

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES**

**“DO CENTRO PARA A MARGEM”:
UM ESTUDO HISTÓRICO-ANTROPOLÓGICO DO PROCESSO DE ASCENSÃO,
DECLÍNIO E REINVENÇÃO DAS CEBs, O CASO DA COMUNIDADE SÃO
BENEDITO – SANTA RITA/PB**

Elenilson Delmiro dos Santos

**João Pessoa - PB
Junho/2016**

Elenilson Delmiro dos Santos

**“DO CENTRO PARA A MARGEM”:
UM ESTUDO HISTÓRICO-ANTROPOLÓGICO DO PROCESSO DE ASCENSÃO,
DECLÍNIO E REINVENÇÃO DAS CEBs, O CASO DA COMUNIDADE SÃO
BENEDITO – SANTA RITA/PB**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões, na linha de pesquisa: religião, cultura e sistemas simbólicos, da Universidade Federal da Paraíba – UFPB, em cumprimento aos requisitos para obtenção do título de mestre.

Orientadora: Prof^a Dr^a. Dilaine Soares Sampaio

**João Pessoa - PB
Junho/2016**

S237d Santos, Elenilson Delmiro dos.

Do centro para a margem: um estudo histórico-antropológico do processo de ascensão, declínio e reinvenção das CEBs, o caso da Comunidade São Benedito - Santa Rita-PB / Elenilson Delmiro dos Santos.- João Pessoa, 2016.

189f. : il.

Orientadora: Dilaine Soares Sampaio

Dissertação (Mestrado) - UFPB/CE

1. Ciências das religiões. 2. Comunidades Eclesiais de Base. 3. Igreja Católica. 4. Modernidade religiosa.

UFPB/BC

CDU: 279.224(043)

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

*"DO CENTRO PARA A MARGEM": UM ESTUDO HISTÓRICO-ANTROPOLÓGICO
DO PROCESSO DE ASCENSÃO, DECLÍNIO E REINVENÇÃO DAS CEBs. O CASO
DA COMUNIDADE SÃO BENEDITO – SANTA RITA/PB*

Elenilson Delmiro dos Santos

Dissertação apresentada à banca examinadora constituída pelos seguintes professores:



Dilaine Soares Sampaio
(orientadora/PPGCR/UFPB)



Newton Darwin de Andrade Cabral
(membro-externo/UNICAP)



Fernanda Lemos
(membro-interno/UFPB)

Agradecimentos

São muitas as pessoas, de diferentes maneiras e nos mais distintos momentos da minha vida, que se fizeram fundamentais para que este trabalho chegue ao seu fim concreto. Certamente, não poderia deixar de registrar, aqui, os seus nomes como expressão dos meus sinceros agradecimentos.

Por sua dedicação, capacidade intelectual e, principalmente, por sua orientação acadêmica sempre primordial, fica aqui registrado meus agradecimentos a Dr^a Dilaine Soares Sampaio, minha orientadora. Aos professores Deyve Redyson, (UFPB), e a Fernanda Lemos, (UFPB), pela leitura e sugestões que durante o momento de qualificação deste trabalho se fizeram de grande importância para o seu melhor desenvolvimento, foram grandes suas contribuições. Lembro ainda, do professor Newton Darwin de Andrade Cabral, (UNICAP), que ao lado de Fernanda Lemos compuseram a banca de defesa desta dissertação. Muitas das críticas e sugestões feitas por estes, se encontram presentes nesta produção.

Aos demais professores do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões – UFPB, pelas várias disciplinas que me proporcionaram valiosos momentos de aprendizado. À CAPES, a quem devo o auxílio financeiro, o que me possibilitou dispor de uma dedicação exclusiva para a construção deste projeto.

Ao povo da Comunidade São Benedito, os de hoje e os de ontem, que há tantos anos seguem na sua caminhada. É grande minha admiração por vocês. Agradeço, de forma muito particular, a Fátima Maciel, que com sua longa jornada na vida das CEBs não se eximiu em partilhar comigo um pouco de suas memórias e paixão pelas CEBs, a Rejane Salvino, liderança incansável, de muitos anos, na vida da Comunidade São Benedito, a Jakson Gomes dos Santos, amigo, líder pastoral e acadêmico criterioso em suas análises e a Maria dos Anjos, assessora do CEBI de grande sabedoria e portadora de uma proximidade peculiar no que diz respeito à vida da Arquidiocese da Paraíba. Todos aceitaram construir comigo este trabalho com grande entusiasmo.

Aos meus familiares e amigos que, mesmo ausentes, sempre torceram por mim.

A Maria do Carmo Melo Aguiar Neta, esposa e companheira de todas as horas,

Meus agradecimentos a todos.

*Há uma preocupação comum que parece emergir a cada passo da caminhada: é a consciência de que a Igreja tem que anunciar um novo êxodo, uma saída do **centro para as margens** e, ela própria tem que fazer esse movimento.*

(Dom José Maria Pires)

Resumo

O cenário religioso que vem se estabelecendo no Brasil, nos últimos anos, têm exigido das religiões, especialmente do catolicismo, a necessidade de se colocar diante de rupturas, conflitos, inovações, continuidades e, principalmente, de adoções de novas teologias em superação das velhas. Torna-se urgente primar por modelos pastorais que sejam capazes de estabelecer uma relação de proximidade com os novos padrões religiosos estabelecidos pela sociedade. Como efeito, passamos a assistir a afirmação de experiências religiosas, configuradas pelos traços da modernidade, que pregam a centralidade da dimensão subjetiva e privada da religião. Como consequência, experiências como as Comunidades Eclesiais de Base - CEBs, por se firmarem na perspectiva do caráter coletivo e social da religião, entram em crise. Neste sentido, o presente trabalho tem por premissa analisar a atual situação das CEBs no Brasil, como sugere o subtítulo do nosso trabalho, seu processo de ascensão, declínio e reinvenção, tendo como fonte de análise um estudo de caso. Nossa opção teórica fica por conta do conceito de modernidade religiosa, conforme trabalhado por Danièle Hervieu-Léger. Como fonte de pesquisa, utilizamos de produção bibliográfica, advindas dos campos das Ciências das Religiões, Sociologia, Antropologia e Teologia. Deste modo, autores como Faustino Teixeira, Leonardo Boff, José Comblin, entre outros, foram de fundamental importância na medida em nos permitiram compreender melhor os elementos que sustentam e inspiram a caminhada das CEBs. Na análise dos resultados do campo, a literatura antropológica, como Vagner Gonçalves, Roberto C. de Oliveira, entre outros, nos ajudou a entender e a recortar as falas dos nossos sujeitos entrevistados no sentido de colaborar com aquilo que era de nosso interesse nesse estudo. Como resultado da pesquisa, realizada na Comunidade São Benedito, cidade de Santa Rita/PB, obtivemos da literatura especializada e do próprio campo algumas respostas para as questões que inspiraram a construção desse trabalho: ainda existe espaço para as CEBs na atual dinâmica religiosa? Estariam, de fato, as CEBs vivendo um momento de refluxo? Nossos resultados mostraram que a manutenção das CEBs no cenário religioso católico, em muito, depende de sua própria capacidade de renovar-se e interagir com as novas demandas sociais e religiosas.

Palavras-Chave: Ciências das Religiões; Comunidades Eclesiais de Base; Igreja Católica; Modernidade Religiosa.

Abstract

The religious scene that has established itself in Brazil in recent years, have demanded of religions, especially Catholicism, the need to put forth ruptures, conflicts, innovations, continuities and especially adoptions of new theologies in overcoming old. It is urgent prevail for pastoral models that are able to establish a close relationship with the new religious standards set by society. In effect, we are witnessing the affirmation of religious experiences, set by the traces of modernity, who preach the centrality of subjective and private sphere of religion. As a result, experiments such as Ecclesial Base Communities - CEBs for take hold in view of the collective and social character of religion, come into crisis. In this sense, this work is premised analyze the current situation of CEBs in Brazil, as suggested by the subtitle of our work, the process of the rise, decline and reinvention, and as a source of analysis a case study. Our theoretical option is for the concept of religious modernity, as worked out by Danièle Hervieu-Léger. As a research source, use of bibliographic production, arising from the fields of Sciences of Religions, Sociology, Anthropology and Theology. Thus, authors such as Faustino Teixeira, Leonardo Boff, José Comblin, among others, were of fundamental importance to the extent allowed us to better understand the elements that sustain and inspire the journey of CEBs. In analyzing the results of the field, the anthropological literature as Vagner Gonçalves, Roberto C. de Oliveira, among others, helped us to understand and cut the lines of our interviewees to collaborate with what was our interest in this study. As a result of research conducted in São Benedito community, city of Santa Rita/PB, obtained from the literature and the field itself some answers to the questions that inspired the construction of this work: there is still place for the CEBs in the current religious dynamics? Were they, in fact, the CEBs living a moment of reflux? Our results showed that the maintenance of CEBs in the Catholic religious scene, much depends on your own ability to renew themselves and interact with new social and religious demands.

Keywords: Sciences of Religions; Ecclesial Base Communities; Catholic Church; Religious Modernity.

Lista de Ilustrações

Imagem 1: Rua da Comunidade São Benedito, Bairro do Açude, Santa Rita/PB

Imagem 2: Bairro do Açude, Santa Rita/PB

Imagem 3: Celebração nas ruas, os primeiros momentos da Comunidade

Imagem 4: Vista da fachada externa da Comunidade antes da reforma – 1996/1997

Imagem 5: Vista da fachada externa da Comunidade durante a reforma – 2015

Imagem 6: Interior da Comunidade antes da reforma – 2005/2006

Imagem 7: Interior da Comunidade durante a reforma – 2015

Imagem 8: Interior da Comunidade após a reforma – 2016

Lista de Abreviaturas e Siglas

AC	Ação Católica
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CEBI	Centro de Estudos Bíblicos
CEBs	Comunidades Eclesiais de Base
CELAM	Conselho Episcopal Latino-Americano
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
ECC	Encontro de Casais com Cristo
ISER	Instituto de Estudos da Religião
JAC	Juventude Agrária Católica
JEC	Juventude Estudantil Católica
JIC	Juventude Independente Católica
JMJ	Jornada Mundial da Juventude
JOC	Juventude Operária Católica
JUC	Juventude Universitária Católica
MEB	Movimento de Educação de Base
NMRs	Novos Movimentos Religiosos
PPC	Plano Pastoral de Conjunto
PPGCR	Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões
RCC	Renovação Carismática Católica
SESI	Serviço Social da Indústria
TCC	Trabalho de Conclusão de Curso
UFPB	Universidade Federal da Paraíba

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. COMUNIDADES ECLESIAIS DE BASE: UM OLHAR SOBRE A HISTÓRIA	22
1.1 Elementos históricos e estruturantes das Comunidades Eclesiais de Base e o Concílio Vaticano II.....	25
1.2 Medellín, Puebla e a Teologia da Libertação: a transformação da Igreja Latino Americana	42
1.3 Ecumenismo, Diálogo Inter-Religioso e Inculturação: as apostas dos intereclesiais ..	61
2. IGREJA CATÓLICA E A NOVA CONJUNTURA: NOVAS ESTRATÉGIAS E CONFIGURAÇÕES.....	72
2.1 Crise institucional religiosa: o sagrado em movimento	75
2.2 Um velho e “um novo jeito de ser Igreja”: CEBs e RCC.....	87
2.3 A sociabilidade das CEBs e a Igreja nos dias atuais: o que dizem os recentes documentos.....	98
2.4 Papa Francisco: um retorno à Igreja dos pobres?	110
3. NOVAS FORMAS DE SER E DE CRER: O CASO DA COMUNIDADE SÃO BENEDITO	119
3.1 Origem e atores	121
3.2 De uma comunidade de base para uma capela: o processo transformador	136
3.3 Rompeu-se a linha. “Comunidades Eclesiais de Base, não existe mais”	146
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	158
REFERÊNCIAS	166
ANEXOS	180

INTRODUÇÃO

As Comunidades Eclesiais de Bases – CEBs constituem, sem sombra de dúvidas, uma das experiências mais significativas da história da Igreja Católica na América Latina. Seu surgimento, isto é, de uma forma legitimada, se deu a partir de vários acontecimentos envolvendo a Igreja em nível mundial e latinoamericano. O Concílio Vaticano II (1962 – 1965), na conclusão dos seus trabalhos, apontava, segundo Beozzo (2012), para uma caminhada composta por três grandes desafios: a *descolonização* da Igreja em relação ao predomínio europeu em favor do surgimento de Igrejas locais configuradas pelo seu próprio rosto; a *descentralização*, ou seja, comunhão e participação deveria ser um objetivo; e a *desclericalização*, convocando, assim, os leigos e as leigas para viverem o protagonismo dentro da Igreja.

Segundo Faustino Teixeira (1987) em nível nacional foram vários os fatores que levaram ao surgimento e ao desencadeamento das CEBs no Brasil, e todos eles com fortes ligações com a Igreja Católica, como é o caso da Ação Católica (AC); o Plano Pastoral de Conjunto (PPC) da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), entre outros movimentos que colocaram as estruturas eclesiais da Igreja em conflito.

Entre outras, a chamada “esquerda católica” que posteriormente, em decorrência do próprio Concílio Vaticano II e da conferência de Medellín (1968), passou a ser conhecida por “Igreja da libertação”, foi uma das principais promotoras do modelo eclesial desenvolvido pelas CEBs. “A ‘esquerda católica’ era uma *dissidência política* no interior da própria instituição religiosa. [...]. Tal posição política estava intimamente ligada a uma crítica religiosa (teológica) da própria instituição” (OLIVEIRA, 1992, p. 46). Entretanto, isso não significa dizer que as CEBs romperam ou mesmo passaram a se constituir em filiais das paróquias. De acordo com Faustino Teixeira “as comunidades eclesiais de base significam a Igreja toda em movimento de conversão aos pobres” (TEIXEIRA, 1987, p. 175).

Deste modo, no Brasil, como diria o Bispo Waldir Calheiros, já falecido, ao apresentar o livro *Comunidades Eclesiais de Base: bases teológicas*, de Faustino Teixeira: “O tema é muito nosso. Não é só oportuno. É vital para a Igreja no Brasil e no continente”. Hoje, porém, passados os últimos 50 anos, o sonho conciliar do Vaticano II e o sonho eclesiológico das CEBs de viver um “novo modo de ser Igreja”, gestada numa dinâmica que partia de uma Igreja Povo de Deus e não de uma hierarquia de Deus, parece ter se dissolvido com o tempo. Na Igreja contemporânea, este é um projeto que tem se tornado cada vez mais distante na

medida em que se percebe que outras perspectivas pastorais estejam sendo incentivadas e/ou até mesmo priorizadas na Igreja Católica em detrimento das CEBs. Prova disso, é que de algum tempo para cá, tem se tornado comum falar de crise nas pastorais sociais, nos movimentos populares e nas CEBs.

Com relação a isso, importa dizer que muito provavelmente as transformações pelas quais tem passado a Igreja Católica, sendo que muitas dessas advindas em decorrência do pluralismo religioso em corolário com as próprias transformações da vida social resultaram, segundo algumas interpretações, num verdadeiro resfriamento das CEBs. “Os ventos do pluralismo certamente têm interferido na capacidade de articulação dos membros das CEBs, tornando-os talvez menos empenhado nas lutas” (FERNANDES, 2012, p. 188). Se assim for, essa suposta retirada das CEBs de cena nos sugere explorar algumas possibilidades de análises com relação a isso, inclusive, analisar o próprio sentido de alguns termos que tem sido comum para abordar a realidade das CEBs na atualidade, tais como: resfriamento, ruptura, crise, entre outros.

De modo geral, percebe-se que esta crise não se restringe apenas a vivência religiosa católica. Semelhante situação se verifica no meio acadêmico quando se faz notar que as CEBs chegaram ao ponto de serem consideradas, em algumas análises acadêmicas, como “uma experiência do passado” (LESBAUPIN, 2009, p. 57). De fato, as CEBs já foram uma experiência de grande visibilidade na mídia nacional e de interesse na comunidade acadêmica. Contudo, algumas transformações ocorridas no cenário social e religioso contribuíram para que nos últimos anos as CEBs, praticamente, desaparecessem destes cenários.

Numa rápida pesquisa sobre o assunto verificamos que de acordo com o banco de teses da Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior - CAPES e com o Instituto de Estudos da Religião - ISER, as poucas pesquisas ainda existentes sobre as CEBs no Brasil, tem se dado, em especial, no âmbito da História, das Ciências Sociais e da Teologia. No caso, das Ciências das Religiões, quase não se faz notar. De acordo com o banco da CAPES, conseguimos rastrear apenas duas dissertações. Em nossa Pós-graduação, por exemplo, de 2008 até o presente ano, das dissertações concluídas, 159 ao todo, não existe registro de temas que tenham as CEBs como objeto central de pesquisa.

Portanto, ao retomarmos aqui a temática das CEBs, que por sua vez, já foi demasiadamente visitada e revisitada na academia, cujas dimensões destes estudos de outrora podem ser verificadas na forma como diversos pesquisadores, dos mais diferentes campos do conhecimento, se debruçaram sobre a respectiva temática, não nos parece ser uma situação

impertinente, posto que agora, estamos incorporando como parte fundamental do nosso estudo estas mesmas comunidades, porém, por meio de uma abordagem metodológica que contemple o campo e suas urdiduras. Naturalmente, acreditamos que o campo pode nos revelar informações ainda não alcançadas pela simples observação teórica, posto que as CEBs, em suas atuais representações, podem apresentar expressões diferentes daquelas descritas por pesquisadores que, no passado, se detiveram sobre este mesmo objeto.

Portanto, ao retomarmos as CEBs como objeto de estudo, digo retomarmos porque em nosso Trabalho de Conclusão de Curso – TCC do curso de graduação em Ciências das Religiões que teve por título *Em busca de uma hermenêutica da opção pelos pobres: o suspiro das Comunidades Eclesiais de Bases e da Teologia da Libertação*, nos debruçamos sobre a temática das CEBs numa pesquisa de cunho documental e bibliográfico, sendo que agora estamos contemplando também uma reflexão a partir de sujeitos, que apresentam uma leitura menos acadêmica das CEBs e mais alicerçada por uma realidade prática junto a estas, dado suas experiências pastorais no cotidiano da Igreja e de seus movimentos. Ou seja, uma pesquisa de campo.

Desta feita, nos colocamos em uma situação que vai exigir da nossa condição de pesquisador, ainda em processo de formação, uma maior atenção para com os três atos cognitivos no processo de conhecer, conforme sugerido por Roberto C. de Oliveira, no caso: *olhar, ouvir e escrever*. Para este antropólogo, embora num primeiro momento estas três etapas nos pareçam tão familiares a ponto de dispensá-las de problematização, todavia, num segundo momento, “essas ‘faculdades’ ou, melhor dizendo, esses atos cognitivos *delas decorrentes* assumem um sentido todo particular, de natureza epistêmica, uma vez que é com tais atos que logramos construir nosso saber” (OLIVEIRA, 2006, p. 18).

Em nosso campo, buscamos elencar dados fundamentais sobre a realidade das CEBs na atualidade tendo como uma de nossas principais fontes de análise, uma pesquisa *in loco* realizada com quatro líderes de uma CEBs. A CEB em questão foi a Comunidade São Benedito, paróquia Sagrado Coração de Jesus pertencente à arquidiocese da Paraíba, situada na Rua Telêmaco Santiago, Sn, cidade de Santa Rita/PB. A pesquisa foi desenvolvida com quatro sujeitos, sendo que desses, três dispõem de um vínculo direto com a Comunidade São Benedito ao passo que uma, Maria dos Anjos, se limita a um trabalho de assessoria. Vale salientar, que em nenhum momento das nossas conversas, nenhum deles se opuseram a qualquer questão, inclusive, não se negaram em ter seus nomes postos em evidência em nosso trabalho. Ao contrário, fizeram questão. São elas (es):

Fátima Maciel, 49 anos, casada, professora de língua portuguesa da rede estadual de ensino. Foi uma das fundadoras da Comunidade São Benedito onde exerceu, aproximadamente, durante uma década a condição de coordenadora da comunidade. Além desta comunidade, traz, ainda, em seu currículo pastoral uma grande contribuição para a fundação de outra comunidade, Santa Clara, no mesmo bairro. Atualmente, desenvolve um trabalho missionário com pessoas leigas cujos resultados vêm trazendo como fruto o surgir de uma nova comunidade, a Fraternidade Refúgio dos Pobres.

Rejane Salvino, 39 anos, Psicopedagoga, trabalha como diretora de uma creche da prefeitura da cidade. Antes da Comunidade São Benedito, já havia iniciado sua vida pastoral numa outra comunidade da cidade, Comunidade São José. Com a fundação da São Benedito, na qual foram grandes suas contribuições, migrou para esta comunidade onde exerceu a função de catequista de primeira eucaristia, a primeira da comunidade, e foi, também, a líder do principal grupo de jovens da comunidade, o grupo raízes. No momento, é a atual coordenadora da comunidade e, entre nossas entrevistadas e entrevistado, é a única que ainda atua na Comunidade São Benedito.

Jakson Gomes dos Santos, 37 anos, casado, professor de língua portuguesa da rede estadual de ensino e educador de jovens e adultos do Serviço Social da Indústria - SESI. Participa das CEBs a cerca de 20 anos. Na comunidade São Benedito, foi catequizando de primeira eucaristia e crisma, no caso deste último, posteriormente, veio a assumir a condição de catequista. Após realizar o curso básico de formação para animadores de comunidade da árvore, assumiu por duas gestões a coordenação da comunidade. Hoje, por não mais residir no mesmo bairro, além de participar do Encontro de Casais com Cristo – ECC, vem desenvolvendo suas atividades pastorais em outra comunidade, Comunidade São Daniel, no bairro de Tibiri II – Santa Rita.

Maria dos Anjos, 72 anos, viúva, professora de Matemática aposentada da rede estadual de ensino. Sua colaboração com a Comunidade São Benedito, diz respeito aos muitos trabalhos de assessoria bíblica que por ser assessora estadual do Centro de Estudos Bíblicos – CEBI, vem prestando, durante anos, para militantes das pastorais sociais, isso inclui as CEBs, com quem tem uma aproximação bem próxima. Atualmente, porém, por razões de saúde e, principalmente, pelas novas opções pastorais da diocese, que melhor discutiremos no terceiro capítulo, o trabalho do CEBI não vem sendo como antes, o que tem feito com que sua atuação junto as CEBs venha ocorrendo de maneira mais restrita, mais pessoal.

Na escolha dos nossos entrevistados, direcionamos nossa atenção preferencial aos líderes que tiveram a oportunidade de atuar na comunidade São Benedito desde a sua fundação, no caso, desde o ano de 1986. Não estamos com isso, desconsiderando a importância de membros que tem uma história recente nesta comunidade. Entretanto, por se tratar de uma das comunidades mais antigas da paróquia, e por ter sido esta fundada em um período em que a Igreja da Libertação, nesta paróquia, estava em pleno vigor e aceitação, julgamos importante concentrar nossas reflexões a partir da fala desses sujeitos, por acreditarmos que estes possam reconstituir de maneira consistente a história dessa comunidade e suas mudanças, caso existam, ao longo dos tempos.

Isso foi em 86. Era o tempo de todo o fogo das CEBs, das pastorais, a base tava fervilhando em todo mundo [...], a gente só ouvia falar da Igreja a partir da teologia da libertação. E todo mundo que estava na comunidade reconhecia ali o seu papel, porque podia cantar, podia ler, podia varrer a comunidade, não era nada preparado de cima pra baixo. Era com a gente, isso era muito lindo (MACIEL, 2015).

Julgo importante salientar que em nenhum momento durante as entrevistas me ausentei da condição de já trazer comigo uma experiência pessoal de quem foi militante das CEBs durante certo período. Por esta situação, talvez fosse recomendado utilizar-me da observação participante, que se apresenta como uma característica comum para esses casos. Contudo, este método não se aplica a este trabalho. Na verdade, me esforcei para fazer bom uso desta aproximação com o “objeto” no sentido de criar com os entrevistados um clima de conversas informais e, ao mesmo tempo, profundas. Em função disso, na primeira etapa da pesquisa, evitei guiar as entrevistas realizadas, fazendo uso do recurso de se estabelecer perguntas estruturadas previamente. Apenas em uma segunda etapa dessas entrevistas, fiz uso desse recurso, pois durante a produção do texto, sentimos a necessidade de ter uma reflexão da fala dos entrevistados a partir de um mesmo ponto norteador.

Em busca de uma rota de construção que favorecesse o levantamento e, posteriormente, a análise dos nossos dados, encontramos na “entrevista compreensiva” o suporte necessário para efetivar a forma como foi pensada e executada nossa pesquisa. Jean-Claude Kaufmann entende que a entrevista compreensiva nos direciona para uma inovação analítica no que diz respeito as entrevistas de campo, pois ela, entre outras, ajuda a romper com a relação hierárquica existente entre entrevistador e entrevistado. Na entrevista compreensiva, não existe o ideário de neutralidade do entrevistador. Ao contrário, “a entrevista compreensiva se inscreve em uma dinâmica exatamente oposta: o entrevistador está

ativamente envolvido nas questões, para provocar o envolvimento do entrevistado” (KAUFMANN, 2013, p. 40). Para o referido autor:

O objetivo da entrevista compreensiva é quebrar essa hierarquia, o tom que se deve buscar é muito mais próximo de uma conversa entre dois indivíduos iguais do que aquele do questionário administrado de cima para baixo. Às vezes, esse estilo interativo ganha realmente corpo e o quadro da entrevista é completamente esquecido: batemos um papo em torno do tema (KAUFMANN, 2013, p. 79).

Feito estes apontamentos, resta-nos, então, apresentar as justificativas para a produção deste trabalho. Como já disse anteriormente, o meu envolvimento, no passado, com o objeto me permite perceber que, em termos comparativos, existe nas CEBs de hoje diferentes condições para as CEBs que um dia vivenciei no passado. Muitas dessas diferenças, que se percebe, giram em torno de sua legitimação e, principalmente, de sua autonomia. Se antes, tínhamos uma rede de CEBs atuantes e, por isso, consideradas como uma estrutura central na vida da paróquia, hoje, porém, por estarmos testemunhando a efervescência eclesial e política de um novo período, sem muito esforço somos levados a considerar que as CEBs vivem atualmente “entre o descrédito e a resistência” (LIMA, 2012, p. 71). O que é no mínimo paradoxal.

Por esta razão, contando com esta aproximação com o fenômeno e, principalmente, pelo simples fato de ser hoje um cientista da religião, não ficou difícil insistir neste tema como meu objeto de pesquisa para uma dissertação de mestrado. Assim, a presente pesquisa que tem por título: *“Do centro para a margem”: um estudo histórico-antropológico do processo de ascensão, declínio e reinvenção das CEBs, o caso da comunidade São Benedito – Santa Rita/PB*¹ pode ser considerada como um segundo momento de uma pesquisa. Crédito como seu primeiro momento, o ingresso no curso de Graduação em Ciências das Religiões da UFPB que, por sua vez, gerou o TCC que já apresentamos anteriormente. Agora, no Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões – PPGCR, temos a possibilidade de ampliar as observações feitas durante o TCC contando, agora, com o acréscimo da pesquisa de campo.

Evidentemente que, ao elevar a produção do texto para outro nível de reflexão, estamos, ainda, considerando a ideia de como ampliarmos as contribuições do nosso campo para este estudo. Vale lembrar que, por mais importante que seja o estudo sobre as CEBs para a História, a Sociologia e a Teologia, como fonte de averiguação ou análise do catolicismo no

¹ O título desta dissertação foi inspirado na obra de Dom José Maria Pires, *Do centro para a margem*.

Brasil e suas perspectivas na sociedade brasileira, para as Ciências das Religiões há outro elemento que merece atenção, que seriam os efeitos dessa expressão religiosa no comportamento dos indivíduos. É de nosso entendimento que as Ciências das Religiões diferem da Teologia, porque no universo da religião não lhe interessam as questões sobre a natureza ou a existência de Deus, mas como a religião, em suas formas de expressão, se materializa na vida das pessoas.

Neste sentido, no que diz respeito à prática religiosa das CEBs, Faustino Teixeira (1988) vai dizer que ao tratar desta questão no âmbito das CEBs, esta, não é uma tarefa simples, principalmente em razão da riqueza e complexidade das suas variantes. Como é notório, se por um lado existe nas CEBs um lado “visível” e que este lado se apresenta de uma forma gritante, como é o caso da sua identidade sociopolítica, por outro lado, existe também um lado “invisível”, místico, que dá *corpus* para que às Ciências das Religiões tenha nas CEBs um campo a mais para se perceber o fenômeno religioso e suas manifestações.

De fato, existe na experiência das CEBs, a possibilidade de estabelecer interfaces entre produção de conhecimento e religião, de modo especial este último, como não poderia deixar de ser, ocupa um lugar de destaque em nossas pesquisas. Sob estes diversos pontos de observações e dos diálogos que podem ser produzidos a partir de cada um deles é que sustentamos a indicação de que a pertinência das CEBs para as Ciências das Religiões pode estar também sustentada pela forma como seu desenvolvimento e resistência, nos dias atuais, pode ser um típico exemplo de como a “religião” deve ser percebida pelo olhar do cientista das religiões. “Observem que essa totalidade está viva e que, portanto, não para de se transformar” (GRESCHAT, 2005, p. 24).

Dito de outra maneira, as CEBs se constituem num tema de relevância para as Ciências das Religiões na medida em que podem ser entendidas como uma clara expressão do fenômeno religioso, mesmo que sua visibilidade já não seja conforme era nos anos em que se deu seu advento. Somos levados a considerar que sua proposta eclesial ainda se faz presente, mesmo que de uma forma modesta, na geração presente. Hoje, a conjuntura é outra. Contudo, quando nos propomos a discutir esta temática, entendemos que por trás dos acontecimentos recentes que vem apontando para uma eventual *derrocada* das CEBs, existe, igualmente, ainda vivo nestas, um pressuposto que não se restringe apenas a novas formas de manifestações de fé ou de doutrinas religiosas ressignificadas, mas ao próprio fenômeno religioso.

Neste caso, para se entender a religião, do ponto de vista das Ciências das Religiões, é necessário estar diante de um objeto que se mova de uma forma interdisciplinar, dinâmica, dialógica, justaposta e porque não dizer sincrética. Diante disso, chegamos à situação que nos permite fazer um paralelo com Antônio Mendonça (2008), quando este pontua ser necessário um salto qualitativo que vai do fenômeno às suas origens sociais e à consequente formação do discurso construtor da realidade em que a utopia e a ideologia correm paralela e relacionalmente. “É nesse sentido que as Ciências da Religião exigem do pesquisador aquela erudição multidisciplinar que lhe permite usar os vários instrumentos necessários à superação do que simplesmente aparece aos seus olhos” (MENDONÇA, 2008, p. 149).

Ou seja, a pesquisa vai adquirindo ainda mais relevância a partir do momento em que dentro dela passamos a considerar dois aspectos. O primeiro diz respeito à própria Ciências das Religiões, que entre os seus objetos de pesquisa, está o fenômeno religioso que, a nosso ver, pode facilmente ser verificado na forma como o catolicismo vem se reconfigurando nos últimos anos e, conseqüentemente, feito com que “velhos” e “novos” paradigmas religiosos entrem em um processo de redefinições de papéis. O segundo se refere ao próprio desafio acadêmico por ser esse um tema, considerado por muitos, em estado obsoleto, fazendo com que sua relevância se torne questionável. Porém, um desafio acadêmico com grandes possibilidades de se extrair informações, até então, inesperadas, haja vista, que os recentes acontecimentos no âmbito católico, por exemplo, ascensão de Jorge Mario Bergoglio ao posto de sumo pontífice indique um, possível, retorno aos velhos paradigmas.

Não é por acaso que Faustino Teixeira ao se referir à complexidade do catolicismo brasileiro frisa que “impressiona também a capacidade de adaptação e ajustamento dessa religião às novas situações” (TEIXEIRA, 2009, p. 18). Trata-se de uma observação, na qual nos deparamos, atualmente, com uma série de situações que comprovam essa dinâmica do catolicismo brasileiro. Talvez, seja o caso de pensarmos no florescimento de um novo tipo de relacionamento entre a Igreja e seus fiéis e até mesmo da Igreja com a sociedade. No entanto, a adoção do termo “novo”, no atual contexto católico, pode também significar a necessidade do desmonte de antigas práticas pastorais ou até mesmo de antigas concepções teológicas. Certamente, esta tem sido uma prática comum no campo religioso católico do Brasil nos últimos anos.

Diante disso, discorrer sobre as CEBs ultrapassando a linha do tempo, ou seja, para além do que já foi dito e escrito sobre elas, ao contrário do que possa parecer, não é se prender a uma temática obsoleta. Mas, adquirir uma chave de leitura que torne possível, entre outras

possibilidades, interpretar e compreender o fenômeno religioso, não apenas a partir da ascensão e da afirmação, como é o caso da Renovação Carismática Católica – RCC no momento, e sim por meio do seu oposto. Ou seja, do declínio e negação que, a princípio, parece ser o caso vivido pelas CEBs e sua corrente teológica, a Teologia da Libertação, em algumas paróquias e dioceses.

Sendo assim, a natureza e a relevância da pesquisa, como diz Gaston Bachelard, “está em considerar o fenômeno sob outro ponto de vista” (BACHELARD, 1996, p. 26). Poder descrevê-lo, pesquisá-lo, ou seja, apresentá-lo como um fato científico passível de descrição, apenas serve para legitimar a relevância do projeto. Deste modo, entre outros fenômenos religiosos que, de certo modo, se encontram atualmente sob o aparato eclesial e pastoral da Igreja Católica, a escolha por um que vem tentando sobreviver, suspirando e sendo posto, quase de uma forma unânime, fora da prioridade católica e, ao que parece, não mais gozando do vigor que um dia lhes foi peculiar, acredito ser uma das formas precisas de descrever as transformações que estão acontecendo no campo religioso católico brasileiro.

Dessa maneira, o que deixou de ser relevante nas CEBs e, conseqüentemente, na Teologia da Libertação, como é o caso do desuso da reflexão/práxis no campo sociopolítico, que sempre foi uma das premissas básicas das CEBs, nos permite chegar a uma situação que rompe com a ideia de perenidade da religião e nos mostra uma religião dinâmica e inovadora. E, entre as religiões brasileiras, o catolicismo, em nosso entender, é aquela que melhor corresponde a essas novas configurações. Diante disso, os poucos estudos ainda existentes sobre as CEBs, quase sempre têm se direcionado para duas perspectivas: a primeira afirma que as CEBs mantiveram sua identidade primordial no decorrer dos anos e, habitualmente, têm buscado seus próprios meios de afirmação institucional. A segunda, é que elas têm sofrido um forte processo de dispersão ocasionando, assim, um resfriamento de sua força vital e são estas perspectivas que têm marcado os estudos contemporâneos sobre as CEBs.

Neste sentido, elegemos como objetivo geral, com base nessas questões, analisar e problematizar a complexidade dos fatores que envolvem o debate acerca do processo de legitimação das CEBs em outrora e como estas, atualmente, se encontram frente a atual conjuntura religiosa católica. Como objetivos específicos, através de uma leitura da produção existente, buscaremos apresentar os acontecimentos e as estruturas permanentes que sustentam e inspiram a caminhada das CEBs; analisaremos, ainda, o catolicismo e seus laços com alguns aspectos contemporâneos da modernidade, as perspectivas e as interações já existentes, e como desta relação, suas respostas, vem sendo estabelecidas; por último, de

cunho prospectivo, refletiremos como nossos interlocutores abordam a problemática das CEBs a partir de suas respectivas realidades cultural e religiosa.

Para alcançar estes objetivos, no que se refere a divisão dos capítulos, estruturamos esta dissertação em três capítulos. No primeiro, fizemos o resgate de alguns acontecimentos dentro da Igreja Católica que, em nosso entender, podem ser apontados como os precursores para o surgimento das CEBs. De maneira especial, abordamos o Concílio Vaticano II, pois, entendemos que seu significado não diz respeito apenas às questões internas da Igreja. Seu alcance, foi além disso. O projeto de renovação a que este Concílio se propôs colocou a Igreja não apenas diante da necessidade de rever seus próprios paradigmas, mas também diante da necessidade de ter que interagir com os paradigmas do mundo que se fazia a sua volta. Ainda neste capítulo, faremos uma abordagem semelhante com as Conferências de Medellín (1968) e Puebla (1979) e como estas contribuíram para que os direcionamentos do Vaticano II fossem concretizados de acordo com a realidade da América Latina.

No segundo capítulo, desenvolvemos uma análise a partir das questões relativas a modernidade religiosa e como a Igreja Católica, enquanto instituição religiosa, reprodutora de sentido e portadora da memória coletiva, tem lidado com as novas formas de vivências religiosas, quais as respostas que procuram para estas novas demandas. Diante disso, como não poderia deixar de ser, presente em nossa análise está em todos os momentos o pensamento de Danièle Hervieu-Léger, como perspectiva teórica para o nosso trabalho já que sua análise parte do catolicismo. Suas investigações sobre a modernidade religiosa na contemporaneidade por lidar, em muitas situações, com a superação das abordagens clássicas sobre a modernidade, acreditamos que possa nos oferecer melhores resultados para alcance dos nossos objetivos.

No terceiro, e último, capítulo me detenho com maior atenção à pesquisa de campo realizada com algumas das lideranças que ajudaram a construir a história da Comunidade São Benedito. Esperamos, com isso, ao final deste trabalho, além de chegar a resultados satisfatórios que consigam dar conta daquilo que apresentamos como objetivo geral e específicos, poder demonstrar que as CEBs, embora questionadas e sofrendo junto com a Teologia da Libertação duras investidas, principalmente, durante os dois últimos pontificados, João Paulo II e Bento XVI, ainda continuam resistindo em sua caminhada pela opção pelos pobres, mesmo que estes pobres tenham assumido novas configurações. Mediante a tal situação, esperamos, ainda, mostrar que diante da atual conjuntura social e religiosa, o diálogo parece ser para as CEBs o caminho possível para que estas possam demonstrar que, em

tempos de mudanças culturais, ainda são capazes de interagir pastoralmente com a Igreja e politicamente com a sociedade.

Por fim, como considerações finais, procuro fazer uma análise de cunho mais abrangente, apresentando elementos que, embora não tenhamos contemplado de forma direta na nossa produção textual podem, a nosso ver, favorecer a compreensão da nova dinâmica religiosa. Portanto, constatamos ser concernente ao projeto neoliberal as novas expressões da cultura da religião presentes na sociedade. Na religião, particularmente, não podemos ignorar sua influência, haja vista que no universo da religião, o mercado passou a ter sua representação sagrada. Não seria, então, esta nova lógica mercadológica, que leva a religião a uma situação ambivalente, fragmentada em sua própria razão uma das causas do esfriamento das CEBs? Devemos lembrar que na lógica neoliberal mercadológica e capitalista, quando um modelo de comunidade não se estabelece tomando por base suas típicas formas de relações, os antigos modelos tendem a se submeter ou a ser suprimido por este.

1. COMUNIDADES ECLESIAIS DE BASE: UM OLHAR SOBRE A HISTÓRIA

Os fenômenos recentes, que atingiram a vida da Igreja Católica, tais como a nova evangelização, a opção pelos pobres, a teologia da libertação, os “novos movimentos” etc., não são acontecimentos isolados. Todos pertencem a uma evolução cuja origem pode ser situada na transição entre o pontificado Pio IX e o pontificado de Leão XIII. Com Leão XIII começa uma era de “nova evangelização” e com a *Rerum Novarum* foram postos os alicerces de uma opção pelos pobres que se explicita em João XXIII. No entanto, desde então houve uma sucessão de várias etapas dentro do mesmo processo. É interessante levar em conta a evolução do processo (COMBLIN, 1996, p. 19).

Existe, então, uma razão pela qual o processo da Igreja nunca está terminado. As realidades sociais e culturais as quais ela enfrenta não são imutáveis ou mesmo estáticas, elas são dinâmicas e concomitantes. A Igreja, de sua maneira, acompanha essa realidade, esse movimento. Em função disso, uma das formas para tentarmos entender a Igreja Católica, é não darmos uma atenção exclusiva, como elemento determinante, a apenas uma de suas dimensões, como exemplo, a eclesial. Pois, partimos de um ponto de vista um pouco mais amplo, ou seja, “a Igreja só é ela mesma quando não se preocupa excessivamente com as suas estruturas e as suas tensões internas; é analisando as realidades que ela enfrenta que melhor se compreende o que a mobiliza a partir de dentro” (VALADIER, 1991, p. 137).

A partir deste entendimento, de uma Igreja que compõe seu sistema religioso em seus diferentes níveis, sejam eles: institucional, doutrinal e teológico, em pleno diálogo com a sociedade, é que podemos ter uma ampla noção do que ocorre em torno dela. Assim, devemos primeiro entender que seu imenso universo, universo este que se faz repleto de metamorfoses históricas, não pode ser visto apenas por uma tradição mística ou sacramental. Na verdade, o catolicismo contemporâneo implica, antes de tudo, uma experiência compartilhada com o mundo socialmente construído, um mundo que transforma e incorpora valores e significados. A cultura humana transforma o mundo, esta mesma cultura tem, de igual modo, transformado a cultura do catolicismo.

Deste modo, os diferentes tecidos religiosos e sociais que geralmente envolvem as ações do catolicismo nem de longe assumem condições homogênicas. Suas práticas e seus discursos nos últimos anos tem nos possibilitado enxergarmos as suas diferentes faces. Por isso, compreendermos ser o catolicismo um fenômeno religioso cujo estudo deve estar sob o respaldo de leituras e interpretações plurais. Pois, como afirma Faustino Teixeira: “não dá

para situar o catolicismo num quadro de homogeneidade. Na verdade, existem muitos ‘estilos culturais de ser católico’, como vêm mostrando os estudiosos que se debruçam sobre esse fenômeno” (TEIXEIRA, 2009, p. 19).

Via de regra, essas várias faces e as diversidades religiosas que, em diferentes contextos históricos e culturais têm estado presente no catolicismo, se tornam importantes na medida em que nos ajudam a descortinar as tramas do catolicismo e se tornam, igualmente, essenciais para compreendê-lo. Esse constante processo é, até certo ponto, fruto das atividades dos seus sujeitos, agentes leigos e clérigos, que buscam superar as emergências do seu tempo. A importância desses fatos se torna evidente, quando passamos a considerar em nosso trabalho a Igreja Católica em sua segunda metade do século passado. Neste período, notamos o efervescer de acontecimentos nas ordens políticas e religiosas que provocaram fortes mudanças na Igreja Católica na América Latina.

Em função disso, a emergência por um catolicismo revolucionário fez surgir um novo capítulo na história da Igreja Católica. Precisamente, surgiu um movimento religioso de grandes proporções, porém, a Igreja enquanto instituição nem sempre conseguiu chegar ao alcance dos limites desse movimento. De acordo com Michael Löwi (2000), esse movimento envolveu diferentes setores da Igreja (padres, ordens, religiosas, bispos) e até mesmo outros movimentos sociais, fora do âmbito religioso. Diz ainda que este movimento pode ser situado antes mesmo dos novos escritos teológicos, ou seja, bem antes da teologia da libertação.

Normalmente, refere-se a esse amplo movimento social/religioso como “teologia da libertação”, porém, como movimento surgiu muito anos antes da nova teologia e certamente a maioria de seus ativistas não são teólogos, esse termo não é o mais apropriado; algumas vezes, o movimento é chamado de “Igreja dos Pobres” (LÖWY, 2000, p. 57).

Esta chamada “Igreja dos Pobres” representou para muitos o envolvimento com um catolicismo, considerado, “autêntico”. Um catolicismo que não separa o evangelho dos fatos cotidianos, mas que estabelece entre eles uma íntima relação. Dito de outro modo, uma relação muito estreita entre religião e política. Aí reside o surgimento da chamada “Igreja da Libertação”² que, por sua vez, graças a essa nova proposta cultural religiosa, impulsionou o crescimento das chamadas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Sob o epíteto: “um novo

² O que conhecemos por Igreja da Libertação, na verdade, se constituiu como um movimento religioso que se inspirou nas diretrizes que foram estabelecidas pelo Concílio Vaticano II e a Conferência Episcopal de Medellín. Por ser entendida como o ideal de um movimento que agrega vários sujeitos, de diferentes confissões religiosas, ou não, e não apenas um grupo específico, o ecumenismo se torna uma de suas características. Em termos de visibilidade desta Igreja, as CEBs se tornaram um núcleo visível desta chamada Igreja da Libertação.

modo de ser Igreja”³, as CEBs se fizeram um fenômeno de grandes proporções na vida política do país e religiosa da Igreja Católica no Brasil e na América Latina.

As inovações pastorais e teológicas tornaram-se por meio das CEBs uma tendência, de modo que normalmente não era vista em outros movimentos da Igreja. O traço político, então, lhe deu o que viria a ser o seu grande diferencial. Entre as muitas inovações que podemos mencionar e que se mostraram comuns nas CEBs, duas delas se sobressaíram de maneira bastante peculiar. Em primeiro lugar, diferentemente dos movimentos pastorais da época, as CEBs não se desenvolveram, exclusivamente, dentro de uma estrutura eclesial, embora fizessem parte dela. Dai reside o embate sobre a eclesialidade das CEBs. Este foi, sem dúvidas, um dos temas controversos que se deram em torno destas. Afinal, “A eclesialidade das CEBs levanta necessariamente o tema da participação do leigo nas decisões, ou seja, o problema do poder eclesiástico” (OLIVEIRA, 1992, p. 60).

Em segundo, o direcionamento das CEBs para uma comunhão com os mais pobres e excluídos da sociedade consolidou a justificativa do porque destas terem sido rotuladas como um novo modo de ser Igreja. Leonardo Boff chama a atenção para o tipo de relacionamento que se dava entre os participantes das CEBs, uma relação que envolvia gente de base, padres, religiosos, teólogos, cientistas sociais e bispos. Pois, nesta relação, “percebia-se a verdade daquilo que tanto se fala sobre as CEBs e no documento da CNBB sobre as comunidades eclesiais de base: emerge aqui um novo modo de ser Igreja” (BOFF, 1986, p. 95). Contudo, essa mentalidade das CEBs, de uma Igreja comunhão, foi umas das causas que conduziram as CEBs a uma relação de conflitos com a Igreja.

De acordo com Oliveira (1992), na medida em que a Igreja, com toda sua estrutura hierárquica, foi posta diante da necessidade de repensar sua relação com as classes populares, veio à tona a espinhosa questão que sempre ficara camuflada sob a teologia dos ministérios, no caso, a abertura para os leigos. Dada esta abertura, para que os leigos, em nível local, tivessem um poder de decisão, naturalmente, criava-se uma situação de conflito com o poder decisório dos padres e bispos que, por sua vez, concentravam seus poderes a nível paroquial e diocesano. “A descentralização do poder eclesiástico nas CEBs implica a participação dos seus representantes nas decisões paroquiais e diocesanas, afetando a exclusividade dos clérigos” (OLIVEIRA, 1992, p. 60).

E ainda diz:

³ A Igreja da Libertação é quem vai impulsionar esse chamado novo modo de ser Igreja.

A participação dos leigos resulta, portanto, em uma contradição insolúvel: a socialização do poder eclesiástico nas bases não tem correspondência nas cúpulas da instituição, onde o poder decisório concentra-se nas mãos dos clérigos, e de modo especial na figura do bispo. Enquanto as CEBs se ocupam apenas das questões locais, tal contradição é imperceptível. Porém, à medida que elas passam a ampliar seu raio de ação, amplia-se também suas reivindicações de poder eclesiástico, e a contradição torna-se inevitável. (OLIVEIRA, 1992, p. 61).

Assim, percebemos que um dos pontos hermenêuticos no qual podemos discorrer sobre as CEBs é, sem dúvida, a partir deste seu ambicioso projeto de ser um novo modo de ser Igreja, a partir dos leigos. Entretanto, no campo da pesquisa científica, é preciso ter cuidado com esse epíteto. Historicamente, algumas definições pré-estabelecidas a respeito das CEBs, suas articulações com algumas práticas culturais locais expõe uma evidência que requer certo cuidado, pois a realidade local pode estabelecer um novo modo de ser Igreja, mas de formas diferentes. Determinadas elaborações teóricas, difundidas nas últimas décadas, tiveram por tendência considerar as CEBs como possuidoras de um padrão único, nacional. Na verdade, as características das CEBs não podem ser consideradas dentro de uma norma padrão, pois no território nacional cada região reflete suas próprias necessidades e são essas necessidades que supõe serem as causas das CEBs.

Por esse motivo, quando falamos que o processo da Igreja nunca está terminado, estamos nos referindo a ideia de que o catolicismo se encontra em constantes mudanças de perspectivas pastorais e teológicas. Os imaginários sociais que permeiam essa religião adquirem a cada momento histórico novas feições. As CEBs se constituem em um dado momento, uma de suas faces. A simples pretensão de estabelecer um novo modo de ser Igreja inspirado nas CEBs supõe que existiu, por parte da Igreja, ao menos em uma parte dela, uma verdadeira intenção de deslocamento de seus interesses, ou até mesmo de sua identidade. Contudo, antes de tentarmos chegar ao desiderato desta noção, faz-se necessário fazer uma visita ao passado das CEBs, um passado que é, com efeito, quase infinito de conhecimento e significação.

1.1 Elementos históricos e estruturantes das Comunidades Eclesiais de Base e o Concílio Vaticano II

As CEBs são, por conseguinte, um fenômeno que atende aos mais diferentes campos de pesquisa, por isso, está sujeito a diferentes interpretações. Algumas delas tentam, inclusive, tornar possível e com precisão o momento exato de sua fundação. Em função disso, é possível

nos depararmos com uma série de articulações pastorais e, até mesmo com arranjos intelectuais que tentam, de alguma forma, justificar a origem das CEBs de maneira a atender interesses específicos. Existem, assim, algumas análises que propõem confirmar suas próprias verdades em detrimento das análises e dos estudos de outros e “tudo isto é feito partindo de esquemas construídos pelos intelectuais, manipulando a realidade em base de ideais preconcebidos, no lugar de aprender essa realidade” (SOMETTI, 1989, p. 154).

No tocante ao âmbito científico existem, portanto, muitas perspectivas de análises no que concerne as CEBs. A historiografia, por exemplo, nos oferece uma boa gama de vertentes teóricas para a compreensão do significado e das experiências destas, muitas das quais se articulam, geralmente, a Igreja Católica e ao contexto sociocultural e político brasileiro. É fato que, para muitos autores, as CEBs se tornaram para a Igreja um caminho possível para que esta pudesse viver uma nova eclesialidade. De certo modo, isto, não deixa de ser percebido como um imperativo histórico, pois se trata de uma tendência que permite uma maior presença do laicato, ante o clero católico. Uma forma de desclericalização.

Este é um ponto de vista com grande aceitação, mas nem por isso deixa de estar sujeito a opiniões contrárias. Ou seja, se por um lado existe uma produção literária que tende a exaltar as CEBs em sua proposta pastoral, por outro, nos deparamos com produções que traçam um caminho inverso. Enxergam as CEBs de uma forma diferente, como é o caso do trabalho realizado por Plínio Corrêa de Oliveira, *As CEBs... das quais muito se fala, pouco se conhece*. De acordo com o estudo realizado nesta obra, as CEBs se constituem num esquerdismo católico cujas tendências representam uma ameaça constante do avanço do comunismo e do socialismo, uma ameaça às verdadeiras tradições da Igreja, pois, “subvertem a fundo esta instituição, e tendem à supressão dela por inutilidade” (OLIVEIRA, 1982, p. 43).

Sem pretender, porém, entrar numa problemática suscitada por divergências de opiniões entre grupos, uma fala nas páginas introdutórias do estudo citado acima nos chama a atenção: “Aqui denunciadas, rejeitadas, combatidas, essas organizações não terão meios de nos vencer. Muitas há que lutar. Pois como se verá, elas já são bastante fortes para alcançar a vitória, caso nossas elites,...” (OLIVEIRA, 1982, p. 26). Entendemos que essa questão está ligada a uma série de acontecimentos de natureza ideológica que vão culminar de forma conflitante no contexto religioso e social e, por isso, exigiria uma série de análises e reflexões como respostas, o que não é o caso pretendido por nossa pesquisa.

Desta feita, reforçamos nosso pensamento que não se pode querer diluir o surgimento das CEBs a fatos isolados. Pelo contrário, estas podem se constituir como o resultado de uma

rede de acontecimentos que favoreceram sua gênese, pois como bem lembra Faustino Teixeira “é no amplo contexto dos fenômenos sócio-político-eclesiais, que explicam a gênese das CEBs, que deve situar-se a devida compreensão de seu significado e a articulação fé e vida presente em seu interior” (TEIXEIRA, 1993, p. 11). Assim, concordando com Castor Ruiz, é preferível compreender as CEBs como parte de um processo histórico, ou seja, não existe um ato fundacional, um acontecimento histórico que nos permita apontar cronologicamente o surgimento das CEBs.

Não existe um momento fundacional das CEBs no Brasil. Assim como outros movimentos sociais têm seu momento teórico de surgimento, constituído por um ato voluntarista de uma ou várias pessoas, as CEBs não têm esse ato simbólico que marca seu surgimento. Não existe uma reunião um congresso, nem um concílio ou uma assembleia, assim como qualquer ato voluntarista que decida o surgimento, a criação ou a existência das CEBs no Brasil (RUIZ, 1997, p. 26).

Entretanto, a singularidade deste fato, que não polariza casos isolados, não nos faz desconsiderar as contribuições dadas por inúmeros atores e/ou grupos religiosos e sociais que colaboraram de forma significativa com a estruturação das CEBs. Neste sentido, Adelina Baldissera, chama a atenção para alguns fatos que guardam uma relação com o surgimento das CEBs, podendo até serem pensados como os precursores prováveis das CEBs no Brasil. “A preocupação da organização e evangelização comunitária, expressa através dos catequistas populares do Barra do Piraí, Rio de Janeiro; o Movimento de Educação de Base (MEB); o Movimento de Natal, Rio Grande do Norte” (BALDISSERA, 1987, p. 43). Com relação ao trabalho desenvolvido em Barra do Piraí, dom Agnelo Rossi, considera que este trabalho é o precursor das CEBs.

No fundo, não são poucos os acontecimentos que podem ser, igualmente, vinculados a origem das CEBs. Por isso, como ocorre em todo processo histórico, é difícil apontar, com precisão, a origem das CEBs. Sabe-se, no entanto, que seu processo genealógico remonta, ao que tudo indica, aos anos 50. São os anos do entusiasmo pastoral, da “reestruturação da Ação Católica, da criação da CNBB (1952) e, sobretudo, da integração entre hierarquia e laicato de vanguarda que levará uma parcela da Igreja a voltar-se para a realidade social” (BALDISSERA, 1987, p. 41). Neste período, ao considerarmos o desenrolar de um projeto

desenvolvimentista⁴, a Igreja começa a assumir uma nova postura ideológica, postura esta que se fez favorável às CEBs.

Entrementes, essa mudança de postura é, com certeza, mais um ponto inquietante na história do comportamento da Igreja Católica. Como se sabe, perder o controle da sociedade é para a Igreja Católica o mesmo que abandonar suas convicções morais. Talvez por isso, a modernidade tenha lhe colocado a necessidade de adotar um modelo de Igreja associativo⁵, modelo este que começa a ser implantado sucessivamente depois do Concílio Vaticano II e da Conferência de Medellín. Esse é, talvez, o ponto de maior contraste no comportamento da Igreja, pois sua adoção não se fez livre de interesses. Tomemos, como exemplo, o pensamento de Enrique Dussel:

A experiência das Comunidades Eclesiais de Base permite à religião do povo dos dominados participar ativamente na sua própria religiosidade. No entanto, aos poucos, a Igreja oficial consegue ir enquadrando as experiências dentro da vida paroquial tradicional e o ela dos anos '60 e '70 começa a se perder (DUSSEL, 1995, p. 65).

É preciso insistir que este novo quadro tem seu início no momento exato em que novas demandas culturais foram colocadas para a Igreja Católica. O diálogo com a sociedade se torna uma necessidade, não uma opção. Em função disso, José Comblin vai dizer que a oposição à modernidade diminuiu. Ainda assim, “as separações culturais existem, também, no interior das Igrejas, onde criam tensões e conflitos. Não é raro que alguns diagnostiquem que tais tensões preparam novos cismas” (COMBLIN, 1982, p. 309). Para entendermos melhor essa questão, Thomas P. Rausch, por exemplo, faz uma importante observação com relação a situação da Igreja Católica antes do Vaticano II.

Segundo Rausch (2000), na primeira metade do século XX, a Igreja havia sido guiada por uma série de papas fortes, em particular o próprio Pio XII. Sob a liderança destes, a Igreja continuava a crescer tanto em números como em influência. Seminários continuavam a crescer, a teologia católica, se não muito criativa, era muito ortodoxa, praticamente não havia divergências públicas, mas nem por isso deixou de estar temerosa diante da nova erudição do mundo, pois havia um lado sombrio neste quadro. “A Igreja Católica na primeira metade do

⁴ O projeto desenvolvimentista era uma proposta do governo de Juscelino Kubitschek. Pablo Richard (1982), vai dizer que este projeto favorecia a burguesia industrial. Porém, a Igreja reverteu essa máxima por meio de uma nova leitura da dimensão social e a interpretou como um compromisso com os mais pobres.

⁵ De acordo com Eduardo Hoornaert, (1995), dentro do cristianismo existem três modelos de Igreja: o associativo, o corporativo e o fascinante. O associativo, em nosso entender, é o modelo que podemos perceber na relação da Igreja com as CEBs.

século XX considerava-se em grande medida uma Igreja em estado de sítio. Profundamente desconfiada do mundo moderno, ela encontrava-se na defensiva” (RAUSCH, 2000, p. 19).

Ante o avanço do mundo moderno, que é apontado como um dos indicadores da desagregação da sociedade civil frente aos valores tradicionais, ante os indicativos de uma eventual superação dos valores religiosos do mundo imposto pelo modernismo, a Igreja Católica, no intento de reagir a esta situação, buscou reconquistar suas antigas prerrogativas e privilégios, tanto práticos como ideológicos. Para isso, para que pudesse efetivamente reafirmar sua presença na sociedade, um dos pontos básicos encontrados foi insistir, num primeiro momento, na difusão da fé católica pelos preceitos vindos da Santa Sé. Esses preceitos giravam em torno de um modelo reformador que tinha por objetivo demarcar a identidade e a consciência dos católicos, designado como catolicismo ultramontano ou catolicismo romanizado⁶.

“O catolicismo romanizado constitui a forma de viver a fé católica, dentro dos parâmetros estabelecidos pelo Concílio de Trento, com ênfase na doutrina católica, na vida ascética e na prática sacramental” (AZZI, 2008, p. 95). Vale salientar, mesmo que este modelo tenha se estabelecido de forma mais intensa no período que vai do início do século XIX as três primeiras décadas do século XX, suas reverberações se mantinham presentes no Brasil sob o termo de romanização, como estratégia da Cúria Romana visando à permanência da verticalização. “A difusão do conceito romanização no ambiente católico, aconteceu na década de 1960, quando existia certa oposição entre certa corrente eclesiástica e teológica que se desenvolvia no Brasil” (SANTIROCCH, 2010, p. 28). No caso, a corrente referida é a da Teologia da Libertação.

O ultramontanismo, ou a romanização, portanto, impunha um catolicismo com marcas clericais muito bem definidas. Afinal, a existência de uma “concordata não escrita” (OLIVEIRA, 1992, p. 42), ou seja, da permanência da relação entre Igreja e Estado, somada a certo equilíbrio da sociedade brasileira na primeira parte do século XX, garantia a hierarquia católica pensar que o catolicismo conforme determinado tinha um alcance absoluto na sociedade. Contudo, a passagem do século para a sua segunda parte impôs, também, que o país transitasse de um país tradicional e agrário para um país urbano e semi-industrializado. Para a Igreja Católica, esse fato representou uma crise orgânica no modelo de catolicismo em

⁶ Existe um debate intenso no que diz respeito ao uso do termo ultramontano e catolicismo romanizado. Ítalo Domingos Santirocch, em artigo publicado pela revista *temporalidades*, da Pós-Graduação de História, UFMG, chama a atenção para a necessidade de uma revisão desses termos. Segundo este autor, não se pode usar esses termos de uma forma simplista ou dualista, pois ambos ocupam um espaço científico de grande relevância para a história da Igreja Católica e do Brasil.

vigor. Assim, no caso do Brasil, nesta nova fase, o ultramontanismo se tornou um modelo com poucas possibilidades de sucesso frente a conjuntura social e política que vai ser posta para a Igreja.

As reações da segunda metade do século XX foram se descortinando por meio de um acelerado processo de intensas e rápidas mudanças nos mais diferentes campos da sociedade. Não podemos deixar de mencionar que este foi, igualmente, um período que marcou a afirmação dos modelos de industrialização e, principalmente, da organização do bloco político e econômico e, principalmente, da afirmação do capitalismo. Porém, a questão que se coloca é saber como a Igreja e seu clero, que se viram fortemente impactadas por essa nova realidade, reagiram face a essas transformações sociais que afetaram, de forma profunda, a sociedade bem como a própria Igreja.

Segundo Renato Cancian, as primeiras iniciativas da Igreja Católica ocorreram no campo da política institucional e envolveu a área da educação. Diz ainda, em seu estudo, que “fora do campo da política institucional, outros setores da Igreja se envolveram em atividades de mudança social com o objetivo de alterar as condições sociais das classes populares” (CANCIAN, 2011, p. 31). Há que sublinhar que neste momento ficou insustentável a pretensa ideia de reconciliar o apoio a dois polos antagônicos, afinal “a Igreja não pode servir ao mesmo tempo ao Deus que faz justiça aos oprimidos e aos senhores do capital, que mantém a opressão” (BETTO, 1981, p. 12). Afirma-se, então, um compromisso com a luta social.

Torna-se evidente que esta mudança de paradigma ideológico não se fez sem embates. Se por um lado, esta situação provocou situações de dificuldades em setores mais conservadores da Igreja, que durante muito tempo viram esta Igreja ao lado das classes dominantes, apoiando e legitimando seu discurso, alegando a defesa dos valores cristãos. Por outro lado, uma ala progressista, assistiu de perto esta mesma Igreja assumir, adotar uma nova postura nos conflitos da sociedade, se colocando ao lado das classes subalternas. De maneira sintética, o que se pode dizer em relação a isso é que a Igreja Católica no Brasil encontra nos discursos dos movimentos de libertação da América Latina “seu comprometimento evangélico e pastoral com os pobres e começa a se questionar sobre sua vinculação com as classes dominantes” (BALDISSERA, 1987, p. 33).

Nesse processo de conscientização, deu-se, o surgimento de uma variedade de movimentos da Ação Católica Especializada, Juventude Agrária Católica – JAC; Juventude Estudantil Católica – JEC; Juventude Independente Católica – JIC; Juventude Operária Católica – JOC e Juventude Universitária Católica - JUC, entre outros que foram organizados

pela juventude militante católica. Esta ação tinha por objetivo desenvolver uma ação missionária e “cristianizar” seu próprio meio social. Este clima de agitação, causado por esses movimentos, vai estimular, de certa forma, o surgimento das CEBs, pois, a partir deste período, a Igreja se torna particularmente ativa: “faz plano de pastoral ‘de emergência’ e ‘de conjunto’, dissemina cursos de formação sobre a Doutrina Social da Igreja, sobre a ‘Realidade Brasileira’, sobre a ‘questão agrária’, multiplica experiências de ‘educação de base’” (REZENDE, 2002, p. 83).

Esse esforço da hierarquia católica em acompanhar os novos desafios da realidade social e política do país, seja como tentativa de manter sua influência sobre a sociedade seja como busca de autenticidade e ‘atualização’ evangélica, pedia quadros capazes de pôr em prática os novos programas de ação. Abrem-se à participação dos leigos e das freiras os cursos teológicos antes reservados à formação exclusiva do clero, e criam-se cursos especiais de formação teológica, pastoral e bíblica para freiras e leigos. (REZENDE, 2002, p. 83).

Como já havíamos dito anteriormente, a legitimação de organizações emergentes de massa, de certa maneira, podiam representar uma forma de enquadramento dentro dos padrões católicos. Pois, segundo a Igreja, a sociedade é como um corpo único que se mantém por meio das conexões estreitas existentes entre elementos que se sedimentam por meio de princípios morais, pelos dogmas e pela família. E, como não poderia deixar de ser, esses movimentos passou a ocupar na agenda católica um papel de destaque na medida em que colocaram a Igreja presente na sociedade. Porém, essa questão de relacionar Igreja e sociedade, em termos adequados, nem sempre foi uma tarefa fácil, como ainda não o é.

Segundo Clodovis Boff, para pensar a relação Igreja e sociedade, de maneira adequada, é necessário primeiro se munir de antemão de uma sociologia crítica, cujas premissas teóricas tenham sido elucidadas. Para este teólogo, “dever-se-ia então falar não de ‘Igreja e Sociedade’, como se fossem duas totalidades autônomas, uma a frente à outra [...], mas, mais precisamente de ‘Igreja na Sociedade’” (BOFF, 1978, p. 65). De fato, não encontramos no ponto de vista sociológico uma análise de exclusão da instituição eclesial da sociedade. Na verdade, é mais correto considerarmos a Igreja dentro da sociedade, fazendo parte dela.

Pensar, então, a fé da Igreja atrelada às transformações da sociedade, em ocasiões diversas não é uma perspectiva exatamente nova na História da Igreja. As protoformas desse pensamento desenvolve-se em um processo que pode ser melhor compreendido dentro de um

quadro mais amplo, internacional, pois envolve a Igreja em seu caráter religioso, porém enquanto instituição social. Em algumas encíclicas papais, por exemplo, podemos encontrar em dados momentos situações em que a Igreja passou a se preocupar de forma evidente com as questões sociais. Como é o caso, da encíclica *Rerum Novarum*⁷.

A encíclica *Rerum Novarum*, do Papa Leão XIII, 15 de Maio de 1891, deu margem para o surgimento de muitos grupos com tendências sociais e políticas dentro do catolicismo. Embora a encíclica, em sua respectiva época, tenha tido suas colocações e respostas direcionadas, de maneira específica, aos problemas vividos na Europa com a causa operária no final do século XVIII, suas posições foram, mais tarde, assumidas pelas Igrejas dos outros continentes e em diferentes momentos da história. É verdade que a *Rerum Novarum* não pode ser interpretada como uma carta de cunho, exclusivamente, político. Contudo, não tardou para que sua proposta fomentasse nas bases católicas na América Latina e, particularmente, no Brasil um ardor social e político.

Marx e Leão XIII partindo da verificação da gritante desigualdade econômica entre plutocracia e proletariado, quiseram, ambos, realçar a classe dos operários, oprimida pelo liberalismo econômico que consagrava a opressão dos mais fortes sobre os mais fracos ou se desinteressava pela luta social (GIORDANI, 2010, p. 5).

Passados meio século da publicação da *Rerum Novarum*, o clima ainda se mantinha austero, favorável, até mais do que antes, ao surgimento de movimentos leigos. Neste aspecto, da participação dos leigos, ao fazermos um resgate do princípio da Igreja-comunhão⁸ de Yves Congar, no tocante as suas importantes consequências teológicas e pastorais para a estrutura da Igreja frente ao mundo moderno, percebemos quão valiosas elas foram neste momento para a legitimação das CEBs. Para Congar “a condição do leigo não é absolutamente definido, é um dado imediato” (CONGAR, 1986, p. 17). Ainda em Congar, é este elemento imediato que torna os leigos capazes de darem respostas a questões que a cléricatura não consegue, já que diferentemente do clero, ser leigo é uma condição de vida e não um serviço.

Yves Marie-Joseph Congar é comumente considerado, no meio teológico e pastoral, como um eclesiólogo dos leigos. Em artigo publicado pela revista do Departamento de Teologia da PUC-Rio, intitulado: *A Eclesiologia de Comunhão de Yves Congar e sua*

⁷ Publicada em 15 de maio de 1891, a carta encíclica *Rerum Novarum* se debruçou sobre a condição dos operários na Europa. A questão social, vista na causa da questão operária, ajudou a colocar esta encíclica como sendo uma das mais importantes feitas por um papa em termos de ressonância social.

⁸ A realidade eclesial e a sua crítica é, sem sombra de dúvidas, a forma mais adequada encontrada por Yves Marie-Joseph Congar para demonstrar, segundo Moraes (2007), seu amor pela Igreja.

relavância para a Igreja de Hoje, Eva A. R. de Moraes, vai falar da existência de dois dados que marcam o início do pensamento deste autor: “seu desejo de trabalhar na renovação da eclesiologia, e seu contato com um laicato chamado a abrir a Igreja – sobretudo, em sua época, sob a forma da Ação Católica” (MORAES, 2007, p. 159).

Uma Igreja que emana dos leigos, de sua realidade e experiência, atesta, antes de tudo, o aparecimento de um fato sociológico, pois corrobora e muito com a noção de uma Igreja popular. Neste caso, quando falamos em Igreja popular estamos considerando um modelo de Igreja em que o povo se faz presente não como mero expectador, mas enquanto um povo que assume condições ativas dentro dos espaços nos quais estão inseridos. Tal fato, porém, nos leva a concordar com Leonardo Boff na seguinte questão: “que significado eclesial se realiza neste modo peculiar de ser Igreja? Pode-se chamar a isso uma realização possível daquilo que o Vaticano II e a grande tradição chama de Igreja-Povo de Deus?” (BOFF, 1986, p. 46).

Ao tentarmos encontrar uma resposta para essa questão, ligeiramente nos colocamos diante da necessidade de nos reportarmos, novamente, à perspectiva de Congar, de uma Igreja-comunhão, de uma Igreja que precisa ser reconstruída, ou seja, de uma Igreja que precisa passar por uma renovação eclesiológica. Aqui, não nos foge a ideia de que quando Congar se refere à necessidade de um novo paradigma eclesiológico é bem possível que estivesse se referindo a um modelo de Igreja que já se fazia notar nas CEBs, mesmo que estas ainda estivessem num estágio seminal. Na realidade, se temos como um dos princípios essenciais das CEBs sua dimensão eclesial, é bem provável, sim, encontrarmos nas CEBs uma concretude para o significado Povo de Deus⁹.

No âmbito de uma Igreja que segue em seu constante processo de afirmação, o que se verifica, portanto, é a afirmação de um fenômeno cuja prática pastoral passou a significar um estímulo para a vitalidade da própria Igreja. Assim, sob a urgência de uma Igreja que buscava uma reinvenção, uma nova visibilidade eclesial, as CEBs passaram a corresponder parte significativa desse processo de reconstrução da Igreja na perspectiva dos pobres. “Esta *eclesiogênese* implica uma radical conversão da Igreja ao universo popular, bem como uma renovação profunda de suas estruturas”. (TEIXEIRA, 1988, p. 118). Trata-se da afirmação de uma comunhão, de um espírito que a partir do Concílio Vaticano II terá suas bases constituintes legitimadas.

⁹ Adotamos o conceito de Povo de Deus na perspectiva de José Comblin (2011), ou seja, no alcance da leitura do Vaticano II. Para este teólogo, foi no espírito do Concílio Vaticano II que o conceito Povo de Deus adquiriu uma maior significância, pois, para Comblin, este conceito só faz sentido quando se refere a Igreja dos pobres.

Sabemos que o Concílio Vaticano II foi para o século XX um marco na história da Igreja Católica apostólica romana. “Na opinião dos especialistas, o mais importante acontecimento no campo cristão durante o século XX e, provavelmente, sem similar no panorama religioso deste século” (BEOZZO, 2005, p. 43). Podemos pensar, ainda, que se trata de um evento de proporções até hoje não mensuradas, já que muito do que foi discutido e documentado não chegou a ser concretizado em suas vias práticas. “Muitos pontos ficaram presos a visões anteriores, pré-conciliares, pré-modernas, já superadas na objetividade histórica, mas não assumidas na consciência e na prática eclesiais” (LIBANIO, 2005, p. 181).

Como se pode ver, é inevitável não considerar o Vaticano II um evento extraordinário. Neste sentido, Sampaio [França] (2012) entende que dada importância do Vaticano II como “evento”, sua análise não pode ficar restrita a uma literatura teológica, não desconsiderando sua importância ou as valiosas informações que foram dadas pelos teólogos, mas em decorrência das muitas possibilidades de análises que podem ser extraídas do Vaticano II, por exemplo, a compreensão das relações entre igreja católica e religiões afro-brasileiras, como foi o caso do seu trabalho que partia de uma perspectiva histórico-antropológica, essas análises teológicas se mostraram insatisfatórias. Por isso, vai dizer que ao encarar o Vaticano II, é necessário buscar diferentes formas de análises, além da teológica.

Assim, tomando como referência o antropólogo Marshall Sahlins começa a perceber o Vaticano II como “evento”¹⁰, o que lhe trouxe um novo olhar sobre este concílio bem como sobre as relações entre antropologia e história. “É a partir de Sahlins que percebo o Vaticano II como um “evento” e, desse modo, a própria compreensão que eu tinha de seu significado passou a ser outra” (SAMPAIO [FRANÇA], 2012, p. 63). De acordo com Sampaio, Sahlins, com o seu conceito de evento, pretendeu colocar-se de forma contrária à oposição que normalmente se faz nas disciplinas de antropologia e história entre “evento” e “estrutura”. De modo geral, este conceito nos interessa na medida em que nos ajuda a trazer para o nosso trabalho elementos para se pensar o Vaticano II e suas reverberações intra e extra Igreja.

A partir dessas considerações sobre o conceito de “evento” em Sahlins, tomo o Vaticano II como um “evento”, na medida em que repercutiu fortemente em toda a sociedade ocidental, adquiriu enorme significância cultural, ao extrapolar as fronteiras eclesiais, fez diferença, destacou-se, conseguiu mudar a ordem até então existente no que se refere às relações internas da instituição eclesial que o promoveu, bem como nas relações entre igreja católica e o mundo a sua volta. Além disso, o Concílio Ecumênico não se

¹⁰ Dilaine Sampaio, lembra ainda que “a questão do ‘evento’ aparece na obra de Sahlins tanto em *Ilhas de História* ([1987], 1990) quanto em *Cultura na Prática* (2007)” (SAMPAIO, [FRANÇA], 2012, p. 64).

limita ao que ocorreu entre 1962 e 1965, ou seja, ao que “realmente aconteceu materialmente”, mas inclui também “o significado atribuído a ele pelos atores e espectadores”, de modo que essas duas coisas se mostram “indissociáveis” (SAMPAIO [FRANÇA], 2012, p. 66-67).

Agora, embasado por essa visão de como podemos perceber o Vaticano II, uma análise mais cuidadosa dos seus debates e resultados pode nos levar a uma dimensão muito mais ampla do que aquelas que foram documentadas. Deste modo, até mesmo o resgate do conceito de “Povo de Deus” pode representar um complexo e discordante jogo de interesses. Neste caso, se por um lado, é correto dizer que: “O Concílio não realizou, na verdade, a passagem total da Igreja de uma era para a outra” (LIBANIO, 2005, p. 181). Por outro lado, é possível dizer que o Vaticano II conseguiu realizar o resgate de um conceito, até então esquecido, o conceito de Povo de Deus. “Muitos acham que o conceito de ‘Povo de Deus’ foi a contribuição teológica principal do Vaticano II e que esse conceito possibilitou todos os outros documentos conciliares” (COMBLIN, 2002, p. 9). Por isso, entendemos que o processo da Igreja se encontra em constante itinerário e que no último século, experimentou, em nosso entender, seu principal momento através do Vaticano II.

Antes, porém, é importante lembrar que o Concílio Vaticano II, na perspectiva da renovação, se realizou durante um período de quatro anos, 1962 – 1965, por meio de uma série de movimentos que vão desde a renovação litúrgica até a relação da Igreja com o mundo. Entretanto, neste Concílio, nosso interesse parte do momento em que a Igreja passou a reconhecer que homens e mulheres tinham um papel fundamental na missão da Igreja, participando, inclusive, do seu ministério. Pois, durante muito tempo “em documentos da Igreja, o ‘apostolado laico’ era definido como a ‘colaboração dos leigos no apostolado da hierarquia’. O ministério era uma prerrogativa do clero” (RAUSCH, 2000, p. 21). Assim, não é sem motivos dizer que, existiu no Vaticano II uma proposta de renovação da Igreja, uma nova eclesiologia, uma eclesiologia que colocava a Igreja como servidora e não como uma instituição a ser servida.

Isso, de alguma forma, nos leva a entender que no Vaticano II fora, então, levado a efeito a noção de que “a Igreja existe para servir, e não para ser servida. Ela não reclama para si nenhuma autoridade senão a de servir os homens” (COMBLIN, 2005, p. 66). Esta, no entanto, não é uma noção que tenha se apresentado sem questionamentos. Ainda, assim, trata-se de um direcionamento que terá um influxo decisivo na vida das CEBs, pois “é justo reconhecer que a Igreja aproximou-se bem mais das classes populares, após o Vaticano II e Medellín, com o advento das CEBs” (CASTANHO, 1988, p. 48). Na perspectiva dos pobres,

existiu o esforço por um novo projeto civilizador. Talvez, por isso, a Igreja, da América Latina, entendeu que tinha de contar com a influência das CEBs a fim de desencadear esse novo direcionamento pastoral.

Esse fenômeno, mais do que revelar um retorno aos pobres, confirmou o propósito inicial de Angelo Roncalli (1881-1963), ou Papa João XXIII, como é conhecido na história. No alto dos seus setenta e seis anos, quando fora eleito papa, quis tornar a Igreja Católica “a Igreja de todos e, *especialmente, dos pobres*” (RAUSCH, 2000, p. 30). Imbuído desta premissa, em 25 de Janeiro de 1959, João XXIII convoca o Concílio, que viria a ser chamado Concílio Vaticano II. João XXIII, com a temática dos pobres, não só chamou a atenção para um tema que estava em evidência por meio dos países do terceiro mundo, mas ajudou a criar um clima que futuramente, nas conferências latino-americanas de Medellín e Puebla será decisivo.

Quando Angelo Roncalli foi eleito papa, faltava um mês para completar 77 anos, o que fazia dele um agente de revolução um tanto improvável. E este meigo, sagaz e pragmático padre de origem camponesa, oriundo da Lombardia, não tinha a menor intenção de virar sua Igreja de pernas pro ar. Quando convocou o Concílio Vaticano II, o que tinha em mente era dar uma oportunidade aos cardeais, bispos e teólogos de se conscientizarem das mudanças mundiais e de pensar em como a Igreja Católica Romana poderia melhor servir a esse mundo (FERNÁNDEZ-ARMESTO; WILSON, 1997, p. 355).

O Vaticano II foi, portanto, um passo largo, significativo e, ao mesmo tempo, otimista. Entretanto, a palavra renovação proposta por este Concílio não foi algo que se aplicasse de uma forma geral ao programa. Questões como a revisão doutrinária, por exemplo, não estava na pauta, posto que o Vaticano II foi um Concílio Pastoral. Ainda assim, as direções que foram tomadas nas demais questões, como se nota por meio dos seus documentos, dezesseis ao todo¹¹, deixou em evidência que existia neste Concílio uma preocupação que, historicamente, não se notou nos concílios anteriores. “Como evangelizar o mundo de hoje? Como anunciar o Evangelho para o mundo de hoje e como vivê-lo neste nosso mundo” (LORSCHIEDER, 2005, p. 39).

Seguindo as orientações de Lorscheider (2005), devemos dizer que existem duas palavras-chave para compreendermos o Vaticano II em sua proposta pastoral eclesiológica.

¹¹ Quatro constituições: *Dei Verbum*; *Lumen Gentium*; *Sacrosanctum Concilium* e a *Gaudium et Spes*. Nove decretos: *Christus Dominus*; *Presbyterorum Ordinis*; *Optatam Totius*; *Perfectae Caritatis*; *Apostolicam Actuositatem*; *Ad Gentes*; *Unitatis Redintegratio*; *Inter Mirifica* e a *Orientalium Ecclesiarum*. Três declarações: *Gravissimum Educationis*; *Nostra Aetate* e a *Dignitatis Humanae*.

Aggiornamento e diálogo. “Essas duas palavras-chave devem ser entendidas teologicamente. As duas Constituições eclesiológicas, *Lumen Gentium* e *Gaudium et Spes*, correspondem a essas ideias-chave” (LORSCHIEDER, 2005, p. 40). De modo particular, a constituição pastoral *Lumen Gentium* aprovada em 21 de novembro de 1964, em seus oito capítulos, acaba por se constituir no documento essencial para se entender o Vaticano II. “A *Lumen Gentium*, como documento-síntese do Vaticano II, representa a janela aberta para o mundo, pronta para deixar entrar o ‘ar fresco’, conforme expressão de João XXIII” (LOPES, 2011, p. 14).

Aprovada no 3º período do Concílio Vaticano II, a constituição dogmática sobre a Igreja, *Lumen Gentium*, “luz das nações”, é considerada, ao lado da *Gaudium et Spes*, um dos documentos centrais do Vaticano II. Seu propósito é trazer uma reflexão sobre a identidade da Igreja, sua natureza, sua estrutura e sua missão no mundo, ou seja, é um documento eclesiológico. Trata-se de um documento que busca estabelecer um sinal de coerência. Em seu primeiro capítulo destaca o mistério da Igreja, lembrando que a Igreja é um sacramento, um verdadeiro sinal de Cristo. “E, porque a Igreja é em Cristo como que sacramento, isto é sinal e instrumento da união íntima com Deus e da unidade de todo o gênero humano” (LG, 01).

Outra questão na *Lumen Gentium*, que é de nosso peculiar interesse, é o seu distanciamento com relação a tradicional noção de Igreja hierarquia. Este distanciamento, talvez, seja a principal causa de uma das maiores inovações deste documento, pois deu margem para a ideia de Igreja como Povo de Deus. “O Povo Santo de Deus participa também da missão profética de Cristo: quando lhe dar testemunho vivo, especialmente por uma vida de fé e caridade” (LG, 12). Compreender, portanto, o Povo de Deus, a partir da *Lumen Gentium* é, de acordo com Lima (2012), superar o piramidal, o hierárquico e estabelecer o comunitário, o fraternal. “O Concílio Vaticano II estende o lastro de uma eclesiologia que se funda na ‘ministerialidade’ da Igreja, sobre o qual se firmará uma igreja de homens e mulheres corresponsáveis pela missão” (LIMA, 2012, p. 72).

Assim, “o conceito de Povo de Deus fornecia a porta de entrada para uma Igreja dos pobres” (COMBLIN, 2002, p. 93). E, foram muitas as implicações advindas com esse conceito. Ao pôr em pauta a posição de alguns de seus dogmas a Igreja, que antes se preocupava de maneira quase que exclusiva com o seu poder temporal e com sua hierarquia, por meio do Vaticano II, conseguiu abrir caminhos para a introdução de profundas mudanças em sua estrutura. Com isso, foram muitos os estudos de ordens teológicas e eclesiológicas que se seguiram após este Concílio. Leonardo Boff, por exemplo, com relação ao conceito “Povo

de Deus” enuncia algumas implicações teológicas, de forma a acentuar a necessidade de um modelo de Igreja para além de suas estruturas institucionais.

Existe uma igualdade fundamental na Igreja. Todos são Povo-de-Deus. Todos participam de Cristo, diretamente, sem mediações. Por isso, todos participam do serviço de ensinar, santificar e organizar a comunidade. Todos são enviados a missão, não só alguns; todos são responsáveis pela unidade da comunidade; todos devem se santificar. [...]. A concepção Igreja-Povo-de-Deus inverte a relação quanto aos ministérios. Supõe uma troca de eclesiologia. A eclesiologia clássica, que ainda vigora na cabeça de muitos, é uma Hierarquiologia, vale dizer, uma Igreja que só considera a hierarquia (BOFF, 2005, p. 272).

Uma Igreja a partir dos pobres, que coloca no ápice da pirâmide esses pobres e os excluídos da sociedade é analiticamente uma Igreja popular. Neste modelo de Igreja, “se superou em grande parte uma relação paternalista para com o pobre, que não dava espaço para canalizar a força social e eclesial que os pobres possuem; agora o pobre participa dentro de uma modalidade por ele mesmo elaborada” (BOFF, 1986, p. 62). Nessa linha, Adelina Baldissera vai dizer que o fato original e constitutivo da Igreja popular é a participação consciente dos cristãos no movimento popular operário rural. “Afirmar a existência da Igreja popular é afirmar a existência do movimento popular operário-rural, a existência de uma nova maneira de ser cristão” (BALDISSERA, 1987, p. 61).

A inserção de muitos cristãos nas lutas populares, muitas dessas lutas travadas pelos movimentos sindicais do campo e da cidade, vai ter implicações decisivas na consolidação das CEBs, pois, ao se voltarem para os fatos políticos ligados à vida do povo, esta nova maneira de ser cristão vai, igualmente, abrir caminhos para um novo modo de ser Igreja. Desta feita, pode-se, então, dizer que a Igreja popular encontrou nas CEBs sua principal expressão, já que existia nesta relação uma participação consciente. Neste caso, esta participação consciente vai ocasionar um modelo de Igreja cuja emergência vai resultar no chamado catolicismo renovado¹², sobretudo, na América Latina. “Inicia-se na base popular um processo de aproximação da realidade que uns chamam de ‘conscientização’ outros indicam com as palavras ‘acordar’, ou ‘despertar’ para a realidade” (PETRINI, 1984, p. 44).

¹² Petrini, (1984), usa esse termo se referindo ao contexto da década de 50 e 60, período em que se percebe a passagem de uma Igreja de pleno apoio a classe dominante, na qual desempenhava a função de intelectual orgânico para à aristocracia rural, passando, pelo menos em parte, para uma perspectiva de transformação da sociedade, em que condena o sistema capitalista gerador de desigualdades e injustiças, ou seja, de apoio as classes subalternas, especialmente após Medellín (1968).

Existe, assim, por trás desta chamada Igreja popular, um novo fato eclesial gerador de uma nova consciência eclesial e, da mesma forma, um novo fato histórico e social. Dito de outra forma, o pobre deixou de ser visto como um sujeito passivo da história, mas passou a ser visto como um sujeito de ação, como uma classe social. Agora, “o pobre é visto como ‘classe social’, como sujeito de sua própria história e de evangelização, responsável pela construção da comunidade cristã” (BALDISSERA, 1981, p. 61). Na *Lumen Gentium*, no capítulo sobre o mistério da Igreja, os pobres, justamente por sua condição de pobreza, também são citados por terem um vínculo direto com a Igreja. “Do mesmo modo que Jesus Cristo consumou a sua obra de redenção na pobreza e na perseguição, assim também a Igreja é chamada a seguir o mesmo caminho para poder comunicar aos homens os frutos da salvação” (LG, 08).

Grosso modo, como se pode notar, “depois do Vaticano II, foram criadas as condições para que houvesse florescimento das comunidades eclesiais de base (CEBs) tanto na África quanto na América Latina – com o apoio de Medellín” (COMBLIN, 1996, p. 27). Assim, como já procuramos relatar anteriormente as CEBs, em sua gênese, não podem ser entendidas como iniciativas isoladas, surgidas ao acaso. Na verdade, elas resultam de uma série de acontecimentos de natureza social e religiosa que podem ser situados no período pré e posterior ao Vaticano II.

Conforme Beozzo (2012), além do Vaticano II, existem outras referências que sustentam e inspiram a caminhada das CEBs: a herança de Jesus e das primeiras comunidades; o plano pastoral de conjunto da CNBB (1965) e suas posteriores diretrizes; a herança de Medellín e das demais conferências e a herança dos intereclesiais. Contudo, com o Vaticano II, seus movimentos e documentos pastorais, muitos dos quais começaram a ser apresentados pelos teólogos e demais especialistas como que estando em pleno diálogo com as CEBs, deu-se a preparação de um amplo terreno para a consolidação teológica e pastoral das CEBs.

Conforme lembra Benedito Ferraro, embora não seja possível encontrar a expressão “*Comunidades Eclesiais de Base*” nos textos do Vaticano II, de forma explícita, ainda assim, “poderemos encontrar muitos textos que manifestam o que as CEBs já viam vivenciando no Brasil e em vários países da América Latina e Caribe” (FERRARO, 2015, p. 92). Em função disso, somos levados a entender que, ao menos na América Latina, a efervescência das CEBs

denota um verdadeiro *aggiornamento*¹³ da Igreja católica romana, conforme fora pretendido por João XXIII. “Queria que fosse um *aggiornamento*, uma renovação ou, mais precisamente, uma ‘atualização’ da Igreja Católica” (RAUSCH, 2000, p. 29).

Portanto, não é sem fundamentos a ideia que, em nível eclesiológico, é possível encontrar nas CEBs os elementos necessários para uma experiência cristã viva, capaz de pôr em prática um verdadeiro *aggiornamento* para a Igreja. Embora, seja fato consolidado, que a aceitação do progressismo das CEBs nunca foi uma unanimidade no seio católico, é incontestável que estas se revestem de uma condição privilegiada por ser capaz de estar, a um só tempo, dentro e fora da Igreja. Outra condição favorável às CEBs, é que estas se assemelham de maneira muito próxima ao que foi posto pelo Concílio Vaticano II. “A Igreja universal, segundo o Concílio Vaticano II, existe ‘em e a partir’ das Igrejas particulares. A posição anterior invertera a ordem: as Igrejas particulares vivem ‘em e a partir’ da Igreja universal” (LIBANIO, 2005, p. 127).

Com efeito, não estamos, aqui, defendendo a noção de que a Igreja, através do Vaticano II, tenha de alguma forma abandonado sua eclesiologia do poder, hierárquico e temporal, em detrimento de uma eclesiologia da comunidade, “em que a Igreja é concebida como a comunidade dos cristãos que se reúnem em cada lugar do mundo, através da história” (CATÃO, 1985, p. 37). Na verdade, esta é uma noção que não pode, de forma alguma, ficar ausente de questionamentos. Contudo, é notório que após o Vaticano II a visão da Igreja, que beirava o egocentrismo, passou por uma séria reformulação. Pelo menos, uma corrente dela aceitou traçar seu plano de ação voltada para a defesa da pessoa humana. Inclusive, assumiu riscos para defender pessoas que nem mesmo faziam parte do seu corpo de fiéis.

A igreja sempre defendera seus membros. Agora toma a defesa de ateus, de comunistas, de maçons. Isto parece simples, mas é a primeira vez que acontece e supõe uma reviravolta completa nas perspectivas e no sentido da ação. A partir de então, a Igreja diz de si mesma que sua missão é a libertação integral de todos os homens e que essa missão inclui a promoção humana de todos os homens, cristãos e não-cristãos (COMBLIN, 1982, p. 14).

Compreende-se, então, o esforço empreendido pela Igreja para colocar-se ao lado do povo. Deste modo, utilizando-se de uma linguagem teológica podemos dizer que “o Concílio

¹³ Termo italiano utilizado durante o Concílio Vaticano II e que o Papa João XXIII “popularizou como expressão do desejo de que a Igreja católica saísse atualizada do Concílio Vaticano II”. Por outras palavras, o *aggiornamento* é a adaptação e a nova apresentação dos princípios católicos ao mundo atual e moderno, sendo por isso um objetivo fundamental do Concílio Vaticano II. Tal perspectiva desse *aggiornamento* pode ser melhor compreendida na constituição *Sacrosanctum Concilium*.

Vaticano II estabeleceu a diferença que existe entre o Reino de Deus e a Igreja. Acentuou a ideia de que a Igreja não encontra em si mesma sua razão de existir” (TEIXEIRA, 1987, p. 55). Logo, a partir da reconceituação do tema Povo de Deus, estabelecida pelo Vaticano II, “as comunidades sentiram-se parte ativa na construção do Reino de Deus aqui na terra, diferentemente do Reino de Deus no Céu, como era a pregação da Igreja até então” (SOUZA, 1997, p. 60). Além disso, essa nova índole conciliar exigiu que os trabalhos feitos por parte da Igreja popular, em torno das CEBs, passassem por um processo, um momento de reflexão. Exigiu uma redefinição de sua prática pastoral.

Assim, as CEBs, partindo do método “ver, julgar e agir” que, na prática pastoral, implica dizer a existência de uma dialética entre as organizações de base e as comunidades cristãs, “multiplicaram-se pelo território nacional, como forma de organização religiosa das classes populares que, à luz da fé cristã detectam a situação opressiva em que se encontram” (BETTO, 1980, p. 13). Portanto, é no Concílio Vaticano II (1962 – 1965) que, oportunamente, podemos situar o início do grande impulso que foi dado para as chamadas Igrejas locais¹⁴. Antes do Vaticano II predominava na Igreja romana a ideologia unitária, ou seja, como se esta fosse a grande diocese liderada pelo único e verdadeiro bispo, no caso, o papa. Porém, o Vaticano II rompeu com essa ideologia e legitimou como parte integrante da grande Igreja universal a chamada Igreja particular ou local.

Em suma, o Vaticano II é condição determinante a fim de compreendermos os passos seguintes dados pela Igreja na América Latina. Pois, como afirma Clodovis Boff, “sem o Vaticano II não teria havido Medellín” (BOFF, 2007, p. 03). E talvez, sem Medellín não teria existido Puebla, já que esta conferência, como sugere Beozzo (1988), surge como uma retomada de Medellín. “A renovação da Igreja, iniciada com o Vaticano II e levada a efeito na América Latina a partir da reunião de Medellín, em 1968, fez com que a hierarquia eclesial se aproximasse sempre mais das classes populares” (BETTO, 1981, p. 22).

Portanto, sem estas conferências, talvez, o Concílio Vaticano II não faria sentido na América Latina. Talvez, até, não existisse a Igreja latino americana, com seus traços peculiares. A expressão Igreja dos pobres e Povo de Deus, na América Latina, foi retomada e posto na centralidade de sua eclesiologia. Afinal, como sugere Comblin, apesar dos apelos e

¹⁴ Embora exista um debate discordante a respeito das terminologias Igreja local, particular e suas possíveis filiações Leonardo Boff (2008), acentua que o Vaticano II definiu a Igreja particular como sendo a porção do povo de Deus confiada a um Bispo (...), e que por ele congregada no Espírito Santo, mediante o Evangelho e a Eucaristia, constitui uma Igreja particular. Desta forma a *Lumen Gentium* em seu artigo 26 diz que: “a Igreja de Cristo está verdadeiramente presente em todas as legítimas assembleias locais de fiéis”. Neste caso, ao se pensar na Igreja a partir da base e não de seu ápice, encontramos os elementos necessários para incluirmos as CEBs como parte dessa Igreja.

da sugestão de João XXIII, o Vaticano II não pode chegar a uma teologia da Igreja dos pobres. “Esse passo foi dado na América Latina, em Medellín e Puebla. Ali se chegou à percepção clara de que o ‘povo de Deus’ é, na realidade, o povo dos pobres” (COMBLIN, 2002, p. 11). Com isso, as CEBs, contando com o reforço do plano pastoral de conjunto (1965), adquiriram legitimidade e se tornaram fundamentais para o plano de renovação pastoral iniciado pelos bispos brasileiros.

1.2 Medellín, Puebla e a Teologia da Libertação: a transformação da Igreja Latino Americana

I. Medellín

A conferência de Medellín, se comparado ao Concílio Vaticano II, não foi uma assembleia de grandes proporções numéricas, tampouco de longa duração. Os números exatos dos participantes desta conferência, por exemplo, se tornam um problema na medida em que as fontes pesquisadas para a elaboração desse tópico do trabalho se mostram distintas¹⁵. Entretanto, a não exatidão dos números se faz, aqui, um dado de pouca relevância na medida em que estas mesmas fontes concordam em evidência, no que diz respeito à novidade pastoral e teológica, que Medellín representou para o catolicismo latino americano uma nova postura para a instituição religiosa católica.

Diferentemente dos quatros anos de duração do Concílio Vaticano II, a conferência de Medellín se deu no transcorrer de no máximo doze dias, 26 de agosto a 06 de setembro de 1968. A assembleia foi aberta pelo papa Paulo VI, na cidade de Bogotá/Colômbia, no dia 26 de Agosto de 1968. É importante lembrar que a participação de Paulo VI nesta conferência marcou, também, por ser a primeira visita de um papa no continente latino-americano. No que diz respeito a abertura da conferência, embora esta tenha ocorrido na cidade de Bogotá, os trabalhos, propriamente ditos, referentes a esta conferência, se deram na cidade de Medellín.

Apresentando como proposta temática: *A Igreja na presente transformação da América Latina à luz do Concílio Vaticano II*, a segunda conferência geral do episcopado latino-americano, realizada na cidade de Medellín/Colômbia (1968), pode ser apresentada como uma tentativa de aplicar de forma prática os conteúdos teóricos construídos no Concílio Vaticano II de modo que estes pudessem atender, de maneira específica, as urgências da

¹⁵ Beozzo, 1988. Dussel, 1981.

Igreja e dos povos presentes na América Latina. “Medellín quis ser uma reflexão sobre a realidade da América Latina à luz do Concílio Vaticano II” (BEOZZO, 1988, p. 791).

Surge, então, a necessidade de fazer uma releitura dos documentos conciliares a luz da América Latina. De modo particular, a *Gaudium et Spes* que “mesmo não sendo um documento que tenha sido escrito na perspectiva dos pobres, serviu como projeção para Medellín” (COMBLIN, 1988, p. 809). Outro documento de grande inspiração para Medellín foi, sem dúvidas, a encíclica *Populorum Progressio*¹⁶ “exercendo profunda e duradoura influência sobre o continente e sobre as atitudes da Igreja, frente ao desenvolvimento, ‘o novo nome da paz’, no dizer da própria encíclica” (BEOZZO, 1998, p. 824).

Diante da significância deste documento, a conferência de Medellín direcionou suas discussões numa mesma perspectiva: os pobres. Vale salientar, ainda, como lembra Beozzo, que a conferência de Medellín “deita raízes no grupo ‘Igreja dos pobres’ que se organizou já na primeira sessão do Concílio” (BEOZZO, 1998, p. 25). Entretanto, há quem considere, como é o caso de Comblin, que na verdade Medellín tratou, especificamente, da pobreza da Igreja, (documento 14), e não da opção pelos pobres. Ainda de acordo com este autor, a opção pelos pobres, por sua vez, seria uma temática reservada para a conferência de Puebla. “Depois de Medellín, por diversos motivos, houve um movimento muito forte para reduzir o alcance da opção. A opção foi definida como preferencial e não excludente” (COMBLIN, 1996, p. 34).

Tais considerações são importantes. Ainda assim, devemos ter cuidado para não cairmos no risco de considerar que a conferência de Medellín se limitou a ter, unicamente, como ação concreta e definitiva por em prática os documentos do Concílio Vaticano II em favor da transformação da Igreja da América Latina. Apesar de algumas coincidências como, por exemplo, no que diz respeito ao número de documentos produzidos no Vaticano II e em Medellín, dezesseis em ambos, uma análise detalhada destes documentos deixa em evidência que apesar da proximidade temática entre alguns documentos, em outros se percebe uma construção própria de Medellín.

No que diz respeito aos documentos, é importante enfatizar que estes podem ser divididos em três grandes momentos: Num primeiro momento, tratam da promoção humana para os valores da justiça, da paz, da família e demografia, da educação e da juventude. Num

¹⁶ Considerando, pois, que muitos dos que estavam presentes no Vaticano II acreditavam que o Concílio não atenderia de imediato as demandas do continente latino americano, muitos fizeram chegar ao Papa Paulo VI o clamor por uma pauta que contemplasse as urgências da América Latina. Surge, então, em 1967, a encíclica *Populorum Progressio*, cujo título era o Desenvolvimento dos povos (BEOZZO, 1988).

segundo momento, abordam a questão da evangelização e crescimento na fé. Seus desdobramentos se dão por meio da pastoral popular, da pastoral das elites, da catequese e da liturgia. Por fim, num terceiro momento, na parte que trata da Igreja visível e suas estruturas, debate-se sobre os problemas relativos a Igreja a partir dos movimentos de leigos, dos sacerdotes, dos religiosos, da formação do clero, da pobreza da Igreja, da pastoral de conjunto e dos meios de comunicação social.

Alguns destes merecem destaque. O documento que trata da Pastoral popular, (06), abre espaço para que a identidade da Igreja na América Latina seja pensada tomando por base a existência de alguns princípios teológicos que existem por trás das diferentes formas de religiosidade popular, mesmo que essa religiosidade seja vista pela Igreja como uma forma de fé deformada. “A Igreja aceita com alegria e respeito, purifica e incorpora à fé os diversos ‘elementos religiosos e humanos’ que estão presentes nessa religiosidade como semente oculta do verbo” (CELAM, 1998, p. 112). Portanto, a noção de uma Igreja “popular”, de uma Igreja do povo se fez presente em Medellín, mesmo que de maneira ainda marginal.

Segundo Leonardo Boff, para se chegar a uma Igreja ou, simplesmente, a uma teologia do Povo de Deus deve-se, antes de tudo, “ter a coragem de deixar crescer uma Igreja popular, uma Igreja do povo, com valores do povo, em termos de linguagem, expressão litúrgica, religiosidade popular etc.” (BOFF, 2005, p. 223). Contudo, conforme podemos atestar no documento de Medellín, o interesse da Igreja pela religiosidade popular, não se fez, sem uma clara tentativa de transformar essa cultura ou subcultura, conforme se percebe no documento (06) que trata de forma específica da pastoral popular. “A fé e, por conseguinte, a Igreja, semeiam-se na religiosidade culturalmente diversificada dos distintos povos. Fé, que embora imperfeita, pode encontrar-se ainda nos níveis culturais mais inferiores” (CELAM, 1998, p. 112).

De fato, “até Medellín, a Igreja no continente era a reprodução do modelo da Igreja europeia em seu modo de organização, em sua problemática teológica e em suas propostas pastorais” (BOFF, 2013, p. 01). Porém, ao trazer como uma de suas urgências a necessidade de uma adaptação no processo de evangelização da Igreja na América Latina, Medellín reconhece a necessidade de ter que aceitar uma mudança profunda no seu modo de pensar e agir. Assim, o reconhecimento que a Igreja começa a fazer do “povo de Deus”, torna possível que o catolicismo popular, antes considerado, pela própria Igreja como uma distorção do catolicismo oficial, passe, então, a ser integrado como um ato de fé legítimo. Tal mudança, no

exercício e no pensamento do magistério, foi o que abriu um dos caminhos para se chegar a opção preferencial pelos pobres.

Dessa forma, ao assumir a causa dos pobres a conferência de Medellín mostrou que mesmo sendo, para alguns, um evento nascido como fruto de encontros não oficiais dos bispos, nos bastidores do Concílio Vaticano II, mostrou-se que não estava disposta a ficar restrita aos limites institucionais que deram forma àquele Concílio. Medellín, portanto, deu o passo. “Reconheceu que os pobres estão no centro da bíblia, e que a Igreja deve ser a Igreja dos pobres” (COMBLIN, 1988, p. 811). Por isso, logo após Medellín, a Igreja da América Latina, de modo particular a Igreja no Brasil, por meio de sua ala progressista, passou a assumir a sua opção pelos pobres.

Ao assumir o vocabulário dos pobres, na perspectiva da libertação, os bispos presentes em Medellín não tentaram aplicar sob a categoria pobre um aprofundamento teológico, mas ajudaram, sem sombra de dúvidas, a provocar uma mudança radical na Igreja na América Latina. Em Medellín, deu-se a adoção de uma nova postura do episcopado, dando prioridade aos temas fundamentais da sociedade, em especial, a causa dos pobres e das situações que geram a pobreza. Com isso, fica evidente que Medellín propiciou uma liberdade para que os bispos trabalhassem os documentos do Vaticano II de acordo com os contextos locais. O que não se fez, porém, sem que resultasse em algumas aplicações mais radicais.

Medellín, portanto, trouxe como fruto para a Igreja latino-americana um forte impacto eclesiológico, pois, nesta conferência umas das grandes contribuições foi a adoção de um pré-suposto que parte de uma realidade concreta, ao invés de postulados doutrinários. Deste modo, para a elaboração dos documentos de Medellín utilizou-se de um princípio que muito se assemelhava ao método da Ação Católica: ver, julgar e agir. “Não basta, certamente, refletir, conseguir mais clarividência e falar. É necessário agir. A hora atual não deixou de ser a hora da palavra, mas já se tornou, como dramática urgência, a hora da ação” (CELAM, 1998, p. 38).

O encontro de Medellín causou, para a América Latina, um impacto semelhante aquele do Concílio para o mundo, sobretudo no que diz respeito a uma concepção de Deus pouco baseada nos dogmas e tradições e mais na experiência que flui a partir do contato com os vencidos da história, ‘como os indígenas, os quais Las Casas denominava de Cristos açoitados da América’ (GUTIÉRREZ, 1981, p. 35).

De fato, o ponto vital a se constatar em Medellín é que, “pela primeira vez, a Igreja Latino-Americana deixou de reunir pessoas para cultuar a Deus somente através de ritos e

práticas sacramentais, cujo conteúdo as fazia evadirem-se do mundo” (BOTAS, 1980, p. 5). Diante disso, o que podemos observar é que olhando para a dimensão da fé, o problema colocado para a fé cristã, a fé católica, é que ela passou a ser, também, uma manifestação a ser encarnada na vida concreta por meio dos homens e por seus gestos concretos. Neste sentido, as CEBs, que em Medellín se apresentam por Comunidade de Base ou Comunidades Cristãs de Base¹⁷, passaram a ocupar um lugar central na visão eclesiológica de Medellín.

Embora às CEBs já vivenciassem suas primeiras experiências antes mesmo de Medellín, foi a partir de então que elas ganharam foro de cidadania. Medellín foi propriamente o reconhecimento em âmbito institucional das CEBs enquanto acontecimento eclesial. Em Medellín, não foi somente reconhecida, mas também incentivada essa nova e transformadora prática da Igreja a partir das bases (TEIXEIRA, 1988, p. 294).

Baldissera, indica que o episcopado brasileiro fez das CEBs sua opção prioritária de pastoral. “A comunidade eclesial de base, como opção do episcopado brasileiro em 1966, tornou-se decisão do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM) em 1968, na sua I Conferência, em Medellín” (BALDISSERA, 1987, p. 56). Afirma-se, ainda, que a partir de Medellín, “algo novo aconteceu em nosso continente e na vida da Igreja. Ali se fez a opção por uma evangelização libertadora e se incentivou a organização das Comunidades Eclesiais de Base” (CASTANHO, 1988, p. 43).

II. Puebla

Se na conferência de Medellín a opção pelos pobres, ainda, se fez como pauta de discussão, se ela era ou não preferencial em Puebla esta não foi à questão. Ao contrário, Puebla “fez uma clara e profética opção preferencial e solidária pelos pobres” (ROXO, 1979, p. 59). Tal afirmativa encontra sua justifica quando se percebe que a própria Igreja da América Latina passou a adotar uma nova postura com relação a este assunto. A Igreja, aos poucos, foi deixando de lado a concepção da pobreza como vontade de Deus e, a partir de então, procurou encontrar formas de intervir, positivamente, na realidade social.

¹⁷ É oportuno lembrar que a conferência de Medellín não se utilizou do termo CEB. Mas, fez uma clara distinção entre “comunidade de base” e “comunidade cristã de base”. Conforme o documento 15 (Pastoral de Conjunto), a “comunidade de base” é uma comunidade local ou ambiental, que corresponda à realidade de um grupo homogêneo e que tenha uma dimensão tal que permita a convivência pessoal fraterna entre os membros. Já a “comunidade cristã de base” é o primeiro e fundamental núcleo eclesial, que deve em seu próprio nível responsabilizar-se pela riqueza e expansão da fé, como também do culto que é sua expressão.

A Conferência de Puebla volta a assumir, com renovada esperança na força vivificadora do espírito, a posição da II Conferência Geral que fez uma clara e profética opção preferencial e solidária pelos pobres, não obstante os desvios e interpretações com que alguns desvirtuaram o espírito de Medellín, e o desconhecimento e até mesmo a hostilidade de outros. Afirmamos a necessidade de conversão de toda a Igreja para uma opção preferencial pelos pobres, no intuito de sua integral libertação (CELAM, 2004, p. 325).

Entretanto, não se pode deixar de dizer que convergências e polarizações de interesses ideológicos e, principalmente, teológicos também existiram. Durante o período preparatório que antecedeu a III conferência dos bispos da América Latina, realizada na cidade de Puebla de Los Angeles, no México, no período de 27 de Janeiro a 13 de Fevereiro de 1979, em cujo tema *Evangelização no presente e no futuro da América Latina*, já se verificava uma verdadeira batalha eclesial entre as alas opositoras dentro da Igreja. Muitos desses conflitos partiram da forma como se deveria ler a realidade social, pois, como bem disse Beozzo, é dela de onde parte toda a reflexão teológica e, também, as opções pastorais.

É natural, pois que tenha sido mais em torno da leitura da realidade que se tenha travado toda a luta entre conservadores e progressistas, durante o período de preparação de Puebla e na própria conferência. Foram assim afastados da preparação de Puebla e da Conferência todos que na América Latina, podiam oferecer uma leitura mais penetrante da realidade: sociólogos, economistas, historiadores, antropólogos. Esta seria a maior ameaça ao controle que os grupos conservadores queriam exercer sobre a assembleia e a pretensão de fazer condenar a teologia da libertação e a prática libertadora da comunidade de base e da pastoral popular (BEOZZO, 1979, p. 10).

E mais, muitas dessas controvérsias, muitas delas de caráter teológico e pastoral, não caracterizam uma situação vivida apenas durante o período preparatório a realização da Conferência, como mencionado na citação anterior. No decorrer da própria Conferência e, de forma mais precisa, durante a elaboração e aprovação dos documentos existiram momentos de conflitos. Muitos destes, giravam em torno do compromisso da Igreja no que diz respeito às transformações políticas e sociais do continente. Frei Betto, em seu *Diário de Puebla*, anota: “A assembleia está dividida entre os que partem da dogmática e os que partem da realidade para, em seguida, elaborar a doutrina, evidentemente sem deixar de levar em conta a tradição da Igreja” (BETTO, 1979, p. 41).

Nota-se, portanto, que o fator teológico e pastoral, somado a violação dos direitos humanos, muitos deles causados pelo clima político e social de horror provocado pelas

ditaduras em quase todos os países do continente, ajudaram a compor o pacote de desafios postos a Conferência de Puebla. Apesar das posições paradoxais que se podia verificar nas comissões responsáveis pela preparação e realização da Conferência, muitas delas no que concerne ao papel da Igreja frente a realidade, há, em Puebla, um intenso despertar para a temática da libertação.

Segundo Leonardo Boff, aqueles que esperavam a condenação da teologia da libertação, ou que o tema da libertação desse lugar à outra temática, saíram frustrados. “Puebla ratificou e aprofundou o interesse pela libertação. Colocou-o como um eixo que corre de ponta a ponta de todo o documento, além de receber um tratamento específico no capítulo segundo (ponto 4) da segunda parte” (BOFF, 1979, p. 42). De fato, olhando para os desdobramentos do documento final, em suas cinco partes, com seus 1.309 parágrafos, e suas diferentes perspectivas: pastoral; doutrinal; comunhão e missionária é notório a presença da temática da libertação.

Em Puebla, foi plantada a proposta, por parte dos bispos, de se construir uma Igreja que desse ouvidos aos gritos dos povos. Desta feita, a permanência no compromisso com os pobres e com sua luta por libertação, por uma proximidade pastoral, passa pela experiência eclesial das CEBs. Puebla, voltou a reconhecer nelas, as CEBs, uma forma de se enraizar no mundo, pois, elas se tornaram espaços privilegiados para a vivência da fé e a ação missionária. Nelas, muitos acreditam, opera a Igreja de Cristo. No documento de Puebla, as CEBs, são expressão de amor preferencial da Igreja pelo povo simples (643); “nelas se expressa, valoriza e purifica sua religiosidade e se lhe oferece possibilidade concreta de participação na tarefa eclesial e no compromisso de transformar o mundo” (CELAM, 2004, p. 236).

Deste modo, com a revitalização deste impulso dado às CEBs, a linguagem espiritualizada da pobreza usada por longos anos no discurso da Igreja, de modo particular, na sociedade medieval, na América Latina, através de Puebla, se desfez. A noção de uma pobreza que se fazia como causa divina deu lugar a ideia de uma pobreza ocasionada por fatores sociais para os quais pouco, ou quase nunca, se tentou encontrar uma solução. Na verdade, a pobreza era uma condição que muitas vezes servia para alimentar a alienação e a exploração talhada pela própria Igreja. A pobreza seria uma condição humana perene, não tendo sua causa ou começo “nesse mundo hierarquizado, interdependente e relacional, o destituído era o pobre de Cristo: aquele que conferia valor e honra ao rico” (DA MATTA *apud* TELLES, 2011, p. 31).

Deparamo-nos, então, com uma prática que J. Simões Jorge vai chamar de espiritualidade ou ação anestésica, isto é, uma forma de protecionismo e assistencialismo totalmente ingênua e, inclusive, perigosa especialmente pela permissão tácita da contribuição do *status quo*. A premissa, agora almejada por Puebla, é não aceitar mais a pobreza “como um meio de purificação que certa pedagogia espiritualista tradicionalista cristã tentou impingir por tanto tempo alheia aos sofrimentos e tragédias dos pobres” (JORGE, 1981, p. 16). E sim, fazer dela um motivo de aproximação e mudança radical dentro da própria Igreja.

Assim, para a instituição católica a existência dos pobres passou a ser vista como um fato social, não mais como uma condição divina. Um fato social que, por sua vez, sempre existiu e continua a existir nas margens da Igreja católica, que possivelmente, ainda serve, em alguns contextos, como suporte ideológico e teológico para a instituição. Entretanto, quis a conferência de Puebla mudar esta mentalidade. Não cabe mais a Igreja ser um útero para os pobres, este foi um erro da espiritualidade anestésica. “Não é uterizando os pobres que o cristianismo os liberta como não é se escondendo que o cristianismo se faz revolucionário, mas enfrentando os desafios da realidade desumanizada e assumindo o compromisso para superá-la” (JORGE, 1981, p. 17).

Portanto, a conferência de Puebla, e da mesma forma Medellín, permitiram que a Igreja católica redefinisse seu discurso religioso e político. No contexto latino-americano, a conscientização pela necessidade de uma justiça social se deu de uma forma diluída por meio da valorização da cultura e da religiosidade popular. Neste sentido, a Igreja teve nas CEBs e na sua luta por justiça social, com base no evangelho, a ponte de encontro com o povo latino americano. E, por consequência, este mesmo encontro da Igreja com as CEBs veio a concretizar, não apenas um encontro da Igreja com os pobres, mas de uma forma generalizada, os documentos de Puebla possibilitam o encontro da Igreja “com o povo através da cultura e da religiosidade popular” (ROXO, 1979, p. 60).

O encontro da Igreja “europeizada”, com o mundo pobre latino-americano, exigiu que esta passasse por um processo de ruptura externa com o seu próprio posicionamento político e ideológico perante, não apenas a sociedade, mas, e principalmente, perante o próprio Estado. Como argumenta Dussel (1981), da mesma forma que a Igreja em numerosos países latino-americanos se constitui em uma força de expressão popular, em oposição a Estados autoritários, em outros a Igreja se tornou a força legitimadora da opressão. Ou seja, muitas vezes a própria Igreja se colocou a serviço do modelo capitalista, sendo que este, historicamente, foi gerado a partir da opressão à classe trabalhadora. No entanto, com a opção

preferencial dada aos pobres, a Igreja, no contexto latino-americano, procurou sair desta sua condição de aparato ideológico do Estado para se colocar em favor dos menos favorecidos, no caso, os oprimidos.

Por fim, devemos indicar que existem várias leituras possíveis para os documentos surgidos na conferência de Puebla. Por mais descritivos que esses possam parecer, quando aplicados à América Latina, eles não deixam de fazer transparecer determinados elementos que põem em evidência o interesse da Igreja de interferir de uma forma “catequética” no catolicismo popular. (454 – 469). Talvez, esta tenha sido a forma encontrada pelo episcopado latino-americano para tentar “purificar” um tipo de catolicismo marcado por “feitiçarias” e outras situações que não condizem com o catolicismo romano. Mas, nem por isso, a Conferência de Puebla deve deixar de ser lembrada como a conferência que retomou as grandes opções de Medellín, “a inserção no povo, nos pobres e no movimento de libertação; o fortalecimento da Igreja particular e a criação das comunidades eclesiais de base” (TEIXEIRA, 1988, p. 295).

III. Teologia da Libertação

Há uma conexão muito estreita entre o fenômeno das comunidades eclesiais de base e o da teologia da libertação. No contexto latino-americano, um não pode ser pensado sem o outro. As comunidades eclesiais e a teologia da libertação são dois momentos de um mesmo processo de mobilização do povo e de um processo que parte do povo. (BOFF, 1986, p. 105).

De início, uma questão que merece ser lembrada é a que fora levantada por Michael Löwy. De acordo com este autor, antes mesmo da elaboração teórica da teologia da libertação, além dos movimentos religiosos, existiram movimentos sociais de massas que não eram restritos aos setores da Igreja: clubes de mulheres, associações de moradores, sindicatos de camponeses ou trabalhadores e etc., e foram estes movimentos sociais que, ao lado dos movimentos religiosos, promoveram o surgimento dos primeiros escritos da teologia da libertação. Em função disso, dessa amplitude em que se podem perceber as bases fundantes da Teologia da Libertação, é que Löwy vai se referir a este movimento como cristianismo da libertação. “Proponho chamá-lo de cristianismo da libertação, por ser esse um conceito mais amplo que ‘teologia’ ou que ‘Igreja’ e incluir tanto a cultura religiosa e a rede social, quanto a fé e a prática” (LÖWY, 2000, p. 57).

Trata-se de um conceito com grandes possibilidades teóricas, dada a sua consistência histórica e sociológica. Contudo, o ponto de partida deste tópico não é outro, senão, a opção pelos pobres. Afinal, como disse o Pe. Josenildo Francisco “para as CEBs e a Teologia da Libertação, porém, a questão será sempre a mesma: a fidelidade aos pobres” (LIMA, 2012, p. 77). A partir dessa observação, se torna impossível não percebermos na experiência das CEBs uma série de conexões com a Teologia da Libertação. Sem dúvida, trata-se de uma íntima relação que fomentou durante muito tempo, e acredita-se que ainda fomenta, as esperanças dos pobres em sua caminhada de libertação.

Historicamente, a Teologia da Libertação se configurou enquanto uma elaboração teórica que, por meio de análises científicas, procurou compreender a realidade social e seus desdobramentos. Tal proposta veio a provocar, segundo Libanio (1987), um forte impacto, pelo menos na América Latina, no mundo das relações sociais, políticas e eclesiais. Deste modo, não podemos deixar de considerar que a Teologia da Libertação foi, sem dúvidas, a expressão mais significativa de um movimento, cujos propósitos, se fizeram perceber de forma profunda e sistematizada a partir da postura adotada pela Igreja durante o regime militar, ao menos em uma parte dela, no que diz respeito a sua responsabilidade para com a defesa dos direitos humanos.

Diante disso, encontramos na urdidura desta Teologia uma proposta que se funda na intenção de ser, entre outras, uma “reflexão crítica sobre a práxis” (GUTIÉRREZ, 1983, p. 18). Ou seja, sua proposta básica está pautada em ter um compromisso social arraigado à luz da fé. Em função deste aspecto, nota-se, que a Teologia da Libertação além de possibilitar uma abertura teórica para outros campos do conhecimento, ao mesmo tempo possibilitou que seus próprios passos metodológicos se fizessem em torno da relação fé e política. Assim, uma prática de intervenção social jamais poderia estar isenta de uma prática política concreta que, por sua vez, no universo eclesial encontrou-se firmada na adoção pela *opção preferencial pelos pobres*.

A partir desse pressuposto básico, para a Teologia da Libertação entendemos, então, porque as Comunidades Eclesiais de Base se tornaram um campo fértil para esta Teologia. Pois é amplamente aceita a ideia de que as CEBs representam a prática da libertação popular, e a teologia da libertação, a teoria desta prática. Ou seja, concordando com Leonardo Boff (1986) existe, de fato, entre a Teologia da Libertação e as CEBs uma conexão muito estreita. Contudo, não podemos ignorar, neste vínculo, o risco apontado por José Comblin (1996), de que o desenvolvimento da Teologia da Libertação e seus desdobramentos pastorais junto às

CEBs se concretizam por um duplo caminho, ou seja, um caminho dogmático e outro político-social.

Ainda assim, sem desconsiderar essa dicotomia, entendemos que esta é uma situação que, de alguma forma, colabora para que a construção de outros elementos, como é o caso da própria identidade das CEBs. A simples existência de confrontos ideológicos, de diferentes concepções políticas e religiosas, por certo, pode conferir, antes de tudo, uma dinâmica interna pautada pela mentalidade democrática. Diante disso, brota da relação entre CEBs e Teologia da Libertação o que Michel Löwy passou a compreender como sendo a emergência de uma nova força cultural e religiosa. “Graças a essa nova cultura, os militantes das CEBs, com o apoio de teólogos e bispos radicais, contribuíram para construir o movimento trabalhista de massas maior e mais radical de toda história do Brasil” (LÖWY, 2000, p. 148).

Antes, porém, vale ressaltar que não temos por pretensão afirmar que esta compreensão representa um ponto de vista que podemos classificar como único, ou mesmo verdadeiro, mas que representa, em nosso entender, a afirmação de algumas hermenêuticas de grande valor eclesiológico no que diz respeito às CEBs e à Teologia da Libertação. Contudo, entendemos que independente do contexto histórico, seja ele no período pré ou pós Vaticano II, CEBs e Teologia da Libertação vão se constituir num movimento conjunto de origem leiga, cuja identidade é construída, precipuamente, tendo por base o seguimento a Jesus em sua opção pelos pobres. Por identidade, estamos considerando o conceito de Denys Cuche, muito utilizado no campo das Ciências Sociais, principalmente pela Antropologia.

A identidade social é ao mesmo tempo inclusão e exclusão: ela identifica o grupo (são membros do grupo os que são idênticos sob certo ponto de vista) e o distingue de outros grupos (cujos membros são diferentes dos primeiros sob o mesmo ponto de vista) (CUCHE, 1999, p. 177).

A partir desta perspectiva, podemos dizer que, no caso das CEBs, bem como a própria Teologia da Libertação, sua identidade é definida quando estas se reconhecem como semelhantes aos pobres. De acordo com Faustino Teixeira: “A Igreja dos pobres encontra nas CEBs uma expressão concreta de sua realização. Nas pequenas comunidades acontece uma nova forma de ser Igreja” (TEIXEIRA, 1988, p. 57). Os pobres, portanto, se tornaram condição fundamental na experiência das CEBs e da Teologia da Libertação. Isto, porém, não quer dizer que a opção preferencial pelos pobres, no seio da Igreja Católica, se tornou uma prioridade aceita por todos, de forma absoluta. Na verdade, a questão passou a levantar um sério problema.

Quando a conferência episcopal de Medellín fez sua opção pelos pobres e Puebla a fez preferencial, sua aceitação parecia certa pela Igreja Católica Universal. Todavia, o “pobre”, enquanto mandato evangélico, ganhou, por parte desta mesma Igreja, diferentes e, em alguns casos, distintas formas de interpretação. De acordo com Paulo Andrade, “existiu no passado no ambiente eclesial e muitas vezes até mesmo fora dele uma polêmica em torno da chamada ‘opção pelos pobres’ ou ‘opção preferencial pelos pobres’ que se faz a partir da *fé*”¹⁸ (ANDRADE, 2011, p. 159). Paulo Andrade, ainda segue dizendo que algumas pessoas julgavam que a expressão era incompatível com a fé cristã e que os motivos alegados eram vários.

Uns via na opção “pelos pobres” um ódio ao rico, incompatível com o amor cristão. Outros alegavam que esta opção não tem sentido já que os pobres são tão pecadores quantos os ricos (e aí apontam exemplos de pobres que são ladrões, criminosos, vagabundos...) e Deus não faz distinção de classes, interessando-se apenas pela pureza do coração. Alguns, entendendo essa opção como amor exclusivo ao pobre, chegaram mesmo a dizer que ele nega a misericórdia de Deus, que ama igualmente a todos os seres humanos (ANDRADE, 2011, p. 159).

Tais críticas, basicamente, se prenderam a uma ala específica da Igreja latino-americana, no caso, a ala conservadora. O sociólogo Pedro Ribeiro de Oliveira vai enxergar nessa situação a existência de estruturas eclesiais em conflito por entender que o catolicismo é uma religião cuja identidade supõe universalidade, portanto, capaz de atender as necessidades religiosas de diferentes classes sociais. Assim, “é normal que a comunidade católico-romana conte entre seus membros pessoas das diversas classes sociais, e que de alguma forma busque atender sua demanda religiosa específica” (OLIVEIRA, 1992, p. 61).

Porém, para as CEBs, para a Teologia da Libertação e para toda a ala progressista da Igreja, os pobres passaram a ser vistos, segundo a perspectiva de José Comblin, ou seja, como um critério para a profecia. “Jesus foi profeta e modelo definitivo de todos os profetas futuros. Dirigiu-se para os pobres e fez todos os sinais que anunciavam a sua futura libertação. Iniciou o movimento de libertação sendo pobre no meio dos pobres” (COMBLIN, 2011, p. 185). Waldir Calheiros¹⁹ (1923 – 2013), ao apresentar o livro: *Comunidades Eclesiais de Base*:

¹⁸ Grifos do autor.

¹⁹ Nascido em Alagoas, no município de Murici, 1923, Dom Waldir Calheiros de Novaes teve uma vida marcante na vida da Igreja. Sua marca foi a renovação da vida da Igreja sob a inspiração do Concílio Vaticano II. Foi defensor incansável da Teologia da Libertação e um grande incentivador das Comunidades Eclesiais de Base, dos movimentos e das pastorais sociais chegando, inclusive, a ser preso pela ditadura militar. Foi bispo da diocese de Barra do Piraí - Volta Redonda. Faleceu em: 2013.

bases teológicas, de Faustino Teixeira, afirmou que, no caso das CEBs, os pobres descobriram o caminho para viver sua fé, por isso, ocorreram investidas pesadas contra as CEBs, fora e dentro da Igreja.

Deste modo, não é sem motivos, que para compreendermos o fundamento, das CEBs, como o da própria Teologia da Libertação, não pode ser por outro caminho, senão a partir da perspectiva dos pobres. Na perspectiva dos pobres, o entendimento desta chamada libertação não se encontra restrito apenas a uma libertação espiritual, mas, esta emerge da necessidade de uma libertação histórica e concreta dos pobres, uma libertação política, econômica e social. A adoção desse pensamento vai culminar com a entrada de cristãos e cristãs na luta política de libertação em favor dos pobres excluídos da América Latina, Caribe. No Brasil, vai ocorrer de maneira concreta “com o surgimento das Comunidades Eclesiais de Base, das pastorais sociais, da teologia da libertação” (FERRARO, 2007, p. 141).

Aqui, porém, vale a pena lembrar que a categoria pobre está sendo usada de acordo com a proposta de Clodovis Boff e Leonardo Boff apresentada em seu livro *Como fazer teologia da libertação*. De acordo com os irmãos teólogos, não se trata apenas do pobre individual que bate à porta e pede uma esmola ou mesmo o proletariado estudado por Karl Marx. O pobre o qual se referem é também o coletivo, que foge à Teologia da Libertação. “São os pobres operários explorados dentro do sistema capitalista; são os subempregados, os marginalizados do sistema produtivo [...]” (BOFF; BOFF, 2010, p. 14-15). Enfim, eles identificam que todo esse bloco social e histórico dos oprimidos constitui o pobre como fenômeno social.

Assim, no contexto latino americano, a imagem de Jesus Cristo começa a ganhar contornos que vão além daquele pregado pelo universo religioso, ganha destaque a imagem de um Jesus que perpassa por diferentes dimensões, um Jesus Cristo libertador. De acordo com Leonardo Boff, falar de Jesus Cristo libertador supõe alguma coisa anterior. Por isso, “venerar e anunciar Jesus Cristo Libertador implica pensar e viver a fé cristológica a partir de um contexto sócio-histórico de dominação e opressão” (BOFF, 1986, p. 15). Em outras palavras, é no contexto de opressão nas mais diferentes dimensões da vida que para as CEBs e a Teologia da Libertação, o chamado Reino de Deus começa a acontecer. Acreditam que o Jesus histórico diante das problemáticas do seu tempo não pregou a si mesmo, tampouco a Igreja, mas ao Reino de Deus.

Diante disso, “o Reino de Deus não é apenas futuro e utopia; é um presente e encontra concretizações históricas. Por isso, deve ser pensado como um processo que começa no

mundo e culmina na escatologia final” (BOFF, 1986, p. 27). O que não quer dizer que a Igreja, enquanto instituição salvífica, perdesse sua função. Contudo, na América Latina, o Reino de Deus²⁰ começou a ser pensado a partir de uma pedagogia pastoral cuja natureza não se definia essencialmente pelos caminhos proposto pela Igreja instituição. Na verdade, a Teologia da Libertação, a partir das CEBs, procurou igualmente, se colocar ao lado dos pobres na condição de servidora e anunciadora da boa nova de libertação dos pobres, sendo solidárias com os marginalizados e os excluídos da sociedade, isto, lutando pela defesa e dignidade da vida das pessoas.

Nessa compreensão, podemos dizer que tendo como ponto de partida a opção preferencial e a luta por sua autolibertação, as CEBs e a Teologia da Libertação foram de fundamental importância em várias lutas de defesa da democracia e da emancipação social na América Latina. Apesar disso, é bom que se diga que estas não quiseram reivindicar para si o lugar central ou, mesmo, o mais importante na construção do Reino de Deus, porém, se tornaram, de fato, uma referência. Assim, sob estes meios de observação, e, principalmente, com o diálogo de uma teologia libertadora produzida a partir dos pobres, é que podemos chegar de uma forma melhor embasada às noções que sustentam a identidade das CEBs.

As CEBs emergem e são enraizadas em determinado contexto sociocultural, político e religioso. É nesse contexto que constroem sua identidade, em confronto com outros organismos eclesiais e sociais, como, por exemplo, os movimentos populares. Não estamos diante de uma identidade imutável, uma vez que este contexto também sofre transformações. Trata-se da dimensão processual da construção de identidade, que reconhece a dinâmica da vida social (RODRIGUES, 2012, p. 105).

Parece-nos, então, ser necessário para uma melhor compreensão da identidade das CEBs não deixar escapar sua similaridade com a Teologia da Libertação, cuja coesão funda-se na opção pelos pobres em sua problemática social. Deste modo, concordando com Faustino Teixeira (1988), entendemos que a Teologia da Libertação parte, portanto, de um método e de uma perspectiva distinta com relação a teologia progressista. Procura responder a uma nova problemática a partir da sintonia com o lugar dos pobres e do compromisso com sua causa de libertação. Neste sentido, “a libertação, no contexto das Comunidades Eclesiais de Base, diz

²⁰ Ezequiel Silva (2007), teólogo argentino, vai dizer que o Reino de Deus é a expressão bíblica de vida superabundante e do dom com que Deus responde a ela, o Reino de Deus é a grande utopia para a humanidade. Porém, para a cristologia da libertação, o reino de Deus só pode ser compreendido à luz da missão e da pessoa de Jesus Cristo, a partir de sua práxis. O Reino de Deus é, ao mesmo tempo, a causa da morte de Jesus e a causa de sua vida.

respeito a algo muito concreto, e que toca no problema central da realidade cotidiana de seus participantes” (TEIXEIRA, 1988, p. 87).

Gustavo Gutiérrez, em sua obra pioneira e sistemática, *Teologia da Libertação: perspectivas*, sugere que: “A teologia como reflexão crítica da práxis histórica é assim uma teologia libertadora, teologia da transformação libertadora da história da humanidade” (GUTIÉRREZ, 1983, p. 27). Ela parte desse compromisso, não quer simplesmente ser uma reflexão de tendência contemplativa, mas uma ação transformadora, uma teologia que se faz embasada de uma práxis²¹ libertadora. A práxis libertadora, ou social, portanto, converte-se para a Teologia da Libertação como um ponto de partida e, ao mesmo tempo, de chegada.

Trata-se de um processo complexo, pois temos que considerar que o berço dessa nova corrente reside fora do setor acadêmico eclesialístico. Entretanto, é justamente, a partir desses dois pontos, que se dá a participação dessa teologia no processo de libertação. Nessa ordem, podemos dizer que as reflexões teológicas feitas na América Latina, em meados da década de 60, e posteriormente, foram, desde os primeiros momentos, resultados da experiência individual de muitos cristãos e de experiências coletivas de muitos movimentos e comunidades eclesiais motivadas e comprometidas com a causa dos pobres.

Desta forma, é inegável que ao se articular com as CEBs, a Teologia da Libertação não está apenas criando um espaço teórico para o surgimento das CEBs, mas permitindo também o seu próprio desenvolvimento. Neste sentido, Libanio (1987) ao estudar a Teologia da Libertação vai dizer que esta é para as CEBs uma teologia orgânica e que no interior destas, pode assumir duas formas fundamentais: a primeira forma consiste na hermenêutica bíblica, através da qual a escritura se torna critério de discernimento e uma maneira de compreensão da experiência de Deus através da experiência dos pobres. “Assim, a TdL, neste nível de releitura bíblica, cumpre realmente uma função orgânica constitutiva das CEBs, e este desenvolvimento orgânico das CEBs mantém viva e em plena atividade a própria TdL” (LIBANIO, 1987, p. 261).

A TdL pensa o duplo desafio que esta Igreja das bases levanta, a saber, no interior da Igreja universal e dos movimentos populares, necessitando assim desenvolver ao máximo sua criatividade teológica. É uma atividade teológica realizada com as CEBs, partindo de toda a sua capacidade teórica como sujeito próprio e legítimo da TdL. Portanto, a TdL, como teologia orgânica das CEBs, cria espaço teórico indispensável para o surgimento, o

²¹ A “práxis” como categoria específica, foi elaborada, historicamente, no sentido teórico pela corrente marxista. De uma forma sintética, podemos dizer que se trata de um conceito que propõe uma visão do mundo a partir da história do homem.

desenvolvimento e a maturação de uma autêntica Igreja dos pobres na América Latina (LIBANIO, 1987, p. 262).

A segunda forma, ainda em Libanio, diz respeito ao fato teológico da Igreja que nasce do povo. Trata-se, enfim, da Igreja dos pobres que se faz presente no interior da Igreja e no interior dos movimentos populares. A diferença desta forma, em relação a anterior, é que nesta se situa a necessidade da interpretação e da compreensão da categoria povo não apenas como um grupo social, mas numa perspectiva histórico-cultural. José Comblin (2002) vai dizer que o povo evocava a multidão oprimida por uma classe dominadora e exploradora. “Povo também era o mundo da pobreza. Povo era a verdadeira Igreja porque as massas pobres eram as mais apegadas à Igreja” (COMBLIN, 2002, p. 94).

Neste caso, fica evidente que a Teologia da Libertação não poderia ter como suporte a metafísica clássica ou, muito menos, as filosofias humanistas e personalistas. Os teólogos da libertação entenderam que estas ciências não são capazes de entender o homem em suas relações sociais históricas e concretas. Tais circunstâncias, nos levam a compreender e, principalmente, a concordar com Pablo Richard (2007) quando este diz que a Teologia da Libertação tem mais importância fora da Igreja que dentro dela. “A Teologia da Libertação é hoje um símbolo, uma referência com a qual se identificam aqueles a quem a Igreja oficial e seus discursos não interessam. Identificam-se com ela os cristãos que não têm uma prática religiosa nas Igrejas” (RICHARD, 2007, p. 242).

Evidentemente, somos levados a considerar que ante as muitas suspeitas que recaem sobre a Teologia da Libertação, uma delas diz respeito a sua tendência de se aproximar do marxismo. Tal proximidade, é melhor enfatizada por Löwy quando diz que “os teólogos da libertação extraíram análises, conceitos e perspectivas do arsenal teórico marxista e que esses instrumentos desempenharam um papel importante em sua compreensão da realidade social da América Latina” (LÖWY, 2000, p. 119). Obviamente existe, por parte dos teólogos da libertação, a preocupação em dizer que o uso do marxismo se deve apenas como um caminho possível para uma análise científica e metodológica. Entretanto, esta defesa não pode ser aceita sem questionamentos.

Não sabemos, bem ao certo, qual o critério maior para endossar a luta. O marxismo, por exemplo, pode ser um deles. O que sabemos é que existem duas motivações que podem ser apontadas como causas para que esta luta seja necessária: a crença na luta de classes e seu fim com a abolição delas, e a fé na construção de um reino que se antecipa na abolição das injustiças.

Ora, um mínimo de senso comum e de análise sócio-histórica seria suficiente para qualquer observador honesto reconhecer que a teologia da libertação – e a convergência do cristianismo e do marxismo em certos setores da Igreja – não foi resultado de nenhuma conspiração, estratégia, tática, infiltração ou manobra por parte de comunistas, marxistas, gramscistas ou leninistas, e sim uma evolução interna da própria Igreja e originando-se de sua própria cultura e tradição. O que precisa ser explicado é por que isso aconteceu: por que razão, em um determinado momento histórico – o início da década de 60 – e em uma parte determinada do mundo – a América Latina – um setor do clero e da laicidade sentiu a necessidade de adotar o método marxista de interpretação e transformação da realidade (LÖWY, 2000, p. 114).

De fato, a Teologia da Libertação deve ser analisada de uma forma a não deixar de ser considerada a ideia de que esta traz em sua raiz a existência de uma prática concreta. “A Teologia da Libertação se coloca, pois, como elemento concreto e histórico do processo revolucionário latino-americano. Ela se assume como teologia situada social e ideologicamente ao lado dos oprimidos” (BORDIN, 1987, p. 124). Em geral, percebemos que, na perspectiva dos pobres, a Teologia da Libertação, enquanto reflexão teológica crítica, se ocupa de uma função libertadora, do homem. Em virtude disso, sua relação com as CEBs se torna inevitável. Elas buscam ser, em linhas gerais, uma das principais formas de expressão do povo pobre e oprimido no caminho de libertação.

Isto, não quer dizer que devemos creditar às CEBs e à Teologia da Libertação a condição de serem as grandes responsáveis pelo ingresso da Igreja nos assuntos de ordem social. Este, talvez seja, por deveras um grande equívoco. É provável, e nós diríamos, até, mais coerente insistirmos na ideia do processo. Olhando, agora, de uma forma peculiar para a Teologia da Libertação entendemos que esta pode ser melhor compreendida quando colocada como um dos momentos do processo vivido pela Igreja que teve seu início no final do século XIX. Nesse período, podemos ver, de uma forma oficial, o ingresso da Igreja nos assuntos de ordem social, em especial, na defesa dos operários daquele momento histórico. Trata-se de uma posição que nos remete, mais uma vez, à encíclica papal *Rerum Novarum*.

Dessa forma, por ocasião da condição de opressão que se encontravam os trabalhadores perante o capitalismo europeu, a *Rerum Novarum* se notabilizou como sendo a propulsora da nova postura da Igreja. Sendo assim, “A *Rerum Novarum* é importante pelos movimentos a que deu origem, empenhando os cristãos num tipo de ação que acabará tendo uma espécie de efeito bumerangue, isto é, vai transformar a própria Igreja” (CATÃO, 1985, p. 18). De uma forma breve, o que podemos dizer é que a *Rerum Novarum* ajudou a suscitar na Igreja Católica uma nova consciência, uma nova prática cristã, no que diz respeito a questão

social. No caso da América Latina, citamos, também, as semanas sociais que procuraram promover a doutrina social da Igreja, a ação católica que deu origem aos movimentos “J” e a própria metodologia: Ver, Julgar e Agir. De fato, todas foram atributos de grande valia para a nova pedagogia cristã.

Portanto, a elaboração da Teologia da Libertação, enquanto teologia que tem como traço fundamental a prática social libertadora, não pode ser concebida sem levar em conta estes movimentos. Considera-se, ainda, sua presença na conferência de Medellín. O recorte eclesiológico feito durante esta conferência teve como fator preponderante, a constatação de que na realidade do continente Latino Americano, percebe-se, sem maiores dificuldades, injustas estruturas de sociedade, ou seja, de uma situação de plena exploração dos pobres e trabalhadores pelas classes privilegiadas. Por isso, não é sem sentido dizer que “Medellín fundou a teologia da libertação: enquanto adotou, na base da orientação pastoral, a necessidade de uma reflexão teológica sobre o sentido da luta contra a injustiça” (CATÃO, 1985, p. 57).

Dessa forma, Medellín e Puebla propuseram para a Igreja que esta apresentasse como seu fundamento teológico, a promoção humana e a libertação. Neste caso, o tema libertação pressupõe a existência de uma situação de opressão e dominação. O período histórico que melhor condiz com essa condição de opressão e dominação, isso, em todas as suas esferas, sejam elas: sociais, políticas e econômicas, e porque não dizer também culturais, não poderia ser melhor retratado, senão, no período militar. Desta forma, trata-se de uma Teologia que, como afirma Teixeira, não poderia ter nascido senão dentro do contexto Latino Americano. “A teologia da libertação é latino-americana, porque a Libertação é a luta mais profunda, mais humana, mais Cristã, mais latino-americana da América Latina” (TEIXEIRA, 1988, p. 73).

Segundo Gustavo Gutiérrez, os próprios documentos da conferência de Medellín já apontavam para uma mudança de perspectiva, ou seja, de uma Teologia libertadora latina americana a partir do povo sofrido. “Nestes textos não se vê a situação a partir dos países centrais, antes se começa a adotar o ponto de vista dos povos periféricos, assumir de dentro suas angústias e aspirações” (GUTIÉRREZ, 1983, p. 43). Ao que tudo indica, o contexto em que se encontrava a América Latina se tornou o ambiente propício e bastante frutífero para a gênese da Teologia da Libertação. Porém, aqui se faz mister uma questão problema: Qual a relação entre teologia e o processo sócio-histórico de libertação do homem? A esta questão, ninguém melhor que o próprio Gustavo Gutiérrez, expoente da TdL, para esboçar uma resposta a esse questionamento.

Teologia e libertação são termos suscetíveis de interpretações diversas. Para situar devidamente e com certa clareza a questão que nos ocupa, é necessário examinar criticamente a noção de **teologia**. De igual modo, impõe-se esclarecer, pelo menos em primeira aproximação, o que entendemos por **libertação**. Nesta perspectiva, uma das mais fecundas funções da Teologia, é ser uma reflexão crítica, fruto de um confronto entre a palavra aceita na fé e a práxis histórica. O devir histórico faz-nos descobrir aspectos insuspeitados da revelação, assim como conhecer mais profundamente, exprimir com maior correção e melhor adaptar a Igreja a nossos tempos (cf, GS 44). Por isso é que o compromisso dos cristãos na história constitui verdadeiro <<lugar teológico>>. (GUTIÉRREZ, 1983, p. 73, grifos do autor).

Todavia, Gustavo Gutiérrez não deixa de perceber no fundamento desta questão um resquício de um fator tradicional, que mais tem a ver com os próprios documentos da Igreja que tratam da relação Igreja-sociedade e Igreja-mundo, como é o caso da *Gaudium et Spes*. No entanto, no caso da América Latina, Gutierrez vai se referir a uma práxis social a ser assumida pelo homem, mesmo que esta não tenha a devida consideração em ambientes cristãos. A este fenômeno chamamos de politização do homem. Na América Latina, esta nova consciência passa pela libertação dos homens oprimidos, ou seja, de um conflito que gira em torno do eixo opressão-libertação. Na medida em que a práxis social começou a assumir um papel que em muito se assemelha com o campo de atuação social cristão o próprio cristianismo, em nosso continente, começou a passar por uma ressignificação.

Assim, o que antes se limitava ao campo da vida privada ou ao cultivo de valores intimistas, o que antes era uma práxis social, passou, após um sério reexame da vida e do papel cristão, à condição de uma práxis libertadora. A fidelidade teológica, porém, não deixou de lembrar que a práxis social sem a palavra de Deus, a autêntica e fecunda fidelidade ao senhor, não podem ser compreendidas. Indiscutivelmente, a teologia da Libertação conseguiu superar a barreira do plano “irracional”, metafísico para se fazer presente no plano racional, e a política se configurou como sendo um dos seus novos habitat.

A Teologia da Libertação segue demarcando sua importância quando faz uso do recurso da “mediação sócio-analítica, que possibilita um conhecimento e apreensão crítica dos mecanismos de funcionamento da sociedade, em função de uma maior lucidez para a ação concreta” (TEIXEIRA, 1988 p. 74). Todavia, é importante salientar que apesar dessa forma bem elaborada de se fazer Teologia da Libertação, conforme indicam os irmãos Leonardo e Clodovis Boff, ainda assim é uma Teologia que se faz sob “três pés: profissional, pastoral e popular” (BOFF; BOFF, 2010, p. 23). E que o seu principal respaldo é o reconhecimento que surge no meio do povo, principalmente dos pobres.

De fato, reconhecer a Teologia da Libertação como um fenômeno eclesial e cultural é promover um tipo de teologia que não se prende aos fatores puramente dogmáticos da Igreja, mas uma Teologia que assume como causa que o verdadeiro cristão não pode se acomodar e se calar diante do clamor dos oprimidos. Afinal, um cristianismo que existe apenas para legitimar e apoiar o *status quo* social e religioso, não condiz com sua proposta libertadora. Para a Teologia da Libertação, a fé só pode ser vivida dentro da realidade social e a partir de um compromisso de libertação social, até mesmo porque a religiosidade e a fé não devem se distinguir do engajamento social, pelo contrário, o compromisso social deve ser uma consequência do ser religioso.

Logo, “esse duplo deslocamento da TL, do foco em temas ‘celestiais e intracelestiais’ para temas ‘políticos e sociais’, e o de reflexão sobre conceitos/temas para a reflexão dentro da dialética práxis teoria” (MO SUNG, 2013, p. 112), é, na verdade, a sistematização de uma teologia, ora as vezes classificada como nova, que foi particularmente direcionada para os pobres e oprimidos. Assim, as preocupações com as questões de ordem social, políticas e econômicas, nada mais são do que os novos aspectos culturais de uma teologia que procura “germinar mais os sinais dos tempos” (MO SUNG, 2013, p. 127).

Dentro de um quadro geral, o caminho percorrido neste ponto do trabalho nos leva a afirmar, com rigor, que o discurso teórico da Teologia da Libertação e a prática das CEBs coadunam em seus propósitos finais. A Teologia da Libertação, a partir da práxis da CEBs, se fez na perspectiva dos pobres, uma perspectiva histórico-cultural libertadora. Assim, fez-se uma dupla experiência com os pobres e para os pobres. Por meio dessas observações, o *constructo social* que demarca a identidade das CEBs, portanto, nos remete de forma imediata para a Teologia da Libertação.

1.3 Ecumenismo, Diálogo Inter-Religioso e Inculturação: as apostas dos intereclesiais

Há 10 anos eu e um outro bispo estávamos tomando banho de mar quando veio a ideia: Por que não fazer uma reunião das CEBs que estão surgindo por esse Brasil afora? Não um encontro nacional, mas um bate-papo entre amigos, entre Igrejas que estão tendo uma caminhada parecida. Quando a gente se reuniu naquele janeiro de 1975, ninguém podia imaginar o alcance que esses encontros iriam tomar (FERNANDES *apud* BETTO, 1983, p. 19).

Por certo, não são poucos os acontecimentos que colocam as CEBs como umas das experiências mais expressivas da Igreja na América latina. Com relação a isso, temos nos intereclesiais das CEBs um momento-chave para ratificarmos essa expressividade. Um

encontro intereclesial de CEBs, em âmbito nacional, “é sempre um momento forte e ímpar de mobilização das comunidades. Espaço privilegiado para troca de experiências, análise da realidade, celebração da caminhada, encorajamento mútuo e fortalecimento dos sonhos” (BENINCA; ALMEIDA, 2006, p. 15).

Tais encontros foram ganhando forma e fôlego e, ao longo das últimas quatro décadas, desde 1975, o caminho trilhado por esses encontros, treze ao todo, deixou um rastro de experiências, vividas ou observadas, que nos permite compreender melhor a trajetória das CEBs. Importa, ainda, lembrar que, nesses encontros, sempre existiu a proposta de se assumirem novos compromissos que, por sua vez, foram, aos poucos, sendo endossados pela dinâmica cotidiana das CEBs. Faustino Teixeira, esclarece, que os Intereclesiais constituem-se em um espaço privilegiado de partilha e reflexões das comunidades e, ao mesmo tempo, se constituem, também, em um rico manancial de animação de vida das CEBs. “De certa forma, os Intereclesiais traduzem em ‘tom maior’ o que acontece em miniatura nas CEBs” (TEIXEIRA, 2010).

Por essa razão, é importante lembrar que as CEBs têm contribuído com temas que dentro da Igreja institucional são vistos, por alguns, como reacionários ou mesmo contrários a tradição da Igreja, como é o caso da questão de gênero. Assunto amplo e complexo. Ao tratar dessa temática, entre tantos outros, que causam desconforto ao magistério da Igreja, as CEBs se colocaram numa via de mão dupla. Por um lado, trazem à tona assuntos que refletem os problemas da realidade social, e sempre tentando apontar soluções. Por outro, acabam colocando em pauta a postura da própria Igreja diante desses complicadores sociais, muitos deles, inclusive, como nos diz a história, foram alimentados pela própria Igreja.

“As CEBs são uma expressão importante da Igreja viva. São espaço de formação da consciência crítica, de construção das relações sociais, ecológicas, étnicas, de gênero e ecumênicas” (BENINCÁ; ALMEIDA, 2006, p. 102). Ao levarmos em conta essa reflexão, invariavelmente, somos levados a considerar as CEBs como espaço que além de exercer seu exercício de fé, em comunhão com a Igreja, também se fazem como um espaço que visa ao enfrentamento das injustiças e desigualdades sociais. Com relação a isso, existe uma lista intensa de autores, por isso prefiro não citar nenhum, que afirmam, veementemente, que as CEBs nasceram por consequência do anseio de se viver uma experiência cristã movida pela fraternidade, fortalecida pela fé em Jesus Cristo e na palavra de Deus. Tais premissas, em seu fim, levam ao compromisso com a transformação da sociedade à luz dos valores do evangelho.

Fazendo uma retrospectiva dos intereclesiais, por exemplo, e dos temas por eles abordados, não é difícil fazermos uma correlação com essa perspectiva das CEBs, de relacionar os temas da fé com os temas que dizem respeito à conjuntura social. Neste sentido, Oscar Beozzo, ao recordar os intereclesiais, seus temas e lemas, intui o quanto eles revelam sobre a estrutura, a vida e a inspiração atual das comunidades. Por isso, é fundamental fazermos, ainda que brevemente, um resgate da trajetória desses encontros. Para isso tomaremos como nossas principais fontes os trabalhos de Beozzo (2012) bem como o de Benincá e Almeida (2006).

O I Intereclesial, foi realizado em Vitória - ES, no período de 6 a 8 de Janeiro de 1975. O encontro teve por tema: *“Uma Igreja que nasce do povo pelo Espírito de Deus”*. Em termos quantitativos, os registros indicam a presença de 70 pessoas, que estiveram representando 11 ou 12 dioceses. Nossas fontes discordam quanto ao número exato de dioceses. Porém, em outra questão existe um consenso. Não foi por acaso que o 1º Intereclesial aconteceu em Vitória/ES. Desde 1967, nessa arquidiocese, existia um fermento novo que fazia crescer a massa. “Eram pequenas comunidades de cristãos, que se reuniam nas roças, toda semana, para rezar, refletir sobre a palavra de Deus, discutir os problemas da vida ... Depois, foram se formando também dessas comunidades na cidade” (CASTANHO, 1988, p. 11-12).

O II Intereclesial, assim, como o primeiro, também foi realizado em Vitória - ES, no período de 29 de Julho a 1 de Agosto de 1976. O tema do encontro foi *“Igreja, povo que caminha”*. Participaram dele cerca de 100 pessoas representando 24 dioceses de 17 Estados Brasileiros. O diferencial desse encontro, segundo Dirceu Benincá e Antonio Almeida, é que ele contou com a participação de Igrejas convidadas do México, Chile, Peru, Bélgica, Alemanha e Áustria. No processo dessa nova consciência inter e socioeclesial, “o 2º Intereclesial favoreceu a compreensão de que a fé não pode ser separada da vida e que a palavra de Deus se revela também na história do povo” (BEOZZO, 2012, p. 27).

Em João Pessoa - PB foi realizado o III Intereclesial, ocorrido no período de 19 a 23 de Julho de 1978. Teve como tema: *“Igreja, povo que se liberta”*. Deste encontro, participaram cerca de 200 pessoas, entre leigos, religiosos, padres e bispos representando 47 dioceses de todo país. Nesses cinco dias de encontro, “o fato mais marcante foi que o povo da base tomou a palavra, enquanto os demais participantes ficaram mais ouvindo (aprendendo com o povo)” (CASTANHO, 1988, p. 16). Esse fato, deixa em evidência a significativa mudança que foi, a princípio, promovida nesse encontro. O povo se colocou na condição de

protagonista enquanto os demais se colocaram na condição de ouvintes. Ou, como disse Dom José Maria Pires, na época bispo da arquidiocese de João Pessoa, na oração de abertura do encontro: “Gente do povo, representando a Igreja que nasce do povo. Gente sofrida, gente acordada, gente da Igreja que caminha para a libertação” (PIRES, 2011, p. 164).

O IV Intereclesial aconteceu em Itaici, no município de Indaiatuba - SP, entre os dias 20 e 24 de Abril de 1981, logo depois da páscoa, com o tema: “*Igreja, povo oprimido que se organiza para a libertação*”. Ao que tudo indica, participaram do encontro entre 280 a 300 pessoas, representantes de 71 dioceses vindas de 18 Estados do Brasil. Neste encontro, ficou claro que “as CEBs devem ser lugar de vivência, aprofundamento e celebração da fé, mas também lugar onde se confrontam a vida e prática com a Palavra de Deus, no sentido de se verificar a coerência da ação política com o plano de Deus” (BEOZZO, 2012, p. 27). De acordo com Amaury Castanho (1988), neste encontro, o povo se tornou *dono da palavra* e da direção do próprio encontro, muito semelhante ao que ocorreu no encontro de João Pessoa. Em função disso, os participantes descobriram, entre outras, sua força de fermento evangélico presente na organização popular e a importância da política e suas implicações nas CEBs e nas organizações populares.

Em Canindé - CE se deu o V Intereclesial entre 4 a 8 de julho de 1983. Teve por tema: “*CEBs, povo unido, semente de uma nova sociedade*” e ocorreu com uma participação de aproximadamente 500 pessoas. Mais uma vez, contando com representantes de outros países como México, Bolívia, Colômbia e Bélgica. Num todo, contou-se com a participação de 134 dioceses, vinda de 14 regionais da CNBB. Uma das conclusões desse encontro foi em relação à Igreja, “pedem aos bispos que se disponham a caminhar com o povo das comunidades e que se criem mais espaços de participação e decisão na vida pastoral” (CASTANHO, 1988, p. 22).

O VI Intereclesial aconteceu em Trindade - GO, de 21 a 25 de Julho de 1986, com o tema: “*CEBs, povo de Deus em busca da terra prometida*”. Em relação aos encontros anteriores, nota-se o aumento expressivo no número de participantes desse encontro, 1647 ao todo, entre os quais estavam “16 representantes de Igrejas evangélicas, 30 assessores, 51 bispos e 10 representantes de povos indígenas. Ainda 35 observadores nacionais, 56 latino-americanos e 17 de outros países; 86 jornalistas e 381 pessoas trabalhando em 32 equipes de serviço” (BENINCÁ; ALMEIDA, p. 105). Amaury Castanho, chama atenção para alguns momentos negativos desse encontro. “O parcialíssimo critério adotado no credenciamento dos conservadores estrangeiros, o nítido envolvimento ideológico-político-partidário das CEBs ali representadas e, enfim, às claras limitações de sua eclesialidade” (CASTANHO, 1988, p. 27).

Conforme lembra Beozzo (2012), a especificidade desse encontro foi colocar em pauta a luta das mulheres, negros e índios e, por fim, a questão latino-americana e o ecumenismo. Com relação aos negros, é importante lembrar que após 1986, certamente, contando, também, com a movimentação deste intereclesial, começaram a emergir nos movimentos negros surgidos dentro da Igreja Católica a Pastoral Afro-Brasileira – PAB, e não necessariamente no exato ano de 1988, como faz crer o Documento 85 da CNBB. Como lembra Sampaio [França] (2012), os desdobramentos que levaram a presença do rosto negro na Igreja vão culminar com a campanha da fraternidade de 1988 que teve como tema “a fraternidade e o negro” e como lema “Ouvi o clamor desse povo!”. Dilaine Sampaio, ainda lembra que “a realização da CF-88 não se deu sem conflitos entre as bases e a CNBB” (SAMPAIO [FRANÇA], 2012, p. 193).

Na cidade de Duque de Caxias - RJ, foi realizado o VII Intereclesial no período de 10 a 14 de Julho de 1989, com o tema: “*Povo de Deus na América Latina a caminho da libertação*”. Este encontro, “teve sua temática geral subdividida em três questões específicas: a situação da América Latina, a relação entre fé e libertação, a eclesialidade das CEBs e sua dimensão ecumênica” (BEOZZO, 2012, p. 28). Os números de participantes desse encontro giram em torno de 2.500 a 2.550 pessoas, sendo que destes 85 bispos católicos, 5 bispos evangélicos, 43 pastores e pastoras e 30 representantes de povos indígenas.

O VIII Intereclesial ocorreu em Santa Maria -RS, entre os dias 8 a 12 de Setembro de 1992, com o tema “*Povo de Deus renascendo das culturas oprimidas*”. Novamente, nossas fontes discordam quanto ao número de participantes. De acordo com Beozzo, estiveram presentes neste encontro 2.800 pessoas. Porém, Benincá e Almeida falam num total de 2.238 delegados brasileiros e 88 de outros países da América Latina e do Caribe. Independente de números sabe-se que o encontro em si foi dividido em dois blocos, sendo que cada bloco ficou encarregado de um tema específico: negros, índios, migrantes, trabalhadores e mulheres. Porém, Beozzo (2012) lembra que essa experiência inovadora de evangelização a partir dos povos e culturas oprimidas não se deu sem momentos de forte dificuldade e tensão, em especial, nos blocos dos negros e das mulheres.

Em São Luís - MA aconteceu, nos dias 15 a 19 de Julho de 1997, o IX Intereclesial, com o tema “*CEBs: vida e esperança nas massas*”. Contando com a participação de 2.359 pessoas, provenientes de 247 dioceses do Brasil. Benincá e Almeida (2006), ainda incluem em seus dados a participação de mais 57 bispos, 66 representantes de igrejas evangélicas, 53 representantes de 33 povos indígenas, 53 assessores e outros convidados de diferentes partes do mundo. Mais uma vez, o encontro foi dividido por blocos, foram eles: “CEBs e

catolicismo popular; CEBs e religiões afros; CEBs e pentecostalismo; CEBs e cultura de massa; CEBs: excluídos e movimento popular; CEBs e a questão indígena” (BEOZZO, 2012, p. 28).

O X Intereclesial teve como cidade sede do encontro Ilhéus - BA, de 11 a 15 de julho de 2000, cujo tema: “*CEBs: Povo de Deus, 2000 anos de caminhada*” levou a cidade baiana 3.036 pessoas. Conforme consta em Benincá e Almeida (2006), entre estas, 73 evangélicos, 58 representantes de 27 povos indígenas, representantes de 8 Igrejas cristãs e de outras religiões e ainda 63 bispos católicos. Os delegados representavam 231 dioceses das 267 existentes em todo o Brasil. “O encontro avaliou e celebrou os 500 anos de evangelização no Brasil e os 25 anos dos Intereclesiais, através das temáticas: CEBs, memória e caminhada; sonho e compromisso” (BEOZZO, 2012, p. 29).

Na cidade mineira de Ipatinga ocorreu o XI Intereclesial entre os dias 19 a 23 de Julho de 2005 com o tema “*CEBs: espiritualidade libertadora*” e Lema “*Seguir Jesus no compromisso com os excluídos*”. Neste encontro, houve a participação de aproximadamente 3.806 a 4.000 pessoas. “O encontro foi avaliado, como um ‘Novo Pentecostes’ que, alimentado por uma espiritualidade autenticamente libertadora, uniu e reuniu povos e línguas, raças e nações para celebrar o amor do Deus libertador...” (BEOZZO, 2012, p. 29). Consta, ainda, que em comunhão com este encontro, a juventude procurou debater a realidade das CEBs e outros temas tais como: “o cuidado com a terra e o meio ambiente, a educação popular libertadora, a formação de um novo sujeito, a dignidade e a promoção da cidadania, as relações de gênero, o diálogo ecumênico e inter-religioso...” (BENINCÁ; ALMEIDA, 2006, p. 106).

O primeiro encontro ocorrido no norte do Brasil foi o XII Intereclesial, realizado em Porto Velho - RO, no período de 21 a 25 de julho de 2009. Este encontro abordou por tema: “*Ecologia e missão*”, e teve como lema: “*Do ventre da terra, o grito que vem da Amazônia*”. A atenção que se voltou para este intereclesial foi devido a sua proximidade com a Conferência de Aparecida, realizada dois anos antes. Com relação a esta conferência, desde o momento do encontro até a redação final do documento, as menções às CEBs geraram debates que variaram entre a aprovação e a contestação. Retomaremos este tema adiante. Outra novidade deste encontro, como sugere Beozzo, foi abordar um tema bem atual: “o desafio da ecologia para o nosso mundo de hoje e o da missão para a Igreja toda, dando-se especial ênfase para estes dois desafios na região amazônica” (BEOZZO, 2012, p. 29).

Nota-se, desde o seu início, que os intereclesiais vêm procurando por meio de diversos temas, propositalmente anunciados, demonstrar uma forte preocupação por parte das CEBs em abordar questões que dentro de cada período, de certo modo, se encontravam em pauta na sociedade. Seguindo este propósito, o que esperar do XIII Intereclesial? Realizado em Juazeiro do Norte - CE, entre os dias 7 a 11 de Janeiro de 2014, o XIII Intereclesial teve por tema: *“Justiça e profecia a serviço da vida”* e como lema: *“CEBs: Romeiros e romeiras do reino no campo e na cidade”*.

De acordo com o site da arquidiocese de Fortaleza²², participaram e colaboraram com este encontro 5.036 pessoas, sendo: 4.036 delegados dos 18 regionais da CNBB: 2.248 mulheres e 1.788 homens. Os bispos presentes somam 72; os padres 232. Os religiosos e as religiosas somam 146. Ainda participaram representantes de 75 comunidades indígenas e mais de 20 representantes de outras Igrejas cristãs. 35 de outras religiões; 36 estrangeiros e 68 assessores e membros da coordenação ampliada.

Para que se possa compreender melhor como, ao longo dos anos, os intereclesiais foram crescendo, em termos quantitativos e em expansão nacional, e para que se possa fazer uma análise mais detalhada dos seus efeitos, optamos por fazer um quadro sinótico pondo em destaque alguns dados de suma importância e logo em seguida fazer alguns comentários a respeito.

QUADRO SINÓTICO DOS INTERECLESIAIS			
I Intereclesial	Aprox. 70 pessoas	6 a 8 de Janeiro de 1975	Vitória – ES
II Intereclesial	Aprox. 100 pessoas	29 de Julho a 01 de Agosto de 1976	Vitória – ES
III Intereclesial	Aprox. 200 pessoas	19 a 23 de Julho de 1978	João Pessoa – PB
IV Intereclesial	Aprox. 280 – 300 pessoas	20 a 24 de Abril de 1981	Indaiatuba – SP
V Intereclesial	Aprox. 500 pessoas	4 a 8 de Julho de 1983	Canindé – CE
VI Intereclesial	Aprox. 1647 pessoas	21 a 25 de Julho de 1986	Trindade – GO

²² Números disponíveis em: <<http://www.arquidiocesedefortaleza.org.br/tag/intereclesial/>>. Acesso em: 29 de mai. 2016.

VII Intereclesial	Aprox. 2.500 a 2.550 pessoas	10 a 14 de Julho de 1989	Duque de Caxias – RJ
VIII Intereclesial	Aprox. 2.800 pessoas	8 a 12 de Setembro de 1992	Santa Maria – RS
IX Intereclesial	Aprox. 2.359 pessoas	15 a 19 de Julho de 1997	São Luiz – MA
X Intereclesial	Aprox. 3.036 pessoas	11 a 15 de Julho de 2000	Ilhéus – BA
XI Intereclesial	Aprox. 3.806 a 4.000 pessoas	19 a 23 de Julho de 2005	Ipatinga – MG
XII Intereclesial	Aprox. 3.000 pessoas	21 a 25 de Julho de 2009	Porto Velho – RO
XIII Intereclesial	Aprox. 5.036 pessoas	7 a 11 de Janeiro de 2014	Juazeiro do Norte – CE

Fonte: BEOZZO, (2012).

Os intereclesiais surgem num momento em que as CEBs começam a se firmar como uma nova forma de ser Igreja. Contudo, ainda restava unir as experiências dessas comunidades, que já se faziam espalhadas por todo território nacional, numa ação articulada que pudesse demonstrar sua força. O apoio dado pela CNBB, em 1982, só veio a legitimar a viabilidade destes encontros. Deste modo, os intereclesiais, desde o seu primeiro encontro em Vitória – ES, 1975, passaram a se tornar um espaço privilegiado para atestar a legitimidade das CEBs e a troca de experiência destas. Como procuramos demonstrar, na tabela acima, os números de participantes dos intereclesiais, que a cada encontro seguem em percurso sempre crescente, se constituem em uma rica fonte de análise para atestarmos o crescimento progressivo destes encontros em importância.

Outra questão esboçada na tabela e que chama a atenção, além dos números crescentes de participantes nestes encontros, é a abrangência nacional que tomaram estes encontros. Como se pode ver, os intereclesiais já percorrerem todas as regiões do país, umas mais outras menos é verdade. De todo modo, essa mobilidade deixa transparecer que o público e, conseqüentemente, as CEBs são por si mesmas heterogêneas e plurais. Em se tratando de realidade brasileira, importa lembrar que isto é normal. O resultado disso, é que os embarques e desembarques dos intereclesiais nos permite uma melhor percepção dos muitos sujeitos das CEBs, haja vista que o olhar, que depende de diversos elementos, deve estar intimamente ligado a sua origem territorial e experiência de vida.

Neste sentido, vale sublinhar, novamente, os temas e os lemas dos intereclesiais. Em sua maioria, principalmente, a partir do encontro de Trindade – GO, 1986, a tônica da inculturação, sensibilidade ecumênica e diálogo inter-religioso, passaram a ser frequentes nos intereclesiais. Além, é claro, de serem questões que desembocam no velho problema da modernidade. Portanto, o que se percebe, por meio dos intereclesiais, é que as CEBs não se sentem fora desta conjuntura complexa e muitas vezes excludente. Por isso, as temáticas dos últimos intereclesiais se tornam fundamentais para que as CEBs avaliem “de forma constante a sua caminhada, os seus objetivos e estratégias, bem como analisem criticamente os cenários e o contexto mais amplo nas quais se acham inseridas” (BENINCÁ; ALMEIDA, 2006, p. 179).

QUADRO SINÓTICO COM OS TEMAS DOS INTERECLESIAIS	
I Intereclesial	<i>Uma Igreja que nasce do povo pelo Espírito de Deus</i>
II Intereclesial	<i>Igreja, povo que caminha</i>
III Intereclesial	<i>Igreja, povo que se liberta</i>
IV Intereclesial	<i>Igreja, povo oprimido que se organiza para a libertação</i>
V Intereclesial	<i>CEBs, povo unido, semente de uma nova sociedade</i>
VI Intereclesial	<i>CEBs, povo de Deus em busca da terra prometida</i>
VII Intereclesial	<i>Povo de Deus na América Latina a caminho da libertação</i>
VIII Intereclesial	<i>Povo de Deus renascendo das culturas oprimidas</i>
IX Intereclesial	<i>CEBS, vida e esperança nas massas</i>
X Intereclesial	<i>CEBS: Povo de Deus, 2000 anos de caminhada</i>
XI Intereclesial	<i>CEBS: espiritualidade libertadora</i>
XII Intereclesial	<i>Ecologia e missão</i>
XIII Intereclesial	<i>Justiça e profecia a serviço da vida</i>

Fonte: BEOZZO, (2012).

Percebe-se, então, que responder aos desafios deste tempo, de forma a dialogar com as novas demandas impostas, tem sido uma preocupação para as CEBs. Como lembra Teixeira (2014), o ecumenismo e o diálogo são traços que acompanham as CEBs desde os seus primórdios. Considerando que as CEBs, no que concerne a sua história, passaram a ser identificadas como uma estrutura de Igreja que sempre procuraram renunciar uma espiritualidade puramente interna, se desligando do mundo real e das questões sociais, é natural que o diálogo se revelasse a perspectiva que melhor atendesse a construção do seu projeto.

No VIII Encontro Intereclesial de Santa Mara (RS), realizado em setembro de 1992, a questão inter-religiosa ganha uma intensidade nova, mas dramática. O desafio mais decisivo veio do bloco dos negros, nos desdobramentos das discussões sobre a inculturação. A presença da questão afro-brasileira evidenciou a necessidade de se ampliar a discussão ecumênica nas CEBs (TEIXEIRA, 2014, p. 132).

A abertura ao outro, desafio que entendemos ser o fim prático do ecumenismo, do diálogo inter-religioso, entre outros, tem sido para as CEBs um caminho possível, porém não menos difícil, para intermediar as formas mais complexas que levam a acolher as diferenças; instaurar entre as pessoas novas formas de relação e, principalmente, a assumir em conjunto a justiça e a defesa da vida, em todas as suas dimensões. Algo semelhante ocorre quando passamos a refletir os temas dos intereclesiais que se seguem.

O IX Intereclesial colocou em evidência um tema que vai sendo assumido com cada vez mais importância na trajetória das CEBs: a questão da inculturação libertadora, da construção de um projeto de Igreja ecumênico, aberto às diferenças e ao diálogo num mundo plural. Nos dois intereclesiais seguintes, de Ilhéus (Bahia – 2000) e Ipatinga (MG – 2005), a sensibilidade ecumênica e inter-religiosa firma-se com mais tranquilidade, expressando uma acolhida mais serena entre os participantes (TEIXEIRA, 2014, p. 133).

Tendo em vista esta necessidade, de estar em constante diálogo com os desafios do mundo contemporâneo, com especial ênfase nos aspectos que dizem respeito às dimensões culturais e religiosas da atualidade, as CEBs não deixaram escapar a oportunidade de adentrar, mais uma vez, nestas questões com o XIII intereclesial. Novamente, a questão ecumênica e inter-religiosa apareceu viva nesse encontro. Com relação ao ecumenismo, presente neste intereclesial, Claudio de Oliveira Ribeiro (2014), dedicou um artigo a essa questão, *A Missão Ecumênica das CEBs no Intereclesial em Juazeiro do Norte: “saudade ou esperança”*? Neste

texto, chamou a atenção para os problemas que a simples ideia do ecumenismo provocou no seio da Igreja em encontros anteriores, ainda mais por ser um assunto que influi na dinâmica do poder interno da Igreja.

Neste sentido, na sequência de sua análise, fez questão de ressaltar os problemas que o ecumenismo podia gerar na terra do padre Cícero, local que, no seu entender, dispõe de um tipo de catolicismo com pouca experiência ecumênica, o que se confirmou durante o encontro. Como exemplo disso, lembrou que o acolhimento dado aos irmãos e irmãs de Igrejas evangélicas não foi ofertado da mesma forma as pessoas das religiões afro-brasileiras o que, naturalmente, gerou muitas reclamações da parte dessas lideranças. Contudo, entende que o ecumenismo se fez presente no encontro, mesmo que de forma limitada.

O intereclesial culminou com uma celebração ecumênica. Ela foi muito marcante e, a meu ver, expressou bem a vivência dos dias do encontro. As canções, os testemunhos, os símbolos revelaram a riqueza da pluralidade religiosa que temos. A celebração foi presidida pela pastora Romi Márcia Bencke, que nos ofereceu uma belíssima palavra de testemunho. Isto é um fato interessante: uma forma de controlar a dimensão ecumênica dos intereclesiais é atrelá-la ao Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (CONIC) (OLIVEIRA, 2014, p. 13).

Em tempos de exclusões, em suas diversas formas, isso inclui a exclusão do coletivo em favor da inclusão do individualismo, num sentido de favorecer algumas formas de vivências religiosas que estão sendo postas em prática, o que se percebe é que nas CEBs essa realidade, que tem pouco a ver com suas práticas, passou a ser vista de forma crítica. Em suas tentativas de superar essas novas tendências que acabaram por colocar elas próprias nas margens da exclusão, estas entenderam que não basta ficar preso ao discurso moderador de não aceitação desta nova realidade, é preciso mais do que isso. Assim, os intereclesiais acabaram se tornando um espaço privilegiado para se pensar em estratégias de enfrentamentos, não no sentido de combater, mas de tentar um diálogo e uma troca de experiência com esta mesma realidade.

2. IGREJA CATÓLICA E A NOVA CONJUNTURA: NOVAS ESTRATÉGIAS E CONFIGURAÇÕES

No que diz respeito às três últimas décadas, tornou-se convencional falar de crise e desestruturação das CEBs. Crise que, em termos ampliados, se estende para os movimentos populares de esquerda em geral. É como se a postura de enfrentamento às questões sociais, a defesa dos direitos humanos e dos pobres que tanto marcaram a vida da Igreja, principalmente das CEBs nas décadas de 60 e 70, tivessem sido relegados a um segundo plano, ou mesmo a plano nenhum. É como se esse modelo de catolicismo, que colocava a ação salvífica de Deus como uma ação que acontece na história, através das lutas coletivas do homem pelo bem comum, tivesse caído no esquecimento, dando vez a um catolicismo de retorno à sacristia.

Segundo Robert J. Schreiter (1998), nas últimas décadas, tempos de globalização, mudanças, conflitos e transições, estaríamos vivendo as novas marcas da Igreja Católica. Neste caso, no que concerne à Igreja, uma questão que emerge desta situação é saber se este momento trata-se de um período de continuidades, descontinuidades ou, até mesmo, retrocesso da Igreja Católica. Naturalmente, esta é uma questão que diante de sua complexidade não poderia ser tratada aqui, mesmo que de forma breve, pois não é o nosso objetivo. Mesmo assim, existe uma verdade que perpassa esta questão e que não pode fugir a nossa análise, “as transformações culturais e estruturais da sociedade trazem, assim, um problema para a Igreja” (MIRANDA, 2009, p. 06). E, ao que tudo indica, trouxe um problema ainda maior para as CEBs.

No caso das CEBs, entretanto, a crise vem crescendo como cizânia no terreno de uma instituição milenar que, segundo alguns, volta-se gradativamente para o interior de si mesma, preocupada menos com a questão social, tão cara aos principais documentos da Doutrina Social da Igreja, e mais com os problemas de caráter moral e/ ou doutrinário, bem como um espiritualismo estéril e avesso a qualquer tipo de compromisso social (GONÇALVES, 2012, p. 57).

A exterioridade desse pensamento, é claro, encontra resistências. Porém, não anula a notoriedade de uma noção que tem, nas últimas décadas, se apresentado com bastante força em uma determinada perspectiva hermenêutica, a de que o catolicismo vive, segundo alguns, um momento de transição religiosa que se faz pela perda do caráter social de sua prática religiosa em detrimento de um *modus vivendi* religioso que se pauta, entre outros, pelo atendimento ao individualismo. De acordo com Libanio (1999), esta nova tendência é um

cenário que tem por referência básica a Igreja Carismática. “Nesse cenário, ocorre o triunfo do carisma, da individualidade e da emoção. A teologia fica em segundo plano, havendo forte experiência do espírito” (SOFIATI, 2012, p. 52).

Não obstante, o individualismo, enquanto princípio de valor, não é um pressuposto exclusivo do catolicismo. Na verdade, este pode ser apresentado como expressão da modernidade contemporânea, modernidade esta com a qual a Igreja vem buscando dialogar, cujos propósitos se justificam pelo triunfo da racionalidade sobre as demais experiências humanas. O ideário da modernidade e sua epistemologia²³, no entanto, têm posto para o campo da religião importantes implicações. Victor Breno Farias Barroso, a partir da perspectiva de *modernidade religiosa*, de Danièle Hervieu-Léger, considera que existe um entendimento possível entre religião e modernidade, mesmo que esta relação não deva ser vista de uma forma simples.

Na perspectiva hervieu-légeriana, a modernidade religiosa é entendida como individualização e diversificação – seguindo a lógica da bricolagem – dos percursos de identificação à adesão a uma linguagem particular do crer religioso (BARROZO, 2014, p. 36).

Embora esse termo modernidade possa ser considerado um processo, nascido em meados do século XVII, sob a insígnia de ser um projeto de emancipação do antigo mundo em relação aos domínios da religião ou, ainda, de ser uma sociedade construída por homens e por sua centralidade, nota-se, que ideologicamente em pleno final do segundo milênio esta fórmula se tornou um aporte necessário para a própria religião. Afinal, existe entre Igreja Católica e a modernidade um problema ainda não resolvido. “No entanto, a Igreja dispõe nas suas matrizes dos ingredientes necessários para o diálogo. Basta lembrar que os grandes temas da modernidade são frutos do cristianismo, por paradoxal que possa parecer essa formulação!” (BRITO, 2004, p. 43).

Aqui, consideramos que a modernidade, por meio de seu elemento racional, tocou o catolicismo. Do ponto de vista institucional, “no caso do catolicismo, a racionalização passou por sua maior centralização clerical, valorização dos sacramentos e doutrina, orientação explicitamente para uma salvação sobrenatural” (LIBANIO, 2002, p. 120). Com isso, a

²³ Alessandro R. Rocha (2013), afirma que sob esta epistemologia da modernidade existe uma divergência entre os pensadores pós-modernos. Segundo este autor é sob esta epistemologia que vai se redefinir radicalmente a dinâmica do conhecimento, e que sob ela estabelece-se um novo paradigma das relações cognitivas. Diz, ainda, que diferentemente da metafísica clássica, na modernidade é desenvolvido um novo sistema metafísico que fundamentará a Filosofia, as Ciências e também a própria Teologia.

modernidade, a partir do conceito de pessoa humana, fundamental para a sua ideia, de certa forma, levou o catolicismo a refletir suas próprias práticas e suas ações pastorais junto a sociedade. “Acrescenta-se, ainda, que o conceito de pessoa humana tão caro ao mundo moderno foi gestado no âmbito cristão. Conceito que possibilitou e possibilita pensar em ‘felicidade individual’” (BRITO, 2004, p. 44).

Embora a ideia de modernidade possa ser vista como um fenômeno que deita raízes no próprio cristianismo, conforme indica o autor citado, sua sistematização não é uniforme ao mundo religioso cristão. Afinal, como indica Peter Berger, uma coisa é sustentar que existe uma relação de causalidade histórica entre o cristianismo e alguns traços do mundo moderno. Outra, completamente diferente, é dizer que, “‘portanto’, o mundo moderno, inclusive seu caráter secular, deve ser tido como certa realização lógica do cristianismo” (BERGER, 1985, p. 119). Desta forma, a despeito de nossa análise, entendemos que a Igreja, em uma nova etapa do seu processo histórico, vai estabelecer novas formas de relações com a sociedade.

Portanto, no tocante ao catolicismo brasileiro, a década de 90 trouxe novos desafios para serem enfrentados. A Igreja, antes voltada para o espaço público e as questões sociais, refluíu para o âmbito mais religioso. “O episcopado, comprometido com a ‘opção pelos pobres’ e a teologia da libertação, deu lugar a bispos muito mais conservadores” (ROSADO-NUNES, 2004, p. 23). A CNBB, por exemplo, que durante muito tempo teve uma parcela dos seus bispos comprometidos com a Teologia da Libertação e com as CEBs, “passou-se à pastoral dos carismáticos, dos padres cantores às missas-show” (ROSADO-NUNES, 2004, p. 24).

Observa-se, então, que o vazio que foi deixado pelo esfriamento das CEBs e da Teologia da Libertação, aliado ao próprio esmorecimento dos movimentos populares que se faziam como uma alternativa para a Igreja da libertação foi, a princípio, preenchido por aquilo que se apresentava como uma nova forma, ou outras formas, de viver o catolicismo. Segundo Carranza (2009), após um longo tempo de análise e aprovação pela CNBB, os anos 90 serão a década da evidência da Renovação Carismática Católica - RCC. O novo clima sociocultural, marcado pela revalorização do corpo, da qualidade individual de vida e da adoção de novas experiências religiosas, colocará a RCC como uma alternativa possível para o trato dessas novas demandas.

Nestes anos observa-se a multiplicidade de ações criativas de socialização religiosa que, num misto de devoção-espetáculo, prende os jovens com Cristotecas, Barzinhos de Jesus, Rebanhões, Encontrões, Carnafolia de Jesus, Tocão, Baladas Santas e etc. (CARRANZA, 2009, p. 39).

Com isso, o povo, eleito pelas CEBs como sendo uma unidade social, deu lugar para novas orientações, muito mais voltada para o indivíduo ou para pequenos grupos que se faziam ligados por relações interpessoais. Nessa compreensão, é possível, pois, afirmar que a Igreja Católica no Brasil vem, nas últimas décadas, sofrendo fortes mudanças em sua forma de ser. Contudo, não é possível afirmar que tais mudanças devem ser vistas apenas como sendo da Igreja para com a sociedade quando na verdade, a sociedade também mudou para a Igreja. No bojo dessas mudanças, é que somos levados a acreditar que o problema do catolicismo, em suas novas configurações, não está restrito a ele mesmo, mas que essas causas podem ser explicadas se levarmos em considerações outros fatores, fora do seio da Igreja.

2.1 Crise institucional religiosa: o sagrado em movimento

As religiões chegam ao século XXI com a necessidade de rever sua relação com a sociedade. Entre processos de conservadorismos, transformações e adaptações a novos contextos, há que considerarmos que religião e sociedade vivem juntas um momento paradoxal no modo de suas relações. Por parte das religiões, de modo especial às cristãs, essas novas configurações nos fazem perceber que seu funcionamento nos dias atuais tem exigido grande esforço, mesmo à revelia, no sentido de avançar, ainda mais, sob as cláusulas funcionais da modernidade.

Não tem sido, porém, sem consequências que tal aparelhamento com a modernidade vem ocorrendo. Insistindo nas religiões cristãs, e nelas permaneceremos, seus velhos territórios, seus lugares e suas funções na sociedade, até então bem definidas, “vão-se readequando dialeticamente dentro da cultura moderna, no esforço de preservação e expansão da identidade cristã, em uma sociedade sempre mais secularizada, sobretudo em sua estrutura e papeis” (PASSOS, 2005, p. 11). Olhando para a história, tal situação parece ser, apenas, mais um desdobramento a ser vivido pelo cristianismo. No caso do catolicismo, esse desdobramento tem produzido situações não muito confortáveis, mas de urgência imediata para manutenção de sua estabilidade.

Sem deixar de considerar a permanência de sua hegemonia, de um ponto de vista paradigmático, nota-se que no catolicismo, seu fator institucional se encontra em dificuldades. Hervieu-Léger argumenta que o regime católico de validação institucional se inscreveu, historicamente, na continuidade de uma civilização paroquial onde a conformação dos fiéis se realizava através dos cultos e da administração dos sacramentos, mas que hoje esse modelo se

encontra em pleno remanejamento. “A mobilidade e o desenvolvimento dos intercâmbios, certamente, minaram os fundamentos sociais e culturais do universo religioso paroquial” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 175). Com isso, a instituição católica se vê na necessidade de alterar seus modelos comunitários e pastorais por ela adotados, posto que “o crente moderno não se contenta mais em escolher sua fé: ele quer escolher, ao mesmo tempo, sua comunidade, ao menos quando sente necessidade de pertencer a alguma” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 176).

E mais, é preciso, ainda, sinalizar que tais mudanças, além de envolver simultaneamente movimentos de “reaquecimento” ou reavivamento do catolicismo, na linha de uma re-adesão, conforme lembra Teixeira (2009), deixa em evidência que para o catolicismo é preciso, mais do que nunca, confrontar, por meio de seus próprios grupos, o surgimento de outro fenômeno: o sujeito moderno que, de acordo com Rodrigo Portella, colocou o indivíduo como medida e como fim. Para este cientista da religião, ao passo que a modernidade colocou o ser humano como medida de si, de suas relações com o universo a partir de uma lógica cartesiana e de uma moral kantiana, não seria mais a religião com suas relações o cimento a dar liga a coesão cultural-social, mas “a própria racionalidade, a própria independência de escolha racional centrada no indivíduo autônomo” (PORTELLA, 2006, p. 72).

Segundo Berger (1985), sob a bandeira da secularização²⁴ a história ocidental moderna foi marcada pela retirada das Igrejas cristãs das áreas que estavam sob o seu controle, ou sobre sua influência. Ou seja, a secularização se manifesta pelo fim do monopólio religioso. Desta sorte, somos levados a considerar que uma das expressões do fenômeno religioso em nosso tempo, o sagrado livre das amarras religiosas, em movimento, se mostra livre de questionamentos do pertencimento ou não há uma determinada instituição religiosa. Assim, têm razão Cleto Caliman (1998) ao afirmar que o sagrado anda solto pelo mundo, tornou-se “vagabundo”. As Instituições religiosas em suas formas de experiências religiosas, independentemente de suas ramificações, vão aos poucos perdendo espaço. Inclusive, têm perdido até mesmo sua plausibilidade.

²⁴ Por secularização existe um debate por demasiado extenso. Contudo, na perspectiva de Peter Berger, entendemos que a secularização da mesma forma que se aplica a ideia da retirada das Instituições religiosas e seus sistemas simbólicos de determinados setores da sociedade, esta mesma secularização por ser um termo que pode adotar um sentido descritivo e não valorativo, o mesmo pode representar “o retorno de um religioso ao ‘mundo’” (BERGER, 1985, p. 118).

Já não são as Igreja ou religiões instituições que criam necessariamente o espaço da experiência religiosa. Antes, pelo contrário, elas perdem força e deixam o sagrado solto, entregue às vivências pessoais, individuais em processo crescente de privatização e individualização (LIBANIO, 1998, p. 61).

O resultado deste processo é que as instituições religiosas entram em tensão. É como se estivéssemos observando a constatação de que hoje são enaltecidos valores morais e espirituais que pouco tem a ver com os princípios que, durante séculos, foram estabelecidos pelas instituições. Deste modo, a expressão utilizada, “crise institucional religiosa”, como título deste ponto do nosso trabalho, tem a ver com esse deslocamento de seus valores ou até mesmo com a relativização dos seus princípios morais e éticos. Essa abertura dada para novas formas de éticas e/ou comportamentos religiosos que passam a definir a sociedade em seu comportamento religioso a partir de suas próprias regras, muito se aproxima da célebre afirmação do filósofo René Descartes, “*Cogito, ergo sum*”. (Penso, logo existo).

O homem enquanto ser pensante, talvez seja o grande legado do mundo moderno, e muito disso se deve, em especial, ao filósofo René Descartes (1596-1650). Descartes, considerado por muitos o fundador da Filosofia moderna, teve como primeira tarefa romper com os chamados defeitos do conhecimento. De acordo com Fritjof Capra, “ele não aceitava qualquer conhecimento tradicional, propondo-se a construir um novo sistema de pensamento” (CAPRA, 1997, p. 43). O defeito do conhecimento em Descartes estava em aceitar e se deixar levar por opiniões de outros, sem que para isso existisse a preocupação de se testar a veracidade deste conhecimento proposto. Esse tipo de conhecimento, baseado na percepção, imaginação, memória e linguagem, é sumariamente classificado por este filósofo como conhecimento sensível.

Concorda-se, em geral, que, para Descartes, a essência dos seres humanos é composta pela razão, e o uso desta razão está em possibilitar que o conhecimento seja adquirido por meio da elaboração lógica de hipóteses, podendo estas serem confirmadas ou não. Assim, “ao considerar que os nossos sentidos às vezes nos enganam, quis presumir que não existia nada que fosse tal como eles nos fazem imaginar” (DESCARTES, 2004, p. 61). Isto é, em Descartes, nada pode ser considerado como o conhecimento verdadeiro sem que antes nós mesmos não tenhamos testado e reconhecido como verdadeiro.

Por desejar então dedicar-me apenas à pesquisa da verdade, achei que deveria agir exatamente ao contrário, e rejeitar como totalmente falso tudo aquilo em que pudesse supor a menor dúvida, com o intuito de ver se, depois

disso, não restaria algo em que meu crédito que fosse completamente incontestável. (DESCARTES, 2004, p. 61).

Podemos dizer que Descartes buscava ir além das concepções baseadas nos sentidos. Em função disso, “propôs um método para se distanciar da concepção baseada nos sentidos e adotar um mais objetivo” (SOREL, 2004, p. 11). Neste sentido, ao passo que este pensamento denota a ideia de que algo deva ser experimentado, e que este algo deva partir de suas próprias construções, o que presumimos é que, hoje, o sagrado, enquanto um empreendimento humano para se alcançar o divino via religião, pode naturalmente potencializar os homens, para que estes sejam capazes de pensar e agir por seus próprios discernimentos sem recorrer aos caminhos propostos pelas instituições religiosas, afinal “o desejo do homem religioso de viver *no sagrado* equivale, de fato, ao seu desejo de se situar na realidade objetiva, de não se deixar paralisar pela relatividade sem fim das realidades puramente objetivas” (ELIADE, 2010, p. 31-32).

De acordo com Maria Clara Bingemer, existe, no momento, uma sedução pelo sagrado que se nota pela queda e troca de paradigmas religiosos e que, ao mesmo tempo, põe em evidência a compreensão do homem enquanto ser relacional e aberto a uma autonomia regida pela alteridade, uma espécie de sagrado caracterizado pela “alteridade divina”, do totalmente outro. “Essa sedução do sagrado e do religioso que domina a vida contemporânea implica, por sua vez, uma volta aos paradigmas pessoais e aos modelos individuais como inspiradores da religião e da ética” (BINGEMER, 1998, p. 86). O sagrado é, portanto, para o homem, a experiência que ele julga ser a mais profunda que ele pode ter consigo mesmo. É o desejo mais íntimo, é a maneira de se perceberem em um momento de comunhão com esta realidade, que muitas vezes se mostra incompreensível. Por esta Razão, entendemos que a busca por tal compreensão passa pela via do diálogo entre os saberes.

Ainda que, a interlocução com outros saberes nos coloque diante de territórios desconhecidos, e talvez perigosos, a crise de paradigmas que as instituições religiosas entraram nos últimos anos nos obriga a isso. Alberto Antoniazzi afirma que os fenômenos do sagrado e das religiões apresentam-se como extremamente complexos. “Não há uma única explicação completa e abrangente do que está acontecendo” (ANTONIAZZI, 1998, p. 11). Dessa maneira, e com esse pensamento, é que chegamos a nossa abordagem: “a religiosidade volta a se expressar hoje em formas espontâneas, quase infantis, livres da institucionalização e da rígida regulamentação das Igrejas cristãs” (ANTONIAZZI, 1998, p. 12).

Em função disso, se algo pode ser dito sobre o sagrado, certamente este algo passa pelo caminho da experiência. No centro desta experiência, encontramos, então, o exato momento que nos leva a uma realidade que nos aproxima de Descartes. Quando este filósofo se volta para a defesa do método²⁵, ele tinha noção que desenvolvera um pensamento com suficiente rigor para acreditar que, a partir de então, seria possível se manter distante das explicações improváveis do senso comum e das explicações da própria Igreja. Com isso, Descartes, ao recusar o poder das autoridades eclesiásticas sobre o uso da razão começou a distinguir os tipos de conhecimentos sem que para isso fosse necessário haver uma classificação de conhecimentos superiores ou inferiores.

Sendo assim, o problema levantado por Descartes no século XVII torna-se, então, aplicável ao mundo moderno contemporâneo, ou seja, se nesse período Descartes e outros pensadores modernos tiveram como ponto de partida o sujeito como possuidor de conhecimento, como ser pensante, hoje, na medida em que passamos a considerar a ideia de que o sagrado se encontra “liberto” das instituições religiosas, somos levados a insistir na permanente atualidade deste pensamento. No caso, deste homem religioso, seja qual for o contexto histórico em que se encontra, “o *homo religiosus* acredita sempre que existe uma realidade absoluta, o *sagrado*, que transcende este mundo, que aqui se manifesta, santificando-o e tornando-o real” (ELIADE, 2010, p. 164).

Isto implica dizer, que o conhecimento do homem passa pela compreensão que existe uma manifestação do sagrado que acontece de forma completamente distinta daquela que é prevista pelo pertencimento institucional. Assim, “o sagrado seria, portanto, a parte do mundo associada à experiência imediata que o homem tem com o divino” (RIES, 2008, p. 61). Dito de outra forma, o sagrado estaria ligado ao caráter mediato da experiência do divino. A relação existente entre homem e sagrado na contemporaneidade, por mais desagradável que possa parecer para os que anunciaram a morte da religião e que o desaparecimento do sagrado era algo irreversível, na verdade deixa em evidência que a secularização prevista pode ser entendida, hoje, de outras maneiras, como um momento de dessacralização não do religioso, mas da esfera institucional religiosa.

Toda hierofania é percebida pelo homem religioso como um fenômeno inseparável de sua experiencial pessoal. Ele percebe a manifestação de uma

²⁵ A forma discursiva e autobiográfica utilizada por Descartes em seu *Discurso do Método* o coloca distante de ser considerado um tratado científico. Contudo, a premissa revolucionária da obra a tornou um ensaio que para muitos inaugura a chamada Filosofia moderna. Por defender o uso da razão como sendo de faculdade de todos os homens, independente de espaço e domínios o *Discurso do Método* foi posto na lista do Índice da Igreja.

realidade diferente das realidades entre as quais vive. A análise da maneira de expressão do *homo religiosus* mostra que ele, na sua percepção da hierofania, sente a presença de uma potência invisível e eficaz, que se manifesta através de um objeto ou de um ser, tanto que esse objeto e esse ser passam a ser revestidos de uma nova dimensão, a sacralidade. Através dessa descoberta o homem assume um modo de existência específico (RIES, 2008, p. 97).

Na sociologia da religião, em Max Weber, encontramos um momento exponencial no processo de racionalização ou de racionalidade²⁶, termo complexo que, por sua vez, pode gerar interpretações contraditórias, conforme atesta Mariz (2010). Este mesmo termo, segundo Senra (2008), também é conhecido por “desencantamento do mundo”. No que diz respeito às origens deste desencantamento do mundo, isto é, da eliminação da dimensão mágica das religiões do cotidiano da sociedade e das pessoas, estas “são procuradas por Weber no antigo judaísmo, o qual, em relação às religiões naturalistas do Oriente Médio, apresenta três categorias peculiares: transcendentalização, historicidade e racionalidade ética” (MARTELLI, 1995, p. 77).

Embora a ideia de racionalização possa ser vista sob vários *tipos*, mesmo que sua melhor compreensão gire em torno da ideia da própria religião, suas manifestações nas esferas do campo real não deixam de colocar em evidência que existe uma participação significativa do homem neste processo. Nota-se, sua presença, principalmente quando este processo faz com que haja entre outras esferas da sociedade, por exemplo, na política e na economia, uma tensão com as religiões. Neste exato ponto, podemos encontrar um dos principais motivos, senão o principal, do interesse de Weber pela religião. “A religião interessa a Weber na medida em que ela é capaz de formar atitudes e disposições para aceitar ou rejeitar determinados estilos de vida ou para criar novos” (MARIZ, 2010, p. 74).

Não podemos deixar de observar que o resultado deste processo de racionalização vai, ainda, entrar em choque com a esfera intelectual, pois, de acordo com Weber, “esse processo de racionalização no plano da técnica e da economia sem dúvida condiciona também uma parcela importante dos ‘ideais de vida’ da moderna sociedade burguesa” (WEBER, 2004, p. 67). Olhando pelo lado da religião, esta mesma tensão criada pela racionalidade vai colocar a religião no plano da irracionalidade. Portanto, entendemos que a compreensão destes modelos e classificações da racionalidade, somada ao nosso eventual interesse de atribuir a

²⁶ A racionalização pode ser entendida como uma tipologia da sociologia que, em Max Weber, diz respeito a uma tendência que no mundo ocidental tem se estabelecido para todas as esferas da vida social.

participação do homem neste processo dentro dos conceitos Weberianos, não é uma tarefa fácil.

Entendemos, ainda, que existe um sentido subjetivo na obra de Weber que é analítico, só pode ser alcançado partindo da percepção que “a ciência da cultura é a reconstrução e a compreensão das escolhas humanas pelas quais um universo de valores foi edificado” (ARON, 2008, p. 762). Quanto à perspectiva geral da obra de Weber entendemos que além de complexa ela é variada, impossível de ser, até, citada em poucas linhas. Entretanto, se adotarmos a 3ª categoria sugerida por Aron (2008) que parte do estudo da sociologia da religião começando pela celebre obra *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, com certeza encontraremos as ideias que permeiam o pensamento deste autor.

Ainda, considerando as implicações da função da religião em Weber, Stefano Martelli aponta que a Igreja, a católica, acreditando ser a instituição que administra o sagrado, favoreceu um análogo processo de institucionalização das esferas restantes. No caso: direito, política e economia. Embora, isso tenha provocado a autonomia das mesmas e, por isso, indiretamente sua própria secularização. Contudo, “foi o protestantismo, porém que trouxe a racionalização do agir em nível mais radical, antes de tudo mediante a eliminação da função mediadora da Igreja (abolição das indulgências, dos cultos aos santos e etc.)” (MARTELLI, 1995, p. 78). Na ordem da religião, em Weber, percebe-se o estabelecimento de um conjunto de valores e ideias que conduzem os fiéis a uma conduta racional, fundamental para as práticas não religiosas da sociedade e, ao mesmo tempo, ideal para a estruturação da sociedade moderna.

Feitos essas observações, cabe dizer que nosso interesse de procurar estabelecer um diálogo com Descartes e Weber não foi com o intento de fornecer uma relação sistemática da nossa questão de estudo com esses autores clássicos, mas apenas demonstrar que por meio destes é possível indicar algumas pistas de análises que nos torne sensível para uma emancipação do homem com relação aos determinismos religiosos. Não é de agora que essa questão vem sendo discutida pelos diferentes campos do conhecimento científico. Nas Ciências das Religiões, enxergamos a continuidade desse processo metafórico por meio da complexidade do fenômeno religioso, principalmente nas últimas décadas. Um dos novos cenários que se apresenta é que as instituições, assim como a própria modernidade, estão vivendo um momento de crise.

Seguindo a análise de Danièle Hervieu-Léger, hoje, o catolicismo, principalmente em sua dimensão institucional, pode se utilizar de maneira estratégica dessa crise da modernidade

para revigorar sua tradição. Contudo, essa crise, por outro lado, suscita novos problemas para o catolicismo. Victor Barroso, a partir da análise do pensamento de Hervieu-Léger, vai dizer que a dissolução dos sistemas religiosos tradicionais favoreceu a projeção da pluralização da paisagem religiosa e que essa fragmentação faz com que, na modernidade, as instituições religiosas continuem a perder progressivamente seu caráter regulamentador nas esferas sociais e culturais da vida humana. “Cada vez mais se evidencia uma desregulamentação institucional com respeito ao modo como os indivíduos crentes compõem e vivenciam sua experiência de fé” (BARROZO, 2014, p. 37-38).

Empiricamente, as instituições estão sempre mudando à medida que mudam as exigências da atividade humana sobre as quais elas se baseiam. As instituições estão sempre ameaçadas não só pelos estragos do tempo, como também pelos conflitos e discrepâncias entre os grupos cujas atividades elas pretendem regular (BERGER, 1985, p. 49).

Com esta fala, Peter Berger ajuda a compreender que a dinâmica do mundo moderno trouxe como consequência uma série de fatores, um destes, diz respeito ao rompimento com o campo religioso hegemônico e o próprio pluralismo religioso que, por sua vez, tem se constituído numa ameaça constante para as instituições religiosas. Neste caso, do ponto de vista das instituições religiosas, “o pluralismo surge muitas vezes como uma ameaça a sua identidade, na medida em que este significa uma perda do controle sobre os sentidos e os bens simbólicos produzidos em seu interior” (STEIL, 2001, p. 117-118). Trata-se, portanto, de uma ameaça cujos reflexos vão levar as instituições a olharem de forma mais atenta para as questões relativas às transformações pelas quais vem passando o campo religioso, sua ampliação e alargamento.

Portanto, essas considerações até aqui apresentadas como construções e, ao mesmo tempo, consequências do mundo moderno, afetam de forma direta a relação entre sociedade e religião. Assim, as religiões, particularmente as ocidentais, de forma ainda mais particular o catolicismo, perde poder, e o que é mais complicado, perde com isso sua instituição enquanto reprodutora de sentido. Hoje, mergulhada nesta que lhe é uma incômoda realidade, a permanência da instituição católica como reguladora da vida de seus fieis, passa pelo desafio de ter que interagir com diferentes formas de expressões religiosas, algumas delas advindas do seu próprio campo. Não é difícil entender essa questão. Afinal, “o campo religioso é um campo de trocas de produção, usos simbólicos e materiais pelos personagens que dele fazem parte” (BRITO, 2004, p. 39).

Carlos Brandão reconhece que a dinâmica do campo religioso também se define pelo processo de trocas simbólicas entre seus integrantes que pode vir a ser no plano da micro ou da macroestrutura. “Qualquer sociólogo sabe que, em um campo de produção e oferta de sentidos e serviços simbólicos de teor sagrado, que mesmo em crise regenera o seu equilíbrio, a evasão de fiéis e poderes terrenos de uma Igreja pode ser a condição da ‘exploração’ de uma carta ou outras” (BRANDÃO, 1994, p. 25). Hervieu-Léger vai partir de uma abordagem intermediária ou, talvez seja melhor dizer articulada, dessa situação para chegar à ideia de modernidade religiosa. Para esta socióloga, o problema que se apresenta é perceber a interação existente entre a modernidade e a religião. Em seu entender, a instabilidade encontrada no terreno da modernidade bem como da própria religião é o que possibilita, num certo sentido, que a modernidade se torne favorável à religião.

O principal problema, para uma sociologia da modernidade religiosa, é, portanto, tentar compreender conjuntamente o movimento pelo qual a Modernidade continua a minar a credibilidade de todos os sistemas religiosos e o movimento pelo qual, ao mesmo tempo, ela faz surgirem novas formas de crença. Para responder a esse problema, é necessário ter entendido que a secularização não é, acima de tudo, a perda da religião no mundo moderno. É o conjunto dos processos de reconfiguração das crenças que se produzem em uma sociedade onde o motor é a não satisfação das expectativas que ela suscita, e onde a condição cotidiana é a incerteza ligada à busca interminável de meios de satisfazê-las (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 41).

Numa leitura semelhante, Giovanni Filoramo afirma que uma característica da modernidade é dada pelo conjunto de processos corrosivos que ela colocou em operação com relação às diferentes tradições religiosas. Por isso, “nenhuma saiu ilesa desse confronto; em vez disso, o destino de cada uma depende sempre do modo como essas grandes religiões universais reagiram ao desafio imposto pelos processos de modernização” (FILORAMO, 2005, p. 189). De fato, o encontro com a modernidade provocou no universo religioso, das diferentes religiões, uma experiência que mesmo que não possa ser considerada unívoca, no mínimo ela se tornou análoga em muitos sentidos.

No caso da religião católica, esta vem respondendo aos desafios da modernidade em diferentes contextos e de maneiras diferentes. Por isso, nas duas últimas décadas, passamos a assistir “a difusão das comunidades emocionais pentecostais e carismáticas de matriz protestante também no seio do catolicismo, em resposta ao homogenizante desafio da modernidade em relação a um tipo tradicional de comunidade de fiéis” (FILORAMO, 2005, p. 189). O paradoxo desta situação consiste no fato de que o catolicismo entendeu que precisa

conciliar, para controlar, em seu interior, uma forma de ecumenismo entre seus próprios grupos que lhe seja favorável. Tudo isso, numa tentativa de amenizar os impactos causados por uma diversidade religiosa, abstrata, desregrada que ora possa se fazer nociva a sua experiência religiosa, a sua institucionalidade, tida como autêntica.

Talvez, para alguns grupos sociais, estas articulações possam causar estranhamento. Entretanto, considerando tudo o que temos apresentado até o momento neste estudo, o atual cenário cultural religioso não tem sido nada favorável para as instituições religiosas tradicionais. Ainda mais, quando os chamados Novos Movimentos Religiosos - NMRs²⁷ presentes na sociedade brasileira, e por causa desta mesma sociedade, têm deixado em evidência seus traços característicos. Com relação a isso, Guerriero (2006), vai dizer que os valores hoje apregados pelos NMRs, como a autonomia do indivíduo diante das instituições religiosas, a ideia de que cada um é portador da centelha divina e de que fazemos parte de uma totalidade, não havendo, portanto, criador nem criatura, estariam disseminados no conjunto mais amplo da sociedade.

Sob este prisma, não é de estranhar, no âmbito católico, suas constantes reformulações, ainda mais quando as fronteiras abertas pela vasta oferta religiosa tende, em suas variantes, a reproduzir a lógica da modernidade ao possibilitar ao indivíduo que estes busquem a partir de seu universo religioso criar os seus próprios sistemas de sentido. Na verdade, o que seria de causar estranhamento seria o simples fato da Igreja Católica não se posicionar frente às influências, tidas como deletérias, dessas novas formas de experiências religiosas, sendo que algumas delas se fazem extremamente tendenciosas ao descaracterizar os pressupostos da fé católica. “É o caso específico do Movimento Carismático Católico e da expansão dos neopentecostais. Trata-se, sem dúvida, do número mais expressivo de participantes dentre todos os novos movimentos” (GUERRIERO, 2008, p. 18).

De maneira geral, estas novas experiências religiosas se traduzem em conceitos e pré-conceitos estabelecidos, cujas concepções se distanciam de modo significativo da lógica e das práticas religiosas tradicionais. Na verdade, estamos dizendo que o elemento sagrado deixou de fazer parte, exclusivamente, dos domínios da instituição religiosa histórica, tradicional. Inclusive, este dito domínio deve ser evitado, pois nunca o foi. Deste modo, considerando este elemento da crise das instituições religiosas, as investigações no campo religioso têm provado que, nas últimas décadas, o fenômeno religioso se encontra em plena efervescência, extensão

²⁷ Para Silas Guerriero (2008), os Novos Movimentos Religiosos – NMRs, além de apresentarem um desafio à compreensão por parte daqueles que costumam ver as religiões como algo perene e ligado às tradições, estes são tidos como novas formas de vivência religiosa dentro das religiões já estabelecidas.

e movimento. No entanto, entendemos que sua compreensão não é da faculdade de um saber exclusivo.

Como atesta Carlos Brandão (1994), temos que tirar essa questão, não tanto a partir da análise do que está acontecendo nas instituições e agências tradicionais produtoras de sentido, “mas através de uma reflexão livre e muito pessoal a respeito do que está ocorrendo no campo de reciprocidades sociais e simbólicas onde elas se articulam, a partir do que está acontecendo, ou podendo acontecer com as pessoas reais” (BRANDÃO, 1994, p. 26). Gostaria, com isso, de destacar a compreensão da temática em questão considerando essa “pessoa real”, no caso, o sujeito do campo. Sujeitos que vivem e atuam nas instituições e talvez por isso proponham uma reflexão sobre a questão levando em consideração outras variantes. Estes sujeitos, de algum modo, conseguem traduzir e descrever de forma precisa, sem muitos aparatos teóricos, alguns aspectos muito precisos da crise das instituições religiosas, uma das variantes da modernidade religiosa:

A instituição é uma coisa pesada. A instituição Igreja, ao longo dos anos, dos séculos, se tornou uma coisa pesada que em muitos casos, não só o catolicismo, não só, mas Igrejas protestantes, ela condiciona a pessoa a estruturas pré-estabelecidas que muitas vezes não satisfazem ela. E não é questão de fé, mas é questão de opção social. Quer dizer, você pra tá pertencente a uma dada instituição religiosa você deve seguir certas orientações que muitas vezes não tem nada a ver com o religioso, e sim com o social, com a opção política, com a opção econômica, com a opção cultural, deixando de lado o religioso em si. Essa imposição da sociedade, em que a gente está, da sociedade religiosa, da instituição religiosa, da estrutura, é que muitas vezes, pelo menos é o que eu tenho observado, acaba por afastar pessoas. Quer dizer, pessoas que vivenciavam sua fé e em dado momento da vida, não satisfeitos com a estrutura da religião em que pertenciam, optam por vivenciar essa fé de modo isolado. Eu entendo o que ele está fazendo. Eu entendo que ele não concorda com aquela estrutura que está montada, que é uma estrutura que ele não concorda por diversas situações. Mas, eu também entendo que ele não está vivenciando a fé dele plenamente, porque ele não convive com seus pares (SANTOS, 2015).

Dessa reflexão, importa frisar na fala de Jakson Santos, um dos aspectos que, a nosso ver, começa a delinear o princípio de uma modernidade religiosa, “você pra tá pertencente a uma dada instituição religiosa você deve seguir certas orientações que muitas vezes não tem nada a ver com o religioso, e sim com o social, com a opção política, com a opção econômica, com a opção cultural, deixando de lado o religioso em si”. Isto porque, ao associarmos uma experiência religiosa, subjetiva, por meio de uma justaposição e intercambiamento de ideias estabelecidas pela instituição, com direcionamentos lógicos e éticos que, ao que tudo indica,

levam a uma solidez dos valores morais e familiares, como construções que ajudam na consolidação da religião institucional, a ideia de se discutir a presença de uma modernidade religiosa, a partir do campo, começa a fazer sentido.

De resto, há de se entender que o confronto com esta realidade, que corresponde ao exato contexto do nascer de sua manifestação, mostra que apesar das instituições religiosas em suas muitas tentativas de congregar as pessoas por meio de uma única visão coesa da realidade, seja ela, social, cultural e, principalmente, religiosa agora elas se veem obrigadas a enfrentar esta que é, com certeza, uma angustiante realidade, ou seja, a infidelidade dos seus fiéis. “Muitas vezes a gente percebe pessoas que participam de uma estrutura de Igreja, seja ela qual for, não concorda com essa estrutura, essa institucionalização da fé, e migram pra outras crenças para construir a sua estrutura” (SANTOS, 2015). Nesse contexto, “as instituições se veem obrigadas a competir não somente entre si no vasto campo religioso, mas igualmente disputar terreno com outras agências sociais que tentam impor sua legitimação” (REINERT, 2010, p. 23-24).

Na senda desta dinâmica religiosa moderna, perceptível de maneira reveladora por meio da abordagem de campo e dos resultados extraídos, há, sem dúvida, de considerarmos duas conclusões fundamentais. A religião institucional, promotora de sentido pessoal e coletivo, continua veementemente obcecada pela regulação dos indivíduos e suas memórias. Pois, como bem lembra Camurça (2010), a crença religiosa é uma crença específica na continuidade da “linha do crente”. “É o processo de conservação e reprodução desta ‘linha’ por meio da memória religiosa que garante a permanência da religião, dando sentido ao presente e assegurando o futuro dentro do percurso da ‘linha’” (CAMURÇA, 2010, p. 251). Ou, como afirma Hervieu-Léger, “a transmissão é o próprio movimento pelo qual a religião se constitui como religião através do tempo: é a fundação continuada da própria instituição religiosa” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 62).

As instituições religiosas se deram conta que os sujeitos, incluindo os seus devotos fiéis, começaram a buscar outras referências para a confirmação de suas crenças e, numa seletiva escolha, o têm feito pelo caminho da subjetividade. Citando, como exemplo, a fé midiática ofertada pela Igreja, nosso entrevistado, Jakson Santos, entende que a fé individualizada precisa ser refletida. “O cara que assiste ao culto do pastor X, à uma hora da manhã, é porque o cara não vai a Igreja. Quer dizer, este cara está compartilhando essa fé? Ele tá congregando com os pares dele? Mas, aí, é uma coisa da reflexão interior” (SANTOS, 2015). Considerando seu longo tempo de vivência comunitária, este entende que uma das

premissas da fé religiosa é que esta deve ser compartilhada, vivida de forma coletiva para fazer sentido. Quando não, “será que isso não é sinal de um pensamento religioso desse terceiro milênio?” (SANTOS, 2015).

2.2 Um velho e “um novo jeito de ser Igreja”: CEBs e RCC

Nas estradas que levam ao amanhã vejo, hoje, por vários caminhos da Igreja, uma placa: *Em construção*. [...]. Nos caminhos de uma Igreja em construção há uma outra placa: *Desculpem o Transtorno Estamos melhorando os Serviços* (ALMEIDA, 1998, p. 175-176).

Sob o ponto de vista adotado neste estudo, o do processo de transformação da Igreja, uma das ideias que temos defendido até agora não foi outra, senão, mostrar que as transformações ocorridas na sociedade influenciaram diretamente as transformações na vida da Igreja. Seria um pensamento simplista se conformar com a ideia de que a Igreja, quando começou a concentrar suas forças através de dois polos, movimentos e paróquias, estaria apenas levando em conta fatores internos oriundos dela mesma. Ao invés disso, preferimos considerar que os passos da Igreja, suas decisões e escolhas, dificilmente não se encontram ancoradas em fatores externos. O Concílio Vaticano II que, entre outras classificações, podemos chamar de um processo modernizante, é a maior prova disso.

Nessa visão, “modernizar-se é alcançar o ‘primeiro mundo’: integrar-se na ‘globalização’ para ganhar posição de paridade com as sociedades mais modernas” (OLIVEIRA, 2007, p. 12). Com essa consideração, poderíamos dizer que essa é uma linha de pensamento que não foge a premissa da Igreja. Afinal, “o objetivo da Igreja é de continuar a viver e, se possível, a crescer” (COMBLIN, 1982, p. 17), nem que para isso ela seja obrigada a dialogar com algo que ela combateu durante um longo período da sua história. Por isso, não é sem motivos que nos últimos anos a Igreja tenha coadunado e dado uma ampla abertura, em seus setores, para grupos de cortes espiritualista, individualista e privatista²⁸. No entanto, não estamos afirmando que esse corte tem esgotado outras possibilidades, mas que tais grupos, no momento, tem sido a opção preferencial da Igreja.

É a fase gloriosa da modernidade. A afirmação da modernidade, vivida dentro do espaço religioso. Evidentemente, esta é uma afirmação perigosa podendo, até mesmo, ser interpretada como tendenciosa, por isso precisa ser melhor esclarecida. De acordo com

²⁸ Segundo Louis Dumont (1985), a sociedade moderna pode ser definida a partir da ideologia do individualismo. Diz ainda, que o individualismo na forma religiosa, corresponde ao sistema valores e ideias presentes no atual momento econômico, cultural e sociopolítico.

Valadier (1991), a concepção da modernidade não pode ser entendida como uma linha de pensamento que tende a se emancipar de tudo aquilo que se encontra no campo da religião ou, até mesmo, da própria religião. Na verdade, quando aplicada à sociedade o caráter modernizante assume condições que mais tem a ver com uma postura deliberalizante em todas as suas dimensões, ou seja, que não se conforma apenas com o sentido religioso. O que implica dizer que o fundamento religioso, embora não se apresente como a primeira ou a melhor opção, não está descartado.

A Igreja, ciente desta abertura, não perdeu tempo e de forma rápida começou a buscar em suas próprias formas, meios para operar em seu interior um processo de mudança que a colocasse em condições de apoderar-se do novo imaginário religioso moderno que vem se estabelecendo na sociedade. Esse imaginário, diz respeito a um fenômeno entendido como a capacidade do sujeito de buscar o sagrado sem que para isso, necessite da condição intermediadora da instituição. Esta opção individual provoca naturalmente o enfraquecimento da instituição. Por isso, no caso do catolicismo, a instituição “foi levada a reagir em massa contra essa ameaça pela reafirmação do magistério romano e engajou-se em operações de normatização das referências oferecidas, não apenas aos fiéis, mas também a toda a humanidade” (HERVIEU-LÉGER, 2005).

Neste ponto, em que a promoção de uma religião começa a se estabelecer baseada nas opções pessoais, Marcelo Camurça ao estudar a obra de Hervieu-Léger, mostra que, para a autora, este caso pode ser entendido como *desregulação institucional*. “A maneira como a religião se insere e se dissemina na sociedade contemporânea é marcada pelo crescente abandono de suas formas institucionalizadas dominantes. A isto Hervieu-Léger chamou de desregulação institucional” (CAMURÇA, 2010, p. 263). Sendo assim, transmissão fragmentada, autonomia dos sujeitos, processos de individualização, subjetivação nas formas de crer e desregulação institucional do religioso, se tornam características que, dentro da sociedade moderna, têm conduzido as pessoas a viverem novas formas de sociabilidades religiosas.

Ser religioso na modernidade, não é tanto ser engendrado, mas também estar engendrado. Esse remanejamento fundamental da relação com a tradição, que caracteriza a religiosidade moderna (descrita aqui em termos excessivamente gerais, de tendência ideal-típica), é amplamente confirmada pelos trabalhos empíricos que colocam em evidência os processos de invenção, de reparos e de manipulação dos dispositivos do sentido suscetíveis de “fazer tradição”, mesmo dentro de religiões históricas (HERVIEU-LÉGER, 2005).

Ao abordarmos, portanto, a questão da modernidade religiosa em Danièle Hervieu-Léger, seus argumentos constataam “uma tendência geral na paisagem religiosa contemporânea ao enfraquecimento da capacidade reguladora dos sistemas religiosos tradicionais sobre a validade do crer religioso” (BARROZO, 2014, p. 111). E a Igreja sabe disso. Ela sabe que não é fato estranho que venha ocorrendo, na atualidade, o surgimento de mentalidades que se colocam em questionamento à instrumentalidade da Igreja, tudo isso em nome de uma subjetividade desprendida de qualquer laço institucional.

Brenda Carranza, numa clara perspectiva Hervieu-Légeriana, vai dizer que o processo de desinstitucionalização pela qual tem passado a Igreja Católica, entendida também como a perda de sua capacidade de transmissão coletiva da memória do legado tradicional, aflige não apenas o episcopado brasileiro, mas inquieta o Vaticano também. Em função disso, em ambas as partes, notam-se seus esforços para implementar diretrizes que façam frente a essa diminuição de sua hegemonia religiosa e cultural. Carranza, coloca ainda que entre essas estratégias encontra-se o apoio maciço, nos últimos anos, aos Movimentos Eclesiais e à Renovação Carismática Católica. Sobre este último, “o apoio dado por certos setores eclesiais à Renovação Carismática constitui-se em ação-reação, estímulo-resposta, numa tentativa de investimento na sobrevivência e visibilidade social da catolicidade em crise” (CARRANZA, 2011, p. 17).

O dilema colocado às religiões institucionais se situa na sua capacidade de assimilar, como condição de seu funcionamento e credibilidade dentro da modernidade em crise, as novas expressões de crença que na sua dinâmica de circulação atravessam e se apropriam de seus signos religiosos tradicionais, afetando-os e levando-os a compor com uma lógica que entra em contradição com sua lógica habitual de gestão de bens e memória religiosa (1997a: 45) (CAMURÇA, 2010, p. 264).

Assim, como pondera Libanio, a Igreja Católica vive difícil dilema. “De um lado, sente a necessidade de apoiar a renovação carismática e movimentos semelhantes e, de outro, acautelarse de sua força dissolvente da Instituição” (LIBANIO, 1998, p. 78). Diante deste quadro interrogativo, a rápida ascensão da RCC, além dos motivos apresentados por nossas fontes teóricas, também dispõe de uma razão prática encontrada pelo campo. Em ambas as análises, nota-se, que não restam dúvidas de qual foi a opção da Igreja.

Se de um lado as CEBs propunham um caminho árduo, de enfrentamento [...], de ir ao povo lançar a proposta de melhorias, a Renovação, em princípio, apareceu aos jovens como um momento de autopreenchimento e esse autopreenchimento de oração, que é necessária, de reflexão, mas que naquele contexto se resumia a isso, e aí é que entra as conveniências (SANTOS, 2015).

Quando a chamada Igreja da Libertação começou a esboçar sinais de declínio e não mais conseguia responder as demandas do tempo subjacente, a instituição católica se deu conta que, em prol da sua manutenção hegemônica, social e religiosa, precisava se abrir para novas possibilidades. Esta situação deixou as portas abertas para a RCC, pois trata-se de um movimento que “reflete e reforça o clima religioso, numa tentativa de recuperar uma dimensão sagrada perdida – têm caráter fundamentalista, tradicionalista – ou de empapar de nova religiosidade o cenário cultural” (LIBANIO, 2002, p. 33).

Repousa nesta análise, feita por Libanio, aquilo que, em nosso entender, demonstra ser uma das principais características da RCC: um movimento que exprime uma tendência de adotar posturas morais com laços conservadorismo e, por outro lado, adotar práticas de evangelização que deixam em evidência seu forte apego aos instrumentais considerados como realizações da modernidade. Esta situação, não deixa de ser uma realidade dicotômica. Reginaldo Prandi, pensando no aspecto conservador da RCC, diz que este movimento pode ser considerado como um movimento de dupla reação, “para dentro do catolicismo, opõe-se frontalmente aos católicos da Teologia da Libertação; para fora, compete com os evangélicos pentecostais na disputa pelos conversos desejosos de experiência sensível” (PRANDI, 1997, p. 16).

Contudo, essa leitura dicotômica que se pode fazer da RCC, embora tenha provocado em seu início certos cuidados por parte da Igreja, hoje, ao que tudo indica, depois de controlado certos exageros, parece não causar maiores desconfortos para a Igreja, tanto por sua espiritualidade ou por sua interação com o pentecostalismo. Ao contrário, na verdade “a RCC tem sido responsável por transformações internas no universo católico, mudando, decisivamente, a face sociorreligiosa da Igreja Católica no Brasil ao longo de mais de 40 anos” (CARRANZA; MARIZ, 2014, p. 22-23). Conta, ainda, em favor da RCC que “essa transformação tem sido direcionada para o reforço da autoridade institucional, e não ao seu questionamento” (CARRANZA; MARIZ, 2014, p. 23).

Neste sentido, a RCC, em seu amplo movimento, se configura atualmente como uma dimensão religiosa que dá sentido e consegue manter a vivência católica. Além disso, em suas comunidades, adota um modelo de organização comunitária que encontra na predominância

da Instituição Católica e na figura do seu bispo seu líder primeiro, o que é fundamental para o projeto católico, já que, como diriam Carranza e Mariz (2014), esse tipo de cuidado por parte das novas comunidades é fundamental para o projeto católico que visa, antes de tudo, a manutenção da sua unidade eclesial, sem a qual o magistério das novas comunidades não sustenta o legado tradicional. Deste modo, a RCC não pode deixar de ser vista como um movimento que se coloca de forma aberta a serviço da Igreja, mesmo que para isso promova alguns infortúnios ao clero e à própria Igreja.

Estão bem inculturados e, por isso, fazem sucesso e crescem sem cessar. Apesar de não serem integrados nas estruturas oficiais da Igreja, sua influência vai crescendo. Não tem o poder na Igreja, mas têm o conhecimento do mundo, a ciência das comunicações e tudo o que o clero não tem. Por isso, na realidade, a sua influência é maior do que a dos sacerdotes na Igreja. Os sacerdotes são, cada vez mais, espectadores do que acontece na Igreja ou auxiliares dos “movimentos” (COMBLIN, 2011, p. 11).

Dessa maneira, a presença da RCC na Igreja Católica é legítima e tradicional, pois existe o respeito pelas tradições hierárquica e moderna quando enfatiza uma forte individualização no processo de fé. Com relação a esse aspecto moderno e, ao mesmo tempo conservador, Sofiati (2014), vai se utilizar do termo “tendência”, numa perspectiva gramsciana – Tendências Orgânicas do Catolicismo - para tentar compreender os processos internos da Igreja Católica. Utilizando-se dessa categoria, vai dizer que dentro da Igreja Católica essas tendências podem ser definidas da seguinte maneira: 1) Tradicionalistas; 2) Modernizadores conservadores; 3) Reformistas; 4) Radicais. Neste caso, considerando que Sofiati reitera que a tendência 2) Modernizadores conservadores é composto por uma corrente conservadora e hostil a teologia da libertação, é bem provável que a RCC componha este grupo.

Para uma melhor compreensão da RCC, faz-se necessária uma abordagem sobre suas raízes, mesmo que de forma rápida. No que diz respeito às origens da RCC, as fontes que se encontram a nossa disposição, Prandi (1997); Carranza (2011), entre outros, são consensuais em dizer que o início da RCC remonta aos Estados Unidos, ao ano de 1967. De maneira mais precisa, o movimento começou suas atividades com um retiro espiritual ocorrido no período de 17 a 19 de Fevereiro de 1967, na Universidade de Duquesne situada na cidade de Pittsburgh, Estado da Pensylvania. Em seu início, contava, em suas fileiras, com um número

de aproximadamente 25 alunos, tanto católicos quanto protestantes, e todos eles sequiosos pelo Espírito Santo.

Esta data, no entanto, se reporta apenas a um momento fundacional. Sua verdadeira origem é considerada, no meio carismático, como sendo inspiração do próprio Pentecostes, quando foi enviado, pelo Pai, o Espírito Santo, para os fiéis. Dizem, ainda, que a RCC tem no Vaticano II, um dos seus textos basilares, a constituição *Lumen Gentium* que, por sua vez, no capítulo I trata do mistério da Igreja, e neste estabelece o Espírito santificador na Igreja:

Consumada a obra que o Pai confiara ao Filho para que ele a realizasse (cf. Jo 17,4), no dia de pentecostes foi enviado o Espírito Santo para santificar continuamente a Igreja e assim dar aos crentes acesso ao Pai, por Cristo, num só Espírito (cf. Ef 2,18). Este é o Espírito que dá a vida, a fonte da água que jorra para a vida eterna (cf. Jo 4,14; 7, 38-39); por ele, o Pai dá a vida aos homens mortos pelo pecado, até que um dia ressuscitem em Cristo os seus corpos mortais (cf. Rm 8,10-11). O Espírito habita na igreja e nos corações dos fiéis, como um templo (cf. 1 Cor 3, 16; 6,19); neles ora e dá testemunho de que são filhos adotivos (cf. Gl 4,6; Rm 8, 15-16.26). Leva a Igreja ao conhecimento da verdade total (Jo 16,13), unifica-se na comunhão e no ministério, dota-se com diversos dons hierárquicos e carismáticos, com os quais dirige e embeleza (cf. Ef 4,11-12; 1 Cor 12,4; Gl 5, 22). Com a força do evangelho, faz ainda rejuvenescer a Igreja, renova-a continuamente e eleva-a à união consumada com o seu Esposo. Pois o Espírito e a Esposa dizem ao senhor Jesus: “Vem” (cf. Ap 22,17). Assim a Igreja universal aparece como o “povo congregado na unidade do Pai e do Filho e do Espírito Santo (LG. 4).

Um fato curioso, que não podemos deixar de considerar, é que da mesma forma que as CEBs encontram no Vaticano II sua legitimação pastoral, a RCC reivindica para si o afinco de suas raízes também neste mesmo Concílio, o que garante o mesmo respaldo e a mesma legitimidade enquanto movimento. Um aspecto salientado, quanto ao termo, “movimento”, é que para muitos, esse termo não encerra aquilo que de fato é a RCC. “Embora aceitem a denominação de ‘movimento’, consideram de fato, a renovação como bem mais do que isso: ela é a própria *Igreja em movimento*, é aquilo em que a Igreja Católica deveria transforma-se de fato” (MAUÉS, 2000, p. 8).

No que diz respeito a sua chegada ao Brasil, “a RCC chegou pelos padres Edward Dougherty e Harold Joseph Rahm, ambos vindos dos EUA, isso ainda em 1972, iniciando o trabalho na cidade de Campinas, São Paulo” (MEDEIROS, 2008, p. 364). No decorrer deste período, principalmente nas décadas de 80 e 90, período em que a RCC começa a ganhar visibilidade e ir conquistando paulatinamente o seu espaço, a Igreja de forma cuidadosa e estratégica começou a criar laços de proximidade tentando não apenas incorporar sua

espiritualidade, mas estabelecer normas que, no fundo, tinham por meta controlar a RCC, bem como demarcar o seu próprio território institucional.

Eis por que essa prática de mudanças ocorre no magistério da Igreja sem maiores dificuldades. O fardo da história mostra que na própria história da Igreja Católica reformas e mudanças fazem parte da sua cultura. Numa abordagem antropológica, é possível perceber que tendo por base as Igrejas locais, inseridas nas diversidades culturais, essa tendência para reformas e mudanças tem ganhado força recentemente. Esse fato, porém, pressupõe a afirmação de um imperativo da Igreja para um compromisso com sua realidade sociocultural, mesmo que, para isso, ela se veja obrigada a propor novas hermenêuticas teológicas para determinados assuntos específicos. Eduardo Hoornaert, ao propor uma reflexão sobre a caminhada das Igrejas Cristãs na América Latina e no Caribe, nos oferece um bom exemplo disso:

No passado, ao querer abarcar muita gente na “igreja”, a instituição perdeu sua principal razão de ser: a de “converter” os códigos profundos do comportamento humano. Foi adotando códigos estranhos ao projeto original que ela foi se descaracterizando. Para se garantir estabilidade e prestígio, passou a assumir uma política de aliança com os donos do poder. O cristianismo foi se politizando e perdeu, em parte, sua razão de ser específica (HOORNAERT, 1995, p. 32).

Podemos afirmar com isso que para uma real compreensão da Igreja Católica, deve-se primeiro passar pela compreensão de suas relações com o contexto sociocultural a qual ela está inserida. Aplicada à realidade brasileira esta perspectiva ganha legitimidade, principalmente, quando passamos a olhar a Igreja no contexto do regime militar, pois trata-se de um período da história em que a Igreja se manteve numa relação dicotômica, inicialmente de apoio ao regime e, posteriormente, de enfrentamento a este mesmo regime. É preciso insistir nesta questão por se tratar de um momento de ruptura de elos, não apenas da sociedade, mas da própria Igreja. Ainda mais, por se tratar de um momento em que a Igreja consegue mostrar de forma latente sua capacidade de aplicar diferentes modelos pastorais de acordo com as diferentes conjunturas sociais.

Segundo Emerson Silveira (2014), a religião e suas instituições, empreendimentos marcados pela busca da continuidade, se encontra imersa num mundo governado pelo imperativo da mudança e da inovação que atravessa de alto a baixo as classes e as relações sociais, políticas, culturais e econômicas das sociedades ocidentais, por isso, se encontram atravessadas por forças centrípetas e centrífugas. Nesse cenário, em que se percebe no plano

católico a troca de padrões religiosos, ou seja, o declínio de propostas coletivas em detrimento da ascensão de um individualismo moderno, não é apenas o modo de evangelizar que muda, mas o próprio modo de ser Igreja. A despeito disso, não são poucos os apontamentos que colocam a RCC na condição de ser essa força que atua de fora pra dentro.

Se considerarmos a afirmação de Passos (2005), de que as culturas se formam a partir de uma variedade de matrizes anteriores, em um processo contínuo de trocas interculturais, de forma que a compreensão de uma determinada identidade cultural passa pela compreensão de suas relações, esta mesma ideia, aplicada às instituições religiosas, possui um dinamismo bem peculiar neste aspecto. A começar pelo discurso da Igreja, que nunca foi um discurso monolítico. E o que é mais complicado nos dias de hoje, “a Igreja Católica não tem mais o controle do seu próprio discurso mesmo em seu interior. Os vários grupos, ou mesmo indivíduos, se apropriam dele de acordo com seus interesses” (BENEDETTI, 2009, p. 26). Sob este prisma, é possível até conceber a ideia da RCC como o novo modo da Igreja ser.

“O estilo evangelizador dessas células efervescentes, como o da Renovação carismática, educam a sensibilidade dos fiéis, estabelecem parâmetros que definem um ‘novo modo jeito de ser Igreja’” (CARRANZA, 2009, p. 41). Nesse horizonte que se abre, de sedimentação das pastorais, em que o retrato que se tinha era de uma Igreja que sob a bandeira das CEBs e da Teologia da Libertação, tornava-se para a sociedade a voz daqueles que não tem voz e a representação social que melhor se colocava na defesa dos direitos sociais e humanos, a RCC conseguiu ultrapassar esse modelo de Igreja que se movia pelo respaldo de uma sensibilidade social e se inserir na cultura não apenas da Igreja, mas na cultura religiosa do Brasil.

“É possível afirmar que a RCC inaugura uma nova fase da Igreja: o catolicismo midiático” (CARRANZA, 2009, p. 43). Segundo Carranza, este catolicismo midiático pode ser compreendido como uma versão da sociedade de consumo que, em nome da evangelização, autoriza a Igreja a se apropriar da cultura midiática. Com o advento dessa nova fase do catolicismo, o que passamos a assistir, a partir de então, foi o emergir de uma Igreja que passou a dispor de poucos projetos intervencionistas sociais para a sociedade. Com essa aparente retração da Igreja, das questões sociais e da defesa dos direitos humanos, somos forçados a interpretar esta situação como um típico caso de ostracismo por parte da Igreja. Contudo, não estamos afirmando que a Igreja, em sua totalidade, deixou de incorporar em seus valores à ação transformadora da sociedade como uma de suas categorias, mas que existiu de sua parte um momento parcial de abandono destas esferas.

Assim, se é possível afirmar de maneira categórica que, na perspectiva das CEBs, a transformação residia no campo social que, ao mesmo tempo, se refere a uma categoria política e teológica, na RCC, por sua vez, conforme atesta Pedro A. Ribeiro de Oliveira, a ideia-força de *libertação* é muito menos importante e “ganhou um significado bem diferente, relacionado à *libertação* pessoal diante das drogas, da bebida, dos traumas psíquicos e outros males que afligem antes a pessoa individual do que um grupo ou classe social” (OLIVEIRA, 2007, p. 20). A esse respeito, vale uma observação. Essa questão de participação política ou, no caso da RCC, de uma não participação política, traz sérios problemas de ordens interpretativas.

Se nos princípios da década de 90 era possível avaliar a RCC por meio de uma linha de ordem totalmente emocional, desprovida de elementos racionais, hoje, para alguns essa leitura não é mais possível. O caráter espiritualista e individualista da RCC não implica dizer uma ausência de participação política no conjunto da sociedade. Na verdade, esta é uma postura que diz respeito à particularidade de cada membro, ou seja, embora na doutrina oficial da RCC exista uma prevalência sobre os chamados dons do Espírito Santo, dons naturais e dons carismáticos, concedidos por Deus para o livre exercício da edificação do corpo de Cristo e da Igreja, não existe, qualquer menção nessa doutrina que afaste seus membros de uma missão no campo social, mesmo que seja no campo político partidário. No caso das CEBs, porém, quando o assunto é se ausentar das questões políticas, como mostra Pedro A. Ribeiro de Oliveira, a situação é um pouco diferente.

Quando acontece de uma CEB participar de encontros intereclesiais mas não incentivar seus animadores e membros para uma atitude social e política, tal fato é motivo de surpresa e indagação. Já na RCC, cujas ideias-força não apresentam afinidade eletiva com a ação política, esse é um campo de atividade facultativa: os membros e dirigentes de grupos carismáticos que sentem vocacionados para um engajamento sociopolítico recebem apoio para sua militância, mas quem busca a santificação própria e do mundo noutros campos de atividade – e esta é a grande maioria – não se sente diminuído nem pouco avançado na caminhada – como ocorre nas CEBs (OLIVEIRA, 2007, p. 21).

Não obstante, embora essas situações possam ser exemplificadas com alguns casos, Souza (2014), por exemplo, chama a atenção para a figura de Gabriel Chalita para justificar que dentro da RCC também é possível despontar para a vida política partidária de forma comprometida com as necessidades sociais, a raridade destes acontecimentos são tão latentes que se deflagram em iniciativas que sequer chegam ao conhecimento geral. Por isso, a bússola

que ainda orienta a maioria das produções acadêmicas sobre este movimento insiste em sustentar a ideia de uma RCC que se mantém presa em seus laços emocionais, espiritualistas e individualistas.

À medida que essas características peculiares à RCC parecem não interferir na sua legitimidade perante a Igreja, o que podemos constatar é que, enquanto um projeto de renovação para a Igreja no seu campo espiritual e social, a RCC passa a redefinir a forma de atuação e a espiritualidade católica. Apesar de alguns prognósticos que previam que a RCC seria um movimento passageiro, seja por sua liderança ser composta de leigos, seja por sua demasiada euforia, a RCC, como sugere Carranza, não só surpreendeu alguns setores da Igreja ao consolidar-se como um modo de ser Igreja, mas “instigou os estudiosos por inovar formas de agregação religiosa alternativas à vida comunitária das tradicionais Ordens e Congregações” (CARRANZA; MARIZ, 2014, p. 141).

Decididamente, essa mutação é questionável, principalmente quando lembramos do caráter absoluto do cristianismo²⁹. Tendo como referência a Igreja Católica e suas articulações, talvez possa até parecer que esse absolutismo comece a dar sinais de tons mais suaves e humildes. O pensamento católico no Brasil, que sempre esteve atento a muitos segmentos e diferentes possibilidades, atingiu, nas últimas décadas, um ponto elevado dentro da sua tradição religiosa. “Na tradição, a noção de catolicidade evoluiu de uma compreensão qualitativa, que afirmava a *verdadeira* Igreja, para uma outra de cunho mais quantitativo, que implicava sua expansão territorial” (MIRANDA, 2009, p. 31-32). Em ambas as compreensões, é exigida também que essa difusão de territórios se dê em contextos culturais diversos.

[...], a RCC passou a ser vista como um braço muito operante, a arma procurada para defender e reconquistar os territórios perdidos para pentecostais, afro-brasileiros, religiões orientais, crenças da *new age* e outras ameaças menores. Apesar das inovações, que poderiam até desfigurar o velho catolicismo, a RCC mostrou que podia trazer de volta uma população de católicos que passeava entre as várias opções do mercado religioso. Mostrou que podia de novo encher as igrejas com muito fervor e devoção (PRANDI, 1997, p. 53).

Tendo em vista essas leituras, aqui aplicadas como características gerais do campo religioso católico e de como essas têm se apresentado, podemos atestar agora, sem incorrer ao

²⁹ Faço aqui um contraponto com o livro de Ernst Troeltsch, *O Caráter Absoluto do Cristianismo*, (1901). Nesta obra, o autor enfoca a presunção da religião cristã em se colocar como “absoluta” e “única” com relação às outras religiões.

risco de uma interpretação errônea, a existência de uma tipologia que nos permite perceber a RCC como fundamental para a Igreja Católica em sua dinâmica mais ampla. Entre as justificativas apresentadas pela Igreja, uma delas parte do princípio que “essas comunidades não são apenas refúgio emocional num mundo sem referenciais, mas também se constituem em reservatórios da tradição católica” (CARRANZA; MARIZ, 2014, p. 165). Portanto, todos esses elementos parecem sustentar que a RCC é, de fato, a nova face da Igreja Católica.

Considerando que sobre os fundamentos da religiosidade foram acrescidos referenciais pouco religiosos, muitos deles sob o escrutínio da modernidade de serem princípios de conduta no âmbito da organização social, das relações e das crenças. Assim, todas essas mudanças interferiram de forma significativa na concepção e interpretação que a Igreja tinha do mundo. Com isso, interferiram na leitura do tecido cultural e social na ótica das CEBs. A verdade suposta e conhecida é que as CEBs, até então, perderam seus postos para a RCC. Estas orientações, emanadas por um ideário quase messiânico da RCC, não dizem tudo sobre o refluxo das CEBs. Além, destas, Reginaldo Prandi (1997), aponta outras hipóteses. Mesmo que essas hipóteses sejam de quase duas décadas atrás, consideramos que elas continuam pertinentes, por isso atuais.

Prandi (1997), sublinha três fatores que se mostraram decisivos para o processo de mudança e esvaziamento das CEBs. O primeiro diz respeito à política de “restauração conservadora” que tem sido promovida pelo alto controle institucional da Igreja que se faz centralizado na autoridade do Papa, o que ocasiona a nomeação de bispos não progressistas. O segundo, é que de forma geral, o refluxo das CEBs se relaciona ao próprio refluxo dos movimentos sociais em geral. Por fim, atesta que a crise vivida pelo próprio catolicismo devido à forte concorrência com outras opções religiosas, sobretudo as pentecostais, pode ser apontada como uma das causas do esvaziamento das CEBs. Prandi, insiste em dizer que as CEBs com sua concepção de coletivo não têm como enfrentar uma concorrente cuja prioridade é a individualidade, tão valorizada pela sociedade contemporânea e pela própria Igreja.

Portanto, a partir dessas observações, o que podemos constatar é que a situação de refluxo vivida pelas CEBs não é problema peculiar das CEBs, ou seja, não parte delas mesmas, embora elas devam encontrar soluções para isso. Se as comunidades eclesiais hoje se encontram em dificuldades e deixaram de ser “o jeito de ser Igreja”, em determinadas paróquias ou dioceses, é porque a Igreja, ao sentimento de insegurança frente à reconfiguração do horizonte utópico religioso, passou a buscar novas alternativas para o

enfrentamento de uma nova realidade. Diante das novas estratégias adotadas pela Igreja, que passam por um eventual fechamento do comunitário para um modelo religioso voltado para o particular, com isso, as CEBs, veem-se deslocadas do seu campo de atuação, seja social, seja religioso.

2.3 A sociabilidade das CEBs e a Igreja nos dias atuais: o que dizem os recentes documentos

Torna-se impensável, não deixar de considerar que as instituições religiosas tradicionais, ou mesmo as não tradicionais, não estejam com pleno conhecimento do emergir de novas formas de religiosidades. Ainda mais, quando estas se apresentam marcadas por novas configurações que, por sua vez, colocam em risco suas estruturas eclesiais. No caso das estruturas eclesiais católicas, estas há muito se deram conta de que não há como evitar o advento das novas sensibilidades culturais religiosas que vêm se instaurando de forma paulatina na sociedade.

Não obstante este desafio, aprimorar as estruturas eclesiais, que muitas vezes passam pela legitimação de novos modelos de comunidades eclesiais, de forma que se estabeleça um diálogo com a nova realidade cultural e religiosa, mas sem perder de vista sua condição legitimadora, vem se mostrando, ao longo dos anos, como um dos principais esforços presentes nos documentos da Igreja Católica.

Contudo, interessam-nos, aqui, em especial, os recentes documentos emitidos pela Igreja. De forma específica, estamos nos referindo às Conclusões da IV Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, Santo Domingo, (1992) e da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, Aparecida, (2007), e, no âmbito nacional, aos documentos pastorais da CNBB. Com relação a este último, como não poderia deixar de ser diferente, o documento 92, *Mensagem ao Povo de Deus sobre as Comunidades Eclesiais de Base*³⁰, será de fundamental importância, pois encontramos nestes, alguns elementos que nos ajudam a refletir o que temos e em que termos se encontram a relação das CEBs com a Igreja Católica nos dias atuais.

Os documentos da Igreja, desde as conclusões das conferências passando pelos documentos da CNBB, até hoje conseguiram, sem dúvidas, grandes realizações. Contudo,

³⁰ A título de conhecimento, vale destacar que o documento 92 da CNBB não é o único que tratou de forma específica sobre as CEBs. Antes desse, o documento 25, *Comunidades Eclesiais de Base na Igreja do Brasil*, escrito em 1982, já reconhecia o papel decisivo das CEBs no pós Vaticano II. Porém, em decorrência do período de sua publicação, seu uso neste momento foge aos nossos propósitos.

conforme atestam alguns especialistas, as discussões críticas sobre seus pressupostos até suas realizações concretas parecem estar longe de um aprofundamento prático. Numa abordagem rápida, procuraremos situar as CEBs nestes documentos, não apenas como uma mera referência ao passado, mas a partir de uma abordagem que nos parece lógica para se pensar as CEBs no futuro. É de fundamental importância, ainda, a propósito de nos aproximarmos de forma ainda mais específica do nosso objeto, fazer uma análise, sem aprofundamentos, de outros documentos da CNBB, pois é importante percebermos como as CEBs se fazem presentes neles.

Deste modo, seguindo as “pistas” deixadas pelos documentos emitidos a partir do início do terceiro milênio, numa linha não linear, de início, destacamos que o documento de Aparecida que, numa lógica de confirmação ou reafirmação, “reafirmou a tradição latino-americana: a opção pelos pobres como inerente à fé cristológica (n. 396), as CEBs como célula inicial da estrutura eclesial (n. 178)” (BRIGHENTI, 2008, p.25). Entretanto, essa grata surpresa, como segue afirmando Agenor Brighenti, não se deve ao processo dos organizadores da V Conferência, que caminhou na contramão das aspirações das Igrejas locais e acabou irrelevante para os participantes da assembleia de Aparecida. Na verdade, os bons frutos de Aparecida se alicerçam sobre o processo de preparação para a V Conferência.

O Documento de participação adotou uma postura, em grande medida pré-conciliar, eclipsando o Reino de Deus na eclesiologia, silenciando as vozes proféticas dos mártires latino-americanos das causas sociais, ignorando as CEBs, relegando ao lixo da história o método ver-julgar-agir, desconsiderando a rica contribuição da teologia latino-americana e professando um docetismo cristológico, que descontextualizava o evento histórico de Jesus. O texto encontrou forte reação nas Igrejas locais em geral, como atestam suas contribuições, compiladas pelas conferências episcopais nacionais e enviadas ao CELAM. Apesar disso, não houve mudança de perspectiva. O texto “Síntese das Contribuições Recebidas”, em grande medida, não recolheu as contribuições das Igrejas locais, como era sua função (BRIGHENTI, 2008, p. 26).

No caso das CEBs, não nos surpreende essa preocupação com sua permanente presença. Pois, conforme mostra a literatura, em torno das CEBs a coisa nunca é tão simples como parece. No âmbito eclesial, trata-se de um tema que sempre gerou e continua a gerar tensões, como se mostrou em Aparecida. Afinal, as CEBs, como se sabe, não são uma experiência periférica, e a história prova isso, elas são na verdade, conforme atestam seus defensores, uma experiência viva de renovação eclesial. “As CEBs ajudam toda a Igreja num processo de desclericalização, devolvendo ao Povo de Deus dos fiéis direitos tolhidos na

estruturação linear” (BOFF, 2008, p. 80). Temos, então, a busca por um modelo triangular. “Por isso, é explicável o debate que se suscita em torno delas, como aconteceu em Aparecida” (MAQUEO, 2008, p. 188).

Não podemos deixar de notar que há, em suma, no documento de Aparecida um aparente otimismo com relação às CEBs. “Mantendo-se em comunhão com seu bispo e inserindo-se no projeto de pastoral diocesana, as CEBs se convertem em sinal de vitalidade na Igreja particular” (DAp, n. 179). Porém, esse otimismo vai se diluindo quando este mesmo documento começa a deixar em evidência que existem algumas contrapartidas a serem assimiladas pelas CEBs. “Em seu esforço de corresponder aos desafios dos tempos atuais, as comunidades eclesiais de base terão o cuidado de não alterar o tesouro precioso da Tradição e do Magistério da Igreja” (DAp, n. 179). Ou seja, para a Igreja, sua hierarquia clerical, entre outras preciosas tradições, continua a ser seu tesouro de maior valor.

Outro fator que ajuda a pôr em cheque esta eventual vitalidade das CEBs, presente no documento de Aparecida, é quando este começa a articular duas ideias: a renovação da paróquia e a afirmação de outras células eclesiais comunitárias. “Um dos maiores desejos que se têm expressado nas Igrejas da América Latina e do Caribe, motivando a preparação da V Conferência Geral, é o de uma corajosa ação renovadora das paróquias” (DAp, n. 179). E mais, “A renovação das paróquias no início do terceiro milênio exige reformulação de suas estruturas, para que sejam uma rede de comunidades e grupos, capazes de se articular conseguindo que seus membros se sintam realmente discípulos e missionários de Jesus Cristo em comunhão” (DAp, n. 172).

Se nas conferências anteriores, Medellín e Puebla, a renovação eclesial passava, embora de maneira não exclusivamente, mas em especial, pelo processo das CEBs, em Aparecida a ideia de renovação parece ter encontrado novos modelos inspiradores. Com isso, “Aparecida, com especial vigor, chamou a atenção para a reformulação das estruturas eclesiais, sobretudo a paróquia” (REINERT, 2010, p. 79). Assim, o que se vê na Conferência de Aparecida, é que esta se inscreve num contexto de renovação da paróquia. O que implica dizer, a urgente necessidade de se pensar ou repensar a renovação de suas pastorais e de suas comunidades.

Para as CEBs, isto significa que o seu posto de célula inicial da Igreja sofreu uma séria alteração. Na verdade, em se tratando de paróquia, estas passaram a ser vistas “como ‘algo’ mais que existe na paróquia” (MAQUEO, 2008, p. 192). Nota-se, então, que Aparecida, em relação às CEBs, passou a definir os termos da seguinte forma: “juntamente com os grupos

paroquiais, associações e movimentos eclesiais, podem contribuir para revitalizar as paróquias, fazendo delas uma comunidade de comunidades” (DAP, n. 79). E para que não restem dúvidas, quanto ao posto ocupado pelas CEBs, em nível de Igreja local, o parágrafo 180 reflete de forma objetiva e detalhada a mentalidade que fora estabelecida pelo documento final de Aparecida.

Como resposta às exigências da evangelização, junto com as comunidades eclesiais de base, existem outras formas válidas de pequenas comunidades, inclusive redes de comunidades, de movimentos grupos de vida, de oração e de reflexão da palavra de Deus. Todas as comunidades e grupos eclesiais darão fruto na medida em que a eucaristia for o centro de sua vida e a Palavra de Deus for o farol de seu caminho e de sua atuação na única Igreja de Cristo (DAP, n. 180).

Segundo Roberto Oliveros (2008), o documento conclusivo da V Conferência de Aparecida, como de costume, ao ser encaminhado ao Papa para sua aprovação, de acordo com a tradição eclesial, sofreu sérias mutilações, acréscimos e alterações em sua proposta original naquilo que diz respeito às CEBs. Cita como exemplo, que mutilou-se a força e orientação do segundo parágrafo ao retirar o seguinte: “Queremos resolutamente reafirmar e dar novo impulso à vida e missão profética e santificadora das CEBs, no seguimento missionário de Jesus. Elas foram uma das grandes manifestações do Espírito na Igreja da América Latina e do Caribe depois do Vaticano II”. Ou seja, para Roberto Oliveros, alguém decidiu que os bispos latino-americanos não deveriam querer resolutamente reafirmar e dar novo impulso às CEBs³¹.

Não obstante a esta situação de modificações, ou não, no Documento final de Aparecida, o que de fato interessa é que existe neste documento, assim como nos demais, em nosso entender, uma clara tentativa de buscar formas para enfrentar os desafios da modernidade. Nunca é exaustivo lembrar que a Igreja, em sua configuração institucional, entende que o contexto sociocultural por ser uma realidade histórica, portanto, mutável e

³¹ Existe, porém, outra versão, de linha carismática, com relação a essa mudança no texto final do Documento de Aparecida. Felipe Aquino, (2008), acredita que existiu por parte dos teólogos da “Ameríndia”, de linha marxista, entre outras organizações ligadas a teologia da libertação, uma falsa denúncia quando difundiram a ideia que existiu uma mudança no texto de Aparecida naquilo que diz respeito às Comunidades Eclesiais de Base. Para esse, no entanto, o que existiu, na verdade, foi uma correção de dois parágrafos que haviam sido redigidos por teólogos da Ameríndia, fora do seio da V Conferência, mas que ainda assim, esses parágrafos elogiosos às CEBs, apareceram na versão do documento a ser votado no dia de encerramento da Conferência. No caso, o que foi alterado foi esse texto infiltrado que passou primeiro por uma moderação na forma como se dava os elogios sem limites às CEBs e, posteriormente, por um equilíbrio na forma como se pretendia priorizar as CEBs. Aquino, ainda diz que os teólogos ligados à teologia da libertação e as CEBs tentaram agitar a Igreja com suas propostas que em nada coadunam com o magistério da Igreja.

provisória, necessita sempre de uma forma de linguagem religiosa adequada para cada momento, que seja capaz de responder aos desafios de cada época. E, ao que tudo indica, o desafio contemporâneo para a Igreja parece mesmo ser “a proliferação dos fenômenos neocomunitários em seu próprio seio e o processo da individualização da fé” (HERVIEU-LÉGER, 2005).

E quem mais se sente desafiada com esta nova sensibilidade religiosa estabelecida? De acordo com Reinert (2010), recaem sobre as estruturas paroquiais os maiores efeitos dessa nova sensibilidade. Deste modo, não é sem motivos que Aparecida tenha dado início a essa particular atenção às paróquias, designando-as, a partir de então, como “células vivas da Igreja e lugares privilegiados em que a maioria dos fieis tem uma experiência concreta de Cristo e de sua Igreja” (DAp, n. 304). E, como seguimento a essa orientação da Conferência latino-americana a CNBB, no documento 100, firmou esta proposta fazendo da paróquia uma comunidade de comunidades. “Uma paróquia comunidade de comunidades é dinâmica, missionária. Ela necessita, de uma conversão pastoral como nos lembra o documento de Aparecida” (CNBB, 2014, p. 9).

A conversão pastoral pensada para a paróquia, conforme consta neste documento e, de igual modo se faz presente na exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, se refere, antes de tudo, a uma nova leitura sobre o modo de ver, pensar e agir a sua missão. Tal conversão, por sua vez, passa pela renovação de suas próprias estruturas eclesiais. Esse é o desafio com o qual os antigos modelos paroquiais, ainda em vigor, são confrontados. Muitos, ainda, se restringem a serem apenas um espaço para atendimentos sacramentais e de devoções de seus fieis e da mesma forma, em sua grande maioria, presos às atividades dos seus presbíteros o que, em nosso contexto, trata-se de um modelo paroquial que mais se assemelha a uma forma de ativismo estéril.

Nas palavras do Papa Francisco (2013), a “mudança de estruturas”, (de caducas a novas), não é fruto de um estudo de organização do organograma funcional eclesiástico, do qual resultaria uma reorganização estática, mas é consequência da dinâmica da missão. Sendo assim, a partir desta linha de pensamento do Papa Francisco, passamos a entender que o que define a missão da Igreja nem sempre é a marcha dos seus grupos e movimentos, quase sempre, fundadas por um ideal espiritualista. Na verdade, o que define a paisagem da missão da Igreja são as formas flexíveis e dinâmicas da sociabilidade cultural religiosa. Exatamente por isso, é preciso derrubar as estruturas caducas, que mantém a instituição católica. Afinal, “A paróquia não é uma estrutura caduca; precisamente porque possui uma grande

plasticidade, pode assumir formas muito diferentes que querem a docilidade e a criatividade do pastor da comunidade” (EG 28).

Temos, então, um termo de reconhecimento, com a assinatura do próprio Papa, atestando que ela, a paróquia, necessita, com urgência, suscitar um novo ardor e uma capacidade de diálogo com o mundo que, de muitas formas, também é responsável pela renovação da Igreja. Agora, é preciso mais do que isso. O processo de conversão implica, antes de tudo, a escolha de um caminho em detrimento de outro. “Isso supõe mudança de estruturas e métodos eclesiais, mas, principalmente, exige uma nova atitude dos pastores, dos agentes de pastoral e dos membros das associações de fiéis e movimentos eclesiais” (CNBB, 2014, p. 34). Essa mudança de estruturas, porém, não significa oscilações em seu discurso, mas apenas atesta que seu discurso nem de longe se faz monolítico.

Existe algo maior em jogo. No caso, manter-se imune às oscilações temporais. Em função disso, a paróquia não pode ser ultrapassada pelos sinais dos tempos³². Por isso mesmo, em vista de sua missão, esta reconhece que é preciso que haja um diálogo com a sociedade e suas novas demandas de fé e de religião. Pois, “vive-se o fascínio entre a emergência da subjetividade e a cultura individualista que propõe uma felicidade reduzida à satisfação do ego” (CNBB, 2014, p. 17). E mais, “A vivência da fé na sociedade atual é geralmente exercida numa religiosidade não institucional e sem comunidade, mais ligada aos interesses pessoais” (CNBB, 2014, p. 21). As repercussões trazidas por essa nova situação cultural e religiosa revelam um quadro interessante.

A paróquia, instituição mais elementar da Igreja, é a configuração eclesial que mais sente de perto os efeitos da nova sensibilidade cultural e religiosa. Não vem de hoje a constatação de que o modelo paroquial atravessa uma profunda crise em sua identidade. Um objeto estranho parece ter entrado nas engrenagens de uma instituição bimilenar. Não há como esconder o mal-estar existente entre o novo momento cultural e a atual estrutura institucional da Igreja, nascida num contexto predominantemente rural (REINERT, 2010, p. 7).

E qual a solução apontada por este mesmo autor? Para este, é preciso que haja uma mudança na mentalidade dos que conduzem a paróquia e, ao mesmo tempo, abrir-se ao diálogo com a realidade que se apresenta. Esta seria, então, uma necessidade de extrema importância, caso queiram que o evangelho continue a ser uma boa notícia para o ser humano,

³² Conforme Benedetti (2009), a expressão “sinais dos tempos”, como indicativa do lugar onde buscar a revelação de Deus, mostrava uma mudança de rumos que, necessariamente, implicaria uma nova forma de presença no mundo.

filho da “mudança da época”³³. Sendo assim, “ouvir os clamores da atual religiosidade, com atenção às tendências e às novidades advindas do cultural, é o primeiro passo para qualquer tentativa de renovação, sobretudo quando o assunto é eclesiologia” (REINERT, 2010, p. 8). Importa dizer, que esta é uma solução que, a princípio, pode dar conta, ou não, de atender às necessidades e aos interesses imediatos de algumas comunidades. Apenas algumas comunidades.

Baluartes da Igreja Católica, no que diz respeito a essas novas formas de agregações religiosas, a RCC, desde os anos 90, tem mostrado ser, para o catolicismo, um divisor de águas. Numa esfera sociocultural e religiosa definida pela valorização da individualidade, do corpo e, principalmente, pela disseminação de novas alternativas religiosas, a RCC se concretizou como sendo a base ideológica e espiritual para as novas comunidades. É o que Carranza (2009) vai chamar de exército de *pequenas células fervorosas*. “As novas comunidades, é inerente ao Movimento Carismático, pois, além de surgirem concomitantemente no ato de sua expansão, elas respondem à necessidade de estruturar os dons e carismas” (CARRANZA, 2009, p. 41). E ainda diz:

De certa forma, as comunidades novas são estruturas estruturantes, na visão de Pierre Bourdieu, visto que elas não simplesmente organizam, mas a própria configuração do legado espiritual da RCC é já uma forma de vivenciá-lo. De mais a mais, o estilo evangelizador dessas células efervescentes, como o da Renovação Carismática, educa a sensibilidade dos fiéis, estabelece parâmetros que definem um “novo jeito de ser Igreja”, de ser “padre”, de ser “seminarista”, facilita novos recursos de experienciar o sagrado e é atribuído a elas o *boom* vocacional para a vida religiosa (CARRANZA, 2009, p. 41).

Desse conjunto profícuo, é possível perceber uma série de premissas que nutrem as novas comunidades de uma espiritualidade permeada por elementos de uma religiosidade moderna, o que ajuda a fazer delas, num momento de sedimentação institucional vivido pelo catolicismo, uma ferramenta importante para a Igreja Católica, haja vista, que passa, segundo os últimos censos do IBGE³⁴, 2000 e 2010, por uma perda acentuada de fiéis. Fica claro que num momento, a Igreja Católica, em sua forma de ser Igreja, tinha nas CEBs um caráter

³³ Grifo do autor

³⁴ De acordo com Marcelo Camurça (2013), os percentuais mais expressivos do Censo de 2010, no que se refere às religiões no país, indicam a continuidade da queda do catolicismo de 73,8% em 2000 para 64,6% em 2010, ao lado da também continuidade do crescimento de evangélico de 15,4% para 22,2%, e, por fim, um também crescimento, mas em ritmo menor, dos sem religião, de 7,28% para 8%. Embora continue a ser majoritária, a religião católica caiu de 124,9 milhões em 2000 para 123,2 milhões em 2010, num percentual de queda considerável de 12,2%, perdendo nestes dez anos cerca de 1,6 milhões de adeptos, ou seja, 465 por dia.

inovador no jeito de ser comunidade. Hoje, porém, com o enfraquecimento da esquerda católica, ou Igreja progressista, o novo jeito de ser comunidade tem assumido tendências pouco alicerçadas em esquemas racionais, políticos e sociais, e se direcionado para comunidades que apresentam por embasamentos novas categorias religiosas.

Assim, pode-se afirmar que se por um lado as novas comunidades não encontram resistências, tampouco, dificuldades para interagir com as novas sensibilidades culturais e religiosas, por serem elas mesmas, fruto dessa nova perspectiva cultural religiosa, por outro lado, esta é uma problemática que, para as CEBs, acaba pondo em risco, não apenas o seu jeito de ser comunidade, mas o seu próprio conceito de comunidade. Sem desconsiderar que comunidade é uma categoria que apresenta uma multiplicidade de sentidos, alguns deles até contraditórios, nas CEBs, esta é uma categoria que parte de uma dialética entre dois discursos bem definidos: teológico e sociológico. “Os dois imaginários se inter-relacionam dialeticamente e tiveram uma influência decisiva na construção dessa categoria como nota de identidade das CEBs” (RUIZ, 1997, p. 59).

Na sociologia, Zygmunt Bauman, (2003), em sua obra intitulada *Comunidades: a busca por segurança no mundo atual*, analisa, de maneira esclarecedora, os processos de mudanças pelo qual tem passado o termo comunidade no mundo atual. Sua pesquisa nos leva a refletir sobre a comunidade hoje e suas variantes a partir de uma série de outros conceitos, mesmo que esses se estabeleçam por meio de uma relação conflituosa. Assim, é possível encontrar em outros termos, tais como individualismo e liberdade, uma correlação com a sua noção de comunidade, pois, para Bauman, existe um preço a ser pago pelo privilégio de “viver em comunidade”. “O preço é pago em forma de liberdade, também chamada ‘autonomia’, ‘direito à auto-afirmação’ e à ‘identidade’. Qualquer que seja a escolha, ganha-se alguma coisa e perde-se outra” (BAUMAN, 2003, p. 10).

Nota-se que é possível encontrar nesta citação a existência de uma relação de conflito entre liberdade e comunidade, principalmente quando o autor destaca: “ganha-se alguma coisa e perde-se outra”. No desenrolar desta relação conflituosa é que, de acordo com Bauman, serão estabelecidas as bases para o que hoje passamos a compreender como comunidades. O contexto social é dinâmico e, com isso, novos condicionamentos conceituais vão sendo exigidos. Assim, pequenos ou grandes grupos sociais podem ser ou não uma comunidade, já que é possível encontrar numa mesma comunidade interesses opostos o que, por sua vez, vai implicar na existência de mais de uma comunidade dentro de uma mesma área ou até mais do

que isso, talvez seja possível encontrarmos diversas comunidades dentro de uma mesma comunidade.

A complexidade dessa dinâmica, em suas variantes conceituais, não é algo exclusivo dos nossos referenciais teóricos. Na verdade, constatamos em nosso campo com alguns entrevistados, de maneira bem peculiar, uma espécie de diálogo não estabelecido com as nossas fontes teóricas, isto, no que diz respeito às novas formas de regulação das comunidades. Devido às formações acadêmicas dos nossos entrevistados, que mencionamos na introdução, é bem possível que eles tenham, a seu modo, passado pelo assunto. Caso não, ainda assim, suas realidades empíricas, mostram na prática o que sugere a teoria. É possível, então, perceber nas entrevistas os efeitos da nova dinâmica conceitual das comunidades ou o simples desaparecimento de alguns elementos que são próprios de sua forma tradicional, como é o caso do seu principal aspecto, objetivos em comum.

Então, eu sinto falta disso, que antigamente a gente sentava, que a gente resolvia. Vamos colocar isso, todo mundo se empenhava para conseguir dinheiro, colocar aquilo, com as suas próprias mãos fazer. Hoje em dia é totalmente diferente. Tá difícil que a gente não consegue nem [...] pra gente pintar, pra gente lavar. Não tem mais aquela base, não tem mais aquele amor, não tem mais aquele carinho, não tem mais aquele interesse comum quando se tinha uma coroação, que as pessoas iam pegar flores nas casas, que todo mundo se juntava pra preparar o altar, que todo mundo se juntava pra limpar lavar as [...]. Hoje não existe mais isso (SALVINO, 2015).

Atualmente, comunidade, nos termos das CEBs, é uma identidade que se encontra enfraquecida ante os novos desdobramentos da conjuntura social ou, numa perspectiva mais negativa, tende a desaparecer. É preciso, então, como diria Mariangela Wanderley (1998), sublinhar os elementos históricos e totalizantes que norteiam as preocupações das forças que fazem instituir uma comunidade, num sentido de que “seus membros assumam atitudes lúcidas e deliberadas no sentido da organização social e do governo da sociedade, tendo em vista fins comuns e seu caráter público” (WANDERLEY, 1998, p. 167). Por isso, no âmbito das CEBs, Fátima Maciel deixa em evidência em sua fala que o elemento que merece destaque é a base. Pois, a perda da base diz respeito à perda do próprio sentido de ser uma Comunidade Eclesial de Base.

Mas, as comunidades de base, como foi a da irmã Dorothy, por exemplo, ela foi de um tipo de comunidade que defendia a vida da selva. Então, por conta disso ela morreu. Era um serviço de base. Então, a base é onde está todo o sofrimento e a escolha de Jesus Cristo. Por que enfraqueceu? Porque deixou

de ser Comunidade Eclesial de Base? Por que a própria comunidade está vivendo somente o eclesial, a linha religiosa. Se não tiver missa, nem tiver festa de padroeiro o que as comunidades vão fazer de suas vidas Elenilson? Porque não resta pra elas mais nada. No meu livro eu questiono isso, eu coloco isso. Exatamente do jeito que estou lhe dizendo agora (MACIEL, 2015).

A menção feita por Fátima Maciel a Irmã Dorothy torna possível encontrar em sua fala um referencial possível para mostrarmos de forma concreta o que esta entende por comunidade. Dorothy Stang, conhecida como uma forte defensora da causa ambiental, nasceu em Dayton nos Estados Unidos em 7 de Junho de 1931. Religiosa da Congregação das Irmãs de Nossa Senhora de Namur, desde os anos 60, quando chegou ao Brasil, aos 35 anos na cidade de Coroatá - MA, dedicou sua vida missionária a lutar em favor dos mais pobres e empobrecidos³⁵. “A escolha preferencial pelo pobre e a paixão pela defesa dos direitos dos pobres estão na base do compromisso de Dorothy por um desenvolvimento integral de toda a pessoa” (SALVOLDI, 2012, p. 178). Ao migrar para o Pará, para a cidade de Anapu, cerca de 500 Km da capital, Belém, em 1982, junto com os nordestinos que iam em busca de melhores condições de vida, passou a apoiar a luta por terras desses pequenos agricultores que chegavam à região, de modo especial na prelazia do Xingu.

A militância que passou a ser praticada por ela, irmã Dorothy, logo se tornou causa de desconforto para muitos posseiros de terras da região. Mais do que distribuição de terras justas, lutava também por melhores condições de renda e empregos. Sua luta pela minimização dos conflitos fundiários passava pela preservação da floresta amazônica, desagradando, assim, a muitos posseiros e grandes latifundiários, pois passaram a vê-la como um obstáculo aos seus interesses até que “em Janeiro de 2005 um grupo de proprietários de terra se reuniu num hotel de Altamira para decidir de que modo eliminariam Dorothy. Para os ricos, ela é uma ameaça na carne” (SALVOLDI, 2012, p. 75). Irmã Dorothy foi assassinada em 12 de Fevereiro de 2005.

Ainda no percurso da fala de Fátima, diz, ainda, que dada as razões da perda dessa base, as CEBs, que em sua essência apresentam outra característica fundamental: ser eclesial, estão, por razões externas e internas, começando a deixar que o fator eclesial prevaleça sobre a base. Outro problema que se apresenta, é que quando se fala em “comunidades” abriu-se o leque para um contingente de inúmeras experiências. Algumas delas, as mais recentes,

³⁵ Segundo Valentino Salvoldi (2012), a tomada de posição profética de irmã Dorothy a favor dos mais pobres está ligada, entre outras, a tudo que aprende com eles. Como resposta, dedicou total apoio as comunidades eclesiais de base.

principalmente, em sua maioria, são fruto de uma construção baseada em objetivos individuais e em interesses nada coletivos, o que contraria o sentido de comunidade conforme é proposto e vivido pelas comunidades eclesiais de bases.

Eu, assim... Eu acho que abriu-se muito o leque pra definir o que é comunidade. Porque, por exemplo, eu posso estar numa ordem religiosa e aí dizer: eu estou numa comunidade. Não é assim que a Igreja diz? Eu chamo o membro na minha casa, eu estou na comunidade familiar, a primeira comunidade, mas eu acho que seu trabalho está direcionado exatamente à Comunidade Eclesial de Base. Então, quando eu me refiro, eu acho que estou deixando claro Elenilson, às vezes eu posso até contradizer, mas uma coisa é aquilo que a Igreja define e apoia. Então, as grandes comunidades, como as comunidades religiosas, as comunidades eclesiais mesmo, que são formadas por padres ou por seminaristas, que vão ser padres, ou por diáconos que depois vão ser padres, ou por bispos (MACIEL, 2015).

Numa definição sociológica, conforme utilizada por Zygmunt Bauman (2003), comunidade é, grosso modo, um conjunto de relações sociais cuja natureza e orientações são definidas por um enquadramento comum, específico, embora muitas vezes escape do nosso alcance. Portanto, a lógica dessa definição, dá-nos a entender que o termo comunidade, hoje, está sofrendo uma série de modificações quanto ao seu significado. Parece que ele vem sendo ressignificado em sua semântica e, em função disso, necessita passar por um estudo diacrônico e particular dessas mudanças. É por essa razão, que ao confrontarmos o termo comunidade, em sua forma sociológica de ser compreendida, com os novos *modus operandi* como ela vem sendo concretizada na sociedade contemporânea individualista e, ao mesmo tempo plural, corresponde a algo que, como procuramos demonstrar, nos parece muito significativo para a Igreja nos dias de hoje.

Consideramos, portanto, a respeito do documento de Aparecida e do documento cem (100) da CNBB, que estes fazem parte, em nosso entender, do empenho da Igreja de querer assimilar as novidades que podemos chamar de mudanças de época, ou no dizer de Otávio Velho (2008) “espíritos de época”, e, ao mesmo tempo, continuar reafirmando sua identidade perante a sociedade. Consideramos, ainda, que a peculiaridade destes documentos não se restringe apenas no fato de serem um canal de exortação para o potencial da paróquia e das novas comunidades, o que podemos considerar como sendo mais uma mudança de perspectiva, mas é pertinente a ideia de que estes mesmos documentos também fazem um resgate das CEBs e, ainda por cima, acentuam sua importância para a vida da Igreja.

No entanto, embora tais documentos tenham sido pensados e redigidos de acordo com a realidade e as novidades culturais e religiosas que veem sendo apresentadas, no que se

refere às CEBs, a novidade que todos esperavam começou a se desfazer com o primeiro veto no texto final de Aparecida. Assim como ocorreu na Conferência de Santo Domingo (1992), as CEBs, de certa forma, foram colocadas como inferiores e submissas à estrutura da Igreja e não como parte fundamental dessa estrutura, como fora outrora. Em Aparecida “no texto, ela aparece posterior à diocese e à paróquia, numa perspectiva verticalizada e subordinada” (MENEZES, 2012, p. 50). O paradoxo é que, para o episcopado, as CEBs deixaram de ser um novo jeito de ser Igreja. Talvez, seja essa a questão-chave para compreender a atual sociabilidade das CEBs com a Igreja.

Muitas são as perspectivas, os aspectos e as interpolações que podem se fazer presentes nesta nova relação. Conforme ressaltamos, em nosso primeiro capítulo, tudo é um processo, por isso mesmo, nunca podemos afirmar que qualquer situação se encontra em estado definitivo, ainda mais quando se trata da Igreja Católica. Neste sentido, como não poderia deixar de ser, nesta relação não definitiva, entre a Igreja e as CEBs, o documento 92 da CNBB, *Mensagem ao povo de Deus sobre as Comunidades Eclesiais de Bases*, logo de sua apresentação, deixa em evidência a legitimidade deste fato. As CEBs “representam uma maneira de ser Igreja, de ser comunidade, de fraternidade, inspirada na mais legítima e antiga tradição eclesial. Teologicamente são, hoje, uma experiência eclesial amadurecida, uma ação do Espírito no horizonte das urgências do nosso tempo” (CNBB, 2010, p. 4).

Segundo Menezes (2012), antes da 48ª Assembleia Geral da CNBB não havia, por parte do episcopado, o interesse de publicação de um documento sobre as CEBs. No entanto, o entusiasmo a que chegou o episcopado durante a assembleia fez com que a maioria absoluta aprovasse a mensagem como documento oficial. O documento, em seu início, chama a atenção para os desafios das CEBs, hoje, no mundo contemporâneo. Discorre, ainda, por outras experiências que fazem parte da natureza das CEBs: percurso histórico das CEBs no Brasil; a experiência dos intereclesiais; espiritualidade e vivência eucarística; vivência e anúncio da palavra de Deus e o testemunho da fé; solidariedade e serviço; a formação dos discípulos missionários; participação nos movimentos sociais, de cidadania, de defesa do meio ambiente, em vista da construção do reino de Deus; Espírito de abertura ecumênica e diálogo inter-religioso e, por último, formação de rede de comunidades.

“Se, no documento de Aparecida, excluíram as CEBs da formação dos discípulos e missionários, na mensagem, elas se destacam” (MENEZES, 2012, p. 54). A propósito disso, o que constamos é que para a Igreja, num plano geral, não interessa a forma como ela percebe as CEBs, seus avanços e recuos, mas como elas serão capazes de dialogar com a sociedade

contemporânea, isto é claro, não em favor de suas próprias ideologias, mas em benefício da Igreja, assim como têm feito as outras comunidades. Portanto, o que é hodierno para a Igreja Católica não é tecer suas malhas tendo por referência um modo específico de ser Igreja, pois existe algo maior em jogo. A questão é, sim, saber se suas estruturas, ou qual de suas estruturas serão capazes de darem conta do processo de reafiliação que ela tanto necessita.

2.4 Papa Francisco: um retorno à Igreja dos pobres?

Decorridos três anos do pontificado do Papa Francisco, tempo o bastante para a publicação de uma exortação apostólica, *Evangelii Gaudium*, e uma encíclica papal, *Laudato Si'*, ainda é cedo para falar em mudanças concretas nas estruturas da Igreja. Na verdade, por maiores que tenham sido as provocações causadas por esses documentos, somos levados a considerar que “as reformas empreendidas pelo Papa Francisco ainda estão em fase de anúncio. Mas suas posturas já instauram grandes mudanças no imaginário do papado e da própria Igreja, visando urgentes reformas estruturais ainda por vir” (PASSOS, 2016). Assim, o horizonte que se mostra, principalmente por causa destes dois documentos, somados aos gestos e as ações do Papa, parece mostrar o esboço de um desenho eclesial e pastoral muito bem delineado pelo Papa Francisco.

A exortação *Evangelii Gaudium* e a encíclica *Laudato Si'* compõem esse conjunto teológico fundamental que bastaria por si mesmo para caracterizar o pensamento do Papa Francisco. Se o Papa não escrevesse mais nada, já teríamos um sistema teológico sólido e uma programática de reflexão e de pastoral para os tempos vindouros. (PASSOS, 2016, p. 13).

De fato, dados as razões que fazem com que estes dois documentos, juntos, sejam considerados, por alguns, como uma espécie de Carta Magna do papado de Francisco, entendemos ser impensável uma abordagem destes num espaço tão pequeno. Por essa razão, optamos em nos deter, neste momento, na exortação *Evangelii Gaudium*, por considerarmos ser este um documento-chave para o que almejamos neste nosso estudo. Deste modo, algumas breves considerações sobre alguns dos seus parágrafos serão suficientes. A exortação, por si só, abrange vários temas, mas todos eles se desdobram no tema da evangelização, com fortes apelos de cunho pastoral. Afinal, “encontramo-nos num momento pastoral em que está em crise não somente a evangelização, com seus objetos, processos e itinerários de transmissão de fé, mas a própria ideia de transmissão” (KAËS *Apud* MORAES, 2014, p. 42).

Dado esse intenso e complexo caráter pastoral do momento, a *Evangelii Gaudium* lança algumas luzes sob este tempo de crise e tensões. “A Igreja, do ponto de vista da sua práxis pastoral, está sendo convocada a passar por uma transformação que deverá produzir significativas modificações no seu ser (EG 20-24) e agir (EG 25-33)” (MORAES, 2014, p. 44). Por conseguinte, as abordagens feitas pela EG deixa em evidência que não foram por acaso que estavam se dando grandes perspectivas em torno do papa Francisco. “Mudança de ótica e de rumos; reformas institucionais, a começar pela cúria romana; ‘conversão pastoral’ da Igreja como um todo, retomando a renovação do Vaticano II e da tradição da Igreja na América Latina” (BRIGHENTI, 2014, p. 13). Enfim, outro perfil de Igreja.

Porém, tal clamor, não é uma unanimidade na Igreja. Desde sua eleição ao posto de Sumo Pontífice, em 13 de março de 2013, Jorge Mario Bergoglio, Papa Francisco, sua programática lançada naquela que é a sua primeira exortação apostólica³⁶, a *Evangelii Gaudium* (EG), tem sido, por um lado, para os que defendem, em nome da tradição, a estrutura incontestada e absoluta da Igreja, causa de desconforto. Por outro, para os renovadores que almejam de forma urgente reformas na Igreja, motivo de euforia. Com relação a esta última corrente, Leonardo Boff vai dizer que a partir dos pronunciamentos já feitos por Francisco, é possível perceber que sua proposta é atualizar a missão de Francisco de Assis: restaurar a Igreja. O que vai exigir, “encaminhar uma reforma estrutural radical. Diria mais, realizar uma verdadeira refundação da Igreja, pois os termos que usa vão além de uma profunda reforma” (BOFF, 2014, p. 122).

Outra questão que nos chama a atenção ao ler a EG, é se colocar diante da certeza que uma das maiores preocupações demonstradas por Francisco tem a ver com a questão pastoral do que, propriamente, com as questões de caráter doutrinal. Fica claro, ainda, que o estilo pedagógico do papa utilizado nessa exortação, uma espécie de conversa, foi a forma por ele encontrada para que fique claro para todos qual deve ser o lugar e o papel da Igreja no mundo. Como já dissemos anteriormente, não foi sem críticas que se deu a recepção desta exortação. Só que agora, não estamos nos referindo apenas ao seu tom pastoral, mas devido às questões de ordens econômicas, políticas e sociais e seus rumos na sociedade, que também são abordados na exortação. “Isso por que ele denuncia clara e diretamente o domínio absoluto

³⁶ Exortação apostólica e encíclica papal se constituem em documentos pontifícios utilizados para tratar de diferentes assuntos. No caso da exortação apostólica, esta tem caráter menos solene que a encíclica, porém não menos importante. É, geralmente, utilizada no sentido de transmitir um determinado conteúdo ou apresentar as tendências pastorais, eclesiais... a serem levadas a frente por um Papa. Normalmente, é publicada após um sínodo, como síntese dos conteúdos que foram tratados na reunião dos Bispos. A carta encíclica, por sua vez, pode ter um caráter social, exortatório ou, mesmo, disciplinar. É dirigida aos bispos de toda a Igreja e, por meio deles, dirigida a todos os fiéis.

das leis do mercado sobre a dignidade das pessoas, vendo neste domínio a origem das exclusões e do sofrimento de muita gente” (AMADO, 2014, p. 28).

De fato, não são poucas as contribuições e abordagens possíveis na *EG*. Contudo, as que nos interessam, têm a ver com aquelas marcadas por sua perspectiva pastoral, cujas transformações serão cruciais para o aspecto missionário da Igreja. Nesse sentido, o parágrafo de nº 27, que trata da reforma das estruturas da Igreja e o de nº 29, que trata das comunidades de base e das pequenas comunidades, nos leva a algo que é inerente no pensamento do papa Francisco, a Igreja em saída. “A Igreja deve sair de si mesma. Para onde? Para as periferias existenciais, sejam elas quais forem, mas sair” (FRANCISCO, 2014, p. 79). Acolhimento e misericórdia, sempre direcionados para os mais pobres. E, ao que tudo indica, este parece ser um dos compromissos mais significativos a ser enfrentados pelo Papa Francisco.

Na *EG*, a questão dos pobres aparece como um verdadeiro “critério-chave de autenticidade” (*EG* 195). E mais, a temática dos pobres é um tema recorrente na vida de Francisco. Digo recorrente na prática, e não apenas nos seus pronunciamentos e textos escritos. Prova disso, foram as visitas realizadas em comunidades periféricas do Rio de Janeiro quando estive no Brasil³⁷, por ocasião da Jornada Mundial da Juventude – JMJ, em 2013. Certamente, muito dos conteúdos que lemos e discutimos na exortação apostólica, de certa maneira, já haviam sido pré-anunciados em terras brasileiras.

Quando lemos a *EG*, percebemos que após ter percorrido bastante sobre o especial carinho de Deus para com os pobres e os doentes, o Papa Francisco afirma que a ação da Igreja deverá *chegar a todos, sem distinção; mas, haverá que se privilegiar, sobretudo os pobres e os doentes*, pois, na afirmação dele, “há que afirmar sem rodeios que existe um vínculo indissolúvel entre a nossa fé e os pobres. Não os deixemos jamais sozinhos” (*EG* 48) (GONZAGA, 2014, p. 81).

Sua particular atenção pelos mais pobres na *Evangelii Gaudium* não pode ser entendida como uma mera abstração teológica, presente em um dos capítulos de sua exortação apostólica. Na verdade, sua opção pelos pobres tem fundamento em sua própria vida. “Foi no Chile onde esse amor pelos despossuídos, que já tinha nascido desde que recebeu o chamado para o sacerdócio, se aprofundou. O fator desencadeante? Entrar em contato direto com a necessidade” (HIMITIAN, 2013, p. 39). Assim, retomados por Francisco, palavras como pobres, entre outras, como diriam Medoro Neto e Eva Moraes (2014), assumem uma “nova sonoridade”: elas “nos caem bem”. E, talvez, até mais do que isso. Partindo de uma leitura da

³⁷ Conferir, *Palavras do Papa Francisco no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 2013.

trajetória pessoal e pastoral do Papa, encontramos nestas a premissa eclesiológica fundamental para o que ele deseja para a Igreja, “uma Igreja pobre para os pobres” (FRANCISCO, 2014, p. 27).

Em meio à repercussão deste desejo do Papa Francisco, uma questão que se coloca, a saber, é se existe alguma relação possível entre o desejo de uma Igreja pobre para os pobres com a opção preferencial de outrora pelos pobres. Será esta uma opção possível para a Igreja em pleno século XXI? Um olhar multifacetado para essa questão se faz necessário, pois ao direcionarmos nossos olhares para a realidade brasileira logo verificamos uma notável mudança nas estruturas subjacentes da nossa cultura religiosa católica. Os preceitos que foram estabelecidos no Concílio Vaticano II e, no caso da América Latina, contextualizados e afirmados com a conferência de Medellín (1968) e Puebla (1979) parecem estar levando a Igreja Católica a repensar as formas e os modelos como deve ser enfocada, hoje, a “necessária função salvífica da Igreja” (LG 14).

No âmago desta discussão, seja como for, não são poucos os problemas de paradigmas a serem enfrentados pela Igreja Católica e, em especial, pelo Papa Francisco. Não obstante, caso a ideia de uma Igreja pobre para os pobres, conforme deseja o Papa, não adquira conotações pastorais com a proposta das conferências de outrora, o problema volta à tona, mesmo que em outras perspectivas. Mesmo que seu olhar para o pobre, seja o de uma Igreja que enxerga os pobres hoje muito mais dentro de uma perspectiva puramente teológica, do que propriamente dita cultural, sociológica ou política, ainda assim, essa leitura, em pleno século XXI, de uma Igreja pobre para os pobres, parece trazer uma série de implicações de ordem prática e conceituais, principalmente para a vida dos cristãos católicos.

Se nas palavras de Pedro de Oliveira a opção preferencial pelos pobres, durante um período, “ganhou aceitação quase universal dentro da Igreja católica. Só mesmo os setores conservadores a ponto de suspeitarem do Concílio Ecumênico de 1962 – 1965 colocam em dúvida sua pertinência teológica” (OLIVEIRA, 2011, p. 09). Hoje, porém, a opção preferencial pelos pobres, conforme já fora dantes, talvez não seja mais, essencialmente, tão preferencial para a Igreja. Ao menos, de acordo com as configurações anteriores. É mais provável que a recuperação dessa opção se dê em tons um pouco mais pluralistas e universais.

Luiz Carlos Susin (2007), vai dizer que a presença do pobre representa para a Igreja um perigo à ordem estabelecida, pois colocar o pobre em sua centralidade é o mesmo que colocar todos em possibilidade de encontrar Deus, de entendê-lo e de receber salvação “universal”. Fala ainda do perigo do “lugar teológico dos pobres”, pois a partir deste lugar

entende-se melhor quem é Cristo; entende-se melhor quem é o ser humano; entende-se melhor a essência e a identidade da Igreja servidora, que é chamada a ser santa pelo amor e pelo serviço como foi o de Jesus ao lavar os pés, invertendo as hierarquias, as liturgias, e desvestindo-se do que não for serviço e, finalmente, entende-se melhor quem é Deus, seu modo de atuar, de ser, e inclusive seus sentimentos e prioridades.

Segundo José Comblin, a cristandade está em um dilema, “ou renova a aliança entre o clero e as novas forças políticas e econômicas dominantes e se aparta dos pobres, ou entra no mundo dos pobres e o faz corpo da Igreja” (COMBLIN, 2007, p. 88). Para este teólogo, a Igreja apenas segue reproduzindo o discurso da opção pelos pobres. No entanto, esse discurso se mostra cada vez mais distante da realidade. Na verdade, é categórico em dizer que se examinarmos o comportamento real, notaremos “com toda a evidência que a Igreja está fazendo opção pelos incluídos, perdendo o contato com os excluídos. Com o discurso repetido, nem percebe que está se distanciando cada vez mais dos excluídos” (COMBLIN, 2011, p. 11).

Se na conferência de Medellín (1968) “os bispos assumiram como prioridade a opção pelos pobres, a justiça e a paz no mundo, e a libertação dos oprimidos, as quais serviram de eixo para toda a reflexão e novos caminhos assumidos” (MENEZES, 2012, p. 45), segundo Gonçalves, a prioridade agora é outra. Para este, a instituição católica, na atualidade, preocupa-se “menos com a ‘questão social’, tão cara aos principais documentos da Doutrina Social da Igreja, e mais com os problemas de caráter moral e/ou doutrinário, bem como um espiritualismo estéril e avesso a qualquer tipo de compromisso social” (GONÇALVES, 2012, p. 57).

Jon Sobrino, amplia esta ideia ao afirmar que a categoria pobre, enquanto critério para a identidade cristã, está perdendo esta referencialidade. Para este teólogo, a opção preferencial pelos pobres deve ser, acima de qualquer outra coisa, um ato profético e que é preciso refletir seriamente ao se pensar na opção preferencial pelos pobres. “Nas igrejas sempre houve, e continua havendo, algum interesse pelo pobre, mas atualmente não fazem dele realidade central e decisiva, nem arriscam muito por isso” (SOBRINO, 2008, p. 53).

A opção pelos pobres, como coisa real, se foi no passado, no presente, porém, se diluiu, enquanto opção “fundamental”, sem que a discussão sobre se a opção é “preferencial”, mas “não excludente”, por legítima que seja, lhe tenha devolvido a fundamentalidade que tinha antes. Muitas outras coisas se oferecem hoje à Igreja como se fossem seu norte e direção adequados (SOBRINO, 2008, p. 47).

Fato é que, para Francisco, todos os cristãos são chamados aos mesmos sentimentos que estão em Jesus Cristo. “Inspirada por tal preferência a Igreja fez uma *opção pelos pobres*, entendida como uma ‘forma especial de prioridade na prática da caridade cristã, testemunhada por toda a tradição da Igreja’” (FRANCISCO, 2014, p. 26). Isso vai exigir uma mudança radical por parte dos fieis e da própria Igreja, ou seja, a opção preferencial pelos pobres, “postula uma Igreja pobre (= *Kenose*), na rua (= encarnação) e pelos pobres (= serviço)” (NETO; MORAES, 2014, p. 164).

No entanto, este possível direcionamento para uma Igreja dos pobres, de forma imediata, ainda assim causa, na base, um olhar um pouco mais cauteloso. Um dos nossos entrevistados, Jakson G. dos Santos, acredita que um possível retorno à ideia de uma opção pelos pobres ou mesmo da própria teologia da libertação é uma questão que não vai encontrar espaço no atual papado. Porém, “ele, (O Papa), pode encontrar as bases para que no próximo pontificado possa haver essas mudanças, ou não, isso vai depender de uma série de questões (SANTOS, 2015). Por outro lado, o mesmo campo apresenta vozes que acreditam que o Papa Francisco vai, sim, ser capaz de reabilitar estas opções, tão primordiais para a Igreja.

Ainda dialogando com o nosso campo, Fátima Maciel, com relação aos pobres, tem um ponto de vista que merece ser destacado.

... olha, as pessoas, as pessoas pobres elas tem medo até de mim e de você. Se a gente não tiver a humildade, a humildade, que pra mim a humildade é uma qualidade muito grande, pra mim ela é assim, irmã da fé, colada. A fé pra mim ela tem que tá acompanhada com a questão da humildade. Se você não tiver humildade pra falar com o pobre [...], você não tem nada meu irmão. [...]. O pobre da segunda vez já quer lidar as coisas meu irmão. Já quer lhe tratar diferente, entende. Basta você chegar e falar bonito. Ave Maria! Esse homem veio mandado por Jesus, nossa, é um santo. Eu e você, dois leigos, pobres e lutadores pela vida. Quanto mais esses homens, esses senhores que estão aí liderando uma Igreja que graças ao espírito santo mandou Francisco. Porque eu creio que agora [...] infelizmente, Francisco tem muitos anos de vida. Porque pra mim a Igreja devia escolher um homem, com não tantos anos de vida, mas também com o juízo igual ao de Francisco. Você sabe como é a nossa Igreja, as ordens que vêm de lá. Mas a partir de Francisco a Igreja pode ter autonomia para ir para os pobres. Ou nas CEBs, ou nas pastorais, ou nas missas, mas não na ficar dentro da estrutura, da pedra, da frieza (MACIEL, 2015).

Entretanto, colocar, outra vez, os pobres no caminho central da Igreja envolve, antes de tudo, uma revisão do próprio conceito contemporâneo da categoria pobre, já que sua pertinência nos dias atuais é colocada em suspeita. Se durante um longo período o pobre dizia respeito ao sujeito que se encontrava em situação de fragilidade social e econômica, hoje,

porém, o adjetivo pobre parece ter encontrado novos sujeitos, pois se trata de um debate cujas interpretações podem incluir ideias e práticas de interesses políticos distintos, tanto no meio acadêmico quanto no religioso. Pedro de Oliveira (2011), afirma que a falta de consenso sobre uma interpretação correta da categoria pobre se deve ao simples fato de ser este um conteúdo semântico e que, por isso, pode mudar, e, de fato, tem mudado, conforme o tempo e os lugares.

Por meio de uma abordagem sociológica, são muitos os significados e diagnósticos aos quais podemos chegar ao investigarmos os critérios da categoria pobre. Sua mensuração requer análises cuidadosas e distintas. Nesse sentido, se nos atermos de uma forma específica dentro de determinados contextos, perceberemos que a pobreza ou o pobre, enquanto categoria de análise, conforme indica TELLES (2011), pode se apresentar de uma forma de difícil compreensão, ou até mesmo com uma compreensão polissêmica. Dessa forma, devemos salientar que o pobre, enquanto categoria, não pode se reduzir a questões de ordem socioeconômica, como indica Sobrino (2008).

Ao analisarmos os documentos originados nas conferências de Medellín (1968), Puebla (1979) e Santo Domingo (1992), perceberemos a existência de diferentes discursos e distintas formas de abordagens para o termo pobre. Sejam elas de ordem: social, cultural, física, psicológica, espiritual ou mesmo religiosa. No entanto, quando a categoria pobre é usada a partir de uma visão teológica, como é o caso da opção preferencial pelos pobres, “alguns passam a designá-lo como sendo uma ‘opção de classe’” (BOFF, 1978, p. 61).

Dessas amplas formas de abordagens da pobreza e sua dialética com o mundo da riqueza é que surge uma das principais críticas sofridas pela Teologia da Libertação. De uma forma sintética, e que corrobora com a perspectiva teórica deste, Sobrino define os pobres da seguinte maneira: “pobres são os carentes e oprimidos, no tocante ao básico da vida material; são os que não têm palavra nem liberdade, quer dizer, dignidade; são os que não tem nome, quer dizer existência” (SOBRINO, 2008, p. 53). Salientando que esta não é uma categoria por nós defendida, apenas mais uma categoria entre tantas outras.

Por trás dessas questões, se a opção pelos pobres, ainda é ou não preferencial, surge outra questão que merece plena atenção. O que está em jogo não é, tão somente, uma análise categórica de um termo, seja por uma via sociológica ou antropológica. Ou, até mesmo, a sobrevivência das CEBs e da Teologia da Libertação que na opção pelos pobres funda suas raízes. Mas, a própria opção de Jesus pelos pobres. “A opção pelos pobres pertence

constitutivamente ao seguimento de Jesus, isto é algo indiscutível, ainda que seu significado e sua prática dependam de cada situação concreta” (BOMBONATTO, 2011, p. 153).

Assim, uma ruptura com a causa dos pobres é romper com a posição religiosa e política de Jesus, posição esta que as CEBs e a Teologia da Libertação dedicam particular atenção. “Jesus morreu porque anunciou o Reino de Deus, o que ameaçava tanto o reino de César como o reino das autoridades religiosas de Israel. Era um ato político, como queria o pai” (COMBLIN, 2011, p. 200). Da mesma forma, as CEBs e a Teologia da Libertação se fizeram responsáveis por um amplo e verdadeiro processo de conscientização política entre os pobres.

Em favor dessa linha de pensamento, proposta por Sobrino, Luis Dávalos (2007), entende que o fato da Igreja orientar suas atividades em favor dos pobres, não implica dizer que esta esteja tratando de uma questão sociológica, nem estratégia política, nem de moda “setentista”, ou até da afirmação da decadente Teologia da Libertação, como alguns consideram, mas que esse construir “a partir de baixo”, “a partir da perspectiva das vítimas”, a partir dos excluídos”, “a partir dos pobres” é um dado que aparece já na tradição veterotestamentária. Como exemplo, cita duas passagens bíblicas: “eu tenho visto como meu povo está sendo maltratado no Egito; tenho ouvido o seu pedido de socorro por causa dos seus feitores, por isso desce para libertá-los” (Êxodo, 3,7 – 8 a), e (cf. Mateus 5,1-11).

Por tudo isso, o problema da opção pelos pobres não se resolve quando passamos a encontrar no discurso do Papa uma centralidade eclesiológica. É preciso mais do que isso. Convencer uma Igreja que fora nos últimos séculos moldada por dois papas de índole conservadora, João Paulo II e Bento XVI, cujos compromissos eram o de afirmar uma Igreja “mais carisma” e “mais poder”, evidentemente implantar um modelo de Igreja mais participativa e aberta ao diálogo que, por sua vez, se encontra em pleno acordo com a tradição da Igreja, não é uma tarefa fácil. No caso do Brasil, por exemplo, o problema se confirma quando grande parte das arquidioceses ainda vive um modelo de Igreja aos moldes dos antecessores do Papa Francisco, João Paulo II e Bento XVI.

De fato, o Papa Francisco, independente do tempo que ele ainda vai continuar frente à Igreja, independente das reformas que ele possa, ou não, implantar na Igreja, o avivamento, mesmo que momentâneo, trazido por sua escolha de viver o evangelho mais próximo da realidade social, na perspectiva de uma política pública, já é de grande valia para as CEBs. O simples empenho de trazer novamente uma proposta pastoral, a muito esquecido, como é o caso da necessidade da opção pelos pobres, reacende e dispõe para as CEBs um fôlego novo.

Em virtude disso, não é sem motivos que na base pode-se verificar que estes direcionamentos é motivo de euforia e expectativa. “Eu sinto que ele já deu um recado. Ele deu um recado né, que é de ir da Igreja, sair do altar, e ir pra periferia, ir para o povo. Esse recado eu sinto que está dado, agora quem escuta né, vai” (NEVES, 2015).

3. NOVAS FORMAS DE SER E DE CRER: O CASO DA COMUNIDADE SÃO BENEDITO

A ciência moderna consagrou o homem enquanto sujeito epistêmico, mas expulsou-o, tal como a Deus, enquanto sujeito empírico. Um conhecimento objetivo, fatural e rigoroso não tolerava a interferência dos valores humanos ou religiosos (SANTOS, 1988).

Na antropologia contemporânea, no que diz respeito aos estudos sobre o homem e sua atuação na sociedade, é possível notar na relação entre pesquisador e pesquisado, novas formas de interações para a produção do conhecimento. Como relação a isso, Silas Guerriero (2010) compreende que as ciências humanas perceberam que os humanos, ao contrário dos objetos inanimados estudados pelas outras ciências, têm opiniões próprias quanto aquilo que é estudado pelos pesquisadores. Ainda mais quando o assunto é religião. “No caso específico, não apenas o investigador tem suas posições acerca do universo religioso, como também o investigado tem não apenas uma religião, mas opiniões sobre a sua religião” (GUERRIERO, 2010, p. 56). Em outras palavras, o ponto de vista do sujeito pesquisado passou a ser considerado.

Como resultado, o saber científico pretendido por este campo, passou a ter uma aproximação considerável com a perspectiva de uma ciência com duas faces, conforme pensa Bruno Latour. De acordo com este autor, “quem está por dentro da ciência – e por fora também – tem milhões de ideias sobre os ingredientes necessários à sua construção” (LATOUR, 2011, p. 11). Essa nova configuração tem sido causa de uma série de elaborações teóricas que, longe de serem triviais, têm permitido que o homem “nativo”, enquanto sujeito ativo da história, acesse, ainda que com algumas ressalvas, uma posição privilegiada entre aqueles que se colocam como os verdadeiros produtores do saber, isto, credenciados pelo rigor científico.

É bom que esta troca de conhecimentos aconteça, pois quando isto não ocorre o conhecimento científico acaba se tornando “um conhecimento desencantado e triste que transforma a natureza num autômato, ou, como diz Prigogine, num interlocutor terrivelmente estúpido” (SANTOS, 1988). Pois, este aviltamento, acaba criando barreiras com outras formas de conhecimento, o que faz com que, por um lado, o conhecimento científico adquira um maior status por seu rigor técnico, porém, por outro lado, sua perda em riqueza é infundável. No bojo desse embate metodológico, o homem empírico vê-se igualmente posto,

de forma nada pacífica, na condição de objeto do sujeito. Quem era o objeto, e quem era o sujeito? “O sujeito era o antropólogo, o europeu civilizado, o objeto era o povo primitivo ou selvagem” (SANTOS, 1988).

Essa distância, sujeito/objeto, se fez presente de forma perceptível no âmbito da antropologia durante um longo período. Um exemplo disso foi à prevalência da chamada “antropologia de gabinete”, que confinou entre quatro paredes as capacidades teóricas e metodológicas do antropólogo. Contudo, com a instituição do campo que, de acordo com Gilmar Rocha (2006), representou uma oportunidade tanto teórica quanto metodológica de ultrapassar a “antropologia de gabinete”, abriu-se uma oportunidade de estudar *in loco* a vida de outras sociedades, por ele chamadas primitivas. É bem verdade, também, que o trabalho de campo como uma prática do fazer antropológico, não significou a superação desta distinção dicotômica, entre homem enquanto sujeito e homem enquanto objeto.

Ao considerarmos, por exemplo, um dos clássicos da antropologia, *Argonautas do Pacífico Ocidental*, de Malinowski, o que se percebe é que a ideia de construir o conhecimento considerando os dados concretos, fornecidos pela realidade viva e atuante é bem inovadora, porém, o que não se fez inovador foi a manutenção da construção hierarquizada desse conhecimento. Na verdade, coube à antropologia contemporânea o uso de metodologias que comesçassem a diminuir essas distâncias entre os saberes. Neste sentido, se considerarmos o ponto de vista de Ingold (2015), no qual a antropologia é uma investigação constante e disciplinada das condições e potenciais da vida humana, certamente essas distâncias que se interpõem entre sujeito e objeto rapidamente serão resolvidas.

Todavia, nesse processo, a cultura de cada indivíduo não pode ser desconsiderada. Clifford Geertz, em sua forma de ver a cultura, considera que o estudo desta pode e deve ajudar-nos a compreender a natureza humana, já que uma não pode ser vista como independente da outra. “Essa circunstância faz com que seja extraordinariamente difícil traçar uma linha entre o que é natural, universal e constante no homem, e o que é convencional, local e variável” (GEERTZ, 2008, p. 27). Isso implica dizer que, quando falamos dos potenciais da vida humana, nessa perspectiva, não podemos deixar de considerar que quando este passa a ser visto pelas ciências na condição de objeto, existe o risco de estarmos interpretando a natureza do homem de uma forma inadequada ou/e até mesmo perigosa.

Neste caso, somos obrigados a concordar com Gilbert Durand quando diz que as ciências sociais e humanas estão em um impasse mortal. No seu livro: *A imaginação Simbólica*, procurou mostrar que “os transbordamentos do reducionismo condenavam as

ciências humanas a perder o homem pelo caminho, a trocá-lo pelos projetos vazios dos formalismos ou pela falta de sentido da explicação casual” (DURAND, 2008, p. 9). Assim, considera que o século XX esteve obcecado pelas chamadas ciências dos homens, assim como por nostalgia ou remorso, mas que a única coisa que pôde fazer foi dissecar um cadáver a grandes golpes de experimentalismos psicológicos, de fatores sociológicos dominantes e de análises históricas ou econômicas. Contudo, a Antropologia do final do século mostrou uma virada com relação a isso.

Com relação a essa virada antropológica, ao discorrer sobre a função da antropologia, Tim Ingold, vai distinguir a antropologia das outras ciências, pois, no caso desta, este autor entende que não se trata de um estudo *de*, mas de um estudo *com*. Para este antropólogo, uma educação em antropologia deve nos prover não apenas de um conhecimento sobre o mundo e as pessoas, mas antes deve educar nossa percepção para o mundo e ampliar nossos olhos e mentes para outras possibilidades do ser. “A solução da antropologia, para fundamentar o conhecimento no ser, no mundo, e não na poltrona, significa que qualquer estudo *de* seres humanos deve também ser um estudo *com* eles” (INGOLD, 2015, p. 341). Neste sentido, talvez, seja um pouco isso que estamos tentando pôr em prática, aqui, nesse nosso estudo, principalmente, de agora em diante.

3.1 Origem e atores

A Comunidade São Benedito, enquanto CEBs, pode ser considerada como fruto de uma ação conjunta promovida por sujeitos de diferentes comunidades. De forma planejada ou não, o que podemos constatar é que ela nasceu a partir da ação missionária de pessoas que se viram na obrigação de ir além dos limites eclesiais estabelecidos por outras comunidades, do mesmo bairro, que já se faziam estabelecidas. Ao longo de sua história, uma história de 30 anos, não foram poucos os sujeitos que por ela passaram, sendo que alguns ainda permanecem, outros já fizeram a passagem, faleceram, estes colocaram suas marcas e contribuições para que esta comunidade se tornasse, em nossa compreensão, uma das poucas da cidade a ter em suas raízes as credenciais necessárias que a tornam uma comunidade de base.

Talvez, por isso, já que falamos em sujeitos fundadores dessa comunidade é bom que se diga que não é de nosso interesse querer criar um escalão hierárquico com os nomes, do tipo de maior ou menor importância, que ajudaram a fundar a Comunidade São Benedito, na verdade, esta é uma de nossas principais preocupações, mas não podemos deixar de

considerar que algumas pessoas exerceram uma liderança decisiva no processo de fundação desta comunidade, como foi possível constatar em nossas entrevistas. Ainda assim, sem querer entrar em contradição com nossas próprias linhas de raciocínio, iniciamos lembrando uma observação feita por uma de nossas entrevistadas, Rejane Salvino, “... e daí foi vindo crianças, foi vindo pessoas jovens, e daí a gente têm muitos fundadores porque eu não vou falar o nome, que eu posso não me lembrar” (SALVINO, 2015).

Ao considerar a presença marcante não de um, mas de vários fundadores para esta comunidade, Rejane Salvino nos faz refletir uma noção válida para este caso, a noção do sujeito coletivo. Ou, com esta mesma observação, encontramos as bases necessárias para retomarmos à ideia, como fomos mostrando no decorrer da pesquisa, de que as CEBs não surgiram de um momento específico, datado na história. Considerando nossas entrevistas e os resultados que delas surgiram, interpretações, é mais coerente dizer que a São Benedito é fruto de um processo social e histórico e da ação direta e indireta de pessoas que, no intento de construir uma representação que lhes proporcionasse um agir pastoral livre das amarras estabelecidas pela paróquia, criaram sua própria estrutura de Igreja.

Castor Ruiz, nos lembra que essas pessoas que ajudam no processo de fundação das CEBs são chamadas de agentes de pastoral. “Na sua maioria, estes agentes de pastoral são padres ou religiosos(as), ou seja, participantes e transmissores da estrutura hierárquica da Igreja. Existem também leigos como agentes de pastoral, mas na verdade constituem uma minoria” (RUIZ, 1997, p. 85-86). No caso da São Benedito, a originalidade desta reside no simples fato de que não existiu, no momento inicial, a figura de um agente da hierarquia, padre ou religioso, determinando modelos ou padrões oficiais a serem seguidos. Não seria, então, inoportuno dizer tratar-se de algo que poderíamos entender como uma ruptura epistemológica, isto considerando a forma como se deu a fundação de outras comunidades da paróquia³⁸.

É fato, se é que é possível utilizarmos este termo dado à perspectiva do nosso trabalho, que não são poucos os nomes a serem considerados como fundadores ou co-fundadores desta comunidade. Desta feita, não é em sem razão a preocupação de Rejane Salvino. Contudo, é inevitável, e por duas razões, não considerarmos a necessidade de elencarmos uma figura de destaque para tentarmos reconstruir, aqui, a história da Comunidade São Benedito. A

³⁸ Neste contraponto, para exemplificar o que estamos considerando como ruptura epistemológica, existe nesta mesma paróquia, hoje, Sagrado Coração de Jesus, casos de comunidades que no *métier* de sua fundação, apesar de contarem com a presença de leigos, a presença de irmãs religiosas foi decisiva. Na verdade, foram pensadas e concretizadas por elas, desde a aquisição do terreno, passando pela construção do espaço físico até sua estabilidade enquanto CEBs.

primeira, por razões metodológicas, como lembra Vagner Gonçalves, somos orientados em nossas lições a coletar depoimentos representativos do maior número possível dos segmentos sociais que compõem as sociedades ou grupos observados. Todavia, “a experiência mostra que o próprio campo condiciona o que observar e a quem” (SILVA, 2015, p. 39).

Outra razão, que julgamos de grande importância, diz respeito ao grau de conhecimento do entrevistado. Devido à complexidade da coleta das informações, é de substancial importância mantermos nosso diálogo com pessoas que tragam consigo um mínimo de conhecimento a respeito de determinadas assuntos, ainda mais, se este conhecimento estiver associado ao discurso de sua instituição religiosa. Tal exigência, de nossa parte, não é uma questão que se faz como uma mera peculiaridade acadêmica, mas por entendermos que se trata de uma condição fundamental quando o diálogo com o outro está em pauta.

Neste sentido, não posso deixar de mencionar o trabalho de Dilaine Sampaio [França], que por ocasião de sua tese de doutoramento, posteriormente publicada, *“Àròyè”: um estudo histórico-antropológico do debate entre discursos católicos e do candomblé no Pós-Vaticano II*, ao tecer algumas considerações sobre o capítulo III da referida obra, destacou o conhecimento de Mãe Stella com relação ao discurso, não apenas de sua própria religião, mas, principalmente, com relação ao conhecimento do discurso da outra religião, no caso, do catolicismo. E mais, ainda afirma que Mãe Stella “não só possui o conhecimento como também consegue fazer uma releitura bastante interessante da prática discursiva da Igreja, tornando-a inclusive favorável ao seu discurso em defesa das religiões afro-brasileiras” (SAMPAIO [FRANÇA], 2012, p. 79). Tiramos, com essa reflexão, que o conhecimento é condição imprescindível aos que não se isentam de um possível confronto, caso se faça necessário, com outras práticas totalizantes e tradicionais.

Deste modo, o nome de Fátima Maciel, “matriarca” que dispõe do conhecimento do discurso de sua instituição, ressoa em nossa compreensão como sendo a primeira incentivadora para o nascimento desta comunidade. Isso, porque, a nossa experiência, não como pesquisador iniciado no campo, mas como quem já pesquisou demasiadamente um número significativo de produções textuais sobre o assunto e, particularmente, de quem viveu essa realidade enquanto sujeito, nos coloca, aqui, numa situação muito próxima de quem já teve, de certo modo, seu olhar domesticado, como sugere Roberto C. de Oliveira (2006). Ao menos, para reconhecer a necessidade de uma figura de referência. Afinal, uma das primeiras

e instintivas necessidades sentidas por um grupo social, como as CEBs, é sempre promover o despontar de novas lideranças.

Em nossa entrevista, realizada em dois momentos distintos em sua própria casa, ou do que seria melhor dizer, na garagem de sua casa, pude perceber, há um só tempo, duas pessoas e duas ansiedades. De minha parte, lembrei-me das palavras de Vagner Gonçalves quando em sua obra *O antropólogo e sua magia* vai dizer que a entrevista é um momento privilegiado para a troca de informações e de percepções entre as pessoas que dela participam. “Estabelecer uma relação de confiança, favorável à sua realização, é, muitas vezes, um processo complicado, exaustivo e que exige um conhecimento mínimo de certas etiquetas e códigos do grupo” (SILVA, 2015, p. 41). Tal situação, porém, durante a realização dessa entrevista, bem como as demais, não foi algo que me exigiu qualquer preocupação.

Outra situação, que me causou grande satisfação em estar presente naquela garagem e “bater um papo” a respeito de algo que devoto um precioso valor acadêmico, foi ter a oportunidade de entrevistar uma líder pastoral que traz em seu currículo a fundação, além da comunidade em questão, a São Benedito, uma significativa participação na fundação de outras duas comunidades: Santa Clara e a Fraternidade Refúgio dos Pobres, localizadas no mesmo bairro em que se encontra situada a Comunidade São Benedito. E, se isso não fosse o bastante, ainda atuou ao lado de José Comblín, como presidente da casa de oração São José, na cidade de Bayeux - PB, fundada por ele mesmo. Entretanto, minha satisfação em estar ali, só não parecia ser maior que a empolgação que a própria Fátima demonstrava em conversar sobre o mesmo assunto. Afinal, como ela mesma faz questão de dizer, sua relação com esta comunidade não é uma relação qualquer, posto que “a São Benedito, ela é a filha mais nova e a mais velha. A mais nova pela descoberta do evangelho” (MACIEL, 2015).

Em sua fala, Fátima Maciel, relata de modo detalhado, um conjunto de fatores que culminaram na fundação da Comunidade São Benedito, embora não fosse esse o objetivo primeiro. Na verdade, seu interesse, partia da inquietação que sentia de sempre se fazer presente, de uma forma próxima ou, até mais do que isso, vivendo a própria vida dos pobres daquele bairro. Havia, porém, por parte da comunidade em que ela atuava, antes da Comunidade São Benedito, Comunidade da Paz, também situada no bairro do Açude, uma forte resistência quanto aos seus métodos, ou sua proposta de evangelização. Estar sempre presente ao lado dos pobres e marginalizados, vivendo e fazendo com eles e por eles.

Só para situar melhor a que ela se referia. A comunidade São Benedito se encontra situada num setor, tido como periférico da cidade de Santa Rita, conhecido como Bairro do

Açude. Seus índices de pobreza, fora outros agravos sociais, dentro da cidade, são considerados dos mais alarmantes. Ao perguntar sobre a realidade social do Bairro do Açude a Rejane Salvino, eis a resposta que se segue: “A gente tem um posto [de saúde] decadente, não tem um posto policial, é a mesma estrutura pequena, [...] Só que com uma condição, piorou muito mais. A violência deixou a gente imune, com medo. Imune, é um medo, é uma violência, é um bairro que tá muito violento” (SALVINO, 2015).



Imagem 1: Rua da Comunidade São Benedito, Bairro do Açude, Santa Rita/PB³⁹.



Imagem 2: Bairro do Açude, Santa Rita/PB.

Tais condições sociais a serem enfrentadas pelos moradores desse bairro nos levam a entender a postura de Fátima Maciel. Como ela mesma nos relata em sua entrevista: “eu enquanto cristã, vendo aquilo ali, sabendo o motivo da morte de Jesus, não podia me calar.

³⁹ Gostaria de observar que as imagens que aparecem sem créditos a um autor ou site foram feitas por mim, durante a pesquisa de campo.

Quando eu levei o assunto pra comunidade, não fui aceita, pelo fato de que ir, incomodava. Você mudar toda uma estrutura...” (MACIEL, 2015).

Porque, eu estava na Paz, na Comunidade da Paz. E a Comunidade da Paz era restrita só aquilo ali, a missas, a celebrações, a vias sacras e a mais nada. E eu tinha esse ardor missionário, de ir sempre em busca dos pobres, tinha não, tenho até hoje, graças a Deus não morreu. E partir daí, numa via sacra eu me inquietei quando a gente foi pra lá, pra aquele canto, onde a rua era sem asfalto, as pessoas..., as casas de taipa e aquilo me inquietou tanto que eu levei o assunto pra comunidade. Eu disse: gente, não basta a gente deixar só uma cruz ali, o importante é a gente levar a cruz, mas antes de levar a cruz é reconhecer as cruzes que ali estão (MACIEL, 2015).

Como se pode perceber, só com o início desta fala transcrita já é possível perceber uma série de elementos que se coadunam com aquilo que é tido como sendo o principal pressuposto para a definição de uma Comunidade Eclesial de Base, a opção pelos pobres. “Trata-se de estar materialmente, compartilhando a vida do mundo dos excluídos. A vizinhança física é imprescindível. Assim, como não se evangeliza o povo chinês permanecendo na Paraíba, não se evangelizam os excluídos vivendo no mundo dos incluídos” (COMBLIN, 2011, p. 17). Outra questão que emerge desta fala, de fundo antropológico, é a forma como a narrativa religiosa se compõe, contemplando diferentes modos e etapas de separar o puro exercício religioso de uma prática tida como autêntica do ser religioso.

Ainda que não se perceba na transcrição de sua fala a dificuldade que foi tomar tal posicionamento, posto que, como ela mesma conta, sabia das dificuldades que lhe esperavam perante uma comunidade que, ora se fazia estabelecida e bem definida em sua situação puramente eclesial, sua fala oral e a expressão que se desenhava em seu rosto sempre me dizia aquilo que, certamente, não se tornaria perceptível nas palavras transcritas, sua obrigação profética em ter que cumprir este ato. Mas, por outro lado, se enche de saudosismo ao lembrar que a missão inicial não foi um momento solitário.

E aí eu chamei Carlinhos. E Carlinhos, ele não teve medo, porque ele não participava da comunidade, ele estava indo. Eu desenvolvi uma amizade com ele e disse: olha vai ser um trabalho lento, porque pra gente realmente fazer amizade as pessoas precisam conhecer a gente, não acreditar que a gente é ... pertence a algum partido político, tá indo ali atrás de votos. Porque eles estavam tão desacreditados, como hoje ainda estão, que pensam né, que são políticos querendo voto, querendo alguma coisa em troca. [...]. A gente ia, eu e ele, simples de chinela havaiana e começamos pela casa de dona Isaura ajudando ela a fazer saquinhos, e isso durou um ano até chegar Dezembro, e todos os sábados Deus tinha uma palavra pra gente. Todo sábado ele falava, porque a gente abria o evangelho aleatoriamente. Não era coisa de gente boba não, era pra ver realmente o que o espírito falava, que se

o espírito falasse assim: hoje vocês não devem ir, vão pra outra casa, a gente ia, eu estava convicta disso, somente aquilo que Jesus Cristo tinha pra gente, pra mim e pra Carlinhos. [...]. A gente lia um pedacinho do evangelho e saímos, rezávamos, pedia a força do espírito e saímos. Lá a gente não tocava em nenhum momento em nada de religião, de Jesus, de Deus, de espírito santo, num rezava nada. Era só amizade mesmo. Quando a gente começou, a gente traçou a seguinte meta: vamos deixar de ir um sábado pra ver se o pessoal sente falta. Porque se sentir falta é porque estamos no caminho certo, se não sentir falta é porque não tá dando em nada, a gente tem que mudar a estratégia, mas abandona-los, jamais (MACIEL, 2015).

O desafio de uma evangelização fora da comunidade consiste em transmitir a síntese da mensagem evangélica, de modo que a presença do seu principal instrumento, a bíblia, reveladora dos ensinamentos sagrados, possa por um momento ter sua presença deixada de lado. O modo de evangelização empreendido por Fátima Maciel deixa em evidência que tal exercício, mais do que o afinamento mental com a mensagem escrita, requer criatividade e dinâmica pastoral. De início, basta tornar fecundos os vínculos de amizade, até mesmo porque o envolvimento com a realidade dura e crua requer isso. Ao mergulhar numa realidade distinta da sua, como quem não sabe o que vai encontrar, Fátima Maciel, com seu novo parceiro, Carlinhos, mesmo sem saber acabam por dar início às bases da futura Comunidade São Benedito.

Como parte do processo do nascimento da Comunidade São Benedito, inevitável, portanto, não deixar de incluir a experiência que foi vivida por Fátima e Carlinhos em meios aos seus nativos pastorais. Uma experiência que, certamente, teve momentos de tensões e dúvidas quanto aos resultados esperados. Ainda assim, como ela mesma diz no fechamento de sua fala: “abandoná-los, jamais”. O elo, já não era fraco. Há muitas questões importantes que podem ser destacadas e discutidas nesta fala de Fátima. Entre as muitas possíveis, é a sua saída da zona de conforto da sua comunidade, como uma tentativa de se aproximar do povo, de ir ao encontro de um grupo desconhecido, se colocando, sem medo do risco, aos cuidados da própria sorte.

Bronislaw Malinowski, em sua obra *Argonautas do Pacífico Ocidental*, nos expõe ao campo sem deixar de imiscuir em seus leitores alguns dos sentimentos que lhe abateram durante seu trabalho de campo. Alguns destes percorrem, em fração de tempo, entre o drama e o desespero. “Lembro-me bem das longas visitas que fiz às aldeias durante as primeiras semanas; do sentimento de desespero e desalento após inúmeras tentativas obstinadas mas inúteis para tentar estabelecer contato ...” (MALINOWSKI, 1984, p. 19). Esses sentimentos, no entanto, em minha experiência de campo, não são algo que eu tenha vivenciado. Ao

menos, até o momento, na verdade, o sentimento que pode ter me abatido, em dados momentos da entrevista, foi, talvez, o sentimento da inveja.

Pode parecer desconcertante para um estudante, iniciado no campo, fazer tal afirmação, mas, ao ouvir o relato feito acima, “olha, vai ser um trabalho lento, porque pra gente realmente fazer amizade as pessoas precisam conhecer a gente, não acreditar que a gente é..., pertence a algum partido político, tá indo ali atrás de votos”. “Porque eles estavam tão desacreditados, como hoje ainda estão, que pensam né, que são políticos querendo voto, querendo alguma coisa em troca”. Vejo, sem nenhum problema, como falei anteriormente, com certa inveja este mergulho feito por Fátima Maciel e Carlinhos em uma realidade ligeiramente incomum da realidade por eles vivida, pois entendemos que em nada difere da experiência etnográfica realizada por Bronislaw Malinowski. Ao transcrever esse trecho da fala de Fátima Maciel, de certo modo, me senti um “pesquisador erudito, que tendo permanecido na metrópole, recebe, analisa e interpreta – atividade nobre! – essas informações” (LAPLATINE, 2007, p. 76).

“Eu não conhecia, eu não sabia o que era comunidade” (MACIEL, 2015). Como se pode ver, nossa entrevista traz várias questões que, entre outras, deixam transparecer que o início da comunidade se deu de forma despretensiosa e as circunstâncias que levaram ao surgimento da comunidade apontam para o modo como Fátima e Carlinhos passaram a ser vistos pelos moradores daquela localidade. Uma destas formas, diz respeito a um dos aspectos que coexistem de maneira comum entre os que se encontram em situação de marginalização, articulada ou não, pela instituição religiosa, que seria continuar “acreditando que suas próprias práticas do sagrado são mais acessíveis porque estão mais sob o controle comunitário da classe e porque são exercidas entre sujeitos iguais” (BRANDÃO, 2007, p. 273).

Carlos Brandão, ainda diz que as pessoas do povo, que raramente “ocupam padre” e fazem, em regra, incursões apenas provisórias aos templos e salões eruditos, contam com a tolerância cúmplice dos agentes populares de sua própria confissão. Diz, ainda, que a massa de gente desconfia do poder invasor da religião “deles” e das Igrejas controladoras “deles”. Este quadro desenhado por Brandão deixa em evidência que “o grupo também mobiliza seu sistema de classificação para tornar aquele que inicialmente era um ‘estrangeiro’ em uma ‘pessoa de dentro’, isto é, um sujeito socialmente reconhecido” (SILVA, 2015, p. 88). Eis uma boa razão para que Fátima e Carlinhos, por ocasião de suas visitas aos moradores da localidade, passassem a serem vistos, sem exageros, como pessoas de “dentro”, e não pessoas de “fora”.

Quando foi no dia 13 de Dezembro, veja só, é dia de Santa Luzia, estávamos na rua, aliás, era Natal. Era dezembro e a mãe de Teresinha, Teca de Edilene, é, era devota de Santa Luzia, aí ela pediu pra gente rezar um terço lá, aí a gente falou: quem foi que disse que a gente reza? Quem foi que disse a senhora que a gente reza? - Não, é porque o pessoal sempre vê vocês ali na comunidade. - Quer dizer, não precisou a gente se identificar, eles viram o nosso exemplo, entendeu? As caminhadas, as vias sacras, eles viam o que a gente fazia. Então, isso facilitou que eles abrissem as portas pra nós. A partir desse terço, a gente começou a fazer reuniões na casa de Regina, porque Zuleide veio morar lá e ela tinha se mudado, e ela abriu a porta pra gente. E começou aparecer pessoas que a gente não sabia de onde. Eram tantas pessoas, Elenilson, que lá não comportava mais. (MACIEL, 2015).

Tenho para mim que, essa experiência com as pessoas mais simples da localidade, participando do seu cotidiano e aceitando convites para estarem presentes em seus momentos de orações, e até mais do que isso, coordenarem esses momentos, denota o início de uma comunhão afetiva e não somente seletiva. O que se nota após isso, é uma constante busca por fortalecer esses laços, acrescentando uma eclesialidade, no sentido de os tornarem ainda mais próximos enquanto grupo, enquanto base. “O que foi que a gente fez, eu trouxe minha cunhada para ensinar catecismo, [...]. A gente começou a organizar os pequenos grupos, aí como era gente demais, não cabíamos mais lá também, começamos a nos reunir nas ruas, a celebrar nas ruas” (MACIEL, 2015).



Imagem 3: Celebração nas ruas, os primeiros momentos da Comunidade.
Fonte: MACIEL, (2015).

Embora não houvesse sido premeditada, esta rápida e inesperada adesão das pessoas por um trabalho que surgiu de forma não planejada trouxe como resultado, duas questões que, a princípio, não constavam na lista das surpresas inesperadas. Primeiro, a necessidade por um espaço que atendesse o mutirão de pessoas que os procuravam e, segundo, bem mais complicado, a acusação de que estavam criando um movimento independente da paróquia, que por sua vez, estava causando uma evasão nas demais comunidades. Com relação a este último ponto, “ciúmes”, foi a palavra utilizada por Fátima Maciel para descrever essa situação. “E aí começou a aparecer gente, até o pessoal da Comunidade da Paz começou a vim pra onde a gente tava, foi onde começou a gerar todo o ciúme que abalou a paróquia” (MACIEL, 2015).

Aí, chegou a conversa lá no padre, foi quando ele reuniu o conselho paroquial, nessa época não tinha né a divisão da cidade, foi todo mundo, e ele mandou me chamar. Aí eu disse: eu não vou, porque o padre me conhece e sabe onde eu moro, morava lá na casa de mainha, e se ele quiser, ele venha atrás de mim. Só que eu não sabia que era um padre novo, aí realmente não veio ninguém, ele me achou atrevida na época. E eu sempre fui mesmo atrevida, até os encontros ele queria que a gente pagasse. Aí eu disse: eu vou levar o povo e a gente não vai pagar. [...] Isso depois foi pro conselho, conselho paroquial. Isso foi tema de conselho paroquial. E eu depois fui chamada para o conselho paroquial. [...] O padre mandou Batista atrás de mim, você acredita? Pra acabar com isso aí, com a comunidade. [...] Ele nem me conhecia. Porque naquela época os padres não demoravam nas paróquias, passavam três meses, depois iam embora. Ele também não me conhecia, mas quando passou a me conhecer ele tomou outro ar. (MACIEL, 2015).

O termo “ciúme”, conforme fora empregado por Fátima Maciel, pode adquirir outras conotações se levarmos em conta outros fatores que dizem respeito à Igreja e a sua estrutura, num sentido de controle ou, até mesmo, de um autoritarismo. De acordo com Leonardo Boff, (2005), existem, na Igreja, dois comportamentos que coexistem sem se coordenarem: um voltado para o mundo e a sociedade e o outro voltado para dentro e para as suas distintas estruturas. Com relação a este último, aponta a existência de conflitos e manifestações de autoritarismo que pouco diferem de outras formas similares de dominação existentes na sociedade civil. Por exemplo, “um bispo decide dismantelar todo um trabalho de base, envolvendo dezenas de comunidades eclesiais, presbíteros, religiosas, agentes de pastoral, e, sem prévia discussão, transfere os párocos, literalmente expulsa de suas dioceses...” (BOFF, 2005, p. 114).

Encontramos em Gramsci, uma formulação apropriada para entendermos essa relação dialética que perpassa as práticas de coerção e domínio que servem de base e se fazem como a principal expressão que uma classe exerce sobre um conjunto da sociedade. Categoricamente, estamos nos referindo a sua construção teórica de hegemonia. Aplicada à Igreja, essa categoria ganha força e sentido quando percebemos que a busca por sua condição hegemônica tem sido um exercício constante na vida da Igreja. Portanto, ao levarmos em conta essa construção categórica, a reflexão acima, feita por Boff, deixa a entender que é “justamente nesse campo de centralização do poder nas mãos dos bispos e padres que se travam as relações de exploração-apropriação dos meios religiosos-pastorais” (BALDISSERA, 1987, p. 95).

Ainda que tal controle seja de igual forma sentido nos próprios setores eclesiásticos, entre os leigos encontramos com maior facilidade e naturalidade inúmeras situações de regulação religiosa ou do religioso. No que se refere a isso, eis o que Fátima Maciel nos disse: “eu queria a liberdade, somente para fazer as coisas sabe. E a Igreja, ela corta muito. Ela limita, ela poda muito a ação do espírito. É como se eu, você não tivesse a capacidade de fazer. E eu nunca concordei com isso” (MACIEL, 2015). Salta aos olhos o quão preciosa é esta fala, pois existe em sua formulação uma ideologia religiosa bem diferente da que foi pensada por Gramsci, nos seus famosos *Cadernos do Cárcere*. Em Gramsci, a religião pode ser vista como um fato ideológico, porém, excitante nos momentos progressivos, ópio nos momentos de declínio.

Ao que se nota, esta oposição ao sistema religioso, demonstrado por Fátima, desperta grande interesse, pois ajuda-nos a compreender o real alcance que a religião, enquanto ideologia, pode ter na vida das pessoas. Por conta disso, em sua entrevista, Fátima Maciel suscitou várias questões que trouxeram à baila os muitos embates ocorridos entre a comunidade nascente, a paróquia e as demais comunidades que, no momento, já se faziam estabelecidas. Observa-se neste momento que a palavra “comunidade”, para se referir ao grupo, começa a fazer sentido, não por opção nossa e, talvez, não por uma opção declarada do grupo, mas pelos próprios rumos que começam a tomar as ações concretas desde então realizadas. É, ainda, interessante notar que este mesmo entendimento, de que existe uma comunidade em andamento, se mostra estabelecido aos olhos dos agentes externos. Eis um trecho da entrevista, na qual Fátima Maciel nos conta sobre a visita de um conselheiro da paróquia:

Eu vim aqui em nome do conselho da paróquia saber. Porque, o pessoal fez uma reclamação, uma queixa, sobre a comunidade, sobre vocês aqui. Porque a gente soube que vocês querem organizar uma comunidade. E como é que vocês podem organizar uma comunidade se já tem uma, bem aqui, pertinho. Uma vai destruir a outra. (MACIEL, 2015).

Num sentido antropológico, “comunidade” é um termo que sugere uma ampliação da sua simples ideia de harmonia ou concordância, por isso, se torna um termo de difícil aceitação e que assusta muitos teóricos, principalmente quando existe o risco de que este possa ser interpretado num sentido fundamentalista. Em função disso, não é por uma casualidade que Boaventura de Souza Santos (2000), afirma que o princípio de comunidade foi, nos últimos séculos, negligenciado, e quase foi totalmente absorvido pelo sistema do Estado e do mercado. Mas também, “por isso, é o princípio menos obstruído por determinações e, portanto, o mais bem colocado para instaurar uma dialética positiva com o pilar da emancipação” (SANTOS, 2000, p. 75). Algo semelhante a isto ocorre nas CEBs. Ancorada no princípio do “bem comum”, “a comunidade oferece segurança e confiança, valores cada vez mais carentes no mundo que habitamos” (TEIXEIRA, 2014, p. 134).

Marcel Mauss, em seu *Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*⁴⁰, ao tratar das relações de trocas nas sociedades primitivas, o que se torna, segundo Menezes (2010), o ponto de partida para os debates sobre a reciprocidade, oferece uma contribuição substancial à temática da comunidade. Embora seus estudos demonstrem importância para a sociologia, ele é mais conhecido como antropólogo e etnólogo. Assim, é possível encontrarmos em sua obra, em especial no *Ensaio sobre a dádiva*, uma associação próxima com o que passamos a entender por comunidade – dar, receber e retribuir - isto, na perspectiva das CEBs. “A liberalidade é obrigatória, porque Nêmesis vingará os pobres e os deuses pelo excesso de felicidade e riqueza de alguns homens que devem desfazer-se delas: é a velha moral da dádiva transformada em princípio de justiça” (MAUSS, 2003, p. 208).

Não queremos, com isso, dizer que o fundamento da dádiva, conforme pensada por Mauss, se aplica de forma satisfatória ao princípio de comunidade, como temos discutido neste trabalho. No entanto, é importante registrar que existem dádivas e dádivas. Deste modo, se existem, por um lado, dádivas que podem fomentar uma prática de natureza hierárquica e verticalizada, por outro, a dádiva pode estar associada, em geral, “à perspectiva da justiça

⁴⁰ Martins (2005) vai dizer, e com ele concordamos, que a dádiva da qual fala Marcel Mauss não pode ser confundida com a tradução de dádiva que normalmente é conhecida pelo senso comum. Quase sempre, a dádiva, é identificada com os preceitos religiosos de caridade e bênçãos. Entretanto, para Mauss, “a dádiva é uma lógica organizativa do social que tem caráter universalizante e que não pode ser reduzida a aspectos particulares como aqueles religiosos ou econômicos” (MARTINS, 2005).

social (que termina subtendendo ideais de igualdade coletiva)” (MARTINS, 2005). Assim, se tal explicação for válida, ela pode servir para explicar o funcionamento de alguns modelos de comunidades existentes na sociedade contemporânea. Inclusive, das próprias CEBs, que dentro da sua dinâmica interna, levam, antes de tudo, as pessoas a se descobrirem como sujeitos e a se moverem por uma participação igualitária.

Há, em seguida, a necessidade de ter que se estruturar, não apenas no plano do diálogo, o que imputa a troca de experiências, mas de agrupar-se socialmente enquanto grupo, em um mesmo território⁴¹. Deste modo, ao enfatizarmos, nas CEBs, o sentido de ser comunidade, daí deriva uma das tendências que se fazem irrevogavelmente presentes na natureza religiosa do homem, a tendência de reproduzir as estruturas tradicionais eclesiais⁴². Assim, após um longo período realizando encontros nas casas das pessoas, esquinas e, até mesmo, em escolas, a conquista por um espaço próprio começa a ser uma questão de tempo, ainda mais quando novos sujeitos e futuros líderes da comunidade, dispostos a assumirem o papel de protagonistas começam a entrar em cena:

Eu estava na escola dando aula, aí chega Teresinha. - Fátima! Eu quero falar com Fátima. Menino, quando eu vi Teresinha eu tive medo. Olha meu Deus, aconteceu alguma coisa. - Porque a gente já estava vivendo um clima, comunidade contra a gente, a paróquia contra agente. - Aí eu disse: meu Deus foi o padre que foi lá, quer ver. - Aí Teresinha disse: - Fátima tu tem que ir agora, agora lá. Porque seu Florêncio quer dar aquele terreno pra gente fazer uma Igreja. Aí eu disse: não acredito não Teresinha! - Não estou te dizendo, eu juro a tu. O negócio dele é saber se vai ter missa. - E agora? - A gente não vai construir Igreja não mulher. O negócio da gente é outra coisa, um salão que a gente possa fazer corte e costura, onde a gente possa fazer com que as mães..., vire uma corporativa. O ideal era esse que eu queria, mas as pessoas queriam Igreja, Igreja. Mas, agora, missa pode ter. Num salão minha filha, em todo canto pode ter missa, vamos dizer a ele que vai ter missa. - Mulher, ele quer dar, ele não quer vender não. Eu não acreditei, eu juro a você. Eu não conhecia seu Florêncio, eu não conhecia dona Nita. Não conhecia ninguém de lá e tinha medo pensando que era um comerciante que depois ia montar na gente (MACIEL, 2015).

“Diz aí menina, o que é que tu tá fazendo aqui? – Tô fazendo a vontade de Deus seu Florêncio. Me apresentei, disse quem eu era. - Mas é verdade que vai ter missa?” (MACIEL, 2015). No que diz respeito à doação deste terreno, pude perceber na conversa com Fátima, que essa atitude do Sr. Florêncio, de doar um terreno, era algo novo, por isso surpreendente.

⁴¹Com relação a essa territorialidade, Clodovis Boff, em artigo publicado, “A influência política das Comunidades Eclesiais de Base” In: *Religião e Sociedade*, 1979, considerou esta territorialidade como umas das bases fundamentais das CEBs, e não o pertencimento a uma classe social, o que seria, em sua análise, uma deficiência.

⁴² Ver Leonardo Boff, *Eclesiogênese: a reinvenção da Igreja*. Rio de Janeiro: Record, 2008.

Embora tivesse recebido a notícia com entusiasmo, não lhe fugiu a certeza que aceitar essa doação seria algo complexo, pois a simples pergunta feita se haveria missas no espaço físico a ser construído, no fundo lhe soava como uma condição posta pelo Sr. Florêncio. Tal condição, lhe colocou na necessidade de ter que ir ao encontro do sacerdote da paróquia. Em virtude disso, resumiu em poucas palavras esta situação: “Me lasquei! Como é que eu vou trazer o padre se estava esse moído todinho” (MACIEL, 2015).

Na sequência desse processo, foram muitas as interlocuções, as mediações, algumas delas adquiriram dimensões inesperadas. Mas, no final tudo culminou para o bom andamento da construção da comunidade. A esse respeito, não tardou para que em meio a nossa longa conversa, em minha curiosidade, primeiro enquanto pesquisador e depois, no plano pessoal, enquanto ex-militante que já passou por momentos parecidos, lhe fizesse, talvez, uma das minhas poucas perguntas: como se deu a construção da comunidade? Admito que não foi sem surpresa que recebi a sua resposta:

Como foi toda a construção? A gente não tinha tijolo, a gente não tinha telha, a gente não tinha nada. A gente começou a elaborar filmes. Cada um deu a proposta de um filme. Vamos passar filme sobre Jesus, na escola de seu João Paulo. Aí, a entrada era um tijolo ou uma telha, a entrada. Você tinha que levar um tijolo ou uma telha. E deu tão certo isso, que a gente parou porque as crianças estavam roubando as telhas das casas que eram baixinhas. Ali se você vê a casa da esquina que era baixinha, indo para a casa de Lú. A casa de Seu Manoel, era bem baixinha, era uma venda, as crianças passavam pegavam as telhas, lavavam e levavam pra gente. E assim a gente conseguiu construir. A madeira, os ferros e as pedras, nós conseguimos porque padre Francisco e a comunidade também tem esse ofício. Ele recebeu uma doação, dos amigos dele, estrangeiros. Então, como ele tava encantado com a gente né, com todo movimento organizado, ele dividiu entre a gente o dinheiro. Foi quando a gente conseguiu construir a comunidade (MACIEL, 2015).

Nota-se, que a oralidade que se faz presente em nosso trabalho, por meio da fala dos nossos interlocutores, ainda que se refira a fatos ocorridos nos anos 80, se mostram muito bem compilados em suas memórias. Para que se possa averiguar melhor a nossa afirmação, selecionamos um fragmento transcrito da fala de Rejane Salvino no qual ela faz memória do mesmo período histórico lembrando por Fátima Maciel. Período da construção da comunidade e da movimentação para que essa construção ocorresse de maneira a contar com a mobilização dos moradores do bairro:

Depois que começou a construção, que conseguiu o terreno, Seu Florêncio que era o vizinho, que tinha muitas casas, doou o terreno. Fez uma doação

desse terreno e a comunidade se mobilizou para construir. Então as pessoas iam pra comunidade olhavam o terreno e começaram a se mobilizar. E foram pegando tijolos, passando filmes para que as crianças e as pessoas trouxessem tijolos para assistir ao filme. As pessoas, os homens iam buscar pedras, as crianças iam buscar pedras no açude, e começou a se fazer um grande mutirão pra se iniciar a comunidade. Até que tinha um terreno do lado, onde as mulheres se reuniam para cozinhar, fazer feijoada, fazer café, fazer o lanche enquanto os homens iam levantando a comunidade. Com um certo tempo, a comunidade ficou em pé, mas não era rebocada, não tinha piso, não tinha janelas. Mas as reuniões já começaram a acontecer aqui dentro, e teve catecismo. Eu fui catequista, não fui a primeira porque tinha outras. Então elas desistiram então eu assumi o catecismo e foi a primeira turma de catecismo que fez a eucaristia na São Benedito. Foi uma turma minha e de Luciana, Luciana de Dinalva. E depois a gente fez uma lapinha para se comprar as janelas, essas que ainda estão! São essas, que a gente dançou lapinha nos festejos e com o dinheiro da lapinha a gente conseguiu comprar as janelas e as portas da comunidade, aí foi quando a gente colocou janelas e portas na comunidade (SALVINO, 2015).

Todos os que se lançaram neste projeto e com entusiasmo participaram dos primeiros passos da Comunidade, tornaram-se, naquele contexto, figuras reconhecidas e extremamente requisitadas para assuntos diversos na comunidade. Vale salientar, como lembramos no início, apesar de contemplarmos a fala de poucos, apenas quatro, não foram poucos os fundadores da comunidade. Hoje, porém, ao conversar rapidamente com os atuais membros da comunidade, percebi que seus nomes são poucos lembrados, com exceção de Rejane Salvino, atual coordenadora da comunidade. É como se a comunidade tivesse perdido sua memória e esquecido os seus pais fundadores. Todavia, esta situação parece não incomodar Fátima Maciel, pois para esta o que importa é que “a comunidade estar até hoje, desde 86 até 2015, resistindo à ação do poder” (MACIEL, 2015).

3.2 De uma comunidade de base para uma capela: o processo transformador



Imagem 4: Vista da fachada externa da Comunidade antes da reforma – 1996/1997.
Fonte: MACIEL, (2015).



Imagem 5: Vista da nova fachada externa da Comunidade durante a reforma - 2015.

“Resistindo à ação do poder”. Ao escutar e, posteriormente, transcrever este trecho da fala de Fátima Maciel, não foram poucos os questionamentos que se sucederam em meus pensamentos. Digo isso, pensando em alguns setores da sociedade, entre os quais o acadêmico que, como viemos discutindo ao longo desse estudo, por meio de alguns membros do seu corpo intelectual entendem que as CEBs estariam vivendo um momento de esgotamento. O próprio setor eclesial, como sugere Teixeira (2000), por meio do seu “novo clero”, estaria mais sintonizado com algumas formas de poder temporais o que, de alguma forma, estaria

causando este arrefecimento nas CEBs. Por tudo isso, há que reconhecer que a afirmação feita por Fátima Maciel é bastante significativa. Por isso, precisamos investigar.

Na religião, ou no que seria melhor dizer, nos discursos religiosos, sua apropriação não é algo que cause estranhamento, ainda mais em nossos dias. No âmbito dessa questão, Sampaio [França] (2012), ao problematizar a forma e os caminhos percorridos por Mãe Stella para encontrar nos documentos do Concílio Vaticano II um referencial para legitimar sua religião, o candomblé, entende que este foi um recurso utilizado como “um discurso de autoridade”, fazendo referência a Latour (2000):

Mãe Stella recorre ao Vaticano II, talvez não somente porque tenha sido um acontecimento importante de um modo geral, no sentido de que tenha refletido na sociedade como um todo ou pelo menos uma boa parte dela, extrapolando os limites da Igreja, mas também porque desejou buscar o Concílio como um recurso de sua retórica, como um “argumento de autoridade” no âmbito da própria Igreja católica, fazendo com que ela pudesse retirar do próprio “acusador” – do qual ao longo da história das religiões afro-brasileiras vieram as frequentes acusações de “não religião” – o argumento para afirmar o candomblé enquanto religião (SAMPAIO [FRANÇA], 2012, p. 41).

Neste caso, porém, na afirmação de Fátima Maciel, o que sustenta sua fala não é a apropriação de um segundo discurso, mas sua própria condição de ser, a nosso ver, uma especialista no assunto. Ou seja, neste caso, o discurso de autoridade parte da sua própria autoridade no assunto. Contudo, o que pude perceber, é que sua intenção não foi a de tomar uma posição que fosse de encontro com aqueles que apontam o declínio das CEBs. Seria ilógico pensar dessa maneira, pois no avançar da nossa produção constataremos que ela própria reconhece que as CEBs passam, atualmente, por um momento difícil. Na verdade, sua fala teve a intenção de mostrar que, no caso da São Benedito, esta segue com muita dificuldade resistindo às ações externas que tentam, demasiadamente, desconstruir a sua história, enquanto comunidade, enquanto CEBs.

De fato, esta fala suscita muitas questões e traz à baila uma série de problemáticas, muitas destas envolvendo a relação da comunidade com a paróquia. A mais significativa, no momento, diz respeito às investidas da administração paroquial que tenciona fazer uma grande reforma na estrutura física das comunidades da paróquia, isso inclui a São Benedito. No caso desta comunidade, no decorrer da produção deste trabalho as obras de reformas já haviam sido iniciadas, na verdade, já se encontravam em um estágio bem avançado. Essas reformas, no entanto, acabam por comprometer aquilo que Fátima Maciel diz ser uma parte

viva da história da comunidade, “o suor e o sangue dos pobres”⁴³. Não por acaso, ela se coloca de forma abertamente contrária a essas reformas.

Numa perspectiva simbólica, não é difícil entender a preocupação demonstrada por Fátima Maciel. Afinal, dentro do imaginário de alguns grupos sociais, como parece ser o caso das CEBs, certos materiais adquirem tamanha importância que acabam se constituindo como parte de sua identidade. Identidade, cuja compreensão nem sempre é possível sem analisar as mudanças que acontecem na estrutura. A dimensão simbólica da estrutura, por sua vez, muitas vezes está além do seu sentido imediato e prático. Na verdade, ela é capaz de conferir a esta estrutura uma finalidade que transcende sua própria materialidade e funcionalidade. Por exemplo, quando uma cadeira se transforma num trono, estamos dizendo que esta simples cadeira deixou de ser apenas uma simples cadeira e se transformou num símbolo de poder, lugar onde se exerce um tipo específico de soberania.

Ninguém melhor que Claude Lévi-Strauss para definir o símbolo como sendo uma parte fundamental da sociedade. Em sua análise, estruturante, o símbolo vai aparecer como um dos níveis da realidade que, neste caso, se apresenta composta pelo real, pelo mito e pelo simbólico. A junção destes elementos, porém, não vai ocasionar uma divergência entre eles. Na verdade, “é por ela que a função simbólica se realiza” (LÉVI-STRAUSS, 1949, p. 219). Assim, não podemos entender esta relação como uma forma de redução do símbolo, mas como uma mediação, um código que pode nos levar em direção a uma significação da realidade social.

Uma vez que esta dimensão se apresenta, no texto, sob qual linha de pensamento podemos fazer, mesmo de maneira preliminar, nossa abordagem? A nosso ver, quem melhor pode propor um caminho para esta questão é Clifford Geertz, especialmente em sua obra *A interpretação das culturas*. Embora suas disposições sobre as estruturantes dos símbolos, em algumas ocasiões, se mostrem discordantes, como bem demonstrou Talal Asad (2010), quando coloca que as significações dos símbolos são construídas socialmente pelo imaginário do grupo de forma dinâmica, sem deixar de considerar as variações entre significado e

⁴³ De acordo com algumas produções biográficas da vida de São Benedito, entre os fenômenos que se dão em torno de sua santidade, consta que quando este era o cozinheiro do seu mosteiro, ordem capuchinha, tinha por costume reaproveitar as sobras dos alimentos, destinados aos monges, durante o preparo e após as refeições, para alimentar os pobres das proximidades dos mosteiros. Entretanto, os noviços do mosteiro, que prestavam auxílio na cozinha, não dispunham da mesma preocupação demonstrada por São Benedito e, ao invés disso, jogavam fora as sobras dos alimentos. São Benedito, incomodado com a situação, insistia em dizer que eles estavam jogando no lixo o sangue dos seus pobres. Ao ver que suas repreensões não surtiam efeito, um dia, ao fazer a limpeza dos pratos da cozinha recolheu em um pano as sobras de alimentos que estava sendo destinados ao lixo por esses mesmos noviços e espremeu de tal forma que, diante de todos, começou a jorrar sangue do pano envolto com as sobras dos alimentos. “Vejam irmãos, o que fazem é derramar o sangue dos pobres” (BARROS, 1982).

significância, prontamente constatamos que, a partir desta concepção de Geertz, é possível vislumbrarmos nas CEBs uma rede de símbolos seguidos de uma rede de significações.

Com base nessa perspectiva, entendemos que “os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o *ethos* de um povo – o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos – e sua visão de mundo” (GEERTZ, 2008, p. 66). A congruência desse paradigma com a realidade vivida pelas CEBs não é algo desconectado. Ao contrário, os símbolos nas CEBs demarcam exatamente sua necessidade de dispor de um caráter moral que a torne um diferencial na vida das pessoas. Portanto, algo muito bem conectado. Outra perspectiva simbólica proposta por Geertz inclui, ainda, perceber o símbolo a partir de um conjunto de relações entre objetos ou eventos agregados. Em suma, isso reforça nosso entendimento da posição contrária de Fátima Maciel, no que diz respeito à reforma da São Benedito.

Para ilustrar melhor o que estamos falando, quando conversávamos sobre a questão da reforma que estava em andamento, o assunto foi encaminhado para a questão do padroeiro da comunidade, São Benedito. Fátima Maciel considerou desrespeitosa para com a comunidade, e a sua história, a forma como se iniciaram os trabalhos. Cita, como exemplo, a maneira como a imagem do padroeiro foi retirada da comunidade.

Padre Fábio ele tirou a imagem de São Benedito, que tem uma história lá, que era bem feia, preta, feia, tirou de lá. [...] Levaram ela para o João Paulo, ela quebrou. A imagem tava quebrada lá, e ele trouxe outra, bonita, e do jeito que ele achou bonita, mas e a história que tá por trás daquela outra? (MACIEL, 2015).

Já ao fim do nosso primeiro dia de conversa, fiquei curioso quanto à escolha do nome de São Benedito para ser o padroeiro da comunidade. Ao fim da detalhada resposta, que veremos em seguida, fiquei surpreso quando disse que por não ter muito conhecimento, na verdade nenhum conhecimento, sobre a história de São Benedito recorreu a José Comblin para que este lhe conseguisse a história de São Benedito. E, ao pedir a padre José Comblin a história de São Benedito, ele foi categórico na resposta: não. Disse que não conhecia a história desse santo. Contudo, depois de muito tempo, numa reunião para formação de animadores de comunidade na cidade de Mogeiro - PB, ele apresentou a história do santo, traduzida por ele

mesmo, e afirmou que “a partir de hoje, São Benedito entra na história do curso da árvore”⁴⁴ (MACIEL, 2015).

Quer dizer, São Benedito além de ter sido escolhido para ser o santo padroeiro de uma comunidade, de prêmio, ainda conseguiu o mérito de fazer parte do curso de formação da árvore para animadores (as) de comunidades. Movido por essa resposta, e ainda tentando assimilar a perda da imagem de São Benedito, não pude deixar de formular uma última questão para este que foi o nosso primeiro dia de entrevista. Qual o sentido, o que representava simbolicamente aquela imagem para a comunidade? Eis, o que recebi como resposta:

Neste caso tinha, porque foi um aleijado que quis fazer, que quis doar porque na época a comunidade não tinha imagem para sair na procissão. Veja, um deficiente que se comoveu com a história de São Benedito, coisa que aqui ninguém nem sabia. Quem daqui de Santa Rita, pense, vamos pensar comigo, era capaz de pedir a São Benedito alguma coisa porque considerava ele santo? Era mais fácil dizer: é o Benedito. Comparando São Benedito com o satanás. Por quê? Porque São Benedito era negro, e a história dele ser nosso padroeiro foi um sorteio. Como sortearam lá na [...]. Eu disse: Gente..., porque muita gente dizia, vamos colocar Nossa Senhora da Guia, vamos colocar Nossa Senhora da Penha, Nossa Senhora de Fátima, vamos fazer um sorteio. Ninguém disse São Benedito. E eu falei: vamos colocar São Benedito. Olharam um pro outro e começaram a rir. [...] E nós fizemos um sorteio na casa de dona Inês e seu Rubem, um galego bem alvoroçado, ele é vivo ainda. Dona Inês, foi quem faleceu. Dona Inês era negra, negra. E nós estávamos nesse dia na casa dela. Nós fizemos os papeis e fizemos o sorteio, quem caiu? São Benedito (MACIEL, 2015).

Ainda com relação à reforma da comunidade, não muito diferente, é a opinião de Rejane Salvino a respeito. Ela entende que o povo da comunidade, de alguma forma, e por muitas razões, foi deixado de fora do planejamento executivo e estrutural da “nova” comunidade. “Os padres hoje são dinâmicos e as pessoas tem uma mania de não se impor, e sim de concordar” (SALVINO, 2015). E ainda reforça sua fala ao dizer que “teve várias reuniões, algumas pessoas queriam levantar a comunidade um pouco mais, queriam colocar outras coisas, queriam pintar de tal cor e assim chegou no ‘consenso’ que não, que ia ser feito desse jeito” (SALVINO, 2015). Mas, não foi sem crítica para com a própria comunidade que ela fez esta observação. “As pessoas reclamam muito, que não é desse jeito que queriam,

⁴⁴ O Curso da Árvore, direcionado para um público de animadores leigos e leigas das comunidades, foi, inicialmente, promovido por um grupo de leigos e leigas da Paraíba. Teve como seu principal subsídio de estudo o *Curso Popular de História da Igreja*, subsídio este que teve como seu orientador geral o Pe. José Comblin. Passou a ser conhecido por Curso da Árvore por ser realizado na casa de oração São José, também conhecido como casa da árvore, situada na cidade de Bayeux/PB. Vale salientar que o próprio José Comblin residiu bem ao lado desta casa de oração durante um período de sua vida.

queriam de outra maneira. Mas, assim, o maior problema que se tem é que as pessoas não falam na hora de falar” (SALVINO, 2015).



Imagem 6: Interior da Comunidade antes da reforma - 2005/2006.
SANTOS, (2015).



Imagem 7: Interior da Comunidade durante a reforma – 2015.



Imagem 8: Interior da Comunidade após a reforma - 2016.

Pela fala de Fátima Maciel, reforçada pelo mesmo ponto de vista de Jakson Gomes, e pela experiência de quem está, atualmente, vivendo de perto este processo, Rejane Salvino, o que se percebe é que a crítica dos três recai sobre as lideranças da comunidade, posto que na interpretação deles não existe mais na comunidade uma liderança forte, isso inclui as outras comunidades, que consigam, ao menos, tentar estabelecer um diálogo com a administração paroquial. Para Jakson Gomes, hoje, as comunidades, as que se dizem eclesiais de base, não

estão tendo a abertura para poderem desenvolver suas ações como antes. No seu entender, o problema está, exatamente, na ausência de lideranças. “A gente, hoje, dentro da Igreja, especialmente, dentro das CEBs, carece muito de novas lideranças, de pessoas que compreendam a necessidade de você realmente refletir a realidade” (SANTOS, 2015).

Interessante essa concepção de liderança colocada por Jakson Gomes, pois ela difere, de alguma forma, do conceito de liderança estabelecido pela paróquia em seu plano de ação pastoral, *Kerigma: 2015 – 2017*. Segundo consta neste documento, o termo liderança está associado à figura do animador/a da comunidade. Para este, o/a animador/a é a principal liderança da comunidade. “É quem exerce o serviço da coordenação, articulação e acompanhamento desta. Seu serviço é também do ministério da comunhão, uma vez que é sua tarefa manter a comunidade unida em torno do Projeto de Deus” (KERIGMA, 2015, p. 14). Um dado curioso, com relação a essa concepção de liderança adotada por este documento, é que pelo que pude perceber em conversas informais com algumas pessoas da comunidade, ocupando cargos ou não, Fátima Maciel, Rejane Salvino e Jakson dos Santos, sempre foram vistos como lideranças na comunidade.

Voltando à reflexão de Jakson dos Santos, sobre a ausência das lideranças como um fator possível para a instabilidade vivida pelas CEBs, mais do que apontar o problema, não se isentou de propor algumas soluções. Mesmo que essas soluções sejam as mesmas soluções de antes. Jakson dos Santos, considera que o curso de formação da árvore ainda é uma boa opção. Ainda que não seja a melhor, deve ser considerada, pois no sentido das CEBs, até onde tem conhecimento, é a única que existe. “Porque as formações que, hoje, são oferecidas são essas formações muito eclesiais, mais voltadas ao culto, aos sacramentos e à liturgia. Que são necessárias? São. Mas, quando você está na perspectiva apenas da comunidade católica” (SANTOS, 2015). Na perspectiva das CEBs, porém, merece ser discutida.

Quando você parte para a ideia de comunidade eclesial de base, que vai trabalhar a realidade dos pobres e empobrecidos, essa ideia precisa ter uma superação desta visão. Precisa ter a questão do culto ao sagrado, a celebração? Precisa. Mas, é preciso também ver que as pessoas que estão passando por necessidades, essas pessoas precisam de uma assistência imediata. Não uma assistência pontual, com ações meramente assistencialistas de doação de alimentos, de doação de roupas, mas ações que possam ajudar aquelas pessoas a ter realmente uma transformação de sua qualidade de vida. E a ideia do associativismo, a ideia da conscientização dos direitos, dos deveres do cidadão, que é uma coisa que tá no fundamento da Comunidade Eclesial de Base. Não é simplesmente ajudar a pessoa ter uma condição de vida hoje e amanhã ele estar no mesmo problema. A ideia básica das CEBs é a partir da oração, do culto ao senhor refletir o momento

atual, ver quais são os problemas e procurar descobrir meios de melhorar a condição atual. Não se pode imaginar uma sociedade em que uma pessoa que tenha nascido pobre tenha que passar a vida toda passando privações, e é nessa ideia que as CEBs trabalham, a ideia da transformação social, a partir de um trabalho de conscientização, que não é rápido é longo, e precisa ser longo para que seja consolidado. E a pessoa se transformando, ela pode refletir e ver quais são as possibilidades de mudanças e aí lutar, conscientizar a sociedade a redor da comunidade eclesial de base e lutar por melhorias dentro dessa região (SANTOS, 2015).

A partir disso, o que pretendemos mostrar é que a ênfase dada por três de nossos quatro entrevistados sobre o papel decisivo das lideranças nas comunidades contrasta, justamente, com a ausência dessas lideranças no momento atual vivido pelas CEBs. Independente de qualquer outra situação, é claro que os nossos entrevistados, diga-se de passagem, não são nada ingênuos e têm consciência que a ausência das lideranças significa se colocar diante do risco de pôr a comunidade sob a tutela de um clérigo que pouco tem a ver com a proposta evangelizadora das CEBs. Com relação a isso, Fátima Maciel nos oferece uma breve amostra dessa situação.

As grandes reuniões que nós tínhamos das comunidades, com aquelas discussões que primeiro falava a gente e depois é que falava o padre, se tivesse algum recado para dar, acabou. Hoje não, as comunidades não falam, quem fala é o padre. Monopolizou a coisa, está entendendo. Monopolizou (MACIEL, 2015).

Ainda que em nenhum momento tivesse sido lembrado por nenhum dos nossos interlocutores, existe na São Benedito um estatuto, uma espécie de regimento interno composto por dez regras⁴⁵. O exemplar, de uma lauda, que tenho à disposição me foi gentilmente oferecido por uma pessoa da comunidade que, mesmo tendo dado uma boa contribuição para a composição final deste capítulo, não quis ter seu nome citado. Em sua regra sete, existe um enunciado que se coaduna bem com a relação que vem sendo posta por nossos entrevistados. “A CEBs não deve ficar paralela à paróquia, ou seja, deve manter-se integrada a ela e obedecer ao padre. Quando o próprio prejudicar a CEBs, ela deve se posicionar” (Cf. ESB, n. 7).

Essa relação com a figura do ministro ordenado, muitas vezes classificado, como vimos na citação anterior, como um sujeito monopolizador, está causando um problema de ordem disciplinar entre ministros e CEBs. Se por um lado, “é urgente a recuperação do presbítero como instância presidencial das comunidades, em união com o bispo diocesano”

⁴⁵ Vide anexos.

(MARINS, 2008, p. 39), por outro, quando nos voltamos para as bases temos a nítida sensação de que “é preciso revisar a multiplicação de paróquias em uma mesma cidade, para que face à moderna característica urbana, a Igreja não se apresente como uma pluralidade desarticuladora de sua organização de base” (MARINS, 2008, p. 39).

Nas cidades mesmo eu acho que as comunidades já tomaram outro rumo, já estão em outro nível, não são mais aquelas comunidades que as mãos construíram, não são mais aquelas comunidades que as mãos pintaram, que as mãos trouxeram, se tornou uma comunidade construtora, uma capela que chega alguém e que levanta e que a gente só vem se reunir. Mas, assim, eu fiz, eu coloquei, eu pinte, se orgulhar do que você fez, nenhuma delas. Que era o que fazia bonito, era o que dava orgulho. Eu dancei lapinha pra colocar as janelas, eu carreguei pedras pra construí-la, eu fiz o café pra todo mundo tomar quando tava construindo. Isso meio que morreu. Não existe mais esse tipo de base (SALVINO, 2015).

Ao que tudo indica, essas transformações no jeito de ser e de construir comunidades parece ter causado, em alguns, uma espécie de ostracismo. Os novos mecanismos de produção estrutural das CEBs parece ter feito surgir, na cabeça dos nossos interlocutores, a instigante ideia de que no fim, certamente, as comunidades estão se tornando, simplesmente, mais um espaço de oração entre tantos outros que, no caso do território investigado, já existem sob o controle da administração paroquial. Em decorrência desta nova realidade, que começa a se desenhar e a tomar formas concretas e rumos muito bem definidos, Rejane Salvino vai dizer que “se as comunidades de base continuar dessa maneira, pelo menos nas grandes cidades, elas vão deixar de serem comunidades de base pra ser capela” (SALVINO, 2015).

O receio, a cautela que se mostra no processo de passagem de uma CEB para uma capela dispõe de bases teóricas bem definidas em suas distinções. As marcas dessa distinção podem ser encontradas, principalmente quando nos voltamos para a historiografia colonial brasileira. Luiz Mott, por exemplo, ao pesquisar o cotidiano e a vivência religiosa no Brasil colonial vai descrever a capela como sendo um espaço construído por senhores abastados de engenhos, próximas ou distantes das casas-grandes, onde um sacerdote residente ou de fora prestava assistência religiosa aos senhores e à escravaria e aos agregados. Além das funções religiosas, as capelas também eram ponto de reunião social. Em muitos casos, também se notava outras ambições. “As capelas do século XVIII e XIX tentavam competir com as matrizes e incorporavam destas, galerias e corredores laterais, superpostos por tribunais” (MOTT, 1997, p. 168).

Na realização do empreendimento que, ora, vem sendo estabelecido pela paróquia, a participação dos membros da comunidade, no que diz respeito a ter alguma abertura para

sugestões de cunho arquitetônico, já que a estrutura física da comunidade está em questão, é simplesmente nenhuma. Em função disso, volto a citar o estatuto da comunidade, já que esta situação se mostra como um típico caso de descumprimento da regra 10, que diz: “Na CEBs não deve aver, (*sic*), um, mais um todo, E para decisões de assuntos importantes ou graves, deve-se solicitar uma reunião com a presença dos responsáveis pelos grupos e os membros (*sic*) da equipe de animadores” (cf. ESB, n. 10).

Mas, independente de qualquer situação de disputa, a impressão que ficou, no que diz respeito à estrutura física da comunidade, não pode deixar de ser dita: os resultados até então alcançados pela reforma da comunidade se mostram bem sucedidos, dada a qualidade da execução da obra. Só existe, porém, uma ressalva a ser feita, “tudo saiu da cabeça do padre”. Por isso, não nos surpreendeu a conclusão a que chegou Fátima Maciel. “Hoje pra mim não é comunidade, é uma Igreja, uma capela. E você viu, foi lá? Você viu que até a frente não é mais a mesma, mudou total. Não tive coragem de ver. Tu acredita que eu não tive coragem de ver? Tive não coragem de ver (MACIEL, 2015).

3.3 Rompeu-se a linha. “Comunidades Eclesiais de Base, não existe mais”

Não podia chegar neste momento do nosso estudo, no qual, de forma cuidadosa, procurei expor, da melhor maneira possível, a fala dos meus interlocutores, o que não implica dizer que não houve equívocos de minha parte, sem que nesta etapa final contemplasse como um dos nossos subtítulos a fala de um deles. Por isso, julgamos oportuno, então, pegar emprestado de Fátima Maciel, apaixonada pelas comunidades e preocupada como poucas pessoas na cidade com o futuro delas, um recorte do seu pensamento para nos deixar conduzir este último momento da nossa reflexão. “Hoje em dia Elenilson, não existe mais comunidade. Comunidades Eclesiais de Base, não existe mais. Existem algumas sobrevivendo” (MACIEL, 2015).

Significativa para o nosso estudo a colocação feita acima por Fátima Maciel, pois reflete de maneira simples e objetiva o que temos, ao longo do nosso estudo, tentado colocar, isto, recorrendo a inúmeras referências. E mais, a importância dessa afirmação feita por Fátima Maciel se torna ainda maior quando passamos a considerá-las como o resultado conclusivo de um processo de desestruturação vivido pelas CEBs, que teve seu início, a pouco mais de uma década, na arquidiocese da Paraíba. Desta feita, somos, inevitavelmente, conduzidos a adentrarmos num caminho sem o qual não poderíamos compreender as motivações que levaram Fátima Maciel a chegar a essa conclusão.

O caminho a que nos referimos, é a história do arcebispado da Paraíba por meio de dois bispos de concepções acerca das CEBs completamente distintas. Portanto, por estarmos refletindo sobre a realidade das CEBs, a partir de uma paróquia que pertence à arquidiocese da Paraíba, que um dia teve a sua frente Dom José Maria Pires, um dos maiores defensores das CEBs e, da mesma forma, por estarmos refletindo sobre a realidade das CEBs, a partir de uma paróquia que pertence à arquidiocese da Paraíba, que hoje tem a sua frente Dom Aldo di Cillo Pagotto, um dos maiores opositores das CEBs dentro da CNBB, não poderíamos neste estudo deixar de mencionar, de forma breve, um pouco das posições pastorais e políticas que marcaram e marcam seus pensamentos com relação às CEBs.

Sem dúvidas, uma situação de extremos. Por isso, não tocar neste assunto, seria deixar em aberto uma grande lacuna em nosso estudo. Pensando sobre isso, uma das nossas interlocutoras, Maria dos Anjos, assessora do Centro de Estudos Bíblicos – CEBI na Paraíba, teve a oportunidade de acompanhar de perto o arcebispado de Dom José Maria Pires (1966 – 1995), e, no momento, está dispondo da mesma oportunidade de acompanhar o arcebispado de Dom Aldo di Cillo Pagotto (2004 –), neste último caso, o acompanhamento tem se dado de maneira mais distante. São notórias as diferenças que se fazem na postura desses dois arcebispos com relação às CEBs. Durante nossa conversa, quando lhe pedi que fizesse alguns comentários a respeito desses dois nomes e a, eventual, colaboração destes arcebispos para o trabalho de assessoria bíblica prestado pelo CEBI, junto às CEBs, eis o que obtive como resposta:

O que a gente percebia é que, de fato, naquela época, com destaque a pessoa de Dom José Maria Pires, né, ele foi uma pessoa que acreditou muito nesse trabalho vindo das bases, começando nas bases. E aí, ele insistiu com tudo: formação, acompanhamento. Tinha uma equipe de coordenação das CEBs, né. Se reuniam, faziam planejamentos juntos, faziam avaliação. [...]. Hoje, com o novo arcebispo, na nova linha, jamais Dom Aldo vai se preocupar de dar condições pra que esse pessoal venha se reunir, fazer uma avaliação, fazer um planejamento, uma formação, não vai, não é? (ANJOS, 2015).

O desenho que se mostra na arquidiocese da Paraíba, é que ao resgatarmos a história destes dois arcebispos, tamanhas são as divergências e as contradições pastorais encontradas que torna-se, quase, impensável tentarmos aceitar a ideia da nomeação de um em substituição ao outro. De fato, tão inconcebível seria que não foi assim que ocorreu. Quis o destino, colocar entre os dois a passagem de Dom Marcelo Pinto Carvalheira (1995 – 2004). Não que isso tenha feito grande diferença, pois a proposta pastoral de Dom Marcelo em muito se

assemelhava com a de Dom José. Antes de assumir a condição de Arcebispo da Paraíba, foi nomeado bispo auxiliar da Paraíba, sendo ordenado pelas mãos de Dom Hélder Pessoa Câmara, de quem recebeu grande influência, Dom Aloísio Lorscheider e pelo próprio Dom José Maria Pires.

Por ocasião da posse de Dom Marcelo, como bispo auxiliar, Dom José em sua reflexão tratou, de imediato, de apresentar os caminhos a serem percorridos e a missão a ser cumprida pelo novo bispo da Igreja. “Estou convencido de que é missão do Bispo dar atenção especial a essa Igreja que nasce e cresce no meio dos pobres. Sem abandonar outras manifestações eclesiais, o Bispo deve cuidar com muito carinho dessa criança frágil e promissora” (PIRES, 2011, p. 159). No que consta, esta missão foi, ao longo dos nove anos que esteve à frente da arquidiocese, realizada com muito empenho por Dom Marcelo. Esta orientação de Dom José a Dom Marcelo, deixa em evidência o seu peculiar interesse pela experiência das CEBs. E, ao que podemos constatar em seu próprio discurso, tamanho foi esse interesse que, na Igreja da Paraíba, em seu arcebispado, as CEBs se fizeram como um lugar de libertação e realização da Igreja.

Ao denunciarmos as estruturas de um sistema econômico-político e social injusto, que explora e marginaliza a maioria do povo deste continente, não esquecemos que dentro da própria Igreja existem também estruturas que impedem uma maior participação e crescimento do povo, dificultando a Boa-Nova da Libertação. A Comunidade de Base é um dos lugares privilegiados onde esta obra de libertação deve ser alimentada no esforço de realizar a nossa Igreja (PIRES, 1980, p. 207).

Lendo e ouvindo esta reflexão torna-se, portanto, inevitável não perceber no arcebispado de Dom José o desenvolver prático do que foi proposto pelo Concílio Vaticano II e pelas conclusões das conferências de Medellín (1968), da qual foi um dos arcebispos eleitos para integrar a delegação brasileira, e de Puebla (1979). Em seu dizer, antes do Vaticano II e de Medellín e Puebla, a Igreja ficava fechada dentro de si mesma. “Falava muito de Deus e pouco da vida. E, quando falava da vida, era para dizer as coisas que não agradavam a Deus e eram pecado” (PIRES, 1980, p. 209). Depois do Vaticano II e das Conferências, Dom José entende que a Igreja mudou muito. “Hoje a Igreja fala da vida muito mais do que antigamente. E continua falando de Deus também. Mas não separa Deus da vida e das coisas. Leva as pessoas a compararem o que está acontecendo com o plano de Deus” (PIRES, 1980, p. 209).

Em sua carta pastoral de despedida da Arquidiocese da Paraíba, logo em seu início, recorda as dificuldades que teve com algumas pessoas, ou mesmo grupos sociais, em tentar viver a opção preferencial pelos pobres, de acordo como a Igreja fez e procura viver. Como exemplo, relata o caso de uma carta que lhe foi entregue após a realização de uma missa em Engenho Novo de São Miguel de Taipu. Na carta, “a missivista queixa-se amargamente de meu comportamento com relação aos ricos. E afirma: a Igreja Católica no Estado da Paraíba perdeu muito com a vinda do senhor para aqui” (PIRES, 1995, p. 8). E o que é mais grave, prossegue dizendo que a Igreja na Paraíba teve grandes prejuízos nos seus anos de pastoreio. “‘Tudo se deve a esse arcebispo irresponsável’. E dispara: ‘Também... Negro só dá nisso’” (PIRES, 1995, p. 8).

Dom José entende que se trata de uma pessoa que não comunga com a ideia da opção pelos pobres, mas, nem por isso, deixa de dizer que espantou essas pessoas, ao invés de atraí-las e ajudá-las a mudar a cabeça e o coração e, principalmente, a seguir pelo único caminho que leva ao reino. Com relação a esse desencontro de leitura pastoral, entende que situações como estas deixam em evidência os pecados com os quais comprometeu a sua caminhada na Igreja da Paraíba. Entretanto, “apesar de tantas evidências de fracasso, apesar da consciência de minha responsabilidade pelo mal feito e pelo bem não realizado, não carrego, a essa altura da vida, sentimentos de desânimo, de desgosto ou tristeza” (PIRES, 1995, p. 8-9).

Em que pese sua dedicação frente Arquidiocese da Paraíba e sua obstinação em por em prática a proposta pastoral do Concílio Vaticano II e da Conferência de Medellín, é de se lamentar, porém, que seu nome não tenha sido indicado para a conferência de Puebla. Nesse sentido, José Oscar Beozzo vai expandir esse lamento sob a alegação de que, naquela ocasião, um dos desafios históricos mais importantes para a Igreja na América Latina foi e continua a ser o das populações negras, aqui trazidas como escravas. Diante disso, “é de se lamentar também que Dom José Maria Pires, arcebispo de Paraíba e único arcebispo negro do Brasil, não tenham sido indicado para Puebla por seus pares” (BEOZZO, 1994, p. 142).

As conferências de Medellín e Puebla, mais do que o próprio Concílio Vaticano II, ajudaram Dom José a tornar possível uma aproximação pastoral entre a Igreja da Paraíba e o universo dos pobres, já que socialmente e politicamente falando não há o que discutir nesta relação. “Não é segredo para ninguém que a Igreja da Paraíba, em consonância com as conferências de Medellín e Puebla, vem tentando enveredar por estradas que desembocam no lugar social do pobre” (PIRES, 2005, p. 120). Naturalmente, fazem parte da construção dessa ponte, a ocorrência de uma redefinição da Igreja local. Por isso, num esforço para validar este

empreendimento foram muitos os esforços: homilias, pronunciamentos, discursos como paraninfo, artigos publicados em jornais e cartas pastorais que davam o tom de sua visão pastoral para a Igreja.

Em entrevista dada a Mário Passos (2011), quando perguntado se o Nordeste teve uma boa experiência com as CEBs, Dom José é objetivo na resposta: “não sei se teve experiência assim, tão boa. Eu sei que foi grande o esforço da Igreja do Nordeste, atendendo às opções de Medellín e de Puebla, para priorizar as CEBs” (PIRES, 2011, p. 75). No desenvolver de sua resposta, em poucas palavras, atesta que dado o momento político vivido pelo povo, a evangelização deveria ser feita dentro de uma comunidade e através de uma comunidade. Por isso, conclui dizendo que as CEBs têm como núcleo essencial a família. Talvez seja por essa razão, que “procura criar condições para as questões da vida e do trabalho e uma verdadeira evangelização em sintonia com os temas e questões que afetam as pessoas e os grupos”. (PIRES, 2011, p. 75).

Pelo que se pode ver, não foram poucos os esforços de Dom José para conseguir estabelecer uma sintonia entre o Vaticano II as Conferências Latino Americanas com a Igreja da Paraíba. Contudo, não é difícil supor que, certamente, foi com grande oposição que se deu essa empreitada, já que a ala conservadora do clero também se fazia representar na arquidiocese da Paraíba. As posturas anti-Vaticano II, vinham de todas as partes. “O peso do passado, ainda, se fazia valer, impregnando com seus rastros e sinais as ações inovadoras. No entanto, é possível constatar uma presença nova da Igreja junto à sociedade” (PASSOS, 2011, p. 131). Essa nova Igreja, que fora anunciada por Dom José, parece ainda estar bem presente na memória dos nossos interlocutores:

Dom José Maria Pires ele abraçava não só as CEBs, ele abraçava os movimentos sociais. A questão afro, era respeitada e valorizada demais, porque ele era um pastor negro, né. Ele sentia na pele. Ele nunca se acorvado, nunca falou mal dos pobres e sempre estava na defesa dos pobres. Quando tinha qualquer encontro, em relação a conferência, a sínodos, Dom José estava representando agente. E ele falava aquilo que a gente queria ouvir. Ele era um pastor presente, e falava aquilo que tocava no coração da gente, dava fogo a fala dele. Porque não era uma pessoa que contava fatos, e hoje eu já vejo isso, quando Dom Aldo fala, ele conta coisas, porque a realidade de um é diferente da outra. Dom Aldo, ele nasceu rico, né. Uma pessoa que tem uma vida totalmente contrária ao pobre (MACIEL, 2015).

Aproveitando o desfecho desta fala na qual, de muitas formas, Fátima Maciel nos dá o tom da perspectiva que vamos abordar as CEBs em Dom Aldo, é bom deixar registrado que

não é de nosso interesse tomar partido sob qual linha ou qual postura está certa ou errada, mas apenas discorrer sobre o que nos foi apresentado por nossas pesquisas teóricas e, principalmente, pelo nosso campo. Deste modo, o que podemos dizer é que a proposta pastoral e evangelizadora defendida e que vem sendo, atualmente, implantada por Dom Aldo Pagotto, nem de longe sugere qualquer aproximação com Dom José Maria Pires, ou muito menos com as CEBs.

Seu lema: *Unum Corpus + Unus Spiritus*, um só corpo e um só espírito (Ef. 4,4), há de ser visto com bastante restrições. Na verdade, já não é segredo, se é que algum dia foi, que Dom Aldo toma um caminho que vai num rumo de total afastamento das causas sociais e políticas. Ao menos, na perspectiva das CEBs e dos movimentos populares. O que não implica dizer desinteresse por tais assuntos. Ao contrário, por trás dessa medida de afastamento desses grupos, ou do que seria ironicamente dizer, desse aparente desinteresse político, o que tem sido revelado no atual momento é uma articulação política muito bem elaborada e definida em seus lados. Vale dizer, que não é o mesmo lado defendido pelas CEBs e pelos movimentos populares.

No que diz respeito a sua perspectiva pastoral, encontramos um processo que denota o interesse na busca por valores éticos e preceitos morais como elementos necessários para a formação cristã. Segundo Dom Aldo, é por meio destes que vai acontecer a articulação entre as mais diferentes dimensões da vida e, conseqüentemente, a manutenção da família. Neste sentido, Dom Aldo defende que o bem das pessoas, da família e da sociedade só pode ser alcançado por meio de uma evangelização que tenha por fim a vivência dos valores espirituais e o amor fraterno. “A missão evangelizadora da Igreja pode colaborar com projetos em parceria, quando estão presentes os valores éticos e morais. Nunca, porém, com projetos que negam e ameaçam a vida e valores éticos” (PAGOTTO, 2011, p. 118).

Nesse sentido, nota-se que, no arcebispado de Dom Aldo, existe um grande interesse no resgate de questões que tenham um caráter conciliador entre a ordem social e a política. Para isso, no entanto, as ideologias de esquerda devem ser superadas. “O que precisamos no Brasil é a formação ética e moral, de um lado, e de outro, a formação profissionalizante” (PAGOTTO, 2011, p. 158). Dom Aldo, insiste na ideia de um projeto nação e, ao mesmo tempo, de uma formação sistemática que capacite, principalmente, o jovem para o enfrentamento do presente e do futuro.

Na Paraíba, quero que a Igreja fomenta o cooperativismo e a educação profissionalizante. As antigas **Comunidades Eclesiais de Base** só faziam

crítica social e desaguararam em que? Nestes movimentos sociais que temos hoje, que só promovem invasões e fazem baderna, nada mais. Ao nos dirigirmos para a sociedade, temos que ter uma perspectiva plural, falar para todos os segmentos (PAGOTTO, 2007).

Em virtude de tal posição, contrária às CEBs, no ano de 2010, em carta aberta dirigida à CNBB, leigos, leigas, religiosas, religiosos, diáconos e presbíteros da Arquidiocese da Paraíba promoveram um abaixo-assinado pedindo o afastamento do arcebispo Dom Aldo. Consta, no teor dessa carta, a acusação de que o referido Bispo, desde o início dos seus trabalhos na arquidiocese, tem agido de forma a tratar os “pobres com arrogância e desprezo, enquanto trata com privilégio os ricos e poderosos e seus respectivos interesses”. Inclui-se, ainda, na carta, a acusação do desdém e as situações de humilhações que veem sendo direcionado aos movimentos pastorais que têm por objetivo o compromisso com a causa dos pobres, por exemplo, as CEBs.

Tendo em vista a já longa sequência de atos deploráveis REITERADAMENTE cometidos pelo Sr. Arcebispo da Paraíba, Dom Aldo di Cillo Pagotto, desde o primeiro ano de sua chegada a essa arquidiocese, principalmente no tocante ao seu relacionamento sistematicamente desrespeitoso e preconceituoso em relação aos pobres, à maioria das pastorais sociais (que não apenas não têm contado com seu apoio, antes têm sido por ele hostilizadas). Atos dessa natureza se sucedem, sem qualquer sinal de mudança de atitude por parte de Dom Aldo (CARTA ABERTA DE LEIGOS(AS); RELIGIOSOS(AS) DA ARQUIDIOCESE DA PARAÍBA, 2010).

Tocamos aqui numa séria questão. No caso da arquidiocese da Paraíba, muito provavelmente pode se relacionar com o momento particular que vivem as CEBs, momento de desânimo e desarticulação que tocam sua vida e a de seus líderes. Desacreditadas em seu projeto pastoral, de viver a proposta de Jesus em seu seguimento, em detrimento de uma linha conservadora que leva sua radicalidade evangélica para o extremo da individualidade, elas acabaram se tornando “portadoras da ‘memória perigosa’ de Jesus, de seu sonho de um horizonte de plena afirmação da vida” (TEIXEIRA, 1993, p. 36). Há, neste ponto, muito provavelmente, o olhar restrito de Dom Aldo que tende em ver as CEBs como um lugar de organização política, de extrema esquerda comunista, e não como um espaço pertinente de sensibilização da fé.

Neste caso, as CEBs, na arquidiocese da Paraíba, foram postas em xeque em “sua eclesiologia e eclesialidade” (LIMA, 2012, p. 71). É interessante, ainda, verificar como sua

própria demanda foi seriamente afetada por esta situação. Maria dos Anjos chama a atenção para um fato interessante, que ajuda a refletir essa realidade. Existe na arquidiocese, um mosteiro, mosteiro de São Bento, que vem de longa data, desde Dom José, abrigando as coordenações das pastorais e movimentos sociais, sendo que cada movimento dispõe de sua própria sala, inclusive as CEBs. Porém, em virtude da realização de uma ampla reforma no mosteiro, realizada pela arquidiocese, todos foram obrigados a deixar suas salas por um período de tempo. Ainda de acordo com Maria dos Anjos, o pior é que quando se findaram as reformas, a volta de muitos grupos para os seus devidos espaços foi negada. Numa solução recebida à revelia, todos foram obrigados a ocuparem um único espaço.

[...]. as meninas das CEBs, depois deste, dessa restauração que houve lá no mosteiro de São Bento, que a gente ficou um tempo lá no São Francisco, aí olhe, desmantelou. Inclusive o CEBI, também. Se eu não me engano foram três ou quatro anos que a gente ficou bolando. Aí, olhe, se desintegrou de uma forma que é uma luta agora, um esforço tremendo. Antes foi o padre Alexandre e agora foi padre Valdemir pra poder ver se junta, se forma, se consegue trazer de volta essas pessoas pra ter o seu posto, uma referência. Daí você, querendo conversar com alguém que seja da coordenação, alguém, e não aparece. Do mesmo jeito se fizer pelo CEBI, não tem uma pessoa do CEBI que esteja lá pra dizer: tal dia tem uma pessoa do CEBI aqui. Se desintegrou de uma forma que [...], mas tá havendo um esforço, não da parte de Dom Aldo, mas por parte de alguns padres que ainda acreditam nesse trabalho de CEBs (ANJOS, 2015).

O que se constata, é que as reflexões de duas de nossas interlocutoras, se inscrevem numa forte tendência crítica que acaba colocando sobre o atual arcebispo da Paraíba, uma grande parcela de responsabilidade pelo esfriamento das CEBs. Maria dos Anjos, reforça esta questão sublinhando que esta situação vivida pelas CEBs não é algo que esteja ocorrendo de forma consolidada em todos os cantos. Em sua opinião, e com ela concordamos, cada local pode refletir uma situação bem diferente da que tem sido vivida nesta arquidiocese. “Eu acho que assim, a questão é de locais. Porque ainda tem dioceses, ainda tem lugares que valorizam muito, o exemplo foi o XIII [intereclesial] agora, né, que conseguiram realizar, quer dizer, se não existisse não tinham conseguido realizar” (ANJOS, 2015).

Mas, ao voltar-se novamente para a sua realidade, para Dom Aldo, “quando ele chegou, ele atacou, ele teve uns atritos. Mais eu acho que dentro, os padres mesmos, ainda têm alguns que ainda se levantam a favor, mas que ele ignora. Ignora que tem CEBs, ignora que tem CEBI, é como se não existisse” (ANJOS, 2015). Para Fátima Maciel, a recusa de Dom Aldo em comungar com as CEBs se deve ao simples fato de que este por não conhecê-

las de perto, na própria pele, a realidade do grupo social que faz opção preferencial pelas CEBs, dificilmente vai dispor de algum interesse em tomar partido em sua defesa. Em contrapartida, volta a citar Dom José como bispo de referência na causa dos pobres:

Dom José não, além dele sentir na pele tudo isso, ele compreendeu a verdadeira missão da Igreja de Jesus. Porque, Dom José deu uma contribuição muito forte também que foi formar padres nesta mesma linha de CEBs. Porque estava nascendo muitas comunidades aqui, né. Então, nós tínhamos muitos pastores profetas, muitos bispos profetas que não tinham medo de está engajado na luta. Era uma luta ferrenha, porque tinha o problema das lutas camponesas, que Dom José apoiava. Então isso pra ele custou muito caro. E ele não tinha medo não, Elenilson. Ele não tinha medo. Sabe, ele era o representante, e a gente acreditava nele porque ele estava. Nas romarias da terra, Dom José não perdia uma romaria, da terra, não era da Penha. Já Dom Aldo vai pra onde? Romaria da Penha. Entendeu. Ele desarticulou, tirou o apoio de todos os movimentos. Já com Dom José, nós tínhamos o 1º de Maio, dia do trabalhador, que era um evento que nós fazíamos por paróquia; o grito do excluídos; nós tínhamos o dia da mulher; o dia da consciência negra, que ele fazia questão de celebrar, que era o dia de Zumbi, ele dizia, não era o dia da consciência negra, Zumbi, porque foi o mártir da revolução, da liberdade. E os discursos de Dom José Maria Pires era sempre a favor da questão agrária, quando ele celebrava. Quando morria um mártir, ele dizia. E quando ele tava na mídia, ela não fala para aparecer bonito na mídia, falante na mídia. Ele mostrava o que era. Quando morria um trabalhador assassinado, ele ia fazer parte. Quando ele não podia, porque estava em viagem, ele mandava representantes, cartas. As cartas eram lidas ao público. E hoje a gente não vê isso, isso foi quebrado. Dom Aldo ele nunca se aproximou desses movimentos sociais porque não acredita, a história dele é outra (MACIEL, 2015).

Tanto Maria dos Anjos quanto Fátima Maciel, Fátima ainda mais, consideram que em Dom José, a opção pelos pobres passa primeiro pela compreensão do próprio conceito de pobre. Pois, para Dom José, não se trata de pobres por acaso, vítimas de um infortúnio, mas de pobres que, por exigência, e pela lógica de um sistema desigual, se tornam mais empobrecidos que os pobres. Destaca, ainda, que esta é uma dimensão que a Igreja por meio de seus bispos, padres, religiosos e leigos deve alcançar, pois estes continuam agindo como se a pobreza fosse uma condição da dimensão humana. Portanto, “não aprenderam ainda a distinção que fez Puebla entre pobreza escandalosa que deve combater a todo o custo, porque fruto de injustiça social, e pobreza evangélica que devemos praticar e fomentar” (PIRES, 2005, p. 164).

Ficar com os pequenos do evangelho, os desprezados do mundo: o marginalizado, o biscateiro, o trabalhador do campo e da cidade, o pescador, a doméstica, a vítima de prostituição, o índio, a professora, o velho, o jovem,

a criança, o oprimido de toda sorte; ajudar os pequenos a se unirem e a perderem o medo, unir-se a eles na luta em defesa de seus direitos e denunciar a falta de respeito aos seus direitos humanos à justiça e a caridade (PIRES, 1980, p. 213).

Agora, partindo dessas poucas informações, mas bastantes reveladoras no que diz respeito ao cenário religioso católico na arquidiocese da Paraíba, em seu sentido transformador, o “rompeu-se a linha”, conforme sugeriu Fátima, começa a fazer sentido. Ao olharmos para a história das CEBs, nesta arquidiocese, como Igreja a partir dos pobres, em contraste com a ideologia dominante do momento, em que nota-se um deslocamento da ética e da moral religiosa do campo social para o exclusivo campo familiar, não nos restam dúvidas de que a alternativa mais provável para as CEBs, talvez a única que existe, seja a de reinventar-se. Nessa direção, Leonardo Boff (2008) continua atual na sua ideia de que a Igreja precisa se reinventar, viver uma nova eclesiogênese, não a partir dos escritórios dos teólogos, dos padres e dos bispos, mas a partir das CEBs.

Pensando nisso, fugindo um pouco da forma como conduzimos nossas conversas com nossos interlocutores, no formato de diálogos gravados, formulamos uma questão comum a ser respondida por todos, porém, só obtivemos resposta de três deles. *Como você pensa as CEBs e como elas deveriam ser neste terceiro milênio?* A malícia dessa questão estava em muito conectada com as definições de Libanio (1999) de que no cenário atual, a Igreja instituição tem prevalecido com toda sua estrutura, seu direito canônico, suas dioceses e paróquias sobre outras formas menores de ser Igreja. Ou, o que Leonardo Boff vai chamar de estrutura de poder. Em outras palavras: “sua legitimação não vem de baixo, mas de cima, da vontade de Deus” (BOFF, 2005, p. 96). Jakson Gomes nos respondeu da seguinte forma:

Como eu penso as CEBs? As CEBs, elas deveriam ser um espaço onde as pessoas deveriam vivenciar não só a mística religiosa como a reflexão social. Na minha cabeça não passa você ficar apenas no religioso abstrato enquanto diversos problemas sociais estão diante de você. As CEBs têm esta finalidade. A partir da compreensão do divino e algo maior, perceber que o humano, que o social tem que ser enfrentado e trabalhado cotidianamente. Como elas deveriam ser neste terceiro milênio. Esse é o desafio. Porque nesse terceiro milênio a gente tem não uma, mas várias quebras de paradigmas. Você deixou de ter um pensamento plano pra ter um pensamento multifacetado, onde tudo tá perto e longe ao mesmo tempo e as pessoas começaram a perder a identidade do que é próximo, tudo está perto. A China está aqui próximo da gente e o vizinho tá a quilômetros de distância. Então, neste caso, o espaço religioso no terceiro milênio, no caso as CEBs, tem que enfrentar esta realidade. Quer dizer, CEBs no passado era um espaço onde as pessoas se juntavam pra refletir sua realidade, e no terceiro milênio esse desafio continua. Se faz necessário que as pessoas,

dentro da sua comunidade, dentro da sua história, comecem a perceber o que é que tá realmente afetando a realidade delas, seja do ponto de vista econômico, cultural, social e como tudo isso se relaciona com o religioso. Na mesma forma, a modernidade, como tá se apresentando nesses anos, 2016, ela exige que se haja uma adaptação. A gente não pode mais ter um pensamento, é, como eu poderia dizer..., no século passado, onde a informação é uma coisa mais estanque. Pelo contrário, a informação é dinâmica, é. A informação tá acessível a todo mundo? Está. Mas, é preciso que as pessoas aprendam a refletir e filtrar quais as informações que são pertinentes pra ela. É neste sentido, que as CEBs podem ajudar (GOMES, 2016).

Para Fátima Maciel:

[...] Eu acho que ela tem que sair. Ela tem que se colocar em saída, em movimento. Porque, Elenilson, tem muita gente que tá sem rumo, sabe. Muita gente que tá sem orientação nenhuma. E essas pessoas elas estão em busca de respostas. Resposta social, resposta profissional. Porque está crescendo hoje a depressão? Né. A depressão tá com toda aí. A saúde está um caos. A rua que a gente mora você vê como é. Mas, não tem movimento nenhum. Por quê? Porque o sindicato enfraqueceu, não existe mais movimento na linha da pobreza, atuando. O próprio Partido dos Trabalhadores se afastou da base, porque enriqueceu e se afastou mesmo, se colocou num patamar maior. O que continua forte mesmo é o movimento rural agrário, porque tá vendo a necessidade de ir pro campo lutar. Mas, a Igreja se afastou muito, a Igreja se afastou muito, se afastou muito. E eu não falo só da Igreja católica, eu falo das religiões. Porque o próprio pentecostalismo, os evangélicos, as seitas, as outras religiões elas aguardam que o povo vá, elas não vão, elas aguardam o povo, elas abrem a Igreja e espera que o povo vá. Então, o povo que está carente por uma palavra, que tá com depressão [...]. A preocupação com o humano, isso tá deixando de existir nas comunidades. [...]. Mas, o que foi que aconteceu, a comunidade com os seus pobres, ficou lá. A comunidade também, quando ela começou ... o povo da comunidade começou a ter um celular, uma televisão melhor, um carro, ela foi se afastando da sua primeira vocação, que era servir aos mais pobres. Então, existe os pobres e existe os mais pobres. Na comunidade, existem os pobres, esses pobres estão esquecendo dos mais pobres, dos mais pobres que eles (MACIEL, 2016).

E, para Maria dos Anjos:

Elenilson, eu vejo assim, que é fortalecer mesmo as coisas sobre o grupo, o trabalho em grupo. E local, não é. Sem pensar em coisas grandes nem distantes, mas em trabalhos locais. Toda a nossa formação do ano 2015 foi nesse sentido, deles atuarem no lugar que estão. Pra isso, vai ser realizado esse ano, (2016), dois encontros, com todos eles, um vai se lá para o mês de Junho e o outro lá pra Outubro. Lá em Itabaiana, para eles contarem como está sendo as experiências deles, onde eles vivem, onde eles moram. Não é repasse, a gente jamais falou em repasse. [...] A gente trabalhou muito nisso de acreditar no trabalho pequeno, de sementinha. Não deixando de

considerar o trabalho de rede, mesmo com o trabalho lá. Mas que esteja ligado. A gente sempre usou o símbolo do espiral, nosso símbolo foi sempre esse assim. Diminuindo, vai e vai, mas não tem fim. Aqui não fecha, continua. É aberto pra ter continuidade, é..., porque aí o trabalho vai crescendo com a força do espírito (ANJOS, 2016).

A julgar pelas respostas, parece ser consenso entre os nossos interlocutores que o que está em questão é a sobrevivência das próprias CEBs. Embora, ainda, seja possível considerarmos a tendência de que as CEBs ainda resistem às reconfigurações dentro do catolicismo, é inevitável não considerar, também, que diante da atual conjuntura elas foram postas em grandes dificuldades. “Talvez ela seja ainda um dos poucos setores que resiste a influência das forças conservadoras que atuam na Igreja Católica brasileira, mas sua capacidade de influência é cada vez menor” (SOFIATI, 2012, p. 56). Estabelecido esse processo, o que resta para CEBs senão buscar novas alternativas de enfrentamento. É o que diz o nosso campo.

Para que elas, as CEBs, voltem a ter um melhor aproveitamento nessa estrutura reformista, talvez seja importante, num primeiro momento, se afastar delas. Voltar para o exato ponto de onde elas partiram, os pobres e marginalizados da sociedade, ou como prefere enfatizar Fátima Maciel, para os pobres entre os mais pobres, posto que estes ainda existem. As diluições sofridas por muitas das categorias de análise, em geral de labor marxista, utilizadas por muitos teóricos, principalmente os da Teologia da Libertação, não implica dizer que estes também se diluíram com o passar dos anos. Na verdade, considerando nossos interlocutores do campo, eles continuam existindo, só que agora eles vivem no recanto mais subalterno da sociedade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

À guisa de conclusão, retomo alguns pontos que foram discutidos no transcorrer desta dissertação, tendo em vista encontrar novos subsídios que ajudem a aprofundar as nossas reflexões. As abordagens que procuramos fazer sobre a questão das CEBs e de algumas mudanças em curso no campo religioso católico, que como vimos muitas dessas ocasionadas pelas próprias transformações sociais, incita-nos a interrogarmos sobre como esta realidade tem se apresentado e quais os rumos que podem tomar estes acontecimentos. Nessa conjuntura, com muitas situações adversas, entendemos que as CEBs se tornaram paradigmáticas, posto que sua presença no futuro desses acontecimentos, conforme nossas fontes, se tornaram algo questionável.

Com relação a isso, procuramos ressaltar, pois, que parte desse prognóstico se encontra ancorado nas profundas transformações que ocorreram na sociedade entre as décadas de 80 e 90 do último milênio. Em favor desse pensamento, não são poucas as hipóteses que tentam dar conta dessas mudanças que afetaram o homem e o seu comportamento na sociedade. Alguns desses comportamentos, inclusive, afetaram em cheio a cultura e a própria religião. Incide, pois, sobre o neoliberalismo a hipótese mais aceita para essas transformações. Entretanto, antes de chegarmos neste exato ponto, é bom ressaltarmos, mais uma vez, a importância do Concílio Vaticano II e das Conferências latino-americanas de Medellín e Puebla, no sentido de que estas foram fundamentais para a legitimação eclesial das CEBs.

Quando falamos em Concílio Vaticano e CEBs, em nenhum momento ignoramos que o projeto de levar à frente uma Igreja dos pobres e excluídos, ganhou consistência e relevância já no decorrer do Vaticano II. Também não nos colocamos favoráveis a linha de pensamento que defende a gênese das CEBs a partir do Vaticano II, como procuramos discutir ao longo desse estudo, não concordamos com esse pensamento. O que consideramos, é que após este Concílio, o que se viu, em especial no Brasil, foi a legitimação eclesial de uma nascente estrutura de Igreja que buscou ligar a fé e a vida na caminhada do povo. Desta feita, todos os que se envolveram nesse projeto, agentes pastorais, padres, religiosas, religiosos e leigos tomaram para si a incumbência de “dar a voz a quem não tem voz”.

Ao potencializarem essa ideia, deram um sentido particular a uma das palavras-chave tidas como fundamentais para compreender os direcionamentos pastorais e a eclesiologia do Vaticano II: *aggiornamento*. Assim, esta palavra começou a ganhar uma significância bem peculiar para a Igreja Católica no Brasil. Sem pretender simplificar o significado de uma

palavra tão profunda para a teologia e para o mistério da Igreja, grosso modo, passamos a entendê-la, no sentido de ir ao encontro do outro, abrir-se às suas causas e sofrimentos, ou seja, se colocar num diálogo crítico com o mundo reconhecendo suas profundas mudanças estruturais e culturais. Daí a importância deste *aggiornamento*, no contexto brasileiro, para os que se colocaram a serviço da Igreja que começava a ganhar força.

Chamou nossa atenção que no Vaticano II foi introduzido, uma nova maneira de pensar e fazer teologia, não foram poucas as consequências que se deram. Sendo que, numa delas, a Igreja deixou de ser vista tão somente como ministérios, hierarquia e sacramentos, mas como Povo de Deus. Não que isso tenha agradado a todos na cúria romana, mas ajudou, em muito, a dar uma nova feição a esta Igreja secular. A Igreja como “Povo de Deus”, permitiu, então, abrir as portas para as dimensões da realidade temporal, o que significou atuar ao lado do homem por sua promoção, seu desenvolvimento e sua libertação integral. “Tudo isto e tudo o mais que poderíamos dizer acerca do Concílio terá porventura desviado a Igreja em Concílio para a direção antropocêntrica da cultura moderna? Desviado, não; resolvido, sim” (COMBLIN, 2005, p. 53).

Desde então, por força da expressão “Povo de Deus”, os homens, leigos e leigas, com o aval do Vaticano II, passaram a ter uma participação ativa nas obras de evangelização da Igreja, ao menos por um tempo. Depois disso, o que podemos constatar, é que, sobretudo, nos anos 60 e 90, as CEBs passaram a assumir uma função de grande importância na articulação das pastorais sociais e nos próprios movimentos populares. Fundamental, foi seu papel num período em que o Brasil, como um todo, se viu sob a intensa repressão da ditadura militar. Neste panorama, foram elas próprias enquadradas no Ato Institucional nº 5 (AI 5 – 1968), muitas de suas lideranças foram perseguidas, presas, torturadas e mortas pelo regime militar. Assim, tudo que discutimos em nosso primeiro capítulo, pode ser traduzido e resumido dessa maneira.

Ou seja, quando falamos em “opção pelos pobres”, em se tratando do contexto latino-americano, existiu um preço a ser pago por essa opção, não foi sem consequências que ela aconteceu. O projeto pastoral, que se desdobrou em projetos sociais, assumido pelas CEBs, que seria o de tornar possível que os pobres tomassem consciência de sua dignidade e do seu valor enquanto sujeito político e social, foi a forma encontrada por parte das CEBs para demonstrar seu acolhimento e recepção dos direcionamentos dado pelo Concílio Vaticano II. Foi a partir desta recepção, que combinava trabalho social coletivo com a dimensão da fé, que

foram se dando um dos traços fundamentais das CEBs, viver as transformações sociais como sustentáculo para a construção do reino.

Com o passar das décadas de 80 e 90, começa a se estabelecer, no país, uma nova conjuntura, tanto política quanto religiosa. Com isso, “a questão da identidade das CEBs nesta nova conjuntura será objeto de muita reflexão” (TEIXEIRA, 1993, p. 19). A realidade já não é a mesma. No campo político e social, a abertura partidária fez com que a Igreja não mais fosse vista como o único espaço possível de presença crítica. No campo social, o alcance de algumas conquistas ocasionou um aparente esfriamento dos movimentos sociais. Por fim, no campo eclesial, a antiga expressão “Povo de Deus”, começou a ser suprimida do vocabulário da cúria romana, desde 1985. E o que é pior, “De igual maneira a Cúria procurou eliminar a expressão ‘comunidade eclesial de base’. Conseguiu eliminar essa ‘expressão perigosa’ do documento sinodal da América” (COMBLIN, 2005, p. 59). O que restou, então, para as CEBs?

Face às complexidades que se apresentam, não seria uma ideia equivocada apelar para uma redefinição de sua religiosidade. São muitos os desafios a serem enfrentados, Faustino Teixeira nos aponta alguns deles: “o desafio da inculturação e da religião popular; o desafio do impulso missionário no mundo dos empobrecidos e o desafio da espiritualidade” (TEIXEIRA, 1993, p. 24). O enfrentamento desses desafios, contudo, vai exigir um diálogo com a cultura concreta que se encontra presente. Este é o problema. O diálogo não tem sido algo fácil, posto que as novas demandas religiosas que se buscam, pouco se coadunam com a natureza das CEBs. Os anos 90 chegaram trazendo novas configurações para o universo religioso. Foram essas, que colocaram em cheque o princípio das CEBs, em seu compromisso social e coletivo. Quando em nosso segundo capítulo falamos em nova conjuntura e novas configurações, estávamos fazendo justamente uma provocação com relação a isso.

Feitos essas considerações, decorrentes de tudo o que foi nossa produção ao longo desse estudo, gostaríamos de retomar a questão que, a nosso ver, pode ajudar a tornar possível uma explicação para o deslocamento das CEBs em sua importância pastoral para a Igreja: o neoliberalismo. Embora não tenha se mostrado de forma aberta em nosso trabalho, seus reflexos sempre estiveram presentes, de forma a mostrar sua relevância. Assim, em poucos parágrafos, podemos dizer que a perspectiva neoliberal tem sua parcela de responsabilidade na nova paisagem religiosa que se apresenta. Paisagem esta na qual as CEBs não aparecem sequer como pano de fundo.

Existe uma moral no neoliberalismo, mesmo que seus resultados sejam imorais. Uma delas postula a preeminência do mercado e da livre concorrência em detrimento das utopias e projetos futuros. O neoliberalismo, em sua perspectiva mercadológica, vem, nos últimos anos, transformando de maneira drástica o mundo e as relações entre as pessoas. Embora seu enfoque principal esteja voltado para o mercado e suas filiações, suas expressões podem, sem maiores dificuldades, ser encontradas em outras esferas da sociedade, como é o caso da religião. Por isso, ao nos reportarmos para o final do século XX, período em que se nota o despertar de uma concorrência declarada entre as instituições religiosas, sob o pretexto da manutenção hegemônica dos seus espaços no campo religioso e na própria sociedade, como é possível não perceber o casamento entre os ideais neoliberais e a religião?

O sistema cultural religioso passou a ressaltar como ideal a supremacia individual em detrimento de outros valores, como o coletivo, por exemplo. Esta lógica passou, sistematicamente, a operar e produzir nas pessoas a necessidade de sair em busca de propostas religiosas que atendessem suas demandas específicas, o que fez com que as instituições religiosas passassem a oferecer seus “produtos” de acordo com o gosto da “clientela”. Por isso, passamos a entender porque, no mundo atual, uma grande parte das pessoas, influenciadas pela lógica neoliberal, passam a buscar nas religiões uma realização imediata dos seus desejos e, principalmente, uma “salvação” pessoal.

Sendo assim, “a lógica da valorização do privado em detrimento do público não é, portanto, característica apenas de um modelo político e econômico imposto, mas insere-se também nas relações interpessoais e religiosas” (ANDRADE, 2007, p. 116). No Brasil, segundo Ribeiro (2010), a década de 90 foi um período que desafiou os cientistas das religiões e os teólogos, haja vista que neste mesmo período as vivências religiosas no Brasil, em muito influenciadas pela lógica do mercado, sofreram fortes mudanças. Tais mudanças, não são perceptíveis apenas no campo cristão, seja em sua vertente católica, seja na vertente pentecostal. As outras religiões não ficaram de fora desse processo, passaram, inclusive, a estabelecer padrões comportamentais de natureza mercadológica.

Na religião, portanto, a adoção deste novo “carisma”, de corte neoliberal, trouxe como consequência para a vida religiosa a valorização do lúdico bem como uma leitura, tida por alguns, esvaziada do evangelho, bem diferente do que já fora antes, ou seja, de um evangelho que fazia pensar uma ação prática numa perspectiva futura e não apenas no presente. “Na sociedade neoliberal, a religião tem encontrado nova forma de fazer-se valer” (LIBANIO, 2002, p. 152). E muito dessa nova forma, passa pela indicação de que a religião vem sendo

reduzida à esfera da vida privada, subordinada às lógicas dos sistemas de mercado. Estamos, portanto, diante de uma nova ordem cultural religiosa, cujos valores partem, agora, do sentido de dar sentido à vida do indivíduo?

Naturalmente, a liberdade religiosa, livre das suas heranças, como nos lembra Hervieu-Léger (2015), se tornou um fator determinante para se estabelecer as bases da pluralidade religiosa. Esta pluralidade veio de maneira rápida, causando, em seguida, uma importante mobilidade no campo religioso. “Com a crescente mobilidade, verifica-se o contato entre pessoas de crenças diferentes. Instaura-se, de fato, uma realidade de pluralismo religioso mais imediata, mas não menos tensa” (TEIXEIRA, 2008, p. 72). Ao sentimento de insegurança, ocasionado pelo risco iminente do pluralismo entre as religiões, a religião que mais se empenhou em resguardar seu modelo de religiosidade em detrimento das outras foi, sem dúvidas, o catolicismo.

Com a ameaça vinda das outras religiões, coube à Igreja buscar uma solução. “Era preciso dar uma resposta institucional aos avanços quantitativos dos evangélicos, em suas vertentes pentecostais e neopentecostais, possibilitado, inclusive, pelo fato de que enfrentavam uma Igreja Católica enfraquecida pelo fortalecimento da secularização e do ‘livre pensamento’” (GUERRA, 2003, p. 4). Tal resposta, porém, não implicou um distanciamento da Igreja Católica das novas dinâmicas religiosas estabelecidas. Ao contrário, o que se percebe é que, por causa do acirramento da competição, em grande parte ocasionada pelo avanço dos pentecostalismos, a Igreja Católica tem se colocado na tendência de “moldar seus discursos e seu conjunto de práticas sacramentais em referência às características da demanda dos fieis já conquistados e do público a ser atingido” (GUERRA, 2003, p. 3).

Assim, uma ação religiosa prática, movida por uma mentalidade que fazia pensar a luta social em uma perspectiva futura e não apenas no presente, ou seja, das CEBs, começa a se esvaír. Com essa proposta, abre-se o caminho para um modelo de religião que se pauta a partir da vida subjetiva. Voltando à perspectiva neoliberal, essa proposta nos leva a um apontamento feito por Flávio Sofiati, quando frisa que muito provavelmente o novo cenário e as transformações pelas quais passam as religiões refletem a influência de alguns modelos teóricos ligados ao neoliberalismo. Na religião, “o sentido de Deus e da própria pessoa humana ficam subordinadas à ideia do materialismo prático que prega o individualismo, o utilitarismo e o hedonismo” (SOFIATI, 2012, p. 101).

Esse cenário coloca em evidência a afirmação do papel determinante desempenhado pela RCC, não apenas enquanto mais um movimento, entre tantos outros, que faz parte da

instituição católica, mas como o movimento que veio “salvar” o catolicismo de uma derrocada frente às religiões pentecostais. A RCC se apresenta para a Igreja Católica como um movimento que pode, ao mesmo tempo, alcançar dois objetivos: “uma referida ao espaço externo à Igreja, visando restringir a ação expansionista dos pentecostais; outra, ao espaço intraeclesial, limitando os espaços dos progressistas católicos” (GUERRA, 2003, p. 9). E ainda, “o triunfo do neoliberalismo encontra em muitas igrejas pentecostais e neopentecostais e frações carismáticas católicas seu arrimo” (LIBANIO, 2002, p. 155). Todavia, vale salientar que esses desdobramentos não se deram sem tensões.

Embora essa mudança de perspectiva pastoral no ambiente católico seja ainda algo prematuro para se definir como uma mudança definitiva, pois ela não se encontra de maneira alguma concluída, alguns elementos indicam que esta talvez, seja por parte da Igreja, a alternativa que melhor atende as circunstâncias. Este direcionamento pode ser visto com maior nitidez nos documentos pastorais da Igreja Católica e que deixam claro seu peculiar interesse e preferência por este movimento. O documento 53 da CNBB, *Orientações Pastorais sobre a Renovação Carismática Católica* em seus parágrafos 18 e 19, mostra que existe, por parte da Igreja, o reconhecimento do trabalho feito por este movimento, porém exige-se que este se enquadre às suas normas estabelecendo, assim, uma comunhão com a instituição eclesial.

Com a garantia desses requisitos, alimentados pelo crescimento progressivo da RCC “a Igreja passou a reconhecer sua vitalidade e sua capacidade de atrair de volta à Santa Madre os fiéis afastados” (PRANDI, 1997, p. 57). Ou seja, numa sociedade que começa a se definir pelas relações de mercado, relações estas que incluem a religião, a RCC se apresenta para a Igreja Católica como um forte instrumento de adesão de oferta para os fieis. Afinal, no confronto direto com o movimento pentecostal, que vem crescendo massivamente, em detrimento do declínio do catolicismo⁴⁶, a RCC, neste momento específico, é a única que adota práticas religiosas que, em muito, se assemelham ao que é ofertado pelo pentecostalismo.

Diante disso, embora não seja possível generalizar, a religiosidade católica entra por meio da RCC numa escala cultural marcada por códigos individualistas e de apelos emocionais. Assim, a adoção, por parte da Igreja Católica, de novos padrões religiosos de

⁴⁶ De acordo com censo das religiões realizado pelo IBGE, 2010, o catolicismo marca sua presença na sociedade com um número de 123.280.172 milhões de católicos, ou seja, 64,63% da população. Já a presença evangélica representa um total de 42.275.440 milhões de seguidores, ou seja, 22,2% da população. Dados disponíveis em: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. (Orgs.). *Religiões em movimento: o censo de 2010*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

comportamentos se deve, de maneira geral, a RCC. Quando a valorização da autonomia do indivíduo é aplicada à sociedade, seus desdobramentos tendem a encontrar, de maneira rápida e democrática, seus equilíbrios com outros modelos coletivos existentes dentro desta mesma sociedade. Todavia, quando este modelo passou a ser aplicado à religião, João B. Libanio viu nisso um sério problema para a própria religião. “Como as formas individualizadas e privatizadas não tinham o mesmo nível de visibilidade, podia-se pensar que estava a desaparecer nada mais nada menos que a própria dimensão da religiosidade das pessoas” (LIBANIO, 1998, p. 61).

Em pleno final do século XX e início do XXI, a diversificação e a pluralidade se tornou um elemento a mais a ser entendido no âmbito católico. Para o estudo do fenômeno religioso, por exemplo, o advento de grupos com diferentes símbolos e significados em relação à estrutura institucional de longa tradição, não quis dizer um afastamento da religião. Ao contrário, tais grupos permanecem religiosos. A fragmentação e a diversidade que ora atestam a dinâmica religiosa contemporânea se tornaram, igualmente, um novo elemento configurativo para se pensar o atual quadro religioso nos nossos dias. Para Alberto da S. Moreira, este é um traço fundamental da atual situação do religioso: “a religião não deve ser procurada mais apenas nas Igrejas, templos e terreiros, onde ela tematiza explicitamente, mas também lá onde ela não se chama religião” (MOREIRA, 2008, p. 30).

Com isso, buscamos mostrar que a religião, principalmente, por causa das necessidades de suas instituições, não é imutável. Na verdade, ela é dinâmica e acompanha o desenvolvimento da sociedade e, junto com ela, evolui de igual forma. O mundo contemporâneo tem demonstrado isso na prática. Se tínhamos, nas décadas de 60, 70 e 80 padrões religiosos de cunho coletivo e social, hoje nos deparamos com concepções que apelam para a individualidade dos sujeitos e que colocam o sagrado na dimensão particular, por isso a experiência religiosa, hoje, aponta para novos processos de linguagens e de valores simbólicos.

Portanto, consideramos que o catolicismo é, de fato, um espaço privilegiado para trocas de produções e do imaginário simbólico dos seus sujeitos. E por falar nisso, apesar de todo o corte teórico utilizado em nosso estudo, talvez até em demasia, o que de fato desejamos foi colocar em foco os nossos sujeitos do campo, ou como diz a antropologia, os nossos nativos. A utilização de suas falas, apenas serviu para demonstrar o quanto levamos a sério os nossos nativos. E até mais do que isso, lembrando Otávio Velho (2008), em muito nos deixamos afetar, pois, de fato, aprendemos muito com eles.

Ao tomarmos a Comunidade São Benedito para análise, seu processo de fundação e seu atual momento que podemos, de certa forma, descrever como uma refundação, a todo momento buscávamos compreender, a partir de sua história, o contexto sociocultural, eclesial e religioso em que vivemos. A fim de encontrar nesta comunidade local, resultados simétricos com o que vem sendo discutido em nível nacional, em vez de tentar aplicar as análises vindas de fora, num sentido de encontrar nesta realidade uma crise que repercute em nível nacional, procuramos resgatar e dar voz a quem de fato pode traçar uma resposta sobre o assunto. Assim, as colaborações de Fátima Maciel; Rejane Salvino; Jakson Gomes dos Santos e Maria dos Anjos, além de importantes, foram decisivas.

Considerando a participação dos nossos sujeitos, a pesquisa adquiriu o diferencial necessário para não cairmos na mesmice típica da temática, pois no âmbito acadêmico já são muitas as vozes a usar de suas retóricas para tentar encerrar a questão. Entretanto, desde o início do nosso trabalho, julgamos ser necessário nos utilizarmos de outro tipo de sabedoria, uma sabedoria que advém do contexto analisado, no sentido de tentarmos chegar a algumas respostas que, até então, não tenham sido dadas. No tocante à fala de cada um destes, foi possível demonstrar uma propriedade sobre o assunto que seria preciso um espaço muito maior para colocar no texto a profundidade de suas considerações. Muitas das quais, pode se extrair uma série de perspectivas para o futuro das CEBs.

Um dos desafios urgentes seria a reconfiguração do horizonte das CEBs, projetar novamente a missão e a ação das CEBs tomando por referência a atual realidade em que vivemos. Todo o resgate histórico das CEBs que procuramos fazer no primeiro capítulo, nos transmitiu a ideia de uma rede de CEBs que se colocam no enfrentamento de suas respectivas realidades. Neste sentido, entendemos que as grandes causas da sociedade continuam existindo, só que agora sob uma nova paisagem. A partir disso, é preciso dar razão ao nosso campo quando concordam que, de fato, as CEBs, em nossa realidade local, se encontram respirando com grandes dificuldades, mas que é verdade também que elas dispõem do potencial para reverter esta situação.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Dalton Barros de. A pastoral na virada do milênio. In: CALIMAN, Cleto. (Org.). *A sedução do sagrado: o fenômeno religioso na virada do milênio*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998. p. 174-185.
- AMADO, Joel Portella. Evangelii Gaudium: alguns aspectos para sua leitura. In: AMADO, Joel Portella; FERNANDES, Leonardo Agostini. (Orgs.). *Evangelii Gaudium em questão: aspectos bíblicos, teológicos e pastorais*. São Paulo: Paulinas; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2014. p. 27-32.
- ANDRADE, Durval Ângelo. Política, religião e transformação social. In: Sociedade de Teologia e Ciências das Religiões – SOTER (Org.). *Religião e transformação social no Brasil de hoje*. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 115-128.
- ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de. A opção pelos pobres e a misericórdia de Deus. In: OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. (Org.). *A opção pelos pobres no século XXI*. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 157-179.
- AQUINO, Felipe. *Não houve mudanças no texto de Aparecida*. Disponível em: <<http://blog.cancaonova.com/felipeaquino/2007/08/24/nao-houve-mudancas-no-texto-de-aparecida>>. Acesso em: 22 mar. 2016.
- ANTONIAZZI, Alberto. O sagrado e as religiões no limiar do terceiro milênio. In: CALIMAN, Cleto. (Org.). *A sedução do sagrado: o fenômeno religioso na virada do milênio*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998, p. 61-78.
- ARON, Raymond. *As etapas do pensamento sociológico*. São Paulo: Martins fontes, 2008.
- ASAD, Talal. *A construção da religião como uma categoria antropológica*. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/viewFile/44990/48602>>. Acesso em: 22 fev. 2016.
- AZZI, Riolando. *A Igreja Católica na formação da sociedade brasileira*. Aparecida, SP: Ed. Santuário, 2008.
- BACHELARD, Gaston. *A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do pensamento*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- BALDISSERA, Adelina. *CEBs: poder, nova sociedade*. São Paulo: Paulinas, 1987.
- BARROZO, Victor Breno Farias. *Modernidade religiosa: memória, transmissão e emoção no pensamento de Danièle Hervieu-Léger*. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.
- BARROS, Cleusa Maria M. de. *São Benedito: o santo negro*. São Paulo: Paulinas, 1982.
- BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

BENINCÁ, Dirceu; ALMEIDA, Antonio Alves de. *CEBs: nos trilhos da inclusão libertadora*. São Paulo: Paulus, 2006.

BENEDETTI, Luiz Roberto. Novos rumos do catolicismo. In: CARRANZA, Brenda; MARIZ, Cecília; CAMURÇA, Marcelo. (Orgs.). *Novas Comunidades Católicas: em busca do espaço pós-moderno*. São Paulo: Ideias & Letras, 2009. p. 17-32.

BEOZZO, José Oscar. *A Igreja do Brasil: de João XXIII a João Paulo II, de Medellín a Santo Domingo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

_____. *A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II: 1959-1965*. São Paulo: Paulinas, 2005.

_____. As CEBs e os seus desafios hoje: um olhar sobre a conjuntura e a história. In: OROFINO, Francisco; COUTINHO, Sérgio Ricardo; RODRIGUES, Solange S. (Orgs.). *CEBs e os desafios do mundo contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 11-30.

_____. Medellín: inspiração e raízes. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Vol. 58, fasc. 232, dez. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998, p. 823-850.

_____. Medellín: vinte anos depois (1968 – 1988). *Revista eclesiástica brasileira*. Vol. 48, fasc. 192, dez. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988, p. 771-805.

_____. Puebla e a realidade latino-americana. In: *Puebla: análise, perspectivas, interrogações*. São Paulo: Paulinas, 1979. p. 9-34

BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.

BETTO, Frei. *CEBs: rumo à nova sociedade: o 5º encontro intereclesial das Comunidades Eclesiais de Base, Canindé, Julho de 1983*. São Paulo: Paulinas, 1983.

_____. *Diário de Puebla*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1979.

_____. *O que é comunidade eclesial de base*. São Paulo: Brasiliense, 1981. (Coleção primeiros passos, 19).

_____. Prática pastoral e prática política. Caderno do CEDI. *Fé e política*. Nº 26, mar. Rio de Janeiro: Tempo e Presença, 1980, p. 11-29.

BINGEMER, Maria Clara L. A sedução do sagrado. In: CALIMAN, Cleto. (Org.). *A sedução do sagrado: o fenômeno religioso na virada do milênio*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998, p. 79-115.

BOFF, Clodovis. *A originalidade histórica de Medellín*. Disponível em: <<http://servicioskoinonia.org/relat/203p.htm>>. Acesso em: 26 nov. 2015.

BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo. *Como fazer teologia da libertação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

BOFF, Clodovis. *Comunidade eclesial, comunidade política: ensaios de eclesiologia política*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1978.

BOFF, Leonardo. A libertação em Puebla. In: Teologia em diálogo. *Puebla: análise, perspectivas, interrogações*. São Paulo: Paulinas, 1979.

_____. *E a igreja se fez povo*. São Paulo: Circulo do livro, 1986.

_____. *Eclesiogênese: A reinvenção da Igreja*. Rio de Janeiro: Record, 2008.

_____. *Igreja: Carisma e Poder*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

_____. *Jesus Cristo libertador: Ensaio de Cristologia Crítica para o nosso tempo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

_____. O Papa Francisco e a refundação da Igreja. In: SILVA, José Maria da. *Papa Francisco: perspectivas e expectativas de um papado*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, p. 121-129.

BOMBONATTO, Vera Ivanise. Jesus e a opção pelos pobres. In: OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. (Org.). *Opção pelos pobres no século XXI*. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 139-156.

BORDIN, Luigi. *O marxismo e a teologia da libertação*. Rio de Janeiro: Dois pontos, 1987.

BOTAS, Paulo Cezar Loureiro. “Ai! que saudades do tempo em que o terço resolvia tudo!”: Prática pastoral e prática política. In: Caderno do CEDI. *Fé e política*. Nº 26, mar. Rio de Janeiro: Tempo e Presença, 1980, p. 03-10.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A crise das instituições tradicionais produtoras de sentido. In: MOREIRA, Alberto; ZICMAN, Renée. (Orgs.). *Misticismo e novas religiões*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994, p. 25-66.

_____. *Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular*. Uberlândia, MG: EDUFU, 2007.

BRIGHENTI, Agenor. Crônica do desenrolar da V Conferência. In: AMERÍNDIA. *V Conferência de Aparecida: renascer de uma esperança*. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 25-33.

_____. Perfil pastoral da Igreja que o Papa Francisco sonha. In: SILVA, José Maria da. *Papa Francisco: perspectivas e expectativas de um papado*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, p. 13-25.

BRITO, Ênio José da Costa. Agonia de um modelo. In: SOUZA, Beatriz Muniz de; MARTINO, Luíz Mauro Sá. (Orgs.). *Sociologia da religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 37-45.

CALIMAN, Cleto. (Org.). *A sedução do sagrado: o fenômeno religioso na virada do milênio*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. A sociologia da religião de Danièle Hervieu-Léger: entre a memória e a emoção. In: TEIXEIRA, Faustino. (Org.). *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010. P. 249-266.

_____. O Brasil religioso que emerge do Censo de 2010: consolidações, tendências e perplexidades. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. (Orgs.). *Religiões em movimento: o censo de 2010*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. p. 63-87.

CANCIAN, Renato. *Igreja Católica e ditadura no Brasil*. São Paulo: Claridade, 2011.

CAPRA, Fritjof. *O ponto de mutação: a Ciência, a Sociedade e a Cultura emergente*. São Paulo: Cultrix, 1997.

CARTA ABERTA DE LEIGOS(AS); RELIGIOSOS(AS) DA ARQUIDIOCESE DA PARAÍBA. Disponível em: <<http://www.conversaafiada.com.br/brasil/2010/10/11/igreja-catolica-prega-o-golpe-na-paraiba>>. Acesso em: 26 abr. 2016.

CARRANZA, Brenda; MARIZ, Cecília. Catolicismo brasileiro além-fronteiras. In: SENA, Emerson; SOFIATI, Flávio. *Novas leituras do campo religioso brasileiro*. São Paulo: Ideias & Letras, 2014. p. 21-54.

CARRANZA, Brenda. *Catolicismo midiático*. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2011.

_____. Perspectivas da neopentecostalização católica. In: CARRANZA, Brenda; MARIZ, Cecília; CAMURÇA, Marcelo. (Orgs.). *Novas comunidades católicas: em busca do espaço pós-moderno*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009, p. 33-58.

CASTANHO, Dom Amaury. *Caminhos das CEBs no Brasil: reflexão crítica*. Rio de Janeiro: Marques Saraiva, 1988.

CATÃO, Francisco. *O que é teologia da libertação*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

CELAM. *Conclusões da conferência de Medellín – 1968: trinta anos depois Medellín é ainda atual?* São Paulo: Paulinas, 1998.

_____. *Conclusões da conferência de Puebla: Evangelização no presente e no futuro da América Latina*. São Paulo: Paulinas, 2004.

_____. *Documento de Aparecida: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*. São Paulo: Paulus/Paulinas, 2008.

COMBLIN, José. As sete palavras-chave do Concílio Vaticano II. In: LORSCHIEDER, Aloísio. (et al). *Vaticano II: 40 anos depois*. São Paulo: Paulus, 2005, p. 51-70.

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

_____. *Desafios aos cristãos do século XXI*. São Paulo: Paulinas, 2011.

_____. Medellín: Vinte anos depois – Balanço temático. *Revista eclesiástica brasileira*. Vol. 48, fasc. 192, Dez. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988, p. 806-829.

_____. O pobre: critério para a profecia. In: OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. *A opção pelos pobres no século XXI*. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 181-201.

_____. *O povo de Deus*. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. *O tempo da ação: ensaio sobre o espírito e a história*. Rio de Janeiro: Vozes, 1982.

_____. Reflexões sobre a notificação enviada a Jon Sobrino. In: VIGIL, José Maria. (Org.). *Descer da cruz os pobres: cristologia da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 80-88.

CNBB. *Comunidade de comunidades: uma nova paróquia*. São Paulo: Paulinas, 2014 (Documentos da CNBB 100).

_____. *Mensagem ao Povo de Deus sobre as Comunidades Eclesiais de Base*. São Paulo: Paulinas, 2010. (Documentos da CNBB 92).

CONGAR, Yves Marie-Joseph. *Os leigos na Igreja: escalões para uma teologia do laicato*. São Paulo: Herder, 1986.

CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru: EDUSC, 1999.

DÁVALOS, Luis Arturo García. A apostolicidade da opção pelos pobres. In: VIGIL, José Maria. (Org.). *Descer da cruz os pobres: cristologia da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 156-164.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. São Paulo: Nova cultural, 2004. (Coleção os pensadores).

DURANT, Gilbert. *Ciência do homem e tradição: o novo espírito antropológico*. São Paulo: Triom, 2008.

DUSSEL, Henrique. *De Medellín a Puebla: uma década de sangue e esperança*. São Paulo: Loyola, 1981.

_____. Sistema-mundo, dominação e exclusão – apontamentos sobre a história do fenômeno religioso no processo de globalização da América Latina. In: HOORNAERT, Eduardo. (Org.). *História da Igreja na América Latina e no Caribe, 1945-1995: o debate metodológico*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins fontes, 2010.

FERRARO, Benedito. CEBs - comunidades eclesiais de base. In: PASSOS, João Décio. SANCHEZ, Wagner Lopes. *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulinas, 2015, p. 91-95.

_____. Jesus Cristo libertador: cristologia na América Latina e no Caribe. In: VIGIL, José Maria. (Org.). *Descer da cruz os pobres: cristologia da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 133-145.

FERNANDES, Silvia Regina Alves. CEBs e o pluralismo religioso: identidades em construção? In: OROFINO, Francisco; COUTINHO, Sérgio Ricardo; RODRIGUES, Solange S. (Orgs.). *CEBs e os desafios do mundo contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 177-203.

FERNÁNDEZ-ARMESTO. Felipe; WILSON, Derek. Mudança total: o ecumenismo e seus limites. In: FERNÁNDEZ-ARMESTO. Felipe; WILSON, Derek. *Reforma: o cristianismo e o mundo, 1500-2000*. Rio de Janeiro: Record, 1997, p. 343-367.

FILORAMO, Giovanni. *Monoteísmos e dualismos: As religiões da salvação*. São Paulo: Hedra, 2005.

FRANCISCO, Papa. *A Igreja da misericórdia: minha visão para a Igreja*. São Paulo: Paralela, 2014.

_____. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium: sobre o anúncio do evangelho no mundo atual*. São Paulo: Paulinas, 2013.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, 2008.

GIORDANI, Igino. Sobre a condição dos operários. In: LEÃO XIII. *Rerum Novarum: carta encíclica de sua santidade o Papa Leão XIII sobre a condição dos operários*. São Paulo: Paulinas, 2010. p. 5-8.

GONÇALVES, Alfredo J. O trem das CEBs. In: OROFINO, Francisco; COUTINHO, Sérgio Ricardo (Orgs.). *As CEBs e os desafios da contemporaneidade*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 57-69.

GONZAGA, Waldecir. Os pobres como “critério-chave de autenticidade” eclesial (EG 195). In: AMADO, Joel Portella; FERNANDES, Leonardo Agostini. (Orgs.). *Evangelii Gaudium em questão: aspectos bíblicos, teológicos e pastorais*. São Paulo: Paulinas; Rio de Janeiro: PUC Rio, 2014, p. 75-95.

GRESCHAT, Hans-Jürgen. *O que é Ciência da Religião?* São Paulo: Paulinas, 2005.

GUERRA, Lemuel. *As influências da lógica mercadológica sobre as recentes transformações na Igreja Católica*. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv2_2003/p_guerra.pdf>. Acesso em: 11 ago. 2015.

GUERRIERO, Silas. Novidades religiosas: entre relativismos e fundamentalismos. In: BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira; PASSOS, Mauro; SILVA, Wellington Teodoro da. (Orgs.). *O sagrado e o urbano: diversidades, manifestações e análise*. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 15-22. (Coleção estudos da ABHR).

_____. *Novos movimentos religiosos: o quadro brasileiro*. São Paulo: Paulinas, 2006.

_____. *Objetividade e subjetividade no estudo das religiões: desafios do trabalho de capo*. Disponível em: <<http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/plura/article/viewFile/7/8>>. Acesso em: 25 mai. 2016.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *A força histórica dos pobres*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1981.

_____. *Teologia da Libertação: perspectivas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1983.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Catolicismo: a configuração da memória*. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv2_2005/t_leger.htm>. Acesso em: 30 out. 2015.

_____. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

HIMITIAN, Angelina. *A vida de Francisco: o Papa do povo*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2013.

HOORNAERT, Eduardo. As Igrejas cristãs no campo religioso latino-americano e caribenho: deslizamentos, apreensões, compromissos. In: HOORNAERT, Eduardo. (Org.). *História da Igreja na América Latina e no Caribe: 1945-1995: o debate metodológico*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995. p. 17-38.

INGOLD, Tim. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

JORGE, J. Simões. *Puebla: Libertação do homem pobre*. São Paulo: Loyola, 1981.

KAUFMANN, Jean-Claude. *A entrevista compreensiva: um guia para pesquisa de campo*. Petrópolis, RJ: Vozes; Maceió, AL: Edufal, 2013.

LAPLANTINE, François. *Aprender Antropologia*. São Paulo: Brasiliense, 2007.

LATOUR, Bruno. *Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.

LESBAUPIN, Ivo. Comunidades de base no Brasil de hoje. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. (Orgs.). *Catolicismo plural: Dinâmicas contemporâneas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009, p. 57-74.

_____. O neoliberalismo e o processo de exclusão social. In: SOTER e Ameríndia. (Org.). *Caminhos da Igreja na América Latina e no Caribe: novos desafios*. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 55-64.

LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Disponível em: http://minhateca.com.br/gilbertorv/Galeria/LEVISTRAUSS*2c+Claude.+Antropologia+Estrutural,86016820.pdf. Acesso em: 24 abr. 2016.

LIBANIO, João Batista. *A religião no início do milênio*. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Cenários da Igreja*. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. *Concílio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão*. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. O sagrado na pós-modernidade. In: CALIMAN, Cleto. (Org). *A sedução do sagrado: o fenômeno religioso na virada do milênio*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998, p. 61-78.

_____. *Teologia da Libertação: roteiro didático para um estudo*. São Paulo: Loyola, 1987.

LIMA, Josenildo Francisco de. A crise das CEBs: entre a perseguição e o martírio, a fidelidade aos pobres. In: OROFINO, Francisco; COUTINHO, Sérgio Ricardo. (Orgs.). *As CEBs e os desafios da contemporaneidade*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 71-84.

LORSCHIEDER, Aloísio. Linhas mestras do Concílio Vaticano II. In: LORSCHIEDER, Aloísio. (et al). *Vaticano II: 40 anos depois*. São Paulo: Paulus, 2005, p. 39-49.

LOPES, Geraldo. *Lumen Gentium: texto e comentário*. São Paulo: Paulinas, 2011.

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

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia*. São Paulo: Abril cultural, 1984.

MAQUEO, Roberto Oliveros. Igreja particular, paróquia e CEBs em Aparecida. In: AMERÍNDIA. *V Conferência de Aparecida: renascer de uma esperança*. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 183-193.

MARINS, José. *CEBs e pequenas comunidades eclesiais*. Bogotá, DC: Edições CNBB, 2008.

MARIZ, Cecília Loreto. A sociologia da religião de Max Weber. In: Faustino Teixeira (Org.). *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna: entre a secularização e a dessecularização*. São Paulo: Paulinas, 1995.

MARTINS, Paulo Henrique. *A sociologia de Marcel Mauss: dádiva, simbolismo e associação*. Disponível em: <<https://rccs.revues.org/954>>. Acesso em: 14 abr. 2016.

MAUÉS, Raymundo Herald. *Tradição e modernidade conservadoras no catolicismo brasileiro: o Apostolado da Oração e a Renovação Carismática Católica*. Disponível em: <<http://docplayer.com.br/4580752-Tradicao-e-modernidade-conservadoras-no-catolicismo-brasileiro-o-apostolado-da-oracao-e-a-renovacao-carismatica-catolica.html>>. Acesso em: 29 nov. 2015.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naif, 2003.

MEDEIROS, Rangel de Oliveira. Os novos campos de disputa: a renovação carismática e o movimento pentecostal. In: SOUZA, Rogério Luiz de; OTTO, Clarícia. (Orgs.). *Faces do catolicismo*. Florianópolis, SC: Insular, 2008. p. 359-373.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. A cientificidade das Ciências da Religião. In: TEIXEIRA, Faustino. (Org.). *A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil: afirmação de uma área acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 103-150.

MENEZES, Daniel Higino Lopes de. CEBs: do Vaticano II a Aparecida. In: OROFINO, Francisco; COUTINHO, Sérgio Ricardo (Orgs.). *As CEBs e os desafios da contemporaneidade*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 31-56.

MIRANDA, Mario de França. *Igreja e Sociedade*. São Paulo: Paulinas, 2009.

MORAES, Abimar Oliveira de. O anúncio do evangelho na atualidade: uma introdução à *Evangelii Gaudium* In: AMADO, Joel Portella; FERNANDES, Leonardo Agostini. (Orgs.). *Evangelii Gaudium em questão: aspectos bíblicos, teológicos e pastorais*. São Paulo: Paulinas; Rio de Janeiro: PUC Rio, 2014, p.33-48.

MORAES, Eva Aparecida Rezende de. *A Ecclesiology de comunhão de Yves Congar e sua relevância para a Igreja de hoje*. Disponível em: <<http://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/18530/18530.PDF>>. Acesso em: 23 Ago. 2015.

MOREIRA, Alberto da Silva. O futuro da religião na sociedade global: painel de um debate. In: MOREIRA, Alberto da Silva; OLIVEIRA, Irene Dias de. (Orgs.). *O futuro da religião na sociedade global: uma perspectiva multicultural*. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 17-35.

MO SUNG, Jung. A irracionalidade da modernidade: idolatria e a teologia da libertação. In: BRIGHENTI, Agenor; HERMANO, Rosario. (Orgs.). *A teologia da libertação em prospectiva*. São Paulo: Paulinas, 2013, p. 107-127.

MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de Mello e. (Org.). *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 155-220.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. CEBs, carismáticos e transformação social. In: SOTER. (Org.). *Religião e transformação social no Brasil hoje*. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 11-24.

_____. Estruturas de Igreja e conflitos religiosos. In: SANCHIS, Pierre. (Org.). *Catolicismo: Modernidade e tradição*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 41-66.

_____. (Org.). Introdução. *Opção pelos pobres no século XXI*. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 9-26.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. *As CEBs... das quais muito se fala, pouco se conhece* – A TFP as descreve como são. São Paulo: Artpress, 1982.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: Ed. Unesp, 2006.

PAGOTTO, Dom Aldo di Cillo. *O evangelho nos nossos dias*. João Pessoa: Forma editorial, 2011.

PARÓQUIA SAGRADO CORAÇÃO DE JESUS. *Plano de Ação Pastoral*: Kerigma, anúncio (catequese), missão (serviço) e caridade (opção pelos pobres) – 2015-2017. Santa Rita, PB: 2015.

PASSOS, Mauro. (Org.). *Um profeta em movimento*: Dom José Maria Pires desatando nós. Belo Horizonte: Editora O Lutador, 2011.

PASSOS, João Décio. *A Igreja em saída e a casa comum*: Francisco e os desafios da renovação. São Paulo: Paulinas, 2016.

_____. (Org.). Introdução. Movimentos do espírito: matrizes, afinidades e territórios pentecostais. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 11-16.

PETRINI, João Carlos. *CEBs: um novo jeito popular*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

PIRES, Dom José Maria. *Amor e dedicação à Paraíba*: Carta Pastoral – Mensagem de Despedida. João Pessoa: Unipê editora, 1995.

_____. *Do centro para a margem*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1980.

_____. Entrevista, Dom José Maria Pires. In: PASSOS, Mauro. (Org.). *Um profeta em movimento*: Dom José Maria Pires desatando nós. Belo Horizonte: Editora O Lutador, 2011. p. 25-100.

_____. Igreja e universidade podem colocar-se ao lado do povo, ao lado do sistema ou em cima do muro. In: RIBEIRO, Sampaio Geraldo Lopes. (Org.). *Dom José Maria Pires: uma voz fiel à mudança social*. São Paulo: Paulus, 2005. p. 119-124.

_____. Relações Igreja/Estado no Brasil pós 64. In: RIBEIRO, Sampaio Geraldo Lopes. (Org.). *Dom José Maria Pires: uma voz fiel à mudança social*. São Paulo: Paulus, 2005. p. 157-166.

PORTELLA, Rodrigo. *Religião, sensibilidades religiosas e Pós-modernidade: da ciranda entre religião e secularização*. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv2_2006/p_portella.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2016.

PRANDI, Reginaldo. *Um sopro do espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático*. São Paulo: Fapesp, 1997.

RAUSCH, Thomas P. *O catolicismo na aurora do terceiro milênio*. São Paulo: Loyola, 2000.

REINERT, João Fernandes. *Pode hoje a Paróquia ser uma Comunidade Eclesial?* Repensando a paróquia em diálogo com a religiosidade moderna. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

REZENDE, Maria Valeria. *A vida rompendo os muros: carisma e instituição, as pequenas comunidades religiosas femininas inseridas no meio popular no Nordeste*. João Pessoa: Manufatura Editora, 2002.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. A Missão Ecumênica das CEBs no Intereclesial em Juazeiro do Norte: “saúde ou esperança”. In: OROFINO, Francisco; LINDENAU, Maribel. (Orgs.). *CEBs: Justiça e Profecia a serviço da vida*. São Leopoldo/RS: CEBI, 2014, p. 11-15.

_____. *A teologia da libertação morreu? Reino de Deus e espiritualidade hoje*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

RICHARD, Pablo. Em qual Jesus a Igreja Crê? In: VIGIL, José Maria. (Org.). *Descer da cruz os pobres: cristologia da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 237-243.

RIES, Julien. *O sentido do sagrado nas culturas e nas religiões*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008.

ROCHA, Alessandro Rodrigues. *Filosofia, religião e pós-modernidade: uma abordagem a partir de Gianni Vattimo*. São Paulo: Ideias & Letras, 2013.

ROCHA, Gilmar. *A etnografia como categoria de pensamento na antropologia moderna*. Cadernos de campo. São Paulo, n. 14/15, p. 9-14, 2006.

RODRIGUES, Solange S. Reflexões sobre identidade e diversidade das CEBs brasileiras. In: OROFINO, Francisco; COUTINHO, Sérgio Ricardo (Orgs.). *As CEBs e os desafios da contemporaneidade*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 101-117.

ROSADO-NUNES, Maria José. O catolicismo sob o escrutínio da modernidade. In: SOUZA, Beatriz Muniz de; MARTINO, Luíz Mauro Sá. (Orgs.). *Sociologia da religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 22-36.

ROXO, Roberto M. A opção pelos pobres. In: SANTOS, Beni dos. (Org.). *Puebla: análise, perspectivas, interrogações*. São Paulo: Paulinas, 1979, p. 59-76.

RUIZ, Castor M. Bartolomé. *A força transformadora social e simbólica das CEBs*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

SALVOLDI, Valentino. *Primeira mártir da criação: Dorothy Stang*. São Paulo: Paulinas, 2012.

SAMPAIO [FRANÇA], Dilaine Soares. *Àròyè: um estudo histórico-antropológico do debate entre discursos católicos e do candomblé no Pós-Vaticano II*. João Pessoa: Ed. UFPB, 2012. (Vol. I e II).

SANTIROCCH, Ítalo Domingos. *Uma questão de revisão de conceitos*. Disponível em: <<http://www.fafich.ufmg.br/temporalidades/pdfs/04p24.pdf>>. Acesso em: 14 ago. 2015.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2000.

_____. *Um discurso sobre as ciências na transição para uma ciência pós-moderna*. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40141988000200007&script=sci_arttext>. Acesso em: 20 abr. 2016.

SCHREITER, Robert J. *A nova catolicidade: a teologia entre o global e o local*. São Paulo: Loyola, 1998.

SENRA, Flávio. Apresentação. In: BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira; PASSOS, Mauro; SILVA, Wellington Teodoro da. (Orgs.). *O sagrado e o urbano: diversidades, manifestações e análise*. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 7-13. (Coleção estudos da ABHR).

SILVEIRA, Emerson José Sena da. Tradicionalidade e estratégia identitária no catolicismo: do turismo religioso aos retiros religioso-ecológicos. In: SENA, Emerson; SOFIATI, Flávio. (Orgs.). *Novas leituras do campo religioso brasileiro*. São Paulo: Ideias & Letras, 2014. p. 77-112.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia: Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas Pesquisas Antropológicas sobre Religiões Afro-brasileiras*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

SOBRINO, Jon. *Fora dos pobres não há salvação: pequenos ensaios utópico-proféticos*. São Paulo: Paulinas, 2008.

SOFIATI, Flávio Munhoz. *Juventude católica: o novo discurso da teologia da libertação*. São Carlos: EdUFSCar, 2012.

SOMETTI, José. A mística da religiosidade popular e das CEBs. In: *O maravilhoso: pastoral e teologia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1989.

SORELL, Tom. *Descartes*. São Paulo: Loyola, 2004.

SOUZA, Robson Sávio Reis. O comunitarismo cristão e suas influências na política brasileira: uma revisão bibliográfica sobre o comunitarismo católico no Brasil. In: *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*. V. 6, n. 12. Belo Horizonte: Ed. PUC Minas, 1997, p. 41-68.

SOUZA, André Ricardo de. Um balanço do catolicismo carismático. In: SENA, Emerson; SOFIATI, Flávio. (Orgs.). *Novas leituras do campo religioso brasileiro*. São Paulo: Ideias & Letras, 2014. p. 141-150.

SOUZA NETO, Medoro de Oliveira; MORAES, Eva Aparecida Resende de. Papa Francisco: perspectivas eclesiais e eclesiológicas. In: SILVA, José Maria da. *Papa Francisco: perspectivas e expectativas de um papado*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, p. 159-181.

STEIL, Carlos Alberto. *Pluralismo, modernidade e tradição: transformações do campo religioso*. Disponível em: <www.seer.ufrgs.br/CienciasSociaisReligiao/article/download/2172/892>. Acesso em: 28 abr. 2016.

SUSIN, Luiz Carlos. O privilégio e o perigo do “lugar teológico” dos pobres na Igreja. In: VIGIL, José Maria. (Org.). *Descer da cruz os pobres: cristologia da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 322-329.

TEIXEIRA, Faustino. *A fé gênese das CEBs no Brasil: elementos explicativos*. São Paulo: Paulinas, 1988.

_____. *A fé na vida: Estudo teológico-pastoral sobre a experiência das CEBs no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1987.

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

_____. *Comunidades Eclesiais de Base: bases teológicas*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1987.

_____. *Cristianismos e Teologia da Libertação*. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

_____. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. (Orgs.) *Catolicismo plural*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2009, p.17-30.

_____. O fundamentalismo em tempos de pluralismo religioso. In: MOREIRA, Alberto da Silva; OLIVEIRA, Irene Dias de. (Orgs.). *O futuro da religião na sociedade global: uma perspectiva multicultural*. São Paulo: Paulinas, 2008, p.7-16.

_____. *Os intereclesiais das CEBs: identidade em construção*. Disponível em: <<http://www.faje.edu.br/periodicos2/index.php/perspectiva/article/viewFile/894/1324>>. Acesso em: 26 abr. 2016.

_____; MENEZES, Renata. (Orgs.). *Religiões em movimento: o censo de 2010*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

TELLES, Sarah Silva. A categoria pobre: o que tem a dizer a sociologia? In: RIBEIRO, Pedro A. (Org.). *Opção pelos pobres no século XXI*. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 29-57.

VELHO, Otávio. O que a religião pode fazer pelas Ciências Sociais? In: TEIXEIRA, Faustino. (Org.). *A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil: afirmação de uma área acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 233-250.

VALADIER, Paul. *Catolicismo e sociedade moderna*. São Paulo: Loyola, 1991.

VALOR, Jornal. As CEBs: “movimentos sociais que só promovem invasões e fazem baderna, nada mais”. Entrevista com Dom Aldo di Cillo Pagotto, arcebispo de João Pessoa. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-anteriores/7023>>. Acesso em: 27 mai. 2015.

WANDERLEY, Mariangela Belfiore. *Metamorfoses do desenvolvimento de comunidade e suas relações com o Serviço Social*. São Paulo: Cortez, 1998.

WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

FONTES ORAIS

ANJOS, Maria dos. Entrevista concedida no dia 12 do mês de Fevereiro de 2015.

SANTOS, Jakson Gomes dos. Entrevista concedida no dia 14 de Fevereiro de 2015.

MACIEL, Fátima. Entrevista concedida nos dias 03 e 24 do mês de Fevereiro de 2015.

SALVINO, Rejane. Entrevista concedida no dia 20 do mês de Janeiro de 2015.

ANEXOS

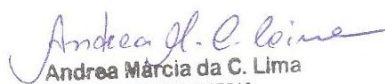


UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS DA SAÚDE
COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA

CERTIDÃO

Certifico que o Comitê de Ética em Pesquisa do Centro de Ciências da Saúde da Universidade Federal da Paraíba – CEP/CCS aprovou por unanimidade na 11ª Reunião realizada no dia 10/12/2015, o Projeto de pesquisa intitulado: **“DO CENTRO PARA A MARGEM”: AS CEBS NA ATUALIDADE, O CASO DA PARAÍBA**, do pesquisador Elenilson Delmiro dos Santos. Prot. nº 0618/15. CAAE: 51184015.3.0000.5188.

Outrossim, informo que a autorização para posterior publicação fica condicionada à apresentação do resumo do estudo proposto à apreciação do Comitê.


Andrea Márcia da C. Lima
Mat. SIAPE 1117510
Secretária do CEP-CCS-UFPB

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Prezado (a) Senhor (a): **Fátima Maciel**

Esta pesquisa é o sobre as Comunidades Eclesiais de Base e está sendo desenvolvida pelo pesquisador Elenilson Delmiro dos Santos com membro(s) da Comunidade São Benedito da paróquia Sagrado Coração de Jesus, Santa Rita-PB sob a orientação do (a) Professor (a). Dr^a Dilaine Soares Sampaio.

O objetivo da pesquisa é: problematizar, a partir de uma perspectiva histórico-antropológica, o lugar social e religioso ocupado pelas CEBs na atualidade, com foco na arquidiocese da Paraíba.

A finalidade deste trabalho é contribuir para a construção do conhecimento da religião e sua prática sociorreligiosa de tal forma que, efetivamente, torne possível compreender melhor o fenômeno religioso e os seus desdobramentos.

Solicitamos a sua colaboração para *participar da construção deste projeto, por meio de realizações de entrevistas estruturadas e semi-estruturadas*, como também solicitamos sua autorização para apresentar os resultados deste estudo em eventos da área e publicar em revista científica (*se for o caso*). Por ocasião da publicação dos resultados, seu nome será mantido em sigilo. Informamos que essa pesquisa não oferece riscos, previsíveis, para a sua saúde.

Esclarecemos que sua participação no estudo é voluntária e, portanto, o(a) senhor(a) não é obrigado(a) a fornecer as informações e/ou colaborar com as atividades solicitadas pelo Pesquisador(a). Caso decida não participar do estudo, ou resolver a qualquer momento desistir do mesmo, não sofrerá nenhum dano.

Os pesquisadores estarão a sua disposição para qualquer esclarecimento que considere necessário em qualquer etapa da pesquisa.

Diante do exposto, declaro que fui devidamente esclarecido(a) e dou o meu consentimento para participar da pesquisa e para publicação dos resultados. Estou ciente que receberei uma cópia desse documento.


Assinatura do Participante da Pesquisa
ou Responsável Legal

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Prezado (a) Senhor (a): **Jakson Gomes dos Santos**

Esta pesquisa é o sobre as Comunidades Eclesiais de Base e está sendo desenvolvida pelo pesquisador Elenilson Delmiro dos Santos com membro(s) da Comunidade São Benedito da paróquia Sagrado Coração de Jesus, Santa Rita-PB sob a orientação do (a) Professor (a). Dr^a Dilaine Soares Sampaio.

O objetivo da pesquisa é: problematizar, a partir de uma perspectiva histórico-antropológica, o lugar social e religioso ocupado pelas CEBs na atualidade, com foco na arquidiocese da Paraíba.

A finalidade deste trabalho é contribuir para a construção do conhecimento da religião e sua prática sociorreligiosa de tal forma que, efetivamente, torne possível compreender melhor o fenômeno religioso e os seus desdobramentos.

Solicitamos a sua colaboração para *participar da construção deste projeto, por meio de realizações de entrevistas estruturadas e semi-estruturadas*, como também solicitamos sua autorização para apresentar os resultados deste estudo em eventos da área e publicar em revista científica (*se for o caso*). Por ocasião da publicação dos resultados, seu nome será mantido em sigilo. Informamos que essa pesquisa não oferece riscos, previsíveis, para a sua saúde.

Esclarecemos que sua participação no estudo é voluntária e, portanto, o(a) senhor(a) não é obrigado(a) a fornecer as informações e/ou colaborar com as atividades solicitadas pelo Pesquisador(a). Caso decida não participar do estudo, ou resolver a qualquer momento desistir do mesmo, não sofrerá nenhum dano.

Os pesquisadores estarão a sua disposição para qualquer esclarecimento que considere necessário em qualquer etapa da pesquisa.

Diante do exposto, declaro que fui devidamente esclarecido(a) e dou o meu consentimento para participar da pesquisa e para publicação dos resultados. Estou ciente que receberei uma cópia desse documento.


Assinatura do Participante da Pesquisa
ou Responsável Legal

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Prezado (a) Senhor (a): **Rejane Salvino**

Esta pesquisa é o sobre as Comunidades Eclesiais de Base e está sendo desenvolvida pelo pesquisador Elenilson Delmiro dos Santos com membro(s) da Comunidade São Benedito da paróquia Sagrado Coração de Jesus, Santa Rita-PB sob a orientação do (a) Professor (a). Dr^a Dilaine Soares Sampaio.

O objetivo da pesquisa é: problematizar, a partir de uma perspectiva histórico-antropológica, o lugar social e religioso ocupado pelas CEBs na atualidade, com foco na arquidiocese da Paraíba.

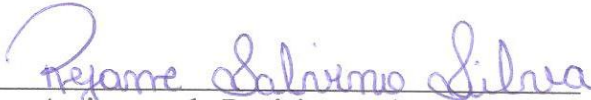
A finalidade deste trabalho é contribuir para a construção do conhecimento da religião e sua prática sociorreligiosa de tal forma que, efetivamente, torne possível compreender melhor o fenômeno religioso e os seus desdobramentos.

Solicitamos a sua colaboração para *participar da construção deste projeto, por meio de realizações de entrevistas estruturadas e semi-estruturadas*, como também solicitamos sua autorização para apresentar os resultados deste estudo em eventos da área e publicar em revista científica (*se for o caso*). Por ocasião da publicação dos resultados, seu nome será mantido em sigilo. Informamos que essa pesquisa não oferece riscos, previsíveis, para a sua saúde.

Esclarecemos que sua participação no estudo é voluntária e, portanto, o(a) senhor(a) não é obrigado(a) a fornecer as informações e/ou colaborar com as atividades solicitadas pelo Pesquisador(a). Caso decida não participar do estudo, ou resolver a qualquer momento desistir do mesmo, não sofrerá nenhum dano.

Os pesquisadores estarão a sua disposição para qualquer esclarecimento que considere necessário em qualquer etapa da pesquisa.

Diante do exposto, declaro que fui devidamente esclarecido(a) e dou o meu consentimento para participar da pesquisa e para publicação dos resultados. Estou ciente que receberei uma cópia desse documento.


Assinatura do Participante da Pesquisa
ou Responsável Legal

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Prezado (a) Senhor (a): **Maria dos Anjos de Moraes Neves**

Esta pesquisa é o sobre as Comunidades Eclesiais de Base e está sendo desenvolvida pelo pesquisador Elenilson Delmiro dos Santos com membro(s) da Comunidade São Benedito da paróquia Sagrado Coração de Jesus, Santa Rita-PB sob a orientação do (a) Professor (a). Dr^a Dilaine Soares Sampaio.

O objetivo da pesquisa é: problematizar, a partir de uma perspectiva histórico-antropológica, o lugar social e religioso ocupado pelas CEBs na atualidade, com foco na arquidiocese da Paraíba.

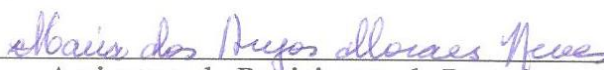
A finalidade deste trabalho é contribuir para a construção do conhecimento da religião e sua prática sociorreligiosa de tal forma que, efetivamente, torne possível compreender melhor o fenômeno religioso e os seus desdobramentos.

Solicitamos a sua colaboração para *participar da construção deste projeto, por meio de realizações de entrevistas estruturadas e semi-estruturadas*, como também solicitamos sua autorização para apresentar os resultados deste estudo em eventos da área e publicar em revista científica (*se for o caso*). Por ocasião da publicação dos resultados, seu nome será mantido em sigilo. Informamos que essa pesquisa não oferece riscos, previsíveis, para a sua saúde.

Esclarecemos que sua participação no estudo é voluntária e, portanto, o(a) senhor(a) não é obrigado(a) a fornecer as informações e/ou colaborar com as atividades solicitadas pelo Pesquisador(a). Caso decida não participar do estudo, ou resolver a qualquer momento desistir do mesmo, não sofrerá nenhum dano.

Os pesquisadores estarão a sua disposição para qualquer esclarecimento que considere necessário em qualquer etapa da pesquisa.

Diante do exposto, declaro que fui devidamente esclarecido(a) e dou o meu consentimento para participar da pesquisa e para publicação dos resultados. Estou ciente que receberei uma cópia desse documento.



Assinatura do Participante da Pesquisa
ou Responsável Legal

João Pessoa, 09 de setembro de 2010.

Ao Sr. Núncio Apostólico no Brasil, Dom Lorenzo Baldisseri

Ao Sr. Presidente da CNBB, Dom Geraldo Lyrio Rocha

Ao Sr. Presidente do Regional Nordeste II da CNBB, Dom Antônio Muniz Fernandes

Aos membros das instâncias colegiadas da Arquidiocese da Paraíba

Srs. Bispos, nossos Irmãos,

Em carta aberta, nós, Leigos, Leigas, Religiosas, Religiosos, Diáconos e Presbíteros da Arquidiocese da Paraíba, abaixo-assinados, dirigimo-nos respeitosamente aos Srs. Responsáveis pelas diferentes instâncias eclesiais, inclusive as instâncias colegiadas da CNBB, da CNBB Nordeste II e da Arquidiocese da Paraíba, para externar-lhes nossas profundas inquietações em relação à situação comprometedora de nossa Arquidiocese, tendo em vista a já longa sequência de atos deploráveis REITERADAMENTE cometidos pelo Sr. Arcebispo da Paraíba, Dom Aldo di Cillo Pagotto, desde o primeiro ano de sua chegada a essa Arquidiocese, principalmente no tocante ao seu relacionamento sistematicamente desrespeitoso e preconceituoso em relação aos pobres, à maioria das pastorais sociais (que não apenas não têm contado com seu apoio, antes têm sido por ele hostilizadas). Atos dessa natureza se sucedem, sem qualquer sinal de mudança de atitude por parte de Dom Aldo.

Entendemos chegada a hora de apelarmos a quem tem o dever de se posicionar claramente sobre tal situação, que só tende a agravar-se, caso continue prevalecendo o silenciamento ou a omissão diante da lista considerável de atitudes de desdém ou de humilhação a tudo que diga respeito, por exemplo, às CEBs, à CPT, aos leigos, leigas, religiosas ou até a padres e outros grupos pastorais comprometidos com a causa dos pobres, com igual atitude em relação aos movimentos populares, constantemente agredidos por suas palavras e atos, tratando aos pobres com arrogância e desprezo, enquanto trata com privilégio os ricos e poderosos e seus respectivos interesses. Para tanto, não hesita em apelar, quando lhe convém, e de forma unilateral, aos rigores do Código de Direito Canônico, como o fez em relação à suspensão de ordens do Pe. Luiz Couto.

Seu mais recente ato de desrespeito e de preconceito contra os pobres e suas legítimas demandas se deu por meio da imprensa local – na qual aparece com uma frequência pouco recomendável a um pastor de quem se espera discrição e prudência. Desta feita, numa atitude de afronta a um pleito legítimo e justo como é o Plebiscito pelo limite do tamanho da propriedade da terra, no Brasil, medida já tomada inclusive por diversos países, inclusive a Itália, bandeira amplamente consensual entre as organizações de base da sociedade brasileira (pleito assumido pela CNBB, pelo CONIC e mais de cinquenta entidades e movimentos populares) e que tem fundamento na própria Doutrina Social da Igreja e nos Documentos da CNBB.

Eis que, sem tomar em conta sequer os documentos que fundamentam a iniciativa, Dom Aldo Pagotto vai ao Correio da Paraíba, em coluna assinada pelo mesmo, em artigo publicado a dois dias do início do referido Plebiscito, e trata de questionar – já a partir do título capcioso de seu artigo “Limite à propriedade produtiva?” – a validade do Plebiscito, tecendo insinuações injuriosas- inclusive de roubo – contra os pobres e contra os movimentos

populares. Não contente com a desfeita, volta à sua coluna semanal de domingo, dia 5 de setembro, em pleno período de realização do referido Plebiscito, para reiterar sua posição.

Diante desses fatos graves, em que é o próprio pastor que se mantém intransigente em seu comportamento sistemático de semear o divisionismo em seu rebanho, vimos solicitar encarecidamente às diferentes instâncias eclesiais que os Srs. representam, a substituição do atual arcebispo, Dom Aldo Pagotto, convencidos que estamos, por fatos concretos de que ele não atende aos requisitos pastorais e pedagógicos de um pastor, no cuidado de seu rebanho. Confiantes em sua prudência pastoral, e aguardando seu pronunciamento e as providências urgentes que o caso requer, expressamos-lhes nossas saudações fraternas.

Alder Júlio Ferreira Calado – Diácono

Elias Cândido do Nascimento – Leigo, Coordenador do MTC/NE-II

Genaro Ieno – Ex-Agente de Pastoral Leigo

Rolando Lazarte – Sociólogo, ex-professor da UFPB

Livia Lima Pinheiro – Leiga, ex-Membro da Equipe Exec. Setor Juvent.

Romero Venâncio Júnior – Leigo, Professor Universitário

Genielly Ribeiro da Assunção – Leiga

José Brendan Macdonald – Leigo, Assessor na formação de jovens do meio popular

Eduardo Côrtes Aranha – Leigo

Antônio Alberto Pereira – Professor da UFPB

Ricardo Brindeiro – Animador das Pastorais Sociais

Arivaldo José Sezyshita – Coordenador do Serviço Pastoral dos Migrantes do Nordeste

Maria Angelina de Oliveira – Ex-Coordenadora da JOC (nacional e internacional)

José Gilson Silva Alves – Dirigente Sindical (SINTER – PB)

Luiz Lima de Almeida – Dirigente Sindical (SINTR – PB)

Renato Paulino Lanfranchi – Leigo, ativista de direitos humanos

Raimundo Nonato de Queiroz – Educador de Jovens Cristãos

Luciano Batista de Souza – Nós Também Somos Igreja

Luciano de Sousa Silva – Professor da UFPB

João da Cruz Fragoso – Leigo, membro do Grupo Nós Também Somos Igreja

José Marcos Batista de Moraes – Assessor da Past. Juventude/ C.G

Gilma Fernandes B. Madruga – Leiga, Educadora de Jovens Cristãos

Samantha Pollyanna M. Pimentel – Leiga, Educadora de Jovens Cristãos

Íris Charlene Lima de Abreu – Leiga, Educadora de Jovens Cristãos

Janaína Brasileiro Formiga – Leiga, Educadora de Jovens Cristãos

José Washington de Oliveira Castro Júnior – Leigo, Educador de Jovens Cristãos

Magdala Cavalcanti de Melo – Leiga, membro do Grupo Nós Também Somos Igreja

Valdênia Paulino Lanfranchi – Advogada de Direitos Humanos

Pedro Ferreira de Lima – Diretor do SINTRICOM

C O M U N I D A D E S Ã O B E N E D I T O
P A R Ó Q U I A D E S A N T A R I T A D E C Ã S S I A

Assim como o nosso senhor, Jesus Cristo; que durante seus ensinamentos organizou os seus seguidores, E a cada dia, ele e a comunidade que ele plantou e deu frutos, Tais frutos são nos hoje,

Hoje temos de refletir como melhor podemos ser uma comunidade semelhante a de Cristo, E concluímos que:

REGRA 1 : Todos os integrantes da comunidade devem se comprometer a promover a fraternidade e a união, principalmente com o povo que ela atinge, Entre vocês não haja nem maior nem menor;

Lc, 9, 57 - 62

REGRA 2: A comunidade deve ser um agente de libertação; sendo, agente de geração de frutos de igualdade entre todas as pessoas que ela possa,

Mt, 7, 21 - 23

REGRA 3 : A comunidade deve fazer uma opção pelos pobres, mantendo-se sempre missionária, comprometendo-se em jamais deixar que ele seja usado como escada por aproveitadores,

Lc, 14, 16 - 24

REGRA 4 : O evangelho deve ser a meta, caminho e fonte de inspiração e conhecimento para um melhor discernimento da CEBs,

Jo 17, 5 - 7; 17 - 19

REGRA 5 : Fazer sempre com que os momentos de oração sejam reflexo das vidas e esperanças do povo,

Am 5, 21 - 25

REGRA 6 : A comunidade deve buscar despertar os dons de cada pessoa, para que este cresça e frutifique,

Mt 4, 18 - 22

REGRA 7 : A CEBs não deve ficar paralela à paróquia, ou seja, deve manter-se integrada a ela e obedecer ao Padre quando o próprio não prejudicar a CEBs ela deve se posicionar,

At, 5, 1 - 11

REGRA 8 : Na comunidade deve haver um respeito dos horários, pautas e atividades da comunidade e dos grupos, implicando na concessão de espaço apenas com consentimento da reunião dos representantes; sabendo que deve haver um responsável da CEBs no momento do acontecimento,

Eclesiastes 3,

REGRA 9 : Na CEBs tanto a estrutura como principalmente o culto da Palavra devem ser tratados como dom de Deus,

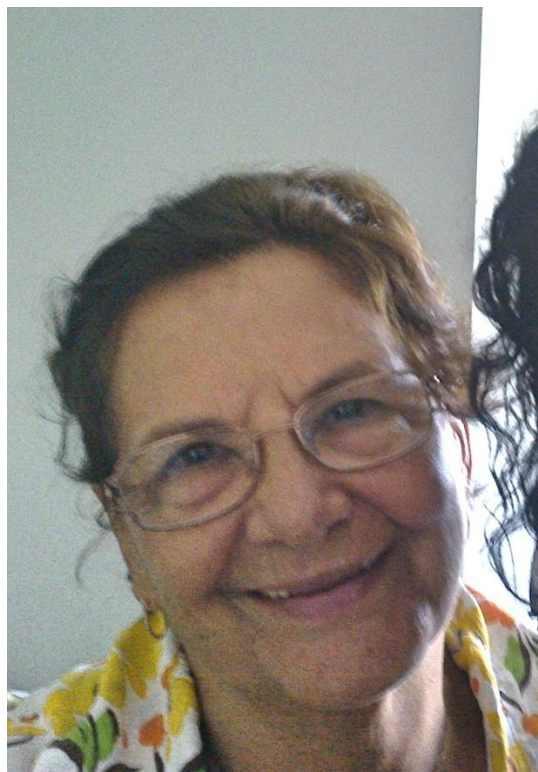
Mt, 21, 12 - 17

REGRA 10 : Na CEBs não deve haver um, mais um todo, E para decisões de assuntos importantes ou graves, deve-se solicitar uma reunião com a presença dos responsáveis pelos grupos e os membros da equipe de animadores, E tal equipe deve ser renovada a cada 2 anos, trocando 50% de cada vez,

Mt 10, 1 - 12 / Lc 10, 1 - 4



Fátima Maciel



Maria dos Anjos



Rejane Salvino



Jakson Gomes dos Santos