

E R R A T A

PÁGINA	PARÁGRAFO	LINHA	ERRATA	LEIA-SE
VI	3	6	utilizou-se	utilizou
4	2	2	<u>reliosa</u>	<u>religiosa</u>
6	2	4	referí-me	referi-me-ei
52	Cap.5	1	<u>Referências</u>	<u>Referência</u>
54	1	2	amortizaras	amortizar as
61	2	6	éa	é a
61	5	3	à sociedade	à sociedade
69	1	3	à moda	à moda
73	3	9	é chamado	é chamado
77	2	3	efeta	afeta
89	4	9	so	os
110	6	6	constitui	constitui
113	3	2	à esfera	à esfera
114	3	2	é levada	é levada
116	1	1	tomada em	tomada em
117	5	1	via colonial reli- giosa	Via colonial
158	1	5	manteve	mantiveram
190	4	9	como o	no
196	3	12	podêram	podirão
196	4	6	consepção	concepção
196	4	7	cuja a	cuja

FRANCISCO ANTÔNIO DE ANDRADE FILHO

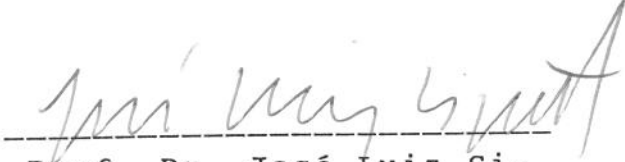
O PROBLEMA DA MODERNIDADE NO PENSAMENTO POLÍTICO DA
CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS
DO BRASIL (1952 - 1988)

Am 24 tb
FRANCISCO ANTÔNIO DE ANDRADE FILHO

O PROBLEMA DA MODERNIDADE NO PENSAMENTO POLÍTICO DA
CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS
DO BRASIL (1952 - 1988)

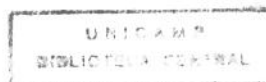
Dissertação de Tese de
Doutorado apresentada ao
Departamento de Filosofia
do Instituto de Filosofia
e Ciências Humanas da Uni-
versidade Estadual de Cam-
pinas, sob a orientação do
Prof. Dr. José Luiz Si-
grist. tb

Este exemplar corresponde
à redação final da disser-
tação da tese defendida e
aprovada pela Comissão
Julgadora em
26/04/1994.


Prof. Dr. José Luiz Si-
grist
- Orientador -

Abril de 1994

I



AGRADECIMENTOS

Agradeço sinceramente a solicitude, o apoio e a colaboração de todos que concorreram para a realização deste trabalho, em especial:

- Professores do curso de pós-graduação do Departamento de Filosofia/IFCH-UNICAMP, cujos cursos e seminários tive a feliz oportunidade de poder frequentar entre 1990 e 1993, entre outros, Roberto Romano da Silva, Marcos Lutz Müller, Francisco Benjamin de Souza Neto, Fausto Castilho e João Carlos Kfourti Quartim de Moraes;

- Fernando Cardoso Gama, Magnífico Reitor da Universidade Federal de Alagoas - UFAL, por entender a necessidade de seus docentes cursarem pós-graduação; Abel Tenório Cavalcante, Pró-Reitor da mesma instituição, por ter administrado com eficiência e justiça as Bolsas PICD/CAPES; Rosa Sarmento Gusmão, representando todos meus colegas do Departamento de Filosofia/UFAL, que nos deram condições para realizar o Doutorado na UNICAMP.

" E os seus gladiadores encontravam nas tradições classificadamente severas da República Romana os ideais e as formas artísticas, as ilusões de que necessitavam para ocultarem a si próprios o conteúdo burguesamente limitado das suas lutas e para manterem a sua paixão à altura da grande tragédia histórica (...) Nessas revoluções, a ressurreição dos mortos servia, pois, para glorificar as novas lutas e não para parodiar as antigas, para exagerar na fantasia a tarefa cometida e não para retroceder face ao seu cumprimento na realidade, para encontrar de novo o espírito de revolução e não para fazer vaguear outra vez o seu espectro "

(Karl Marx, O 18 Brumário de Luís Bonaparte, obras escolhidas, t. I, p.417, 419.)

" A Tradição na Igreja é algo de dinâmico, se faz sempre; é viva e se inspira no passado, mas não para repetir; é fecunda como a eternidade; é criadora de formas sempre novas que exprimem o imutável do Evangelho com vestimentas do tempo "

(José Luiz Sigríst, A JUC. no Brasil. Evolução e impasse de uma ideologia, p. 54)

RESUMO

O **objeto** desta tese é a pesquisa do problema da **modernidade** relacionado com a **tradição** no Pensamento Político da conferência Nacional dos Bispos do Brasil (1952 - 1988).

Tomou-se o **pensamento político** como objeto de análise para investigar a reação moderna da Igreja - CNBB, entendida aqui, com maior ênfase, **sociedade humana-visível** em sua totalidade, sem, no entanto, no rastreamento de seus escritos, menosprezar a outra **face-invisível**, por ela sustentada **divina**.

Esta pesquisa se pautou por um referencial teórico que se inspira na vertente histórico-dialética de Georg Wilhelm Friedrich Hegel e, principalmente, de Karl Marx, não como verdades acabadas e incontestes, mas para melhor compreender as leis de transformação e desenvolvimento do processo histórico, pesquisar e esclarecer os problemas, ainda hoje, **não superados**, fundamentais, da sociedade capitalista, na qual a Igreja está inserida.

Tomando Marx como base, foi possível entender por modernidade o real movimento da vida social, esse de ascensão e decadência da sociedade regida pelo capital, deixando claro, embora de forma aberta, que é um movimento **contraditório**, uma realidade que reúne, inseparavelmente, aspectos positivos e negativos. Porém, mais do que isto, é um **movimento** que encontra, em seu próprio interior, limites inseparáveis, movimento incapaz de conduzir a Humanidade à autêntica liberdade.

Na verdade, ventilou-se nesta tese ser o capital uma relação contraditória. Ao mesmo tempo em que foi configurando o projeto da modernidade **regido** pelo capital e **hegemonizado** pela burguesia - desta fazendo parte a Igreja como sociedade humana -, também ganhou corpo, matizado pelo mesmo capital, mas contra ele, e tendo à frente a **classe trabalhadora**, um projeto que

propôs a construção de uma ordem societária regida pela perspectiva do trabalho. Dois projetos **humanos** que expressam uma **nova** postura do mundo, relação entre o homem e o real, do ser histórico produzido pela sociedade. Em ambos dispensou-se a hipótese da causa primeira. **Deus** foi substituído pelo **homem**. Uma era moderna da atividade humana, da consciência de sua capacidade de conhecer e transformar a natureza e a sociedade.

Para superar esses planos modernos, de **emancipação humana**, a CNBB, com doutrina social específica, elabora outro, **humano-divino**, cognominado **projeto-cristão**, onde Deus se destacou **centro** de todas as coisas e ela própria centro do mundo. Projeto cristão, também pautado na dimensão do trabalho, mas de origem divina, mística e supersticiosa, dependente das potências e interferências celestiais.

Dentro desse quadro, criou-se uma diversidade de possibilidades para, "*via colonial*", nesta tese, se abordar o entendimento do **discurso político** da Igreja, enraizada no mundo material e no mundo espiritual da sociedade **humana**. Envolvida com essa mesma modernidade, nela exercendo sua tarefa a CNBB utilizou-se, de modo ambíguo, as expressões do tempo e a ela se opôs, para se auto-reproduzir em suas relações com outros homens. Condicionada, assim, ao movimento histórico, a Igreja é permeada, inevitavelmente, pelas **contradições e conflitos** por conta mesmo da formação social em que está inserida.

A tese foi desenvolvida em quatro partes, delineadas em onze capítulos. Atêm-se especialmente ao nível da análise imanente, a **insistência maior** percorrida em todos os momentos da tese: ser a ação política da CNBB uma relação dialética, porque, numa certa perspectiva, se deu num movimento **real** de conflitos e contradições. De outro, é uma relação efetivada sem deixar de evocar a tradição de sua infinitude, sem esvaziar-se de sua invisibilidade. De Deus. Assim, de acordo com novos acontecimentos da História, a CNBB não conseguiu

falar da modernidade,-do capitalismo e do socialismo, sem o transcendente, sem a tradição.Ela não ultrapassou a modernidade.

ÍNDICE

Introdução	01
------------------	----

PRIMEIRA PARTE

DISCUSSÃO PRELIMINAR EM TORNO DE UMA TEORIA DA MODERNIDADE

1. Modernidade em Karl Marx: da desagregação do Feudalismo às novas relações sociais do Capitalismo	07
---	----

2. Processo de desenvolvimento do Capitalismo no Brasil: Ainda uma consideração necessária	20
--	----

3. Via colonial da Igreja Católica de Roma no Brasil: a problemática de sua inserção no mundo material e no mundo social do ser humano	27
--	----

SEGUNDA PARTE

RAÍZES DO PENSAMENTO POLÍTICO DA CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL

4. Da Relação Ético-política de Hegel à Crítica de Marx: Impacto da Modernidade na Ruptura com a Igreja	37
5. Cartas de Referência do Pensamento Político da CNBB: Modernidade com Roupagem de Tradição	52
6. A CNBB em Medellín e Puebla: Contradições da Vida Moderna do Capitalismo Liberal e do Coletivismo Marxista	71

TERCEIRA PARTE

SOBRE O PODER ECLESIAÍTICO: TAREFA POLÍTICA DA CNBB NA SOCIEDADE BRASILEIRA

7. Poder Pastoral nos Estatutos da CNBB: Conhecer para dirigir a consciência das ovelhas	82
8. Violência Santa contra os Movimentos Católicos de Ação Política no Brasil	95
9. Espaço Político da CNBB: Crítica à República Militar da Segurança Nacional	115

QUARTA PARTE

A CNBB NO PROCESSO POLÍTICO DA NOVA REPÚBLICA
(1985-1988)

10. Movimento de Massas da CNBB. Interceptação das forças populares na Assembléia Nacional Constituinte	127
11. Primazia do Trabalho Sobre o Capital. A problemática da Emancipação Humana	157
CONCLUSÃO	190
RELAÇÃO DAS FONTES DE PESQUISA	198

INTRODUÇÃO

Pretendo trabalhar, nesta pesquisa, o problema da **modernidade** relacionado com a **tradição** no pensamento político da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, desde sua origem em 1952 até a década de 80. Trata-se de desenvolver a hipótese, segundo a qual a Igreja, ao se inserir na modernidade, não deixa de evocar a tradição. Em seu pensamento e na sua ação prática, ambas se interagem, negando a totalidade uma da outra, numa relação **dialética*** entre si, cada uma em seus limites e contradições. Envolvida com a "*moderna sociedade capitalista*" brasileira, nela exercendo sua tarefa, a Igreja utiliza, de modo ambíguo, as expressões do tempo e a ele se opondo para se auto-reproduzir em suas relações com os outros homens.

No esforço da defesa de sua tradição, o pensamento moderno da igreja nasce **idealista**. No entanto, como característico de toda realidade humana, essa realidade **ideal** da Igreja, em nível diferente, é constituída pelo jogo de possibilidade de presença **real**. Em sua forma ideal de totalidade da vida humana, a modernidade da CNBB pode ser vista como uma realidade de efetividade em suspenso, indefinida, transcendente. É o jogo da teoria e da prática desta sociedade, deixando de ser uma modernidade daquela ordem idealista para assumir, em determinadas ações, a modernidade como **processo histórico efetivo**. Em outros termos, a Igreja, em sua relação social, teórica e prática, exerce seu papel de consolidação católica na formação da sociedade capitalista.^{1*}

Embora existam muitas pesquisas^{2*} de real valor para as Ciências Humanas, questionando a temática,

* - Entendo por **dialética**, assumida nesta tese, o modo de se compreender a realidade como essencialmente contraditória e em permanente transformação, movimento do **real** enquanto sentido dos paradoxos, ambigüidades e contradições a que a CNBB está sujeita.

ainda se legítima uma outra nos termos que investiguem, na teoria e na prática, a reação moderna da Igreja, entendida aqui, com maior ênfase, **sociedade humana**, visível em sua totalidade, sem no entanto, no rastreamento de seus escritos, menosprezar a outra **face-invisível**, por ela sustentada **divina**.

Com isso, suponho encontrar possibilidades de trabalhar o discurso da Igreja em sua luta contra a modernidade, buscando elementos de contrariedade ou contradição da CNBB em seus documentos, textos e estudos mais relevantes, produzidos em decorrência do surgimento de movimentos sociais da História Contemporânea do Brasil. Suas propostas políticas, advindas da prática social, contribuem para a problematização de ordem filosófica.

Na busca de um referencial teórico que se inspira na vertente histórico-dialética de Gerog Wilhelm Friedrich Hegel, principalmente de Karl Marx, é possível aproximar-me da temática proposta, desenvolver o entendimento da questão moderna no pensamento político da CNBB, sem excluir sua prática, tomando o capitalismo como via de acesso à modernidade na crítica de quem escreveu **O capital**. Reconheceu-o Bolivar Echeverría, num recente debate sobre Modernidade e Pós-Modernidade, realizado em

1- Basta pensar, por exemplo, na consolidação católica da revolução cultural cristã. Ela surge como uma das grandes **realidades históricas** na construção da civilização européia e de sua subordinação da riqueza em sua forma mercantil. Essa presença católica solidificou historicamente uma acentuada predisposição para unir o mundo ocidental greco-romano, mesmo a despeito de uma inversão da relação entre o ser humano e suas contradições de reprodução. Graças ainda à submissão colonial das culturas germânicas, a Igreja, com seu discurso místico da mercantilização da vida cotidiana, preparou a Europa para o nascimento e o desenvolvimento da modernidade. Anterior a esta, a Igreja, paradoxalmente, contribuiu para sua formação, para o nascimento da modernidade como **processo histórico efetivo**.

2- Vejam-se Thomas C. Bruneau. "Catolicismo brasileiro em época de transição", Loyola, SP., 1974. Roberto Romano. Brasil: Igreja contra estado, Kairos, SP., 1979. Scott Mainwaring. "Igreja Católica e política no Brasil" (1916-1985). Henrique Cláudio de Lima VAZ, "Religião e modernidade filosófica" in Maria Clara L. Bingemar (Org.) . **O impacto da modernidade sobre a religião**, Loyola, 1992, p. 83 - 132. Vanilda PAIVA, "A Igreja moderna no Brasil" in Vanilda PAIVA (Org.). A questão agrária no Brasil, Loyola 1985. Paul VALADIER, **Catolicismo e sociedade moderna**, tradução Luiz João Baraúna, 1991. Embora esses e outros autores tenham se interessado com muito empenho pelo estudo da **modernização** da Igreja, outros, com sua **tradição** e sua milenar estrutura de **poder**, todos ressaltando apenas uma dessas faces da CNBB sem pesquisar e perceber a **relação dialética** entre essas categorias, não trabalhando a **modernidade** ligada ao capitalismo, nem verificando a **essência dos limites** e das **contradições** nele encarnadas e presentes no pensamento político da Igreja. Parece haver uma recusa em investigar a teoria e a prática da CNBB entranhada na "moderna sociedade capitalista" brasileira.

Quito, Novembro de 1991, ao explicar assim:

"Duas razões interligadas fazem da teoria crítica do capitalismo a via de acesso privilegiada para a compreensão de modernidade: de nenhuma criação histórica pode se dizer com maior propriedade que seja tipicamente moderna como do modo capitalista de reprodução da riqueza social, e inversamente, nenhum conteúdo característico da vida moderna é tão essencial para defini-la como o capitalismo".³

Esse caráter peculiar da modernidade configurada pelo capitalismo, na crítica de Marx, de mudança radical revolucionária da história, abre caminho à **emancipação social** do homem. Realidade efetiva e ativa da riqueza moderna, o capitalismo, porém, desvela processo limitado e contraditório. Indispensável para a existência concreta da riqueza social moderna, a mediação capitalista, contudo, corrói. Dilui-se. Não se afirma como condição essencial e única de sua existência, enquanto explora a força de trabalho.

Da crítica de Marx à modernidade capitalista, sem negá-la, faz brotar um **novo pensar** na possibilidade de uma outra modernidade, **a socialista**, também, em sua forma histórica, limitada e contraditória, a indicar novos rumos para a **emancipação da Humanidade**. É também contra essa modernidade que a Igreja vai lutar. É na sua reação ao coletivismo marxista que encontrarei subsídios para ^o crítica do pensamento político da CNBB.

Os escritos de Marx, então, estarão presentes durante todo desenrolar do projeto.

3- ECHEVERRÍA, Bolívar. "Modernidad y capitalismo - quince tesis", in: VÁRIOS, *Debates sobre modernidad y postmodernidad*, Editores Unidos NARIZ DEL DIABLO, Quito, noviembre, 1991, p. 73-122. Marshall BERMAN. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*, trad. Carlos Felipe Moisés et al., Letras, São Paulo, 1986. Octávio IANNI, *A idéia de Brasil moderno*, Brasiliense 1992.

Contudo, quando for oportuno e no percurso da tese, não descartarei evocar outros pensadores, de valiosas referências para compreensão da problemática. É o caso, por exemplo, do terceiro momento do trabalho, ter de recorrer aos escritos de Platão (*O Político, Criton, A República e Leis*) para mostrar que a metáfora do pastor-rebanho revestida do **poder pastoral** ou mesmo do **poder magistrado** no pensamento grego e das sociedades antigas e orientais, vai tornar-se peça importante para o discurso do próprio **poder-religioso-político da tradição** teocrático-cristã, cujos aspectos tradicionais pesaram muito no pensamento político da Igreja.

Assumo essa mesma postura, ao ler René Girard para interpretar a **forma religiosa de violência** que a CNBB pratica em sua relação com os movimentos sociais no Brasil. Da mesma forma, a obra **Massa e Poder**, de Elias Canetti, traz uma contribuição para se entender os mecanismos de movimento de massas da CNBB junto às forças populares na Assembléia Nacional Constituinte de 1987/88.

Penso que, a partir da discussão preliminar da modernidade em Karl Marx, da necessidade de apreendê-la para se avançar no entendimento das características da sociedade brasileira, da qual a CNBB faz parte enquanto sociedade **humana**, posso elencar, além de outros, três **objetivos específicos** a que esta pesquisa se propõe atingir:

- **descobrir** qual a relação entre tradição e modernidade nos documentos oficiais, textos e estudos, elaborados pela CNBB, provocados por determinados movimentos políticos da sociedade brasileira. É propósito desta tese **apreender** as expressões-chave da modernidade conectadas com os elementos essenciais da tradição, tentando ver em que sentido o pensamento da Igreja se relaciona com esse fenômeno movimentando-se no sentido de pô-la sob seu domínio. Constitui objetivo da tese buscar a resposta para algumas questões. Como a tradição e a modernidade se inter-relacionam no pensamento da CNBB ? A Igreja rompe com a tradição ? Como ela consegue

fazê-lo, ou não ?

- **interpretar e delinear** criticamente o pensamento político da CNBB em suas propostas populares para formação social do Brasil;

- **investigar** as propostas políticas da CNBB, tentando **identificar**, nos documentos e estudos, as contradições do jogo de ações e reações articuladas pelas diretrizes da Igreja de Roma.

A tese foi desenvolvida em quatro partes, distribuídas em onze capítulos.

Perseguindo esses objetivos e motivado pela importância e atualidade da problemática levantada para uma possível resposta da Filosofia às necessidades desse tempo contemporâneo, faço a **DISCUSSÃO PRELIMINAR EM TORNO DE UMA TEORIA DA MODERNIDADE** em Karl Max, e a partir daí, discuto as tendências interpretativas da gênese do capitalismo no Brasil. Não obstante a existência de inúmeros estudos sobre essa origem, pareceu-me oportuno, ainda que de forma sucinta e na previsão de um possível leitor desta tese, trazer esses elementos essenciais. A temática da modernidade aparece, sem dúvida, de suma importância para, através da "via colonial", compreender o **processo do desenvolvimento da sociedade capitalista brasileira**, dependente dos países centrais, a eles subordinada e excluindo as grandes massas dos benefícios do desenvolvimento do próprio sistema político. É assunto da primeira parte da tese.

Num segundo momento, planejo analisar **AS RAÍZES DO PENSAMENTO POLÍTICO DA CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL** em sua relação com Roma e América Latina. O Pensamento político moderno nasceu desafiando a Igreja Católica de Roma. Os tempos modernos abalaram a doutrina da Igreja que, reagindo a eles, publicou várias encíclicas, de cujas referências teóricas nortearam o pensamento político da Igreja na América Latina e no Brasil.

Com base nisso, proponho considerar, na terceira parte da tese, **SOBRE O PODER ECLESIAÍSTICO: TAREFA**

POLÍTICA DA CNBB NA SOCIEDADE BRASILEIRA (1952-1985). Houve um **processo histórico** que explica o pensamento político da Igreja frente aos movimentos sociais no Brasil. Pretendo analisar textos e documentos produzidos pela CNBB⁴, nas décadas de 50 a 80. Desta feita desenvolverei sucintamente o pensamento político da CNBB em seus **Estatutos**, refletidos em outros documentos oficiais, principalmente pós-64, detectando neles as marcas tradicionais e modernas de sua ação política.

Alicerçado na problematização da modernidade, tematizarei o pensamento da CNBB NO PROCESSO POLÍTICO DA NOVA REPÚBLICA. Nesta quarta parte da pesquisa, referi-me a um entre outros documentos⁵ mais recentes do pensamento político da CNBB, nos quais julgo encontrar subsídios valiosos para a compreensão da temática proposta, no desejo de saber, também, a relação existente entre doutrina social da Igreja e política. Avançarei ainda no confronto dos elementos-chave da ordem econômica, social e política registrados nos mesmos documentos, no esforço de descobrir qual a relação entre tradição e modernidade no pensamento político da CNBB, bem como de sua prática verificando aí seus limites, suas ambiguidades, suas contradições.

A título de CONCLUSÃO, suponho poder fazer algumas observações em torno do significado e das posições da CNBB em sua ação política na formação da sociedade brasileira.

4 - Serão fontes de pesquisa os documentos básicos das décadas de 1950 e 1960: **Conclusões do I Congresso Nacional da Ação Católica Brasileira**, REB 6 (1946), 936-969. Declaração dos arcebispos e bispos participantes da semana nacional de ação católica, REB 17 (1957), 507-512. Estatutos da conferência nacional dos bispos do Brasil (1952, 1953, 1954, 1958, 1965, 1971), in: QUEIROGA, Gervásio Fernandes de. **Conferência nacional dos bispos do Brasil - comunhão e corresponsabilidade**, edições Paulinas, 1977, p. 422-461, além de outros documentos e estudos da CNBB e dos movimentos católicos.

5 - CNBB, **Por uma nova ordem constitucional**, doc. n° 36, Paulinas, 1986. _____. **Igreja: comunhão e missão na evangelização dos povos, no mundo do trabalho, da política e da cultura**, doc. n° 40, Paulinas, 1988. _____. **Exigências éticas de uma ordem democrática**, doc. n° 42, Paulinas, 1989. _____. **Exigências cristãs de uma ordem política**, doc. n° 22, Paulinas, 1981. _____. **Subsídios para uma política social**, estudos n° 15, Paulinas, 1979. _____. **Pronunciamentos da CNBB**, de 1985-1988, Edições Paulinas. _____. **Notícias-Constituinte-Encartes no boletim da CNBB**, vários números de 1985 a 1988, Brasília.

PRIMEIRA PARTE

DISCUSSÃO PRELIMINAR EM TORNO DE UMA TEORIA DA MODERNIDADE.

1. *Modernidade em Karl Marx: da desagregação do Feudalismo às novas relações sociais do Capitalismo.*

O que é Modernidade ? O que é Tradição ?

Dentro dos limites desta tese, há necessidade de assumir e pensar a **teoria** que, numa visão de mundo, melhor estabelece uma **concepção dialético-histórica** da problemática deste estudo.

Não me parece necessário discutir e examinar o caráter da relação dialética entre tradição e modernidade presente nos clássicos do pensamento político da História de Filosofia Moderna, cujos tópicos especiais de um Descartes, de um Kant, de Weber e de outros, seriam de valiosas referências para a compreensão do problema. Não duvido de suas tradições teóricas, de sua importância no enfoque da modernidade, de sua interpretação ligada ao Capitalismo como força transformadora principal que modela o mundo moderno.

Optei tomar Karl Marx⁶, como base de possíveis respostas a esta questão, como fonte apropriada de sugestões, referencial possível de importância teórica básica para se **apreender** a concepção da modernidade segundo este pensador. Por que esta escolha marxiana enquanto fundamento teórico da modernidade ?

Os escritos de Marx continuam sendo válidos

6 - Além de outras obras de Marx, li especificamente *O capital*, cap. XXIV. A chamada *acumulação original*, Obras Escolhidas, T. II, Edições Avante - Lisboa, 1983; *Fundamentos de la crítica de la economía política (grundrisse)*, Havana, Instituto del Libro, 1970; *A questão judaica*, Ed. Moraes, 1987; *A ideologia alemã*, Obras Escolhidas, vol. I, Avante, Lisboa, 1983.

como instrumentos teóricos decisivos para análise e transformação da realidade social de nossos dias, principalmente se se trata de **compreender** a "*moderna sociedade capitalista*", na qual a Igreja está inserida como **sociedade humana**. Os trabalhos de Marx mostram o real significado da **modernidade**, indo às raízes da questão para apreendê-la como **movimento real**, movimento contraditório, movimento dialético entre os diversos momentos do político, do jurídico, ideológico, científico e **religioso** que compõem a totalidade social, tendo como "*última instância*" a **economia**. Marx já disse e tem muito ainda a dizer do Capitalismo, desvendando o dinamismo, as contradições e as crises desse sistema, também numa perspectiva do **proletariado**, cujo **trabalho** constitui o **ser humano**, em sua sociabilidade, consciência e liberdade. Por que Marx ?

Essencialmente crítico, o pensamento de Marx me leva a conhecer a modernidade, a **sociedade como um todo contraditório**, incluindo aqui o **ser-social-igreja** envolvida com a burguesia em luta com o proletariado. Estou diante da **crítica da realidade**, dessa modernidade como processo e devir, que se dá através da **contradição**, refletindo as reais condições e relações sociais dos homens, sua luta de classes, na força do poder econômico, do poder político, do poder ideológico. Sua interpretação dialética compreende e nega o capitalismo, afirmando a modernidade. Descobre e explicita com riqueza de profundidade a teoria da revolução operária gerada no interior do mesmo modo capitalista de produção. Entende a modernidade não como um projeto já pronto, dado. Ao contrário, ele está se fazendo. Realizando-se.

Para o que me interessa nesta empreitada filosófica em sua condição de criticidade, entendo a **modernidade** como um **processo histórico**. Como conhecer o sentido profundo dessa modernidade ? Ela não é uma elaboração subjetiva, mas uma **apreensão do movimento da própria realidade**, da materialidade, das condições de

existência do homem. É uma "atividade humana sensível... atividade humana como atividade objetiva".⁷ A modernidade não é idéia em si mesma, mas a idéia como produto humano, a forma pela qual os homens **pensam e refletem** as suas condições e relações sociais. A modernidade é essa realidade do mundo do homem, como realidade feita pelo homem. É a coisidade da "*sociedade burguesa moderna*".⁸

O conhecimento do processo histórico, enquanto totalidade social, no conjunto das relações de produção como "*base real*", constitui-se o elemento fundamental para se apreender dialeticamente as formas de consciência que dela se desprendem. É "*o modo de produção da vida material que condiciona o processo da vida social, política e espiritual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, inversamente, o seu ser social que determina a sua consciência*".⁹ É a partir do **ser social** que vou entender os processos sociais da **modernidade capitalista** numa perspectiva do **trabalho humano**.

Detenho-me mais um pouco nessa discussão em busca do sentido de modernidade assumido na tese.

O que se convencionou chamar de **mundo moderno** é o mesmo que nasce "*das ruínas da sociedade feudal*"¹⁰, o mundo que brota da passagem do feudalismo ao capitalismo. Na escrita do autor de **O Capital**, é "*a estrutura econômica da sociedade capitalista [que] saiu da estrutura econômica da sociedade feudal. A dissolução desta libertou os elementos daquela*".¹¹ É o mundo regido pelo capital.

7 - MARX, Karl. *Para a crítica de Feuerbach*, I tese, Obras Escolhidas, t. I, p. 1. Veja comentário das teses de Feuerbach, em José Chasin, *Superação do Liberalismo* (mimeo.), p. 128-166.

8 - MARX, Karl e ENGELS, F. *O manifesto...* op.cit. p. 108, grifo meu.

9 - MARX, Karl. *Para a crítica da economia política - prefácio*, Obras Escolhidas, t. I, p. 530-531.

10 - MARX, Karl e ENGELS, F. *O manifesto...* op.cit. p. 103.

11 - MARX, Karl. *O capital...* op.cit. p. 106.

No primeiro momento da trajetória da modernidade, dos inícios até 1848, processa-se a ascensão da burguesia e a dissolução do mundo feudal.¹² É o tempo e o espaço de a burguesia ser revolucionária, hasteando com força e poder, a bandeira da "*Liberdade, Igualdade e Fraternidade*", realizando transformações econômicas, políticas, jurídicas, religiosas e outros sinais de efervescência da modernidade. A Europa do século XII estava em crise, acarretando a dissolução do modo feudal de produção na Inglaterra e noutros países da Europa Ocidental. Os senhores feudais perderam o controle sobre os servos, permitindo o aparecimento do trabalhador "*livre*", assalariado. Surgem **proprietários** que controlam a produção. É o movimento que faz surgir os meios de produção transformados em capital que por sua vez, cria a necessidade dos **trabalhadores assalariados**. O comércio é desenvolvido pelo processo de artesanias que passam a produzir mercadorias independentes e especializadas, criando condições favoráveis para **novas** relações sociais. Acumula-se riqueza monetária, apropriando-se do excedente da produção. Aumenta a produtividade do trabalho com o desenvolvimento de novas técnicas de produção e máquinas mais aperfeiçoadas.

Esses são alguns dos elementos inovadores, impulsionando a transição para o capitalismo que, conforme Marx, "*brotou da estrutura econômica da sociedade feudal*". É o tempo e o espaço de profundas mudanças da sociedade humana. Dissipou-se o feudalismo. Aconteceu a revolução burguesa, trazendo na sua essência as contradições inerentes às relações capitalistas. Ligado a esse movimento capitalista de produção, em consequência de suas limitações e em luta de classes, brota

12 - Veja-se SWEEZY, Paul M. *A transição do feudalismo para o capitalismo*, trad. Isabel Didonnet, Paz e Terra, 1977; BASTOS, Vânia Lomônaco, *Para entender a economia capitalista - noções introdutórias*, UnB, 1989, principalmente cap. III; DOBB, Maurice. *A evolução do capitalismo*, ed. Zahar, Rio, 1976. Veja-se também o comentário desses e de outros autores com Antônio Carlos Mazzeo. *Estado e burguesia no Brasil-origem da autocracia burguesa*, Oficina de Livros, Belo Horizonte, 1989, p. 25-54.

também o proletariado, como um dos componentes do sentido de modernidade.

A escritura de Marx, entusiasmado por essas transformações revolucionárias, revela os mais profundos anelos e necessidades dessa mesma burguesia, dessa realidade constituída por sua determinação econômica, de relações sociais que os homens estabelecem na produção de suas dimensões da vida social. Para Marx, a modernidade é esse movimento, esse "processus" e devir, mas um movimento, um processo, um devir, que se dá através da **contradição**. E fala:

*"A burguesia só pode existir com a condição de revolucionar incessantemente os instrumentos de produção e, por conseguinte, as relações de produção, quer dizer, o conjunto das relações sociais (...) A revolução contínua da produção, o abalo constante de todas as condições, a eterna, agitação e incerteza distinguem de todas as precedentes..."*¹³

No MANIFESTO, Marx e Engels perceberam a **modernidade** em sua **relaçãodialética** com a **tradição**. Isso vai ser importante para uma linha de leitura do pensamento político da CNBB com suas tensões entre tradição e modernidade.

No segundo momento, após 1848, prolongado até os dias de hoje, quando a burguesia, tendo consolidado seu **poder**, desnuda os **limites** do seu projeto e a impossibilidade de cumprir as promessas anteriores à revolução. A modernidade toma certeza da sua limitação e finitude. Torna-se uma classe anti-revolucionária. Conservadora. Tradicional. Por isso, continua Marx a dizer:

13 - MARX, Karl e ENGELS, F. O manifesto. p. 105.

"...Suprimem-se todas as relações fixas, cristalizadas, com seu cortejo de tradicionais e veneradas concepções e idéias; todas as novas relações tornam-se anti-quadas, antes mesmo de se consolidarem. Tudo o que era sólido e estável evapora-se no ar, tudo o que era sagrado é profanado, e por fim os homens são obrigados a encarar com serenidade suas verdadeiras condições de vida e suas relações com os demais homens (...). Apenas estabeleceu novas classes, novas condições de opressão, novas formas de luta em lugar das velhas".¹⁴

É nessa mesma relação do novo com o velho, de elementos seletivos da tradição na modernidade, esta conservando aquela, lemos e entendemos est'outra passagem, agora, do 18 BRUMÁRIO:

"Os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem segundo a sua livre vontade, em circunstâncias escolhidas por eles próprios, mas nas circunstâncias

14 - Idem, Ibidem, p. 106, 103, grifo meu. No livro *Tudo o que é sólido desmancha no ar - a aventura da modernidade*, Marshall Berman, seu autor, comenta longamente esta passagem da obra citada de Marx. E escreve: "ser moderno é viver uma vida de paradoxo e contradição. É sentir-se fortalecido pelas imensas organizações burocráticas que detêm o poder de controlar e frequentemente destruir comunidades, valores, vidas; e ainda sentir-se compelido a enfrentar essas forças, a lutar para mudar o seu mundo transformando-o em nosso mundo. É ser ao mesmo tempo revolucionário e conservador: aberto a novas possibilidades de experiência e aventura, aterrorizado pelo abismo niilista ao qual tantas das aventuras modernas conduzem, na expectativa de criar e conservar algo real, ainda quando tudo em volta se desfaz (...). O turbulhão da vida moderna tem sido alimentado por muitas fontes: grandes descobertas nas ciências físicas, com a mudança da nossa imagem no universo e do lugar que ocupamos nele; a industrialização da produção, que transforma conhecimento científico em tecnologia, cria novos ambientes humanos e destrói os antigos, acelera o próprio ritmo da vida, gera novas formas de poder corporativo e de luta de classes...". p. 13, 14 e 16, passim, grifo meu.

imediatamente encontradas, dadas e transmitidas. A tradição de todas as gerações mortas pesa sobre o cérebro dos vivos como um peso. E mesmo quando estes parecem ocupados a revolucionar-se, a si e às coisas, mesmo a criar algo de ainda não existente, é precisamente nestas épocas de crise revolucionária que esconjuram temerosamente em seu auxílio os espíritos do passado, tomam emprestados os seus nomes, as suas palavras de ordem de combate, a sua roupagem, para, com este disfarce de velhice venerável e esta linguagem emprestada, representar a nova cena da história universal...".¹⁵

Logo a seguir, criticando a modernidade sem, por isso, negá-la, Marx mostra que a **tradição** tem forte influência naquela. Segundo ele, a tradição é algo mais que uma inércia da história, sua fraqueza. Não, ela não é assim. É um bem de incorporação prático, uma **força** que repercute tenazmente dentro de um processo de definição e identificação das organizações sociais, cuja tradição, como no caso da Igreja, desempenha um papel importante, rica de virtualidades capazes do novo e de nele crescer e se expandir em **novas formas** de vida. Marx tem sua expressão para isso:

"E os seus gladiadores encontravam nas tradições classificadamente severas da República Romana os ideais e as formas artísticas, as ilusões de que necessitavam

15 - MARX, Karl. O 18 Brumário de Luís Bonaparte, Obras Escolhidas, t. I, p. 418

para ocultarem a si próprios o conteúdo burguesamente limitado das suas lutas e para manterem a sua paixão à altura da grande tragédia histórica (...) Nessas revoluções, a ressurreição dos mortos servia, pois, para glorificar as novas lutas e não para parodiar as antigas, para exagerar na fantasia a tarefa cometida e não para retroceder face ao seu cumprimento na realidade, para encontrar de novo o espírito de revolução e não para fazer vaguear outra vez o seu espectro".¹⁶

Referindo-se às "relações feudais de propriedade" que deixaram de corresponder às forças produtivas em pleno desenvolvimento... (relações essas que) entravavam a produção em vez de impulsioná-la", Marx detecta **a contradição** da modernidade num confronto com essa tradição do mundo feudal. E o confirma, dizendo:

"Assistimos hoje a um movimento semelhante. As relações burguesas de produção e de troca, o regime burguês de propriedade, a sociedade burguesa moderna, que fez surgir possantes meios de produção e de troca, assemelha-se a um feiticeiro que já não pode controlar os poderes infernais que pôs em movimento com suas palavras mágicas. Há mais de uma década a história da indústria e do comércio não é senão a história da

16 - Idem, *Ibidem*, p. 417, 419.

revolta das forças produtivas modernas contra as modernas relações de produção, contra as relações de propriedade que condicionam a existência da burguesia e de domínio. Basta mencionar as crises comerciais que, repentinamente, ameaçam cada vez mais a existência da sociedade burguesa (...) e quando superam esses entraves, trazem a desordem para toda a sociedade, ameaçando a existência da propriedade burguesa. A sociedade burguesa torna-se muito estreita para conter as riquezas criadas por ela mesma. E como a burguesia vence essas crises? De um lado pela destruição violenta da grande quantidade de forças produtivas; do outro, pela conquista de novos mercados e pela exploração mais intensa dos antigos".¹⁷

Esses momentos de contrastes, entranhados na sociedade burguesa, definida como "produto da ação recíproca dos homens",¹⁸ desta classe dos **capitalistas modernos**, destes proprietários dos meios de produção social, levam Marx a conhecer a modernidade numa perspectiva dos **trabalhadores assalariados modernos**. É o poder do **trabalho moderno** determinando os limites da proposta burguesa, revelando o capital ser uma relação contraditória. Limitada. Finita.¹⁹ Ao mesmo tempo em que se vai confirmando o projeto da modernidade,

17 - MARX, Karl e ENGELS, P. *O manifesto...* p. 108, 109.

18 - MARX, K. e ENGELS, P. *Cartas filosóficas* - Marx a Paul V. Annenknon, in: *Manifesto...*

esse da *emancipação política*, regido pelo capital e hegemônico pela burguesia, vai crescendo a **classe** trabalhadora. Escreve Marx:

*"Na mesma proporção em que a burguesia, ou seja, o capital, se desenvolve, desenvolve-se também o proletariado, a classe dos modernos operários, que só podem viver se encontrarem trabalho na medida em que este aumenta o capital. Esses operários, que são obrigados a vender-se diariamente, são uma mercadoria, um artigo de comércio como qualquer outro, e estão, portanto, sujeitos a todas as vicissitudes da concorrência, a todas as flutuações do mercado".*²⁰

Evidencia-se aqui o que Frederico Mazzucchelli²¹, em sua tese, assina, dizendo: *"A implantação de forças produtivas especificamente capitalistas determina, destarte, a subordinação real do trabalho ao capital e assegura, ao mesmo tempo, as condições necessárias à auto determinação da acumulação de capital. Vale dizer, a acumulação de capital não encontrará mais entraves externos à sua expansão, e seus limites passarão a ser dados unicamente pela própria relação do capital consigo mesmo"*.

É o conflito inerente ao capital se apropriando do tempo de trabalho e se reproduzindo reiteradamente como trabalhador assalariado. Essa **limitação da modernidade**, em determinado momento, é reafirmado, em outro, quando isso implica o

19 - Ver MARX, K. *Fundamentos de la... (Grundisse)*, onde Marx faz uma distinção entre "a época moderna", ou "o mundo moderno" e "seu limitado modelo burguês" que na sociedade comunista, este limitado modelo burguês será desnudado, de forma que toda potencialidade moderna possa se realizar. Ver um estudo sobre *Os Grundisse* em Roman Rosdolsky, *Genesis y estrutura de el capital de Marx (estudios sobre los grundisse)*, Mexico, Ed. Siglo XXI, 1978. Pesquisar também, MARX, K. *A questão judaica...* p. 26, 37, 72, 73, 88. Idem, *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, 2ª edição, Presença, Lisboa, 1962.

20 - MARX, K. e ENGELS, F. *O manifesto...* p. 109.

21 - MAZZUCHELLI, Frederico. *A contradição em processo - o capitalismo e suas crises*, Editora Brasiliense, São Paulo, 1985, p. 18, grifo meu.

desenvolvimento das forças produtivas. É a natureza **limitada** deste regime de produção, limites esses próprios ao capitalismo, à sociedade moderna. Mazzucchelli explica que "o capitalismo constitui um regime de produção limitado, *historicamente determinado, que cria - através do movimento de suas próprias contradições* as condições de sua superação (...) Limitado no sentido que o capital tende a negar as condições de sua própria valorização...".²²

Tendo à frente a classe trabalhadora, surge no interior do **mundo moderno** um outro projeto que propõe a construção de **uma ordem societária**, o projeto da **emancipação humano-social**, regido pelo trabalho, de horizontes ilimitados. O proletariado entra aqui como **agente e a antecipação do mundo novo**, atingindo a **humanidade** na sua essência, e não apenas numa dimensão, quer política - emancipação política -, quer jurídica, quer religiosa - "*libertação integral*" -, mas a totalidade humana social. Essa outra emancipação é produzida, é feita pelo trabalho do homem, mais especificamente pelo proletariado. Ele é capaz de ser o autor dessa **nova humanidade** que constitui o elemento central da modernidade.

Esse é o sentido do **moderno poder político** numa perspectiva do trabalho, responsável pela **emancipação humana** nessa forma de sociedade em que os homens, por aquele trabalho, serão livres na produção dos seus bens comuns.

Sem negar a modernidade, essa crítica política de Marx contrapõe **emancipação política à emancipação humana**,²³ o que vai me fornecer uma base para a compreensão dessas expressões no discurso político da Igreja no Brasil, notadamente na década de 60. É assim que na QUESTÃO JUDAICA, criticando Bauer, Marx vai no sentido de mostrar que a **emancipação política** que consiste no desenvolvimento mais pleno da esfera política, no pleno exercício dos direitos dos cidadãos, de todos os indivíduos, não é, de modo algum, a etapa final da **libertação do homem**, que a "*emancipação política represente um grande*

22 - Idem, *Ibidem*, op. cit. p. 35, 38, passim.

23 - CHASIN, José. "Democracia, política e emancipação humana", in: ENSAIO 13 (1984), 47-55, SP. Idem, "Poder, política e representação (três supostos e uma hipótese constituinte)", ENSAIO 15/16 (1986), 225-232, São Paulo.

progresso". Isto porque não elimina, mas deixa intactos os ordenamentos da atual sociedade. Em Marx, é a concepção da **dissolução de toda forma de poder**, inclusíveis o político, o jurídico, o religioso e de todas outras opressões, por meio da transformação social que se torna o grande objetivo.

Ainda na QUESTÃO JUDAICA, Marx contrapõe a emancipação política à emancipação humana, mostrando seu lado restrito, limitado, e que o objetivo fundamental, sem desprezo pela emancipação política, não é esta. É puro instrumento da máquina estatal. A emancipação humana, vale dizer, a auto-edificação na infinitude da processualidade histórica do ser social, esta é a que importa. A partir da polêmica com Bruno Bauer, ele universaliza a questão: a emancipação humana é a universalização da emancipação. Com outros termos, não se pode falar só de libertação política, sem incluir aí a libertação econômica, social e religiosa. A libertação humana também não é a soma de todas essas parcialidades humanas. Ela só é possível quando verificada em todas suas dimensões. É uma outra emancipação.

Tomando como base esse conceito de modernidade em sua relação com a tradição, assumido nessa tese, como entendê-lo no caso da *"moderna sociedade burguesa"* capitalista do Brasil ? Em que sentido se fala em revolução burguesa, em **moderna sociedade capitalista** do Brasil ? Quais as diferentes interpretações disso que se chama sociedade brasileira ? Essas perguntas me levam para um segundo passo da discussão, a seguir, como um trabalho necessário à compreensão da problemática. A discussão anterior, aquela do debate característico da desagregação do modo de produção feudal, permitindo-me acompanhar o nascimento das novas relações de produção e de forças produtivas que darão passagem para a gênese do modo de produção capitalista, como *"novas condições históricas"*,²⁴ processo no qual surgirá a modernidade em suas expressões teóricas e práticas da sociedade burguesa e, em contraposição a esta e em conflito

constante com ela, da moderna sociedade do proletariado.

24 - MAZZEO, ... op. cit. p. 25, grifo meu.

2. Processo de desenvolvimento do Capitalismo no Brasil: Ainda uma consideração necessária.

Para se avançar no entendimento da modernidade na reação do pensamento político da Igreja, julgo ser necessário verificar, de forma sumária, o processo do surgimento do capitalismo no Brasil gerado pela **colonização portuguesa**²⁵ e quais as diferentes interpretações²⁶ sobre a formação da sociedade brasileira. É preciso problematizar a gênese do Capitalismo no Brasil e, no seu bojo, captar a tarefa crítica da Igreja Católica nele inserida.²⁷

No espaço histórico-social do feudalismo europeu em sua transição para o Capitalismo, Portugal se destacou, na Península Ibérica, por suas profundas transformações nas relações de produção, quer a nível político, quer a nível econômico. Abriu-se um leque de maior ação da burguesia mercantil, possibilitando as condições para a colonização do Novo Mundo. Portugal se

25 - Veja-se Antônio Carlos Mazzeo, op. cit. p. 25 a 129. Vitorino Magalhães Godinho. *A estrutura na antiga sociedade portuguesa*, Ed. Arcádia, Lisboa, 1971. Armando de Castro, *A evolução econômica de Portugal nos séculos XIII a XV*, Ed. Caminho, 1979. Oliveira Marques, *História de Portugal*, 7 Ed. Pallas, Lisboa, 1977.

26 - Para uma explicitação das teorias interpretativas da questão do desenvolvimento do capitalismo no Brasil, fiz uma leitura atenta de alguns tópicos das pesquisas de Antônio Carlos Mazzeo, "O Brasil no quadro das vias de desenvolvimento do capitalismo", op. cit. p. 107 a 129. José Chasin, "Premissas, conclusões e futuras aproximações", op. cit. p. 603 a 652. Otávio Ianni, "A idéia da revolução burguesa" in: *O ciclo da revolução burguesa*, Vozes, Petrópolis, 1985, p. 28 a 32. Carlos Nelson Coutinho, "As categorias de Gramsci e a realidade brasileira", in: Badaloni Nicolai (org.), *Gramsci e a América Latina - Ensaios do Seminário internacional sobre 'Transformações políticas da América Latina'*, Itália, Paz e Terra, São Paulo, 1988, p. 103 a 127. Ricardo Antunes, "A classe operária e a Objetivação do capitalismo no Brasil", in: *Classe Operária, Sindicatos e Partidos no Brasil*, Editora Ensaio, São Paulo, 1982, p. 39 a 61.

27 - Os dados de referência sobre esse tema estão em Pedro A. Ribeiro de Oliveira, op. cit., parte I, p. 25 a 166. Eduardo Hoornaert, *Formação do catolicismo brasileiro: 1500-1800*, Vozes, 1974. Veja-se também Alfredo Bosi, *Dialética da colonização*, Companhia das Letras, S.P., 1992, principalmente os itens "Anchieta ou as flechas opostas do sagrado", p. 64 a 93; "Vieira ou a cruz da desigualdade", p. 119 a 148; "Antonil ou as lágrimas da mercadoria", p. 149 a 176; Eduardo Hoornaert et al. "A evangelização do Brasil durante a primeira época colonial", in *História da Igreja no Brasil*, Vozes, 1977.

tornou pioneiro da expansão do Capitalismo nessa "empresa colonial" do Brasil²⁸, a partir do século XV e, posteriormente, com mais vigor no século XVI.

Nascido nas ruínas do Feudalismo, o Capitalismo ultrapassou os limites da Europa Ocidental, implantou-se nas mais diferentes regiões do mundo, como modo de produção dominante na maioria dos Países, inclusive, com mais evidência na destruição de outros modos de produção enquanto estava nesse movimento de expansão pelo mundo. Desta Europa Ocidental, com mais intensidade de Portugal, o Capitalismo atinge o Brasil, assumindo características peculiares nesse processo de expansão, conforme as diversas interpretações das "vias" capitalistas de formação social brasileira, de origem colonial.

Entram aqui as idéias de revolução burguesa em seu processo de irradiação para diferentes países.

Tomando a questão pela raiz, numa tentativa de compreender o real significado do movimento mais profundo da realidade capitalista em expansão como "sistema colonial", vou ao pensamento de Marx.

No MANIFESTO COMUNISTA DE 1848, Marx me dá uma pista para a compreensão do caráter histórico e universal²⁹ do papel revolucionário que o proletariado desempenha na história mundial. Diz que "A necessidade de um mercado constantemente em expansão impele a burguesia invadir todo o globo. Necessita estabelecer-se em toda parte, explorar em toda parte... deu um caráter cosmopolita à produção e ao consumo em todos os países... As velhas indústrias nacionais foram destruídas

28 - Vejam-se os estudos de Maria Sylvania Carvalho Franco, *Homens livres na ordem escravocrata*, Kairos, 1976. Décio Saes, *Formação do estado burguês no Brasil (1888-1891)*, Rio, Paz e Terra, 1985. Fernando Florestan, *Mudanças sociais no Brasil*, Difel, São Paulo, 1960. Caio Prado Júnior, *História econômica do Brasil* Brasiliense, São Paulo, 1962. Pedro A. Ribeiro de Oliveira, *Religião e dominação de classe - gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*, Vozes, Petrópolis, 1985, principalmente cap. I, p. 29 a 66.

29 - MARX, K. e ENGELS, F. O manifesto... op. cit. p. 106. Grifo meu.

diariamente... encontramos novas necessidades, que requerem para sua satisfação os produtos das regiões mais longínquas".

Esse traço universal do capitalismo não descarta seu desenvolvimento particular e desigual. Pois "... apresenta uma modalidade diversa em cada país e, em cada um deles, percorre diferentes fases de distinta graduação e em épocas diversas". Seguindo o pensamento de Marx, os intérpretes tendem a descartar qualquer concepção que defina a formação social de outros países fora da Europa como um modo de produção distinto do capitalismo. Há diversos caminhos, mas em sua essência é o mesmo, pois, "obriga todas as nações, sob pena de extinção, a adotarem o modo burguês de produção; força-as a ingressarem no que ela chama de civilização, isto é, a se tornarem burgueses. Em uma palavra, cria um mundo à sua imagem e semelhança". Caminhando por todas as partes, indo a todo mundo, de modos diferentes, revolucionária ou tardiamente, num processo contraditório que lhe é inerente, o capitalismo revela suas determinações fundamentais.

Pensando assim, a colonização do Novo Mundo, inclusive no que se refere particularmente ao Brasil, a partir do século XVI, não está dissociada das grandes revoluções brotadas das estruturas contraditórias do feudalismo em extinção. Na modernidade, o capitalismo se expande. Ganha nova força em seu processo de ocupação e exploração econômico-sociais das terras descobertas. É a necessidade da acumulação, desta vez, da produção de mercadoria nas colônias para as metrópoles. É o **ser-capitalista-universal**, particularizado no **ser-do-sistema-colonial**. Vale aqui a reflexão de Antônio Carlos Mazzeo, interpretando G.Lukács³⁰, quando escreve:

"Assim, se temos a formação de

³⁰ - LUKÁCS, G. Introdução a uma estética marxista, Civilização Brasileira, 1968. Idem, Ontologia do ser social - a falsa e a verdadeira ontologia de Hegel, Ciência Humana, São Paulo, 1979.

uma estrutura escravista nas colônias, esta aparece como uma formação (social) particular de universalidade capitalista. Vemos que, para Marx, as leis universais objetivam-se, concretizam-se - a partir do particular, onde então a universalidade se realiza. Em Marx, a relação dialética entre o universal e o particular é a forma concreta de sua relação, caso a caso, em situações historicamente determinadas, (...). Nessa perspectiva, podemos entender como se estabelece a relativização dialética do universal e do particular... A dialeticidade entre o singular e o universal é sempre mediatizada pelo particular. O particular é um elemento intermediário real, quer na realidade objetiva, quer no pensamento que a reflete de modo aproximadamente adequado".³¹

Alicerçados em Marx, outros pensadores apresentam diferentes interpretações do real caráter que a revolução burguesa assumirá em cada movimento da história em suas condições de vida.

No caso brasileiro, não é pela "via clássica" como na Inglaterra e na França, onde se desenvolveram reais condições materiais e espirituais para um processo revolucionário de caráter burguês, dissolvendo a antiga relação feudal - na expressão de Engels: "... a França desmantelou o feudalismo na Grande Revolução e instaurou o domínio da burguesia...".³² Segundo José Chasçin³³, não é, também, a "via prussiana",³⁴ apesar de

31 - MAZZEO, Antônio Carlos, op. cit. p. 74, 75, passim, grifo meu. Veja-se na mesma obra toda parte III "As determinações histórico-particulares do Estado nacional brasileiro", p. 89 - 104.

32 - ENGELS, F. "Prefácio" para a terceira edição alemã (1885), de O 18 Brumário, op. cit. p. 327.

esta constituir uma chave interpretativa importante para se apreender o processo de transformação no caso particular da sociedade capitalista brasileira.³⁵

Sem menosprezar o caminho prussiano, José Chasin, aprofundando a questão, cria uma nova expressão patentizada de "Via ou caminho colonial".³⁶ Para ele, a "via colonial", no caso brasileiro, pretende ser **uma compreensão do movimento da própria realidade**, enquanto se mostra como uma forma concreta e específica-colonial, "a propriedade de combinar a dimensão histórico-genética com a legalidade dialética", modo particular de se constituir e ser capitalismo. Apresenta-se como elemento conceitual, fonte apropriada para se apreender as especificidades do desenvolvimento

33 - CHASIN, José. O integralismo de Plínio Salgado - forma de regressividade do capitalismo hiper-tardio, Revista de Ciências Humanas, São Paulo, 1978. MAZZEO, Antônio Carlos. Estado e burguesia no Brasil, Oficina de Livros Ltda, Belo Horizonte, MG., 1989. ANTUNES, Ricardo. Classe operária, sindicatos e partido no Brasil - da revolução de 30 à aliança nacional libertadora, Cortez, São Paulo, 1982.

34 - Foi V. I. Lenin em duas táticas da social democracia na revolução democrática, São Paulo, Editora Livramento, p. 37, quem primeiro propôs este tipo de interpretação diferenciada da "via revolucionária" verificada na França e na Inglaterra, onde destroçadas as relações e instituições feudais, surgiram **novas formas** para a sociedade; enquanto isso, a "via reformista" é "o caminho das dilatações, dos adiamentos, da agonia dolorosa e lenta... por meio de reformas e não de revoluções... num processo de avanço reacionário, excludente dos interesses populares".

35 - Carlos Nelson Coutinho, Realismo e anti-realismo na literatura, Paz e Terra, Rio, 1974. Idem, "As categorias de gramsci e a realidade brasileira" in: BADALONI, Nicolai... et al. Gramsci e a América Latina, trad. Carlos Nelson Coutinho, Paz e Terra, Rio, 1988, p. 103 - 128. Foi quem primeiro utilizou mais especificamente a categoria da "via prussiana" como referencial teórico para a compreensão do desenvolvimento do capitalismo no Brasil. Argumenta que "... o Brasil experimentou um processo de modernização capitalista sem por isso ser obrigado a realizar uma revolução democrático-burguesa(...). Embora a noção leniana de via prussiana fosse capaz de constituir uma **chave interpretativa** para esse processo de transformações **pelo alto**, só recentemente ela passou a ser utilizada nas **análises marxistas** da realidade brasileira".

36 - CHASIN, J. op. cit. p. 625-629. Grifo do original. "Sinteticamente, a **via prussiana** do desenvolvimento capitalista aponta para uma modalidade particular desse processo, que se põe de forma retardada e retardatária, tendo por eixo, a conciliação entre o **novo** emergente e o modo de existência social em fase de perecimento... Implica um desenvolvimento mais lento das forças produtivas, expressamente tolhe e refreia a industrialização, que só paulatinamente vai extraindo do seio da conciliação as condições de sua existência e progresso. Nesta transformação **pelo alto**, o universo político e social contrasta com os casos **clássicos**, negando-se de igual modo ao progresso, gestando assim formas híbridas de dominação, onde se reúnem os **pecados** de todas as formas de estado". De minha parte, mesmo tomando algumas referências do caminho prussiano, assumirei nesta tese a **via colonial** como forma específica do capitalismo no Brasil, vez que é por aqui que vou caminhar na busca do sentido da Modernidade no pensamento político da CNBB inserida na formação social brasileira.

capitalista brasileiro. Tem a vantagem de imediatamente abandonar qualquer alusão à existência, no Brasil, de um modo de produção feudal antecedendo ao capitalismo.

Essa discussão me indica o caminho do capitalismo brasileiro como um processo lento, conciliatório, de "*formas abrandadas e veladas*", de constituição hipertardia, dependente de países alienígenos. É o caminho conservador e reacionário, com sua economia condicionada pelo desenvolvimento e expansão de outra economia.

Entendido, assim, por "*via colonial*", desenvolvimento é um **processo social global/dialético**, consequência do desenvolvimento do capitalismo industrial, cujo mecanismo básico consiste, para engendrar e sustentar seu progresso científico-técnico e o seu crescente bem-estar, em criar um centro ou uma metrópole e uma periferia ou sucursal onde se instaura a dependência, o estancamento econômico, os desequilíbrios sociais e as tensões políticas sem saídas autônomas. Desenvolvimento e subdesenvolvimento são duas faces da mesma moeda. Ocorrem sempre juntos e há estreita inter-relação entre eles. O subdesenvolvimento não é, fundamentalmente, um problema de atraso técnico e, por isso, uma fase anterior ao desenvolvimento; é um problema político e, por isso, uma consequência do desenvolvimento dentro do sistema capitalista. O capitalismo mostra-se limitado e contraditório em sua relação desenvolvimento/subdesenvolvimento.

A industrialização e a modernização de certas áreas e setores do Brasil, na realidade, só trazem benefícios a pequena parte da população, ao passo que a outra maior parte vai se marginalizando cada vez mais. Não existem condições objetivas para a burguesia brasileira se libertar de outros centros de decisão³⁷ que

37 - Vejam-se Celso Furtado. *O mito do desenvolvimento econômico*, Paz e Terra, 1974, Rio. Gonzalo Arroyo, "*Pensamento latino-americano sobre desenvolvimento e dependência externa*", in: *Fé e transformação social na América Latina*, Encontro de El Escorial, 1972, p. 270-283.

determinam de uma maneira contraditória, conservadora e reacionária, na esfera da estrutura de produção, o que se deve produzir, quem vai produzir, com que técnicas e para que países deverão ser exportados os produtos.

Além dos **fatores econômicos**, acima resumidamente expostos, é necessário ter em consideração para a "*via colonial*" a **dependência político-social**, com suas estruturas de consolidação de governos autoritários e antidemocráticos. A ideologia da ordem estabelecida, os meios de convencimento de que o sistema dispõe, os valores que veiculam por todos os canais, a forma de ensino despojado de sua função crítica e instrumentalizado para os valores da classe dominante, todos esses elementos são empenhados em convencer a população de que os interesses do grupo são os interesses nacionais e populares e que a única via de acesso ao **progresso** é o modelo político-econômico implantado. O capitalismo brasileiro surgiu de fora para dentro. Mesmo com alguns traços feudais do sistema de capitânicas hereditárias, encontrou aqui condições **diferentes**, mas **não-distintas**, em suas raízes, daquelas existentes nos países onde nasceu.

Dentro desse quadro da problemática, na busca do surgimento, desenvolvimento e da objetivação da sociedade capitalista brasileira, é preciso ainda compreender, pelo mesmo caminho, o papel da Igreja Católica. Parece-me poder afirmar que a Igreja Católica de Roma no Brasil é produto da "*via colonial*", pelo seu caráter específico de ela se inserir na sociedade brasileira, a seguir discutido de modo sucinto.

3. Via colonial da Igreja Católica de Roma no Brasil: a problemática de sua inserção no mundo material e no mundo social do ser humano.

Parto do princípio, referido em linhas anteriores, de que "... a essência humana não é uma abstração inerente de cada indivíduo. Na sua realidade ela é o conjunto das relações sociais"³⁸, pelo o que, nesta tese, preferi considerar a Igreja como **sociedade humana**, não importando tanto no que ela imagina ser. Nesta linha de investigação do problema da modernidade no pensamento político da CNBB, essa postura vai me permitir a ver a Igreja na sua relação dialética com outras dimensões de produção capitalistas na formação da sociedade brasileira. Vale a reflexão de Pedro A. Ribeiro de Oliveira³⁹, ao afirmar que:

"... estes fenômenos aparentemente independentes, (...) vistos a partir da totalidade social, serão explicados, por suas relações dialéticas, ao contrário de uma análise empiricista que, ficando no nível das aparências, seria levada a considerá-los como puros fatos religiosos e econômicos, independentes entre si. Esta relação dialética emergirá da reconstituição teórica da estrutura e da dinâmica do conjunto social: reconstituindo o todo, as relações entre as partes serão postas em evidência. É este procedimento metodológico que rege esta pesquisa".

A "essência humana" não é um abstrato, um mito ou um conceito, um princípio genérico que pertence a cada indivíduo como participante. Ela é a totalidade das relações sociais.

38 - MARX, Karl. Para a crítica de Feuerbach, op. cit. p. 1.

39 - OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. Op. cit. p. 14. Grifo meu. Usei esta obra para perceber a inserção da Igreja no tempo colonial do Brasil, principalmente cap. I.

Posso extrair disso, para a compreensão de Marx e fundamentalmente para fazer a crítica da modernidade no pensamento político da CNBB, a seguinte consequência: se o indivíduo é um resultado histórico e tem por núcleo o conjunto das relações sociais, indivíduo e sociedade não estão em contraposição, ainda que, quando em momentos concretos, o indivíduo sofre o contraste e a contradição do conjunto social. Mesmo quando ele sofre a pressão redutora, quando ele é tolhido, mesmo aí na negatividade, indivíduo e sociedade não são dois entes separados. O indivíduo (homem) e sociedade (o conjunto dos homens) não são seres distintos, **mas são momentos do mesmo ser**. Nesta tese, não irei partir de um indivíduo contraposto à sua própria universalidade e à sociedade. É a **sociedade humana** que está em jogo, onde predomina o homem, não como único, com seu isolamento natural, mas como "**feixe de relações sociais**"³³. Nem simplesmente a sociedade burguesa, onde a produção econômica predomina e determina o homem em seu reino da necessidade e da liberdade.

A igreja não engloba apenas o mundo dos símbolos e das significações religiosas, como **comunidade** que se forma a partir da fé em Deus. Ela está enraizada **no mundo material e no mundo social**. Ainda que tenha objetivos próprios e peculiares, é também constituída pelo **real**, condicionada ao movimento histórico da sociedade, permeada, inevitavelmente, pelas contradições e conflitos inerentes à formação social em que está inserida.

Parece-me de suma importância seguir esta metodologia de trabalho para descobrir a presença da Igreja na sociedade brasileira, de origem colonial, em sua relação com a Igreja da metrópole e, posteriormente, entender os demais momentos dessa mesma sociedade representada pela CNBB, seus componentes estruturais para preservar a integridade da fé e da moral.

Na preservação de seu "**tesouro religioso católico**", a Igreja permanece, ora **tradicional** em seu pensamento político, ora ela **reage** com suas mudanças, pro-

duzindo normas básicas de convivência humana. Nessa **descontinuidade**, a Igreja recebe da mesma sociedade as condições para sua **continuidade** hegemônica no campo religioso e em outras dimensões humanas. Conserva sua estrutura tradicional na modernidade, tentando manter sua hegemonia na sociedade brasileira.

A religião católica de Roma chegou ao Brasil como parte do projeto colonial imposto por Portugal. A exemplo da Espanha, em outros países da América Latina⁴⁰, Portugal impôs-nos uma força, uma língua, uma religião e valores próprios da Europa. É a invasão colonizadora da religião, desempenhando o papel-chave de submissão dos indígenas ao domínio colonial. Escreve o Rei de Portugal a um Governador Geral do Brasil:

*"A principal causa que me levou a povoar o Brasil foi que a gente do Brasil se convertesse a nossa santa fé católica".*⁴¹

O interesse não era apenas **religioso** - a conquista das almas e a conquista da consciência pela imposição da moral do catolicismo ibérico⁴² - mas, também, interesses políticos e econômicos. Para alcançá-los, o uso da força era legitimado pelo **discurso religioso**, quando *"a produção religiosa dos jesuítas vem de encontro às mudanças militares dos colonizadores, conferindo um caráter de guerra santa contra os índios... como um combate dos soldados de Cristo contra os inimigos da fé cristã"*.⁴³

As conquistas coloniais portuguesas eram

40 - Veja-se Leonardo Boff, *América Latina: Da conquista à nova evangelização*, Editora Ática, São Paulo, 1992. Idem, *Nova evangelização - Perspectivas dos oprimidos*, Vozes, 1991.

41 - HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro: 1500-1800*, Vozes, Petrópolis, 1974, p. 32. Grifo meu.

42 - Vejam-se os clássicos no assunto: L. Hanke. *Colonisation et conscience chrétienne au XVI siècle*, Plon, Paris, 1957. J. M. de Paiva, *Colonização e catequese*, São Paulo, 1982, Vozes. T. Todorov. *A conquista da América - a questão do outro*, Martins Fontes, São Paulo, 1988.

43 - OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. *Religião e ...* op. cit. p. 35, passim.

cruzadas que permitiam a conversão de novos povos. Com isso, a colônia tinha em mira o enriquecimento da metrópole, domesticando os índios para o trabalho nas fazendas, nos engenhos e nas grandes propriedades da Igreja. Para a criação da ordem econômica, social e política, pelo mesmo **caminho**, de cujo discurso missionário, o nativo é considerado como um bruto a ser dominado pelas armas, e por "*temor e sujeição*", submetido à fé católica. Era o poder moral e espiritual da Igreja em consonância e, às vezes, em conflito, com o poder do colonizador. Aquele disputava o poder espiritual sobre os índios, embora não descartando relações econômicas da Igreja; este, em contradição, transformava-os em força de trabalho escravo, como modo de produção capitalista, entendido por **via colonial**, dependente de Portugal, mas integrado no sistema econômico mundial do mesmo capitalismo.

Inserida nesta modernidade capitalista, de origem colonial, implantada por Portugal, percebe-se que a Igreja Católica, subserviente da metrópole e favorecida pelo poder laico, essa Igreja passa a exercer grande influência em sua **força de hegemonia** junto à formação social brasileira. Suas representações religiosas e éticas dão respaldo às práticas sociais do capitalismo dependentes, tardias e contraditórias. Essa presença da Igreja na sociedade colonial brasileira se fez sob o signo da sujeição, de um cristianismo colonizado, reprodutor dos modelos religiosos da metrópole. Seu discurso religioso se fez na confluência de duas forças: a expansão dos interesses mercantilistas ibéricos conjugada com o fortalecimento da imagem cristã do mundo como "*orbis christianus*", a ordem querida por Deus na terra, uma totalidade política e religiosa. Produzia-se o que era indispensável, complementar e rendoso para as economias centrais de Portugal sob a forma de trabalho compulsório para permitir a acumulação muito maior de capital. O índio e, depois, de forma sistemática e cruel, o negro, **domados pela catequese da**

fé católica e da religião cristã, entraram na lógica do projeto capitalista: serviram de mão-de-obra servil ou escrava. Foram aportuguesados, conduzidos ao mesmo, doutrinados por uma fé já codificada e pronta.

A Igreja catequizava, o mercador escravizava, cada um tirando suas vantagens materiais e políticas. Cabia ao rei descobrir novas terras, conquistar novas almas, construir templos, dotá-los de grandes propriedades, de terra e de móveis, censurar todos os documentos oficiais da Igreja de Roma, antes de serem publicados na colônia. Era uma Igreja subordinada e servil, embora se aproveitou dessa situação para se manter poderosa junto à sociedade. Poder religioso e poder político se adicionavam na construção de um mesmo tipo de sociedade impregnada da **visão religiosa medieval**. Era o processo colonial entendido como um empreendimento único, seja comercial, seja missionário, ambos a serviço da ordem do Reino de Deus a ser construído nesta história. É o modelo colonial do mundo cristão da Igreja identificado com o outro mundo, "*de cristãos por força*",⁴⁴ de um cristianismo identificado com a sociedade colonial portuguesa.

O cristianismo implantado, assim, nesse tempo colonial⁴⁵, se apresenta como totalidade fechada, intolerante, autoritário porque se entendia portador exclusivo dos valores éticos e morais, do que é bom e ruim para a cidade dos homens, do que agrada ou desagrade a Deus em sua cidade celeste. Produzida sob o signo da colonização, com estruturas políticas e religiosas copiadas da metrópole, a Igreja **conserva e veicula um discurso tradicional**, como uma realidade pronta que se implanta num confronto e numa relação de destruição da alteridade. Presa à tradição autoritária, a fala da

44 - Ler Manoel da Nóbrega. *Cartas do Brasil (1549-1556)*, Ed. Itatiaia/Edusp, Belo Horizonte/São Paulo, 1988.

45 - Não há espaço para uma crítica do pensamento político da Igreja no Império. Veja-se Roberto Romano, *Igreja contra...* op. cit. p. 81 a 118.

Igreja é contraditória. Foi nessa **colônia religiosa** que se gestou a dominação capitalista com todas as suas contradições em suas formas sociais, políticas e religiosas.

A conquista representou um momento de um processo mais amplo, porque nasceu no cerne do projeto de invasão e de colonização. De expansão comercial, política e religiosa das potências européias do século XVI. A totalidade do "*orbis christianus*" é portador dessas dimensões que se colocaram em movimento de expansão e de conquista, dando origem a um cristianismo colonizado, reproduzidor dos modos religiosos das metrópoles ibéricas. De um sistema religioso do catolicismo romano, ocidentalizado e hierárquico, resultado de um longo processo de encontro do poder religioso com o poder político. De uma Igreja societária, com sua divisão de trabalho, de distribuição de poder, se articulando com os poderes dominantes da sociedade. Dessa **crístandade** como realidade, que constituiu a **base material para o projeto eclesiástico** se realizar e se estabelecer em seu discurso hegemônico junto à sociedade.

A Igreja no Brasil é produto desse tipo de catolicismo romano. Pois, ela participou do drama colonial, entrando em cena, identificando-se em sua **tradição** com o Reino de Deus. Para ela, importava apenas compelir a todos para que integrassem aquela ordem religiosa da cristandade. Era preciso abandonar as religiões dos índios por serem falsas, pensava a Igreja, e obras de satanás. Seus pajés e sacerdotes eram sacrificados e os símbolos de suas tradições, nulificados. Não houve aceitação da alteridade nem a gestação de algo novo.

Essa discussão em torno da **via colonial** em torno da Igreja católica de Roma no Brasil vai me permitir a compreensão do sentido da luta contra a modernidade e sua relação com a **tradição** no pensamento político da CNBB, herdeira da linguagem da mesma Igreja. Para eu avançar nessa tarefa, é preciso **detectar** os

"*sinais dos tempos*" tradicionais e modernos que, antagonicamente, produzem duas tendências⁴⁶ dentro da Igreja.

Como, então, a CNBB, unida à Igreja de Roma, e num contexto transnacional latino-americano, concebe aquelas categorias de tradição/modernidade nestas duas alas em conflito de pensamento e ação? De suas relações com o mundo de nosso tempo?

A existência da **corrente tradicional**⁴⁷ no interior da CNBB argumenta pertencer à igreja de Roma, ser guardiã da fé católica e das tradições necessárias à conservação desta fé, à Roma eterna, mestra da sabedoria e da verdade. Recusa-se a seguir à **tendência modernista**, de pertencer à Igreja reformada e liberal. Combate para conservar incólume uma Tradição duas vezes milenar, a Igreja de seus predecessores, católica e romana de sempre. Para ela, a **tradição** é o Magistério da Igreja infalível há vinte séculos, **continuidade** dos princípios fundamentais do cristianismo católico entre seu passado e seu presente. E ainda segundo essa tendência, ensinamento da Igreja é a doutrina cristã definida para sempre, revestida de um caráter imutável que obriga tanto a geração presente como as gerações futuras ao assentimento da fé.

46 - Vejam-se os documentos e as encíclicas dos Papas, Leão XIII, *Rerum Novarum*, ASS 23 (1891), 97-144. João XXIII, *Mater et magistra*, AAS 53 (1961), 401-464. Idem, *Pacem in terris*, AAS 55 (1963), 286-289. Paulo VI, *Populorum progressio*, AAS 59 (1967), 257-299. Idem, *Octogesima adveniens* AAS 63 (1971), 401-441. Concílio Vaticano II, *Gaudium et spes* AAS 58 (1965). João Paulo II, *Laborem exercens*, AAS 73 (1981), 577-647. Idem, *Sollicitudo Rei Socialis*, AAS 80 (1988), 513-586. Idem, *Centesimus Annus*, AAS 88 (1991), 793-867. Para uma compreensão das tendências do pensamento da Igreja, ler José Luiz Sigrüst. *A Juc no Brasil: evolução e impasse de uma ideologia*, Cortez editora, Piracicaba, 1982, p. 8, pondera: "...A primeira entendendo que a restauração se haveria de buscar num retorno a um passado de grandeza; a segunda, menos apologética e menos saudosa da cristandade medieval, entendendo que a cultura moderna, longe de se opor ao cristianismo, manifesta uma nova face, até então oculta, do mistério de Deus". Henrique de Lima Vaz, "Catolicismo e o mundo moderno", "Linguagem dos sinais dos tempos", "Ruptura da tradição cristã?", respectivamente páginas 141-156; 190-222; 259-264, Loyola, São Paulo, 1986, itens do livro *Escritos de filosofia*.

47 - As categorias tradicionalista/integralista/conservador em oposição a progressista/moderno têm sido empregadas, em geral, para demarcar divergências políticas no interior da Igreja, em sua missão social, incentivada pelo Concílio Vaticano II e pela teologia Latino-Americano de Libertação, sem contudo ir às raízes do problema, e só focalizadas apenas como fatos empíricos.

Essa ala tradicionalista da CNBB é sustentada por sua dependência no campo religioso. Fruto e herdeira de uma **crístandade colonialista** existente na história do Brasil, tem a mentalidade que o colonialismo histórico gerou de absolutismo em face da verdade das formas religiosas e políticas. Ela transformou a Igreja em forma religiosa da ideologia expansionista do ocidente cristão. Solidária com o poder régio e com as forças conservadoras durante a época colonial e depois da Independência, a **Igreja tradicional** não se preocupou com a sorte dos pobres e dos oprimidos. Sua teologia justificava o uso das armas, da violência, do triunfo dos guerreiros conquistadores.

Essa situação de dependência perdura até hoje na teologia oficial-tradicional⁴⁸ da Igreja Católica no Brasil. A Igreja romana aqui implantada, a ferro e fogo, em nome da paz do Evangelho e da fé em Jesus Cristo, é de um estilo de pensamento inconfundivelmente europeu: pelos instrumentos conceituais que utiliza, pelas categorias fundamentais que regem o desenvolvimento de seu discurso e pela constante vigilância do olhar exercida por Roma nos institutos teológicos do Brasil.

Enquanto isso, a outra tendência da CNBB, da **igreja-moderna**, sem menosprezar o valor da tradição⁴⁹, assume a tarefa de enfrentar o **presente e seu futuro** a partir de suas raízes. Para ela, a Tradição é a presença de um **Princípio** que "era o Verbo", que se encarnou,

48 - É a teologia dependente e reflexa, da qual fala Afonso Garcia Rubio, op. cit. p. 56-69.

49 - Verificar Pio XII, **discurso à nobreza de Roma**, 19/01/1944. João XXIII, **discurso da inauguração do concílio**, 11/10/1962. Henrique C. de Lima Vaz, em "**Catolicismo e ...**" p. 142, observa: "É essencial notar que, tanto para os 'integrístas' como para os 'progressistas', o **passado** desempenha um papel importante. Os primeiros vão buscar nele a imagem ideal, tornada paradigma, de uma cultura cristã marcada com o selo do definitivo e, que importa restaurar. Os segundos vão à procura do germe inicial, rico de virtualidades, capaz de ser transplantado para o terreno novo e de nele crescer e se expandir em formas novas de vida (...). Aos primeiros importa fixar o segmento do passado em que a Igreja dominou as instituições, as idéias, e toda a vida dos homens: são os cultores da Idade Média muitas vezes idealizada. Os segundos remontam à simplicidade das origens para tentar fixar os princípios que permanecem para além das formas históricas transitórias...".

se fez homem, presente a toda a sua história, princípio esse desenvolvido ou explicitado em suas formas históricas ligadas às épocas. O que Paulo disse aos coríntios, em sua segunda carta, cap. 2. 5, 17: "Se alguém está em Cristo, trata-se de uma criação nova. O que era antigo passou, e eis que se tornou presente o que é novo" (grifo meu). Ou ainda na imagem evangélica, conforme Mateus 13, 52, do "escriba instruído nas coisas do Reino dos Céus", do qual o Senhor diz que "é semelhante a um pai de família, que do seu tesouro tira coisas novas e antigas". Esse mesmo princípio é ainda formulado, não sem conflitos, pela igreja-moderna. O que era antigo se tornou presente, e o presente se torna antigo.

Para a Igreja moderna, a **Tradição**, com suas "coisas antigas", permite ler "as coisas novas" no meio das quais e do mundo moderno, essa mesma Igreja está imersa. Aqui vai se delineando a base de nossa hipótese. A sociedade humana, a Igreja, em sua forma religiosa, se caracteriza pela anterioridade e alteridade absoluta de um princípio divino como garantia inviolável da ordem, vale dizer, da **Tradição** em conflito com a **Modernidade**. Ora, a Modernidade consiste na ruptura dessa fundamentação transcendente e a reivindicação da realidade social como uma ordem produzida e determinada pelos homens. A sociedade moderna implica a não-necessidade de uma ordem transcendente, de uma legitimidade proveniente da Vontade Divina, mas as sociedades mesmas é que devem, a partir de si mesmas, produzir sua própria legitimidade. A única linguagem permitida é a da acumulação capitalista. Entender a **relação dialética** das "coisas antigas" com "as coisas novas" no pensamento político da CNBB contra a modernidade constitui o ponto central desta tese.

A Igreja do Vaticano II, de Medellín e Puebla⁵⁰

50 - Vaticano II, GS, AAS 58 (1965), 4. Fala dos "Sinais dos Tempos".

seleciona elementos da tradição e os encaixa na modernidade. Para ela, em sua linguagem religiosa de se apropriar do mundo, a **modernidade** é este "mundo no qual vivemos", o "mundo moderno", mas em suas "características principais", vistas "com luz nova". O princípio é o mesmo da tradição, o da "criatura nova em Cristo". Essa doutrina foi ratificada pelo Concílio Vaticano II, quando afirma que "A Sagrada Escritura e a Sagrada Tradição constituem um só sagrado depósito da palavra de Deus confiada à Igreja;... estão portanto entre si estreitamente unidas e comunicantes. Pois promanando ambas da mesma fonte divina, formam de certo modo um só todo e tendem para o mesmo fim".

Desde a década de 50, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, criada em 1952, até nossos dias, essa igreja-moderna marca sua presença política, conservando e selecionando valores tradicionais em sua relação com a **modernidade**, interessada na auto-preservação e no ganho de **poder**, de maximizá-lo junto às forças sociais⁵¹. Inserida no mundo moderno, cooptando novos valores, a CNBB preserva costumes, crenças e práticas tradicionais, misturando idéias antigas e eternistas, com o novo, com o liberal.

Na primeira parte, discuti o sentido de modernidade e de tradição e como entender a tarefa da Igreja na formação social brasileira. Na próxima parte será discutido o impacto dessa mesma modernidade na ruptura com a Igreja de Roma que reage a esse processo histórico, publicando documentos sociais, de cujas referências básicas solidificarão as **raízes** do pensamento político das Conferências episcopais da América Latina e do Brasil.

51 - Na investigação do sentido de **poder** da CNBB, em sua relação dialética com a **tradição** e a **modernidade**, e sem abandonar o núcleo ideológico da Doutrina Social da Igreja, preferi trabalhar com o conceito de **hegemonia**, relação de forças político-sociais. Ler MOUTTE, Chantal. "Hegemonia e ideologia em Gramsci", in Revista Arte Sociedad Ideologia, nº 5, México, 1978, p. 67 a 85. Williams, Raymond. *Marxismo y Literatura*, trad. Pablo di Masso, Marquez SA Ind. Graf., Badalona, 1977.

SEGUNDA PARTE

RAÍZES DO PENSAMENTO POLÍTICO DA CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL.

4. Da Relação Ético-política de Hegel à Crítica de Marx: Impacto da Modernidade na Ruptura com a Igreja.

Era 15 de maio de 1891, ano da promulgação da Nova Constituição brasileira. A força laica decretava a separação entre Igreja e Estado, tornando-a, em termos jurídicos, parcela da sociedade civil. A Igreja perdia o controle jurídico da sociedade brasileira. Permanecia só no domínio da esfera particular.

Neste 1891, o Papa Leão XIII publica a Encíclica *Rerum Novarum*⁵² sobre a justiça social no mundo novo. Dois anos antes, em 1889, fundava-se em Paris a II Internacional socialista. Morre Karl Marx em 1883, deixando vivo seu pensamento moderno em seus escritos. Sessenta anos atrás, em 1831, falecia George Wilhelm Friedrich Hegel. Desencadeava a Revolução Francesa, em 1789, criando a possibilidade da **emancipação humana**, com seus limites e contradições.

É tempo de **modernidade**. De reação contra o Estado absoluto e os privilégios medievais do clero, nobreza, cidades e corporações. De abater a monarquia de direito divino.

De um lado, há tempo e no tempo, já haviam florescidas as idéias dos filósofos: uma **nova postura**

52 - Para as Encíclicas Sociais, adotei a leitura original, em Latim, das "*Acta Sancta Sedis*" e "*Acta Apostolicae Sedis*", com suas respectivas siglas ASS e AAS, números desses documentos e, logo depois, a indicação dos parágrafos da tradução em português aprovada ou não pela CNBB.

do mundo, da relação entre o homem e o real, do ser histórico produzido pela sociedade. Dessa era **moderna** da atividade humana, da consciência de sua capacidade de conhecer e transformar a natureza e a sociedade. De o homem mudar suas condições de vida e situar-se de modo **diferente** nas relações sociais. Dispensa-se a hipótese da causa primeira. Deus é substituído pelo homem.

De outro, a Igreja, tradicionalmente acostumada a colocar **Deus** como centro de todas as coisas e a ela própria ser o centro do mundo, insiste na imposição de sua autoridade máxima que se pretendia universal, de participação no Sacerdócio real de Cristo, irrepetível na História. Infalível. Por isso, **condena o mundo moderno** e seus questionamentos. Alimenta a esperança de uma restauração da velha ordem social, da permanência da escravidão medieval, inviabilizando as liberdades modernas.

Nesse retraimento, com doutrina social específica, a Igreja reage. Sem negar seu passado, adota uma atitude **nova** para conservar sua **tradição** na **modernidade** e manter-se reproduzida em seu **poder** junto à sociedade. A Igreja se metamorfoseia no seu pensar e no seu agir em prol da instauração de uma **ordem cristã** fundada na justiça social contra o Capitalismo e o Socialismo. Fala de Estado, de propriedade privada, de luta de classes, de capital e trabalho. Da condição dos operários. Era a Igreja, sociedade humana, limitada e contraditória, que se transformava sob o impacto da modernidade. O cristianismo, do tempo da Encarnação à Ressurreição, permanecia tradicional, embora participando da modernidade. Numa tensão irreduzível, o tempo cristão da Igreja flui no processo histórico-finito, numa referência permanente ao evento imutável da Encarnação de Jesus Cristo.

São "*tempos novos*". É tempo da crença incondicional na razão, nessa intelegibilidade inerente ao real, à própria realidade histórica. É tempo de uma

nova época, da modernidade reconhecida num novo desenho das razões. De um René Descartes, com suas *Regulae ad directionem ingenii* e outros escritos. De um Immanuel Kant, com a *Religião nos limites da simples razão*, relacionada e compreendida com as três críticas, da *Razão pura*, da *Razão prática* e da *Faculdade de julgar*.

É tempo de uma razão que não está confinada à subjetividade, tampouco constitui um princípio transcendente, mas desdobra-se dialeticamente na idéia da história, na realização da *cultura*. É o tempo moderno pensado por Hegel em sua *Filosofia do Direito*,⁵³ de relação ético-política, do Estado como um momento concreto da liberdade subjetiva. Liberdade essa, constituída princípio da idade moderna, sua realização efetiva⁵⁴, expressão mais acabada da modernidade pós-cartesiana e da emergência do Estado moderno pós-revolucionário.

A consciência moderna do "*direito da liberdade subjetiva*" (PHD 124 obs) é para Hegel a característica central dos tempos modernos, "*princípio*" esse que resulta, historicamente, do *advento do cristianismo*⁵⁵ na doutrina de interioridade do indivíduo. Contudo, observa Ramos: "*ele se constitui em fato histórico concreto só na modernidade ao configurar-se na exterioridade jurídica da pessoa e do proprietário, e ao efetivar-se na interioridade de uma subjetividade que tem em si mesma, na sua consciência, o critério do agir livre (...)* A razão de ser da modernidade está precisamente, na sua

53 - HEGEL, G. W. F. *Principes de la philosophie de droit ou droit naturel et science de l'état en abrégé, texte présenté, traduit et annoté par Robert Derathé, Vrin, 1986* (doravante, citação abreviada com a sigla PHD). Com base em tradução feita e distribuída pelo Prof. Dr. Marcos Lutz Müller, Dep. Filosofia da UNICAMP, no Curso "Tópicos Especiais da História da Filosofia III", discutirei a modernidade em Hegel, principalmente a 'Introdução' e a II parte ("Moralidade" da sua obra "Filosofia do direito").

54 - Para leitura interpretativa de apoio, consultar César Augusto Ramos. *Liberdade subjetiva e estado na filosofia do direito de Hegel* (tese Doutorado IPCH), Campinas, São Paulo, 1989; Denis L. Rosenfield. *Política e liberdade em Hegel*, Brasiliense, São Paulo, 1983; Bernard Bourgeois. *La pensée politique de Hegel*, Vrin, 1969; E. Weil. *Hegel et l'état*, Vrin, 1985.

55 - Ler Manfredo Araújo de Oliveira. "Hegel e o cristianismo", in Caderno UnB, 1979, p. 87 a 98.

auto-referencialidade, ou melhor, no surgimento de um princípio que demonstre ser ele mesmo auto-suficiente, sem nenhuma dependência a uma força estranha"⁵⁶. Condição do homem no mundo moderno (*modernewelt*), sinal dos "tempos novos" (*neue zeit*), **o princípio da liberdade subjetiva assume forma objetiva**, manifestando-se na cultura, na sociedade, na moral, na arte, na **religião**, e, de modo plenamente efetivado, na **esfera ético-política**.

Na esfera do '*Direito abstrato*', a liberdade se afirma através do direito de propriedade, ou seja, do '*direito absoluto*' de o homem apropriar-se de todas as coisas (PHD § 44). É a **universalização abstrata da pessoa** que se manifesta no reconhecimento imediato pela instituição jurídica do contrato. Ainda persiste o jus-naturalismo, mas amplamente superado pela historicidade do direito moderno. É a **pessoa**, enquanto sujeito abstrato, que exterioriza sua vontade no ato mesmo de apossar-se das coisas "... *é livre relação comigo mesmo e que na finitude, me conheço como aquilo que é infinito universal e livre*" (PHD § 35, *passim*). Do ponto de vista da liberdade, então, a **propriedade é a afirmação primeira da pessoa singular** que se julga livre.

A propriedade torna-se uma mediação pela a qual a pessoa se realciona com outras pessoas que a reconhecem e são por elas reconhecidas, e esta relação, este relacionamento se manifesta juntamente no contrato que representa uma forma mais elevada de realização do querer livre: não é uma relação do Eu com a coisa, mas antes de tudo uma relação de uma vontade com outra.

Contudo, na concepção de Hegel, esse direito de propriedade não é senão a expressão de uma **vontade particular**, logo arbitrária e contingente. Razão porque o direito de propriedade é um direito apenas aparente, gerando frequentemente o não-direito, ou seja, a

56 - RAMOS, César Augusto, *op. cit.* p. 2, 4, *passim*, grifos meus.

injustiça (PHD § 81).

E Hegel enfatiza: "O direito da particularidade do sujeito a encontrar sua satisfação ou, o que é o mesmo, o direito de liberdade subjetiva, constitui o ponto de virada e o ponto central na distinção entre a **Antiguidade** e os **Tempos Modernos**. Esse direito, na sua infinitude, foi expresso no **Cristianismo** e tornou-se o princípio universal efetivo de uma nova forma de mundo (...) Esse princípio da particularidade é, na verdade, um momento da oposição e, à primeira vista pelo menos, tão idêntico com o universal quanto distinto dele" (PHD § 124).

Para superar as contradições da esfera da **moralidade**, Hegel passa a pensar a **universalidade concreta** do mundo ético como razão presente na **sociedade instituída**, onde o bem não será mais uma "identidade concreta" da subjetividade ética, "a idéia da liberdade como bem vivo (...) Que veio a ser mundo presente e natureza da autoconsciência" (PHD 124), adquirindo assim sua verdade, ou seja, tornando-se real (PHD 141). É a passagem do **formalismo moral** para o sistema da **eticidade**, no qual, o sujeito singular se universaliza na sua concretude histórica e dialeticamente recomeçado na **família**, no mundo do **trabalho** e na vida **política**. É o processo de universalização do indivíduo⁵⁷, passando pela família, vida ética imediata e natural, pela **sociedade civil burguesa** (die bürgerliche Gesellschaft), cindida e particularizada da vida ética pelo conflito dos interesses na satisfação das necessidades⁵⁸.

A modernidade ética de Hegel é o Estado como

57 - Para isso, remeto a leitura da tese de Doutorado de César Augusto Ramos, op. cit. p. 128-208, onde o pesquisador analisa e interpreta a realização da liberdade nas esferas da **família** e da **sociedade civil**, como momentos concretos, embora imperfeitos, do processo da universalização do indivíduo na eticidade.

58 - LEPEBVRE, J. P. **Hegel et la société**, PUF, 1984, p. 20 a 52, onde o interprete de Hegel mostra a sociedade civil em seu momento da diferença, em suas **contradições**, como 'Estado Externo' (PHD §§ 157, 183, 187), como sistema de necessidades (PHD §§ 192 ad., 193, 194) em seus diferentes estados - 'Stände' (PHD, 201, ad.).

um momento de realização da liberdade. É a eticidade, enquanto unidade dos indivíduos num **corpo único**,⁵⁹ na vida política, onde o indivíduo é **cidadão** e vive o bem público no Estado⁶⁰. Desta feita, Hegel vai apontar o Estado como uma forma mais acabada da vida ética concreta, 'unidade substancial' e fim de si mesmo absoluto e imóvel, no qual a liberdade alcança seu supremo direito (PHD §258). A força e a profundidade do Estado moderno se mostram no fato de assumir o princípio da subjetividade livre, a idéia realizada da liberdade (PHD 260). É um **Estado** como **totalidade ideal**, infinito, autosuficiente; enquanto isso, a **sociedade civil** aparece como '*a finitude do Estado*', não como finitude real a ser mediada, mas como finitude da idéia, '*ideell*', em oposição ao momento da subjetividade, '*des objekts*', presente no Estado. Como reino da necessidade e do entendimento, na sociedade civil os indivíduos acreditam realizar sua liberdade individual e subjetiva: trabalham, trocam, celebram contratos, mas de tal maneira que supõem trabalhar, produzir e trocar por conta própria, como se a vontade individual fosse a vontade racional em si e por si.

Essa postura hegeliana vai ser criticada por Marx. Na medida em que a subjetividade, princípio da modernidade em Hegel, sua justificação do **tempo moderno**, não quer se referir a outra coisa senão a si mesmo, essa modernidade é problemática para Marx. A dialética

59 - Para análise e interpretação deste momento dialético da liberdade subjetiva no pensamento político da 'Filosofia do Direito' de Hegel, pode-se pesquisar "A Idealidade da Eiticidade Orgânica do Estado" in César Augusto Ramos, op. cit. p. 230 a 306, cap. VI; "O Estado", in Denis L. Rosenfield, op. cit. p. 214 a 277; "L'état" in Jean-Pierre Lefebvre, op. cit. 53 a 88; "L'état comme réalité de l'idée morale", cap. III, p. 43 a 54; "La constitution", Cap. IV, p. 55 a 71; "Le caractère de l'état moderne", cap. V, p. 72 a 104, in Eric Weil (org.), Hegel et l'état - cinq conférences, Vrin, 1985.

60 - A filosofia política de Aristóteles passa a exercer influência crescente em Hegel a partir dos tempos de Iena (1801-1806). Há um esforço para conciliar a concepção aristotélica da "vida política", expressão de uma anterioridade de natureza da comunidade política com relação aos indivíduos e a recente descoberta da economia política **moderna** e do individualismo da sociedade do trabalho livre.

da modernidade marxiana se apresenta como crítica daquela subjetividade, dessa razão centrada no Espírito Absoluto, transcendente, não imersa no tempo, e portanto, não-moderno.

É tempo da **moderna sociedade capitalista**⁶¹ se afirmar e, em contradição a ela, surgir o proletariado, o **moderno proletariado**. Da modernidade numa perspectiva do trabalhador. Da história produzida pelo **trabalho do homem**, da história como processo fundado sobre a luta de classes.

Em sua lógica do real, vale dizer, da modernidade, Marx fala da "*existência das classes na sociedade moderna ou a luta entre elas*"⁶², que a história da humanidade identifica-se com a história das lutas de classes. F. Engels ao fazer, em Hamburgo (1885), seis anos antes da *Rerum Novarum* de Leão XIII, o 'Prefácio' para a terceira edição alemã de *O 18 Brumário de Luiz Bonaparte*, escreve:

"... a grande lei da marcha da história, a lei segundo a qual todas as lutas históricas, quer se processem no domínio político, religioso, filosófico ou qualquer outro campo ideológico, são na realidade apenas a expressão mais ou menos clara de luta entre classes sociais, e que a existência e, portanto, também os conflitos entre essas classes são, por seu turno, condicionados pelo grau de desenvolvimento de sua situação econômica, pelo seu modo de produção e pelo seu modo de troca, este determinado pelo precedente".^{63*}

61 - Remeto aqui para a "Discussão preliminar em torno de uma teoria da modernidade", desenvolvida na primeira parte desta tese.

62 - MARX, K. 'Carta a J. Weydemeyer', in *Manifesto...* p. 29, grifo meu.

E no prefácio do MANIFESTO COMUNISTA, da edição de 1883, o mesmo pensador acrescenta:

"... toda a História tem sido a história das lutas de classes, das lutas entre as classes exploradas e as classes exploradoras, entre as classes dominantes e as classes dominadas, nos diferentes estágios do desenvolvimento social; que essa luta, porém, atualmente atingiu um estado em que a classe oprimida e explorada (o proletariado) não pode mais libertar-se da classe que a explora e oprime (a burguesia) sem que, ao mesmo tempo, liberte para sempre toda sociedade da exploração, da opressão e das lutas de classes".⁶⁴

Marx mostra as bases desta dialética de luta de classes na **modernidade**, onde a produção da existência não se dá de forma tranquila e harmoniosa, dentro de uma paz metafísica, mas se caracteriza pela situação de conflito⁶⁵, de dominação e exploração, pressupostos reais daquelas lutas interligadas às diversas instâncias.

No nível econômico, trata-se de **contradições** e antagonismos de classe fundados sobre a relação econômica de exploração. No nível político, existem as contradições e antagonismos de classe com relação ao poder de Estado, que decorre da relação de dominação

63 - Ibid. **Manuscrítos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos**/ Karl Marx; seleção de textos de José Arthur Gianotti, trad. José Carlos Bruni (et al.) 2ª edição, São Paulo, Abril Cultural, 1978 ("Os Pensadores"), p. 325, 326. Grifo meu.

64 - MARX, K. e ENGELS, F. **O Manifesto...** op. p. 79.

65 - MARX, K. e ENGELS, F. **A ideologia alemã**, op. p. 76.

política, na medida em que o Estado consagra e defende os interesses da classe ou classes dominantes. Trata-se da luta política de classe. A classe operária luta, por meio de uma organização política autônoma, para conquistar o poder estatal.

A modernidade de Marx é a **libertação do homem** esperada da **ação revolucionária**, na qual são superadas as condições sociais da sociedade burguesa em suas limitações de **emancipação humana**.⁶⁶

Ao Marx moderno não escapa também a crítica ao *"socialismo clerical"* que *"caminha lado a lado com o socialismo feudal"*. Com essas expressões registradas n' **O Manifesto comunista de 1848**, Marx sublinha o apego temporal da Igreja pela velha ordem social, com sua prática tradicional:

*"Não há nada mais fácil do que dar um verniz socialista ao ascetismo cristão. O cristianismo também não se manifestou contra a propriedade privada, contra o matrimônio e o Estado ? Em lugar deles não pregou a caridade e a pobreza, o celibato e a mortificação da carne, a vida monástica e a Igreja ? O socialismo cristão é apenas a água benta com que o com que o padre consagra o despeito da aristocracia".*⁶⁷

Nessa perspectiva crítico-moderna, mesmo já feito pela tradição filosófica em matéria de religião, Karl Marx, de modo diferente e com elementos novos, jamais como solução teológica, critica o Estado cristão. É assim que n' **A questão judaica**, opondo-se a Bruno Bauer, rejeita as exigências cristãs manipuladas pela

66 - Ibid., idem, p. 48 e 50.

67 - MARX, K. e ENGELS, F. **O Manifesto...** p. 129.

Igreja na Alemanha, "onde não existe um Estado político, para o qual a questão judaica assume uma conotação puramente teológica"⁶⁸, em vez de ser uma "questão secular", pelo o que "A crítica desta atitude - continua Marx - deixa de ser uma crítica teológica tão logo o Estado deixe de se conduzir de modo teológico em face da religião, tão logo passe a se conduzir como Estado diante dela, isto é, politicamente".⁶⁹

Depois de mostrar que política e religião não libertam o homem, o "Estado teológico... não consegue expressar de forma secular, humana, em sua realidade como Estado..."⁷⁰, Karl Marx, numa conquista da liberdade dos tempos modernos, afirma dialeticamente:

"O chamado Estado cristão é o Estado imperfeito deste produto humano (...) e a religião cristã serve de complemento e de instrumento de santificação desta imperfeição (...) Este Estado só pode redimir-se de seu tormento interior convertendo-se em guarda da igreja católica. Diante dela, diante de uma igreja que considera o poder secular como seu braço armado, o Estado é impotente, impotente o poder secular que afirma ser o império do espírito religioso".⁷¹

68 - MARX, K. A questão judaica... op. cit. p. 20. Grifado do original. As teologias, criação caracteristicamente grega, e subsumidas pela tradição cristã ocidental, serão abolidas a partir do século XVII, com o desenvolvimento da Filosofia moderna. A crítica racional/materialista da religião passa a ser diferentemente tratada como *topos* dominante em face do fenômeno religioso. Antes, a Filosofia estabelecia a sua relação com o tempo, suprassumindo-o na transcendência de um fundamento transtemporal, com o divino. Agora, na modernidade pós-cartesiana, exclui-se a teologia do sistema dos saberes objetivos, tornando problemático o lugar de Deus ou do divino no universo conceitual do filósofo moderno.

69 - Ibidem, p. 21. Grifos do original.

70 - Ibidem, p. 31. Grifos do original.

71 - Ibidem, p. 31, 34, passim. Grifos do original.

Para Marx, a permanência desta política cristã, embora imperfeitamente produzida, se enraíza em sua relação com a Igreja católica de Roma. É tanto assim que, escreve: ⁷²

"O Papa devia abençoar a república honesta e assegurar a eleição de Cavaignac para presidente... queria pescar os padres, com os padres, os camponeses, e com os camponeses a presidência... precisava da conservação do Papa para conservar os camponeses do presidente... sem a Velha Roma submetida à sua dominação temporal não havia papa, sem papa catolicismo, sem catolicismo religião francesa e sem religião que aconteceria à velha sociedade francesa? A hipoteca que o camponês possui sobre os bens celestiais garante a hipoteca que o burguês possui sobre os bens do camponês... A dominação burguesa restabelecida em França exigia a restauração da dominação papal em Roma..."

E Friedrich Engels acrescenta:

"... A história fornece-nos numerosos exemplos de como, em países que gozam das bênçãos de uma Igreja de Estado e onde a discussão política está acorrentada, a profana e perigosa oposição ao poder terreno se esconde por detrás da luta mais santificada e

72 - MARX, K. *As lutas de classes em França*, Obras Escolhidas, b. I, p. 225, passim, onde Marx se refere ao Papa Pio IX. Grifo meu.

aparentemente mais desinteressada contra o despotismo espiritual. Muito governo que não consentirá que nenhum de seus atos seja discutido hesitará antes de criar mártires e de excitar o fanatismo religioso das massas...".⁷³

Junto a esses elementos da modernidade, Marx e Engels incluem a liberdade de criticar a religião,⁷⁴ "produto social", não-divino, criação humana, derivada das condições materiais do homem.

Para Marx⁷⁵, a religião cristã é produto das relações econômico-sociais. É uma força de poder econômico; também, sua fraqueza:

"A miséria religiosa é, de um lado, a expressão da miséria real..."

É que o homem infeliz, com fome e massacrado, lança seus clamores ao céu porque a sociedade está medularmente viciada pela exploração econômica, pela edificação da ordem social, que faz dos homens unidades isoladas, reciprocamente hostís. Engels⁷⁶ completa:

"... a religião, uma vez formada, contém sempre uma matéria tradicional, assim como que, em todos os domínios ideológicos, a tradição é uma grande força

73 - ENGELS, F. *Revolução e contra revolução na Alemanha*, Obras Escolhidas, v. I, p. 330.

74 - Não é o caso, nos limites desta tese, fazer um estudo completo da crítica das ideologias em Marx, principalmente da crítica à ideologia burguesa, de seus limites e contradições, não me esquecendo da importância que tiveram os escritos nos quais critica Hegel: crítica à filosofia do Estado de Hegel (1843); crítica da dialética hegeliana e da filosofia em geral (último capítulo dos *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844)). A mesma significação tem *A sagrada família* (1849) e a *Ideologia alemã* (1845-46), onde Marx e Engels desenvolvem sua crítica à filosofia alemã pós-hegeliana.

75 - *A questão judaica*... op. cit. 106, 117, passim. Grifos meus.

76 - ENGELS, F. *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia alemã clássica*, Obras completas, V. III, p. 419, grifo meu.

conservadora...", sustento e meio da própria conservação, a-crítica.

Marx insiste ainda: "... de outro, (a religião) é protesto contra ela. A religião é o soluço da criatura oprimida, o coração de um mundo sem coração...".⁷⁷ A religião, causa e efeito da alienação econômica, é ao mesmo tempo, "protesto", grito. Revolta. Indignação. Luta. Por isso, Engels admite que a religião, sob seu aspecto tradicional, de "força conservadora" na modernidade, pode contraditoriamente conter elementos de **processo dinâmico**, desencadeado pelo homem real, ao afirmar:

*"... as transformações que se processam nessa matéria resultam das relações das classes, portanto, das relações econômicas dos homens que efetuem essas transformações".*⁷⁸

Eram fortes essas e outras críticas dos tempos novos na ruptura com a Igreja. Do tempo moderno em Hegel, do princípio da subjetividade. Do tempo novo do Capitalismo, caminho de acesso de Marx à modernidade, numa perspectiva do proletariado.

A Igreja se percebia marginalizada, desnudada de sua invisibilidade pelas filosofias modernas. Tornava-se cada vez mais visível sua expressão religiosa, essa de ser a Igreja não uma "cidade de Deus", mas tão somente **sociedade humana**, na cidade dos homens, neste mundo, como parte da totalidade social, em suas relações políticas e econômicas.

Era a modernidade rachando suas relações com a Igreja de Roma, nesse tempo de Leão XIII. Eram

77 - A questão judaica... op. cit. 106, 117, passim. Grifos meus.

78 - ENGELS, F. Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia alemã clássica, Obras completas, V. III, p. 419, grifo meu.

críticas, cuja "teoria também se converte em força material uma vez que se apossa dos homens".⁷⁹

Mas, a Igreja, mesmo abatida pela modernidade, resistia com seu poder e com a arma da velha invisibilidade do Reino de Deus. Persistia no desejo de ser ainda a guardiã da ordem no campo das idéias. Foi nesse sentido que Engels⁸⁰, falando da burguesia em seu desenvolvimento de produção, observou:

"Ora até aí a ciência mais não fora do que a servidora humilde da Igreja; não lhe fora permitido ultrapassar os limites impostos pela fé, e por essa razão jamais tinha sido ciência nenhuma". No entanto, agora, na modernidade, a coisa inverteu-se. Pois - escreve ainda o mesmo pensador - "A ciência revoltou-se contra a Igreja; a burguesia não podia passar sem a ciência e, por isso, teve de aderir à rebelião" da classe média que impulsionava "o grande renascimento" das ciências mecânica, física, anatomia, fisiologia.

No transfundo dessas e de outras críticas, a Igreja é impelida a produzir uma doutrina social própria, católica, de raiz tomista,⁸¹ abalada após 1789, para enfrentar a modernidade. Eram as novas relações sociais que modificavam a Igreja na proteção dos direitos dos trabalhadores no Capitalismo e na condenação da proposta socialista, de solução dos problemas criados pela revolução industrial. Ela passou a pensar, também, os problemas temporais, ao consolidar sua doutrina social frente aos desafios da modernidade.

Com o impacto da modernidade, a Igreja **reage**. Toma consciência da necessidade de não continuar a se

79 - A questão judaica... op. cit. 106, 117, passim. Grifos meus.

80 - ENGELS, F. Do socialismo utópico ao socialismo científico, Obras... v. III, p. 115. Grifo meu.

81 - Veja-se São Tomás de Aquino. De regimine principum, trad. Carlos Arthur do Nascimento, "Do reino do governo dos príncipes - Ao rei do Chipre" (mimeo), UNICAMP, São Paulo, 1989. Para um comentário da posição cristã sobre propriedade privada, ler BIGO, Pierre. Doutrina social da Igreja... p. 247-275; YVES, Calvez, Eglise et... op. cit.

mover à antiga, com teorias e práticas tradicionais, na salvaguarda da infabilidade do poder sagrado. Vendo-se perdida e atacada em todas as dimensões, procura se adaptar aos tempos novos. O pensamento político-laico, desencantado com a presença da Igreja, procura afastar-se dela, reduzindo a religião ao plano particular. Estava ameaçada em proveito de outros grupos.

Em contrapartida, a Igreja reformulou, de modo específico e original, não sem tensões, sua estrutura, facilitando sua inserção no social, sua fonte e modelo de unidade. A **Rerum Novarum** e outras cartas e documentos sociais, posteriores àquele, da Igreja de Roma, foram uma tentativa de inserção da Igreja na modernidade, sua reação às filosofias que pensaram as modernas sociedades capitalista burguesa, socialista e, nestas, a própria Igreja. Que expressões específicas desta sociedade retratam esse tempo? Estariam aqui nas primeiras Encíclicas, as raízes do pensamento político da CNBB?

Embora assumindo uma posição de defesa da tradição dogmática católica, Leão XIII e outros papas enfrentam a modernidade. Armando-se teoricamente em seu discurso teológico-político, reagem contra o Capitalismo liberal e o Socialismo. Contraditoriamente, ao mesmo tempo, emprestaram ao Estado seu prestígio de origem divina para domar os rebeldes em suas relações sociais. A Igreja tinha consciência dessa força espiritual junto aos dominados, garantindo autonomia ao Estado.

É a partir da convicção de sua transcendência e mediação sagrada, mas também, premida pelo processo de transformações sociais, é nesse movimento moderno, da segunda metade do século passado, que a Igreja produz seu pensamento social, criando raízes para toda Igreja do mundo, da América Latina e do Brasil.

5. *Cartas de Referências do Pensamento Político da CNBB: Modernidade com Roupagem de Tradição.*

A Carta Encíclica 'Rerum Novarum'⁸², de Leão XIII, publicada em 15 de maio de 1891, foi a mais reevocada e atualizada por outros escritos e documentos oficiais⁸³ sobre a condição dos operários. Tem as marcas do seu tempo, da Igreja dos fins do século XIX, em alguns pontos fundamentais. É retomado o princípio do **direito natural** da propriedade privada, mas realçada também sua **função social**. Ao Estado compete promover o bem público e privado, embora indicando os limites de sua intervenção que, por princípio, possui um caráter de suplência. É condenada a luta de classes, mas se reconhece o direito dos operários de defenderem, em conjunto, seus direitos, formando **associações profissionais**. São problemas modernos, questões dos novos tempos, tratados pela Igreja, com resquícios da tradição. Vejamos.

Na fala de Leão XIII, há um reconhecimento do

82 - Para um estudo detalhado das diversas figuras e movimentos da "Questão Social", nesse período e antes da RN, vejam-se Roger Aubert. *Igreja na sociedade liberal e no mundo moderno*, v. V, Vozes, 1945, p. 141ss. Henrique Cristiano José Matos. "Leão XIII e a questão social" in *Estudos e documentos da história do cristianismo*, Editorial O Lutador, Belo Horizonte, 1990, v. V. Destaquei Frederico Ozanam (1813-1853), Dom Wilhelm Emmanuel Vonketteler (1811-1877), Léon Harmel (1829-1915), entre outros, como os protagonistas do movimento social católico, teóricos católicos do conflito entre capital e trabalho, do corporativismo, de associações dos operários com princípios de uma reforma social cristãmente inspirada, de um lado, contra o liberalismo ideológico de iniciativa individualista, e, de outro, contra os socialistas que viam soluções dos problemas sociais somente numa transformação radical das estruturas sociais.

83 - Além do *Rerum Novarum*: ASS 23 (1891), 97-144, refiro-me principalmente à *Quadragesimo Anno*: ASS 23 (1931), 177-228, de Pio XI; *Radiomensagens e alocuções*, de modo especial sobre os processos da tecnologia, de Pio XII: ASS 43 (1941), 56-71; *Mater et Magistra*, ASS 53 (1961), 401-466, de João XXIII; *Octagesima adveniens*: ASS 63 (1971), 401-444, de Paulo VI; *Populorum progressio*, ASS 59 (1967), 287-288, de Paulo VI; *Gaudium et spes*: ASS 58 (1965), 5-67, Vaticano II; *Laborem exercens*: ASS 73 (1981), 577-647; *Sollicitudo rei socialis*: ASS 80 (1988), 513-586; *Centesimus Annus*: ASS 88 (1991), 793-867, de João Paulo II. As diretrizes sociais destas cartas vão estar presentes nos documentos da Igreja Latino-Americana: CELAM. *Igreja na atual transformação da América Latina à luz do concílio. Conclusões de Medellín*, Vozes, Petrópolis, 1977; CELAM, *A evangelização no presente e no futuro da América Latina: Puebla - conclusões*, Loyola, São Paulo, 1979.

mundo moderno em seu processo de transformações, contrastes e revoluções, avanços e limites dos sistemas políticos vigentes, desta:

"...sede de **inovações** que há muito tempo se apoderou das sociedades e as têm numa **agitação febril** (...) Efetivamente, os **progressos** incessantes da indústria, os **novos caminhos** em que entraram as artes, a **alteração** das relações entre os operários e os patrões, a afluência da riqueza nas mãos de um pequeno número, ao lado da indigência da multidão, (...) sem falar da corrupção dos **costumes**, deu em resultado final um temível **conflito**".⁸⁴

É a Igreja na modernidade, envolvida nas transformações sócio-econômicas e políticas, de uma sociedade moderna, desenvolvida no edifício da riqueza social, mas em contrastes e conflitos nas novas relações sociais. Desde que seja para o "*bem da Igreja e da salvação comum dos homens...*"⁸⁵, não havendo pressões contra ela, contra a liberdade de suas iniciativas, de consideração pela **moral e fé religiosa**, a Igreja respeita as diversas formas de Estado⁸⁶ e da propriedade privada a serviço do **bem comum**. Ela se dedicou politicamente, nessa época, para a estabilidade governamental, **julgando imorais** os regimes do Capitalismo e do Socialismo, e, ao mesmo tempo, contraditoriamente,

84 - Leão XIII. RN: ASS 23 (1891), 1. Grifo meu.

85 - *Ibid.* 13.

86 - Veja-se Roberto Romano. "Encíclica provocou mudanças no colosso milenar católico", FOLHA DE SÃO PAULO, 11/5/91, p. 6, pondera: "o ponto mais grave no ensino de Leão XIII é a tese da estabilidade a ser emprestada pela Igreja ao poder secular. Os piores frutos desta política surgiram mais tarde com o desastrado apoio a Hitler e a Mussolini".

oferecendo-lhes o **poder sagrado** com o intuito de amortizaras forças populares, de organização principalmente operária.

O conceito do mundo **econômico**, para alguns pensadores tradicionalistas⁸⁷, no século XIX, era um conceito **naturalista**. É a partir dessa corrente e sob forte influência da mesma, que Leão XIII, conservando toda uma **tradição** religiosa na **modernidade**, embora a Igreja, sociedade humana, se modificando, sob tensões, nesse processo, conseguiu construir sua doutrina social. Para o Papa, a **propriedade privada**, mesmo dos bens produtivos, é um "*direito natural*" que o Estado não pode suprimir. Argumenta Leão XIII:

"... diferentemente dos animais destituídos de razão (...) dirigidos e governados pela natureza... o que nos faz homens... é a razão ou a inteligência; e em virtude desta prerrogativa deve reconhecer-se ao homem não só a faculdade geral de **usar das coisas exteriores**, mas ainda o **direito estável e perpétuo** de as possuir, tanto as que se consomem pelo uso, como as que permanecem depois de nos terem servido".⁸⁸

Essa questão da **propriedade privada**, um dos elementos-chave nas discussões políticas, jurídicas e sociais da **modernidade**, na análise de Leão XIII, é acompanhada de outras categorias da **tradição**.

Assim, contra a **moderna sociedade burguesa**, a Igreja aponta os **limites** do sistema capitalista,

⁸⁷ - Exemplos disso é o pensamento político de um Joseph de Maistre (1754-1821), in '**O Papa**', de um Bonald (1754-1840), in '**Teoria do poder político e religioso na sociedade civil**', de um Antônio Rosmini Serbati (1797-1855), in '**O comunismo e o socialismo**'. Ver textos escolhidos desses pensadores em Humberto Caroni, **o pensamento político**, IV, p. 201ss.

⁸⁸ - Leão XIII, RN... 11.

negador de toda relação entre moral e economia, de ação econômica simplesmente individual, de livre concorrência sem limites, lei suprema reguladora do mercado. Escreve Leão XIII:

"O século passado destruiu, sem as substituir por coisa alguma, as corporações antigas, que eram para eles uma proteção; os princípios e o sentimento religioso desapareceram das leis e das instituições públicas (...) A usura voraz veio agravar ainda mais o mal".⁸⁹

Esse parágrafo da 'Rerum Novarum' demonstra a reação da Igreja moderna de Leão XIII no desejo da velha ordem medieval. É um jogo contraditório entre um tempo e outro. É a evocação da ética medieval em contraste com o pensamento moderno. Pois, contrariando diversos pensadores, o papa esquece que não existiu uma evolução, uma prática que acabou por levar, no decorrer do tempo, a supressão da escravidão. Pelo contrário, nações cristãs, como o Brasil, convertidas e reduzidas à fé pelo Evangelho de Roma, após a descoberta e invasão do novo mundo, reintroduziram a escravidão em suas formas mais violentas e sagradas. Postergaram a igualdade para o futuro, para a vida eterna, perpetuando injustiças na modernidade.

Mas, o pontífice insiste em sua crítica. Segundo ele, é a ordem econômica radicalmente perturbada pelo direito revolucionário burguês, que inverte a ordem secular medieval. Alicerçada no individualismo e no voluntarismo jurídico, 'a moderna sociedade burguesa' arvora em absoluto a instituição da propriedade privada e, por isso, segundo o chefe da Igreja, o Capitalismo não presta, é um "mal". Acabou com "as corporações

89 - Ibid... 6.

antigas", numa clara referência a Karl Marx⁹⁰ em sua reflexão sobre o sistema feudal da "propriedade fundiária", transformada em "propriedade corporativa", nas cidades, onde "a propriedade consistia principalmente no trabalho da cada indivíduo". Aqui, paradoxalmente, Leão XIII evocava um **passado** contra a própria Igreja, inserida na "nobreza voraz" da qual nos fala Marx de uma "necessidade de associação contra a nobreza voraz", entre outros fatores, levou "à constituição de corporações".

Leão XIII fala do "sentimento religioso" ausente "das leis e das instituições públicas". Fala como se a presença da religião nas leis e nas instituições fosse a solução material das questões sociais. Por ventura, os problemas sociais da modernidade, as limitações da sociedade humana, neste tempo, foram produzidos pela **ausência** do 'sentimento religioso' nas leis públicas e nas instituições? As contradições dos sistemas políticos são decorrentes da falta de religião?

O Papa pensa como aquele prussiano que escreveu o artigo "O Rei da Prússia e a Reforma Social. De um Prussiano"⁹¹. Procura, no sentimento religioso "o remédio para os grandes males". A exemplo desse ilusionista, Leão XIII atribuiu "todo o mal na falta de sentido cristão (...) Lá onde descobre males, atribuiu-os à sua ausência, uma vez que se é o único bem é também unicamente isso que pode produzir o bem". O Papa particulariza "o sentimento religioso" como o bem único para as leis e as instituições.

Neste caso, o Papa pensa ainda como Feuerbach⁹², não captando a essência humana. Não compreende que o homem não se resume nesta singularidade

90 - MARX, K. e ENGELS, F. *A ideologia*. ... p. 23.

91 - Veja-se Karl Marx. *Glosas críticas marginais ao artigo "O rei da Prússia e a reforma social. De um prussiano"* (Vorwats, nº 63, 7 de agosto de 1844 e nº 64, 10 de agosto de 1844) in José Chasin. "Superação do liberalismo" (mimeo), anexo, fls 1-19.

92 - MARX, K. 'Ad Feuerbach', teses IV, VI e VII, op. cit. fls 218.

religiosa, abstrata, na reação de Marx "... a essência humana não é uma abstração inerente ao indivíduo singular. Em sua efetividade é o conjunto das relações sociais". O homem é efetivação social, e não um mito, um princípio genérico. Como Feuerbach, o Papa "não vê que o próprio sentimento religioso é produto social e que o indivíduo abstrato por ele analisado pertence a uma forma determinada de sociedade". O Pontífice não foi capaz de penetrar nos acontecimentos sociais, dentro dos quais a religiosidade é um produto criado por indivíduos em suas relações sociais.

Outros argumentos leoninos, delineados neste documento social, falam do Estado, cuja razão é a realização do bem comum na ordem temporal "... por Estado entendemos aqui, não tal governo estabelecido entre tal povo particular, mas todo governo que corresponde aos preceitos da razão natural e dos ensinamentos divinos...". A estrutura econômica e política da sociedade, a situação das pessoas nesta mesma sociedade, depende, na perspectiva desta Encíclica, do respeito pela sociedade global do direito de propriedade. A coletividade não pode destruir um direito do homem que já

*"tinha recebido da natureza o+
direito de viver e proteger a sua
existência".⁹³*

Contra a modernidade numa perspectiva proletária, a Igreja desse Papa considera o socialismo ineficaz, injusto para com o indivíduo, ameaça a família, destrói a própria sociedade. Por isso, ela é contra o Socialismo como solução dos problemas trabalhistas, uma vez que sua teoria

*"longe de ser capaz de pôr
termo ao conflito, prejudicaria o
operário se fosse posta em prática... por violar os direitos*

93 - Leão XIII. RN... 47, 13, 8, 7, 23. Grifo meu.

legítimos dos proprietários, viciar as funções do Estado e tender para a subversão completa do edifício social... os socialistas instigam nos pobres o ódio invejoso contra os que possuem, e pretendem que toda propriedade de bens particulares deve ser suprimida, que os bens de um indivíduo qualquer devem ser comuns a todos..."

E o Papa conclui sua escrita sobre o Estado, dizendo:

"Por tudo o que nós acabamos de dizer, se compreende que a teoria socialista da propriedade coletiva deve absolutamente repudiar-se como prejudicial àqueles mesmos a que se quer socorrer, contrária aos direitos naturais dos indivíduos, como desnaturando as funções do Estado e perturbando a tranquilidade pública. Fique, pois, bem assente que o primeiro fundamento a estabelecer para todos aqueles que querem sinceramente o bem do povo é a inviolabilidade da propriedade particular..."

É a Igreja deste século XIX contra a posição crítica de Marx em relação à propriedade privada, ao Estado e ao trabalho, porque oferecia às lideranças operárias um modelo alternativo de justiça social no interior do regime industrial moderno.

Condenando o Socialismo, principalmente, em seu processo de luta de classes, Leão XIII recorre ao saudosismo **tradicional** das 'corporações', das quais nos fala Marx⁹⁴, "da propriedade fundiária à qual estava

submetido o trabalho pessoal apoiado num pequeno capital e regendo o trabalho dos oficiais... condicionada pelas limitadas relações de produção, agricultura rudimentar e restrita e a industrial artesanal". Seguindo estas "eternidades imutáveis e imovíveis" do documento pontifício, do mundo feudal, contrárias à escrita moderna de Marx, a sociedade rejeita a luta de classes pela própria essência de o trabalho produzir harmonia social. É graças à mediação desse projeto político do corporativismo tradicional mas moldado na modernidade, que o Estado, - pensa o Papa, - poderá nulificar as lutas de classe, restaurando a ordem econômica capitalista e **sanando** a doença do egoísmo liberalista.

Esse retorno à tradição é enrijecido mais ainda, quando Leão XIII estabelece algumas **exigências cristãs** para uma ordem econômica e política, encetando a exposição de princípios da doutrina católica no campo social, como projeto alternativo de uma sociedade humana.

Depois de mostrar que "o problema não é fácil de resolver, isento de perigos", que o Estado, força secular, deve intervir na promoção dos bens materiais para proteger os direitos de todos os cidadãos, garantindo justiça social e liberdades eclesiásticas, a Igreja, dona da eticidade, defende a necessidade da religião para dissolver os problemas sociais. Pois, "a não se apelar para a religião e para a Igreja, é impossível encontrar-lhe uma solução eficaz... é a Igreja, efetivamente, que haure no Evangelho doutrinas capazes ou de pôr termo ao conflito ou ao menos de suavisar". É dessa fonte revelada do **poder infalível** do Pontífice em seus ensinamentos sociais sobre o **ser-eclesiástico** do homem, nessa particularidade do **homem-de-igreja**, desse Homem "senhor das ações também sob a direção da lei eterna e sob o governo universal da Providência divina... a autoridade das leis divinas" garante a lei

natural da propriedade privada. Segundo esse pensamento tradicional de Leão XIII, a Igreja, sociedade perfeita, tem o **poder** de

"instruir e a educar os homens segundo os seus princípios e a sua doutrina... penetrar nas almas... que se deixam conduzir e governar pelas regras dos preceitos divinos".⁹⁵

Os tópicos do pensamento social da '*Rerum Novarum*', acima expostos, se concentram sobretudo na solução da chamada '*questão operária*', no âmbito de cada uma das nações, onde, segundo o Papa, deverá se respeitar o **primado do trabalho do homem sobre o capital**. A propriedade privada e o Estado são necessários, enquanto meios para executar fins humanos e diversos.

Nesta direção, procede, prolongado e atualizado, o ensino de outras Encíclicas sociais, a seguir resumidas. Destacarei não mais os elementos tradicionais e modernos da '*Rerum Novarum*', repetidos enfaticamente por outras cartas e documentos sociais, da '*Quadragesimo Anno*' de Pio XI a '*Centesimus Annus*' de João Paulo II, mas salientarei aqueles que, dentro do processo histórico e no pensamento político da Igreja de Roma, atendem as **novas** condições dos tempos. O ponto de análise continua sendo a procura da dinâmica do tradicional na modernidade, num obscuro engendramento de um projeto-padrão de **dominação**, impulsionado pelas mudanças do processo histórico. A pesquisa persiste em desenvolver-se na correlação da ordem discursiva da **tradição**, na qual se articulam as falas da Igreja ameaçadas pelas transformações da sociedade, fazendo-se presentes como forças simbólicas, atuantes e influentes.

Por ocasião dos 40 anos da *Rerum Novarum*, em 15 de maio de 1931, Pio XI escreve a '*Quadragesimo*

95 - Leão XIII, RN... 4, 24, 25, 46, 48, 58.

Anno'⁹⁶ com objetivo de

"finalmente, chamando a juízo o regime econômico moderno e instaurando processo ao socialismo, apontar a raiz do mal-estar da sociedade contemporânea e mostrar-lhe ao mesmo tempo a única via de uma restauração salutar, que é a reforma cristã dos costumes...".

Por que a publicação oficial de uma nova encíclica ? Surge uma nova ordem social, de extraordinário desenvolvimento industrial, devido ao progresso técnico e ao crescimento da produção. É o **problema econômico**, com suas transformações e limites, que novamente amedronta a Igreja. Progresso e atraso abalavam os mesmos sentimentos religiosos da Igreja católica, nessa época. Ao mesmo tempo, a sociedade passava por uma grave crise de mercado econômico e assistia a ascensão de regimes políticos totalitários.

Diante desse novo quadro do mundo moderno, Pio XI, confirmando os princípios fundamentais e as diretrizes da encíclica leonina, e, atendendo as **novas condições dos tempos**,⁹⁷ critica com veemência as consequências sociais do "**Regime capitalista**" com sua teoria e práticas individualistas. Rejeita o Socialismo em sua expressão histórica do Comunismo. Como projeto alternativo, dentro do princípio de **subsidiariedade**, propõe um "**corporativismo cristão**", cuja base se finca na dignidade e liberdade da pessoa humana e nos princípios da solidariedade e colaboração.

No desenvolvimento desta carta, flui um movimento tenso entre expressões tradicionais e modernas, no afã de se manter hegemônica junto à sociedade. É tanto, assim, que com relação à propriedade privada, reafirma seu caráter de direito natural e sua função social, "*de que o direito da propriedade é distinto de seu uso*". É direito e dever da autoridade suprema

96 - Pio XI, QA: AAS 23 (1931), 177-228. Veja-se interpretação dessa Encíclica em J. Y. Calvez. Eglise... p. 114-117; 512-524.

97 - Ibid., 44, 79, 147.

do sucessor de Pedro, segundo Pio XI, "afirmar que a autoridade pública, iluminada sempre pela luz natural e divina" pode cuidar dos bens terrenos.

Entre Comunismo e Cristianismo, há uma oposição radical, tanto na teoria como na prática, porque "não pode conciliar-se com a doutrina católica, pois concebe a sociedade de modo completamente avesso à verdade cristã", fechado no tempo e no transcendente.

Contra o Liberalismo, o Papa lembra que a prática do regime capitalista nesses 40 anos "levou a uma grande concentração de riqueza e, além disso, à acumulação de um poder econômico desmedido nas mãos de poucos". São limitações do Liberalismo, sua incapacidade de libertar o homem, de resolver os problemas sociais.

Como superação das questões sociais, processadas nesse novo tempo, existe uma alternativa da Igreja, segundo Pio XI, seria o regresso do mundo econômico à ordem moral e às exigências do bem comum. Pio XI impõe a necessidade de se proibir de tomar como regra suprema o interesse individual ou de grupo, a livre concorrência e a hegemonia econômica ou poder da nação. Cabe às "organizações cristãs" e às demais instituições sociais e políticas, considerar-se regras supremas a justiça e a caridade social, criando uma ordem jurídica capaz de atender ao bem comum, às condições concretas da vida social que permitam aos grupos humanos e a cada um de seus membros uma total realização.

Nessa mesma linha segue Pio XII, com sua Radiomensagem de Pentecostes⁹⁸, em junho de 1941, por ocasião do cinquentenário da Rerum Novarum.

O mundo vivia em conflitos, em luta, de interesses econômicos e políticos internacionais, nesse processo de guerra que

"pode dar origem a ondas imprevistas, capazes de abalar a economia e a sociedade... difícil

98 - Pio XII, Radiomensagem de Pentecostes, AAS 33 (1941), 56-59.

de prever quais os problemas e os assuntos particulares, talvez inteiramente novos que a vida social apresentará (...) depois do conflito... Todavia, como o futuro tem raízes no passado e a experiência dos últimos anos pode ser mestra do porvir".

Esse Papa, desenvolvendo os princípios sociais da RN, fala também do uso dos bens materiais, do trabalho e da família, como "**valores fundamentais da vida social e econômica**". Inspirado em Leão XIII, tentava apresentar a Igreja ao mundo como uma **sociedade perfeita**, moderna, capaz de estar cada vez mais ligada às descobertas científicas, ao progresso. No entanto, conservava a mesma tradição, quando se aproximava do mundo moderno. Baseava-se no transcendente, na revelação divina, colocando, assim, uma doutrina forte, uma cortina de ferro entre o mundo moderno e a doutrina social da Igreja. Ele se aproxima da modernidade, sem abandonar a tradição.

Com o Papa João XXIII, na **Mater et Magistra**,⁹⁹ a Igreja se defronta com "**processo de socialização**" como realidade do mundo moderno e não de origem transcendente. O problema social já não era mais uma tensão entre classes sociais disputando a propriedade dos meios de produção, mas se traduz de fato em termos de uma dinâmica entre povos **desenvolvidos** e povos **subdesenvolvidos**. Trata-se da mundialização do problema social¹⁰⁰, desse

"maior problema da época moderna... o das relações entre as comunidades políticas econômica-

99 - João XXIII, MM: AAS 53 (1961), 401-464. Veja-se Henrique Cláudio de Lima Vaz, "O conceito de socialização", VOZES 60 (1966), 187-197.

100 - Ibid. 154 e 199. Grifo meu.

mente desenvolvidas e as que se encontram em fase de desenvolvimento econômico (...) as comunidades políticas, separadamente e só com as próprias forças, não têm já possibilidade de resolver adequadamente seus maiores problemas dentro de si mesmas... Todas se condicionam mutuamente".

Ainda com esse dirigente eclesiástico, na *Pacem in Terris*,¹⁰¹ a realidade humana da Igreja se encaixa nas aspirações do mundo moderno. Tendo em conta o apelo aos "*sinais dos tempos*", de valores éticos no próprio interior das transformações sociais e políticas da humanidade social, pontificia a necessidade de uma aproximação da Igreja com os "*socialistas*", distinguindo entre idéias filosóficas e movimentos históricos:

"... cumpre não identificar falsas idéias filosóficas sobre a natureza, a origem e o fim do universo e do homem com movimentos históricos de finalidade econômica, social, cultural ou política, embora tais movimentos encontrem nessas idéias filosóficas a sua origem e inspiração. A doutrina, uma vez formulada, é aquilo que é, mas um movimento, mergulhado como está em situações históricas em contínuo devir, não pode deixar de lhes sofrer o influxo e, portanto, é suscetível de alterações profundas. De resto, quem ousará negar nesses movimentos, na medida em que concordam com as normas da reta razão e interpretam

101 - João XXIII, PT: AAS 55 (1963), 286.

as justas aspirações humanas, não possa haver elementos positivos, dignos de aprovação ?".¹⁰²

João XXIII abria caminho para o Concílio Vaticano II que, em 1965, no governo do Paulo VI, aprova a Constituição "*Gaudium et Spes*" sobre a Igreja no Mundo moderno¹⁰³ para "*perscrutar os sinais dos tempos*"¹⁰⁴, nessa presença da Igreja na modernidade e, preservando a tradição, nessa mesma modernidade, "*interpretá-los à luz do Evangelho... conhecer e entender o mundo no qual vivemos, suas esperanças, suas aspirações e sua índole frequentemente dramática*". Aqui, a modernidade se revela no sentido e no valor do esforço humano em sua ação de transformar o mundo:

"... a atividade humana individual e coletiva para melhorar as suas condições de vida... e uma organização mais humana nas relações sociais vale mais do que o progresso técnico (que) pode oferecer a matéria prima para a promoção humana, mas por si não realiza de modo algum".

Esses elementos da modernidade capitalista e da modernidade socialista, limitadas pelas desigualdades econômicas e sociais, são retomadas na '*Populorum Progressio*'¹⁰⁵ para evidenciar a centralidade do homem, "*autor, centro e fim de toda vida econômico-social*". Trata-se do **desenvolvimento dos povos**, desenvolvimento que "*não se reduz a um simples crescimento econômico... deve ser integral*"¹⁰⁶, dessa promoção do bem do homem

102 - Ibid. 159. Esta distinção entre idéias filosóficas e movimentos históricos vão estar presentes em Medellín, Puebla e CNBB.

103 - GS: AAS 58 (1965), 5-67.

104 - Ibid. 4, 34, 35 e 64. Grifo meu.

105 - Paulo VI, PP: AAS 59 (1967), 257-299.

completo "integralmente considerado, isto é, tendo em conta as suas necessidades de ordem material e as suas exigências de vida intelectual, moral, espiritual e religiosa", superando-se assim as contraposições tradicionais entre produto e consumidor que destroem a sociedade humana. Aludindo ao **processo moderno de industrialização**, com suas estruturas sócio-econômicas iníquas, destas "**novas condições da sociedade**", o Papa critica o Capitalismo liberal como sendo

*"um sistema que considerava...
a concorrência como lei suprema da
economia, a propriedade privada
dos bens de produção como direito
absoluto, sem limite nem obriga-
ções sociais correspondentes..."*

Para comemorar os 80 anos da '*Rerum Novarum*', Paulo VI publica ainda a "*Octogesima Adveniens*"¹⁰⁷, onde as **necessidades novas** de um mundo em transformação e a realidade dos homens e dos povos tornam-se "**lugar teológico**"¹⁰⁸, patrimônio de sua **tradição**. Em seu empenho por uma **sociedade nova**, a Encíclica reconhece a importância das ciências humanas modernas. Essas ciências "*podem mesmo alargar as perspectivas da liberdade humana... poderiam ajudar também a moral social cristã*", limitada "*sempre que se trata de propor alguns modelos sociais como melhores*". A Igreja não oferece outro modelo ao lado do liberalismo e do socialismo. Reconhece a maturidade criadora dos homens nas realidades temporais e sua capacidade criadora no campo sócio-político, de movimentos históricos concretos e ideológicos.

Do Papa João Paulo II, para o período estabelecido nesta tese, temos como documentos típicos de Doutrina social da Igreja, com suas características

106 - Ibid. 13, 14, 26, 48, 53, 87.

107 - Paulo VI, OA: AAS 63 (1971), 401-441.

108 - Ibid., 4, 30, 31, 40, 42.

tradicionais em tensões com as modernas e com fortes influências na sociedade humana, a "*Laborem Exercens*", a "*Sollicitudo Rei Socialis*" e a "*Centesimus Annus*".¹⁰⁹

A primeira trata especificamente do trabalho humano, "*uma chave provavelmente a chave essencial, de toda questão social*"¹¹⁰, a que inova os tempos modernos. Na realidade, até então, continua o Papa, toda questão social era centrada no problema da propriedade, ao afirmar que "*a propriedade dos meios de produção - tanto a propriedade privada como a pública ou coletiva - só é legítima na medida em que serve ao trabalho*". Ao analisar o trabalho como expressão moderna, o atual pontífice se vê numa encruzilhada com sua tradicional doutrina, entrando em contradição, ao considerar essa "*atividade humana*" como essência do Transcendente, como uma ação feita "*à imagem e semelhança do mesmo Deus*", criador do céu e da terra. Nessa mesma linha de sua tradição, a Igreja defende "*o princípio da prioridade do trabalho em confronto com o capital*", onde o trabalho

"foi sendo posto no clima do grande conflito entre o mundo do trabalho (...) interpretado por alguns como conflito sócio-econômico com caráter de classe (...) entre o liberalismo, entendido como ideologia do Capitalismo, e o marxismo, entendido como ideologia do Socialismo científico...".

Esse processo histórico-moderno, na visão do Papa, de um lado, é uma modernidade limitada e contraditória no Capitalismo "*guiado pelo princípio do maior lucro da*

109 - João Paulo II, LE: AAS 73 (1981), 577-674; SRS: AAS 80 (1988), 513-586; CA: AAS 88 (1991), 793-867, documentos esses que não serão analisados nesse ítem, mas nas conclusões finais no capítulo 11 da tese.

110 - LE, 3, 14, 1, 12, 11, 5. Grifo do original.

produção", e de outro, é um movimento histórico, transformado "na luta de classe programada... pela coletivização dos meios de produção...", movimento esse em choque com a Doutrina Social da Igreja que

"diverge radicalmente do programa do coletivismo... e, ao mesmo tempo, ele difere também do programa do capitalismo... A Tradição cristã nunca defende tal direito como algo absoluto e intocável".

Outra inovação deste tempo é a relação da técnica com o trabalho humano, técnica essa que, segundo o Papa, "de aliada pode transformar-se quase como adversária do homem...". É a ideologia científico-tecnológica como dominante do tempo presente. O poder político moderno é legitimado pela tecnificação da política do desenvolvimento contrária ao "desenvolvimento integral"¹¹¹. O controle político do desenvolvimento econômico se efetua pela solução dos problemas técnicos, isto é, a repolitização do marco institucional reduz o tratamento dos problemas políticos a uma solução de racionalidade técnica.

Nesse raciocínio, as cartas sociais de João Paulo II tendem a se aproximar, contraditoriamente, dos tempos modernos, conservando a tradição social de sua doutrina.

Numa relação contraditória, a tradição está presente na tentativa de a Igreja ser moderna. Seus valores tradicionais medeiam a modernidade. Ao insistir, por exemplo, que sua doutrina "se articula à medida que a Igreja, dispondo da plenitude da palavra revelada por Cristo Jesus e com a assistência do Espírito Santo", é tradicional. De origem divina. É a apropriação do Absoluto. Mas, ao mesmo tempo, contraditoriamente, o pensamento do Papa entra na faixa da **finitude**

111 - SRS. 28. Cap. IV e VI.

moderna, ao afirmar logo a seguir "... vai lendo os acontecimentos, enquanto eles se desenrolam no decurso da História".¹¹² Fala à moda tradicional de "estruturas de pecado", de "reafirmar a doutrina social da Igreja", e ao mesmo tempo, quer ser moderna, com "a sua renovação constante", fechando-se mais ainda em sua tradição porque **continuidade** e **renovação** constituem uma comprovação do valor **perene** do ensino da Igreja, mas

"por outro lado, é sempre nova, porque está sujeita a necessárias e oportunas adaptações, sugeridas pela mudança das condições históricas e pelo incessante fluir dos acontecimentos...".

Quando se percorre os caminhos das cartas sociais desde a Encíclica leonina, de 1891, até as do atual Papa João Paulo II, percebe-se que a Igreja, conservando seus **valores tradicionais**, desenvolvidos em sua doutrina social, numa grande tensão, se aproxima da **modernidade**, fazendo-se presente num determinado processo sócio-econômico. Apreendida em sua essência como **sociedade humana**, não de origem divina, mas produto das relações sociais, inserida na realidade temporal, a Igreja desenvolveu seu pensamento social moderno sem, contudo, abandonar sua tradição. Assim, com expressões modernas, fala de propriedade privada, de Estado, leis, trabalho e capital, proletariado e luta de classes. É o caráter ideológico do discurso da igreja.

Por outro lado, em que pese a tendência moderna, a Igreja não conseguiu desligar-se da **velha** ordem social, de seus valores tradicionais, em sua reação à mesma modernidade. Desde Leão XIII, os valores tradicionais permanecem imbutidos na postura moderna da Igreja.

Essas raízes do pensamento social da Igreja

112. Ibid., 1, 16, 3.

vão ser pontos de apoio para as Conferências Episcopais da América Latina e do Brasil. A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, em particular, estava presente em Medellín, 1968, e em Puebla, 1979. A CNBB assinou os dois documentos produzidos nesses eventos.

6. A CNBB em Medellín e Puebla: Contradições da Vida Moderna do Capitalismo Liberal e do Coletivismo Marxista.

Foi em 1968. Aconteceu em Medellín, Colômbia, a Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano (CELAM). Entre outras, estava presente a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Os Bispos brasileiros assinaram o documento social¹¹³, neste encontro na América Latina, cujas linhas de pensamento são constantes no discurso político da Igreja no Brasil.

A CNBB reconheceu, na referida Conferência do CELAM, as estruturas de **dependência** na América Latina presentes na economia, na política e na religião. Por isso, ela aderiu ao processo de "*libertação integral*"¹¹⁴ do Continente. Para ela, o momento histórico atual se caracteriza, "*na ordem social e do ponto de vista objetivo, por uma situação de subdesenvolvimento (...). E do ponto de vista subjetivo pela tomada de consciência dessa mesma situação*".¹¹⁵

Assumindo a linguagem expressa nos termos **dependência/libertação**, tão em voga na América Latina, a Igreja sustenta ser o subdesenvolvimento um subproduto do desenvolvimento capitalista do mundo ocidental. Por outro lado, dentro de sua tradição, a Igreja toma consciência da necessidade de uma nova práxis da fé cristã que, para ela, fosse fator de transformação e libertação.

Através desta nova presença da Igreja "*comprometida na libertação do homem todo e de todos os ho-*

113 - O texto das Conclusões de Medellín que aqui utilizarei é CELAM. *A Igreja na atual transformação da América Latina*, Vozes, 1977. Citarei o título do documento e o seu número. Pode-se ver um comentário dos documentos desta conferência em Afonso Garcia Rubio... op. cit. p. 39ss. Gustavo Gutierrez. *Teologia da libertação*, trad. Jorge Soares, Vozes, Petrópolis, 1976, cap. 7.

114 - "Justiça" em Medellín, 4.

115 - "Movimentos dos leigos", em Medellín, 1-5. Veja-se Henrique Cláudio de Lima Vaz. *A Igreja e o problema da conscientização*, Vozes 62 (1968), 486. Grifo meu.

mens"¹¹⁶, com o ingresso no mundo da política, vou captando o movimento desta sociedade em direção às mudanças. A Igreja começa a ler politicamente os "sinais dos tempos" na América Latina. Medellín não deixa de criticar a mudança social proposta pelos desenvolvimentistas¹¹⁷, não aceitando idéias reformistas do sistema capitalista. Mais profundamente, considerando que os problemas têm raízes nas estruturas da sociedade capitalista que originam uma situação de dependência, declara-se imprescindível ir até a transformação das próprias bases do sistema. Não se encontrará verdadeira solução para os problemas, senão dentro do contexto de uma **transformação global** que substitua as atuais estruturas.

Numa outra linha desta tomada de consciência dos limites e das contradições dos sistemas políticos na América Latina, provocando a situação de dependência, atuavam os revolucionários. Tornava-se, com efeito, pensa Medellín, cada vez mais evidente que os latino-americanos não sairiam daquela situação a não ser mediante uma transformação profunda, uma **revolução social** para se construir uma **nova** sociedade. Eles "*questionam a estrutura socio-econômica. Desejam a mudança radical da mesma...*".¹¹⁸

Contraditoriamente, sob protesto de uma maioria, Medellín não deixou de aproximar dos revolucionários, elogiando-lhes a importância dada ao povo como sujeito de mudança social-radical necessária na América Latina, de uma visão do homem chamado a se auto-criar, de uma Antropologia fundamentada na liberdade e criatividade do homem. Presente nesse drama conflituoso, a Igreja não podia deixar de participar do processo. Assim pensa essa Conferência Episcopal. Alguns bispos inclinavam-se para uma **solução reformista** dentro do

116 - "Juventude", em Medellín, 15; "Pobreza na Igreja", 1, 14.

117 - "Pastoral de Elites", em Medellín, 7.

118 - Ibid. 8.

sistema atual; outros, em lugar desta opção conservadora, tradicional mesmo, tendiam para uma atuação mais radical, de tipo revolucionário. Insistiam no projeto da superação de uma sociedade dividida em classes, onde, mesmo limitada em sua capacidade de **emancipar o homem**,¹¹⁹ um poder político a serviço das grandes maiorias populares, com a **eliminação da propriedade privada** da riqueza criada pelo **trabalho humano** pode dar-nos as bases de uma sociedade mais justa.

O problema da modernidade em sua relação com a tradição, na Igreja da América Latina em Medellín, encontra sua fundamentação na linguagem própria, possível no seu ensinamento social imposto por Roma desde Leão XIII. Repousa sobre um "*fundamento teológico da história*"¹²⁰, o da Encarnação do Verbo.

Para a Igreja, há uma só história. Não há duas histórias, uma profana e outra sagrada. Há um só devir humano assumido irreversivelmente por Cristo, Senhor da História. Essa é a idéia mesma da antropologia cristã, fundamento da doutrina social da Igreja. Ela se propõe essencialmente a decifrar a existência histórica do homem a partir do mistério do verbo encarnado. Com o Logos, o homem, na contingência da carne, histórico, é chamado a inserir-se no plano de uma existência que se faz universal, concreto, ordenador e libertador da história; é chamado a colocar-se sob uma norma absoluta que transcende como tal, revela-se imanente na história. A sua "*libertação integral*" já está presente pelo seu trabalho na transformação do mundo. A sua ação libertadora, imanente à existência concreta e

119 - GUTIERREZ, Gustavo. "Evangelho e práxis de libertação", in *Fé cristã e transformação social na América latina*, Encontro de El Escorial, Petrópolis, 1975, p. 214: "Por isso é que a elaboração do projeto histórico de uma nova sociedade toma, cada vez mais na América Latina, o rumo do socialismo que não desconhece as **deficiências** de suas atuais realizações históricas, que procura sair de esquemas e frases feitas e busca criativamente caminhos próprios".

120 - LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. "Ideologia e verdade", *VOZES* 60 (1966), 40, passim. Parece-me que o autor não aceita a Igreja como aparelho ideológico de Estado na concepção althusseriana. Para uma discussão em torno de **ideologia**, veja-se Francisco Antônio de Andrade Filho. *Igreja e ideologias na América latina*, p. 88-166, Edições Paulinas, São Paulo, 1982.

histórica, torna operante no mundo o Evangelho libertador. A libertação definiva do homem já está presente, de algum modo, nos momentos e nas citações do curso da história. Realiza-se essa libertação em fatos históricos e políticos que estejam de acordo com o Evangelho libertador.

Esses **elementos tradicionais** da doutrina social da Igreja em face da **modernidade** constituem uma preocupação temática que desejo analisar criticamente nos documentos de Puebla¹²¹, onde a CNBB **reage** à vida moderna do Capitalismo liberal e do Coletivismo marxista. Tenta superá-los. É preciso percorrer as citações destes textos, retirando as expressões que mais coadunam com a temática de nossa tese, das tensões do pensamento político da Igreja em sua interpretação dicotômica da História.

O Documento de Consulta¹²² revela uma concepção de **Igreja-poder** que divide com o Estado a sua responsabilidade perante a sociedade civil. Aquela cuida das coisas do espírito, cuidando da "*salvação do Povo de Deus*" na sacristia; enquanto este, das coisas do corpo, dos "*Povos latino-americanos*" na cidade dos homens.

Dominada por uma preocupação de autodefesa, a Igreja **reage** aos regimes políticos modernos. De um lado, o **Capitalismo**, sem piedade, de "*um materialismo prático anticristão*"; de outro, o **Coletivismo** marxista que se define por "*uma filosofia materialista e atéia da existência humana*". Para a Igreja todos são sistemas políticos, **processos de secularização** que ameaçam a justiça social e a solidariedade. Justapostos, - ainda no pensameto da Igreja, - essas formas de secularismo de vertente capitalista ou marxista "*originam-se no Iluminismo*", na modernidade, cujos traços fundamentais

121 - III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. **A evangelização no presente e no futuro da América Latina**. Puebla: **Conclusões** (doravante, citação abreviada DP). Veja-se também **documento e Consulta a las conferencias Episcopales**, Bogotá, sem data; Documento de Trabajo, Puebla de los Angeles, México, 1978. As citações do texto serão seguidas do número do parágrafo correspondente.

122 - CELAM. DC, 512,275, 311, 312, 932 a 935.

começam a definir-se a partir do século XVII, reconhecidos no novo desenho do sistema das razões. Esses sistemas, segundo a Igreja em Puebla e de acordo com o Documento de Consulta, impedem o advento de uma verdadeira paz e do Reino de Deus. Criam obstáculos à *"criação de uma nova cristandade (...) de uma nova civilização, na qual seja impossível o esbanjamento e a miséria"*, em seu projeto de libertação para a América Latina, de uma nova sociedade, uma nova ordem.

Texto doutrinal-dogmático, desligado do processo histórico, num mundo de verdades absolutas, fechadas em si mesmas, esse documento de consulta revela profundamente a face tradicional do pensamento político da Igreja contra a modernidade capitalista e socialista. Numa linguagem ambígua, indica os limites e as contradições desses sistemas políticos.

De um lado, pensa modernamente Puebla, a análise marxista,

"sua crítica ao livre mercado, à exploração do trabalho, ao lucro, é válida... em seu nível científico, é um instrumento válido para o estudo da realidade social, para a interpretação da história e sua consequente transformação pela dialética da revolução... O cristão compartilha da crítica marxista da exploração do trabalhador assalariado pelo proprietário dos meios de produção".¹²³

De outro, esse mesmo marxismo é **incapaz** de atender as exigências do bem comum, por sua

"coletivização radical dos bens de produção... na luta de classes e pela ditadura do

123 - CELAM. DT - Anexo, 269, 277, passim. Grifo original.

proletariado".

Essa "crítica da análise marxista", feita por Puebla e assimilada pela CNBB, quer parecer-se **moderna**, ao afirmar que, para Marx, a vida, na sociedade capitalista, apresenta numerosas **contradições**. Para ela, o Capitalismo liberal tem seus limites, seus lados negativos¹²⁴, com "um esquema econômico que aumenta as distâncias entre ricos e pobres... um grave custo social para as classes mais desfavoráveis". Assume o homem como simples instrumento para aumentar as riquezas; explora sua força de trabalho, deixando-o na pobreza.

O que caracteriza fundamentalmente o capitalismo é, aos olhos de Puebla, a "**idolatria** da riqueza em sua forma **individual**", abominando o **ídolo** desse sistema político, de sua riqueza absolutizada como obstáculo para o Reino de Deus e a verdadeira liberdade dos homens. Por isso, "considera o **lucro** como o **motor** do progresso econômico".¹²⁵

Na realidade, o processo de acumulação do capital e a necessidade de alcançar os maiores lucros possíveis constitui o **dinamismo** profundo do capitalismo liberal. A ordem capitalista é uma ordem de coisas na qual o poder econômico, o dinheiro, o **lucro**, ainda detém a "**última instância**" das decisões econômicas, políticas e sociais. A ideologia burguesa se justifica pelo amor ao **lucro** em detrimento do trabalhador, da maioria que não tem recursos. Essa atitude é denunciada por Puebla porque é um sistema que atribui a primazia absoluta ao capital. Pondo em **absoluto** na riqueza, o liberalismo capitalista **escraviza** o homem. Aliena-o.

Existe ainda uma terceira característica do

124 - CELAM. DP., 47, 542, 546, 539.

125 - Puebla segue toda uma tradição do humanismo cristão-transcendente, defendido pela Igreja nos documentos posteriores. Assim João XXIII, MM: AAS 53 (1961), 2: "Com efeito, a doutrina de Cristo une, por assim dizer, a terra ao céu, pois ela compreende o homem em seu todo, corpo e alma, inteligência e vontade, e o convida a elevar a mente das mutáveis condições desta vida às alturas da vida eterna, onde se há de gozar, enfim, de uma felicidade e de uma paz intermináveis".

Capitalismo criticada por Puebla como **contraditória**. É "a *propriedade privada dos bens de produção como direito absoluto, sem limites nem obrigações sociais correspondentes*". Embora a doutrina social da Igreja defenda o direito de propriedade privada¹²⁶, não inocenta o sistema capitalista dos seus erros e males; pois, como conjunto, é um convite a que essa "*capacidade criadora da liberdade humana*"¹²⁷ se exerça no mau uso da liberdade.

A principal das contradições do capitalismo, na análise crítico-teológica do Documento de Puebla, - aquela que efeta de uma maneira mais constante e socialmente mais decisiva a existência dos indivíduos, - é a **contradição entre o capital e o trabalho**,¹²⁸ entre o proletariado e a burguesia.

Esse traço do Capitalismo, da relação contraditória entre capital e trabalho, presente no olhar vigilante de Puebla, é importante porque vai ser uma presença constante nos documentos, estudos e pronunciamentos oficiais da CNBB, principalmente nas décadas de 60 e 80. Por que ? Porque a Igreja pretende ter acesso à modernidade através de sua crítica ao capitalismo e ao socialismo modernos. Para ela, é a da essência do capitalismo a antecipação do "*capital ao trabalho*".¹²⁹ É ele que proclama alto a autonomia do econômico em sua

126 - João XXIII. MM: AAS 53 (1961), 108-111: "Quando a Igreja defende o princípio da propriedade privada, tem em vista um alto fim ético social... Quer dizer, pretende que a propriedade privada seja garantia dos direitos da liberdade da pessoa humana e elemento indispensável para a instauração de uma autêntica ordem social".

127 - Paulo VI. OA: AAS 63 (1971), 26, diz explicitamente que o cristão não pode aderir "à ideologia liberal, que crê exaltar a liberdade individual, subtraindo-a toda a limitação, estimulando-a com a busca exclusiva do interesse e do poderio e considerando, por outro lado, as solidariedades sociais como consequências, mais ou menos automáticas, das iniciativas individuais, e não já como um fim e um critério mais alto do valor e da organização social".

128 - Herbert Marcuse. **Razão e Revolução**, trad. de Marília Barro, Paz e Terra, Rio, 1978, p. 284, já dizia: "A sociedade capitalista é uma união de contradições. Ela atinge a liberdade pela exploração, a riqueza pela pobreza, o crescimento da produção pela restrição do consumo. A estrutura verdadeira do capitalismo é uma estrutura dialética: toda forma e instituição do progresso econômico cria sua negação determinada, e a crise é a forma extrema pela qual as contradições se expressam".

129 - CELAM, DP. 66, 417 e 1069.

relação com a religião e com a moral. Tem valor em si mesmo, ordenado ao consumo, um produto vendável. O **capital**, enfim, **domina o trabalho**. Com ele, a empresa não é a sociedade dos homens que lá trabalham, é um **capital de produção** que se investe em bens de toda natureza, não sendo mais o trabalho do que uma forma transitória de capital, jogado no cadinho da produção, com o mesmo valor das matérias primas compradas fora, sem que a **compra do trabalho** envolva mais a empresa que a **compra de mercadorias**.

Essas expressões modernas, da crítica racional-teológica, da Igreja contra a sociedade burguesa latino-americana são dirigidas, também, ao "*Coletivismo marxista*"¹³⁰, entendido mais em sua **forma histórica** do que mesmo como uma **contribuição científica** de Marx para a compreensão da sociedade.

A crítica de Puebla à **modernidade socialista** se manifesta por dois caminhos. No primeiro, ela vê na obra de Marx a fonte de análise capaz de um conhecimento profundo da realidade capitalista, de sua índole revolucionária na transformação social. A Igreja, nesse momento, reconhece a originalidade de Marx em sua crítica ao Capitalismo, tanto na exaltação de seus benefícios quanto dos limites e contradições da moderna sociedade burguesa, de ter considerado, por exemplo, o valor mercantil como um modo específico de existência, uma **maneira nova** para os homens de situar-se uns em relação aos outros e em relação às coisas; e, mais do que isso, de ter apontado a direção necessária à superação das contradições essenciais e limitadas da sociedade capitalista para o surgimento de uma nova sociedade do moderno proletariado. A **mercadoria**, antes vista como uma **contradição**, significa, agora, o nascimento de uma **nova** sociedade do trabalho, dos seus valores humanos.

No entanto, pensa Puebla, "*O Coletivismo*

130 - DP, 543, 42, 91, 92, 313, 405, 437, 418, 486, 491, 493, 500, 510, 545 e 561.

marxista conduz igualmente - por seus pressupostos materialistas - a uma idolatria da riqueza, mas em sua forma coletiva"¹³¹. É uma espécie de fetichismo das mercadorias, em moldes socialistas, em que a mercadoria se torna também "esta outra reificação da sociedade", um ídolo, não em forma individual do sistema capitalista, mas em forma coletiva da sociedade sem classes estabelecida pela ditadura proletária.

Incapaz de se transformar em força motriz e orientadora do bem-estar dos indivíduos e da justiça social, privando o homem da liberdade, a moderna sociedade socialista é limitada e contraditória. É apenas uma entre muitas tentativas de degradar os indivíduos, igualando-os uns aos outros. Isso é incompatível com o ensinamento social da Igreja, porque "o motor de sua dialética é a luta de classes"¹³², a própria dialética do homem e da história, a moral "subordinada ao interesse do proletariado e às exigências da luta de classes". O que lhes interessa, conclui Puebla, é destruir a antiga sociedade de exploração e reunir os trabalhadores em volta do proletariado para a criação de uma sociedade sem classes.

Pelo o exposto, percebe-se que a Igreja de Medellín e de Puebla, onde a CNBB teve também sua ação política, continua ainda a enfrentar a Modernidade. Ela o faz na linguagem de sua doutrina social e numa dupla e conflituosa dimensão do tempo. Evoca seu passado, expressando "o que ela (Igreja) possui como próprio: uma visão global do homem e da humanidade... elementos de validade permanente que se fundamentam numa antropologia nascida da própria mensagem de Cristo e nos valores perenes da ética cristã".

Entretanto, entra na dialética contraditória

131 - DP 544. A Encíclica OA, AAS 63 (1971), 33, já mostrava antes que "... o marxismo quer esteja no poder, quer não - é algo que se relaciona com a ideologia socialista, à base do materialismo histórico e da negação de tudo o que é transcendente".

132 - DP, 486, 539. Vejam-se João XXIII. MM 23 e 97, e Paulo VI, OA... 33.

da modernidade ao defender que esse mesmo ensinamento social não deixa de estar inserido numa determinada situação social, com seus princípios mutáveis e dinâmicos. Pois, *"atenta aos sinais dos tempos... toda comunidade cristã é chamada a se tornar responsável pelas opções concretas e pela sua efetiva atuação para responder às interpelações que as circunstâncias mutáveis apresentam"*, o que faz aflorar uma dificuldade na questão dessa modernidade cristã em sua relação com o tempo.

O tempo cristão, esse tempo "anacrônico", - na expressão adjetiva de Vaz¹³³, - é particularmente original e contraditório. De um lado, só se explica a partir das situações históricas, das diferentes condições e transformações sociais, com sua *"singularidade única de privilegiar de modo absoluto um segmento delimitado do tempo empírico no qual tem lugar o evento crístico, que se estende da Encarnação à Ressurreição... único moderno permanente"*. De outro, o cristianismo, numa tensão irreduzível entre o acontecer único de Cristo e as finitudes temporais, participa da modernidade.

É essa a matriz fundamental da modernidade no pensamento político da CNBB inserida na totalidade social brasileira. Essa leitura do tempo de Jesus Cristo, numa dimensão do tempo presente, é a mesma raiz fincada nadoutrina social da Igreja no Brasil. Com ela, a CNBB manterá o mesmo princípio da existência histórica do homem, de uma concepção feita à luz de um fato histórico privilegiado, de um tempo que flui irrepetível e unicamente da norma e do paradigma absoluto do ser histórico do Cristo no *"agora permanente"* olhado pela fé.

Diante desse problema, como se situará o pensamento da CNBB em face da modernidade que se organiza

133 - LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. "Religião e modernidade filosófica", in: maria Clara L. Bingemer (org.). *O impacto da modernidade sobre a religião*, Edições Loyola, São Paulo, 1992, p. 83-132. Vejam-se, também, sobre o problema do tempo cristão, fronteira entre filosofia e teologia: Pomian K. *L'ordre du temps*, Paris, Gallimard, 1984; J. -Y. Lacoste. *Note sur le temps*, col. théologiques, Paris, PUF, 1990.

e se apreende pela crítica do Capitalismo no processo histórico brasileiro ?

TERCEIRA PARTE

SOBRE O PODER ECLESIAÍSTICO: TAREFA POLÍTICA DA CNBB NA SOCIEDADE BRASILEIRA.

7. Poder Pastoral nos Estatutos da CNBB: Conhecer para dirigir a consciência das ovelhas.

A metáfora do pastor-rebanho já está presente nos textos políticos da antiguidade grega. Mesmo assim, Platão, por exemplo, na noção da divindade, ou do rei, ou do líder, se expressa através desse recurso literário. Fala do mito dos **pastores divinos**. Discute-o exaustivamente em *O Político*,¹³⁴ considerando problema central para o conhecimento do homem-pastor em sua relação com o Deus-Pastor e com os rebanhos humanos.

É conhecido o **diálogo** do "*Estrangeiro*" com "*Sócrates, o jovem*" sobre os pastores divinos. Na divisão e na distinção entre o homem que comanda "*rebanhos sobre o bordão de gênios divinos*" e o pastor de homens, Platão revela este **contraste** do pensamento político grego:

"... era o próprio Deus que pastoreava os homens e os dirigia como hoje; os homens (a raça mais divina) pastoreiam as outras raças animais que lhes são inferiores (...) e falamos do pastor que governava o rebanho humano, pastor divino ao invés de humano, o que é uma falta grave".

134 - PLATÃO. *O Político*, trad. José Cavalcante de Souza et al. in Nova Cultural (Os Pensadores), SP, 1987, p. 217 a 222, passim. Grifos meus. Em outros escritos, como *Críton*, *A República* e *Leis*, Platão refere-se frequentemente ao **pastor-magistrado**, evocando aqueles tempos felizes em que a humanidade era diretamente governada pelos deuses e pastava em pastagens abundantes; insistindo, outras vezes, na virtude necessária ao magistrado, obediente, ele próprio, às leis da nação.

É o Deus-Pastor em sua relação com o rebanho, dando-lhe e garantindo uma terra. Exercendo o poder sobre ele. Reunindo, guiando e conduzindo seu rebanho. Garantindo-lhe a salvação. Tomando decisões no interesse de todos. Pois,

"Em tendo por pastor a divindade, a humanidade não precisava de constituição política".

Deus providenciava tudo: frutos da terra, moradia, vida. Não era preciso se preocupar com nada. Deus satisfazia suas necessidades materiais. Num segundo momento, Platão diz que é mister

"distinguir o pastor divino, do administrador humano... não confundindo o rei e o tirano, bem distintos entre si, pelas suas maneiras de governar".

Aqui já não é o pastorado de animais, de preocupação com seu alimento, na proteção de cada um deles. Mas, é o **rei**, uma espécie de **pastor**, do político¹³⁵ que forma a unidade da cidade através da

"arte real, ter a si os cuidados para com a comunidade humana em seu todo e constituir-se numa arte de governar os homens em geral (...) da arte que se ocupa dos rebanhos humanos que por eles vela e deles cuida".

135 - Michel FOUCAULT, "Omnes et Singulatim: Por uma crítica da Razão Política", in *Novos Estudos CEBRAP* 26 (1990), 84, explica: "(...) Os homens que detêm poder político não desempenham o papel de pastores. Sua missão não consiste em proteger a vida de um grupo de indivíduos. Consiste em **formar e garantir a unidade da cidade**. Em suma, o problema político é o da relação entre a unidade e a multiplicidade no quadro da cidade e de seus cidadãos. O problema pastoral diz respeito às vidas dos indivíduos".

À frente da cidade, cabe ao político, se necessário e numa guerra, oferecer sacrifícios¹³⁶, inclusive de sua própria vida imortal. Pois,

"um rei não pode reinar se não possuir a dignidade sacerdotal que... oferece aos deuses em nosso nome os sacrifícios...".

Desse pastor-político, decorre a necessidade de que

"os chefes seriam possuidores da ciência verdadeira e não de um simulacro de ciência... Enquanto se valerem da ciência e da justiça, afim de conservá-la...".

Pouco presente nos grandes textos políticos gregos, a metáfora do rebanho é mais constante nas sociedades orientais antigas. No Egito, por exemplo, se encontram relatos bíblicos do Antigo Testamento, nos livros do Êxodo, Levítico e outros, onde o Faraó, coroado, recebia ritualmente o cajado de pastor, confiando a ele as criaturas do grande pastor divino.

No entanto, foram os hebreus que desenvolveram e intensificaram o **tema pastoral**, de cuja característica singular, Deus e Deus somente é o Pastor de seu povo, o único e exclusivo pastor autêntico. Excessão se faz para Davi, o único homem a ser invocado como pastor para reunir o rebanho, velar por ele, conhecê-lo. Prestar atenção e perscrutar cada um deles. Enquanto isso, qual rei tirano, existem maus e cruéis pastores que dispersam o rebanho, deixam morrer de fome e sede, tosam-no exclusivamente para obter lucro.

Esses tópicos tradicionais do Oriente,

136 - Ver René GIRARD, *A Violência e o Sagrado*, trad. de Martha Conceição Gambini, Paz e Terra/UNESP, SP, 1990. _____ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, Paris, 1978. _____ *Le bouc émissaire*, Grasset, Paris, 1982.

associados à metáfora do Deus-Pastor e seu rebanho de homens, são registrados na Escritura do Antigo Testamento. Ezequiel e Jeremias, entre outros, escreveram o que viram e ouviram da história dos homens, com sentenças, assim:

"Ai dos pastores que a si mesmos se apascentavam (como procurando seus próprios interesses) - porventura não são os rebanhos apascentados pelos pastores ?

.....

Muitos pastores assolaram minha vinha, pisotearam minha propriedade e converteram minha amável propriedade em desolado deserto.

.....

O meu servo Davi será rei sobre todos e ele ser-lhes-á de todos, pastor único;

O rei impera toda terra a ele sujeita".¹³⁷

Sem me alongar muito na questão, estou mostrando que a metáfora do pastor-rebanho, revestida do **poder pastoral** no pensamento grego e das sociedades antigas orientais, vai tornar-se peça importante para o discurso do próprio poder **religioso-político** da Tradição teocrático-cristã. Foi assim no Cristianismo primitivo,¹³⁸ na Idade Média,¹³⁹ nos tempos modernos¹⁴⁰ e, embora com algumas alterações, de interesse para as Conferências Episcopais, quando atualizam suas relações sociais no tempo e no espaço.

137 - Ezequiel, 34, 2; 37, 24; Jr. 12, 10; Eclesiastes, 5, 8. Grifos meus.

138 - Consultando fontes escritas e orais das tradições conservadas pelas diversas Igrejas, Lucas narra no Novo Testamento, nos Atos dos Apóstolos, uma série de acontecimentos relacionados com o pastorado cristão.

Não é possível, nos limites desse estudo, narrar o poder pastoral ao longo do Cristianismo. Quero apenas ressaltar que alguns desses elementos da antiga literatura cristã, alguns de seus aspectos tradicionais pesaram muito no pensamento político da CNBB¹⁴¹ e, ainda hoje, apesar de algumas modificações, marcam seu conceito jurídico, que regula a si própria nas relações com o Estado e os demais segmentos da sociedade.

A CNBB situa sua linguagem de **poder pastoral** nas categorias de **diakonia** e **koinonia**, **serviço** e **comunhão**, pretendendo com isso, na variedade de funções, numa soma de diversidades, distinguir a constituição do povo de Deus, de qualquer organização meramente temporal. É a dialética da linguagem da CNBB, de suas contradições, entre o afirmar a unidade e a igualdade fundamental, na Igreja, e destacar a variedade de poderes, de serviços sem diminuir, ao mesmo tempo, a **soberania hierárquica**. Ela o faz conservando e alterando as bases características do poder pastoral tradicional, legitimando sua natureza e finalidade, como sociedade humana, nos Estatutos elaborados pela Igreja no Brasil e

139 - Na tradição medieval cristã, São Tomás de Aquino (1225-1274), *Do Reino ou do Governo dos Príncipes. Ao Rei do Chipre*, trad. do original latino, *De regimine principum*, Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, xerocopiado/UNICAMP, 1991. Egídio ROMANO (1243-1315), *Sobre o poder eclesiástico*, trad. do original, *De ecclesiastica potestate*, Luiz A. de Boni, vozes, 1989; João QUIDORT (1270-1306), *Sobre o poder régio e papal*, trad. Luiz A. de Boni, do original, *De Regia potestate et papali*, Vozes, 1989; Dante ALIGHIERI (1265-1321), *De monarchia*; Marcílio de PÁDUA, *Defensor pacis*, in Umberto CERRONI, *O Pensamento Político*, II, Ed. Estampa, 1974, p. 167 a 226.

140 - Numa linha de tradição da investidura divina da autoridade, nas concepções laicas da soberania na modernidade, destacam-se: De Bonald (1754-1840), *Teoria do poder político e religioso na sociedade civil*; Joseph de Maistre (1753-1821), *Ensaio sobre o princípio gerador, o Papa*, in Umberto CERRONI, *O Pensamento...* IV; Carl Schmitt (1888-1983), *Théologie politique*, Gallimard, Paris, 1985, trad. J. L. Schlegel; _____ *A visibilidade da Igreja: reflexão escolástica*, resumo traduzido pelo Prof. Dr. Fausto Castilho (xerocopiado, UNICAMP/SP., 1990).

141 - Cf. Anexos 1, 4 e 6, transcrição dos textos originais dos "ESTATUTOS DA CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL", respectivamente, de 1952, 1958 e 1971, com análise teológico-canônica, II parte, p. 165 a 422, in Gervásio Fernandes de QUEIROGA, *Conferência Nacional dos Bispos do Brasil: Comunhão e Corresponsabilidade*, Ed. Paulinas, SP., 1977. Para uma leitura complementar, Fábio Konder COMPARTO, "O Papado: Imagem e Poder"; Pe José Oscar BEOZZO, "A Igreja e o Exercício do Poder - Do Vaticano I ao Vaticano II - Igreja Particular e Colegialidade Episcopal", in Vários, *Igreja e o Exercício do Poder*, Revista de CULTURA VOZES, 1 (1991), 71 a 116; Leonardo BOFF, *Igreja, Carisma e Poder*, Vozes, Petrópolis, 1982.

aprovados pela Igreja de Roma.

O que é a CNBB ? Qual a sua finalidade ?

Em sua estruturação embrionária, em termos de normas próprias, de regulamentos e estatutos, no ano de 1952, com alterações profundas nos Estatutos de 1958 e, de modo mais completo, 1971, a CNBB **se identifica** assim com **sua finalidade**:

"A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, a seguir designada pela sigla CNBB, é a instituição do Episcopado no Brasil que como expressão do afeto colegial, tem por finalidade:

a) estudar assuntos de interesse comum da Igreja no país, para melhor promover a ação pastoral orgânica;

b) deliberar em matérias de sua competência, segundo as normas do direito comum ou de mandato especial da Sé Apostólica;

c) Manifestar solicitude pela Igreja Universal, através da comunhão e colaboração com a Sé Apostólica e com as outras Conferências Episcopais;

d) Cuidar do relacionamento com os poderes públicos, a serviço do bem comum, ressalvado o conveniente entendimento com a Nunciatura Apostólica, no âmbito de sua competência específica".¹⁴²

Os Estatutos tentam definir juridicamente a CNBB, por sua finalidade. Ela não é apenas o **Corpo Místico**, Povo de Deus, comunhão íntima e de origem divina.

142 - Anexo 6... op. cit. p. 445. Grifos meus.

É assim seu pensamento tradicional, a imagem tridentina de si mesma. Mas, em conflito com a modernidade, pretende ser **realidade visível**, comunhão orgânica e hierárquica, ou seja, a Igreja é definida também por sua estrutura social composta de poderes superpostos. Ela só existe como **ser social**, mesmo pensando ser uma sociedade perfeita, de origem divina. Esta tensão dialética vai ser uma constante no pensamento político da CNBB.

Conforme os artigos supramencionados, a CNBB é uma "**instituição** do Episcopado no Brasil". É um organismo episcopal que, contraditoriamente, excluindo os leigos, congrega idealmente todos os bispos do Brasil. "Dirigida por uma Comissão Permanente e servida por um Secretariado Geral", a CNBB deseja ser um organismo de atualização **responsável**, organismo-chave da Igreja no Brasil, ser mesmo uma **con-ferência**, do Latim, **cum-ferunt**, em que os bispos levam juntos e avante o ônus pastoral. São eles os pastores que, com seu poder moral, de persuasão, assumem a responsabilidade de uma "**ação pastoral orgânica**" pelo destino do rebanho inteiro e de cada ovelha em particular. Olham para todas. Observam cada uma. Andam preocupados com o bem e com o mal que possam acontecer com elas. É preciso conduzi-las pelo "*reto caminho* "

Nesse **corpo-eclesiástico**, a distinção e as diferenças de dons e ofícios são para "*o interesse comum*" e edificação na unidade. No Corpo de Cristo, pensa a CNBB, não há membros inúteis, inativos, mas ao contrário, as funções e missões da Cabeça, são participadas por todo o corpo, na conexão **dependente** entre os diversos membros. Por isso, no seu pensamento, vê-se a afirmação alternada e contraditória do que é comum e do que é específico, do que é **igual** e do que é **subordinado** na divisão social dessa sociedade humana.

Essa característica tradicional da responsabilidade do pastor-rebanho na unidade corporal, dessa sintonia no agir dos bispos, mesmo nas divergências

coletivas, supõe o **conhecimento** específico entre o Pastor e seu rebanho. O Pastor **conhece** as suas ovelhas e estas, o pastor. O pastorado cristão, pensa a Igreja, exige não apenas a responsabilidade como elemento constitutivo do Episcopado brasileiro, de todos os bispos com o Papa, mas também o **conhecer** para **dirigir** o rebanho humano. Esse **conhecimento**, "como expressão do afeto *colegial*", é a essência pastoral da CNBB. Por isso, estabelece ser a primeira finalidade:

"... estudar assuntos de interesse comum da Igreja no país,..."

É a tecnologia do poder pastoral presente no pensamento político da CNBB. É preciso que o pastor-bispo conheça seu rebanho para poder dominá-lo. É sua tarefa determinar sistematicamente a **nova** ou a **velha** doutrina contra os ataques dos lobos vestidos da inteligência profana. Que ele esteja informado da **consciência** de seus fiéis para poder dirigí-los, controlar as consciências humanas. Colonizá-las com a nova evangelização. Impor-lhes a mesma cristandade.

De caráter hierárquico-jurisdicional, o poder eclesiástico refuta a pretensão de o leigo ter o direito de pertencer à CNBB. Os bispos não deixam a Conferência se transformar em uma "Assembléia do Povo de Deus". Só eles têm o poder de decisão, de mando, de cuidado. O leigo é incapaz de conhecer e produzir cultura. Participação popular na escolha dos dirigentes eclesiásticos? Inexistente. Povo de Deus não é Igreja. Os bispos são so únicos Doutores da lei, autoridades máximas da Moral e da Ética.

Nesta primeira finalidade da Constituição dos

143 - João QUIDORT, op. cit. p. 85, 89, passim, pondera: "O poder ou ofício do apostolado ou da pregação, que foi dado aos apóstolos pelo Senhor ao dizer-lhes em Mt 10, 7: "Ide e anunciai que se aproxima o reino de Deus" (...) é totalmente espiritual, ... pois não é um poder de domínio, mas autoridade de magistério. E o apóstolo Pedro, 1, 5, 3: "Não como dominadores das comunidades, mas como modelos do rebanho".

Bispos no Brasil se alinha o "poder da pregação",¹⁴³ a *postestas magisterii*, inerente à toda autoridade nas religiões dogmáticas, de definir e impor aos fiéis as verdades da fé. Exclusivo ao "poder de ordem", colegialmente na comunhão entre si e com o Papa, os bispos têm a *infabilidade no ensinar*, o "*munus docendi*", doutor de seus seguidores. É o poder de origem divina, tradicional no pensamento religioso-político da CNBB.

Com essa chave e no foro da consciência dos rebanhos humanos, os bispos prescrevem, em 1971, a segunda finalidade da Conferência:

"...deliberar em matérias de sua competência, segundo as normas do direito comum ou de mandato especial da Sé Apostólica".

Essa finalidade é a expressão do poder da CNBB em sua relação social. É o "poder sagrado"¹⁴⁴ dos bispos a "deliberar" as ações individuais e coletivas, a exigir obediência¹⁴⁵ do homem, que é obrigado a se prostrar diante do poder divino, confessar e pedir perdão por ter violado as normas dos mandamentos estatutários da Igreja. É a CNBB com seu poder medieval de *censurar*¹⁴⁶ as consciências humanas, de interceptá-las; de interferir na liberdade humana.

Coerente com seu pensamento de "comunhão hierárquica", de realidade visível e sensível, a CNBB expressa sua relação de dependência colonial-religiosa com o Romano Pontífice, considerado e admitido único Chefe da Igreja Universal. Em obediência à Igreja de

144 - Cf. LG. Op. cit., 27: "Os bispos regem como vigários e legados de Cristo as Igrejas particulares a eles confiadas, com seus conselhos, exortações e exemplos, e ainda com a sua autoridade e o seu poder sagrado..." , passim, grifos meus.

145 - Michel FOUCAULT, op. cit. p. 85, observa: "Na concepção hebraica, sendo Deus um pastor, o rebanho que o segue acata sua vontade, sua lei. O cristianismo, por sua vez, concebeu a relação pastor-ovelhas como uma relação de dependência individual e completa".

146 - João QUIDORT, op. cit. p. 90, referindo-se a Mt. 18, 17, "Para que a censura de muitos o corrija", pensa: "Quanto ao poder de correção ou de censura eclesiástica, deve-se observar que se trata de algo que diretamente só se refere ao espiritual...".

Roma, decreta no Estatuto de 1971:

"... segundo as normas de mandato especial da Sé Apostólica; (...) manifestar solicitude pela Igreja Universal, através da comunhão e da colaboração com a Sé Apostólica..."

Para ser, a CNBB é prisioneira do caráter essencialmente hierárquico da Igreja, de sua estrutura social composta de **desigualdades**. Só admite como **conferência** a de **toda** hierarquia epíscopo-brasileira com o Papa,¹⁴⁷ pastor universal, único, com poderes plenos, acima da lei canônica.

Aqui, a CNBB segue as diretrizes do Vaticano, sem poder **divergir** das normas vindas de Roma. O Papa é soberano, sem limites. Sua vontade não é condicionada por nenhuma norma jurídica. A CNBB não tem o poder de editar normas que sejam irrevogáveis pelo Pontífice Romano. Estas somente passam a vigorar depois que o Papa as sanciona e promulga, de modo soberano e ilimitado. O Papa é ainda o dono do rebanho brasileiro. Os bispos apenas cultivam e exploram o solo para cuidar de suas ovelhas. Submissos a esse poder monoteísta-patriarcal, de **totalitarismo religioso**, de propriedade e manipulação da verdade, nesse processo de **força moral da Igreja**, os bispos reproduzem as relações de poder religioso no Brasil, com fortes influências nas esferas econômica e política.

Essa tradição do poder do Papa, daquela soberania do chefe visível da Igreja, representa para a CNBB o principal valor de **coesão social**, de consentimento das camadas populares e empresariais, de sua

147 - LG. op. cit., 22, grifos meus: "Mas o Colégio ou Corpo episcopal não tem autoridade, se nele não se considera incluído, como Cabeça, o Romano Pontífice, sucessor de Pedro, permanecendo sempre íntegro o seu poder primacial sobre todos..., em virtude de seu cargo de Vigário de Cristo e de pastor de toda a Igreja, tem poder pleno, supremo e universal sobre a Igreja e pode exercê-lo livremente".

força junto ao Estado, de relações políticas nas formações sociais modernas. É tanto assim que é de sua finalidade, o quarto objetivo estatutário, elencar algumas exigências políticas para uma ordem social, entre outras:

"... cuidar do relacionamento com os poderes públicos, a serviço do bem comum..."

Trata-se da relação da CNBB com o **poder temporal**, com o poder político, com o Estado. Sociedade humana, vivendo nesta sociedade capitalista brasileira, dela fazendo parte - sociedade essa perpassada pelas relações de dominação -, a Igreja está imersa nessa mesma dinâmica social. É condicionada ao movimento histórico de poder. Sob a imagem de "*mater et magistra*", ela **se apodera** de seus fiéis. Toma conta de sua vontade, de sua liberdade, de sua inteligência. Manda neles. Impõe-lhes normas básicas de convivência humana. Normas essas tão **socializadas** que só em momentos de conflitos e convulsões sociais requerem o reforço da **sacralidade**, recebendo assim da sociedade apoio de hegemonia no campo religioso-político.

Pensa a CNBB ser o "*serviço do bem comum*" a justificativa de sua relação política com "*os poderes públicos*". Ela tem seu interesse. De um lado, o Estado laico protege a Igreja e lhe concede privilégios, com isenção total de imposto de renda e de todas obrigações sociais, em suas relações econômicas, de comércio e propriedade privada. E, de outro, enquanto redundando em benefício do "*poder sagrado*", a CNBB retribui socorrendo-o com sua ação pastoral de **serviço comunitário**.

Sentindo-se excluída da vida social e política, vendo os movimentos populares se desligando do poder eclesiástico, a CNBB **reage**. Encurralada pelo Estado burguês e pressionada pela ameaça do comunismo, considerado destruidor da "*civilização cristã*", tenta refor-

çar o princípio de autoridade ameaçado por todos os lados. Retoma, sob novas condições materiais, o domínio em suas relações universais com o Estado e os cidadãos. Disputa com os poderes públicos o bem comum. É o momento de Igreja e Estado viverem juntos. Unidos, trabalham a história. Mas, se apartam e se ostilizam em outro momento em que entra em jogo o "bem comum", ou seja, o corpo e a alma dos fiéis.

O homem se faz aqui **objeto** de instâncias de poder que dele se apropria. A luta é material e espiritual contra a força do mesmo homem. É política. Seu corpo é escravizado pelos mecanismos de exploração e de controle do Estado. Enquanto isso, contraditória e necessariamente, com seu discurso tradicional, a Igreja toma conta de sua **alma**, de sua consciência, escamoteando a posse de seu **corpo**.

Percebe-se aqui a presença da dominação patriarcal-carismática,¹⁴⁸ fonte de autoritarismo, de **poder tradicional** da Igreja Católica de Roma no Brasil, de pensamento político conservador,¹⁴⁹ mesmo quando a CNBB pretende

"...ter especialmente em vista a atualização do apostolado segundo as diretrizes da Santa Sé".

É a adesão pessoal dos súditos da Igreja e de seus seguidores aos ditames de Roma, dita livre adesão da consciência individual, de cujo dirigente supremo, de qualidade sobrenatural, de um dom divino exclusivo do Papa, compete à CNBB obediência e bajulação, sem

148 - Cf. Max WEBER, "Sociologia da Religião (Tipos de Relações Comunitárias Religiosas)", op. cit. V, 279-418. Ver também, Roberto ROMANO, **Conservadorismo Romântico. Origem do totalitarismo**, Brasiliense, SP, 1981.

149 - A tradição teocrática do primado do poder espiritual sobre o poder temporal se estabelece nos escritos políticos de Tomás de Aquino, por exemplo, do Governo... op. cit. 37, levado ao extremo por seu discípulo Egídio Romano... op. cit. p. 67: "...e, por isso, não se deve atribuir este poder ao papa, pelo motivo de ser o sucessor de Pedro. Antes, pelo contrário, o poder episcopal e o poder temporal são distintos... O imperador é a maior autoridade nas coisas temporais, e não existe ninguém superior a ele, do mesmo modo com o papa o é nas coisas espirituais".

indagações nem protestos, sob pena de ser excluída e perseguida pela antiga Inquisição, a chamada hoje, Congregação para a doutrina da Fé.

Numa leitura de René Girard, no próximo capítulo encontrada, essa é a violência do poder sacro contra a sociedade humana. É Deus contra sua criatura. No Estado e na Igreja, em todos, não importando ser leigo ou religioso, manifesta-se o propósito de explorar, organizar e mandar, "de apresentar normas". Altos burocratas, burgueses e religiosos, numa tensão constante, todos, a serviço do bem comum, se engajam com essa violência, no mesmo sistema mercantil, com a mesma sede de lucro, buscando a eficiência da máquina econômica e da dominação religiosa.

É a escrita jurídico-regimental da CNBB seguindo a tradição teocrática do poder espiritual, tentando sobrepor ao poder temporal na sociedade brasileira. Em litígio com a jurisdição política, o **poder pastoral** da CNBB ganha espaço para se auto-reproduzir, material e espiritualmente, junto aos movimentos católicos de ação política no Brasil. Para tanto, ela cultiva todas as formas de poder sagrado. Continuamente, celebra a Missa como "*culto sacrificial*"¹⁵⁰ da Morte de Jesus Cristo, feito homem e imagem da vida e da morte de todos os outros homens, seus irmãos. É o único sacrifício, centro e mediação simbólicas de valores do **passado** vinculados às novas condições da **modernidade**. Por outro, ela **evangeliza o homem**, trabalho **cultural**, processo histórico de **cultivar**¹⁵¹ práticas e técnicas de dominação colonial religiosa do ser humano.

É a violência, tradicionalmente institucionalizada, dentro do sagrado, ofensiva da CNBB contra os movimentos católicos de ação política no Brasil, a seguir examinados em outros documentos oficiais, textos e estudo dessa sociedade religiosa.

150 - René GIRARD, *A Violência...* op. cit. p. 17.

151 - Ver Alfredo BOSI, *Dialética da Colonização*, Companhia de Letras, SP, 1992.

8 - *Violência Santa Contra os Movimentos Católicos de Ação Política no Brasil.*

Os anos de 1952 a 1985, sob o aspecto político-conjuntural e num primeiro momento, marcaram uma fase de ações diferenciadas e conflituosas da CNBB, limitadas em outro, pela sua tradição estrutural, na defesa do Catolicismo junto a setores da sociedade brasileira como um todo.

É o tempo em que a Igreja se apropria das forças sociais para se auto-reproduzir, na defesa de seu humanismo católico. Ela se serve dos movimentos de ordem social, econômica e política, muitas vezes, mobilizando seus próprios fiéis, **subjugando ao poder coercitivo** do Estado. Ela o faz para se inserir nas possíveis transformações e preservar o patrimônio material da Igreja escamoteado no **moral-religioso** de sua tradição. Reforça seu **poder sacro**, produz a violência do verbo, da palavra escrita e falada contra a humanidade social.

Naqueles anos, desencadeava-se o processo de industrialização no Brasil. Difundia-se a tese, em contradição com outras, de que uma nação rica nascia do capital industrial, sinônimo de desenvolvimento social para o povo, da perpétua ordem política. Getúlio Vargas assume esta questão nacional e, em contrapartida, fortalece a burguesia que submete o trabalho ao capital. Subordinado aos interesses do imperialismo, às vezes, seguido de contradições e equívocos, Vargas estimulou a importação do capital estrangeiro para o parque industrial brasileiro. É seu modelo nacional-populista com o objetivo de construir a ordem econômica e a paz social da cidade. É o desenvolvimento do capitalismo hipertardio da sociedade industrial brasileira.

Juscelino Kubitschek rompe com esse projeto. Abre o período de transnacionalização da economia brasileira. Dá ao Estado a tarefa de promover o desenvolvimento das multinacionais através de todos os tipos de

incentivos e favores. É o novo modelo desenvolvimentista a aniquilar o sistema capitalista nacional, burguês independente, e criar uma política orientada para o desenvolvimento econômico dependente. Agora, pensava-se, também, não sem contradições, ser necessário, de um lado, o **capital estrangeiro** e, de outro, da tecnologia dos países desenvolvidos. Exigia-se o sacrifício do povo brasileiro para atender o imperialismo norte-americano.

Assim, a política do capital produtivo brasileiro, na década de 50, com Vargas e Juscelino ou sem eles, se internacionalizou. Garantiu os interesses da reprodução ampliada do capitalismo central, - diferenciado, porém, não distinto -, condição e produto da história, das contradições e conflitos entre empresas e Estado, mas principalmente de tensões antagônicas entre dominantes e dominados.

A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, observou-se, entendida aqui sociedade humana, é atravessada por esse mesmo processo histórico brasileiro, encravado na temporalidade capitalista, próprio do desenvolvimento da sociedade moderna, contraditório, por seus conflitos de classes, por suas condições materiais e suas relações sociais que formam a base real da consciência do homem.

A CNBB não é unicamente o sonho de um Dom Helder Câmara, um de seus fundadores, cheio da "*Graça Divina*" e inspirado pelo Espírito, a ditar seus objetivos no Palácio Eclesiástico "*São Joaquim*" no Rio de Janeiro. É o inverso. **Nasce**¹⁵² e **se constitui** a CNBB em 17 de outubro de 1952, à sombra da **Ação Católica**,¹⁵³ não como uma sociedade do Cristianismo primitivo, mas como uma **inovação histórica**, embora importada da Itália na

¹⁵² - História da CNBB, sob o aspecto canônico-jurídico, Gervásio Fernandes de QUEIROGA, op. cit. VI, 165 a 184. Não me interessa essa simples narração de sua origem e desenvolvimento, mas, nesta tese, apreendê-la **ser social**, historicamente existente, **igreja-sociedade**, provida de órgãos hierárquicos, com sua estrutura de poder, de apropriação religioso-política de expressões simbólicas de violência contra os movimentos sociais no Brasil.

década de 20 e, posteriormente nos anos 50 e 60, transformada em movimento de **ação política**, de esquerda católica francesa. A Juventude Universitária Católica (JUC) e a Ação Popular (AP), praticamente nascida da JUC, foram suas expressões máximas na dimensão política.

O pensamento político da Igreja é produto das mesmas contradições do projeto de desenvolvimento capitalista dependente, do mesmo trabalho econômico de industrialização associado ao capital estrangeiro. Suas idéias, produzidas nesse tempo, não foram reveladas por Deus, nem milagres de Nossa Senhora Aparecida. Foram determinadas pela totalidade da sociedade brasileira, fruto do trabalho humano. A Igreja, assim impulsionada pela própria realidade social, não fica indiferente aos problemas políticos, sociais e econômicos da sociedade capitalista. Nela, a CNBB quer se sustentar, ser reconhecida, manter sua hegemonia, mesmo que isso exija uma atitude de **contraposição** aos próprios grupos sociais que trabalham para ela.

Nos textos, a seguir examinados e criticados, na mesma linha do Girard, passo a focalizar a CNBB brotando desse processo histórico, dos movimentos sociais. De um lado, deles **se aproxima**. Mobiliza-os em prol de normas básicas de convivência e condutas humanas, de um desenvolvimento conforme a doutrina social da Igreja. Torna-se sua afirmação e aceitação. De outro, **rompe** com eles. Desarticula-os. São insultados, cobertos de **desprezo**, de violência. De escárneos e vitupérios. Sacrifica seus homens, antes abençoados e consagrados a Deus para o serviço da Igreja.

A CNBB, nesse sentido, "*sistema sacrificial*", **cresce** geradora de conflitos e rivalidades **contra** aqueles movimentos católicos de ação política, inclusive **contra** o Estado, às vezes, contraditoriamente, a favor deles, vítimas expiatórias do Evangelho da Igreja, de sua intromissão direta nos negócios da sociedade brasileira, do poder temporal do Brasil.

153 - Para um acompanhamento detalhado da história da Ação Católica Especializada, consultar José Luiz SIGRIST, *A JUC...* op. cit.; Luiz Alberto Gomes de SOUZA, *A Juc: os estudantes católicos e a política*, Vozes, 1984; Aroldo LIMA e Aldo ARANTES, *A História da Ação Popular; da Juc ao PC do B, SP.*, Alfa Ômega, 1984. Ver ainda Antônio GRAMSCI, "Ação Católica", in *Maquiavel, a política e o Estado*, V, 275 a 364, trad. Luiz Mário Gazzaneo, Civ. Brasileira, 8ª ed., Rio, 1981.

Portanto, dois caminhos, - aceitação e rejeição da sociedade -, vão sendo dubiamente traçados pela CNBB rumo aos movimentos sociais, grupos políticos, muitos dos quais cidadãos seguidores da fé católica, reduzidos ao mundo clerical em sua teoria e ação. Contraditoriamente, o ver, julgar e agir -, método esse subsumido da Ação Católica pela CNBB -, prepara o **ritual**¹⁵⁴ próprio do sacrifício, da **volência** em sua forma religiosa. De respeito e desprezo à formação social daqueles grupos. De sua defesa e ameaça. De atração e traição. De violência da **palavra sagrada**, exercida pelo poder da Igreja Católica de Roma no massacre das liberdades no Brasil.

A violência santa da CNBB é ritual. Tem sua "*liturgia sacrificial e de louvor*" (Pio X), da palavra falada e escrita, sua arte de sacrificar as vítimas, que pensaram diferente, que enfrentaram o poder. Do verbo encarnado na humilia durante a celebração do Sacrifício da Missa. Nos meios de comunicação social, canais de TV, documentos, textos e estudos, esses manuais de sacrifícios, de manipulação do sobrenatural, da violência contra a vítima expiatória.

Na primeira parte do ritual, a CNBB revela **respeito**, quase com veneração, pelas suas futuras vítimas, heróis míticos de hoje. É a marcha inicial de seus algozes, de seus carrascos na prática da violência sagrada contra a JUC, a ACP e as Forças Armadas no poder. Em suas mãos, seguram o chicote forte da palavra escrita e falada, evocando expressões típicas de sua tradição.

Os movimentos de leigos são atraídos e cativados para a **intimidade eclesiástica**, misturados com mistérios e poder. A Igreja lhes confere "*os atributos do herói mítico*", representantes de outro mundo. Pois, conforme seus Estatutos e Manifestos dos Bispos do Brasil em Congressos Nacionais,¹⁵⁵ a Ação Católica, e nela os jucistas e a Ação Popular, tem como fim último

154 - René GIRARD, "A unidade de todos os ritos", **A violência...** op. cit. XI, 333 a 376.

155 - REB, 2 e 4 (1946), 468-487; 938-958, passim. Doravante, como em indicações anteriores, os termos, as expressões e as frases colocadas entre "aspas" transcritas em corpo menor, e não referenciadas em pé de página, pertencem ao mesmo documento ou a mesma fonte da nota do parágrafo indicado pelo número não repetido a seguir.

"dilatatar e consolidar o **Reino de Jesus Cristo**... atrair Jesus Cristo todas as almas, para que haja um só **rebanho** e um só **pastor**... serão fermento evangélico que fará levantar e transformar-se toda massa... esforçando-se por ser modelo no meio em que a **Providência** o colocou".

Seus homens, tropas organizadas no apostolado hierárquico da Igreja, presas pelo Batismo e outros ritos sacramentais, são destinados a encarnarem Jesus Cristo, Filho de Deus, a Ele se entregarem, não obstante as variadas e rudes exigências da cruz.

Umedecidos do **sangue** de Cristo, pensa a CNBB, e unidos à "*estrutura do Corpo Místico*", os dirigentes e militantes do laicato católico são **filhos de Deus** e herdeiros da glória do Pai. Esses heróis míticos serão os vencedores do mundo, salvadores do Brasil. Na eternidade, receberão a recompensa de seu trabalho na Igreja. Na ordem temporal, seus operários, chamados à "*mais filial submissão a todos os membros da Hierarquia... adestrados na teoria e na prática*" da doutrina social da Igreja, se deixam explorar em nome daquele Reino de Deus. São os cruzados e cruzadinhas, soldados recrutados pela CNBB para recristianizarem as elites sem Deus.

Em outros documentos¹⁵⁶, a CNBB continua a exigir intermediação dos mesmos cavaleiros, criados à imagem e semelhança de Deus para "*a expansão do Reino de Cristo*". É ainda o primeiro momento de veneração para com a Ação Católica Especializada, dos jucistas e da Ação Popular, vivendo na amizade da Igreja que acabará por aprisioná-los. É hora ainda de a Igreja agir como uma "*mãe boa*" para, depois, em outro momento, ser uma torturadora implacável. Ela é versátil no seu governo.

Nesta atitude, durante a Semana Nacional da Ação Católica, realizada em maio de 1957, o Secretariado Geral da CNBB, numa linguagem mercantil, contudo elogiosa, declara que:

156 - REB, 17 (1957), 506-512; REB, 21 (1961), 944-950 e REB, 24 (1964), 129-132.

"O Encontro ao qual nos acorremos e de que acabamos de participar é por si um sinal dos tempos... de muito nos valeu (...)
Membros da Hierarquia julgaram oportuno ouvir o laicato, dialogar com ele em Círculos de estudo, pensar com ele em Assembléias Gerais. É que reconhecemos ao leigo um lugar próprio dentro da Igreja... precisamos da colaboração dos leigos (que) são também Igreja e formam um único e mesmo Corpo de Cristo".

Os movimentos leigos participam, assim, continua pensando a CNBB, da mesma tarefa eclesial. Sob diretrizes "claras, concretas e firmes" da Igreja, eles salvam os homens. Evangeliza-os. No entanto, a partir de 1960, sob tensões e ambiguidades incentivou seus fiéis a realizarem especificamente sua missão no âmbito temporal, a assumirem o compromisso político de **construir a história**, sua humanização e seu desenvolvimento dentro de um mundo que, segundo a Igreja, precisa novamente ser conquistado para Cristo. E sustenta sua contradição, a relação dialética entre tradição e modernidade:

"A eles que sem ser do mundo estão mergulhados no mundo... exercendo funções temporais e ordenando-os segundo Deus".

Desta feita, "submergidos nas claridades da fé" e comprometidos com o mundo, com a "sacralização das estruturas temporais", tornando-se heróis da Parusia e do tempo, mensageiros dos princípios que fluem da fé e darazão natural, da realidade total do mundo. De uma história, pondera a CNBB, que não é reprodução do

sempre igual, dentro do **passado** perdido, mas que é sempre **novo** que antecipa o definitivamente último. Por isso, para o laicato católico, prega dubiamente a Igreja, não há esquema. Deus, fundamentalmente o Reino de Deus, isto é, o reino da Igreja Católica, vem do futuro e não do passado; e o Espírito é aquele que conduz esse passado em função do futuro.

É a leitura dos "*sinais dos tempos*" feita pela CNBB para cativar os movimentos sociais.

Atraídos pelo **respeito**, manifestado por aquela sociedade neste primeiro **ato ritual** no drama de sua **violência sagrada**, jovens e adultos buscaram na Igreja o lugar de sua comunhão com Deus e os homens, a fim de, **cativados**, atenderem o apelo da Hierarquia: construir a civilização do amor e edificar a paz na justiça.

No segundo momento, porém, esses mesmos movimentos sociais, na celebração do sacrifício de suas vítimas, pela CNBB, terão outro tratamento contraditório, conflituoso e limitado. Serão insultados, cobertos de **desprezo**. Expulsos da Igreja. Desligados de seu convívio. Abandonados. Antes, atraídos. Agora, traídos. Cercado o debate e punido o diálogo. É a degradação eclesial, terror sagrado da CNBB em oposição à modernidade, pensada principalmente pelos jucistas e outros movimentos especializados da Ação Católica, nas décadas de 50 e 60.

Por que a CNBB os puniu ? Por que razões esses movimentos foram escolhidos para expiar a violência que agitava a comunidade ? O que eles pensaram **diferente** para serem privados da intimidade com a Igreja ? Que crimes cometeram para serem abatidos e agonizados como vítimas sacrificiais, isolados da comunidade, abafados em sua consciência, em sua liberdade de expressão garantida pela constituição brasileira ?

Criada em 1930 como um movimento conservador, ligado à Ação Católica, para cristianizar o meio universitário, a JUC, no final da década de 50, e com a Ação Popular, no início de 60, passou a ter maior envolvi-

mento com a **ação política moderna** em oposição à doutrina social tradicional da CNBB. Tomou maior consciência de pensar e "*garantir a liberdade do desenvolvimento das pessoas, a possibilidade de sua expressão e da expressão de sua vontade*". De agir livremente no processo histórico brasileiro.

Nesse tempo, numa correlação de forças no interior da Igreja, os movimentos sociais produziram documentos¹⁵⁷ e alinharam ações que registram tensões dialéticas da sociedade brasileira. Palavras e ações que documentam a CNBB se gladiando com os movimentos sociais. Palavras se constituindo e se confundindo com os próprios movimentos marcados pela represália da CNBB contra os jucistas e a Ação Popular.

Em confronto com as clássicas propostas conservadoras - exigências de uma vida de estudo, de espiritualidade sacramental e de formação doutrinal católica -, e derrubando esse programa da CNBB para o meio estudantil, os jucistas se preocuparam com outros problemas da totalidade social brasileira, de ordem econômica, social e política. Para eles, a fé não ajudava a encontrar o significado último da história, no seu tempo e na sociedade. As especulações teológicas não lhes forneciam as bases teóricas para a **ação política**, nem mesmo e muito menos a doutrina social da Igreja era instrumento capaz de conduzir a um "*ideal histórico cristão*". No seu pensamento, era preciso buscar elementos da análise marxista para **conhecer** a realidade brasileira e nela interferir para **transformá-la**.

A sociedade brasileira deveria passar por uma transformação radical na luta contra o subdesenvolvimento, na "*superação do capitalismo*", rompendo os laços coloniais com as metrópoles desenvolvidas para estabelecer um regime socialista. Urgia um programa

157 - "Algumas Diretrizes de um Ideal Histórico Cristão para o Povo Brasileiro", "Manifesto do Diretório Central dos Estudantes da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro", "Juventude Cristã Hoje" e "Ação Popular: Documento-base", em Luiz Gonzaga de SOUZA LIMA, *Evolução Política...* op. cit. Anexo 1, p. 77-144.

revolucionário para o engajamento cristão na ordem temporal em busca de solução dos problemas sociais.

É nessa linha que, no "Documento-base", com algumas diferenças de ação, brotadas da JUC, a Ação Popular se vê como:

"(...) a expressão de uma geração que traduz em ação revolucionária as opções fundamentais que assumiu como resposta ao desafio da nossa realidade e como decorrência de uma análise realista do processo social brasileiro na história em que nos é dado viver (...) a perspectiva do socialismo como humanismo, enquanto crítica da alienação capitalista e movimento real da sua superação(...)"

A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil reage a esse pensamento. Ela **se retrai** como prevenção¹⁵⁸ dos males destes socialistas e comunistas, quais fantasmas infiltrados na sociedade brasileira. A Igreja se apronta para exigir vítimas, silenciando e invalidando seus clamores.

Desde o "Manifesto do Episcopado Brasileiro Sobre a Ação Social", em 1946, a pastoral católica sedimentou a prática de governar as condutas humanas. Aprisionou o homem à Doutrina da Igreja para poder "construir uma ordem social cristã", não atentando contra a família e a moral; dentro do critério de respeito, justiça e dignidade; no "feliz encontro de soluções harmoniosas" contra a luta de classes, "abominável aos olhos de Deus e ao humanismo católico", porque divide os homens, sob o signo do ódio, da violência e da

158 - René GIRARD, op. cit. 33 "... E o domínio do preventivo é primordialmente o domínio religioso. A prevenção religiosa pode ter um caráter violento. A violência e o sagrado são inseparáveis (...)"

morte.

Subordinados a esses e outros princípios de ação social eclesiástica, "*sob a imediata dependência da Hierarquia*", os leigos e o Estado não têm outro caminho, a não ser

"a reforma social cristã... um grau de bem-estar material e espiritual... mais propriedade para todos... pela fidelidade de manter-se acima e fora dos partidos... e promover o bem comum".

Com isso, e até mesmo condenando a violência da luta de classes, a Igreja deseja perpetuar seu conflito. Pois, é na própria recusa dessa violência da luta de classes que a CNBB comete outra, quando expulsa os líderes estudentís da organização católica. Ela o faz para melhor garantir o **domínio** sobre as populações mistificadas, visando reforçar uma certa **ordem político-religiosa**, num trabalho firme de reestruturação econômica, social, política e espiritual do Brasil.

A partir da "*Declaração...*" de 1957, durante a Semana Nacional de Ação Católica, a CNBB herda essa tradição do pensamento político da Igreja de Roma. Repete as mesmas diretrizes culturais, econômicas e políticas das Encíclicas Sociais, ditando e calando a voz das liberdades modernas.

Ao atacar e, dubiamente, acatar o capitalismo, abate o comunismo nesses termos:

"...evitar e fazer evitar as aparências de compromisso da Igreja com as estruturas capitalistas; evitar, diante do comunismo uma atitude negativa, de simples anti-comunismo, sem combater, também, o materialismo capitalista que trouxe a revolta e portanto o comunismo; (...) evitar que os padres se engolfem na ação social... o campo próprio dos leigos...".

É o "*evitandum est...*" da lei canônica presente na escrita da CNBB. Evitar... evitar... sempre evitar o sangue impuro do inimigo, eis uma forma de violência do verbo sagrado aqui praticado quatro vezes no discurso da Igreja. É a verdade das relações humanas e da sociedade que se revela assim. A violência quer expulsá-la para desviar da Igreja o mal que a ameaça.

Essa postura da CNBB é semelhante à cena da Bíblia¹⁵⁹, onde Jacó, jovem de "*pele lisa*", mente para receber a herança espiritual e material que seu pai Isaac, cego e às portas do cemitério, reservara para um outro, o filho mais velho, "*homem peludo*", Esaú. O caçula Jacó, escondido atrás da pele do bode sacrificado, leva "*um bom assado*", aquele churrasco para o pai comer e receber dele a bênção de Javé em lugar de seu irmão.

A violência dessa bênção sagrada em favor de um - concedendo-lhe toda herança material, amaldiçoando o outro, deserdando-o -, foi tão forte que, diz o Antigo Testamento, enquanto "*chorava em altas vozes*", Esaú, soluçando, decidiu: "*...e então matarei Jacó meu irmão*".

Assim, também, no palco da História do Brasil, procede a Igreja. Dissimula a violência da maldição, evitando o contato direto com a política. Na verdade, a CNBB não quer a transformação do mundo político brasileiro. Deseja a bênção de Deus para que haja "*unanimidade*" da sociedade, onde o conflito deve se calar e se enganar. Que Deus "*conceda o orvalho dos céus, os férteis terrenos...*", impedindo que os movimentos políticos lutem contra "*a ordem social cristã*" e destruam a verdade divina refletida no homem. Essa ação violenta está registrada nos Manuais Sagrados da CNBB, no tempo da JUC e da Ação Popular.

No início da década de 60, a Comissão Episcopal da CNBB, em suas "*Diretrizes*" para o laicato católico, se enfurece mais ainda em sua relação com esses

159 - Gênesis, 27, 1-42.

movimentos. O conflito entre ela e eles é cada vez mais tenso, aumentando mais e mais a oposição do governo da Igreja Católica contra o homem.

Os Bispos excluem as "*tendências laicizantes*" daqueles que se colocaram num novo estado de espírito, numa "*nova posição moderna*", aberta, em favor de uma transformação econômico-social das atuais estruturas do mundo burguês. Dos que resistem em "*ouvir e acatar os superiores eclesiásticos*", de subestimar a doutrina social da Igreja como se fosse força incapaz de resolver os problemas sociais.

A CNBB procura uma justificativa tradicional para essa perda de **diferença** que provoca a opressão de seu poder sacro sobre os movimentos sociais, sua violação dos direitos humanos dentro da Igreja. Alegando ser "*o apostolado hierárquico da Igreja, de instituição divina*", os jucistas, ao se politizarem, perderão sua **identidade**. Não serão mais Igreja. Pois, eles são "*mandados*" dos Antístetes, razão **institutiva**, que lhes dá "*existência*" pelos seus Pastores para participar de sua ação apostólica, dar testemunho de santidade e guardar íntegro o tesouro da fé.

Percebe-se aqui as tensões entre modernidade e tradição, entre o finito e o transcendente no pensamento político da CNBB. A Igreja se debate: o laicato católico não é de **ordem temporal**, mas **religiosa**. Todavia, entra em contradição, ao defender ser a política o campo próprio do leigo, pois, "*louvamos a preocupação que a JUC tem demonstrado pelas nossas áreas desenvolvidas, pelas necessárias reformas de estruturas econômico-sociais...*", mas, violentamente a reduz na afirmação anterior. O católico **só** se pode preocupar com o plano temporal na medida em que a Igreja o faz, na missão de salvar o homem em todas suas manifestações de vida material e espiritual.

A alta cúpula da Igreja pensa, então, que só a CNBB, representante da Igreja de Roma no Brasil, tem o poder de orientar, disciplinar, corrigir, advertir,

traçar diretrizes, com o direito de ser ouvida, acatada, não discutida. Ela se impõe e, aos outros, também, a importância e a exclusividade da missão espiritual e, de ordem temporal em suas contradições, da Igreja na História. É ciumenta em sua tarefa de nos conduzir do tempo para a eternidade, de ser o guarda do tesouro de sua doutrina. Serão **punidos** os que julgam trabalhar pelo Reino de Deus, quando se furtam à comunhão com a Igreja visível no governo da CNBB. E escreve autoritariamente:

"O jucista tem uma doutrina da qual não lhe é lícito afastar-se. Ninguém, nem nos quadros da JUC, nem fora deles, pode apresentar interpretações ou estabelecer linha de conduta que leve o Movimento jucista ou um só de seus membros a discrepar da orientação que lhe dá a Hierarquia Católica..."

Essa é a **forma religiosa de violência** que a CNBB pratica em sua relação dialética com os movimentos sociais no Brasil. O uso da palavra humana lhes é retirado, interrompida a comunicação falada e escrita dos jovens, dos homens e das mulheres, envolvidos com o laicato católico e fora dele. É a **lei do silêncio** imposta pela CNBB. Só a Igreja **fala**. Apenas ela tem o direito aos meios de produção e reprodução simbólicos, principalmente no campo religioso. É sua violência contra o uso das Ciências Humanas na Teologia Católica. Pois, segundo a Igreja, a "*ratio formalis*" da Teologia que, à luz da Revelação, da Tradição e do Magistério, deve iluminar e dirigir aquelas ciências, pautar os caminhos da história dos homens.

Em defesa de sua infabilidade doutrinário-social, a Igreja desliga os juscistas da política e, em colóquio com a repressão militar de 1964, os reduz ao silêncio da clandestinidade, seres humanos sem vez e

voz. Coxos, surdos e mudos. Corpos e mentes, mutilados e despedaçados, são vestígios da contradição da Igreja que proclama a liberdade como valor absoluto e, no entanto, a restringe para o outro.

Foi em 1961, no XXIV Congresso da União Nacional dos Estudantes. A JUC compareceu como força política, organizada via Ação Popular. Aldo Arantes, ex-líder da JUC, eleito presidente da UNE. Manifestações da CNBB¹⁶⁰ proibiam seus dirigentes e militantes a se pronunciarem. Condenados por aquela lei sagrada do silêncio, não podiam aprovar posições teóricas e compromissos políticos daqueles que, "...devido à sua orientação naturalista (...) tragados na voragem revolucionária", não exprimiam o pensamento cristão. Ignoravam os valores morais, éticos e religiosos. Além do mais, instilavam "a sistemática da luta de classes", do sentimento de inconformidade e de revolta contra as condições da vida brasileira.

Os participantes daquele referido encontro, cristãos ou não, quais prisioneiros de batalha, foram ameaçados pela Igreja, advertidos pela Comissão Episcopal da CNBB a não fazerem alianças políticas com "os promotores do Comunismo" que, assaltando o poder e destruindo o atual Capitalismo, suprimem as liberdades públicas e individuais.

A CNBB **desvia**, assim, a violência coletiva da moderna sociedade capitalista burguesa para uma outra vítima. Desta vez, o "bode expiatório" é o movimento comunista, implantado no meio estudantil como "a solução" para os problemas políticos e sócio-econômicos. É contra o fantasma do Comunismo que o Secretário Nacional da CNBB, essa "Voz do Pastor", em rede radiofônica e nos canais de Televisão, convocava o Brasil e outros países a empunharem a bandeira da repressão. E divulga:

" (...) Os países fortes têm a
obrigação de impedir no mundo... a

160 - CNBB, "A Orientação Naturalista da Ação Popular", em REB 24 (1964), 129-132.

vitória do comunismo que se impõe e sustenta pela violência e pela força brutal das armas".

Nesse tempo, pensava a CNBB, era preciso dismantelar o Movimento. Repelí-lo. Parar a História. Estancar o sangue novo. Com as portas fechadas aos socialistas e comunistas, decidiu expulsar Aldo Arantes da JUC, líder da UNE; doravante, a "*vítima expiatória*" para calar a violência e impedir a luta dos demais; abafar tensões, rancores e ódios da coletividade, inclusive da Igreja, contra a realidade social e em processo. Nessa situação, era necessário "*isolar a vítima*" para não manter contato com os membros sadios da comunidade cristã. Os santos não poderiam ser contaminados pelos pagãos e ateus. Por isso, o líder deve ser desprezado pelos fiéis. Que o herói seja abandonado ao horror e ao afastamento das fileiras da Sociedade perfeita, a Igreja, nova Jerusalém. Todos, reunidos e unidos, ludibriados, também, contra um indivíduo único.

Abatido o líder e jogando a culpa sobre uma vítima que atrai atenção, que influencia multidões, a CNBB desejava, ilusoriamente, trazer de novo a paz para o grupo, desenraizar a violência dos movimentos sociais. E a comunidade se enganou com a manobra do poder. A paz durou pouco. Surgiram mais conflitos sociais, prisões, perseguições, asilos políticos, mortes.

Pressionados pelo sagrado, os movimentos sociais, acoplados à CNBB, se dissiparam. Foram destruídos, aniquilados pelos pastores divinos da Igreja. Domesticados para o Reino do Senhor-Deus, para o reinado católico, tornaram presas fáceis, vítimas da repressão política e policial, atingidos pelo golpe de Estado de 31 de Março de 1964.

Temendo a desintegração e a desordem social da "*marcha acelerada do comunismo para a conquista do Poder*", a Comissão Central da CNBB, logo de início, embora com divergências posteriores, apoiou o **poder**

coercitivo das Forças Armadas, subordinando e entregando aos seus agentes, aos futuros torturadores da Segurança Nacional, os movimentos católicos de ação política. Aliando-se a forças antiesquerdistas, a CNBB falou e escreveu a repressão, a tortura, prisões, espancamentos e assassinatos de seus líderes políticos formados e treinados nos Círculos de estudo da Igreja. Pois, no Sacrifício da Missa, rezada em ação de graças pelo golpe, proclamava o **elogio** à Revolução Militar e exultava de alegria com a derrota dos comunistas:

"(...) Ao rendermos graças a Deus, que atendeu as orações de milhões de brasileiros e nos livrou do perigo comunista, agradecemos aos Militares que se levantaram, em nome dos supremos interesses da Nação".

Mascarada pelo anticomunismo, a CNBB realizava seu desejo de fazer a **ordem político-religiosa** aparecer à sociedade como um benefício inestimável do Cristianismo em oposição ao Marxismo. Para ela, essa **nova ordem**, desencadeada pela Ditadura Militar e desejada por Deus, do Deus-Católico, contitui o ponto culminante de todo o processo real da **violência sagrada** que, para a religião, funda a **unidade social** contra a vítima expiatória.

Era preciso que os militares se unissem à Igreja para aniquilar as desavenças, as rivalidades e as disputas, esse clima de insegurança e "quase desespero" entre os movimentos sociais e o sistema capitalista, dos quais a CNBB faz parte. Havia necessidade, pensava-se, restaurar a harmonia na comunidade. Por isso, nesse mesmo **ato de respeito** ao golpe autoritário, a CNBB ressaltava, com festas:

"Logo após o movimento vito-

rioso da Revolução, verifica-se uma sensação de alívio e de esperança... a Proteção Divina se fez sentir de maneira sensível e insofismável. De uma à outra extremidade da Pátria transbordava dos corações o mesmo sentimento de gratidão a Deus, pelo êxito incruento de uma revolução armada".

Era a bênção de Javé ao poder militar, escondido atrás de suas fardas, em benefício do poder e da herança da Igreja que, segundo a CNBB, impedia a exploração de conflitos sociais pelo "êxito incruento de uma revolução armada", que trouxe uma "sensação de alívio", sem dúvida momentânea, em ter apaziguado a **violência** substituída pelo **vinho**, transformado em **sangue** na celebração da Missa, instrumento de prevenção na luta contra a tirania dos comunistas.

Esse episódio traduz o papel político, social e econômico, que a CNBB tem na sociedade brasileira. Percebe-se nele o caráter dialético do processo. As metamorfoses da Igreja Católica no Brasil têm uma dimensão mais global. O processo político, por si só, não as explicam, nem apenas seus interesses institucionais. A necessidade de auto-reprodução, aliada às novas condições econômicas, políticas e sociais, produz a apreensão dessas tensões contraditórias no Brasil.

O processo de modernização capitalista no Brasil tem sido incrementado pelo Estado, de modo elitista e antipopular, da "revolução passiva... pelo alto". Aqui, não se desencadeou uma modernidade construída por uma burguesia revolucionária que arrastasse consigo as massas camponesas e os trabalhadores urbanos. A transformação capitalista teve lugar graças ao acordo entre a classe burguesa, - nesta incluindo a Igreja e à exclusão das forças populares -, e de intervenção econômica do Estado.

É a Igreja, temporariamente e enquanto lhe interessa, a favor do Estado contra as forças populares.

Cooptando a liderança política da camada tecnocrático-militar, a CNBB conseguiu legitimar a força do Estado, capaz de derrotar as forças adversas, favorecendo, sob um aspecto, a consolidação e a expansão do capitalismo monopolista. De outro, mantendo e reforçando o princípio do **lucro privado** para conservar o poder das classes dominantes tradicionais.

Para a Igreja, nesse momento, "*os supremos interesses da Nação*", sua sobrevivência é o único bem a ser defendido e posto em segurança contra todas as ameaças do comunismo, contra-atacá-lo em sua ação... Para que o Estado atinja esse objetivo, continua pensando a CNBB, necessita de um "*poder nacional*" concebido como "*a arte dos generais... a arte do estadista*", instrumento de política nacional, de saber-articular uma **ação militar** com vistas aos objetivos de desenvolvimento das forças produtivas da Indústria brasileira.

Para a Igreja, "*segurança e desenvolvimento*", garantidos pela "*revolução armada*", são valores táticos contra a presença de uma guerra revolucionária comunista, propugnada, inclusive, escreve a CNBB, por "*movimentos de orientação católica (...) por parte de um ou outro elemento que burlou nossa vigilância...*". Aquele "*êxito incruento*", da violência-sem-sangue constitui "*a base fora da qual não há, nem poderá haver ordem social, segurança, estabilidade e verdadeiro progresso*", porque pressupõe um processo de desenvolvimento tanto econômico como social.

Por sua vez, o Estado-Militar favorece à Igreja na repressão de seus dirigentes e militantes católicos ligados aos partidos políticos. É preciso colaborar com a CNBB na repressão política do comunismo e salvarguardar as tradições cristãs e "*a sagrada instituição da família*", desse sentimento religioso do povo brasileiro. Este pensamento militar agradava a Igreja.

Afirma a Escola Superior de Guerra¹⁶² ser a razão de sua doutrina "*defensora da civilização ocidental cristã*". Argumenta: Se o Cristianismo nega os postulados do Marxismo, a Segurança Nacional deve seguir "os princípios do Evangelho e as normas da Doutrina Social cristã e rechaçar os subversivos do Brasil. Como a Ciência, a Soberania, a Democracia e a Moral, o Cristianismo constitui a essência do Ocidente. O poder religioso é a nossa força contra o comunismo. Em nome do Cristianismo e para sua defesa, pensa aquela Escola, acobertamos aqueles que deturpam a verdade e corrompem os costumes, ou se entregam aos abusos do Capitalismo liberal. Torturar, prender, pressionar e até matar os inimigos da Pátria, tudo é permitido na defesa de "*nosssa civilização cristã*" contra os malefícios comunistas.

No entanto, a harmonia das duas espadas, do poder divino e do presidente-militar, embainhadas para uma trégua mútua, durou pouco na sociedade brasileira, de 1964 a 1968. Os laços de amizade entre Igreja e Estado foram rompidos. Tensões políticas, sociais e econômicas se agravavam cada vez mais. A repressão do poder coercitivo contra a Igreja e seus militantes organizados se alastrava por toda parte. Corpos e mentes foram delatados e despedaçados nos centros clandestinos de torturas e execuções.

Por sua vez, a CNBB, ameaçada em sua hegemonia e confinada à esfera privada, reinicia uma nova postura em sua ação política, principalmente a partir de 1968. Sem poder mais contar com os movimentos sociais, católicos reprimidos por ela mesma, revela posições profundamente contraditórias.

Mesmo antes do Movimento político-Militar, de 1964, a Igreja manobrava e corrigia as forças sociais dos líderes católicos, - agora "*de colaborar com o Estado, em tudo o que visa o bem comum e aos interesses da Pátria*" -, essa mesma sociedade, desfrutando de sua

162 - Ver ESCOLA SUPERIOR DE GUERRA, Manual Básico, 1977/1988, Rio, p. 31 a 83.

estrutura de poder e num **corporativismo autoritário**, defende seus membros acima de tudo, não tanto os que sofrem espancamentos, torturas e mortes. E com astúcia, adverte os militares:

"(...) não aceitamos, nem jamais podemos aceitar a acusação injusta, generalizada ou gratuita, velada ou explícita, de que os Bispos Sacerdotes e fiéis... sejam comunistas".

É dada a marcha nova, um novo arranco de um momento marcado pela relação contraditória da CNBB, desta vez, em direção à Ditadura Militar, ao secularismo que desvaloriza os meios simbólicos religiosos da Igreja. Assim, a revolução, naquele "**êxito incruento**" das Forças Armadas, em 1964, torna-se **sanguinária** nos anos seguintes. Não mais merece **respeito**, mas a **crítica** da Igreja. De novo, a violência tomou conta da cidade. Da República do Brasil. A lei da barbárie militar, antes **abençoada** pela CNBB e, agora, a ser **desprezada e combatida**, é anti-moral, anti-ética.

Perante o novo quadro do processo histórico brasileiro, a CNBB é levada a pensar numa "**restauração da ordem social, em bases cristãs e democráticas**", a exigir moralidade e ética para a República dos Militares. É a crítica da CNBB à Ideologia da Segurança Nacional, suas contradições frente ao regime político militar no Brasil.

9. Espaço Político da CNBB: Crítica à República Militar da Segurança Nacional.

Entre 1964 e 1968, a Igreja praticamente manteve-se em silêncio sobre a Ditadura Militar no Brasil. Seguiu sua tradição, aderindo à nova ordem institucional. Em busca do poder político, de relação de dominação, na tentativa de impor sua inclusão no bloco autoritário e antidemocrático de 31 de março de 1964; e mais, tendo a necessidade de continuar dominando, a CNBB, mesmo com aquela acirrada disputa interna, legitimou conscientemente o regime de força contra os movimentos sociais que criaram o governo do Presidente João Goulart.

Foi o tempo em que a CNBB, por palavras e ações, decidiu cercear a liberdade dos militantes católicos e dividir o movimento popular. Rompeu a aliança com o laicato mais politizado. Sob o signo do terror fantasmagórico do comunismo e da defesa tradicional do patrimônio cristão, aprovou planos de "Emergência" e de "Pastoral de Conjunto" para incentivar a criação de sindicatos rurais paralelos em oposição aos de esquerda, professando a "urgência de reformas das estruturas sociais", detendo a "marxização" da JUC e da ACP, através de uma "reforma do capitalismo, a sua cristianização".

Mas, a partir de 1968, a Igreja passou, de novo, por algumas metamorfoses, carregadas de ambiguidades e contradições, por profundas transformações, no confronto de sua relação com o Estado brasileiro. Às vezes, enfrentou o governo para defender a legitimidade da participação dos bispos na vida social ante as solicitações do Estado Militar. Outras vezes, submeteu a ele e perdeu toda a sua relação com a base social popular e seus militantes mais politizados. Outras vezes, ainda com muita veemência, repudiou a repressão e se afirmou nas críticas às violações dos direitos humanos, mediando os conflitos sociais na defesa da sociedade brasileira.

Empurrada por diversos segmentos sociais, pelo bloqueio da sociedade civil e de todas as formas de organização, marginalizadas pelos regimes de força, a CNBB se viu diante de um desafio. Foi levada a desenvolver sua expressão políti-

ca,¹⁶³ seu espaço sócio-econômico, de uma Igreja, tomadaem sua realidade social e histórica, dessa sociedade humana, não abstrata, mas tal como ela é e não tal qual ela se apresenta ou tal como ela deveria ser. De uma CNBB, parte desse todo conflitual que, numa linguagem simbólica, ética, duvidosa e contraditória, ligada ao finito sem deixar o transcendente, critica a "*República da Segurança Nacional*". Embora limitada em seu campo específico, torna-se a expressão e a realização da liberdade humana ao escancarar as portas da Igreja para as camadas sociais expulsas do campo político pela conduta repressivo-estatal.

A CNBB define, em termos de doutrina social da Igreja, as características e condições, o sentido e a importância da sua presença e atuação na "*vida política ditatorial*" do golpe de 64. Desejando "*ler o político a partir do Evangelho e não o contrário*", interessa à CNBB aquela Política em seu sentido mais amplo que visa o bem comum, que promove os valores fundamentais de toda comunidade, aquele

"Conjunto de ações pelas quais os homens buscam uma forma de convivência entre indivíduos, grupos, nações, que ofereça condições para a realização do bem comum... valores éticos da liberdade, da participação".

Esse pensamento político da CNBB, herdado de sua tradição, entra em conflito ao afirmar que sua tarefa "*não é de ordem política, econômica ou social... é de ordem religiosa... evangelizadora e de natureza eminentemente pastoral*". Mas, ela própria se contradiz, quando pensa e age assim "*de nenhum*

163 - COMUNICADO MENSAL DA CNBB - 9ª Assembléia Geral, 191 (1968); "Declaração da Comissão Central da CNBB" - ibidem, 196/198 (1969); SEDOC - 11ª Assembléia Geral, 3 (1970-1971); **MARGINALIZAÇÃO DE UM POVO** (1973); **EU OUVI OS CLAMORES DE MEU POVO** (1973); **IGREJA E POLÍTICA - SUBSÍDIOS TEOLÓGICOS** (1974); **COMUNICAÇÃO PASTORAL AO POVO DE DEUS** (1976); **EXIGÊNCIAS CRISTÃS DE UMA ORDEM POLÍTICA** (1977); **SUBSÍDIOS PARA UMA POLÍTICA SOCIAL** (1979); **IGREJA E PROBLEMA DA TERRA** (1980); **AS COMUNIDADES DE BASE NA IGREJA DO BRASIL** (1982); **NORDESTE -DESAFIO À MISSÃO DA IGREJA NO BRASIL** (1984). As expressões seguintes, colocadas entre "aspas" no corpo da redação, não repetidas no rodapé - grifos meus -, bem como os parágrafos citados neste ítem, são tirados desses documentos e estudos da CNBB. As demais referências enumeradas são de outras fontes.

modo a conduzir a se omitir a respeito de problemas sócio-políticos do país [que] sempre apresentam uma relevante dimensão ética das decisões políticas".

Por outro lado, não interessa à Igreja intrometer-se em partidos políticos, "não tem ambições nem pretensões político-partidárias, nem concorda com a militância político-partidária de membros do clero e de religiosos". Não deve, pensa ela, ser agenciadora de política, mas, sim, assume uma **missão crítica**, de denúncia à violência política daqueles que contrariam os projetos divinos. No entanto, de novo, cai em contradição, quando sustenta:

"Isso não significa porém que ela seja a-política. A Igreja não pode, assim, aceitar a acusação de intromissão indébita ou de subversão, quando... questiona aspectos éticos de um sistema ou modelo e alerta contra o perigo de um sistema vir a se constituir a própria razão de ser do Estado".

Deste modo, a CNBB não pretende ser intérprete de aspirações partidárias nem mediadora de facções políticas. Por isso, distingue **política** e compromisso ou **política de partido**, vez que coexiste na política a luta de grupos pela obtenção do poder, para a satisfação dos próprios interesses, relacionados com questões econômicas, políticas e sociais. Vive nessas **tensões**. Como "uma das instâncias não-partidárias", participou da República Militar. Mas, ao mesmo tempo, sente como seu dever e direito estar presente neste campo da realidade. Pois, argumenta, "A fé cristã não despreza a atividade política; pelo contrário, a valoriza e a tem em alta estima...", porque, pensa ainda a CNBB, "O cristianismo deve evangelizar a totalidade da existência humana, inclusive a dimensão política...".

Fundamentada nessa via-colonial religiosa, a

CNBB "*interpela, relativiza e critica*" a ditadura militar. Assume uma posição crítica frente à Ideologia da Segurança Nacional. Mas, se contradiz, na prática, quando celebra Missa de Ação de Graças pela vitória da revolução armada sem derramamento de sangue, sacrifício esse repetido pelos milhares de capelães militares nos templos dos quartéis em todo país.

Logo no início do regime militar, a CNBB defendia "*o direito de o Estado moderno elaborar uma política de lei de segurança nacional*" e outros "*direitos naturais inerentes ao Estado*", dessa República institucionalizada e tutelada, como um imperativo moral, militar, político, econômico e religioso de sobrevivência da Nação brasileira. Para defendê-la contra o "*comunismo internacional*", salvaguardar a ordem social e a realização do bem comum, de uma vitória sobre a "*subversão*", a CNBB pensou ser preciso estabelecer a lei da segurança nacional, decretos militares e atos institucionais. Isso porque é de sua tradição evocar a **necessidade** "*de um sistema de segurança*" para impor o respeito de uma "*ordem justa*" que esteja sob o controle de um "*poder independente*" capaz de julgar sobre as violações da lei e garantir medidas que as corrijam.

Era o apoio eclesiástico que beneficiava o poder autocrático da República dos Militares e rejeitava outras forças políticas da sociedade. Assim escrevia:

"O Governo do Brasil assumiu o compromisso de plena instauração da democracia a resistência de reduzidos mas perigosos grupos extremistas, sua autoridade se reforça pelo acatamento do povo brasileiro (...) Compete assim a esta autoridade reservar-se o monopólio do controle da força de Estado e não tolerar que grupos particulares exerçam ações violen-

tas por conta própria, para defender opções e interesses políticos particulares sobre os destinos da nação".

Aquelas "*medidas*" de restrições à liberdade, síntese dos direitos humanos, somente se tornam legítimas, segundo pensa a CNBB, nas mãos deste "*poder independente*", sob "*o monopólio do controle da força do Estado*", na medida em que visam à preservação do interesse coletivo. É direito do "*poder independente*" neutralizar as liberdades individuais quando estão prejudicando a "*ordem social justa*". O dever dos governantes tem por fundamento a necessidade de cumprir e fazer cumprir a lei da segurança nacional.

Sendo o homem a realização de **convivência**, um valor fundamental da ordem política, compete ao Estado, "*em sua acepção moderna, como organização da autoridade política*", criar as condições necessárias e suficientes ao livre desempenho da personalidade humana. Correlatamente, assiste aos governados o direito de ver assegurados os princípios e valores políticos da ordem instituída contra qualquer forma de exercício arbitrário desse "*poder independente*", do poder público.

O "*bem comum*" defendido pela República Militar só é válido, reconhece a CNBB, como norma, quando "*sujeito a imperativos éticos que subordinam o desenvolvimento ao objetivo fundamental do ser mais do homem e de todos os homens*", na medida em que haja maior participação no desenvolvimento da riqueza social. A função do Estado de segurança nacional é fazer com que o bem comum não pertença apenas a uma minoria privilegiada de riqueza e poder, enquanto a maioria da população permaneça na marginalização da miséria social. É desejo da CNBB que o regime militar não seja um instrumento público para escravizar a sociedade humana, de máquina política de uma classe, mas, que seja uma "*coisa*", não privada, mas, de todos os homens brasileiros.

Contraditoriamente, em conflito com esse passado recente, a CNBB reage. O distanciamento militar em relação com a Igreja, o vazio de seu poder sagrado junto à ditadura tutelada e institucionalizada das Forças Armadas, a perseguição, as torturas e assassinatos de bispos, padres e religiosos, - não tanto de militantes católicos, muitos dos quais sacrificados -, fizeram com que a CNBB proclamasse as exigências da ordem moral e protestasse contra a violação dos direitos humanos. Dizia:

"Não concordamos com o desrespeito dos direitos fundamentais do homem, principalmente ao direito de livre expressão e reunião, ao direito de defesa".

A CNBB pensava o que não fez em relação à JUC e a outros militantes de ação política. Pois, por palavras e ações, há pouco tempo, no início da década de 60, havia praticada a violência sagrada contra os movimentos católicos, ou não, que pensavam diferente de sua tradicional doutrina social. Eis sua ambiguidade, sua dualidade, suas contradições. Antes, elogiava as Forças Armadas. Contribuia para sua autocracia em sustentação aos interesses do capital. Agora, assume uma posição crítica no controle do poder político. E anatematiza:

"(...) O Estado tem o dever de respeitar a liberdade religiosa, das pessoas, bem como o direito divino que a Igreja tem de anunciar o Evangelho...

Ainda segundo a visão humanista e cristã, Nação não é sinônimo de Estado. Nem é o Estado que outorga a liberdade e os direitos humanos, cuja existência é anterior à da própria Nação, cabendo, porém, ao Estado, reconhecer, de-

fender e promover os direitos humanos de todos e de cada um dos cidadãos" .

Aos olhos da CNBB, a doutrina da segurança nacional é uma *"ideologia absoluta... acima das pessoas"*. É contrária à doutrina social da Igreja. É uma *"visão que poderíamos denominar estatista do homem"* que não se harmoniza com uma *"visão cristã do homem enquanto responsável pela realização de um projeto temporal"*.

Os movimentos de inspiração cristã conservadores, anteriormente empreendidos pelas Forças Armadas e proclamados pela CNBB como forças e princípios, valores garantias da ordem, da estabilidade, da solidez política e cívica, são criticados, agora, pela Igreja. São as contradições da CNBB, nesse novo tempo da República Militar, dos *"contrastos de riqueza e de miséria"*, das desigualdades sociais e econômicas entre classes e regiões, do autoritarismo da violência policial.

A ideologia da segurança nacional viola profundamente a dignidade da pessoa humana. Esta fica **absolutizada** por esse sistema. Fica sem liberdade. Subordinado à segurança nacional, o homem brasileiro é chamado a formar **um poder**¹⁶⁴ que vai servir para dominar homens, quebrar suas vontades e destruir suas personalidades. A pessoa humana é requisitada e vocacionada a formar uma força contra si mesma, para reprimir o comunismo.

Ademais, a segurança nacional é, para a CNBB, *"uma forma de idolatria"*, do poder político *"a serviço do poder do mal"*. É a Igreja evocando sua tradição bíblica de **ídolo** para identificar a raiz dos **males**¹⁶⁵ que

164 - Segundo a doutrina da segurança nacional, todo cidadão é responsável por ela. Encontra-se no art. 86 da Constituição Brasileira: "Toda pessoa natural e jurídica é responsável pela Segurança Nacional, nos limites delimitados pela lei". Deste modo, todos os cidadãos e todos os recursos de que eles dispõem, ou através dos quais possam obter certo sentido pelo trabalho, são requisitados com vistas a construir um poder nacional.

165 - Ver Leszek KOLAKOWSKI, "A política e o diabo", em Revista USP 6 (1990), p. 29-38.

assolam a República Militar. Ela insiste: "As forças organizadas do mal não querem dar lugar aos fracos e pequenos que são a maioria do povo". Para os bispos, nada é divino fora de Deus. O homem cai na escravidão quando diviniza ou absolutiza a riqueza, o poder, o Estado.

O Estado militar brasileiro "impõe, com efeito, a tutela do povo por elites de poder, militares e políticos", para fortalecer em muitas ocasiões, "os regimes de força, de caráter autoritário ou totalitário", muitas vezes inspirados no humanismo cristão apropriado pela segurança nacional em sua doutrina, divulgada pela Escola Superior de Guerra, fomentando o abuso do poder.

Ainda nesse contexto, o projeto de segurança e desenvolvimento, segundo a CNBB, impede o acesso aos bens e serviços sociais e às decisões políticas. Torna-se a "insegurança dos indivíduos", de crimes econômicos contra o homem. Pois, o "desenvolvimento e o potencial bélico sobrepõem-se sobre às necessidades das massas abandonadas", e "conduz a uma acentuada desigualdade de participação nos resultados do desenvolvimento", constituindo "um dos mais sérios obstáculos ao desenvolvimento dos direitos da pessoa, dos grupos e das próprias nações".

A CNBB se vê face a um **Estado violento**, de um domínio político ditatorial, de uma "máquina nacional de guerra do Capital contra o Trabalho", - nesta e noutras expressões de Marx¹⁶⁶ - , de um poder político como "violência organizada de uma classe para a opressão da outra (...) de força pública organizada para a escravidão social, de máquina do despotismo de classe" que, no caso da sociedade burguesa, o Estado "representa os interesses da classe dos capitalistas".

A República Militar, com traços de um **Estado**

166 - Ver Karl MARX, *A guerra civil em França*, Obras Escolhidas, t. II, op. cit. p. 206, passim, grifos meus.

bonapartista,¹⁶⁷ de posse da máquina estatal no pós-64, nela intervindo nos seus dispositivos decisórios, encarnou os desígnios do antagonismo na sociedade burguesa que, por sua vez, subordinou a participação das Forças Armadas aos interesses políticos e econômicos em detrimento de outros grupos subalternos da sociedade brasileira. Para a CNBB, a *"responsabilidade maior cabe aos que montam e mantêm, no Brasil, um sistema de vida e trabalho que enriquece uns poucos às custas da pobreza ou da miséria da maioria"*.

Na realidade, num primeiro momento, o Estado de Segurança Nacional, objetivando as relações materiais do *"milagre econômico"*, preservou a estrutura autocrática de dominação do capital. Reivindicou o monopólio da **coisa pública**, de acumulação do capital em favor de minoritários agrupamentos que controlaram os bens de produção. No entendimento da CNBB:

"O desejo incontrolado de lucros leva a concentrar os bens produzidos com o trabalho de todos nas mãos de pouca gente. Concentram-se os bens, o capital, a propriedade da terra e seus recursos, concentrando-se ainda mais o Poder político, num processo cumulativo resultante da exploração do trabalho e da marginalização social e política da maior parte de nosso povo".

Essa é a linguagem própria da Igreja perceber

167 - Idem, *O 18 Brumário de Louis Bonaparte*, op. cit. p. 417-512. Os intérpretes marxistas do movimento político-militar de 1964, cada um a seu modo, descartando a identificação direta e mecânica, tendem a indicar as diferenças entre o bonapartismo clássico-francês e o Estado bonapartista colonial-brasileiro: J. Chasin. "Hasta Cuando ? A Propósito das Eleições de Novembro", in Revista ENSAIO 10 (1982) 10-29; Caio Prado Jr. *A Revolução Brasileira*, Brasiliense, 1972; Florestam Fernandes. *A Revolução Burguesa no Brasil*, Zahar, 1976; _____ *A Ditadura em Questão*, T. A. Queiroz Editores, SP., 1985; Ricardo ANTUNES. *A Rebeldia do Trabalho*, Ed. UNICAMP, 1988, principalmente cap. I, p. 101-126.

as limitações e contradições das relações sociais, do capital-trabalho. Isso acontece quando a propriedade é "*um bem absoluto*", usado como instrumento de exploração. Essa situação tornou-se exacerbada com o caminho do desenvolvimento econômico que vem sendo percorrido em nosso país, escolhido sem a participação popular. O modelo de **desenvolvimento econômico**, daquele "*milagre econômico*" adotado, favorece o lucro ilimitado dos grandes grupos econômicos. Técnicas mais modernas foram incorporadas em muitos setores de produção à custa de forte dependência externa, no que se refere à tecnologia, ao capital e à energia.

Através de medidas político-econômicas e de Atos Institucionais, a "*República Militar*" manteve a pletora dos interesses dominantes em detrimento de amplos grupos sociais, principalmente inibindo a ação livre das massas trabalhadoras, distanciando-se da sociedade civil em suas instâncias mais organizadas como a CNBB, a ordem dos Advogados e outras.

Por isso, no segundo momento, essa relação objetiva da ditadura bonapartista-militar, dadas as limitações e contradições do processo capitalista, não garantiu a plenitude da emancipação humana. Entrou em crise. Mostrou que essa república autocrática não era a solução possível para atingir o desenvolvimento social, econômico e político do homem brasileiro.

Mesmo ligada ao aparato de Estado, estruturado em torno do poder do capital, a burguesia não conseguiu criar as condições indispensáveis para a liberdade econômica, política e cultural do Brasil. Limitada, atrofiada e subordinada às multinacionais, com suas bases econômicas e político-sociais, apodrecidas pela corrupção e lutas internas de poder, a República Militar se enfraquecia, prestes a se implodir. Acontecia o que comenta um pensador marxista:

"Desfeitas, pela crise do 'milagre', as condições de sustentação da ditadura militar bonapar-

tista, tratava-se de encaminhar o desenho de outra forma de sustentar a mesma dominação. Parecidos estavam os fundamentos do bonapartismo, ...cumpridas suas finalidades: economicamente, garantira a superexploração do trabalho, patrocinando curta, mas intensa acumulação -; ...politicamente, desorganizara e aterrorizara o movimento de massas, especialmente o movimento operário, e desbaratara as oposições...".¹⁶⁸

A "República Militar da Segurança Nacional" se diluía. Procurava uma auto-reforma para continuar como Estado autocrático-burguês. Para isso, no intento de uma "democracia forte", atraiu alguns setores sociais e afastou outros. O Estado determinou qual é a oposição aceitável, e qual a intolerável. Não conseguiu dominar a relação de tensão dos grupos ligados aos movimentos sociais da sociedade civil, notadamente de setores de elite da oposição, entre os quais estava a CNBB. Em vão, a burguesia se esforçava para manter as forças econômicas, culturais e políticas como esfera controlada por ela. Entra na crise do poder. Surgia o "novo movimento sindical" com suficiente força e consciência política para exercer efetivo impacto sobre o Estado.

Pressionada pelas forças sociais, a República Militar desenvolve a Política de "distensão", de Geisel; e, de "abertura", de Figueredo. Isolada, a ditadura brasileira enfrentava dificuldades econômicas, evidenciando a oposição declarada e cada vez mais enérgica do Congresso, da Igreja, da imprensa e dos advogados.

A partir de 1985, em resposta a essa crise militar, e, levada por movimentos de grupos sociais

168 - CHASIN, J. "Hasta Cuando... op. cit. p. 10, passim, grifos meus.

vinculados ou não a ela, a Igreja Católica produziu vários outros documentos, textos e estudos, a seguir examinados na quarta parte da tese, sobre sua participação na Assembléia Nacional Constituinte da Nova República do Brasil. Os elementos-chave de ordem econômico-sociais nos escritos da Igreja, nesse período, preparam outras **dificuldades** que marcarão a modernidade no pensamento político da CNBB.

Vem sendo tarefa deste trabalho apreender os problemas que a Igreja legou para a temática da **modernidade**, conectada em sua tensão dialética com a **tradição**. Sem dúvida, problemas serão aflorados dos escritos da CNBB com sua atuação nesse processo constituinte de 1988 no Brasil. Como lhe cabe falar da realidade humana, quando, de um lado, defende seu plano espiritual ao abranger o **homem-todo**, em todas as suas dimensões sociais, políticas e econômicas ? E, de outro, ao condicionar a necessidade de ver essa mesma realidade humana à luz do julgamento de Deus e sob a ação totalizante do seu Espírito ? Como ser, assim, o mundo moderno predefinido pela onipotência e onisciência da vontade divina ? Como a Igreja desloca e despolitiza a liberdade do homem ?

Interpretando e delineando possíveis respostas para essas e outras aporias, pretendo passar a compreensão de que a CNBB não é uma categoria abstrata, mesmo com sua linguagem transcendente, limitada em suas contradições. Parece-me que ela não pode ser pensada à margem desse "locus" privilegiado do espaço político. Seu pensamento não está desligado da realidade econômico-social. É hipótese ainda desse trabalho continuar a pensar que, em decorrência de suas **atividades peculiares**, a Igreja desenvolve uma identidade e um modo de estrutura interna que lhe confere uma **especificidade própria** como sociedade humana em suas relações sociais durante o processo constituinte brasileiro.

QUARTA PARTE

A CNBB NO PROCESSO POLÍTICO DA NOVA REPÚBLICA (1985-1988).

10. *Movimento de massas da CNBB: interceptação das forças populares na Assembléia Nacional Constituinte.*

Neste momento da tese, pretendo demonstrar como os movimentos histórico-populares, no Brasil, a partir do final de 1984, quer econômicos, políticos, religiosos ou outras formas específicas de ideologia, de expressões de classes sociais, criaram espaços e condições que permitiram trabalhar a **consciência das massas** no processo constituinte da Nova República. Tento compreender, por aí, como o pensamento liberal-conservador do Governo Tancredo Neves-José Sarney, sob a direção pastoral da CNBB, interceptou as massas¹⁶⁹, as destituiu de seu pensamento e, com isso, conseguiu arregimentar o povo. Freiá-lo para a obtenção de determinados fins. Sem esquecer sua historicidade, indico os caminhos ideológicos, que escamotearam as motivações mais profundas da Igreja em sua presença marcante neste acontecimento.

Neste debate, deparo-me com algumas ações de caráter problemático para a modernidade no pensamento da CNBB. Como postular uma coincidência entre a idéia de verdade e a idéia de eficácia, vale dizer, do

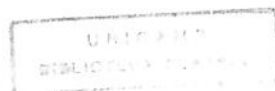
169 - Ver Elias CANETTI. *Massa e Poder*, tradução Rodolf Krestan, UnB/Melhoramentos, Brasília, 1983, principalmente, "Catolicismo e massa", grifos do original, p. 170 a 174. O tema das **massas** na vida moderna visto por este autor é hoje muito discutido para se perceber como as instituições políticas e as igrejas **manipulam o povo** para determinados fins, particulares e coletivos. Parece poder afirmar que no pensamento político da CNBB, percebe-se distintas, mas não diferentes formas de **domesticação coletiva das massas**.

pensamento e da **ação**, presentes na linguagem falada e escrita daqueles presidentes e antístites brasileiros, supostos heróis individuais no comando das multidões ? Num pensamento socialmente situado, tem a ideologia sua capacidade de levar à prática, de efetivar os projetos de dominação ? Como o Estado e a Igreja tiveram forças de **domesticar as massas** ? E, mais particularmente, como perceber a CNBB se produzindo e se apresentando na **modernidade** sem menosprezar sua **tradição**, no controle das multidões em sua mobilização nas praças, nas ruas, nas escolas, nos templos ?

Entendo a ideologia da Nova República do Brasil¹⁷⁰ como um conjunto de **idéias políticas** em conflito com outras dimensões sociais, econômicas, religiosas. São **idéias**, que manifestam aspirações para, a nível do desejo, vivenciar a prática da redemocratização do Brasil. Idéias que, na verdade e de certo modo, repercutiram na ação humana durante o processo constituinte. Idéias que trabalharam a **consciência das massas**.

Esta ideologia teve sua origem nas **forças históricas** do povo brasileiro, expressando o "**impulso de destruição da massa**"¹⁶⁹, fazendo barulho com suas panelas vazias ou cantando o "**Hino Nacional**" e músicas populares, "**Menestrel de Alagoas**" e "**Coração de Estudante**" do Milton Nascimento. Lembram "**os vigorosos gritos de uma nova criatura, os gritos de um recém-nascido**". Eram os clamores de **emancipação humana** contra um regime militar falido. Expressavam a possibilidade de efetivar suas idéias, cumprindo sua função social-prática, de pensamento e ação. De um longo processo de resistência do povo brasileiro, que lhe deu a consciência de sua força, de sua potência concreta de aluir os alicerces da República dos Generais.

170 - Leitura complementar: Florestan FERNANDES. **Nova República ?**, Letras, Rio, 1986; Marilena CHAUÍ. "A Nova República: Democracia ou Autoritarismo Verde Amarelo" in: **CONSTITUINTE, ECONOMIA E POLÍTICA**/Antônio KANDIR... [et al.]; José CHASIN, "A Miséria da República dos Cruzados" in **ENSAIO** 15/16 (1986), p. 1 a 12; René DREIFUSS. "Nova República, Novo Exército" in: **NOVA REPÚBLICA: UM BALANÇO PPM**, 1986, Porto Alegre, p. 168 a 193.



Parecia ser a massa cansada de "apenas contemplar" o Brasil do "milagre econômico". Mesmo sem as reais condições históricas, queria "transformá-lo". E, assim, "de todos os lados, pessoas começam a afluir como se todas as ruas tivessem uma mesma direção". É a massa que **se abre**, porque "quer crescer até o infinito", mas, por outro, **se fecha**, porque encontra obstáculos internos e externos. É sua fraqueza na força, a calma na **violência de massas**. Elas se estabelecem e se limitam nas praças das capitais brasileiras e das cidades e vilas interioranas. Nos povoados. Nos teatros. Nos Estádios. Nas Igrejas. Nos espaços profanos e sagrados. Nas propriedades de todos.

Foi no final de 1984. O maior movimento de massas surge nas ruas das cidades, nos caminhos e estradas empoeirados dos campos brasileiros. Neles, todos os homens, em massa, tornam-se corajosos, "se despojam de suas diferenças e sentem-se iguais **dentro de um só corpo**... Somente todos juntos são capazes de se libertar de suas **distâncias** (...) Templo, casta e igreja sempre são limites por demais estreitos".

Esta é a "**descarga**" das massas, segundo Elias Canetti¹⁶⁹, seu momento mais importante. Pois, "*ninguém é mais, ninguém é melhor do que os outros*". É nas massas que os homens tornam-se perigosos, a ameaça invisível, o temor dos tiranos e dos nobres, dos presidentes impostos e dos clérigos privilegiados. O Estado, a Igreja e os partidos temem as multidões, seu mundo desconhecido. É preciso vigiar e disciplinar as massas, combinam entre si os donos da terra e do céu, senão pelos canhões das Forças Armadas, ao menos pela espada da Nova Evangelização da Igreja Católica. É a **domesticação coletiva** desencadeada pelo poder político, abençoada pela direção pastoral da CNBB para interromper o fluxo dos acontecimentos, que marchavam com as massas no Brasil. Nesta ação conjunta, Estado e Igreja **desconstituem** as bases econômicas, sociais e políticas da vida nacional.

Foi nesse tempo que Tancredo Neves percebeu a

ação das massas. Com sua retórica verbal, ele se transforma para elas no símbolo de emancipação humana, num herói de guerra-sem-combate, num protagonista da história de escravos, no pai da Nova República, sinônimo de Estado Novo de Getúlio Vargas, embora não repetido, com traços novos construídos pelo trabalho humano. Seu mérito se resume na astúcia de ouvir a voz do povo, de tramcar mecanismos para controlar as mesmas massas. Domesticá-las, com a linguagem de um novo discurso ideológico, como se fosse capaz de realizar a felicidade do povo.

É nessa habilidade carismática, própria dos autocratas, que o Tancredo deixou grandes sonhos de democracia, de justiça social, de progresso e liberdade, as bases ideológicas da Nova República, anunciada sutilmente, em 1985, em Vitória do Espírito Santo. Aqui, decidiu e projetou, no espelho da multidão,

"a construção de uma Nova República... a grande oportunidade de nosso povo"¹⁷¹.

O conjunto de idéias que formam o projeto da Nova República indica a preocupação central de Tancredo, em sua tarefa de **mandar** nas massas, sem deixar de fermentá-las para atingir outros objetivos, outras **metas**. Para ele, os problemas graves são aqueles que ferem o **povo** no que ele tem de essencial, nos anseios de profundas transformações sociais e econômicas, de demandas da sociedade civil. E não dispensa de ressaltar as propriedades ético-morais do povo no processo de desenvolvimento da História brasileira. Diz:

"Quando falamos em povo não pensamos em uma entidade abstrata (...). Pensamos no povo como soma de razões e virtudes, que sempre prevalecem, para impor lucidez à

171 - Esta e as citações seguintes estão na revista VEJA (31/07/1985, p. 40-45, grifos meus.

história, restaurando o que se deve restaurar, abandonando o que se deve abandonar e construindo o que se deve construir".

Mais ingredientes ideológicos são colocados por ele na construção da Nova República do Brasil. Desta vez, é a **participação popular** que deve ser respeitada no sentimento de solidariedade da **cidadania**, de sua **consciência política**. E continua em sua idéia:

"Não basta, porém, a consciência de responsabilidade coletiva, senão houver a oportunidade de participação de todos na vida do Estado, que é instrumento comum de ação social..."

É tempo de edificar um Estado brasileiro que sirva à plena maturidade de nosso povo, pensa ainda o Tancredo da Nova República. Um Estado, não outorgado pelas elites do poder, mas que erga da **consciência coletiva**, como resposta a anseios e necessidades; de **leis** que sejam a organização social da liberdade, a solução dos problemas do povo. De normas e leis exigidas pela moralidade e eticidade da sociedade humana.

Para tanto, no reconhecimento da impetuosidade das massas em silêncio, no primeiro momento; e com ruídos, no segundo passo; caminhando ou correndo, sempre resistindo às "portas fechadas"¹⁶⁹, num "ataque a todos os limites" e na "destruição de uma hierarquia que deixou de ser aceita", Tancredo afirma:

"Temos um povo com a consciência de uma força e de seu destino. Os duros sacrifícios transformaram-se, pelo milagre da fé, na impetuosidade cívica dos últimos meses. Não há quem possa fazer recuar. Ai dos que pretenderem vio-

lar esta unidade, manchar esta bandeira de esperança".

Numa perspectiva da massa operária, falando das seduções do consumo e da ostentação das elites econômicas contra os trabalhadores, Tancredo, qual Messias, numa paródia do profeta Isaias, adverte:

"Chega de proclamarmos, para aplacar a consciência, o direito de todos ao trabalho. É hora de transformar tais intenções em fatos concretos. E é hora também de pagar salários justos aos que produzem".

Entusiasmadas por essa linguagem ideológica, as massas exigem a realização de eleições pelas "*DIRETAS-JÁ*" e depois, pelas "*INDIRETAS COM TANCREDO-JÁ*", ou pelo "*MUDA BRASIL*". Repudiavam o 1964, tempo da negação das liberdades humanas pela repressão militar com a bênção divina dos capelães, pastores católicos e evangélicos, forças míticas e ecumênicas legitimadas pela CNBB. Em contrapartida, ludibriadas pelo mesmo sistema, as massas ovacionam Tancredo Neves, depositário de todas as esperanças do povo.

A este movimento de massas, iniciado desta vez, pelo Partido dos Trabalhadores - PT, em comício, frente ao Estádio do Pacaembu, na Cidade de São Paulo, incorporam-se todos os partidos políticos com exceção da Aliança Renovadora Nacional - ARENA que dá sustentação ao governo agonizante.

Contudo, ao invés de provocar-se a precipitação da queda do regime, essa mobilização serviu como **meio de sustentação** de um acordo político que viabilizou a eleição de Tancredo Neves à Presidência da República e o apaziguamento dos ânimos militares com respeito ao primeiro governo civil. Os trabalhadores não perceberam a força das massas, suas formas de pressão

na busca de metas sócio-econômicas. Deixaram para o herdeiro de Getúlio Vargas, para a vivacidade popular de Tancredo de Almeida Neves, do povo com o poder personificado no presidente eleito. Foi um desvio das massas pela imensa capacidade que o Tancredo tinha no campo da sensibilização humana e política. Conseguiu desintegrá-las. Preservou a República velha ou o Estado novo, costurada na nova República.

Antes de tomar posse, porém, Tancredo cai gravemente enfermo. E morre, tratado em cirurgias sucessivas pelas máquinas medicinais. Coroado "*o mártir da democracia*", o "*herói da Nova República*", elevado pelo sentimento do povo, quando, na realidade, aparentemente, fez história. Foi apenas habilmente um instrumento do poder. Nada de real, de estável. Mas, na terra, finito, instável e frágil como a transição democrática, apregoada do alto de seus palanques políticos às massas populares. A morte firmou-se soberana, reconhecida por todo o povo, que rezou com fé em Deus e amor ao enfermo no Hospital de Base ou pelo defunto, quando o esquife subia a rampa do Planalto, Brasília, ou descia à tumba em São João del-Rey, Minas Gerais. Eram as massas, que rezavam na esperança de vida ou morte do nobre ou do tirano. Massas que, na marcha de sua liberdade, riram de seus ditadores e choraram a mentira de seus representantes-tutores, inimigos e paladinos da Nova República. Do povo em oração, pondo-se em contato com o destino, contra ele, no apelo à divindade e, ao infinito, a solução dos problemas reais. Era a força das massas brasileiras, no fundo do seu sofrimento, contra o arbítrio militar, do poder coercitivo-físico, acoplado à ética-religiosa, que se insurgia contra as massas desenfreadas no caminho da história. A meta era a conquista da liberdade.

Assume o vice, José Sarney, ardilmente emocionado com a realidade da morte do seu Presidente. Enquanto vivo, promete continuidade ao projeto alicerçado pela Aliança Democrática, com o mesmo propósito de do-

mesticação de massas, fazendo o Povo, fiscal do Plano Cruzado¹⁷², manobra fácil na palavra dos que mandam ou desejam dominar.

O vice do Tancredo, agora, Presidente do Brasil, mórbido em Funaro e molhado com as lágrimas de Conceição, José Sarney sublinhou a importância das **massas** como **agentes de transformações políticas, sociais, e econômicas** sofridas pelo país.

Buscando força nos movimentos de rua que derubaram o regime militar e inspiraram as primeiras iniciativas da Nova República, José Sarney concitou o povo a usar de **sua** coragem, conclamando-o para a guerra contra a inflação, a **reverter** o curso dos acontecimentos impulsionados pelos movimentos populares. Numa postura de dominação, sentado à cabeceira da mesa, no Palácio da Alvorada, frente aos seus Ministros e numa cadeia de Rádio e Televisão, à distância e com medo das massas, dita o substituto de Tancredo:

"Esta é uma convocação para que juntos, governo e povo tomemos uma decisão grave e difícil..."

O caminho que escolhi não é o caminho dos fracos..."

Mas não bastará nossa firmeza, se faltar a coragem do povo... Será a coragem do povo que vai derrotar a inflação.

Iniciamos hoje uma guerra de vida ou morte contra a inflação. A decisão está tomada. Agora, cumpre executá-la e vencer... Todos estaremos mobilizados nesta luta"¹⁷².

A exemplo de seu antecessor, Sarney já havia

172 - Ver "Pronunciamento do Presidente Sarney" in: JORNAL DO BRASIL, Ano XCV (1986), p. 12, grifos do original.

acompanhado o povo na rua, percebido que *"a massa, uma vez formada, quer crescer rapidamente - ela sente como limitação toda e qualquer coisa que se opuser ao seu crescimento"*¹⁶⁹. Por isso, sabendo que *"O ataque exterior à massa somente pode fortalecê-la"*, ele aplaude e se apropria da valentia do povo na execução do Plano Cruzado contra a deteriorização da ordem econômica, já **decidida** nos porões do Palácio da Alvorada e da Casa Branca, sem ouvir os *"brasileiros e brasileiras"*, nem americanos e americanas, **sem nenhuma participação** da sociedade civil.

Esta fala, no espelho das forças populares, pronunciada *"Nova República"* pelo herdeiro do *"Estado Novo"*, agora, República do Cruzado, em sua essência desenhada pelo Sarney na maquete da *"Velha"*, se fez presente, também, em Ciência e Tecnologia. Com a mesma dimensão político-social, Ciência e Tecnologia, nesse tempo, devem estar a serviço da população¹⁷¹, como opção social, no compromisso de mobilizar todos os esforços de combate à pobreza e ao desemprego. *"Tudo pelo social"* tornava a miragem da massa científica. Exigia-se uma política nacional de desenvolvimento científico e tecnológico. O povo precisa, pensava-se, não apenas do capital, do conhecimento sobre a natureza e dos meios de colocá-la a serviço de seu bem-estar e segurança., Urgia a participação popular no trabalho dos cientistas.

Era a prioridade do Governo Sarney com o povo brasileiro, deste *"novo modelo de desenvolvimento econômico e social"*, o marco fundamental do perfil da sociedade, da democracia recém conquistada, de fora, pelas massas na rua, nos sindicatos, nos templos religiosos, nas cidades universitárias, nos laboratórios de pesquisa, públicos e privados:

"Coerente com as metas sociais da democracia, deve ela guiar-se pelo compromisso de resgatar amplas camadas da população brasileira da situação de pauperismo em que se encontram, contribuindo para sua incorporação a uma sociedade moderna, com padrões dignos de bem-estar... estou seguro de que não falta aos nossos cientistas a responsa-

bilidade social... para os grandes problemas sociais e econômicos do nosso país".

Era a ambiguidade da conciliação conservadora, do conservantismo civilizado como prática e como padrão ideológico e político. Era a ideação do povo, cooptada por Tancredo Sarney, a nível de discurso, que foi germinada desde a "*distensão*" de Geisel, passando pelos ruídos dos sinais de "*abertura*" de Figueiredo para a "*transição*". Todos eles garantiram, com isso, **a interceptação das massas**, traçando-lhes outras rotas para deter suas ondas ameaçadoras. Atuaram na **consciência coletiva e individual** para deter a violência dos movimentos populares.

Distendida, pensada sociedade orgânica, a-histórica e despolitizadora, sem agentes políticos, foi fácil apropriar-se das massas e subsumí-las com a "*abertura*", quando o Estado figueiredeano toma a decisão de **alterar** o discurso político, outorgar-lhe o exclusivo controle do processo no qual toda comunidade está participando. Descomprimir a Ditadura militar era a expressão conjugada todos os dias nos quartéis, na Escola Superior de Guerra e na imprensa falada e escrita.

Era preciso mais arte de **manobrar as massas** no regime ditatorial anterior, em sua **distensão militar**. Pois, elas transbordavam dos canais de repressão e rotina, criando órgãos paralelos de representação de demandas e **formas diferentes de mobilização**, além de "*tematizar novas exigências na agenda política*"¹⁷⁰, estimulada pelo mesmo movimento popular.

Imperava uma cooptação **contínua** das massas, embora com novas formas, sua domesticação política, militar, econômica e religiosa, de "*tutela cordial*", uma mudança sem ruptura. **Transitar** com Sarney entre as multidões furiosas, colmeias alvoroçadas em busca de metas, era preciso.

Urgia caminhar com esse homem, enfaixado com o manto remendado da Velha República, a regular de forma não ostensiva o jogo político-social, seguindo regras previamente negociadas com as elites conservadoras. Esbarrar **o grito das massas**, que fluem e refluem como uma enorme onda, em "*estouro*", espalhando-

se pela cidade, com a "*determinação repentina de atrair, o desejo passional de alcançar a todos*". De conter toda sua possível violência. De "*interceptar*" sua ação econômica, política e social. De agir com firmeza autoritária, eis os verbos mais declinados e mais rebuscados pelo Estado e pela Igreja, nesse tempo, perseguindo as multidões.

Sob a égide da modernidade, evocada na tradição, os representantes políticos, Tancredo de Almeida Neves e José Sarney, quais imperadores e inimigos das massas, tutores da soberania popular, produziram uma visão homogênea e negaram que dentro da sociedade existam contradições, conflitos e, portanto, movimento histórico. Escorados em suas armas de comando dispersaram as massas. Desintegraram-nas, com promessa de uma **Assembléia Nacional Constituinte**¹⁷³, garantindo às multidões substituir o caos jurídico-intitucional vigente, da velha constituição, imposta em 1969 pela Junta Militar do regime autoritário, de concentração do poder e da renda, da corrosão dos valores básicos, tudo isso, substituído por uma **nova** constituição, defensora das liberdades democráticas e conquistas sociais almejadas pelos brasileiros.

A CNBB não se omitiu ao acontecimento. Pois, "*O momento político em que vivemos é de transição...*"¹⁷⁴, afirma Dom Ivo Lorscheiter, à época, seu Presidente, em 31 de janeiro de 1987, véspera da instalação do evento constituinte. Inserida na história, a Igreja é o mundo dos homens. Por mimese, fala a mesma linguagem dos políticos. Teme as massas. Reconhece a força "*dos grandes movimentos cívicos que se estenderam a toda a nação em 1984, [quando] inaugurou-se nova fase de nossa história política*"¹⁷⁵. Mas, ao mesmo tempo, ela parece evadir-se desse processo histórico, desta realidade social, já que a **meta**

173 - Ver "ASSEMBLÉIA NACIONAL CONSTITUINTE - BRASIL" - Câmara dos Deputados, Brasília, DF, 1989, p. 26 a 42, onde estão registradas a Mensagem nº 343/85 de José Sarney, a Emenda Constitucional nº 26/1985, convocando a Assembléia Nacional Constituinte, com os discursos de instalação (01/02/1987) e posse do evento, no mesmo ano, data e mês, respectivamente, do Ministro José Carlos Moreira Alves, Presidente do Supremo Tribunal Federal, Deputado Ulisses Guimarães, eleito Presidente da Constituinte.

174 - CNBB, "Saudações aos Constituintes" in: **PARTICIPAÇÃO POPULAR E CIDADANIA - A Igreja no processo constituinte**, estudos da CNBB 60 (1990), p. 70, 72. Grifos meus.

175 - CNBB. **POR UMA NOVA ORDEM CONSTITUCIONAL - Declaração pastoral**, Doc. CNBB (1986), grifos meus nas expressões dos parágrafos citados: 4, 3, 6, 12, 18, 37, 29, 44-170.

da Constituição é colocada "numa grande distância, num além para o qual as pessoas não devem se transferir imediatamente, uma vez que ainda estão vivas e que deve ser conseguido com muitos esforços e submissões"¹⁶⁹. Só então, contraditoriamente, o Presidente da CNBB

*"Saúda com simpatia a todos os constituintes [na] certeza de que o recurso à oração há de assegurar aos trabalhos a proteção divina e o respeito aos ditames da reta consciência à lei de Deus... Invocação a Deus, eventualmente um dia de preces para responder às justas aspirações do Povo Brasileiro (...). O nome de Deus presidirá, então, não apenas o texto escrito, mas a organização concreta da sociedade brasileira e a vida do povo"*¹⁷⁴.

As colunas do Trono e do Altar se associam, instaladas na Assembléia Nacional Constituinte. Assim, na Catedral de Brasília, o "Te Deum Laudamus" é entoado, uníssono, com o "Hino Nacional" no Congresso. Deslocado, cheio de louvores, em Latim e em Português, Deus não mais detesta a tirania, nem desaprova os tiranos. É que a CNBB sentou-se no "Plenário Pró-Participação Popular na Constituinte" para o "politicismo" da burguesia brasileira ser protegido e abençoado por Deus, para escrever a lei da democracia impossível, enquanto governo do capital e des-governo do trabalho. Para tanto, ela antecipou-se àquela Assembléia laica, e convoca uma outra, esta sagrada, 24ª Assembléia Geral dos Bispos, de 9 a 18 de abril de 1986, em Itaicí, São Paulo. Documentos, estudos e boletins foram produzidos. Mensagens da Presidência da CNBB aos Constituintes são encaminhadas. Criada, pela CNBB, a "Comissão especial" de acompanhamento ao processo constituinte.

Amparada nesse báculo político-sagrado, a Igreja vai colaborar com o regime de massa do governo Sarney, dar continuidade a todo um processo de **interceptação** do público, mesmo a pretexto da **participação popular**, expressão-chave de sua presença na Constituinte. A despeito de malsinar os políticos, ela sotopõe o povo aos intentos da própria hierarquia. Era a decomposição da sociedade, surdamente contaminada pela mansa e sinuosa ação eclesiástica, na desarticulação das massas e na reversão do curso dos acontecimentos impulsionados pelos movimentos populares.

O Catolicismo Romano, no Brasil administrado pela CNBB, com a pretensão de "oferecer lugar para todos"¹⁶⁹ os homens, contraditoriamente, teme e persegue os movimentos populares; traz "dentro do próprio sangue um sentimento de desconfiança em relação à perfídia das massas". Persiste em manter-se sempre vigilante para julgar e agir a qualquer momento em relação a elas. Apasiguar-lhes a ira, substituindo-a por um "obediente rebanho". Apesar da bandeira da paz, não deixa de ser uma violência à liberdade coletiva.

Esses movimentos, principalmente a partir do 1º de fevereiro de 1987, tornaram, também, uma ameaça para a CNBB. Lenta e sorrateiramente, a Igreja se movimenta em direção ao povo. Fala. Escreve. Ora. Age para não ser tocada nem fisgada pela massa. Sabe que, ao destruir diferenças e aniquilar "*Hierarquias firmemente estabelecidas*", na conquista da **igualdade** com o outro, a **massa popular** se volta contra ordens tradicionais, - quer políticas, econômicas, filosóficas ou religiosas - , e ainda na expressão de Elias Canetti, "*já não se conforma com condições e promessas piedosas; ela quer experimentar por si mesma o sentimento supremo de sua potência e de sua paixão selvagens*". É o perigo, a paranoia dos que mandam, rondando na igualdade da massa, que não distingue nem superior nem súdito, nem Presidente nem Deputado, nem Papa nem Cardeal, nem CNBB e nem leigos.

Dessa situação real, novas necessidades de formas e técnicas de mando foram criadas pela CNBB para enfrentar não uma simples desordem massificada, mas sim uma grave e profunda reação que exigia da Constituinte algum tipo de participação.

Por que a CNBB mobiliza o povo ? Como ela se vê e se apresenta na Assembléia Constituinte ? Sua ação política não seria a de impedir a formação de massas ao invés de se parecer defensora da participação popular ?

Na declaração pastoral **POR UMA NOVA ORDEM CONSTITUCIONAL**, aprovada na Assembléia Geral dos Bispos, 18 de abril de 1986, a CNBB se contradiz em suas relações sociais. Pois, na tarefa política, "*de seu dever advertir o povo de que estamos inseridos num processo de elaboração contitucional... de assumir o papel que cabe a todos nós na redação da futura Constituição*"¹⁷⁵, os Bispos se reconhecem e, na realidade, o são, "*membros da sociedade brasileira*", cidadãos da sociedade civil.

De um lado, são seres sociais, não-divinos. São homens, que lutam com outros no mundo dos homens. Reivindicam bens políticos, econômicos e religiosos a serem garantidos na nova legislação brasileira. Nesta condição, pensa a Igreja não poder ignorar a política enquanto "*conjunto de ações pelas quais os homens buscam uma forma de convivência entre indivíduos, grupos, nações que ofereça condições para a realização do bem comum*"¹⁷⁶, política enquanto instrumento necessário de organização da vida social, do ponto de vista ético ou dos valores.

De outro, seres sociais em contradição, pensam poder se desligar daquela condição histórica, de sua humanidade social, **real**, para pertencerem a "*uma instituição*" de origem divina que

*"fundada na mensagem de Jesus Cristo, tem nesta mesma sociedade presença significativa"*¹⁷⁵.

De modo ambíguo, então, a Igreja alega que sua atividade não é política. Não "apresenta pormenores técnicos", nem propõe modelo econômico. Sua "missão é de ordem religiosa", evangelizadora. Tem consciência de que a "Modernidade levou a Igreja a reconhecer a legítima autonomia das realidades temporais e do mundo político"¹⁷⁶. Contudo, insiste que **essa presença é inevitável**, depende "do momento histórico e do próprio conceito de política". Decorre da consciência evangélica, de sua missão, uma vez que, segundo pensa a CNBB, os **eventos históricos** nascem da novidade da liberdade humana no entrelaçamento com as situações mutáveis.

De novo, com isso, a Igreja mergulha duas vezes em contradição, no conflito entre regime sacral e regime secular. Sustenta que a CNBB

*"passa agora por um esforço de explicitação das exigências cristãs de uma nova ordem constitucional. [Mas], compete aos leigos assumir como tarefa própria, a instauração da ordem temporal... de construir a cidade dos homens e integrar o compromisso sócio-político como expressão da caridade, como amor a Deus e ao próximo"*¹⁷⁵.

Para ela, a fé e a vida humana, por causa da encarnação do Filho de Deus, fazendo-se homem, estão definitivamente entrelaçadas. Firmam-se raízes mais profundas na ordem social. Daí, as aspirações e reivindicações do Povo de Deus serem sinais de sua presença na história, desse momento nacional "de profunda transição", na construção do bem comum e na vida da humanidade. Para a CNBB, na atual conjuntura do país, as massas têm como projeto "a construção de uma sociedade

¹⁷⁶ - Ver ítem "No mundo da política" in: CNBB. IGREJA, COMUNHÃO E MISSÃO, Doc. 40 (1988), 184 - 227, idem, "no mundo do trabalho", 61 a 80.

justa e fraterna, na permanente fidelidade a Cristo, à Igreja e ao Homem", na dedicação de a Igreja assegurar as rédeas do futuro dos movimentos populares e orientá-los, conforme os desígnios de Deus. É a meta distante, indicada pela CNBB, como necessidade do controle social de sobrevivência da Igreja em terras brasileiras.

A CNBB se vê, assim, nesta dicotomia **sociedade humana-sociedade divina**. É a sua consciência na relação com o todo social, de uma autoridade eclesiástica a exigir "**UMA NOVA ORDEM CONSTITUCIONAL**", uma política submissa à moral.

Nesse conflito, "*lugar de onde se compreende como Igreja*", em sua **função político-social**, de luta ideológica, a CNBB, alijada do centro do poder de Estado, - desse "*regime autoritário que vivemos há mais de vinte anos, com a Ditadura Militar*" -, vai defender a **participação popular** como uma chave de ouro de sua ação no processo constituinte.

Por trás dos argumentos teológicos-pastorais, defende seu direito de exprimir-se na constituinte, aqui articular **fé política**, de "*superar a separação entre a fé e a vida... evangelizar o povo brasileiro em processo de transformação*", para que os cristãos "*possam posicionar-se e intervir oportunamente; - quando valores éticos e religiosos fundamentais estiverem sendo postergados*". A necessidade da relação social com as massas faz a CNBB sair de si mesma e, quando do seu interesse, **projetar sua consciência na do povo**. Influenciá-lo na elaboração de emendas populares.

Na realidade, porém, sob diferentes formas, o **agir popular** da CNBB equivale à **interceptação de massas** em 1986/1988. Participação popular é o novo nome de **domesticação das massas**, sua participação na Constituinte. A CNBB real lida com o povo, nele interfere para impor-lhe a hegemonia, detê-lo em sua caminhada. É seu costume conduzir as multidões brasileiras, nas Festas anuais de "*Corpus Christi*", nos Congressos Eucarísticos; na Marcha da Família com Deus; nas procissões e

viagens das Virgens Aparecidas; nas festas dos Santos Padroeiros das cidades, vilas e povoados a desfilarem em direção aos Estádios de Futebol, onde lentamente celebrações litúrgicas e curas carismáticas se contrastam com a competição dos jogadores e com a violência e a fúria dos seus torcedores nas arquibancadas de todas as classes.

Nesta prática a CNBB assume sua tarefa política na Constituinte. Acompanha seus trabalhos e dirige a ação popular. Para tanto, **constitui** uma "*Comissão Especial*"¹⁷⁷, formada e escolhida sem a participação do povo, pelo regime da monarquia da igreja, cujos Bispos titulados com o "*Dom*" imperial, Cândido Padin, Benedito Ulhoa Vieira e Francisco Austregésilo, servidos pelos reverendos Virgílio Uchoa, José Ernanne Pinheiro, e cristãos-leigos Dalmo Dallari, Plínio de Arruda Sampaio, Cláucia Melasso Garcia e outros servidores menores.

Nessa divisão social de trabalho, de ritual político, a Comissão assumia a responsabilidade de acompanhar a ação popular na Constituinte. Seus homens tornaram "*crístais de massa*"¹⁶⁹. O monge Cândido Padin, coordenador da Equipe, de origem beneditina, pertence ao grupo de "*crístãos propriamente ditos, que vivem para a obediência, a pobreza e a castidade [que] servem para colocar de vez em quando à vista dos outros, dos muitos que se denominaram crístãos, mas não são capazes de viver como tais...*". Na expressão da CNBB são "*agentes pastorais*"¹⁷⁵ que ainda no dito de Elias Canetti, prestam serviços "*à direção geral da Igreja, que é justamente de impedir ou desacelerar as formações de massa*", mesmo que em determinados momentos históricos, tenta "*opor massas próprias às massas inimigas*",

177 - Para acompanhar o dia-a-dia dos trabalhos dessa Comissão, comentários ou análises dos fatos da semana, texto-programa de rádio e televisão, com destaques da "**Participação popular**", pode-se ler CNBB. *Notícias-Constituintes-Encarte no Boletim da CNBB* (1987-1988), principalmente os números: 02, 04, 07, 08, 10, 11, 12, 15, 18-20, 27, 34, 35, 45 e 46.

obrigada a travar uma luta de "respeito encoberto pelos adversários"; manipular seus fiéis ou não contra constituintes secularizados, inimigos políticos esses, conforme a CNBB, de "posições ideológicas incompatíveis com a fé cristã"; das massas que não estejam em sintonia com os princípios católicos e direitos sociais da pessoa humana.

Neste domínio, acontece o que afirma aquele pensador: "Os monges se convertem então em agitadores que, fazendo suas pregações, cruzam o país, instigando as pessoas a uma atividade que em condições normais se prefere evitar"¹⁶⁹. Quais cruzadas, os "cristais de massa", seguidos de seus "agentes pastorais", dialogam com os parlamentares e divulgam informações. Aproximam-se mais intensamente de "entidades comprometidas com a redemocratização dos países"¹⁷⁷, de instituições políticas, econômicas, sociais e religiosas, desde que sirvam à **apresentação e reprodução** da Igreja na modernidade, de caixa de ressonância das aspirações de **todo o povo**. Têm consciência de que "não é possível isolar a vida moral como se fosse um compartimento estanque", separando de outras dimensões humanas, da economia e da política.

A Comissão de acompanhamento, nomeada pela Igreja oficial, neste campo de **educar as massas** nos parâmetros da doutrina católica, dá grande importância à **participação popular**, definida em 1986 pela CNBB, sem consulta nenhuma aos brasileiros e brasileiras. O Povo de Deus fica de fora de Itaicí, na periferia da cidade, distante de Brasília, proibido de participar da elaboração e aprovação de sua Carta Católica, quase sagrada, essa "**POR UMA NOVA ORDEM CONSTITUCIONAL**". No entanto, contraditoriamente, exige do Estado a participação das massas, cristãs ou não, **todos** se envolvendo na Escritura laica, da "Nova Carta Magna" do país. Numa tensão entre o divino e o humano, numa ação ambígua, a CNBB declara a imposição de sua moral:

*"À luz da fé e em torno dos
valores evangélicos, os cristãos*

deverem unir-se para que a nova Constituição expresse as reais aspirações do povo brasileiro... rumo a uma sociedade mais conforme aos planos de Deus (...) Ela exige que todos se empenhem nos debates sobre o conteúdo da mesma e no acompanhamento e cobrança dos trabalhos da Assembléia Constituinte"¹⁷⁵.

Para a Comissão, este documento, aquela Carta Católica da CNBB é essencialmente "uma filosofia política que apresentamos como pensamento oficial da Igreja no Brasil sobre a Constituição do regime democrático de nossa terra [como] obrigação da Igreja defender valores éticos a serem incorporados à constituição e à vida brasileira"¹⁷⁷. É na análise deste Catecismo Constitucional da CNBB e em obediência a ela que, ainda no pensar daquela Comissão, se apreende o "momento histórico brasileiro", as formas e a atuação do povo, as propostas da Igreja no Brasil, que

"trabalha para que se incorpore à nova Constituição os mecanismos e instrumentos democráticos - alavancas de transformação social - que permitirão a participação ativa da população nas decisões de interesse coletivo"¹⁷⁵.

E enfatiza:

"... só um povo que participa, assumirá a futura Constituição como obra sua; saberá comprometer-se com ela e exigir o seu cumprimento".

Assim sendo, aqueles "cristais de massa",

agentes pastorais da CNBB, numa postura dependente da hierarquia eclesiástica, trabalharam a consciência dos homens e mulheres brasileiras. Colocaram-se numa atitude não de **servir** à, mas de **servir-se da** sociedade civil e política para manter a hegemonia da CNBB no processo constituinte. E o fazem a partir de alguns rumos, dirigindo as massas empresariais, políticas, sociais e religiosas com exigências e critérios básicos que norteiam "*a participação da sociedade*", que impõem "*a direção a uma sociedade participativa, livre e responsável em suas condições de auto-organização*", que levem à concretização das reivindicações populares, na elaboração e execução da "*Carta Magna*" do país.

Nessa perspectiva, a CNBB pensa "*uma nova ordem política*", que construa a sociedade democrática, política e economicamente participativa. Segundo ela, a nova Constituição "*deverá traduzir a busca de um novo modelo de sociedade*". Sociedade que "*deverá ganhar a condição de sujeito coletivo da transformação social*", da necessidade de encontrar mecanismos de controle do Estado pela sociedade e, - continua pensando a CNBB -, "*inverter a posição tradicional, que dá ao Estado toda primazia da iniciativa social*". Para a Igreja no Brasil, nesse tempo da Nova República do Cruzado, são as **classes populares** que precisam "*controlar a ação do Estado, colocando-o a seu serviço*", utilizando sua mediação para o interesse coletivo.

Essa sociedade, - "*sujeito coletivo da transformação social*" -, definida assim pela Igreja, não é certamente um conceito inocente e a importância de seu exame está em que a CNBB repõe em pauta **questões cruciais** para aquele momento constituinte brasileiro.

Ao falar em "*sujeito coletivo*", a CNBB pretende com isso designar os cidadãos, tanto individualmente quanto reunidos em qualquer forma de associação, que se situam **fora** da esfera compreendida diretamente pelo Estado. Ela própria é **parte** desta sociedade civil. E o conteúdo de seu pensamento político, neste aspecto, vai

no sentido de acentuar a necessidade de os indivíduos tomarem consciência de seus direitos, individual ou coletivamente, mas sobretudo, vai no sentido de frisar que essa sociedade forte e ativa é capaz de "*transformação social*", de lutar contra a interferência política, de modo a repor o Estado no seu devido lugar e orientá-lo no sentido de estar a serviço da comunidade e não contra ela.

Essa doutrina da CNBB fere, de imediato, questões como a da natureza do processo social, da natureza do Estado e da política, da relação entre os diversos momentos que compõem a totalidade social. Mas, mediata-mente, o que está em jogo é saber se **o homem, para se emancipar**, passa pelo aperfeiçoamento do Estado, da política, do poder, ou se ele **exige a supressão desses momentos** para que haja emancipação humana.

Nas expressões supramencionadas, a CNBB quer "*inverter a posição tradicional*", na qual era o Estado que gera a sociedade civil, mas, segundo a Igreja, agora no processo constituinte, é a sociedade brasileira que deve gerir o Estado. Que **inversão** é essa ?

Parece que os bispos estariam colocando, nesse momento, um novo conceito de sociedade. Não seguiriam mais o conceito de toda uma tradição tomista, justificadora do poder, na dicotomia **estado de natureza versus estado de sociedade**, da "*societas naturalis*" constituída por indivíduos hipoteticamente livres e iguais. Do Estado como resultado do consenso natural dos indivíduos. Da rejeição do conceito hegeliano de Estado como momento superior de racionalidade, instância última da existência social, que se impõe mesmo contra a vontade dos indivíduos, porque só ele pode fazer ascender a **massa informe e anárquica** da sociedade civil a um nível superior de existência que é a **sociedade política**, ou o Estado. Para a Igreja, nesse tempo, em contradição com seu passado, é a sociedade civil, "*sujeito coletivo*", que funda o Estado.

Desse modo, a CNBB reconhece que a sociedade

civil deverá sair do seu estado de natureza para unir-se com todos os outros. Aqui, sociedade civil se opõe à **sociedade natural**, recobrando tanto o conteúdo da sociedade civilizada como o de sociedade política, isto é, um estado regido por normas às quais todos se submetem voluntariamente e no qual existem determinadas instituições, como por exemplo a Igreja, encarregadas de velar pelo seu cumprimento.

Assim sendo, o conceito de **sociedade civil**¹⁷⁸, tradicionalmente desenvolvido apenas como **ser natural**, agora, contraditoriamente ao que sempre defendeu, é invertido no pensamento político da CNBB, ao exigir da Assembléia Constituinte a **participação do povo** como "**sujeito histórico**" da Nova República, onde a mesma sociedade passa a significar o conjunto de relações interindividuais que estão **fora** ou **antes** do Estado; e ainda, como o conjunto das relações econômicas constitutivas da base material.

Vamos insistir um pouco mais nesta contraposição **sociedade natural versus sociedade social** para se entender a referida inversão propugnada pela CNBB com o propósito de construir uma nova Ordem Constitucional.

Influenciados pela Teologia da Libertação, os bispos não parecem originais em direção a Karl Marx¹⁷⁹. Marx fixa aqui um pressuposto fundamental. As condições materiais de existência constituem a matriz ontológica do todo social. O jurídico, o político e o religioso são momentos, cada qual com uma especificidade própria e dialeticamente configurados, mas nunca postos na condição fundante das relações materiais de existência.

178 - Ver Ivo TONET. **SOBRE O CONCEITO DE SOCIEDADE CIVIL**, EDUFAL, Maceió, AL, 1989.

179 - Karl MARX & ENGELS. **Obras Escolhidas**, op. cit., vol. I, p. 530; vol. III, p. 199. Em A IDEOLOGIA ALEMÃ, p. 95-96, passim, afirma: "Sendo portanto o Estado a forma através da qual os indivíduos de uma classe dominante fazem valer os interesses comuns e na qual se resume **toda sociedade civil** de uma época, conclui-se que **todas as instituições públicas** têm o estado como mediador e adquirem através dele uma forma política. Daí a ilusão de que a lei repousa sobre a vontade e, melhor ainda, sobre uma **vontade livre**, desligada de sua base concreta. O mesmo acontece com o direito, que é, por sua vez, reduzido à lei".

Para o que se interessa aqui, que é a contraposição "sujeito coletivo"/sociedade política, isto implica que o princípio de sua intelegibilidade não se encontra no interior dela mesma, na consciência de-si e em-si mesma, mas **fora dela**, o que, em absoluto, não lhe suprime a especificidade nem a importância e nem a reduz a mero efeito da economia, mas proíbe pensá-la, porque efetivamente não o é, como uma **esfera autônoma**, cujos relacionamentos com outras esferas seriam externos ou fortuitos. Assim, nem o Estado, nem a política, nem a religião, nem o poder seriam inteligíveis sem as relações materiais, das quais são a expressão e para cuja reprodução contribuem.

Por outro, não há de se negar que o Estado **surge e se constitui** da mesma natureza da sociedade civil. Dilacerada pela contradição entre interesses gerais e particulares e não podendo resolvê-los ela mesma, dá origem a uma esfera, com um aparato, com tarefas, com uma especificidade própria, mas cuja função fundamental seria a de solucionar essa contradição. Superá-la¹⁸⁰. Entretanto, o Estado, por ser limitado, imperfeito, não o consegue. Apenas administra, "*suprimindo-a formalmente*", mas conservando-a realmente, e deste modo, contribuindo para reproduzi-la em benefício das classes mais poderosas da sociedade civil. Não se pode conceber o Estado como um ente perfeito¹⁷⁹. Nele, não há homem livre, nem igual, o que leva Marx a pensar na eliminação de toda e qualquer forma de dominação, na sua **dissolução**, inclusive **religiosa**, por meio da transformação social. Pois, o Estado, na realidade, mantém a coesão de uma formação

180 - Ver José CHASIN. "A Esquerda e a Nova República" in: **ENSAIO** 14 (1985), p. I a XV. Comenta: "O **participacionismo** é a libertação **sem consciência participante** ou a presença participante sem consciência, isto é, a presença inativa da consciência desarmada, reduzida, quando muito, a puro testemunho, e exposta, sem saída, à instrumentalização, seja por parte de Deus, seja por parte do demônio. **Participar** é atar-se, sob forma consciente, à política concreta pelas demandas finitas de um momento histórico dado, no processo verdadeiramente infinito da **auto-edificação humana e de sua emancipação**. **Participacionar** é servir como número à manipulação politicista, destituído de classe, consciência e individualização, sem vínculo concreto com a construção do humano e de sua liberdade".

social dividida em classes. De outro, permite a classe dominante assegurar a liberdade da classe dominada.

Além desse problema, sociedade civil/sociedade política, numa versão moderna, surge um outro a ser levado em conta, principalmente quando se percebe ser uma decorrência da ação política da CNBB junto às massas na Constituinte.

Trata-se da questão da **ideologia** em sua relação com a **ciência**, sem contrapor uma a outra. Existe um lugar não ideológico de onde seja possível falar cientificamente da ideologia? É o problema de se perguntar o que não é ideológico, na medida em que a ciência é ela própria um produto realizado dentro da estrutura social, localizando-se precisamente na sua dimensão simbólica, o que significa que a tentativa empreendida pela ciência em explicar (fazer teoria) a realidade é também produto da mesma realidade. É uma **função social**¹⁸¹, ou seja, o pensamento repercute na ação, tem capacidade de objetivar o "ser-da-ideologia" enquanto cria necessidades em sua visão de mundo.

A idéia-chave das ciências humanas é que a ideologia só pode surgir numa **sociedade histórica**, "uma sociedade para a qual o fato de ter uma história, de ter uma origem, é uma questão"¹⁸². Não existe ideologia-em-geral. Ela é sempre um **fenômeno social**. Surge em

181 - Ver Ester VAISMAN. **O PROBLEMA DA IDEOLOGIA EM G. LUKÁCS**, dissertação de Mestrado (mimeo.), UFPb, 1986, onde à página 38, grifos do original, enfatiza: "Do ponto de vista ontológico toda ideologia tem seu ser-precisamente-assim social: ela nasce direta e necessariamente do hic et nunc social dos homens que agem socialmente na sociedade⁵, o que equivale dizer que a ideologia só tem existência social e que ele se refere a um real social específico, que é por ela pensado e sobre o qual atua... Ela surge do aqui e imediatamente que coloca problemas. Nesse processo, entre o locus social específico da atividade humana e o homem sempre socialmente entendido, a forma consciência é a mediação da própria prática social".

182 - Marilena CHAUÍ. "Crítica e ideologia" in: Cadernos SEAF 1 (1978), Vozes, p. 19, e explica: "É, pois, no interior da **sociedade histórica** que podemos circunscrever a emergência da ideologia. Na medida em que os agentes sociais e políticos não contam com o anteparo de um saber anterior e exterior à sua própria prática e que legitime a existência de certas formas de dominação, as representações que os sujeitos sociais e políticos farão acerca de sua própria ação vão construir o pano de fundo no qual os agentes sociais e políticos pensarão as relações de poder, pensarão as relações de dominação, pensarão o social e o político no seu todo".

determinado contexto histórico-social como **tomada de consciência** indidual-coletiva de certos fatores operantes em tal contexto e de certos valores nele presentes. Aqui, a ideologia aparece como sistemas de pensamentos, crenças e normas que participa constantemente de **regulamentação social**, de comportamentos típicos pertencentes a um grupo humano, a uma visão de mundo do ser social.

Pelo exposto, não importa ser a ideologia falsa ou verdadeira consciência¹⁸³, científica ou não, para exercer uma **função social**, uma "ideação", uma função ideal-na-prática. Aqui não se duvida da função deformadora da ideologia, esta de representar o real no imaginário. Não se menospreza aqui o que Marx tenta pensar em A Ideologia Alemã¹⁷⁹, a partir do **modelo religioso** como um exemplo de ideologia por excelência, um processo geral pelo qual a atividade real, o processo de vida real, deixa de constituir a base, para ser substituído por aquilo que os homens dizem, se imaginam, se representam. A ideologia é esse menosprezo que se faz tomar a imagem pelo real, o reflexo pelo original; inverter o real, de forma a mascarar as contradições entre os homens e legitimar as relações de dominação e exploração. Isso é verdade frente à cotidianidade das relações sociais, do mundo dos homens.

No entanto, o que mais se deve levar em conta é a força, pela qual, muitas vezes, frente aos grandes problemas de cada época, tem a ideologia de praticar seu pensamento, de executar sua tarefa social. É assim que, em nome de Deus, a CNBB conseguiu **interceptar as**

183 - José CHASIN. **SUPERAÇÃO DO LIBERALISMO** (mimeo.), op. cit., principalmente p.46 a 50; 84, 85-89. Discute: "A consciência das categorias sociais **vem de fora**, mas ela não brota a partir delas próprias. A **consciência transformadora** não é algo que se gere espontaneamente nas **massas**, porque as condições de colagem na cotidianidade a impedem (...). Só que não é qualquer coisa que venha de fora que é a **luz da consciência popular...**, que ela seja cientificamente estabelecida (...). Não é porque a **massa** não pode por decreto, mas ela não pode porque as **formas de ideação** de caráter científico-filosófico, portanto, ideológico, de proposituras políticas globalizantes, não pode provir da massa na medida em que ela seja **simplesmente massa**".

massas, sua despolitização. Graças ao "*trabalho de conscientização do povo*"¹⁷⁵, através da "*Comissão Especial*", mesmo mantendo à distância as mesmas multidões, a CNBB conseguiu que as massas acompanhassem, fiscalizassem e pressionassem os constituintes. A *idéia-Deus*, existindo ou não, tornou-se *idéia-Deus-ação*, teve sua efetivação, cumpriu sua função social. Mesmo, de algum modo confinado nos Templos e nos Palácios, pela ação política da CNBB, guiado por ela, o **povo agiu**, em nome de um Deus imaginário ou real. A ideologia da Igreja atuou a consciência das massas, que rejeitaram "*a injustiça como forma de violência institucionalizada [e abandonaram] a violência enquanto caminho normal para superá-la*". Convenceu o povo a agir dessa maneira no processo constituinte. O povo não agiu revolucionário, nem encontrou condições favoráveis para tanto. Marchou com a CNBB, calma e sem armas, nas Praças do Congresso. Atingiu o real.

Nessa linha de pensamento, a ideologia da CNBB mostrou-se ser função social junto às classes sociais em processo constituinte.

Em primeiro lugar, junto aos **explorados**, para que aceitem a condição de explorados. Percebe-se que essa função só é inteligível, na sociedade de classes, sobre a base da existência das classes sociais. Seu papel é dominado pela forma que assume a divisão do trabalho na repartição dos homens em classes antagônicas. Dá-se numa luta social. A ideologia se destina, então, a garantir a coesão das relações dos homens entre si e dos homens com suas tarefas na estrutura geral de exploração de classe, que predomina sobre todas as outras relações. A ideologia da CNBB no processo constituinte teve essa capacidade de, no interesse de classes, dos explorados, dá uma interpretação geral, transcendente do mundo dos homens.

Em segundo lugar, junto aos **exploradores**, para se reconhecerem como "*sujeitos da classe dominante*" e aceitarem sua tarefa como **natural**. A ideologia da CNBB

está destinada acima de tudo a garantir a exploração econômica e a dominação de uma classe sobre as outras, levando os exploradores a aceitarem essa condição como baseada na vontade de Deus, na "natureza" ou no "dever moral", etc. De outro, a ideologia da CNBB serve, sem dúvida, para os indivíduos de classe dominante se reconhecerem como sujeitos da classe dominante e aceitarem como "desejada por Deus", como fixada pela "natureza", ou até mesmo imposta por um "dever" moral, a dominação que eles exercem sobre os explorados; ao mesmo tempo serve também para eles como laço de coesão social, para que se comportem como membros de uma classe, a classe dos exploradores.

Em terceiro lugar, a ideologia da CNBB, com sua intervenção nos movimentos de massa, teve papel marcante na **escolha de propostas populares** para a nova Constituição. Ela é responsável de ter persuadido a população a tomar consciência do direito de participação na Assembléia Constituinte, de **como** o povo pode se **constituir** numa força de transformação de suas condições de existência.

No entanto, o povo, enquanto massa desarticulada do **conhecimento de sua realidade**, com sua rota desviada pela interceptação da CNBB, apenas com a "*consciência da cotidianidade*"¹⁸³, afastado extrinsecamente do poder político, revelou-se objeto útil às articulações e manobras hegemônicas da Igreja no processo constituinte.

O povo, assim massificado, ficou reduzido a uma categoria abstrata, longe das condições reais, num país "*de extração colonial*", subsumido ao capital internacional, dependente de outros países. Incapaz de deter a verdade, a **participação popular** é uma falácia, - na expressão de José Chasin¹⁸⁰ -, um "*participacionismo*" das massas, coladas à imediatividade da vida e impedidas das formas de "*ideação de caráter científico-filosófico*", das massas manipuladas pelo Estado e pela Igreja, presas fáceis nas mãos dos homens e de Deus.

Os documentos em apreço comprovam que a CNBB defendeu ser a consciência do povo um componente fundamental do processo da participação, um incentivo à prática democrática da participação de **todos** na Constituinte. Aparentemente, é verdade. Não o é em suas raízes. Pois, o dito da Igreja se distancia do ser da participação **real** do povo¹⁸⁴, de um povo unido teórica e conscientemente dos propósitos a alcançar.

Na realidade, uma coisa é a Igreja afirmar ser o povo o verdadeiro representante da Constituição brasileira, povo soberano, seu princípio fundante. Outra é ser a nova Constituição a "*real expressão da vontade popular*"¹⁷⁵, nas condições de um conhecimento da realidade, de sua compreensão, de sua análise, em torno de relações sociais, que permitam assumir uma postura pessoal e coletiva nova e **diferente**, visando o fortalecimento da ação participativa das massas em seu direito de impor aquela nova lei como "*um compromisso entre o Estado político*"¹⁸⁴ e a sociedade civil.

Entre outras, essas foram as questões básicas, decorrentes do pensamento político da CNBB em sua ação popular na Constituinte. Não se pretendeu aprofundar tais problemas da modernidade, já anteriormente abordados na discussão em torno dessa mesma modernidade em Karl Marx como ponto de referência, suporte de apreensão da realidade, quando necessário à crítica do pensamento político da Igreja no Brasil. A idéia foi tão somente mostrar como o conteúdo das questões, no pensamento político da CNBB, está amarrado a concepções que

184 - Karl MARX. CRÍTICA DA FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL, Editorial Presença, Lisboa, 1962. Ao interpretar o § 301, critica: "Portanto, o **saber e avontade** das Assembléias são supérfluos ou dignos de suspeita. O **povo não sabe o que quer**. As assembléias não possuem a ciência administrativa no mesmo grau dos funcionários (...). Se existem como uma **parte** do Estado, é evidente que sua **existência** social é já sua **participação real** no Estado. Não somente **constituem** uma parte do Estado como ainda o próprio Estado é uma **sua** parte. Ser uma parte consciente de algo corresponde a pensar conscientemente uma sua parte, ter uma ação consciente. Sem esta consciência, o membro do Estado seria uma **besta** (...). A tendência da **sociedade civil** para se transformar em sociedade política ou para fazer da sociedade **política** a sociedade **real**, surge-nos como tendência para participar no **poder legislativo** de uma forma tão geral quanto possível" (grifos do original).

apontam **não para um processo radicalmente novo de emancipação humana**, de rompimento com a política, mas antes para uma forma particular de **domínio que o capital** exerce sobre o trabalho.

Sobre esta problemática, a CNBB pensa, de modo ideal, transcendente, o conflito entre capital-trabalho, estabelecendo a prioridade deste sobre aquele para **superar** as contradições entre eles, como "*princípio válido tanto na organização produtiva como na remuneração e distribuição dos frutos do trabalho*"¹⁷⁵. Esse princípio de "*ordem econômica*" significa para a Igreja "*o primado da pessoa sobre as coisas*", da realidade social em suas relações com a **realidade do trabalho**. Para tanto, ela imagina eliminar os conflitos entre capital e trabalho **só** pela imaginação, pela simples expressão verbal, **inverter as categorias capital-trabalho** por outra expressão nominal "*primazia do trabalho sobre o capital*", problematizada no capítulo seguinte desta pesquisa. Parece poder afirmar que a Igreja não consegue enxergar "*os limites da ação política e as formas decisivas da ação emancipadora*"¹⁸³, entre os agentes políticos da burguesia e o proletariado, agente social da emancipação, do processo de autoconstrução humana.

Enquanto isso, como instrumento de crítica ao pensamento político da CNBB, também na análise desta questão, é preciso lembrar ainda que Marx toma como objeto de suas descrições a **sociedade civil** na sua forma modernã, ou seja, como **sociedade burguesa** na modernidade capitalista, permanentemente revolucionária, limitada e contraditória. Fundada na propriedade privada regida pelo capital, essa sociedade é atravessada por conflitos radicais entre **capital e trabalho**, abrindo possibilidades de o trabalho ser não a promoção do auto-interesse individual, mas o caminho de humanização.

Frisando a importância da mesma discussão, numa perspectiva da **massa trabalhadora**, é preciso re-

fletir as linhas globais das tensões entre capital e trabalho, dos processos sociais que agem no capitalismo caracterizados por promover a violência, a destruição das tradições, a redução do operário ao frio cálculo do dinheiro e do lucro; do estranhamento do trabalho humano, de sua fragmentação. Por isso, é indispensável apreender esse sistema social, dentro do qual e de certo modo, a CNBB se estranha, sistema esse marcado pela concorrência, pelos interesses privados, pela anarquia, pelo individualismo e por outros elementos que limitam a liberdade humana e criam obstáculos à emancipação social.

No entanto, diante das contradições e limites do capitalismo, em particular; e a partir da tensão entre aquelas qualidades negativas e as positivas da mesma modernidade capitalista, entre outras, por exemplo, as revoluções na força produtiva, na tecnologia e na ciência, **postas na perspectiva do trabalho**, é sempre **possível** defender a capacidade da humanidade se emancipar, romper com a mercadoria da força do trabalho humano, abrir novos panoramas para o desenvolvimento e auto-realização humanos. Reintegrá-los social e individualmente à sua própria vida e às suas relações com a natureza, quando, então, o homem, pelo trabalho, se libertará dos fetichismos das trocas de mercado e desmistificará o mundo histórico e social. Haverá o estabelecimento do real controle sobre essas forças da natureza, a capacidade de a "*humanidade social*", sem política e sem religião, fazer sua história segundo sua escolha e um projeto consciente.

Esta é a **problemática da emancipação humana**, outro problema moderno em sua relação com o **primado do trabalho sobre o capital** no pensamento político da CNBB, a seguir examinado.

11. *Primazia do Trabalho sobre o Capital. A problemática da emancipação humana.*

Para demolir os sindicatos laicos, de esquerda, principalmente os rurais, criados e controlados pelos comunistas, do modelo de **ligas camponesas**¹⁸⁵, de Francisco Julião, em 1955, no Nordeste e, a partir desta experiência, no Sul do Brasil, a Comissão Central da CNBB, em 1961, obedecendo as orientações da **Mater et Magistra**, elabora uma declaração pastoral sobre a Igreja e a situação do meio rural brasileiro¹⁸⁶.

A Juventude Universitária Católica - JUC e a Ação Popular - AP foram as expressões máximas na dimensão política¹⁸⁷, ligadas à Igreja. Assim também, na área econômica, em sua relação **Capital-Trabalho**, o pensamento político da CNBB brotou de outros movimentos, de ação apostólica e de ação político-social que forçaram a Igreja incentivar a criação de sindicatos rurais paralelos¹⁸⁸, católicos, em oposição aos de esquerda. Entre outras forças sociais próprias, das organizações operárias, de ação católica, de conotações político-econômicas, destacaram-se a **Juventude Operária Católica - JOC** e a **Ação Operária Católica - ACO**, movimentos esses coordenados pela CNBB através de suas Comissões Pastorais da Terra - CPT e Pastoral Operária - CPO.

Importada da Bélgica para o Brasil em 1948,

185 - Ver Antônio CALLADO, **TEMPO DE ARAES. PADRES E COMUNISTAS NA REVOLUÇÃO SEM VIOLÊNCIA**, Rio, José Alvaro, 1964. Nascia um processo de conscientização política e social do povo abandonado e desorganizado dos campos.

186 - CNBB. **PASTORAL DA TERRA** 11 (1960), Paulinas.

187 - Remeto aqui o que já escrevi na **TERCEIRA PARTE**, cap. 8, desta tese: "Violência Santa contra os movimentos católicos de ação política no Brasil".

188 - Ver Marcelo Pinto CARVALHEIRA, "Momentos Históricos e Desdobramentos da Ação Católica Brasileira", in **REB** 43 (1983), 11 a 28; Scott MAINWARING, "A JOC e o surgimento da Igreja na base" (1958-1970), *ibidem*, 29 a 92. Além desses movimentos e nas regiões politicamente trabalhadas, a Igreja apoiou várias organizações, tais como, o Serviço de Assistência Rural (SAR), em Natal, Rio Grande do Norte, o Serviço de Orientação Rural de Pernambuco (SORPE) com os Padres Melo e Paulo Crespo; as Legiões Agrárias, de Dom Antônio Campelo, Pe.

reunindo jovens trabalhadores cristãos; a JOC (Juventude Operária Católica) e a JAC (Juventude Agrária Católica) quiseram ser uma presença da Igreja, respectivamente, junto aos trabalhadores urbanos e rurais. Nos primeiros anos, manteve seu vínculo religioso, confrontando a realidade brasileira com a Palavra de Deus e a Doutrina Social da Igreja para, assim, agir. Confinada neste universo religioso, com ênfase humanista, em esquemas de **pensamento personalista**, a JOC assumia a tarefa **moral**¹⁸⁹ de cristianizar a classe operária, levá-la à vida sacramental da Igreja e as suas celebrações litúrgicas. Nesse primeiro momento, os jocistas apresentavam-se como representantes de uma organização leiga profunda e tradicionalmente unida à Igreja.

Num segundo momento, a partir de 1959, em face de um Brasil em crise violenta, de tensas relações entre capital e trabalho, de repressões e contradições políticas por parte do imperialismo na economia nacional, acarretando desilusões com o Capitalismo¹⁹⁰, a partir dessa prática, a JOC se envolve com questões sócio-políticas, com a **luta da classe operária**. Ela se distancia de uma concepção mais sacramental da fé para uma atuação da política mais presente e mais realista no meio operário. Com esta postura, cria embaraços e tensões entre ela e a hierarquia. É que o movimento deixa os limites da paróquia envolvendo o bairro, a fábrica, a roça e a comunidade. Provoca conflitos com o governo. Por isso, aqueles movimentos operários foram reprimidos pelo Estado militar e advertidos pela Igreja Católica, sob pena de excomunhão, em 1964, principalmente, no

189 - Na "II Semana Nacional dos Assistentes", fevereiro de 1959, denunciava-se "o ambiente depravado, cético e descrente dos locais de trabalho, fermentado pelas conversas, maus exemplos, escândalos, pornografia, obsessão do sexo, solicitações, revoltas, injustiças, ódio e intrigas, corrompe a Juventude trabalhadora".

190 - Ver "Declaração da JOC no I Congresso Nacional de Jovens Trabalhadores", novembro, 1961, citado por SCOTT Mainwaring: "O capitalismo, nas suas consequências e pela falta de respeito ao homem, é um mal tão condenável quanto o comunismo (...) Uma grande parte do clero ignora completamente os problemas e as aspirações da classe operária, voltando-se mais para as outras classes sociais. A pastoral da Igreja à quase totalmente fora da realidade da vida operária".

caso militar, através do Ato Institucional nº 5, baixado no dia 13 de dezembro de 1968, logo depois da votação do Congresso. É quando o aparato repressivo do Estado de Segurança Nacional controlava permanentemente a sociedade civil e suspendia as garantias constitucionais do homem brasileiro.

Numa mesma linha de ação, em 1962, nascia da JOC, a Ação Católica Operária¹⁹¹ para os adultos. Trabalhadores cristãos começaram a se organizar em grupo para enfrentar os desafios do mundo do trabalho. De início, em obediência à Igreja, conduzidos e induzidos por ela, pensavam tradicionalmente como "um movimento que representa a classe trabalhadora dentro da Igreja... um movimento apostólico que revela a presença de Cristo e a sua mensagem". Motivados e inspirados por esta fé, descobriram que o trabalho não está a serviço da vida dos trabalhadores, o que leva este movimento a uma ação política mais radical contra o Estado e cria, também, conflito com o poder sagrado da CNBB¹⁹² nessa luta pela transformação das estruturas sociais.

A partir de 1970, há uma nova atitude nas relações da CNBB com o mundo do trabalho. Ressentida ainda com a conduta política dos movimentos acima nomeados, praticamente afastados por ela do seio da Igreja e reprimidos pelo regime militar, a CNBB parte para outras alternativas, criando espaços e lugares de referência da resistência e organização das lutas dos trabalhadores. É assim que, no final da década de 70 e

191 - "Dez Anos de Ação Católica Operária", in SEDOC, 6 (1963-1974), 314.

192 - Márcio Moreira ALVES, op. cit. p. 152 a 157 cita vários trechos do documento "Nordes-te, Desenvolvimento sem justiça", da ACO, Recife, 1968. Contra o Capitalismo, o documento registra: "... Como militantes cristãos, não podemos deixar de exprimir o nosso profundo temor face ao tratamento materialista que o Capitalismo dá aos problemas, sem se preocupar com o homem, que pode, desta maneira, ser utilizado como simples instrumento no jogo das estatísticas e dos planos". Contra a Igreja, diz: "A instituição eclesial é o povo-sinal, que concretiza a vontade redentora de Jesus Cristo, enquanto a instituição eclesiástica é a organização oficial, jurídica, que pode tornar-se um sério obstáculo à realização do acontecimento de Jesus Cristo...".

início de 80, também no processo constituinte de 1987/1988, vencendo o medo e a repressão, para se representar **sociedade humana**, a Igreja põe sua estrutura a serviço dos sindicatos e de seus associados. Como está no Documento, a Igreja dá

*"apoio aos trabalhadores em seus esforços de organização e defesa dos seus direitos. Na sua ação pastoral, através das Comunidades Eclesiais de Base, Pastorais Sociais e Movimentos, ela tem impulsionado e preparado inúmeros militantes engajados nas organizações populares, sindicais e partidárias. Esses militantes cristãos presença e fermento evangelizador no mundo do trabalho (...) A greve deve ser reconhecida como direito a todos os trabalhadores indistintamente como forma legítima de ação sindical..."*¹⁹³.

O movimento da sociedade trouxe a realidade para a CNBB. Por um momento, a Igreja se deixa atuar no processo constituinte. Com a mobilização da **Comissão Pastoral Operária** e da **Comissão Pastoral da Terra**, esta de 1974, e aquela de 1976, a CNBB, entre outras três propostas populares sobre Educação, Liberdade religiosa e Reforma agrária, subscreveu a Emenda Popular sobre a "**Ordem Econômica**" já pensada e decidida pelos bispos, no ano anterior, abril de 1986, na 24ª Assembléia Geral¹⁹⁴, Itaici, São Paulo.

Foi no dia 3 de setembro de 1987. Dom Francisco Austregésilo de Mesquita Filho, da "**Comissão**

¹⁹³ - CNBB, "no mundo do trabalho", in Igreja... op. cit. 132 a 183, grifos meus. Ver ainda Campanha da Fraternidade 1991 "**Tratado e Justiça Para Todos**", in SEDOC 23 (1978), 440 a 465. A mesma temática do trabalho perpassa em parte outras campanhas dos últimos anos: "**Em defesa da vida**" (1984), "**Contra a fome**" (1985), "**Terra para todos**" (1986).

¹⁹⁴ - CNBB, FOR UMA NOVA ORDEM CONSTITUCIONAL, op. cit. 100 a 128, grifos meus.

Especial", um daqueles "cristais de massa", defende aquela Emenda da CNBB¹⁹⁵, proposta popular, assinada por 283.381 eleitores de todo o Brasil. Como se fosse constituinte, a Igreja **fala** por eles com o Senador Afonso Arinos, Presidente da Comissão de Sistematização, no plenário do Congresso:

"Toda a organização da Ordem Econômica deve fundamentar-se no reconhecimento da primazia do trabalho sobre o capital. A lei assegurará a prioridade da remuneração do trabalho sobre a remuneração do capital, especificada aquela pelo atendimento das necessidades básicas do trabalhador e dos seus encargos familiares".

Com essa fala, a primeira e fundamental pergunta seria: para a CNBB, o que é **trabalho** e qual a sua relação com o **capital** ? Por que pensa ela, assim, neste "referendum popular" relacionado com matérias relevantes da nova Constituição brasileira de 1988 ?

Em resposta a estas questões, com seu método de ver, julgar e agir, a CNBB interpela **fontes tradicionais** da Sagrada Escritura¹⁹⁶ e da Doutrina Social da Igreja¹⁹⁷. Vai buscar no Antigo e no Novo Testamentos o conceito teológico do trabalho. Para ela, os escritos da Bíblia revelam o sentido do trabalho como uma

195 - CNBB, NOTÍCIAS-CONSTITUINTE. Encartes, 31 (10.09.87) e 30 (03.09.87).

196 - Ver Gen. 1, 26-29; 2, 15; Isaias, 10, 1-2; 65, 21-23; Jeremias, 31-35; Ex. 4. Jo. 24, 2-14; Mt. 9, 19; 17, 54; Lc. 4, 18; Rom. 8, 18-25; Tg. 5, 4. Para se acompanhar a inter-relação entre economia e teologia, ler Hugo ASSMANN, "Economia e Teologia: Um questionamento necessário", in *A IDOLATRIA DO MERCADO. ENSAIO SOBRE ECONOMIA E TEOLOGIA*, Vozes, 1989, p. 9 a 133; _____. *DESAFIOS E FALÁCIAS. ENSAIOS SOBRE CONJUNTURA ATUAL*, Paulinas, 1991. Henrique C. de Lima VAZ, "Trabalho e Contemplação", in *ESCRITOS DE FILOSOFIA...* op. cit. p. 122 a 140. M.D. CHENU, *Pour une theologie du travail*, Seuil, Paris, 1955.

197 - Leão XIII, *Rerum Novarum*, op. cit., 1, 2, 6, 8, 13, 14, 17.; Pio XI, *Quadragesimo Anno*, cit. 10, 110, 20, 81, 42, 30, 105-108; João XXIII, *Mater et Magistra*, cit. Primeira Parte. João Paulo II, *Laborem Exercens*, cit. Prólogo; Terceira Parte; 3, 4, 12 a 15; _____. *Sollicitudo Rei Socialis*, cit. 33, 37, 38 a 40.

"*dimensão fundamental do homem*" sobre a terra. Aqui a **relação de trabalho** constitui **ato humano** de transformação da **natureza**, movimento de humanização, mediação entre as pessoas, base da nova sociedade e da nova história. Por outro, conservando toda tradição da Palavra de Deus, a Igreja, fundamentada na antropologia cristã, desenvolve sua doutrina social sobre o trabalho, suscetível de alterações profundas frente à luta decisiva das ideologias e do **homem real**, dos movimentos históricos por ele suscitados como decifração da existência concreta.

Na visão bíblica, o **trabalho** aparece como a **realização humana**, desde a eternidade garantido pela redenção; mas, ao mesmo tempo, por acarretar a **fadiga** do "*suor do rosto*" provocado pelas tensões, conflitos e crises, exige-se a luta pela **supressão** destas formas históricas. Isto é feito através da co-laboração do mesmo homem na relação com Deus, imagem original e restaurada do Verbo Encarnado, norma e paradigma do ser histórico do homem trabalhador.

No livro do Gênesis¹⁹⁶, o **trabalho** é a participação na criação da história. Querido e abençoado por Deus em seu ato criador e na obra da história humana. Refletindo a própria ação do Criador, natureza e história são transformadas por duas mãos: a divina e a humana.

Deus criou o ser humano, "*homem e mulher*", à sua imagem e semelhança, no sentido bíblico deste termo, - **imagem no movimento** que vai do objeto para ela -, imagem derivada da realidade profunda, transparente no mundo, aparição. Homem e mulher com mandato do seu criador de **submeter**, de **dominar** a terra. E disse: "... *enchei a terra e submetei-a*". É a tarefa do ser humano no mundo: transformá-lo em lugar aprazível para nele viver e louvar o criador. É o domínio da **terra** como **momento de sua emancipação**, de sua liberdade, realizada **no e mediante o trabalho**.

Na Revelação divina, o trabalho é ainda **cons-**

trução da história, mais do que da natureza. O trabalho divino na criação do mundo é assim compreendido - como **criação da história** -, especialmente pelos profetas Isaías e Jeremias. O povo de Israel fez a experiência de Javé como Deus da História. Depois descobriu que é também Ele o criador da natureza.

Assim, segundo o pensamento da Igreja, em sua exegese bíblica, desta vez, do Novo Testamento¹⁹⁶, colaborador com Deus, pelo trabalho na transformação da terra, é ser co-autor do destino humano. É considerar o homem, rei de todas as coisas da terra. Responsável do desígnio divino. Trabalhando a natureza, o homem dá continuidade à obra da criação. Contribuí para a redenção do mundo e a recapitulação final de tudo em Cristo. No Filho de Deus, feito homem, conhecido como "*Filho do carpinteiro*" para "*libertar os cativos*", o trabalho foi assumido como um "*processo de emancipação do homem*" orientado na direção do Reino, de uma **nova humanidade**, "*no sentido de uma sociedade em que o homem se veja livre de toda servidão e na qual não seja objeto, mas agente de seu próprio destino*". É um processo que não leva apenas a uma mudança radical de estrutura, a uma revolução social, mas vai inclusive mais longe: conduz à criação permanente de um novo modo de ser homem.

Além dessa fonte bíblica, a CNBB, em seu pensamento sobre a relação Trabalho-Capital e sob novas exigências do humano, vai reproduzir as diretrizes gerais dos documentos pontifícios, desde a **Rerum Novarum** de Leão XIII às encíclicas **Laborem Exercens**, **Sollitudo Rei Sociales**, **Centesimus Annus** e outras do atual Papa João Paulo II.

Na **Rerum Novarum**¹⁹⁷, o trabalho é que deve ser valorizado e tratado como **expressão da pessoa humana** e não como mercadoria. Embora com fortes críticas internas da Igreja, os princípios do capitalismo eram assumidos pela consciência social dos cristãos. Sustentavam que "*nem o capital pode subsistir sem o trabalho, nem o trabalho sem o capital*". Mas, de modo ambíguo, no per-

curso de todo o documento, o "*capital*" era aceito como um co-princípio independente e com direitos frente ao "*trabalho*". Pois, mantendo-se dentro da moral capitalista, esta encíclica afirmava ser "*natural*" a diferença de classes, e por isso, o "*mal capital*" é pretender que uma classe seja inimiga da outra, "*como se a natureza não houvesse disposto a existência dos ricos e dos pobres*". Aceitava-se a propriedade privada do **capital** e "*os que carecem de propriedade a suprem com o trabalho*", argumentava Leão XIII.

Nas encíclicas de João XXIII¹⁹⁸, o homem é o fundamento da relação capital-trabalho, a causa e o fim de todas as instituições sociais. Torna-se o centro da vida social e, por isso, o trabalho não pode ser caracterizado pelo "*motivo único da ação econômica... pelas leis do mercado*"¹⁹⁷, - do interesse e do lucro presidindo a ordem econômica -, mas um "*modo de expressão direta da pessoa humana*". Para ele, o trabalho, não é simples força de produção comprada pelo capitalista, mas fundamentalmente do homem com a natureza e mediação das pessoas entre si, de relações sociais, de criação das liberdades humanas.

Para João Paulo II, o trabalho "*é uma chave, provavelmente a chave essencial, de toda questão social*"¹⁹⁷. Recordando que a pessoa humana, imagem de Deus, é chamada a "*submeter a terra*", o pontífice distingue o trabalho no sentido **objetivo**, - visto como **técnica** -, e no sentido **subjetivo**, a pessoa humana como **sujeito do trabalho**. E reafirma o princípio da pessoa humana sobre as coisas, do trabalho sobre o capital, ao escrever:

"é preciso acentuar e por em relevo o primado do homem no processo de produção, o primado do homem em relação às coisas (...). É

198 - Ler Henrique C. de Lima VAZ, "*Pessoa e Sociedade: O Ensino de João XXIII*", in op. cit. Cap. V, p. 100 a 121. Comenta as três grandes encíclicas desse Papa, *Ad Petri Cathedram* (1959), *Mater et Magistra* (1961) e *Pacem in Terris* (1963).

o princípio da prioridade do trabalho em confronto com o capital...".

Toda problemática dessa questão, segundo o Papa, é a dignidade da pessoa, pelo trabalho, sobrepondo ao capital, construído pelo homem.

Baseando-se nessas cartas circulares, a Igreja, no Brasil, percebe o mesmo problema do trabalho em sua relação com o capital. E publica vários documentos, textos e estudos, fontes interpretativas da realidade do trabalho. Repete o mesmo princípio da prioridade deste sobre o capital, do primado das pessoas sobre as coisas, tentativa essa para **superar** as contradições e conflitos entre um e outro. Ela assume como "*princípio válido*" para defender a dignidade da **pessoa humana** em suas relações com o trabalho.

De fato, na Assembléia Nacional Constituinte, aqui referida, de 1987/1988, defende a CNBB:

"Pela lei natural, acolhida também na lei positiva de Deus e que deve ser incluída na Constituição, a organização da ordem econômica deve fundar-se na primazia do trabalho sobre o capital, tanto na organização da atividade produtiva, como na distribuição de seus frutos"¹⁹⁵.

A Igreja sustenta ser o trabalho o gerador de riqueza e produtor de capital. Para ela, a "*lei natural*" é a realidade transformada na relação de **trabalho** como **ato humano**, de mediação entre as pessoas, uma forma de relação **subjativa** na direção do outro, que é a "*subjatividade da própria sociedade, composta de trabalhadores*"¹⁹³ e, através deles, de humanização da natureza. Com várias citações da *Laborem Exercens*¹⁹⁷, os bispos demonstram que o "*trabalho serve para caracterizar*

o ser humano: é uma pessoa, inteligente e livre, que trabalha dentro de uma comunidade de pessoas"¹⁹³. Pois, todas as riquezas naturais, sem o trabalho, são riquezas apenas em potencial, não em ato. Só o trabalho as tornará riquezas concretas, úteis à sociedade. E insiste:

"O valor do trabalho não consiste, primeiramente, em criar produtos (...) Seu valor fundamental está em que o produto resulta da atividade de uma pessoa humana, que através desse trabalho realiza sua humanidade".

Na ordem natural das coisas, o trabalho **precede** a riqueza e o capital, como a causa ao efeito. É lei natural o princípio da primazia do trabalho sobre o capital, porque, conforme a CNBB, "o fundamento primeiro do valor do trabalho é o próprio homem que tem o primado em relação às coisas". Para a Igreja, o **trabalho é uma das características que distinguem** o homem do resto das criaturas, uma atividade que iniciando-se no sujeito humano, se endereça para um objeto exterior. No domínio da natureza, apropriando-se de suas forças, o homem transforma-a em objeto de uso para que a vida se reproduza no processo da História. Esta favorece à natureza criando condições para tornar-se ela mesma.

Esta "lei natural", realidade social objetiva, deste **mundo material**, é "acolhida também na lei positiva de Deus"¹⁹⁵, daquele **mundo sobrenatural**. Numa perspectiva teológica, Deus mesmo estabeleceu também positivamente o trabalho humano, fonte de riqueza e poder, quando, na "doutrina bíblica do Gênesis sobre a criação do homem por Deus à sua imagem e semelhança e sua convocação para participar mediante o trabalho, na mesma obra da criação..."¹⁹³, deu-lhe a **terra** para cultivar e **dominar**. Não se perder em seu trabalho, mas tomar posse dos seus frutos. No pensamento da CNBB, esta é a lei

fundamental derivada do Verbo Encarnado que leva os cristãos encontrarem sua *"inserção na sociedade do trabalho... experimentado como alegria e fadiga, bênção e castigo, libertação e opressão"*. Isso implica a *"profunda ambiguidade em que o pecado"* o deixou, uma realidade conflitiva, tensa, contraditória, penosa. Pois, no mesmo documento, a CNBB escreve:

"O mundo do trabalho é um mundo em conflito entre capital e trabalho, não por causa da própria natureza do trabalho humano, mas pela forma como os homens o estruturam socialmente".

Ao pensar, assim, os bispos brasileiros reconhecem e aceitam que *"as relações de trabalho na atual organização de nossa sociedade, são de fato conflitivas"*. Confessam que, efetivamente, a realidade social, marcada pelo trabalho, vigora o conflito entre capital e trabalho.. E explica as razões deste seu pensar:

Em primeiro lugar, *"a razão última dos conflitos, quer no mundo do trabalho, quer em outros setores, da vida, está no pecado"*. Em sua doutrina, o conflito não é produzido pelo trabalho em si mesmo, mas manifestado pela *"ganância"*, ao negar o trabalhador como fonte criadora de valor e relegando-o à condição de escravo da produção. A relação do homem com a natureza é feita tranquilamente. Em paz, o homem trabalha com ela. É o capital que **recusa** sua origem humana. Torna-se um ídolo. A lógica do lucro é seu nome, não mais da simples acumulação de dinheiro e riquezas. E na expressão de Hugo Assmann, é *"um deus infinitamente insaciável, para o qual todos os sacrifícios serão insuficientes... que dará vida a todos, com a condição de que todos estejam dispostos a imolar-se para servi-lo"*¹⁹⁶. É uma máquina de sacrifício do operário. Exige a exploração, a capacidade e a resistência física do trabalhador, a baixo preço.

Aí reside a fonte dos conflitos entre capital e trabalho. Nessa relação, o homem perde sua liberdade. Torna para o outro um estranho. O fruto do trabalho, ao invés de ser realização, passa a ser ameaça para o trabalhador, distante dos resultados materiais e espirituais de sua atividade. Só tem valor enquanto força que produz alguma coisa, quando *"as pessoas são consideradas e valorizadas pelo seu poder de compra e de consumo"*, submissas às coisas que elas mesmas produzem.

Em segundo lugar, o conflito entre capital e trabalho se explica também na *"forma como os homens o estruturam socialmente"*, onde, do contrário do que defende a CNBB, *"prevalece a prioridade do capital sobre o trabalho... como mercadoria"*. Dá-se no conflito das ideologias de caráter de classe, com bandeiras de **Eman-cipação da Humanidade** levantadas pelos movimentos que do Capitalismo e do Socialismo se inspiram.

O Capitalismo, *"voltado para o lucro desenfre-ado"*, transformando o trabalho em mera mercadoria, para ajustar-se às exigências dos mercados de trabalho, torna-o em simples instrumento de produção. Faz surgir um conflito real entre capital-trabalho, isto é, conforme pensa João Paulo II, seguido e citado pela CNBB:

"de um lado, aqueles que executam o trabalho sem serem proprietários dos meios de produção; e de outro lado, aqueles que desempenham a função de patrões e empresários e que são proprietários de tais meios, ou então representam os proprietários"¹⁹³.

Nesse parágrafo, como se acentua, a CNBB admite ser um *"fato"* a luta de classes, *"parte do processo de construção da justiça social"*. Ignorá-lo é **des-co-nhecer** as contradições e conflitos da sociedade humana em suas relações de capital-trabalho. Na verdade, sustenta o mesmo documento que *"o anúncio cristão e a prá-*

tica... da comunhão e da fraternidade devem partir do reconhecimento do conflito". Seria escamotear, uma realidade difícil e contraditória, - continua o argumento da CNBB -, "quer no mundo do trabalho, quer em outros setores da vida e até mesmo nas relações intraeclesiais".

Nesta leitura, os bispos brasileiros percebem que o "fato" da luta de classes questiona também a "unidade" da Santa Madre Igreja. Vêem com lucidez que existem conflitos e lutas dentro da CNBB, entre grupos que corporificam interesses divergentes e antagônicos. Ela não é uma instituição monolítica, coesa; mas apresenta-se permeada de tensões e conflitos entre a Hierarquia e a base. Presente na sociedade, ela própria, **sociedade humana**, num mundo dividido em classes sociais antagônicas, tanto em escala universal como em nível local, não pode a Igreja pretender ignorar um "fato" que a ele se impõe; mais ainda, **que está dentro dela**. Com efeito, os cristãos são homens pertencentes às classes opostas, o que significa que a própria comunidade cristã é atravessada de lado a lado por essa divisão social.

Em contraposição, naquela mesma passagem, acima citada, a "Igreja recusa a interpretação marxista da luta de classes", entendida como ideologia do **socialismo científico** e do **comunismo**, teoria "transformada numa estratégia absoluta de conquista de poder".

Na realidade e em verdade, a CNBB pensa que a **prática científica** da luta de classes, "**núcleo da análise marxista da sociedade capitalista**"¹⁹⁹, é conduzida também com **métodos políticos**. Inclui a "**pressão revolucionária**", a tomada de posição política no teórico. O marxismo no comunismo torna-se para a Igreja uma

199 - A CNBB obedece aqui a Instrução sobre a liberdade cristã e a libertação, da CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, "Libertatis Conscientia", AAS 79 (1987), 82 a 88: "A prioridade do trabalho sobre o capital faz com que os empresários tenham o dever de justiça de considerar o bem dos trabalhadores antes do aumento dos lucros. Eles têm a obrigação moral de não manter capitais improdutivos, e de procurar, nos investimentos, antes de tudo, o bem comum".

prática histórica de luta de classes. Com outros termos, os partidos políticos, em conformidade com a formação de uma "*consciência revolucionária*", tentam superar essa luta com a derrota da classe dominante capitalista e a vitória da classe operária, que criará não a reprodução do sistema que aboliu, mas **novo tipo** de relações sociais à base da propriedade social dos meios de produção e a socialização dos meios de poder. Na crítica da CNBB, esse caminho para uma **sociedade sem classes**

*"é um mito que impede as reformas e agrava a miséria e as injustiças (...) Trata-se, pelo contrário, de libertar-se de uma miragem para apoiar-se no Evangelho e na sua força de realização"*¹⁹³.

O projeto histórico de **emancipação humana** em processo²⁰⁰, preconizado pela CNBB, reclama, então, a instauração de uma sociedade nova sem a **exploração** do sistema capitalista e sem a **dialética da luta de classes** da ideologia marxista²⁰¹. Não pode ser realizada por esses sistemas políticos que, segundo ela, parecem ter esgotado "*as possibilidades de transformar as estruturas econômicas*". Ambos atentam contra a dignidade da pessoa humana; um porque tem "*como pressuposta a primazia do capital*", o poder do mesmo e sua discriminante utilização em função do lucro. O outro porque

200 - Relembro aqui o que desenvolvi no cap. 6 desta tese sobre "*A CNBB em Medellín e Puebla: Contradições na Vida Moderna do Capitalismo Liberal e do Coletivismo Marxista*", onde a Igreja assume a temática da libertação latino-americana.

201 - O Papa João Paulo II repetiu essa doutrina em seus pronunciamentos no Brasil, quando, por exemplo, disse: " Isto não quer dizer que as transformações necessárias para que haja uma justiça maior devem realizar-se na **violência**, na **revolução** (...) quando se deixa seduzir por doutrinas ou ideologias que pregam o **ódio** e a **violência** (...) quando passa a acreditar que a única esperança para melhorar a sociedade está em promover a **luta** e o **ódio** entre grupos sociais, na **utopia de uma sociedade sem classes** (...) A **luta de classes** não é o caminho que leva à ordem social, porque ela traz em si o risco de elevar os desfavorecidos a privilegiados, criando novas situações de injustiças para os que até aqui detêm as vantagens (...) É indispensável saber vencer a tentação da chamada sociedade de consumo da ambição de **ter sempre mais**, em vez de procurar **ser sempre mais**, da ambição de ter sempre mais, enquanto outros têm sempre menos".

"olha com exclusividade o homem coletivo", e na prática se traduz numa concentração totalitária do poder do Estado.

É assim que "o capitalismo, privilegiando o poder econômico... leva à perda do sentido de convivência e de liberdade e ao mesmo tempo suas contradições e limites"²⁰². Dentro do sistema capitalista ocidental, desta "sociedade moderna, voltada de forma obsessiva para a produção e o domínio da natureza", para o seu próprio desenvolvimento como capital, impera a exploração do trabalho humano. A Igreja afirma que o modelo econômico neo-liberal, no Brasil, se caracteriza pela separação entre a economia e a ética. Prevalece o individualismo sem considerar o bem da sociedade. Não consegue, por isso, oferecer nenhuma **utopia**²⁰³ às sociedades assimiladas a ele. Para a CNBB, o sistema capitalista provoca um grande vazio de sentido histórico. Há um sentimento de impotência generalizada e frustrações na esperança de um futuro melhor. As forças de mercado não se direcionaram automaticamente ao bem comum de todos.

Por outro lado, "o socialismo real, privilegiando o poder político como instrumento de dominação", perdeu sua seiva revolucionária pela cristalização na técnico-burocracia e pela leviatanização do Estado. Deixou de ser para o homem uma alternativa desejável. Não conseguiu eliminar o mal pela raiz, instaurando a coletivização dos meios de produção e implantando a planificação central de toda economia. Não superou os mecanismos de mercado, nem rompeu com o domínio do capital que se transnacionalizou e, com isso,

202 - CNBB, *Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil*, Doc. 45 (1991-1994), 109-113.

203 - O termo **utopia** foi muito empregado pela Teologia Latino-Americana de Libertação para designar o **projeto histórico** de uma sociedade qualitativamente diversa e exprimir a aspiração ao estabelecimento de **novas relações entre os homens**. Numerosos estudos sobre o pensamento utópico como elemento dinâmico do devir histórico da humanidade encontram-se em Gustavo GUTIERREZ, *Teologia da libertação*, cit. p. 199 a 206; Leonardo BOFF, *A fé na periferia do mundo*, p. 71 a 75.

conseguiu subtrair-se, cada vez mais, ao controle das instituições políticas nacionais.

Nenhum desses modelos conseguiu, portanto, resolver os problemas do homem. Constatou-se, ao contrário, que nem o capitalismo, nem o comunismo respeitam a prioridade do trabalho sobre o capital. Por isso, pensa a CNBB, é preciso elaborar um outro projeto alternativo, **um projeto cristão** para a "Nova Ordem Constitucional" brasileira de 1988. Em busca de respostas adequadas às "*exigências éticas do Evangelho*"²⁰⁴, a Igreja sente-se impelida a ser "*fermento de uma nova sociedade... na edificação da cidade humana*", feita sobre as bases de "*uma economia solidária, real e eficiente*", na superação da "*distância entre ética pública e ética privada... único projeto de renovação pessoal e social*".

Trata-se de uma **libertação histórica e transcendente**, de uma emancipação das opressões de ordem econômica, política e cultural, e, ao mesmo tempo, utopia cristã que sustenta uma **total libertação** no termo da história em que se realiza a plenitude dos filhos de Deus. Eis sua contradição, sua ambiguidade, nesta relação entre o visível e o invisível na construção da liberdade humana através do trabalho.

É uma contradição, porque a emancipação, pensada pela Igreja no Brasil, se faz, de um lado, nas **práticas históricas**. Diz o texto da CNBB:

"O empenho cristão terá como objetivo a edificação de uma sociedade em que sejam respeitadas a dignidade e a liberdade da pessoa... é tarefa de toda humanidade em sua trajetória histórica... a existência de uma classe

204 - Ver CNBB, *Ética: Pessoa e Sociedade*, Doc. 46 (1993), Itaici, SP, grifos meus. Já em Puebla, cit. 477, a Igreja afirmava que "a verdadeira libertação, com efeito, liberta de uma opressão para poder chegar a um bem superior... é urgente **libertar** nossos povos do ídolo do poder para conseguir uma convivência social em justiça e liberdade".

trabalhadora que, ao longo dos anos, fazendo frente à opressão, fortalecendo suas associações, sindicatos, outras organizações próprias, vem construindo sua libertação"¹⁹⁴.

De outro, é uma relação conflituosa, porque, conforme citação um pouco mais acima, o projeto da igreja sai desta realidade histórica para a celeste. Pois, é uma **emancipação transcendente**, essa de "construir uma sociedade segundo os desígnios de Deus" na mediação invertida **trabalho-capital**. Confirma-o a Igreja noutro documento:

*"... enquanto atividade humana à luz do mistério de Cristo, o trabalho visa dar testemunho do mistério de comunhão da Trindade Santa... está destinado a criar uma nova comunhão dos homens com a natureza, dos homens entre si e dos homens com Deus e assumir o mundo do trabalho numa sociedade conflitada e transformá-lo em instrumento de construção, de uma sociedade solidária, feita à imagem da comunhão trinitária"*¹⁹³.

Com esse "Evangelho do Trabalho", dessa consciência **mistificada** mergulhada na processualidade histórica, o conflito existente entre este e o **mundo do capital** não foi excluído pela CNBB em seu projeto alternativo de "**sociedade conflitada**". Através dele, sonha com uma sociedade onde não haja pobres nem ricos, mas relações que geram comunhão e participação, "**transformando o mundo num lugar para todos, onde trabalho e lazer confluem para criar condições reais de solidariedade entre os homens**", de dar testemunho da dimensão libertadora do homem-em-trabalho, de suprimir as contradições em suas formas históricas, de instaurar "**a sociedade sobrenatural dos remidos**"¹⁹⁶ na Igreja e na plenitude dos tempos, para o encontro com Deus.

Neste projeto da CNBB, isso significa "transformar o

trabalho humano em oferenda agradável a Deus"¹⁹³, transubstanciá-lo no altar do Verbo Encarnado que "permite elevar ao plano da graça" a natureza, humanizada pelo trabalho. É a afirmação da vida eterna centrada no seu caráter histórico real e concreto, de sobrevivência material e espiritual. De emancipação humana, não emanada das ideologias, mas de uma antropologia cristã, na qual os processos econômicos ou políticos estão ordenados para o homem novo e a ele submetidos. De uma emancipação social com formas cada vez mais plenas de vida, que começa a se realizar aqui dentro da história, culminando em Deus e em seu Reino²⁰⁵.

No pensamento social da Igreja, emancipação, aqui, é a ação que liberta, paulatinamente, as opressões históricas. É o compromisso com o político-econômico antecipando a salvação definitiva do homem. São dois momentos de um processo único, um presente no outro. É uma emancipação integral, dom de Deus e fruto da construção histórica do homem.

Percebe-se, nessa linha do pensar da Igreja, um forte enfoque dualista das ordens natural-sobrenatural, temporal-eterno, material-espiritual, próprio do discurso da CNBB sobre a problemática da emancipação da humanidade numa perspectiva do trabalho.

O projeto eclesialístico, decerto, procede da fé cristã²⁰⁶. Trava uma luta entre céu e terra, entre salvação e história, entre humano e divino, entre libertação histórica e transcendente. Deus e Reino são eternos, mas estão sempre encarnados na história dos homens. Não estão desligados dos problemas de massacre do homem, da participação dos homens nos

205 - O Reino é uma categoria bíblica (Lc 7, 21; Mt 12, 28) para expressar a utopia da Igreja e também o fim transcendente e feliz da história. Engloba todas as realidades humanas e cósmicas. O homem e o mundo serão transfigurados em Reino de Deus após o oneroso processo de construção e plenificação.

206 - Para o cristão, não é suficiente a libertação histórica, mas a libertação histórica a partir da fé; também para o cristão, não é suficiente a pura fé, mas a fé que se mostra libertadora das servidões dos homens. Por um lado, a fé é necessária e as práticas religiosas que expressam e alimentam a fé, pois sem a fé se esvaziaria a identidade cristã. Mediante a fé identificamos na realidade presença ou ausência de Deus, resposta ao seu projeto salvífico ou negação dele. Onde a análise diz pobreza estrutural, a fé vai dizer pecado estrutural; onde a análise diz acumulação privada de riqueza, a fé vai dizer pecado de egoísmo, e assim por diante. É a linguagem possível, própria da Igreja.

frutos de seu trabalho. Seu projeto não precinde da luta contra a exploração do homem pelo homem. É "espiritual", mas atende às mediações de ordem sócio-históricas. É uma emancipação **temporal**, mas possibilita um horizonte **transcendente**, um homem **novo**. Supõe confiança no futuro. É esperança histórica.

Vê-se, igualmente, que a utopia cristã, de absoluta libertação do homem, - insinua a CNBB -, deve ser construída, desde agora e conforme a doutrina atual da Igreja²⁰⁷, sem a **violência institucionalizada** dos sistemas capitalista e socialista. Para ter acesso à modernidade, entre um e outro, ela opta por **reformas sociais**. Sua crítica, porém, é mais incisiva em cima do marxismo. Ao elaborar seu projeto alternativo de sociedade, deu forte **enfoque reformista-capitalista** sem contar com a prática histórica da luta de classes. Basta resignar-se e aperfeiçoar o existente. É impossível, hoje, superar o capitalismo, pensa a CNBB. À luz da doutrina eclesiástica, o "*Evangelho do Trabalho*" não pode advir da filosofia crítica. Aceitar a luta de classes é lutar contra o anúncio de Deus, contra os homens, instalando-se violência e discórdia entre eles. Para a sociedade nova, planejada pela CNBB, nada de luta de classes marxista.

Parece, assim, poder afirmar que o projeto da CNBB distancia-se de um outro, brotado no interior do mundo moderno, esse que propõe a construção de **uma ordem societária**, de uma transformação **real** da sociedade. De um **projeto histórico** da emancipação humana, regido pelo trabalho. De um projeto em que o proletariado entra como agente e antecipação do mundo novo, atingindo

207 - Essa postura da CNBB tem suas raízes em Puebla, DP, 975, 1224 e 1221, ao assimilar a expressão "**hipoteca social**" na questão da propriedade privada. No Palácio do Planalto, 30.06.80, e ao Episcopado Brasileiro em Fortaleza - Ce, 10.07.80, João Paulo II ensina: "as reformas audazes, que são necessárias, não têm como objetivo único a **coletivização dos meios de produção**, menos ainda se com isso se entende a concentração de tudo nas mãos do Estado, convertido na única verdadeira força capitalista. Essas reformas devem ter por escopo permitir o acesso de todos à **propriedade**, já que esta constitui de certo modo condição indispensável da **liberdade** e criatividade do homem, aquilo que lhe permite sair do anonimato e da "alienação", quanto de colaborar com o bem comum".

a **Humanidade** na sua essência, e não apenas numa dimensão, quer **política** - emancipação política -, quer religiosa - "*libertação integral*" - mas a **totalidade humana social**.

Essa outra emancipação é produzida, é feita pelo **trabalho do homem** em sua relação com a natureza e com os outros homens, mais especificamente pelo proletariado, autor dessa **nova humanidade**.

Propõe-se ser de fundamental importância ir às raízes dessa questão. Não se trata de perscrutar fatos imediatos, - sejam explicações empíricas dos acontecimentos do leste europeu, sejam os sucessos do capital -, mas, em oposição ao pensamento da CNBB, descobrir o movimento do **processo trabalho** como **possibilidade real** de se projetar a emancipação da Humanidade, a substituição da atual sociedade por outra de mais alto nível, gestada no interior do próprio capitalismo a partir de suas contradições internas, de riqueza e miséria. Do **trabalho** como **potência** de autoconstrução humana, do trabalho como um modo realmente **humano** de existência, e não na forma da "*divisão de trabalho*", atividade produtiva em moldes capitalistas que impede o homem de ser livre. Será uma outra humanidade possível, ainda não construída, ainda a se constituir.

Isto posto, o que constitui o trabalho nest'outro projeto sócio-humano, de conteúdo e meios diferentes, ao se constituir o ser-livre da humanidade? Nesta esfera do trabalho, o que caracteriza, essencialmente, a emancipação humana?

Apoiando-nos nas contribuições de Karl Marx²⁰⁸, buscaremos possíveis respostas no próprio homem que, em seu **ato fundamental do trabalho**, potencializa o caminho

208 - Karl MARX descreve o processo do trabalho no livro primeiro de *O Capital: crítica da economia política*, in Abril Cultural (Os Pensadores), trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe, 1983, p. 149 a 155; _____. *Manuscritos Econômico-Filosóficos* e outros textos escolhidos, trad. José Carlos Bruni, Abril Cultural, 1978, p. 9 e 10, 24, 41, grifos do original; _____. ENGELS. *Ideologia Alemã*, Obras Escolhidas, vol. I, Avante, Lisboa, 1993, p. 8, 15, 16, 24, 25; Karl MARX. *Elementos fundamentais para la crítica de la Economía Política (Grundrisse)*, Havana, Instituto del Libro, 1970. _____. *Manifesto Comunista*, cit. p. 118, 119; _____. *A Questão Judaica*, cit. p. 26.

da humanização e projeta seu futuro numa nova forma de sociabilidade²⁰⁹.

Numa primeira linha de conceito, como um dos seus elementos, é possível pensar a existência de uma relação transformadora do homem com a natureza, não tanto no sentido idealista ou materialista de Feurbach ou de Hegel²¹⁰ - sem negar a influência destes pensadores nos primeiros escritos de Marx - mas considerando a natureza ou a essência do homem como uma realidade histórica, um ser social.

O conceito de trabalho-atividade humana, tanto como mediação para sua realização quanto para seu **estranhamento**, já está presente em Hegel. Marx confirma-o nos **Manuscritos** ao elogiar a **Fenomenologia do Espírito** em "*que Hegel percebe a autocriação do homem como um processo... como o resultado de seu próprio trabalho*". Efetivamente, a autonomia faz o homem o **senhor de si**, identifica-se com a história. Mutável. Com isso, continua Marx, o trabalho tornar-se-á uma prática social do homem "*mediante as suas forças genéricas... e trata essas forças como objetos, o que de início só pode ser feito sob a forma de estranhamento*".

Ademais, observa Marcuse²¹¹, a relação do trabalho com o outro entra no caminho das **alienações**.

209 - Estudiosos contemporâneos têm se dedicado na pesquisa do processo de trabalho como caminho da humanização. Entre outros, li José Arthur GIANNOTTI, **Trabalho e reflexão: ensaio para uma dialética da sociabilidade**, Brasiliense, 1983, p. 85 a 100; Ricardo ANTUNES, **A Rebelião do Trabalho**, Editora da UNICAMP, SP., 1988, p. 167 a 190; David HARVEY, **A Condição pós-moderna**, Loyola, SP., 1992, p. 97 a 107; Ivo TONET, "Mercado e Liberdade", in Revista do CHLA-UPAL, 6(1991), p. 39 a 46; Sérgio LESSA, **Trabalho e ser social** (mimeog.), Campinas, SP. s/d; Alex CALLINICOS, **A Vingança da história - o marxismo e as revoluções do leste europeu**, Zahar, Rio, 1992, p. 109 a 147; José CHASIN, "Democracia, Política e Emancipação Humana", in Ensaio 13(1984), p. 47 a 55.

210 - Não é objetivo se discutir aqui, de modo extenso, as afirmações de Marx sobre o que pensam esses filósofos. No caso de Hegel, ver Henrique Cláudio de Lima VAZ, "Nota histórica sobre o problema filosófico do outro", cit. p. 66: "Marx conserva o esquema dialético hegeliano, mas seu protesto dirige-se contra a posição final da Idéia como síntese (e superação) das contradições da existência histórica. A posição dos termos é invertida para colocar no início do mundo não mediatizado pelo trabalho, após superar as formas históricas das alienações, terá tornado humano: o reconhecimento se fará definitivamente na sociedade (forma real do espírito no sentido de Hegel), na qual a total naturalização do homem permitirá a total humanização da natureza: o encontro do outro se dará na transparência desse mundo humanizado".

Neste o movimento vai do imediato **estar-aí** da consciência ao Espírito Absoluto, pela mediação do **trabalho** de negação da consciência mesma. Na **luta-de-morte**, situação primitiva do indivíduo no reino animal, inaugura a possibilidade do aparecimento da consciência de si e do estabelecimento de relações humanas quando o vencedor agracia com a vida o inimigo vencido e, dominando-o, recebe dele o **reconhecimento** da sua liberdade, isto é, da sua emergência sobre o instinto animal da pura destruição do adversário. O vencedor torna-se o senhor e assume a consciência-de-si a partir do reconhecimento do vencido. O vencido é o escravo que recebe a vida como livre dom do seu senhor. Estabelece-se assim, a primeira forma de consciência-de-si na relação de duas consciências em que ao ser-para-si da liberdade se contrapõe o **ser-para-o-outro** da servidão. É a forma de ser social, em que uma consciência se afirma em face da outra, em forma de conflito. Hegel exprime aqui o caráter dramático, irrecusável da história humana e coloca, ao mesmo tempo, a premissa para a compreensão do curso histórico como alternativa entre a servidão generalizada ou o reconhecimento universal das consciências e o advento do reino da liberdade.

Mas no segundo momento, a consciência-de-si se afirma em face do mundo ou na natureza. Com efeito, o homem compreende o mundo, quando o transforma pelo trabalho, descobrindo outro sentido do curso histórico: o **reino da liberdade** só será efetivo quando a natureza for humanizada pelo trabalho, quando o reconhecimento das consciências realizar-se pela mediação da obra **comum**, vale dizer, do outro, que suprime a relação Senhor-Escravo. Com isso, abre-se o caminho à consciência da liberdade.

Este papel do trabalho é, declara Marx, a maior conquista da Fenomenologia do Espírito de Hegel.

211 - Seguimos a análise interpretativa de Herbert MARCUSE, *Razão e revolução*, trad. de Marília Barroso, 2ª edição, Paz e Terra, Rio, 1978, principalmente, p. 252 a 293.

Marx acata essa contribuição da antropologia hegeliana. Não deixa, porém, de atacá-la; pois, afirma ele nos **Manuscritos**, "*para Hegel, isto só acontece na sua forma de pensamento (...)* A apropriação das forças essenciais humanas, convertidas em objetos estranhos, é, pois em primeiro lugar, uma apropriação que se passa apenas na consciência, no pensamento puro... como pensamentos e movimentos do pensamento". Com isso, Marx quer dizer que o valor da demonstração de Hegel fica perdido. Apregoa que a unidade do sujeito e do objeto já foi consumada e que o processo de reificação já foi superado. Os antagonismos da sociedade civil encontram solução no estado monárquico, e todas as contradições são finalmente na **esfera do pensamento** ou do espírito absoluto.

Destes elementos positivos e negativos de Hegel, e se distanciando do mesmo, interessa a Marx determinar o trabalho em sua forma especificamente humana, como relação social, sem menosprezar, no entanto, o ser natural.

Nos **Manuscritos de 1844**, o homem emerge "*como ser natural vivo, ativo, objetivo*". Ele depende da natureza, de seus elementos orgânicos e inorgânicos, necessários a sua vida, a sua práxis. Limitado e condicionado, o homem é um ser de **necessidades**. Não pode prescindir da natureza sob pena de não existir como relação real. "*Um ser não objetivo é um não ser*", afirma Marx, pois, "*são objetos das necessidades dele, objetos essenciais e indispensáveis para o exercício de suas faculdades*". Um desaparece sem o outro, em determinado momento. E mantém distância um do outro, sem deixar de existir, quando o homem, a partir da base natural, torna-se um **ser social** mediante o **trabalho**. Há, portanto, um intercâmbio de energias (**Stoffwechsel**), de forças naturais e vitais, potencialidades e capacidades entre o homem e a natureza, o que permite o aparecimento do trabalho.

Relação recíproca, de troca, entre a natureza

objetiva e a natureza subjetiva, relação dialética essa desencadeada pelo trabalho, por esse "processo entre o homem e a Natureza", - enfatiza Marx em *O Capital* -, vai fazer com que o homem não seja "apenas ser natural, mas ser natural humano, isto é, um ser que é para si próprio e, por isso, ser genérico", um ser social e universal. O que significa, num primeiro passo, afirmar que o trabalho distingue o homem do animal, pois é uma atividade consciente, finalizada, "um resultado que já estava presente idealmente (ideel) desde o início na representação do trabalhador (in der Vorstellung des Arbeiters) ...ele imprime ao material o projeto que tinha conscientemente em mira, o qual constituía a lei determinante do seu modo de operar e ao qual tem de subordinar sua vontade". É o trabalho em sua relação com o outro, objetivada através da produção e reprodução da sua existência e efetivada pelo trabalho, a humanização da natureza, a superação de uma história natural do homem por uma história humana da natureza. É a ação do homem objetivando a humanidade do homem.

Esse processo natural criou o homem. Com seu trabalho, objetivando-se e propondo conscientemente fins a serem atingidos, este mesmo homem se distancia cada vez mais da própria natureza e, confrontado com ela, "como uma força natural", se aproxima ainda mais de sua especificidade como "ser humano-genérico", ser universal, ser social. Identifica-se com seu modo de ser ou de fazer o homem.

Por que o homem é um "ser genérico", ser social e universal?

Para o Marx, não existe uma dicotomia entre indivíduo e sociedade, dois entes separados, distintos entre si. São momentos do mesmo ser. A sociedade, afirma o autor dos *Manuscritos*, não é uma "outra abstração frente ao indivíduo. O indivíduo é um ser social... é, pois, uma exteriorização ou confirmação da vida social", um com os outros, um resultado histórico e tem por núcleo o conjunto das relações sociais, o que, con-

forme Ivo Tonet, "implica um constante vai-vem entre o pólo genérico e o pólo individual... a capacidade de tornar seu, tudo aquilo que é produzido pela totalidade da humanidade - quer material, quer espiritual - e de construir, pelo exercício de suas faculdades, para o enriquecimento comum"²⁰⁹. É o surgimento da emancipação humana pelo trabalho em sua relação social.

Por conseguinte, insiste aquele pensador de **A Ideologia Alemã**²⁰⁸, é através do trabalho, como atividade de transformação da natureza e de relação social, que a distinção entre os homens e os animais "só começa a existir quando os homens iniciam a produção dos meios de vida". Não são "a consciência, a religião e tudo o que se quiser" os elementos essenciais que distinguem o homem da natureza. É o trabalho, essa capacidade humana de criar a própria forma de existência específica, de relações dos homens entre si e a natureza. O "indivíduo social" supera, assim, a individualidade fechada dos animais. Pois, na mesma obra, é dito ainda: "assim como é a própria sociedade que produz o homem enquanto homem; assim também ela é produzida por ele". Cria a consciência do seu ser social, chegando a condição de ser **universal e livre**.

Por esse processo de trabalho, então, o homem se defronta com a matéria da natureza, dotada de leis próprias, sobre as quais o trabalhador age para assimilar utilmente à sua vida as matérias oferecidas pela natureza. Por sua capacidade de conhecer, a domina e apreende suas leis para modificá-las. Neste apropriar-se do mundo natural, cria "a sua própria vida material", condição fundamental de toda história. Trabalha. Transforma a natureza em objetos para ele e para o outro. Faz história. Torna o trabalho auto-criação humana. Manifesta sua primeira dimensão de **liberdade** como **autodeterminação**, como potencialidade de se libertar das limitações que até então lhe impunha a natureza.

No entanto, para Marx, esta relação transformadora da natureza com o trabalho efetiva-se de modo

diferente e no seio de uma forma socialmente construída. Ser social ativo na satisfação das suas necessidades, o homem tende a **vencer** não só a natureza, mas também **eliminar** os obstáculos, criados pelo próprio homem, que desperdiçam e atrofiam as possibilidades de emancipação e criatividade humanas. O trabalhador se livra do domínio da natureza e do domínio do próprio homem.

Intérpretes marxistas da atualidade, e acompanhando Luckács, entre outros, Sérgio Lessa²⁰⁹, consideram o trabalho "*a categoria fundante do ser social*". Pelo trabalho, o homem é essencialmente social. Com ele, desencadeia um processo que permite uma constituição peculiar de desenvolvimento das possibilidades humanas, aquela "*capacidade essencial de, pelo trabalho, os homens construirem um ambiente e uma história cada vez mais determinadas pelos atos humanos e cada vez menos determinadas pelas leis naturais*". E, mais adiante, este pesquisador de Luckács precisa: "*o devir humano dos homens se consubstancia na constituição historicamente determinada, de um gênero humano cada vez mais socialmente orientado e portador de uma consciência crescentemente genérica*". É o traço característico de o homem ser universal, dependente de outros seres humanos, determinando limites em suas relações sociais, não mais a dominação da natureza sobre o homem, mas a dominação do homem sobre o homem.

Enquanto isso, outros pensadores²⁰⁹, também da atualidade, como David Harvey, Alex Callinicos, José Chasin, Ricardo Antunes, enfatizam o trabalho na perspectiva de uma classe capaz de projetar e construir uma **nova sociedade** pela destruição das barreiras que impedem o homem desenvolver livremente suas potencialidades, de se lançar num processo de auto-desenvolvimento da história e das forças produtivas humanas, enfim, de constituição da **nova sociabilidade**.

Para Marx, a problemática da emancipação, numa primeira dimensão social, consiste essencialmente na **supressão dos obstáculos sociais**, das condições do tra-

balho assalariado, "de sua vida e trabalho e, com elas, todas as condições de existência da sociedade moderna...". Esses entraves levam ao **estranhamento do trabalho**, "algo sobre que os proletários individuais não têm controle" na moderna sociedade capitalista, onde predomina o **capital**, a dominação do homem sobre o homem. Mas, de outro, numa segunda dimensão, adiante referida, a emancipação humana significa a transição do capitalismo para uma sociabilidade socialista, de uma outra formação social qualitativamente **nova**, de autoconstrução do indivíduo e da humanidade.

Entre as barreiras sociais, brotadas do próprio capital, e a serem vencidas na elaboração e na prática do **novo projeto** da humanidade, destacam-se o "**trabalho estranhado**"²¹² e o Estado. O homem, na construção de sua liberdade, é barrado nas esferas do trabalho e da política.

A eticidade capitalista, conforme **O Manifesto**²⁰⁸, "**baseia-se no antagonismo entre o capital e o trabalho assalariado**". Em outras palavras, no sistema capitalista, o trabalho se subordina ao capital. Aqui não se trata de uma subordinação ideal, do ponto de vista cristão, no pensamento da CNBB, de antepor imaginariamente o **trabalho** ao capital e o **interesse social** ao privado. Sob o modo de produção capitalista, o processo de valorização do capital tem primazia sobre o processo de trabalho. Em Marx, então, é o trabalho subordinado ao capital o que caracteriza a ética do capitalismo. O capital torna-se uma relação social. Não é o trabalho isolado que caracteriza o modo especificamente capitalista de produção. Ao contrário, o capital só se

212 - Acompanhando Luckács, Ricardo ANTUNES, op. cit. diz que "o **estranhamento** refere-se à existência de barreiras sociais que se opõem ao desenvolvimento da personalidade da pessoa humana". Sérgio Lessa explica: "o fenômeno do **estranhamento** corresponde à criação pelos próprios homens, no fluxo da práxis social, de obstáculos à plena explicitação do gênero humano (e, portanto, das individualidades). Ao contrário da **alienação**, que corresponde ao momento de afirmação do humano, o **estranhamento** se constitui num momento socialmente posto de negação do humano, uma **negação social do ser humano**", in op. cit. p. 67.

reconhece no trabalho socializado, não é "uma força pessoal; é uma **força social**... transformado em propriedade comum, pertencente a todos os membros da sociedade", sustenta Marx n' **O Manifesto**.

Nesta linha de pesquisa, o autor dos **Grundrisse**²⁰⁸, não condenou, então, o capitalismo simplesmente - como pensa a CNBB -, porque ele se baseia na exploração de classes. Pois, Marx considera-o como o mais dinâmico dos modos de produção classistas "fazendo ruir por terra todas as barreiras que impedem o desenvolvimento das forças produtivas, a expansão das necessidades, o desenvolvimento total da produção e a exploração e intercâmbio de forças naturais e mentais", nessas qualidades positivas de construir **novas maneiras** definir a natureza **humana** na esfera do trabalho.

Simultaneamente, contudo, na sociedade dividida em classes, especificamente nesta sociedade capitalista, existem processos sociais que, na expressão de Sérgio Lessa²⁰⁹, são "**formas estranhadas da existência humano-social**", tanto para o burguês quanto para o operário, caracterizados por promover o individualismo, a efemeridade, a destruição criativa e desestabilizadora. São práticas que, na escrita de **O Capital**²⁰⁸, fabricam "**a separação entre o trabalho e o seu produto, entre a força de trabalho subjetiva e as condições objetivas do trabalho**". Trata-se de um tipo de mercado, este da compra de "**força de trabalho assalariado**", feita pelo burguês com dinheiro, com uma quantidade "**necessária para que o operário viva como operário**", produzindo apenas mercadorias.

Desfigurado, o trabalho humano volta-se contra o trabalhador que "**decai a uma mercadoria e a mais miserável mercadoria**", afirmam os **Manuscritos**; cada vez mais se empobrece e se desgasta enquanto a força criativa do seu trabalho passa a se constituir frente a ele como força do capital. "**um ser estranho a ele, um meio da sua existência individual**", uma atividade que nulifica a realização do próprio homem, quer burguês, quer

operário, a sua relação transformadora e criadora entre ele e a natureza, entre um e outro.

Por um lado, o trabalho torna-se, portanto, uma expressão contraditória, uma antinomia, uma contraposição, nas palavras de Marx e Engels, n'*A Ideologia Alemã*, "*privação, choupanas, fealdade e cretinice*", degradação, pobreza e sofrimento para os trabalhadores estranhados. Enquanto isso, "*maravilhas, palácios, beleza e inteligência*", riqueza, gozo e satisfação para os capitalistas, também alheios de seu produto.

Por outro lado, superadas as barreiras sociais, a atividade humana se apresenta como humanização da natureza e **processo de emancipação**, de uma forma de sociedade que elimine a exploração, a divisão social do trabalho e o Estado, a relação de dominação política entre o trabalhador e o Estado, e garanta autonomia, entendida como um sistema social baseado no controle coletivo e democrático dos recursos do mundo pelos trabalhadores, por seres humanos, de suas próprias vidas. De o trabalho, nas condições históricas dadas, libertar o homem, e não mais escravizá-lo ou destruí-lo. Não será um aumento dos salários a derrubar aqueles obstáculos sociais, pois no mesmo escrito acima referido ainda se lê que isso "*não passaria de uma remuneração melhor de escravizar que não restauraria, seja para o trabalhador, seja para o trabalho, seu significado e seu valor humano*". Não será, igualmente, a simples pretensão de "*abolir essa apropriação pessoal dos produtos do trabalho*", mas, - comenta Marx n'*O Manifesto* - "*o que queremos suprimir é o caráter miserável desta apropriação que faz com que o operário viva unicamente para aumentar o capital e só viva na medida em que o exijam os interesses da classe dominante*".

O fim último desta eticidade socialista, numa perspectiva do trabalho, é libertar o homem da ordem social burguesa fundada no capital, emancipar os trabalhadores, o que implica na transformação de toda sociedade. Há uma forte interação, complexa e contraditória,

entre indivíduo e sociedade, porque "o livre desenvolvimento de cada um é a condição do livre desenvolvimento de todos", sustenta Marx naquele escrito, tal que pensar em libertar o primeiro acarreta em emancipar o todo social.

N'O **Capital**²⁰⁸, Marx descreve o futuro dessa nova sociedade no sentido de um **mundo humanizado** ou de uma **sociedade socializada** em oposição ao mundo do **trabalho** em sua forma **capitalista**. Ele se refere ao "**reino da liberdade**", possível em sua plenitude, como um horizonte da ação humana efetivamente histórica, de uma liberdade "em que o homem socializado, os produtores associados, regulem racionalmente esse seu intercâmbio de matérias com a natureza, o ponham sob seu controle comum em vez de se deixarem dominar por ele como por um poder cego..." - nas linhas dos **Grundrisse**²⁰⁸ - do "pleno desenvolvimento do domínio humano sobre as forças da natureza, bem como da própria natureza da humanidade", isto é, de uma tentativa coletiva do controle humano tanto sobre a natureza, como sobre as condições sociais de produção. E conclui nesta obra:

"O reino da liberdade só começa de fato quando o trabalho determinado pela necessidade e pelas considerações mundanas deixa de existir... Depois disso, começa o desenvolvimento da energia humana que é um fim em si mesmo, o verdadeiro reino da liberdade".

Decerto, ocorre aqui o desenvolvimento das capacidades humanas. Apresenta a liberdade como um "além", uma meta além de todas as relações possíveis e factíveis.

Trata-se de uma emancipação humana revestida de nova eticidade, em processo e não a priori. São valores que surgem da própria vida real, que se constituem na base de relações conscientes e livres dos ho-

mens no trabalho. De uma sociedade livre e "transparente", do comunismo como "movimento real que acaba com o atual estado de coisas", de uma sociedade que supera as imagens ilusórias do futuro e as substitui por uma projeção humana emancipada, pelo "trabalho diretamente social" em contraposição ao "poder cego" que se sobrepõe ao homem. De uma liberdade individual inseparável da liberdade de todos os indivíduos e vice-versa. De uma liberdade que rompe com a cisão, típica da ética mercantil-capitalista, entre vida pública e vida privada do homem, na **Questão Judaica** registrado, "uma celestial e outra terrena, a vida na comunidade política, na qual ele se considera um ser coletivo e a vida na sociedade civil, em que atua como particular". É a oposição do homem cindido na sua individualidade e na essência da espécie humana.

Essa, a luta pela liberdade, não da idéia, mas a liberdade que se liga, diretamente, ao trabalho, à emancipação do trabalhador. Não de uma liberdade formal, de relações opacas, com as quais o burguês e o proletário possuem direitos iguais no mercado, um para comprar e outro para vender sua força de trabalho. Mas, de relações de exploração e de luta contra a exploração.

Segundo Marx, n'A Ideologia Alemã²⁰⁸, não se pode pensar, então, um projeto de emancipação humana desligado da realidade, "de que não é possível conseguir uma libertação real a não ser no mundo real e com meios reais", nem libertar o homem enquanto ele não desfrutar do trabalho como desenvolvimento de "suas forças físicas e espirituais", enquanto não controlar o processo social em suas relações reais de existência, entabulando relações práticas com a produção de bens coletivos, sejam materiais, sejam espirituais, de relações sociais entre homens e não relações entre mercadorias, entre coisas; e em benefício de todos .

Só então,

"dentro da comunidade terá

o *cada indivíduo os meios de cultivar seus dotes e possibilidades em todos os sentidos".*

Essa, a questão fundamental enfrentada pela CNBB em seu projeto de uma nova sociedade contra o novo projeto socialista numa perspectiva do trabalho. No percurso desta tese, averiguou-se que a crítica da Igreja ao socialismo é muito mais forte do que a contraposição da Doutrina Social eclesiástica à eticidade capitalista.

Na verdade, considerando os fatos recentes ocorridos nos países do Leste Europeu, a Igreja pensa que o socialismo dito real acabou. O marxismo está morto e enterrado. Não mais ressuscitará. O capitalismo triunfou. Deus venceu no Leste. O capital nos protegeu no Ocidente cristão. Marx é um profeta fracassado. Assim pensa a Igreja de Roma, na *Centesimus Annus*¹⁹⁷, de João Paulo II, seguido fielmente pela CNBB no documento aqui analisado e amplamente divulgado no Brasil com o título de *Igreja... no Mundo do Trabalho*¹⁹³. Para a Igreja de Roma no Brasil, é preciso jogar fora o potencial crítico ao capitalismo, presente na obra de Marx. Teocraticamente, ela argumenta que os "acontecimentos de 1989" implodiram para sempre o socialismo. Desencadearam "a queda dos regimes opressivos" nos países socialistas. Para ela, a violação dos direitos do trabalho pela "ditadura do proletariado", a ineficácia do seu sistema econômico e "o vazio espiritual provocado pelo ateísmo" foram os fatores decisivos da falência do modelo social que abria caminho de possibilidade e necessidade históricas para o processo de emancipação humana, de tomada de consciência, autônoma e independente, da parte da classe dos trabalhadores e das massas populares.

A relação da Igreja com a Modernidade, nessas e noutras posturas críticas de seu pensamento contra o capitalismo e o socialismo, tem seus méritos e suas

deficiências, seu significado e suas ambiguidades. Pretendo, por isso, fazer algumas considerações finais desta problemática no discurso da Conferência Nacional dos Bispos da Igreja no Brasil.

CONCLUSÃO

Exposto está o problema da **modernidade** relacionado com a **tradição** no Pensamento Político da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil.

Tomou-se o **pensamento político** como **objeto** de análise para investigar a reação moderna da Igreja, entendida aqui, a CNBB, com maior ênfase, **sociedade humana-visível** em sua totalidade social, sem, no entanto, no rastreamento de seus escritos, menosprezar a outra **face-invisível**, por ela sustentada **divina**.

Em cumprimento à própria especificidade do objeto analisado, buscou-se fazer com que o pensamento da CNBB assumisse e sustentasse seu significado tradicional em contradição com a modernidade, papel político esse imanente do discurso da Igreja entranhada na tradição.

Sendo assim, pesquisados o pensamento e a prática da CNBB, em seus documentos e estudos, pretende-se que essas considerações finais sejam não mais do que as **premissas**, nem aquém das mesmas. Tais observações, numa unidade abaixo assinaladas, das quatro partes delineadas nos onze capítulos da tese, atêm-se especialmente ao nível da análise imanente, insistindo na determinação do problema da modernidade **em conflito** com a tradição com o pensamento político da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil.

Postas, então, as premissas nas indicações seguintes, foi possível capturar as expressões-chave da modernidade em sua **relação dialética** com a tradição presentes nos escritos daquela Igreja, documentos, textos e estudos esses advindos do contexto social brasileiro como movimento da própria realidade.

Esta pesquisa se pautou por um referencial teórico que se inspira na vertente histórico-dialética de Georg Wilhelm Friedrich Hegel e, principalmente de Karl Marx, não como verdades acabadas e incontestas,

mas para melhor compreender as leis de transformação e desenvolvimento do processo histórico, pesquisar e esclarecer os problemas, ainda hoje, **não superados**, fundamentais, da sociedade capitalista, na qual a Igreja está inserida.

Tomando Marx como base, foi possível entender por modernidade o **real** movimento da vida social, esse de ascensão e decadência da sociedade regida pelo capital, deixando claro, embora de forma aberta, que é um movimento **contraditório**, uma realidade que reúne, inseparavelmente, aspectos positivos e negativos. Porém, mais do que isto, é um **movimento** que encontra, em seu próprio interior, limites insuperáveis, movimento incapaz de conduzir a Humanidade à autêntica liberdade.

A partir da teoria crítica de Marx ao Capitalismo, percebeu-se ainda, a **modernidade** em sua relação dialética com a **tradição**, concepção importante para uma linha de leitura da problemática estabelecida e examinada nesta tese.

No primeiro grande momento da trajetória da modernidade, dos inícios até 1848, há um conjunto de transformações econômicas, políticas, ideológicas. A burguesia é uma classe **revolucionária** com seu movimento de liberdade, igualdade e fraternidade; progresso e desenvolvimento; ilustração e domínio da razão.

No segundo momento, porém, - após aquele ano e se prolongando até os dias de hoje - esta mesma burguesia é uma classe **conservadora**, antirevolucionária. É o momento em que a moderna sociedade capitalista, tendo consolidado seu poder, desnuda os limites de seu projeto e a impossibilidade de cumprir as promessas anteriores à revolução.

Nesta perspectiva, comprovou-se que a **tradição** tem forte influência na **modernidade**, a lógica do projeto burguês, algo mais que uma inércia da história. A tradição é um bem de incorporação prático, uma **força** que repercute tenazmente dentro de um processo de definição e identificação das organizações sociais.

A temática da modernidade, em sua relação contraditória com a tradição, assumida nesta tese, apareceu, sem dúvida, de suma importância para se entender a "moderna sociedade burguesa" capitalista e as diferentes interpretações da sociedade brasileira, da gênese do capitalismo no Brasil, gerado pela colonização portuguesa. Pois, do caráter histórico universal do capitalismo, mesmo em seu desenvolvimento particular e desigual, em cada país, traçado nos escritos de Marx, descartou-se qualquer concepção que definisse a formação social de outros países fora da Europa como um modo de produção **distinto** do mesmo sistema.

Navegando por todas as partes, indo a todo mundo, de modos **diferentes**, revolucionária ou tardiamente, num processo contraditório que lhe é inerente, o capitalismo brasileiro como um processo lento, conciliatório, limitado e contraditório, de constituição dependente dos países centrais, desse desenvolvimento capitalista brasileiro a outros subordinado e excluindo a grande massa da riqueza social produzida pelo trabalho humano.

Dentro desse quadro, criou-se uma diversidade de possibilidades para, por via colonial, nesta tese, se abordar o entendimento do **discurso político** da Igreja, enraizada no mundo material e no mundo espiritual da sociedade **humana**. Envolvida com essa mesma modernidade, nela exercendo sua tarefa, a CNBB utilizou, de modo ambíguo, as expressões do tempo e a ele se opôs, para se auto-reproduzir em suas relações com outros homens. Condicionada, assim, ao movimento histórico, a Igreja é permeada, inevitavelmente, pelas **contradições** e **conflitos** por conta mesmo da formação social em que está inserida.

Essa foi nossa hipótese de trabalho, a **insistência maior** percorrida em todos os momentos da tese: ser a ação política da CNBB uma relação dialética, porque, numa certa perspectiva, se deu num movimento **real** de conflitos e contradições, limitações essas que cons-

tituem a finitude capitalista moderna. De outro, é uma relação efetivada sem deixar de evocar a tradição de sua infinitude, sem esvaziar-se de sua invisibilidade. De Deus. De sua consciência mistificada envolvida na processualidade histórica. Assim, de acordo com novos acontecimentos da história, a CNBB não conseguiu falar da modernidade, do capitalismo e do socialismo, sem o transcendente. Tradição e modernidade se entrelaçaram no pensamento político da Igreja.

Viu-se também que a CNBB, não sem contradições, em seus documentos, textos e estudos mais relevantes, produzidos em decorrência do surgimento de movimentos sociais da história do Brasil, teve acesso à modernidade através de sua crítica às ideologias políticas do capitalismo e do coletivismo marxista.

Para compreender a posição da Igreja na sociedade moderna, é preciso compreender que ela está disposta a lutar para defender as suas liberdades corporativas particulares, mesmo em nome de um projeto social ligado à Providência Divina. Para isso, em contradição com seu discurso e em defesa de seus privilégios, não exclui nenhum meio, nem de seu poder pastoral para dirigir a consciência de seus fiéis, nem da violência santa contra os movimentos católicos de ação política no Brasil.

Levada por essa consciência ou não - de a Igreja identificar-se com a sociedade, quando convém; e, quando não lhe interessa, a de ser apenas organização eclesiástica com **poder divino** encarnado no **Papa** -, a CNBB se diz moderna na tradição.

Com a postura contra o capitalismo e o socialismo, a Igreja apresentou seu projeto alternativo de sociedade. Por seu caráter místico, o projeto cristão revelou-se ambíguo em relação a outros projetos sócio-humanos essencialmente diferentes.

Por que projetos sócio-humanos essencialmente **diferentes?**

Na verdade, ventilou-se nesta tese ser o capi-

tal uma relação contraditória. Ao mesmo tempo em que foi configurando o projeto da modernidade **regido** pelo capital e **hegemonizado** pela burguesia - desta fazendo parte a Igreja como sociedade humana -, também ganhou corpo, matizado pelo mesmo capital, mas contra ele, e tendo à frente a **classe trabalhadora**, um projeto que propôs a construção de uma ordem societária regida pela perspectiva do trabalho.

Existem, portanto, no interior do mundo moderno, dois projetos: o projeto da emancipação **política** mediada pela democracia, mas intrinsecamente limitado e parcial; e o projeto de emancipação **humano-social**, regido pelo **trabalho**, que abre horizontes ilimitados. Dois projetos **humanos** que expressam uma **nova** postura do mundo, relação entre o homem e o real, do ser histórico produzido pela sociedade. De uma era moderna da atividade humana, da consciência de sua capacidade de conhecer e transformar a natureza e a sociedade. De o homem mudar suas condições de vida e situar-se de modo **diferente** nas relações sociais. Dispensou-se a hipótese da causa primeira. **Deus** foi substituído pelo **homem**.

No entanto, com doutrina social específica, a CNBB reagiu. Para superar aqueles planos de emancipação **humana**, ela elabora outro, **humano-divino**, cognominado **projeto-cristão**, onde Deus se destacou **centro** de todas as coisas e ela própria centro do mundo. Projeto cristão, também pautado na dimensão do trabalho, mas de origem divina, mística e supersticiosa, dependente das potências e interferências celestiais. De Jesus Cristo, o carpinteiro e o Filho de Deus. De Maria Santíssima, mãe de Deus e mãe de São José operário, padroeiro dos trabalhadores do Brasil e do mundo inteiro. Projeto cristão, transcendente e distante da construção de uma nova formação social, de horizontes históricos concretos. Projeto cristão que condena o mundo moderno, combate contra ele, luta contra seus questionamentos.

Limitado e contraditório, o projeto de emancipação **humano-divino** da CNBB traz consigo outros traços

característicos desta sociedade futura. De um lado, ele se identificou como uma **atividade sócio-transformadora**, pela qual a Igreja no Brasil se uniu a todos que superaram injustiças, violências e discriminações, e se empenharam para assegurar direitos e deveres, fomentando a justiça, a concórdia e a paz. As constantes de seu projeto foram detectadas na linha de valores éticos como critérios fundamentais para as decisões políticas e a organização da sociedade brasileira, o desenvolvimento econômico orientado para a dimensão social. Nesse esforço, a CNBB acrescenta, no mesmo projeto, as exigências do amor cristão e a promessa da vida eterna. À luz da Sagrada Escritura e de sua doutrina social, esse projeto não deixa de ser o **tempo de espera**, para o qual o **Novo Povo de Deus** é convocado a colocar-se em atitude de preparação da presença do **Reino de Deus**, onde o mal e a violência não mais prevalecerão sobre toda a terra. E o homem retornará ao Jardim do **Eden**, onde não mais precisará comer do suor de seu rosto. Não haverá mais sofrimento, mas felicidade eterna.

Assim, a CNBB se metamorfoseou no seu pensar e no seu agir em prol da instauração de uma ordem cristã fundada na justiça social contra o capitalismo e o socialismo, com o intuito de se manter no poder junto à sociedade.

Outra conclusão pertinente desta tese, é que a CNBB, nas suas relações com a história, **não supera a modernidade**.

Não se nega, de um lado, a influência da Igreja para a modernidade, na sua caminhada por uma nova visão do mundo, implicando uma crítica da situação presente, na busca de um instrumento para sua superação, para novos estilos de vida, tipos de comportamento da comunidade, elaboração de um projeto de transformação social que a orienta na perspectiva das massas. Mesmo fincada na sua tradição, a CNBB não escapou, por outro, das malhas da modernidade, sentiu-se envolvida por uma visão do mundo que se impõe irresistivelmente como dado

específico da consciência moderna, de mudança radical, da percepção do mundo como história e a experiência das possibilidades criadoras do homem na frente dessa história.

No entanto, essa mesma Igreja, no Brasil, não conseguiu ultrapassar a modernidade, dar um novo salto, fazer a síntese, romper com seu passado. Do contrário, ela se aniquilaria. Não existiria sem sua tradição. Perderia sua identidade.

Na verdade, a CNBB se pautou numa visão de mundo, de raízes metafísicas, tal qual se expressa no pensamento neo-tomista. Na explicação de José Luiz Sigríst⁴⁶, essa " *consciência cristã se move segura e tranquila dentro dos quadros do cosmos grego e do universo teofânico da Idade Média* ". Essa, a tranquilidade da história, lugar de realização do Reino de Deus, onde " *tudo se consumará em Deus na Epifania total^{da} Parousia* ". Cabe ao homem a tarefa de aceitar o projeto de Deus, desde toda a eternidade pensado por Ele e realizado na história em Cristo, nesse verbo encarnado, que determinará os caminhos pelos quais os homens poderam criar-se, promover-se a si mesmos e à Humanidade.

Assim, a modernidade do pensamento político da CNBB não elimina, mas antes conserva a tradição que o cristianismo tem do mundo, da natureza humana, da sociedade, da política, da religião, do direito. É tanto assim que a doutrina social da Igreja não se aplica primariamente a elaborar uma concepção do homem, mas a de decifrar sua existência histórica cuja a norma e paradigma já foram estabelecidos à luz de um fato histórico privilegiado, o do Filho de Deus, Cristo, centro, sentido real e vida do ser histórico do homem.

Disso se infere que o ensinamento social da CNBB, norma existencial do homem, não é somente uma teoria a mais, entre tantas teorias do homem, da sociedade, da política, da religião, do direito, da propriedade, do trabalho. Não é uma idéia do homem que a CNBB primordialmente propõe, mas o julgamento das suas si-

tuações históricas concretas. Em outros termos, quando ela se vale de seus relatos escritos e orais, esculpindo no passado e se fazendo no presente, fá-lo por razão de ordem ideológica, para deixar aos outros a sua idéia de mundo moderno e não para romper com a tradição aristotélico-tomista.

Enquanto isso, o pleno desdobramento do mundo moderno seria, todavia, a **superação** do mundo regido pelo **capital** e sua **substituição** por um mundo regido pelo **trabalho**, ou seja, pela associação de homens **livres** que trabalham para viver e não vivem para trabalhar. E, com isso, o homem se realizará.

Isso está ainda para acontecer. O chamado primeiro mundo é, hoje, conservador, reacionário. Representa a decadência, lógica do projeto da modernidade burguesa, inclusive da Igreja, parte desta sociedade. O terceiro mundo, aqui incluindo o Brasil, é duplamente conservador. Primeiro, porque nem atingiu e nem pode atingir sequer a modernidade dos países desenvolvidos. Segundo, porque ainda não se constituiu uma forma de sociabilidade, onde o desenvolvimento das forças produtivas não atendeu as necessidades de todos, nem o **trabalho** chegou a ser um **processo social** para o uso comum dos bens. Sua modernização significa apenas a intensificação da subordinação aos países ricos, que excluem as grandes massas dos benefícios do desenvolvimento, tal como aconteceu nas potências européias.

A emancipação humano-social será possível. Isso acontecerá com a destinação originária de todos os bens e produtos do trabalho **humano** para a felicidade de todos. Será o tempo em que os homens construirão uma forma de sociabilidade, capaz de superar o capital, a propriedade não-social e o Estado.

E o homem conquistará a sua Humanidade.

RELAÇÃO DAS FONTES DE PESQUISA

1 - DOCUMENTOS PONTIFÍCIOS

* JOÃO XXIII, *Mater et Magistra*, AAS 53 (1961), 401-464.

* _____. *Pacem in terris*, AAS 55 (1963), 286-289.

* JOÃO PAULO II, *Sollicitudo rei socialis*, AAS 80 (1988), 513-586.

* _____. *Laborem exercens*, AAS 73 (1991), 577-647.

* _____. *Centesimus annus*, AAS 88 (1991), 793-867.

* _____. *Diretrizes aos bispos do Brasil*, Loyola, 1990.

* LEÃO XIII, *Rerum novarum*, ASS 23 (1890/1891), 97-144.

* PIO XII, "*Discurso ao Congresso Internacional da Juventude Operária Católica*", AAS 33 (1950), 205-216.

* PIO XI, *Quadragesimo Anno*, AAS 23 (1931), 177-228.

* _____. *Divini Redemptoris*, AAs 23 (1931), 471-520.

* PAULO VI, *Populorum progressio*, AAS 59

(19676), 287-289.

* _____. *Octagesima adveniens*, AAS 63 (1971), 401-441.

* _____. *Gaudium et spes*, AAS 58 (1966), 5-67; 72-75.

* COMPÊNDIO DO VATICANO II, *Constituições, Decretos, Declarações, Vozes*, Petrópolis, 1983.

2 - DOCUMENTOS DO CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO
(CELAM)

* CELAM, *III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. A Evangelização no presente e no futuro da América Latina. Conclusões da Conferência de Puebla*, Paulinas, São Paulo, 1979.

* _____. *A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio. Conclusões de Medellín*, Vozes, Petrópolis, 1977.

3 - DOCUMENTOS, TEXTOS E ESTUDOS DA CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB)

* CNBB, *Comunicação pastoral ao povo de Deus*, 8 (1977), Paulinas.

* _____. *Declaração da CNBB sobre a situação na-*

cional, maio de 1964.

* _____. *"Eu ouvi os clamores do meu povo", doc. dos Bispos do Nordeste, maio, 1973.*

* _____. *Exigências cristãs de uma ordem política, março de 1977.*

* _____. *Marginalização de um povo, documento dos Bispos do Centro-Oeste, maio de 1973.*

* _____. *Igreja: comunhão e missão na evangelização dos povos, no mundo do trabalho, da política e da cultura, doc. número 40, Paulinas, 1988.*

* _____. *Por uma nova ordem constitucional, doc. n. 36, Paulinas, 1986.*

* _____. *Participação popular e cidadania: a igreja no processo constituinte, Estudos da CNBB n. 60, Paulinas, 1990.*

* _____. *Propriedade e uso do solo urbano, Estudos n. 30.*

* _____. *Os povos indígenas e a nova república, Estudos n.43.*

* _____. *O ensino religioso, Estudos n. 49.*

* _____. *Sociedade, igreja e democracia, Seminário da CNBB "Exigências cristãs de uma ordem democrática", Loyola, 1989.*

* _____. *Comunidade: igreja na base, Estudos n. 3.*

* _____. *Comunidades eclesiais de base na igreja*

do Brasil, doc. n. 25.

* _____. *Subsídios para Puebla*, doc. n. 13.

* _____. *Igreja e política: subsídios teológicos*, Paulinas, 1977.

* _____. *Nordeste: Desafio da Igreja no Brasil*, doc. n. 31.

* _____. *Pronunciamentos da CNBB*, doc. n. 32, 35, 44.

* _____. *Em favor da família*, doc. n. 3.

* _____. *Reflexão cristã sobre a conjuntura política*, doc. n. 22.

* _____. *Exigências éticas da ordem democrática*, doc. n. 42.

4 - PERIÓDICOS/JORNAIS

* ANTONIAZZI, Alberto, "Várias Interpretações do Catolicismo no Brasil" in REB 16 (1976), 82-94.

* AZEVEDO, Tales de, "Igreja e Estado em Tenção e Crise" in ENSAIO 51 (1978), Ática, 1978.

* AZZI, Riolando, "Presença da Igreja Católica na sociedade brasileira", Cadernos do ISER 13 (1981), Tempo & Presença Editora, Rio.

* ALMEIDA, Luciano Mendes de, *Propostas popula-*

res, FOLHA DE SÃO PAULO, 11 de julho de 1987.

* ARAÚJO, Vera Lúcia Romariz, "A hora da tradição na voz do moderno: Borges e Rosa", REVISTA DO CHLAFAL, 6 (1991), 26-30, Maceió - Al.

* BARROS, Benedito Ferro de, *As classes políticas e a nova constituição*, O Estado de São Paulo, 2 de abril de 1986.

* CNBB, "Documento dos Bispos Brasileiros" (Subsídios para Puebla), in SEDOC 12 (1978), 1147-1161.

* _____. Boletins informativos, vários.

* CHASIN, José, "Democracia, política e emancipação humana", in ENSAIO 13 (1966), 225-232.

* _____. Lukacs: vivência e reflexão da particularidade, NOVA ESCRITA/ ENSAIO 9 (1992), São Paulo.

* COMBLIN, José, "O Conceito de Comunidade e a Teologia" in REB 119 (1970), 568-589, Petrópolis, Vozes.

* COSTA, Emília Viotti da, "A revolução burguesa no Brasil", Civilização Brasileira, 4 (1978), 176-185.

* CARVALHEIRA, D. Marcelo Pinto, "Momentos históricos e desdobramentos da ação católica brasileira" in REB 169 (1983).

* DUARTE, D. Luciano Cabral, "A constituição e a escola católica", JORNAL DO BRASIL, 17 de julho de 1987.

* VÁRIOS, "A igreja e exército do poder", Ed. Vozes, 85 (1991), 1.

* _____. "Acompanhamento ao processo constituinte - propostas populares", Ed. Vozes, 4 (1985), 81.

* DELLA CAVA, Ralph, "Igreja e Estado no Brasil no século XX" in Estudos CEBRAP, J.P., 1975.

* FREUND, J., "Les lignes de force de la pensée politique de Carl Schmitt", dans Nouvelle École, n. 44, printemps, 1987 (numéro special sur Carl Schmitt).

* FILHO, Manoel Gonçalves Ferreira, O estado burguês, FOLHA DE SÃO PAULO, 10 de Dezembro de 1987.

* FILHO, Carlos Vilela, Socialismo e proletariado, TEORIA POLÍTICA 13 (1990), 107-120, Parma, 1990.

* GODELIER, Maurice, Vers une théorie marxiste des faits religieux, LUMIÈRE ET VIE 23 (1974), 85-94.

* GORBACHOV, Mijail, "El mundo futuro e el socialismo", Rev. EL SOCIALISMO DEL FUTURO, v. 1 (1990), 7-15.

* _____. "Palavra sobre Lenin", (Na reunião selene dedicada ao 12º aniversário do nascimento de V. I. Lenin, publicado no Pravda, 2 de abril de 1990), in TEORIA POLÍTICA 14 (1990), 117-136.

* HOONART, Eduardo, "O catolicismo popular numa perspectiva de libertação: pressupostos", REB 36 (1976), 189-201.

* _____. "A distinção entre lei e religião no nordeste", REB 29 (1969), 580-606.

* HOLANDA, Tarcísio, *Constituinte deverá ser conservadora*, CORREIO BRASILIENSE, 6 de julho de 1986.

* MOUFFE, Chantal, *"Hegemonia e ideologia em Gramsci"*, in REVISTA ARTE SOCIEDADE IDEOLOGIA, 5 (1978), 67-85, México.

* MAINWARING, Scott, *"A joc e o surgimento da igreja na base"* in REB 43 (1983), 29-92.

* LESPAUPIN, Ivo, *"A igreja e os movimentos populares"* in RELIGIÃO E SOCIEDADE, 5 (1980).

* HENRIQUES, João Carlos, *Igreja terá voz na constituinte*, Correio Brasiliense, 22 de dezembro de 1986.

* SOUZA NETO, Francisco B., *"Tendências atuais do catolicismo no Brasil"*, ISER 12 (1979), Tempo & Presença Editorial, Rio de Janeiro.

* TONET, Ivo, *"Liberdade, igualdade, fraternidade"*, in ENSAIO 17/18 (1989), 301-314, São Paulo.

* TODOROV, T., *A conquista da América: a conquista do outro*, Martins Fontes, São Paulo, 1988.

* KOLACOWSKY, Leszek, *"A política e o diabo"*, trad. H. Siewierski, Revista USP 6 (1990), 28-38, São Paulo.

* BOFF, Clodovis, *Teologia e prática - teologia do político e suas mediações*, Vozes, Petrópolis, 1978.

* _____. *Comunidade eclesial - comunidade política*, Vozes, Petrópolis, 1979.

* _____. "A igreja, o povo e o poder" in REB 75 (1980), 11-47.

* BOFF, Leonardo, *Igreja, carisma e poder*, Vozes, Petrópolis, 1981.

* _____. *Da libertação. O sentido teológico das libertações sócio-históricas*, Vozes, Petrópolis, 1979.

* _____. *Nova evangelização - perspectiva dos oprimidos*, Vozes, 4ª edição, São Paulo, 1991.

* _____. *América Latina: da conquista à nova evangelização*, Ática, São Paulo, 1992.

* GUTTIERREZ, Gustavo, *A força histórica dos pobres*, Petrópolis, 1981.

* PLONGERON, Bernard, *Théologie et politique au siècle des lumières (1770-1820)*, Droz SA, Genève, 1973.

* RUBIO, Afonso Garcia, *Teologia da libertação: política ou profetismo ?*, Loyola, São Paulo, 1979.

* SILVA GOTAY, Samuel, *O pensamento cristão revolucionário na América Latina e no Caribe: implicações da teologia da libertação para a sociologia da religião*, trad. Luiz João Caio, Paulinas, 1985.

* SCHMITT, *Théologie politique (1922-1969)*, Gallimard, Paris, 1985, trad. J.L. Schlegel.

6 - CIÊNCIAS SOCIAIS

* AZEVEDO, Tales de, *A religião civil brasileira: um instrumento político*, Vozes, Petrópolis, 1981.

* ANTOINE, Ch., *L'église et le pouvoir au Brésil: naissance du militarisme*, Paris, Deselé, 1971.

* ALVES, Rubens, *Cristianismo. Opio o liberación?*, Salamanca, Segue-me, 1973.

* _____. *O que é religião*, Brasiliense, São Paulo, 1981.

* _____. *O enigma da religião*, Papirus, Campinas, 1984.

* AZZI, Riolando, *Catolicismo popular no Brasil*, Vozes, Petrópolis, 1978.

* _____. *A crise da cristandade e o projeto liberal*, Paulinas, São Paulo, 1991.

* _____. *A cristandade colonial: mito e ideologia*, Vozes, Petrópolis, 1987.

* AQUINO, São Tomás de, *Do reino ou do governo dos príncipes - ao rei do Chipre*, trad. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento (mimeo), UNICAMP, São Paulo, 1981.

* _____. *O ente e a essência*, trad. D. Odilão Moura, Presença, 1981.

* ANTUNES, Ricardo, *Classe operária, sindicatos e partidos no Brasil - da revolução de 30 até a Aliança Nacional Libertadora*, ed. Ensaio, 1988.

* ASSMANN, Hugo, *A idolatria do mercado - ensaio sobre economia e teologia*, São Paulo, 1990.

* _____. *Clamor dos pobres e racionalidade econômica*, Paulinas, São Paulo, 1990.

* ARANTES, P. Eduardo, *Hegel. A ordem do tempo*, São Paulo, Polis, 1981.

* ALVES, Márcio Moreira, *A igreja e a política no Brasil*, Brasiliense, São Paulo, 1979.

* BUARQUE, Cristovam, *O colapso da modernidade brasileira*, Paz e Terra, Rio, 1991.

* _____. *A revolução na esquerda e a invenção do Brasil*, Paz e Terra, 1992.

* BALDISSERA, Adelina, *CEBs, poder, nova sociedade*, Paulinas, São Paulo, 1987.

* BOMBASSARO, Luiz Carlos (org.), *Ética e trabalho - cinco estudos*, De Zorzi S/A editores, Caxias do Sul, 1989.

* BADALONI, Nicolai, *Marx e a busca da liberdade comunista*, in: Eric Hobsbawn (org.), *História do marxismo*, 1, *O marxismo nos tempos de Marx*, Rio, 1980, Paz e Terra.

* BEZERRA, Almey, *"Da necessidade de um ideal histórico"*, in Luiz Gonzaga de Souza Lima, *Evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil*, Vozes, Petrópolis, 1981.

* BRUNEAU, Thomas, *O catolicismo brasileiro em época de transição*, Loyola, São Paulo, 1974.

* _____ . *Religião e politização no Brasil: a Igreja e o regime autoritário*, Loyola, 1979.

* BEOZO, José Oscar, *Cristãos na universidade e na política*, Vozes, Petrópolis, 1984.

* BINGEMER, Maria Clara L. (org.), *O impacto da modernidade sobre a religião*, edições Loyola, 1991.

* BARROS, Raimundo Caramuru de, *Brasil: uma Igreja em renovação*, Vozes, Petrópolis, 1987.

* BLOCH, E., *Droit naturel dignité humaine*, Paris, Payot, 1976.

* BONJOUR, G. P. (coord.), *Droit et liberté selon hégel*, Paris, PUF, 1986.

* BOURGEOIS, Bernard, *La pensée politique de hegel*, Vrin, 1969.

* BURKE, Edmund, *Reflexões sobre a Revolução Francesa*, in Humberto Cerroni, *O pensamento político*, vol. IV, Estampa, 1975, trad. Pedro Proença.

* BOBBIO, N., *Estado, governo, sociedade - para uma teoria geral da sociedade*, trad. Marco A. Nogueira, Paz e Terra, Rio, 1987.

* _____ . *Estudo sobre Hegel*, Brasiliense, São Paulo 1989.

* _____ . *O conceito de sociedade civil*, Graal, Rio, s/d.

* BERMAN, Marshall, *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*, trad. Carlos Felipe Moisés et al., Letras, São Paulo, 1986.

* BIGO, Pierre, *A doutrina social da igreja*, trad. Equipe da PUC/Rio, Loyola, 1969.

* BENEDETTI, Luís Roberto, *Os santos nômades e o deus estabelecido - um estudo sobre religião e sociedade*, Paulinas, São Paulo, 1983.

* BORDIN, Luigi, *Marxismo e teologia da libertação*, Dois Pontos, Ed. Ltda, Rio, 1987.

* BRANDÃO, Carlos Rodrigues, *O ardil da ordem*, Papirus, Campinas, São Paulo, 1983.

* BOSI, Alfredo, *Dialética da colonização*, Companhia das Letras, São Paulo, 1992.

* CHASIN, José, *O integralismo de Plínio Salgado: formas de regressividade do capitalismo hiper-tardio*, Livraria Editora Ciências Humanas, São Paulo, 1978.

* CURY, Carlos Roberto Jamil, *Educação e contradição*, Cortez, São Paulo, 1989.

* COMTE, Auguste, *Catecismo positivista (Os Pensadores)*, trad. Miguel Lemos, Nova Cultural, São Paulo, 1988.

* COLLETTI, Lúcio, *Le marxisme et Hegel*, Paris, Champ Libre, 1976.

* CALVEZ, J.Y., *O pensamento de Karl Marx*, trad. Agostinho Veloso, Porto, Tavares Martins, Vol. I, 1966.

* _____ et PERRIN, Jacques. *Eglise et société économique*, Paris, Aubier, 1959.

* COUTINHO, Carlos Nelson, *"As categorias de*

Gramsci e a realidade brasileira", in *Gramsci e a América Latina*, de Nicolai Badaloni et al., Paz e Terra, Rio, 1988.

* COLLI, Giorgio, *O nascimento da filosofia*, trad. Frederico Caroli, Editora da UNICAMP, São Paulo, 1986.

* CANETTI, Elias, *Massa e poder*, trad. Rodolfo Krestan, Melhoramentos/ Ed. Universidade de Brasília, 1983.

* CASTORIADIS, Cornelius, *A instituição imaginária da sociedade*, trad. Guy Reinaud, Paz e Terra, Rio, 1982.

* COVRE, M.L., *A fala dos homens*, Brasiliense, São Paulo, 1983.

* CALLINICOS, Alex, *A vingança da história: o marxismo e as revoluções do Leste Europeu*, Zahar, Rio, 1992.

* DALE, Romeu Fr. (org.), *Ação católica brasileira*, Loyola, São Paulo, 1985.

* DALLARI, Dalmo de Abreu, *Constituinte*, Ed. Saraiva, São Paulo, 1984.

* D'HONDT, R., *La personne et le droit abstrait selon Hegel*, in *Droit et liberté selon Hegel*, Paris, PUF, 1986.

* DOBB, Maurice Herbert, *A evolução do capitalismo*, trad. Manoel do Rego Braga, Abril Cultural, 1983.

* DUMONT, Louis, *O individualismo - uma perspec-*

tiva antropológica da ideologia moderna, trad. Alvaro Cabral, Rocco, Rio, 1985.

* DELLA CAVA, Ralph (org.), *A igreja em flagrante: Catolicismo e Sociedade na imprensa brasileira 1964-1980*, ISER/ed. Marco Zero, 1985.

* _____ . *"Igreja e Estado no Brasil no século XX": Sete monografias recentes sobre o catolicismo no Brasil*, Estudos CEBRAP, São Paulo, 1975.

* ECHEVÉRRIA, Bolívar (org.), *Debates sobre modernidad y postmodernidad*, Editores Unidos NARIZ DEL DIABLO, Quito, 1991.

* ECHEGARAY, Fabián e RAIMUNDO, Ezequiel, *Desencanto político, transición y democracia*, Centro Editor, Buenos Ayres, 1987.

* FERNANDES, Florestan, *A constituição inacabada - vias históricas e significado político*, Estação Liberdade, São Paulo, 1989.

* _____ . *A revolução burguesa no Brasil*, Zahar Editores, Rio, 1975.

* _____ . *Sociedade de classes e subdesenvolvimento*, Zahar, Rio, 1968.

* _____ . *A transição prolongada: o período pós-constitucional de 1988*, Atlas, São Paulo, 1990.

* FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio, *Interpretação e estudos da constituição de 1988*, Atlas, São Paulo, 1990.

* FARIA, José Eduardo, *O Brasil pós-constituin-*

te, Graal, Rio, 1989.

* FREUND, J., *L'essence du politique*, Paris, Sirey, 1965.

* FOUCAULT, Michel, *Microfísica do poder*, trad. Roberto Machado, Graal, Rio, 1984.

* FRANCO, M.S.C., *Homens livres na ordem escravocrata*, Ed. Ática, São Paulo, 1974.

* FREYRE, Paulo, *Pedagogia do oprimido*, Paz e Terra, Rio, 1975.

* GAUCHET, Marcel, *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris, 1985.

* GIRARD, René, *A violência e o Sagrado*, trad. Martha Conceição Gambini, Paz e Terra, 1990.

* _____ . *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, GRASEET, Paris, 1978.

* _____ . *Le bouc émissaire*, GRASSET, Paris, 1982.

* GOMES DE SOUZA, Luiz Alberto, *A juc: os estudantes católicos e a política*, Vozes, Petrópolis, 1984.

* _____ . *Classes populares e Igreja nos caminhos da história*, Vozes, Petrópolis, 1982.

* GALLETA, Antônio Ricardo Knippel, *Pastoral popular e política partidárias no Brasil*, Edições Paulinas, São Paulo, 1986.

* GILSON, Etienne, "Le personalisme chrétien" in Étienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris, 1969, chap. X.

* GRAMSCI, A., *Maquiavel, a política e o estado moderno*, trad. N. Gazzaneo, Civilização Brasileira, São Paulo, 1980.

* GUIMARÃES, Antônio Monteiro (org.), *Dicionário do pensamento marxista*, Zahar, Rio, 1983.

* GIDDENS, Anthony, *As consequências da modernidade*, trad. Raul Fiker, Ed. Universidade Estadual Paulista, 1991.

* GUILLERMIT, Louis, "*Emanuel Kant e a filosofia crítica*", trad. Guido de Almeida, in François Châtelete, *A filosofia e a história*, 1, p. 13-16.

* HEGEL, G.W.F., *Principes de la philosophie du droit ou droit naturel et science de l'état en abrégé*, trad. par Robert Derathé, Vrin, 1986.

* _____. *Leçons sur la philosophie de la religion, I. Notion de la religion, II. La religion déterminée, III. La religion absolue*, trad. J. Gebelin, Paris, Vrin, 1954, 1970, 1971, 1972.

* _____. *O sistema da vida ética*, trad. de Artur Mourão, Ed. 70, Lisboa, 1990.

* HOBBS, T. *O leviatã, (Os Pensadores)*, trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, Nova Cultural, São Paulo, 1988.

* HINKERLAMNERT, Franz, *As armas ideológicas da morte*, Paulinas, 1983.

* _____ . *Política, igreja e o partido católico no Brasil: mito e realidade*, Paulinas, 1982.

* HELLER, A. *O cotidiano e a história*, Paz e Terra, Rio, 1962.

* HOORNAERT, Eduardo, *Formação do catolicismo brasileiro: 1500-1800*, Vozes, Petrópolis, 1974.

* HOUTART, François, *Religião e modos de produção pré-capitalistas*, trad. Álvaro Cunha, São Paulo, 1982, Ed. Paulinas.

* IANNI, Octavio, *Ensaio sobre o pensamento de Marx*, Vozes, 1982.

* _____ . *O ciclo da revolução burguesa*, Vozes, 1985.

* _____ . *Classe e nação*, Vozes, 1986.

* _____ . *A idéia de Brasil moderno*, Brasiliense, 1992.

* LEBRER, L.J., *De l'efficacité politique du chrétien*, Paris, Economie et Humanité, 1946.

* LECIER, Joseph, *L'église et la souveraineté de l'état*, Flammarion, Paris, 1946.

* LEBRUN, G., *O que é poder ? (Primeiros Passos)*, São Paulo, 1986.

* _____ . *La patience du concept: essai sur le discours hégélien*, Paris, Gallimard, 1972.

* LOCKE, J., *Segundo tratado sobre o governo civil (Os Pensadores)*, Abril Cultural, SÃO Paulo, 1973.

* LYRA, Rubens Pinto, *Constituinte e constituição: aspectos político-ideológicos do processo constituinte*, Ed. Univ. UFPb, João Pessoa, Pb, 1987.

* LUKÁCS, G., *Os princípios ontológicos fundamentais de Marx*, Editora Ciências Humanas, São Paulo, 1979.

* _____. *A verdadeira e a falsa ontologia de Hegel*, Ciências Humanas, São Paulo, 1979.

* _____. *As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem*, Ciências Humanas, São Paulo, 1978.

* _____. *História y consciencia de classe*, Grijalbo, México, 1969.

* LOWY, Michael, *Modernité et critique de la modernité dans la théologie de la libération*, dans ARCHIVES DE SCIENCES SOCIALES DE RELIGIONS 71 (1990).

* LEFEBVRE, Jean-Pierre, *Hegel et la société*, PUF, 1979.

* LIMA, A. Amoroso, *Pela cristianização da idade nova*, Rio, Agir, 1946.

* _____. *O existencialismo e outros mitos*, Rio, 1949.

* LUSTOSA, Oscar de Figueredo, *A Igreja Católica no Brasil República: cem anos de compromisso*, Paulinas, 1991.

* _____. *A presença da Igreja no Brasil*, Editora Giro Ltda, São Paulo, 1977.

* MARX, K. e ENGELS, F., *Obras escolhidas*, Lisboa, Avante, 1982 (três volumes).

* _____ . *O manifesto comunista de 1848*, Ed. Moraes, 1987.

* MARX, Karl, *A questão judaica*, Moraes, São Paulo, 1982.

* _____ . *A sagrada família*, trad. Sérgio José Shirato, Moraes, 1987.

* _____ . *A miséria da filosofia*, trad. José Paulo Neto, Global, São Paulo, 1985.

* _____ . *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel*, in Karl Marx, *A questão judaica*, Moraes, 1982.

* _____ . *A chamada acumulação original*, *Obras Escolhidas*, Tomo II, Avante, Lisboa, 1983.

* _____ . *Fundamentos de la crítica de la economia política (grundrisse)*, Havana, Instituto del Libro, 1970.

* _____ . *Manuscritos econômico-filosóficos*, Ed. 70, 1980.

* MAZZEO, Antônio Carlos, *Estado e burguesia no Brasil*, Oficina de Livros Ltda, Belo Horizonte, MG, 1989.

* MAZZUCHELLI, Frederico, *A contradição em processo - o capitalismo e suas crises*, Brasiliense, São Paulo, 1985.

* MARTINS, Ives Gandra da Silva, *O arcaico so-*

cialismo, 11 de abril de 1988, O Globo.

* MARTINS, Franklin e TAHAN, Ana Maria, *Constituinte acata o que a CNBB propôs*, Jornal do Brasil, 24 de abril de 1988.

* MAINWARING, Scott, *A Igreja católica e a política no Brasil (1916-1985)*, Brasiliense, São Paulo, 1989.

* MENDES, Cândido, *A democracia desperdiçada: poder e imaginário social*, Nova Fronteira, 1992, Rio.

* MOREIRA ALVES, Márcio, *A igreja e a política no Brasil*, Brasiliense, 1979.

* MENEZES, Carlos de, *Ação católica no Brasil: corporativismo e sindicalismo*, Loyola, São Paulo, 1986.

* MADURO, Otto, *Religião e a luta de classes*, Vozes, Petrópolis, 1981.

* MARIN, Darci Luiz (org.), *Os críticos e a constituinte*, Ed. Paulinas, São Paulo, 1986.

* MENDES, Cândido, *Momentos dos vivos: a esquerda católica no Brasil*, Tempo Brasileiro, Rio, 1986.

* MARCUSE, H., *Razão e revolução. Hegel e o advento da teoria social*, trad. Marília Barroso, Rio, Ed. Saga, 1969.

* MAISTRE, Joseph de, *O papa*, in Humberto Cerro-
ni, *O pensamento político*, Vol. IV.

* MONTESQUIEU, *Do espírito das leis (Os Pensadores)*, s/d, Abril Cultural, São Paulo.

* MERQUIOR, José Guilherme, *O argumento liberal*, Nova Fronteira, 1985.

* _____ . *A natureza do processo*, Nova Fronteira, 1984.

* MOUNIER, Emmanuel, *O personalismo*, trad. João Bernardo da Costa, Moraes, Lisboa, 1964.

* _____ . *Quando a cristandade morre*, trad. Nathanael C. Caxeiro, Paz e Terra, 1972.

* _____ . "O cristianismo e a noção de progresso", in Mounier *Em sombras de medo sobre o século XX*, Agir, Rio, 1958.

* MARITAIN, J., *O homem e o estado*, Agir, Rio, 1952.

* _____ . *Humanismo integral*, 5ª edição, Cia. Ed. Nacional, São Paulo, 1965.

* _____ . *Cristianismo e democracia*, Agir, Rio, 1964.

* METZ, J.B., *Teologia do mundo*, Moraes Ed., Rio, 1969.

* _____ . *A fé em história e sociedade*, Paulinas, 1981.

* NIETZSCHE, Friedrich Wilhem, *A genealogia da moral*, trad. Sílvio Donizete Chagas, s/d.

* _____ . *Aurora*, in Nietzsche I (Os Pensadores), trad. Rubens R. Torres Filho, Nova Cultural, 1987.

* _____ . *Para além do bem e do mal* (Os PENSADORES), Abril Cultural, 1987.

* NOBREGA, Manoel da, *Cartas do Brasil (1549-1560)*, Itatiaia/ Edusp, Belo Horizonte/ São Paulo, 1988.

* NOVAES, Adauto (org.), *ÉTICA*, Companhia de Letras, 1992, São Paulo.

* NOGUEIRA, Maria Alice, *Educação, saber produção em Marx e Engels*, Cortez, São Paulo, 1990.

* OCKHAM, Guilherme de, *Brevilóquio sobre o princípio tirânico*, trad. Luís A. de Boni, Vozes, Petrópolis, 1988.

* OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de, *Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*, Vozes, 1985.

* OLIVEIRA, Luiz Alberto Gomes de, *O capitalismo sem riscos*, Correio Brasiliense, 19 de junho de 1988.

* PEREIRA, Moacir, *O poder da constituinte*, Ed. Lunardilli, Florianópolis, 1989.

* PUCCI, Bruno, *A nova práxis educacional da igreja (1968-1979)*, Paulinas, 1985.

* PADUA, Marsílio de, *O defensor da paz*, in Humberto Cerroni, *O Pensamento Político*, Vol. II, Estampa, São Paulo, 1974.

* PINHEIRO, José Ernane de, *A ação da CNBB na constituinte*, Vozes, Ano 82, nº 2 (1988).

* PAIVA, Vanilda, *"A igreja moderna no Brasil"*,

in Vanilda Paiva (org.), *A questão agrária no Brasil*, Loyola, 1985.

* _____ . "Existencialismo cristão e culturalismo: sua presença na obra de Freire", in SÍNTESE 16 (1979), 47-110.

* PAIVA, J.M. de, *Colonização e catequese*, Vozes, 1982.

* RODOLSKY, Roman, *Genesys y estructura de el capital de Marx (estudios sobre los grundrisse)*, México, Ed. Siglo XXI, 1978.

* Rousseau, J.J., *Do contrato social* (Os Pensadores), Nova Cultural, trad. Lurdes Machado, São Paulo, 1987.

* _____ . *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (Os Pensadores), Abril Cultural, 1987.

* ROTTERDAM, Erasmo de, *Elogio da loucura* (Os Pensadores), trad. de Paulo M. Oliveira, São Paulo, 1988.

* ROMANO, Roberto, *Brasil: Igreja contra estado*, Kairos, São Paulo, 1979.

* _____ . *Conservadorismo romântico*, Brasiliense, 1981.

* REGIS DE MORAIS, J.F., *Os bispos e a política no Brasil: pensamento social da CNBB*, Cortez, São Paulo, 1982.

* ROSENFELD, Denis L., *Política e liberdade em Hegel*, Brasiliense, São Paulo, 1983.

* _____ . *A ética na política: venturas e desventuras brasileiras*, Brasiliense, São Paulo, 1992.

* RICHARD, Pablo, "*L'église entre la modernité et la liberation*", Parole et Société, Paris, 1978.

* RAMOS, César Augusto, *Liberdade subjetiva e estado na filosofia de direito de Hegel* (tese Doutorado, UNICAMP/ IFCH, Xer.), Campinas, São Paulo, 1989.

* SIGRIST, José Luiz, *A juc no Brasil: evolução e impasse de uma ideologia*, Cortez, 1992.

* SODRÉ, Néelson Werneck, *Capitalismo e revolução burguesa no Brasil*, Oficina de Livros, Belo Horizonte, 1990.

* SWEEZY, Paul et al, *A Transição do feudalismo para o capitalismo*, trad. Isabel Didonnet, Paz e Terra, 1977.

* SCHMITT, Carl, *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletarias*, trad. José Días García, Ediciones Revista de Occidente, Madri, 1968.

* _____ . *La notion du politique*, Calmann-Lévy, 1972 (prefácio por Julien Freund).

* _____ . *A visibilidade da igreja: reflexão escolástica*, resumo trad. mime. pelo Prof. Dr. Fausto Castilho/ IFCH/ UNICAMP, São Paulo, 1990.

* SOUZA LIMA, Luís Gonzaga, *Evolução política da igreja e dos católicos*, Vozes, Petrópolis, 1979.

* KLIMA, Ivan, *A literatura da fé medieval*,

trad. Rildo Cosson, Revista USP 6 (1990), 21-28.

* QUIDORT, João, *Sobre o poder régio e papal*, trad. Luís A. de Boni, Vozes, Petrópolis, 1989.

* KRISCHKE, Paulo José, *A igreja e as crises políticas no Brasil*, Vozes, 1979.

* KANT, Immanuel, *A paz perpétua e outros opúsculos*, trad. Arthur Morão, Edições 70, Lisboa, Portugal, 1988.

* _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, trad. Arthur Morão, Edições 70, Lisboa, Portugal, 1988.

* _____. *El conflicto de las facultades*, trad. de Elsa Tabernig, Losada S/A, Buenos Ayres, 1963.

* _____. *La religión dentro de los límites de la mera razón*, trad. Felipe Martínez Marzoa, El Libro Bolsillo, Madrid, 1986.

* _____. *Crítica da razão pura*, trad. Valério Rodhen (Os Pensadores), vol.I, II, Nova Cultural, São Paulo, 1987.

* _____. *Crítica da razão prática*, trad. de Arthur Morão, Edições 70, Lisboa, Portugal, 1989.

* V.I. Lenin, *O Estado e a revolução*, trad. Aristide Lobo, Ed. Hucitec, São Paulo, 1987.

* _____. *Como iludir o povo com os slogans de liberdade e igualdade*, Global editora, São Paulo, 1989.

* _____. *Aos pobres do campo*, trad. Oswaldo

Faria, Ed. Acadêmica, São Paulo, 1988.

* VÁRIOS, *Debates sobre modernidade y postmodernidad*, Editores Unidos NARIZ DEL DIABLO, Quito, 1991.

* VÁRIOS, *Moderno/pós-moderno*, Revista de Comunicação e Linguagem, 6/7 (1988), Lisboa.

* WEBER, Max, *Economia e sociedade*, vol. I, cap. V "sociologia da religião" (tipos de relações comunitárias religiosas), p. 279-418, trad. Régis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa, UnB, Brasília, DF, 1991.

* _____. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, 5ª ed., trad. M. Irene de Q. F. Szmrecsan-yi e outros, Pioneira, São Paulo, 1987.

* WEIL, E. (org.), *Hegel et la philosophie du droit*, PUF, 1979.

* VALADIER, Paul, *Catolicismo e sociedade moderna*, trad. Luiz João Baraúna, Ed. Loyola, 1991.

* VIEIRA, Antônio, *Sermões*, Porto, Lello, vol. III, tomo 8.