sair da Igreja e na base se firmar/ juntos com os excluídos a história resgatar./O que não pode faltar é investir na formação,/ter bastante consciência e muita organização/ para poder se mobilizar e partirmos para ação./Na formação vários aspectos é necessário trabalhar./Auto-estima sim, lá em cima deve ficar,/pastorais sociais irmanadas, juntas pra poder lutar
Discutir fé e política, a economia solidária,/conjuntura eclesial, formação missionária,/A Bíblia na nossa vida se torna prioritária./Trabalhar relação de gênero e também a etnia,/o controle social, conquistando cidadania,/meio ambiente na pauta, ensinar a soberania./Aqui termino esses versos com saudade no coração,/agradecendo ao povo de Ipatinga pela acolhida e organização,/o próximo vai ser no Norte, vamos pisar naquele chão.
(BENINCÁ e ALMEIDA, 2006, p. 156).

Sob o título *Compromisso para um outro mundo necessário*, os autores descrevem a agenda temática das comunidades participantes do 11º Encontro de CEBs, de 2005, para manter o trem andando, com os passageiros atentos a tudo, anotando o que vêm para posteriores análises e ações. Cada Regional da CNBB apresenta sua pauta, cada qual a seu modo. A da NE II, da qual fazem parte Alagoas, Pernambuco, Rio Grande do Norte e Paraíba, é apresentada na forma de versos/canção reproduzida acima. Portanto, lendo contextos e incorporando temas novos a seu texto, o canto pastoral segue.

REFERÊNCIAS

A MÁQUINA e o homem. **Veja**, São Paulo, Edição Especial Computador: o micro chega às casas, p.6-13, dez.1995.

ALMEIDA, Dom Luciano Mendes de. A Igreja no Brasil e Puebla, In: INSTITUTO NACIONAL DE PASTORAL (org). **Pastoral da Igreja no Brasil nos anos 70: caminhos, experiências e dimensões**. Petrópolis: Vozes, 1994a. p.21-39.

_____. Igreja e regime militar de 64. In: INSTITUTO NACIONAL DE PASTORAL (org). **Pastoral da Igreja no Brasil nos anos 70: caminhos, experiências e dimensões**. Petrópolis: Vozes, 1994a. p.15-21.

ALMEIDA, Milton José de. **Imagem e sons: a nova cultura oral**. São Paulo: Cortez, 1994c.

ALVES, Rubem. **O enigma da religião**. 4.ed. Campinas: Papirus, 1988.

ARAÚJO, Vânia Maria R. H. de. Informação: instrumento de dominação e submissão. **Ciência da Informação**, Brasília, v.20, n.1, p.37-44, jan./jun.1991.

ARQUIDIOCESE DA PARAÍBA. **Rezando e cantando a caminhada**. João Pessoa, 1987.

_____. **VIII Romaria da Terra da Arquidiocese da Paraíba de Capim (Pindoba) a Mamanguape: vida, justiça e paz na terra**. João Pessoa, 1996.

BARRETO, Aldo, SILVA, Kátia de Carvalho (orgs). **A informação e o cotidiano urbano: A informação e a comunicação em comunidades urbanas diferenciadas na cidade do Rio de Janeiro**, Rio de Janeiro IBICT-CNPQ/ECO-UFRJ, 1991.

BENINCÁ, Dirceu; ALMEIDA, Antonio Alves de. **CEBs: nos trilhos da inclusão libertadora**. São Paulo: Paulus, 2006.

BEOZZO, José Oscar. **A Igreja do Brasil: de João XXIII a João Paulo II, de Medellín a Santo Domingo**. Petrópolis: Vozes, 1994.

BOFF, Clodovis. **Como trabalhar com o povo**. 9.ed. Petrópolis: Vozes/Ibase, 1989.

_____. Uma análise de conjuntura da Igreja Católica no final do milênio. In: LESBAUPIN, Ivo, STEIL, Carlos, BOFF, Clodovis (orgs). **Para entender a conjuntura atual: neoliberalismo, movimentos populares, Igreja Católica e ONGs**. Petrópolis: Vozes/Iser, 1996. p-51-81.

BOFF, Leonardo, BOFF, Clodovis. **Como Fazer Teologia da Libertação**. Petrópolis: Vozes, 1993.

BOFF, Leonardo. **E a Igreja se fez povo**. São Paulo: Circulo do Livro, 1986.

_____. **Igreja:** carisma e poder. São Paulo: Ática, 1994.

BORAN, Jorge. **Juventude:** O grande desafio, São Paulo: Paulinas, 1982.

BOTELHO, Tânia Mara, Batista, Sofia Galvão, AMARAL, Sueli Angélica do. Informação e Sociedade: uma sociedade inteligente em transformação? In: CONGRESSO BRASILEIRO DE BIBLIOTECNOMIA E DOCUMENTAÇÃO, 17; CONGRESSO LATINO AMERICANO DE BIBLIOTECNOMIA E DOCUMENTAÇÃO, 2 ...**Anais**. Belo Horizonte: AMG, 1994. p.438-467.

BOTTOMORE, T.B. **Introdução à Sociologia**. 3.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

BOUGNOUX, Daniel. **Introdução às Ciências da Informação e da Comunicação**. Petrópolis: Vozes, 1994.

CALDAS, Waldemir. **Iniciação à música popular brasileira**. São Paulo: África, 1985.

CAMPOS, Roberto. Deus, fé e política. In: **VEJA 25 anos:** Reflexões para o futuro. São Paul: Abril, 1993. p.219-227.

CARREGAL, Thereza Lessa, CORDEIRO, Rosa Inês Novais. Transferência de informação nos setores populares urbanos. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE BIBLIOTECNONOMIA E DOCUMENTAÇÃO, 17.; CONGRESSO LATINO AMERICANO DE BIBLIOTECONOMIA E DOCUMENTAÇÃO, 2. **Anais...** Belo Horizonte: ABMG, 1994. p.761-779.

CARNEIRO, Geraldo. **Vinícius de Moraes:** a fala da paixão. São Paulo: Brasiliense, 1984.

CARVALHEIRA, Dom Marcelo Pinto. Evangelização e inculturação: percepções de um pastor. In: Anjos, Márcio Fabri dos (org). **Inculturação:** desafios de hoje. Petrópolis: Vozes, 1994. p.197-208.

_____. Apresentação. In: DIOCESE DE GUARABIRA. **Povo que canta**. Guarabira: Mundo Novo, 1993.

_____. Apresentação. In: ARQUIDIOCESE DA PARAÍBA. **A Rede Vida está no ar**. João Pessoa.1996.

CNBB-CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. Regional NE II. Pastoral de Jovens do Meio Popular. **Lutando cantando**. Recife, 1987.

CNBB-CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. Setor Pastoral Social. **O grito dos excluídos**. Petrópolis: Vozes, 1996.

CONTIER, Arnaldo Daraya. Arte e Estado: música e poder na Alemanha dos anos 30. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v.8, n.15, p.107-122, set. 1987/fev.1988.

COSTA, Antônio Roberto F., Moraes, Junerley Dias de. Desinstitucionalização da informação. **Informação e Sociedade:** Estudos, João Pessoa, v.2, n.1, p.9-24. 1992.

DE CORPO ausente. **Veja**, São Paulo, v.28, Edição Especial Computador: o micro chega às casas, p. 120-125, dez. 1995.

D'EUGENIO, Marcos F. Napolitano, AMARAL, Maria Cecília, BORJA, Wagner Cafagni. Linguagem e canção: uma proposta para o ensino de história. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v.7, n.13, p.177, set. 1986/fev. 1987.

DIOCESE DE GUARABIRA. **Povo que canta**. Guarabira. 1993.

DOCUMENTO de Quito: Igreja e desafios da comunicação contemporânea. **Revista de Cultura Vozes**, v.80, n.8, out. 1986.

ECO, Umberto. Rápida utopia. In: **VEJA 25 anos: reflexões para futuro**. São Paulo: Abril, 1993. p.109-115.

EUFLÁVIO, José. Exército tinha plano para prender Dom José. **O Norte**, João Pessoa, 8 set. 1996, p.15.

FERRAZ, Sílvio. Católicos em guerra santa. **IstoÉ**, n.1232, 12 maio 1993, p.48-54.

FRANCO, Alexia Pádua (cood). **Álbum musical para o ensino de história e geografia no 1º grau**. Uberlândia: UFU, 1995.

FREIRE, Paulo, NOGUEIRA, Adriano. **Teoria e prática em educação popular**. 2.ed.Petrópolis: Vozes, 1989.

FREITAS, Lúcia. Igrejas cibernéticas: a religião via computador. **Planeta**, São Paulo, v.227, n.10, p.46-51, out.1995.

FUNDAÇÃO SANTUÁRIO DAS COMUNIDADES ECLESIAIS DE BASE DO AGRESTE DE PERNAMBUCO. **Cartilha das comunidades**. 2.ed. Caruaru, 1995.

GARCIA, Samuel Ruiz. O bispo dos pobres. **Mundo e Missão**, n.91, 04/1995. disponível em: www.pime.org.br/mundoemissao/testemunhosromero.htm. acessado em 01/12/07.

GUARESCHI, Pedrinho A. informatização, comunicação e evangelização inculturada. In. ANJOS, Márcio Fabri dos (org). **Inculturação: desafios de hoje**. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 175-196.

GUIA NETO, Walfrido S.M Educação para a cidadania. **Comunicação e Educação**. São Paulo, n.3, p.18-25, maio/ago. 1995.

HALLIDAY, Tereza Lúcia. Atos retóricos: discurso e circunstâncias. In:____. **Atos retóricos: mensagens estratégicas de políticos e igreja**. São Paulo: Summus, 1998. p.121-131.

JUNQUEIRA, Eduardo. E Deus ganhou. **Veja**, São Paulo, 30 jun. 1997, p.62-63.

LACERDA, Juciano. Comunicar é preciso. **Caminhando Juntos**, João Pessoa, n.24, p.8-9, maio 1997.

LEMOS, Idalina Venusta de Almeida. **A música popular nordestina e sua aplicabilidade no processo de educação de adultos**: estudo de caso da obra de Luiz Gonzaga, João Pessoa, 1984. 154p. Dissertação (Mestrado em Educação) – Centro de Educação, Universidade Federal da Paraíba.

LIMA, João Gabriel de. O canto falado. **Veja**, São Paulo, 23 set.1992, p.98-100.

LIMA, Maria José Cordeiro de. **Documentação popular**: a trajetória dos que redefiniram seus próprios caminhos: uma visão crítica a partir da experiência do CEDOP – Centro de Documentação e Publicação Popular da Paraíba. João Pessoa, 1996, 218p. Dissertação (Mestrado em Biblioteconomia) – Centro de Ciências Sociais Aplicadas – Universidade Federal da Paraíba.

LÖWY, Michael. **Marxismo e Teologia da Libertação**. São Paulo: Cortez/Autores Associados, 1991.

LUCENA, Dimas. O caráter pedagógico dos movimentos sociais. **Insait**, João Pessoa, v.1, n.1, p.14-16, jun.1996.

MACIEL, Maria Helena Ribeiro. **A Comunidade Eclesial de Base, um espaço para a educação popular**. João Pessoa, 1996. Dissertação (Mestrado em Educação) – Centro de Educação, Universidade Federal da Paraíba.

MACHADO, Maria das Dores e MARIZ, Cecília. “Mulheres e prática religiosa nas classes populares: uma comparação entre as igrejas pentecostais, as Comunidades Eclesiais de Base e os grupos carismáticos.” **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, 12, n. 34:71-87, 1997.

MELO, Irmã Agostinha Vieira de. Aos irmãos de caminhada que rezam e cantam. In: ARQUIDIOCESE DA PARAÍBA. **Rezando e Cantando**: a caminhada. João Pessoa, 1987, p 5-7.

MELO, José Marques de (coord). **Comunicação e classes subalternas**. São Paulo: Cortez, 1980.

_____. Voz e vez dos oprimidos: a comunicação segundo Puebla. **Comunicação e Sociedade**, São Bernardo do Campo, v.1, n4,p.5-13, out.1980.

_____. **Comunicação**: direito à informação. Campinas: Papirus, 1986.

MENSAGEM de Nossa Senhora. Baturité-CE, 1 abr.1995. mimeog.

MILLAR, Heather. Esses monges estão ligados. **Seleções do Readers Digest**, Rio de Janeiro, p.61-64, abr.1997.

MORAIS, N’Diaie G. Escot. Um negócio de fé. **Revista de Comunicação**, Rio de Janeiro, v.7, n.25, p.27-29, jun. 1991.

MUGGIATTI, Roberto. **Rock, o grito e o mito**: a música pop como forma de comunicação e contracultura. Petrópolis: Vozes. 1973.

NASCIMENTO, Gilberto. Á direita de d. Paulo. **Istoé**. São Paulo, n.1432, 12 mar.1997, p.28.

NASSAU, Rolando de. O prazer da voz, do canto e do lucro. **O Jornal Batista**, fev/2005. Disponível em: www.musicadeadoracao.com.br/artigos/adoracao/prazer_voz.htm. Acessado em: 07/11/07

NOVAES, Regina Célia R. A questão agrária e o papel da Igreja na Paraíba. In: PAIVA, Vanida (org). **Igreja e a questão agrária**. São Paulo: Loyola, 1985a.

NUÑES HURTADO, Carlos. **Comunicação e educação popular**: educar para transformar, transformar para educar. Petrópolis: Vozes, 1993.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. Apresentação. In:_____(org). **Palavra, fé, poder**. Campinas: Pontes, 1987.

OYAMA, Thaís, LIMA, Samarone. Católicos em transe: ricos e pobres, elegantes e desvalidos lotam as missas da Renovação Carismática e mudam a cara da Igreja. **Veja**, São Paulo, v.31, n.14,8 abr.1998, p.92-98.

PALEARI, Giorgio. **Religiões do povo**: um estudo sobre inculturação. São Paulo: AM Edições, 1991.

PIRES, Dom José Maria. **Do centro para a margem**, Petrópolis: Vozes, 1980.

_____.Relações Igrejas/Estado no Brasil pós-64. **Revista de Cultura Vozes**, v.77, n.10,dez.1983.

PJMP – Pastoral da Juventude do Meio Popular. O nascimento da PJMP. Disponível em: http://pjmp.mahost.org/nascimento_PJMP.htm - acessado em 02/12/07.

QUEIROZ, J. J. A religião nas encruzilhadas da pós-modernidade. In____(org.). **Interfaces do sagrado em véspera de milênio**. São Paulo: Olho Dágua, 1996.

RAMALHO. José Ricardo. Uma prática de assessoria à Pastoral Popular. In: PAIVA, Vanilda (org). **Perspectivas e dilemas da educação popular**. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

REZENDE, Maria Valéria Vasconcelos. **A vida rompendo muros**: carisma e instituição. As pequenas comunidades religiosas femininas inseridas no meio popular no nordeste. João Pessoa, 1999. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal da Paraíba.

ROCHA, Maria Mercedes Otero. SEDIPO: uma experiência pioneira de informação para a cidadania. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE BIBLIOTECNOMIA E DOCUMENTAÇÃO, 17; CONGRESSO LATINO AMERICANO DE BIBLIOTECNOMIA E DOCUMENTAÇÃO, 2. **Anais...** Belo Horizonte: ABMG, 1994, p.749-760.

RODRIGUES, Paulo. **Igreja e anti-Igreja: Teologia da Libertação**. São Paulo: T.A Queiroz, 1985.

SCHAFER, Murray. **O ouvido pensante**. São Paulo: Unesp, 1991.

SHAFF, Adam. **A sociedade informática**. São Paulo: Unesp/ Brasiliense, 1993

SHERER-WARREN, Ilse. **Redes de movimentos sociais**. São Paulo: Loyola, 1993.

SILVA, Nelson Mathias da. **A música na experiência religiosa: uma visão do movimento metodista**. São Bernardo do Campo, 1989. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Instituto Metodista de Ensino Superior.

SILVA, José Barbosa da. **Assessoria e movimento popular: um estudo do Serviço de Educação Popular (SEDUP)**. João Pessoa, 1992. Dissertação (Mestrado em Educação) – Centro de Educação, Universidade Federal da Paraíba.

SIMAS FILHO, Mário. A vez dos milagres: com missas de cura e usando a mídia, os carismáticos lotam os templos e mudam o perfil da Igreja Católica. **IstoÉ**, São Paulo, n.1473, 24 dez.1997, p.94-100.

STYCER, Daniel, FRAGA, Domingos. Brasil , um país evangélico. **IstoÉ**, São Paulo, n.1321, 25jan.1995, p- 4-7 (Entrevista com o pastor Caio Fábio).

TÁLAMO, Maria de Fátima Gonçalves M. et. alli. Informação do tratamento ao acesso e utilização. **Comunicação e Educação**. São Paulo, n.1, p.15-46, set.1994.

TAS, Marcelo. Sentidos digitais. In: **Veja 25 anos: Reflexões para o futuro**. São Paulo: Abril, 1993. p.179-187.

TATIT, Luiz. **A canção: eficácia e encanto**, São Paulo: Atual, 1986.

TSUPAL, Rodolfo. Usuários dos bens culturais ou vítimas?: reflexões sobre informação estética e formação do bibliotecário. **Cadernos da Faculdade de Filosofia e Ciências**, Marília, v.2, n.2, 1993.

VALENÇA, José Rolim. **Modinha: raízes da música do povo**. São Paulo: Empresas Dow, 1985.

VALENTE, Heloísa de Araújo Duarte. **As vozes da canção na mídia**. São Paulo: Via Lettera/Fapesp, 2003.

VALLE, Rogério, PITTA, Marcelo. **Comunidades eclesiais católicas: resultados estatísticos no Brasil**. Petrópolis: Vozes/Ceris, 1994.

ZILLES, Urbano. **A modernidade e a Igreja**. Porto Alegre: Edipur, 1993.