

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA ACADÊMICA
PROGRAMA DE MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

JOSÉ ROBERTO WANDERLEY DE CASTRO

**A CRISE DA PÓS-MODERNIDADE E O MILITANTE CATÓLICO
DE DIREITOS HUMANOS NO PERÍODO DE 1980 A 2000, NO
CENÁRIO RECIFENSE**

RECIFE/2007

JOSÉ ROBERTO WANDERLEY DE CASTRO

**A CRISE DA PÓS-MODERNIDADE E O MILITANTE CATÓLICO
DE DIREITOS HUMANOS NO PERÍODO DE 1980 A 2000, NO
CENÁRIO RECIFENSE**

Dissertação apresentada como exigência
à obtenção do título de Mestre em
Ciências da Religião, pela Universidade
Católica de Pernambuco.

Área do conhecimento:
Ciências Humanas

Orientador:
Prof. Dr. Luiz Carlos Luz Marques

RECIFE/2007

C367c

Castro, José Roberto Wanderley de.

A crise da pós-modernidade e o militante católico de direitos humanos no período de 1980 a 2000, no cenário recifense / José Roberto Wanderley de Castro ; orientador Luiz Carlos Luz Marques, 2007.

122 f.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Católica de Pernambuco. Pró-reitoria Acadêmica. Programa de Mestrado em Ciências da Religião, 2007.

1. Igreja Católica – Problemas sociais. 2. Direitos humanos – Recife, 1980-2000. 3. Pós-modernidade. 4. Câmara, Helder, 1909-1999.

I. Título.

CDU 261.7

JOSÉ ROBERTO WANDERLEY DE CASTRO

**A CRISE DA PÓS-MODERNIDADE E O MILITANTE CATÓLICO
DE DIREITOS HUMANOS NO PERÍODO DE 1980 A 2000, NO
CENÁRIO RECIFENSE**

Dissertação apresentada como exigência parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião, pela Universidade Católica de Pernambuco, pela seguinte Banca Examinadora:

Prof.^a. Dr.^a. Sylvana Maria Brandão de Aguiar - UFPE
Examinadora externa

Prof. Dr. Antonio Raimundo Sousa Mota - UNICAP
Co-Orientador

Prof. Dr. Luiz Carlos Luz Marques - UNICAP
Orientador

RECIFE/2007

AGRADECIMENTOS

Como posso agradecer a tantas pessoas em tão pouco espaço? Deveria escrever uma nova dissertação em homenagem aos que são próximos de mim?

Inicialmente agradeço aos meus pais que me deram a vida e me ensinaram até hoje a viver. Minha mãe, Severina Wanderley de Castro, de quem herdei o gosto pela leitura e pelo estudo; e meu pai, José Farias de Castro, que sempre foi um modelo de sobriedade e retidão que irá me guiar pelo resto de minha vida. Agüentaram meu pessimismo e ajudaram a não desistir do mestrado, mesmo quando casei e fui pai durante meus estudos neste mestrado. A esses, meu amor eterno e gratidão suprema.

Mas durante o meu mestrado, quem mais sofreu com minha ausência foi minha família. Minha esposa, Rosita Luiza Carneval Costa de Castro, que mesmo recém casada, não poupou esforços para que eu concluísse meus estudos no mestrado (mesmo abdicando de seus estudos em letras por problemas econômicos), vejo que seu maior sacrifício não foi fácil: primeiro tinha que aceitar a ausência constante, depois tinha de ler a dissertação, e principalmente aturar o já previsível mal humor de um mestrando em fase final....Como explicar tanto apoio e compreensão? Apenas amor. Outro que sofreu bastante minha falta, foi meu filho, José Heitor Costa de Castro, que teve de esperar para os raros fins de semana para brincar, jogar bola ou mesmo para assistir seus vídeos de Xuxa só para baixinhos.... Sem o apoio de minha família eu teria desistido frente às adversidades. Amo vocês. Também tenho que agradecer a meus sogros, Marcelo e Fátima, que sempre torceram e rezaram pelo meu sucesso.

No mestrado, aprendi que a docência pode ser unida a uma forma mais humana no lidar com o próximo. Em tempos em que o mundo acadêmico se torna cada vez mais desumano, o mestrado em Ciências da Religião mostrou-me que é possível ter conhecimento e sabedoria, com humildade. Agradeço aos mestres desta caminhada: Prof. Dr. Degislano Nóbrega de Lima, Prof. Dr. Ferdinand Azevedo, S.J., Prof. Dr. Gilbraz de Souza Aragão, Dr. João Luiz Correia Júnior, Prof. Dr. Luiz Alencar Libório, Prof. Dr. Marcos Roberto, Prof. Dr. Newton Darwin de Andrade Cabral, Prof. Dr. Paulo Ferreira Valério, Prof. Dr. Pedro Rubens Ferreira Oliveira, Prof. Dr. Sérgio Sezino Douets Vasconcelos (nosso coordenador e incentivador de todas as horas), e a Prof^a. Dr^a. Zuleica Dantas Pereira. Em especial devo agradecer ao Professor Doutor Antônio Raimundo Sousa Mota, que foi meu orientador inicial, sempre se esforçando para me ajudar e me orientar nos estudos e na vida. Com ele tive o prazer de estagiar na docência, onde aprendi que é possível ser mestre, mas ainda assim ser terno. Alguém a que devo mais que uma mera gratidão é o professor Doutor Luiz Carlos Luz Marques, que sucedeu meu primeiro orientador (que ausentou-se por motivos de estudo). Este brilhante professor fez-me apaixonar pelo tema, sempre intervindo sensata e sabiamente e entendendo as “sumidas” devido a desumana carga horária que tenho que enfrentar para prover o sustento de minha família, sendo mais do que um orientador, sendo um amigo, cujos ensinamento levarei por toda a vida.

Agradeço a Prof^a. Dr^a. Sylvana Maria Brandão de Aguiar, que de forma gentil e sábia, ajudou com suas pontuações sobre a pesquisa na defesa da Pré-Banca, e sem a qual o trabalho não teria a qualidade que aqui apresenta.

Ao professores do Curso de Teologia da UNICAP, que participaram dessa pesquisa, estando sempre prontos para ajudar e contribuir.

Agradeço aos funcionários da Universidade Católica de Pernambuco, que sempre me atenderam de forma educada, com palavras de acalanto nos momentos de estresse com os prazos dos trabalhos. Em especial agradeço a Nicéas Izabel Alves, que sempre nos atendeu com sorriso e ternura.

Aos amigos do mestrado, Demetrio, Maristela, Silvania, Marlesson, João Franco, Manoel, Wilson, Janice, Alberto, Vanderlei, Eva, Jair, Fátima, Francisca, Sandro, Ednaldo, pessoas maravilhosas que me ajudaram e hoje integram minha seleta esfera de amigos. Dividimos o conhecimento e o pão. O tempo e os tormentos de um mestrado. Obrigado!

Aos meus amigos discentes e docentes, acumulados nesta vida. Isaac de Luna, Lorena Freitas, Fernando Joaquim, Ricardo Melo (Richard Rorty), Enoque Feitosa (nosso eterno mestre e amigo), Edmundo Borba, Anabel Pessoa (eterna chefe), Walter D'Ângelo, Isabele de Moraes, Adriana Lins (orientanda e amiga), obrigado amigos pela ausência e distância, e obrigado pela amizade e incentivo.

Aos amigos da infância que me brindam com sua amizade até hoje, André, Adriel, Rodrigo, Éden, Tato, Paulinho, Serginho, Breno, Celsinho e Neto, só peço desculpas pelos convites recusados e pelas horas de distância e clausura.

Ao mestre João Maurício Adeodato, que permitiu minha entrada no grupo de estudo sobre a retórica das idéias no Brasil, ajudando a aumentar meu amor pela retórica.

Ao mestre George Browne Rego, que me cede com paciência sua atenção e seu incentivo, permitindo minha contribuição e participação no grupo de Pragmatismo.

E ao mestre Fernando Magalhães, que persiste na luta pela resistência da filosofia da práxis, mantendo acesa a chama do marxismo ainda hoje (o que não é fácil), e ainda permitiu que eu pudesse compor o grupo de pesquisa sobre a filosofia da práxis.

A todos os que esqueci, desculpem-me e obrigado.

“Você matou minha fé
Não quis matar minha sede
E santo que não me ajuda
Pode cair da parede.
Pensei que a nossa amizade
Durasse pra toda vida
Mas não foi correspondida
A minha boa vontade
Você com sua maldade
Um futuro destruiu
Feriu, quem não lhe feriu
Sem razão, não sei por quê?
Tudo que fiz por você
Você não retribuiu.
Esta frase muito rica
Usava um meu parente
Quem não olha para frente
Tropeça e atrás se fica
Hoje você me critica
E me procura mas não vá
Que eu também não vou lá
Devido o que aconteceu
Pegue o seu, dê cá o meu
E fique lá, que eu fico cá”

(MARCULINO, Zé. In SANTANNA, o Cantador. 10 anos de
carreira. GRAVAÇÃO ORIGINAL 1993. Gravadora Atração.
2002, faixa 13).

RESUMO

O presente estudo tem como objetivo perceber o impacto da crise da pós-modernidade entre os militantes católicos em defesa dos Direitos Humanos do Recife, no período histórico de 1980 a 2000. Como perceber a militância, após a saída de Dom Helder? Fazendo o uso das teorias de Gramsci para construir o universo de pesquisa, e assim perceber o alcance da crise da pós-modernidade entre os católicos engajados. Tal universo foi composto por professores do Curso de Teologia da Universidade Católica, que participaram de pastorais e movimentos no período histórico da presente pesquisa. Utilizando entrevistas pessoais, foi possível concluir que, assim como todos os que compõem a sociedade e seus estamentos, os militantes sofreram os efeitos da pós-modernidade, o que refletiu em sua atuação.

PALAVRAS-CHAVE:

Religião, Igreja católica, Militância Política, Dom Helder

ABSTRACT

The present study it has as objective to perceive the impact of the crisis of the after-modernity on the catholic militants in defense of the Human Rights in Recife, in the historical period of 1980 the 2000. How to perceive the militancy after the exit and Dom Helder? Making the use of the theories of Gramsci to construct the research universe, and thus to perceive the reach of the crisis of after-modernity in the militant ones. The universe of the research was composed for professors of course of Theology of the Catholic University who had militated in the historical period of the present research. Using personal interviews, it was possible to conclude that, as well as all the ones that compose the society and its estamentos, the militant ones had suffered the effect from after-modernity, what it reflected in its performance.

KEY -WORDS

Religion, Catholic Church, Political militance, Dom Helder

SUMÁRIO

Introdução	01
1 O sonho da Cidade de Deus (ou o contexto da América Latina após os anos 60: revolução de classes e o novo papel da Igreja católica).	06
1.1 O processo histórico de construção de uma teoria dos direitos humanos para a Igreja católica	06
1.2 A força da religião na formação do ser politizado: uma reviravolta na postura da Igreja e do Cristão	09
1.3 A teoria Weberiana sobre religião e classes sociais: Um tentativa de buscar uma base de entendimento da vivência religiosa nas desigualdades sociais.	17
1.4 Os fatos que circularam a conferência de Medellín como mudança de paradigmas para a participação da Igreja em questões políticas no contexto da América do Sul.	29
1.5 Uma nova modalidade de vivência mística para o cristão após Medellín: o engajamento Político.	32
1.6 A importância da arquidiocese de Olinda e Recife na luta pelos direitos humanos no cenário da ditadura militar de 1964.	35
1.7 A figura de Dom Helder como foco primordial das mudanças (ou uma nova bandeira para a Igreja).	37
1.8 As CEBs e a militância cristã.	40
1.9 A difícil definição do que seria um militante católico em prol da efetivação dos Direitos Humanos.	43
2. O fim do sonho? (ou a crise de sentido e de verdades como questão endêmica resultante das pós-modernidade).	45
2.1. A pós-modernidade como cria e criador da crise de sentido e da relativização das verdades	45
2.2 A Secularização e sua contribuição para a crise de sentido	54
2.3 O pluralismo como influência para a crise de sentido.	56
2.4 A crise a sua relação com o católico engajado na luta pelos Direitos Humanos.	60
2.5 A perda dos militantes de Direitos Humanos, com a saída de Dom Helder da diocese de Olinda e Recife.	62
2.6 A perda dos militantes de Direitos Humanos, com a saída de Dom Helder da diocese de Olinda e Recife.	65
2.7 Será possível uma nova mística para o católico na pós-modernidade ?	67
3- A escolha do objeto de pesquisa e de seu universo: o militante católico de direitos humanos enquanto intelectual, e sua importância para a presente pesquisa	72
3.1 A teoria de Antonio Gramsci sobre o intelectual orgânico como paradigma para a construção do universo de pesquisa	74
3.2 As CEB's, as Pastorais e os movimentos religiosos como fomentadores da militância em Pernambuco	77
3.3 A questão da pós-modernidade e sua importância para os militantes católicos de Direitos Humanos: a mudança de paradigmas trazida pela mudança histórica da realidade	79

3.4 A importância das mudanças democráticas da década de 80 e 90 para o militante católico de Direitos Humanos recifense	82
3.5 O professor universitário do curso de teologia da universidade católica de Pernambuco, como base do estudo dos efeitos da crise trazida pela pós-modernidade	88
4 Obtendo uma resposta do confronto entre a teoria e a realidade (ou percebendo a militância católica em defesa dos direitos humanos em recife)	90
4.1 A determinação do campo a ser pesquisado e entrevistado	90
4.2 A militância e seu auge (ou como era a militância e o militante, em Recife)	91
4.3 A perda dos paradigmas e sonhos de outrora (ou o efeito da pós-modernidade no militante após 1980)	96
4.4 o militante e sua nova realidade (ou a nova forma de se definir e de atuar na pós-modernidade do militante católico recifense)	107
Conclusão: uma nova perspectiva para o militante católico recifense	111
Referências	119

INTRODUÇÃO

O foco do presente trabalho é o estudo do engajamento político enquanto fenômeno religioso, especificamente o caso dos militantes católicos de direitos humanos no cenário recifense do final do século XX.

Sabe-se que o militante atuante possui nesse engajamento uma forma de vivência da sua experiência religiosa. Contudo, um foco a não ser esquecido, é a crise da pós-modernidade. Não é difícil perceber que a humanidade passa por uma perda ou mudança de parâmetros dentro da construção da subjetividade. Atualmente, a perda de utopias e a apatia pelo engajamento político, são os reflexos dessa crise.

A justificativa do presente trabalho reside na necessidade de abordar o tema da crise da pós-modernidade dentro do cenário religioso-político dos militantes católicos engajados na luta pelos direitos humanos, que tinham como baluarte desta luta a figura de Dom Helder. É por tais razões, que o foco desta pesquisa se dá em Recife, e principalmente, após Dom Helder figurar como arcebispo de Olinda e Recife. Cidades estas que, historicamente, sempre foram referências para a luta dos direitos humanos.

Paralelamente, os estudos trazidos pela sociologia da religião demonstram um mundo mais cético e racionalista em sua vivência religiosa. Para agravar tal cenário, a queda dos regimes socialistas trouxe uma nova abordagem aos engajados que tinham depositado nas teorias marxistas uma esperança de ver concretizada uma melhoria de vida para os mais desafortunados.

O problema abordado seria perceber o engajamento político enquanto fenômeno religioso e seu aparente declínio no fim do século XX.

A Suposição do trabalho é que o militante engajado na luta pela defesa dos direitos humanos no Recife, no final do século XX sofreu (ou sofre) os efeitos da crise da modernidade, o que resultou na queda desse engajamento.

Zygmunt Bauman, em seu livro *O mal-estar da Pós-modernidade* registrou o início da constatação de que a humanidade estaria passando por uma séria crise de subjetividade, frente à mudança do paradigma do racionalismo aristotélico, e da separação do poder da Igreja e do Estado¹ (1998, p. 07). A antiga obsessão de ordem dava lugar a uma série de frustrações trazidas pelo confronto da crise e de uma nova ordem e os valores do passado.

De certo, a segurança que a ordem trazia, era essencial para uma vida mais fácil (se é que pode ser dito algo assim), e ainda há, concomitantemente, a perda do poder das instituições religiosas, agravando o cenário e as novas perspectivas de um tempo vindouro.

As utopias modernas diferiam em muitas de suas pormenorizadas prescrições, mas todas elas concordavam que o “mundo perfeito” seria uma que permanecesse para sempre idêntico a si mesmo, um mundo em que a sabedoria antes aprendida permaneceria sábia amanhã e depois de amanhã, e em que as habilidades adquiridas pela vida conservariam sua habilidade para sempre. O mundo retratado nas utopias era também, pelo que se esperava, um mundo transparente- em que nada de obscuro ou impenetrável se colocava no caminho do olhar; um mundo sem “sujeira”; um mundo sem estranhos (BAUMAN, 1998, p. 21).

É neste severo contexto de perda de Utopias, que surge uma nova modalidade de identidades. As possibilidades de inúmeras vidas que habitam às vezes em conflito, e em outras vezes em harmonia, incentivando uma nova gama de experiências sensoriais que encantam o homem pós-moderno, ao tempo em que tiram dele as certezas que outrora fortificavam sua rede de sentido (BAUMAN, 1998, p. 23). Essas possibilidades quase infinitas geram divergências dentro das sociedades, e criam (ou permitam que

¹ Bauman ainda aponta o livro *das unglück in der kultur*, de Sigmund Freud, como a obra que inicialmente estruturou ou demonstrou uma possível crise na modernidade-ou o pós modernidade- (1998, p. 07).

elas existam) pessoas diferentes (ou grupos diferentes), que são tidos como errados ou mesmo como um problema².

Sendo essa crise um processo irreversível e (talvez) universal, que nesta era perpassa toda a estrutura social mundial. Seria diferente no Brasil? E mais, poderiam ter os militantes recifenses que lutavam em prol dos Direitos Humanos, após anos de luta encabeçada por Dom Helder, desistido? Teria a crise trazida pela pós-modernidade vencido as utopias e retirado a força do engajamento deste militante?

Para responder essas indagações, faz-se necessário, preliminarmente, perceber os efeitos da pós-modernidade no homem de hoje. Portanto, o referencial teórico mais indicado será o estudo de Peter Berger e Thomas Luckman no livro *Modernidade, pluralismo e crise de Sentido* (BERGER; LUCKMAN, 2004), que traça um panorama atualizado para a análise dos efeitos dessa crise.

O enfraquecimento de uma ordem mundial que perdurava, também pode ser apontado como aditivo a este contexto pós-moderno que interfere na rede de sentido do homem. O mundo, como se conhecia, muda radicalmente a uma velocidade que impede assimilações ou mesmo um juízo analítico. E paradoxalmente, esse juízo analítico dos membros das instituições sobre ela, as enfraquecem, dando margem ao crescimento dos efeitos e da abrangência de uma crise da pós-modernidade.

Assim vive o Militante Católico engajado na luta pelos Direitos Humanos, percebendo a ruína de todo o seu mundo de sentido, graças às constantes e velozes

² Não é difícil perceber que o isolamento das pessoas diferentes, ou que tomam uma postura contrária ao que espera a sociedade é a saída mais fácil. Bauman mostra um exemplo dessa postura que se apresenta por vezes contraditória, mas que são uma medida mais fácil que o diálogo ou mesmo a tentativa de um entendimento voltado a tolerância: “Em 1972 exatamente quando a era de bem-estar atingia ao auge e exatamente antes de sua queda se iniciar, a Suprema Corte dos Estados Unidos, refletindo a disposição de animo do público na época, decidiu que a pena de morte era arbitrária e caprichosa e, como tal, inadequada para servir a causa da justiça. Após várias outras decisões, em 1988 a corte permitiu a execução de sexagenários, em 1989 a execução de retardados mentais, até que finalmente, em 1992, no infamante caso Herrera contra Collins, ela decidiu que o acusado talvez fosse inocente, mas ainda assim poderia ser executado se o julgamento fosse apropriadamente conduzido e constitucionalmente correto”(BAUMAN, 1998, p. 58).

mudanças históricas, que dificultam a assimilação dos acontecimentos que o rodeiam, fazendo com que se fechem, ou mesmo percam as utopias que outrora fomentavam seu agir. Apatia e descrença nas mudanças levam o mesmo a mudar sua rede de sentido.

Por isso, entender a crise trazida pela pós-modernidade é de fundamental importância, por apresentar no mesmo contexto histórico-social em que se apresenta o Militante Engajado na Luta pelos Direitos Humanos após 1980. Não há como negar a existência de uma crise de subjetividade, nem de seus efeitos que são irremediáveis e universais. A questão é perceber o quanto dessa crise interferiu no agir desse Militante no cenário recifense. Logo, a análise apresentada por Berger e Luckmann são indispensáveis marcos teóricos ou mesmo instrumentos para entender o contexto desse militante.

A metodologia empregada é a pesquisa bibliográfica no que se refere a traçar o cenário histórico que marcou a luta e o engajamento político desses militantes católicos como o golpe militar de 64, o concílio do vaticano II, e a Conferência Episcopal Latino América em Puebla no ano de 1979 (neste contexto, inegável a influência da já mencionada pessoa de Dom Helder). Além disso, entrevista direta a alguns expoentes dessa militância que compõem o universo de pesquisa (construído no capítulo terceiro deste trabalho) é uma das metodologias abordadas.

No primeiro capítulo, busca-se traçar o cenário histórico que eclodiu com a efetivação do engajamento na cidade do Recife, sendo uma das maiores forças na luta pelos direitos humanos no país. A questão da vivência religiosa como foco de um engajamento, e o concílio de Medellín, e a mudança da postura da Igreja Católica, também são abordados neste capítulo. Porém o ápice do primeiro capítulo é a importância da Arquidiocese de Olinda e Recife para a luta pelos direitos humanos, bem como a figura de Dom Helder como foco da Luta e do engajamento político são o foco

central para demonstrar a importância do cenário escolhido mostrando a apoteose do engajamento político no Recife, podendo ainda relacionar a união entre fé e política, as CEB's (Comunidades Eclesiásticas de Base), despontam como uma grande força de mudança social. Assim, análise da vivência religiosa e da mística do militante é de fundamental importância para demonstrar a união entre engajamento político tal vivência religiosa. Para isso, neste primeiro capítulo, é abordada a vivência Religiosa nas comunidades mais pobres dentro da sociedade brasileira, usando-se as teorias de divisão de classes de Max Weber.

No segundo capítulo, temos a abordagem do declínio da militância e do engajamento político, estudando-se a secularização e a crise de sentido trazida pela pós-modernidade e sua influência para o declínio aparente deste engajamento. Dentro deste contexto, o pluralismo é também devidamente abordado, bem como sua influência para a crise de sentido que perpassa por toda a pós-modernidade. Ainda neste capítulo, é estudada a saída de Dom Helder da Arquidiocese de Olinda e Recife, e seu impacto para os militantes engajados na defesa dos direitos humanos.

O terceiro capítulo traça o universo de pesquisa onde a teoria anteriormente levantada é posta à prova através de entrevistas. Como universo de pesquisa, foram escolhidos os professores de Teologia da Universidade Católica de Pernambuco que militaram entre 1980 a 2000.

O quarto capítulo se destina a analisar as entrevistas e as informações obtidas, e procurar demonstrar como a crise da pós-modernidade influenciou os militantes católicos em Recife.

Por fim, no quinto capítulo tem-se a conclusão que aborda o problema com os aportes do exposto nos capítulos introdutórios.

1 O sonho da Cidade de Deus (ou o contexto da América Latina após os anos 60: revolução de classes e o novo papel da Igreja católica).

1.1 O processo histórico de construção de uma teoria dos direitos humanos para a Igreja católica.

A religião sempre é ligada à realidade que a rodeia, interagindo e evoluindo conforme a necessidade da sociedade. Por maior que seja o interesse em deixá-la como objeto de dominação ou de imposição de ideologias, percebe-se que

Toda religião, em caso concreto, existe e opera numa sociedade concreta e determinada. Não existe nem opera na sociedade abstrata e geral, mas numa sociedade concreta e particular, localizada no espaço e no tempo, com uma população e recursos limitados e estruturados de uma maneira peculiar (MADURO, 1980, p.73).

A teologia cristã teve (e tem) um papel fundamental na linha de construção de uma teoria dos Direitos Humanos. Nos ensinamentos do Antigo Testamento, já é sentida a base da teoria dos Direitos Humanos³, como já elenca Germán Doig K. quando afirma que

O fundamento dos direitos dos homens no Antigo Testamento encontra-se na doutrina sobre a criação e sobre o homem criado a imagem e semelhança de Deus. Desde as primeiras páginas do gênesis descobrem-se as bases de uma antropologia que dá sustentação aos direitos da pessoa humana [...] (1994, p.41).

É claro que na forma pela qual a Igreja interpreta os problemas do homem, no passado e no presente, deveria ser levado em consideração o Homem, que deve ser o sujeito a base hermenêutica de toda interpretação que o envolve (DOIG K., 1994, p.17).

Esse modo de perceber o mundo é uma construção histórica própria dentro da formação

³ O autor ainda afirma que “Portanto quando a Igreja fala dos direitos humanos, está pensando na dignidade do homem, que tem sua explicação última no próprio deus, como pai e criador, e também como reconciliado”(1994, p.12). Ao analisar tal afirmativa, a conclusão lógica é de que a forma pela qual a Igreja considera os Direitos Humanos está além da definição do Direito Positivo, estando ligado ao Direito Natural, fornecido pelo próprio criador. Essa teoria é a base da prática de vida dos cristãos, como pode ser observados nos ensinamentos de Jesus, e em ensinamentos da Igreja como instituição, como por exemplo a *Gaudium et spes*.

da subjetividade do cristão. Dentro da perspectiva de uma união existente anteriormente entre a Igreja e o Estado, os textos sagrados católicos ajudaram a fixar, tanto na Sociedade Civil, quanto no Estado de Marx, uma interpretação presa na forma de perceber o outro como parte de si mesmo. Desse modo, mesmo entre os padres gregos ou latinos na divisão da Igreja, existe a repercussão moral e social. Certamente os padres voltados a tradição latina, têm a práxis como meta da vivência religiosa. Tal reflexão se apresenta nos debates jurídicos e sociais do cotidiano (o que pode ser reflexo do direito do Direito romano e das teorias de Cícero e Sêneca). As reflexões são assim, voltadas à teoria cristã de igualdade entre os homens, que são imagem e semelhança de Deus (DOIG K, 1994, p.47).

Com o Iluminismo e o Racionalismo, a Igreja enfrentou sérias restrições, pois se inicia o processo que resultaria na separação total entre Igreja e Estado, porém, ainda persistia o sistema ideológico moral e ético que vinculava a Igreja e o cristão, e refletia-se em sua prática na vida civil e religiosa.

Contudo, o absolutismo tem uma função salutar, vez que, leva o Estado a receber o Direito Natural dentro do Ordenamento Jurídico, dotando as normas anteriormente tidas como religiosas, de caráter coercitivo dentro da superestrutura⁴ social. Como avanço dentro das teorias de base dos Direitos Humanos, as teorias de Locke emanam com forte argumentação para a primazia do Direito Natural frente ao Direito Positivo (mesmo com as teorias de Hugo Grocio, que postulam na independência do direito positivo e do direito natural ou divino, em sua obra *De iure belli ac pacis* de 1625).

Outro tópico, ainda neste debate entre Estado e Igreja, que será ilustrado é a abolição da escravatura, tendo como marco a Grã-Bretanha que aboliu a escravidão em

⁴ No que se refere a expressão superestrutura, esta deve ser entendida no conceito Marxista, como o aparelho do Estado que repassa conceitos ideológicos através de força coercitiva.

1833. Logo após a França aboliu em 1848 e Portugal em 1858. Todavia, anteriormente, a Igreja já havia protestado contra tal prática, principalmente na América Latina. Em 1839, a carta apostólica intitulada *in Supremo apostolatus*, é proferida pelo então Papa Gregório XIV, onde existe uma séria crítica à forma pela qual os negros são tratados e classifica o ato como indigno a pessoa cristã, iniciando, assim, a proliferação de normas jurídicas voltadas à inclusão social dos negros, o que significa um reflexo do Direito Natural e Religioso. Em suma, a postura de inclinação da Igreja em prol dos problemas sociais é de tamanha importância.

A comunidade eclesial mobilizou-se, em uma clara demonstração de sua profunda solidariedade com a sorte do homem que sofre, promovendo uma tomada de consciência diante das injustiças surgidas e gerando uma práxis fraterna e comprometida. O caráter cada vez mais global da deplorável situação dos operários levou a uma intervenção mais orgânica por parte da Igreja. Assim, no final do século, o próprio Pontífice Leão XIII interessou-se pela proposta de orientações para a convivência social, através do magistério pontifício. Em 1891 publicaria sua encíclica *rerum novarum*, sobre a situação dos operários (DOIG K., 1994, p.96).

Essa mudança de paradigmas dentro a postura da Igreja reflete junto às teorias vivenciadas e não tão somente debatidas. As questões sobre os trabalhadores e suas condições laborais levaram, gradativamente, a igreja para uma aproximação com os menos desfavorecidos economicamente. Não há como negar a influência das teorias marxistas dentro da visão de proteção aos trabalhadores. As teorias de Marx tomam proporções reais quando o povo toma o poder na Rússia, e principalmente com a declaração dos direitos do povo da União das Repúblicas Soviéticas em 1919, que apesar de sua interpretação ter sofrido críticas, era o início de uma forma de governo onde o povo (ditadura do proletariado) participava da mudança da superestrutura, e como tal, havia a esperança na aplicação das teorias marxistas dentro dos países em desenvolvimento.

Em 1948, após o mundo conhecer as atrocidades resultantes da II Guerra Mundial, é adotada pela assembléia geral da ONU a Declaração Universal dos Direitos

dos Homens. Em 1963 o Papa João XXIII edita a encíclica *Pacem in Terris* que visivelmente pugnava pelos Direitos dos Homens.

No Âmbito da América latina, o marco primordial foi o Pacto de São José da Costa Rica de 1969, que trouxe a discussão sobre os direitos humanos no panorama de um continente onde vários países ainda estavam sob o crivo de regimes ditatoriais.

No Brasil, porém a ditadura Militar despontava como um grande violador dos Direitos Humanos. Os desaparecidos políticos e as “supostas” práticas de torturas marcavam as denúncias internacionais. Contudo é neste cenário que as teorias da Teologia da Libertação encontram um terreno fértil para sua difusão. A Igreja e seus fiéis se unem na defesa dos direitos dos presos e torturados políticos. Inicia-se a era da práxis política.

1.2 A força da religião na formação do ser politizado: uma reviravolta na postura da Igreja e do Cristão

A Igreja já possuía um histórico de luta em defesa dos Direitos humanos no campo das idéias. As bulas e os trabalhos em defesa da dignidade de pessoa humana é o efeito dos preceitos básicos da religião cristã, como o amor ao próximo e a teoria de que o homem é a imagem e semelhança de Deus. Como exemplo, tem a já mencionada *Rerum Novarum* que no ano de 1891 defendia direitos de igualdade entre os homens. Contudo,

O magistério social Pontífico passou a ser ampliado e aprofundado no contato com as dinâmicas circunstanciais históricas, compreendendo um valioso *corpus* de ensino social que já tem cem anos. O tema dos Direitos do homem-enunciado como tal- só apareceriam formalmente em Pio XI e Pio XII e seria abordado de maneira mais sistemática a partir de João XXIII, com a encíclica *Pacem in Terris*, em 1963 (DOIG K., 1994, p.107).

O concílio do Vaticano II marca o real rito de passagem de uma Igreja teórica para uma Igreja com ação e práxis em defesa do povo o que mudaria a relação da Igreja com o mundo. A partir de então, as pastorais começam a ter mais força e papel no cenário religioso e político, dotada e reiterada pela *Gaudium et spes* estandarte de defesa dos Direitos Humanos que abordaria o assunto em várias oportunidades, destacando sua importância (DOIG K., 1994, p.152), e, surgindo como o maior avanço para uma práxis das teorias da Igreja e das escrituras quando é percebido os direitos do homem e sua efetivação, sendo isso indispensável para a futura mudança do contexto social, a melhoria da qualidade de vida para os menos afortunados.

No pontificado de Paulo VI, de 1963 até 1978, a inovação transparece nas cartas enviadas ao Secretário-Geral das Nações Unidas, bem como na mensagem à assembléia das Nações Unidas em 1965⁵.

O Papa João Paulo II⁶ é o exemplo mais claro de uma mudança de postura da Igreja que havia se iniciado com o Concílio Vaticano II. O ensinamento social da Igreja começa cada vez mais a ter apoio na Teologia Moral, e mais: inicia-se uma mudança radical na forma pela qual as escrituras sagradas eram interpretadas, aproximando cada vez mais o Evangelho e a vida de Jesus da prática cotidiana e do momento histórico-político, principalmente em um cenário de adversidades como o da América Latina.

A luta contra a injustiça social e a religião no Brasil tem uma congruência desde a chamada luta pela Teologia da Libertação. As motivações surgidas nas constantes reflexões dos vários movimentos de Ação Católica, que têm como fonte máxima o Concílio Vaticano II, trazem uma nova concepção de vivência da experiência religiosa.

⁵ Vale destacar a encíclica *Octogésima adveniens* de 1971 onde o Papa Paulo VI denuncia a insuficiência dos esforços da defesa dos Direitos Humanos.

⁶ Neste ponto, importante mencionar a inclinação para a tolerância entre as religiões com a *dignitatis humanae* onde o Papa João Paulo II reconhece a liberdade de credo como um elemento indispensável para efetivação plena dos Direitos Humanos.

A tentativa de vários teólogos em elaborar uma teologia que iluminasse os cristãos de forma ordenada e profunda e que os animasse a assumirem os desafios do mundo do trabalho no campo e nas cidades do engajamento político e social se despontam como teorias que visavam suprir a lacuna gerada pela injustiça e o vácuo da perda de esperança.

Nessa Teologia da Libertação estava e está presente o conceito da Luta de Classes elaborado por Marx, assim como estão presentes os anseios e as lutas pela liberdade contidos em todos os livros da bíblia, portanto, presente nas experiências do povo Hebreu e também na pregação e na prática de Jesus Cristo.

Enrique Dussel elenca que

[...] a *experiência inicial* da filosofia da Libertação consiste em descobrir o “fato” opressivo da dominação, em que sujeitos se constituem como “senhores” de outros sujeitos, no plano mundial (desde o início da expansão européia em 1492; fato constitutivo que deu início à “Modernidade”), Centro-periférico; no plano nacional (elites-massas, burguesia nacional-classe operária e povo); no plano erótico (homem-mulher); no plano pedagógico (cultura imperialista, elitista versus cultura periférica, popular etc.); no plano religioso (o fetichismo em todos os níveis) etc... Esta experiência inicial vivenciada por todo latino-americano, até mesmo nas aulas universitárias européias de filosofia- se expressaria melhor dentro da categoria “Autri” (outra pessoa tratada como outro) como *pouper* (pobre) (1995, p. 18).

Militante, é um termo usado para definir quem tem atuação direta em um contexto histórico-político de uma determinada sociedade. O engajamento político se mostra presente ao militante como uma maneira de modificação do mundo para uma condição social elevada, bem como a efetivação de direitos sociais.

Não é de hoje que a militância política é feita por intermédio de pessoas religiosas ou ligada à religião. Na Índia, temos o exemplo de Ghandi, e sua política de não-violência, como forma de protesto, que reuniu adeptos do mundo inteiro, chamando a atenção para a causa do domínio desleal da Índia pelo Reino Unido da Grã Bretanha.

Diante deste panorama, é difícil vislumbrar a sociedade Brasileira suprindo a religião de sua rede de sentido. Mesmo havendo indivíduos que buscam realizar essa supressão, algo há de ser colocado em nesta lacuna.

No que se refere ao militante cristão engajado na luta pelos direitos humanos, percebe-se que se trata de uma luta de engajamento político, que tem reflexos religiosos, sendo uma definição de vida. Como militante engajado, vemos aquele que atua na área de preservação e implantação de políticas públicas em direitos humanos. Não é de hoje que existem militantes que labutam na tentativa de busca por um ideal de melhora do universo social.

Por isso, o engajamento dos fiéis (e de alguns membros do corpo eclesiástico da Igreja Católica), se deu com a forte difusão desta Teologia da Libertação, onde a política social da Igreja se expressava com a ligação das já referidas teorias Maxistas.

As críticas a postura da Igreja Católica ao sofrimento dos povos da América Latina, se dava à falta de comprometimento das doutrinas da igreja com os problemas reais. Não obstante à imbricação supracitada, não poucas vezes a teologia cristã se configurou de forma totalmente anacrônica em seus discursos e, conseqüentemente, em seus conceitos. A teologia cristã durante séculos, preocupou-se com o hyperurânio de Platão, com o motor imóvel de Aristóteles, com a cidade de Deus de Agostinho, menos com as problemáticas históricas que fatalmente orientavam a vida social do homem. É comum nos depararmos com textos clássicos da teologia e sermos levados às nuvens, aos céus, como, por exemplo, num texto de Irineu ou de S. Agostinho de Hipona. Mas, qual a razão disto? Isto ocorreu por mera vontade dos teólogos? Certamente, não. A teologia cristã configurou-se de forma anacrônica por muito tempo, devido ao instrumental filosófico que ela utilizou para discursar acerca de Deus. Tal instrumental derivava-se da metafísica clássica que tem como característica formular conceitos anacrônicos, desconsiderando o caráter histórico do homem – ou seja, desconsiderando o homem enquanto ser histórico, que se faz (constrói) no tempo. A conseqüência disto, é que os dados da revelação cristã – Bíblia – foram entendidos como realidades atemporais e ahistóricas. Por isso, por muito tempo – certamente, também ainda hoje – entendeu-se Deus, Reino dos Céus, inferno, etc., como realidades totalmente transcendentais, totalmente destacadas dos processos e fases históricas da humanidade. [...] O marxismo passa a ser a filosofia predominante na análise sócio-analítica feita pela teologia da libertação. Porém, o marxismo é utilizado como instrumento, não tendo fim em si mesmo. (CABRAL, 2005).

Contudo, nem sempre a Igreja via com bons olhos a disseminação da doutrina da teologia da libertação. A perseguição interna aos adeptos dessa teologia, principalmente

para aqueles que faziam parte do corpo eclesiástico, foi o marco da resposta da Igreja a prática dessa teologia no Brasil.

Portanto, a escolha desta militância era mal vista por grande parte da sociedade. Contudo, a esperança de presenciar um “reino Deus em terra”, fazia com que estes militantes tivessem força e não se calassem frente às ameaças sociais e eclesiásticas.

Em Pernambuco, temos como marco na luta pela teologia da libertação Dom Helder Câmara, que representa bem o elo entre o engajamento político, a luta pela efetivação dos direitos humanos e a vivência religiosa dessa prática.

Na tentativa de entender a metodologia deste fenômeno religioso, deve-se entender que a complexidade do tema sugere novas abordagens.

A metodologia neste caso não baseia-se exclusivamente no empirismo mas buscaria as essências das quais os fenômenos não seriam apenas meras aparências e sim eles próprios em sua totalidade. Ou seja, a fenomenologia preocupa-se com o ser enquanto ser a revelia ao modo pelo qual se manifesta, buscando assim as essências absolutas de tudo o que existe. Este fenômeno, porém, não pode ser compreendido na escala pura e simples das ciências humanas, embora a utilização de suas concepções sejam significativas. Seria oportuno admitir que toda e qualquer análise que façamos do fenômeno religioso só será devidamente abrangente se também o considerarmos sob os seus próprios padrões de análise. Ou seja, estudar a Religião pôr ela mesma. [...]

Ao propormos a totalidade do fenômeno religioso tentamos demonstrar a necessidade de rompermos as barreiras da compartimentação da ciência de raízes positivistas.

Quando procuramos uma teoria do fenômeno religioso baseada nos enunciados bahá'ís, nos deparamos com a formação e o conceito de ciência corrente de base materialista. Porque não admite nada além do concreto e objetivo e acredita na neutralidade do método como verdade absoluta.

A crença dos bahá'ís na unidade orgânica da humanidade e no poder catalisador da Fé, não é compatível à produção do conhecimento baseado estritamente nos parâmetros positivistas. De fato não existe verdades absolutas abarcadas pela égide científica.

A unidade entre ciência e religião se faz necessário. Todavia, o que queremos dizer com esta interação? De nenhum modo podemos condicionar a religião aos limites da ciência ou mesmo aceitar integralmente a objetividade exclusiva pôr parte da ciência.(GIL FILHO, 2005).

O interesse da luta por uma melhoria social, se dá desde a Igreja pós-Vaticano II:

Quanto à Igreja pós-Vaticano II, diversos trabalhos surgiram até meados dos anos 80, a maioria com uma proposta de *recuperação* de sua ação social junto aos movimentos populares, sindicais e, principalmente, entre os camponeses. Curiosamente, estes trabalhos, mesmo assinalando as alianças conservadoras desta Igreja, terminaram por reeditar a mesma

idéia de continuidade. É uma abordagem centrada no pensamento da Igreja como um espaço essencial para a transformação da sociedade brasileira. (SOUSA, 2005).

Na estrutura da Igreja essa mudança de postura pós-Vaticano II é o foco para o entendimento da nova postura da igreja, e principalmente, para a coragem de expor o que fora dito na Conferência de Medellín, dando uma permissão para uma nova atuação das pastorais, que se aproximavam cada vez mais dos mais necessitados⁷.

De certo, essa mudança de ênfase da atuação da Igreja, que sempre tivera uma postura voltada, no mínimo para uma convivência entre a conduta das classes dominantes e com o Estado, foi o reconhecimento das pastorais que atuavam em função da classe mais necessitada, e, fundamentalmente, da atuação de humanistas como Dom Helder.

Assumindo uma postura afirmativa em defesa dos pobres e dos direitos humanos em Recife, e no Brasil, Dom Helder se tornou o estandarte que os movimentos populares católicos precisavam para massificar e intensificar a militância.

E para adicionar força à luta, ainda viria com as mudanças trazidas pela conferência de Medellín.

Todavia, para o entendimento deste complexo sistema de vivência dos novos militantes católicos, que absorvem as teorias de uma nova postura da Igreja e de seguimentos ligados a teorias marxistas, é necessário analisar a religião católica na

⁷Weber no livro *Economia e Sociedade*, aponta como era (e ainda é) o problema do camponês e de sua adversidade frente ao sistema social. "O destino do camponês está fortemente ligado à natureza, tão dependente de processos orgânicos e fenômenos naturais, e economicamente é tão pouco suscetível de um sistema racional que ele, em geral, somente costuma tornar-se portador de uma religiosidade quando está ameaçado, por poderes interiores (fiscais ou senhoriais) ou exteriores (políticos), de ser feito escravo ou proletariado. Tanto a primeira quanto a última situação- a ameaça exterior e a oposição ao poder dos senhores territoriais (que, como sempre, eram na Antiguidade ao mesmo tempo habitantes da cidade)-apresenta-se, por exemplo, na religião israelita. Os documentos mais antigos, particularmente o canto de Débora, mostram que na luta dos confederados em sua maioria camponeses, cuja associação pode ser comparada à dos etílios, samnitas e suíços(a desse último também pelo fato da grande via comercial do Egito ao eufrates, atravessando o país, ter criado uma situação de "país de trânsito" semelhantemente ao que ocorrera com a suíça, ou seja, uma economia monetária precoce e contato com outras culturas), que essa luta foi dirigida contra os senhores de terra filisteus e cananeus que moravam nas cidades, cavaleiros que lutavam em carros de ferro, "guerreiros treinados desde a juventude"(como se diz de Golias), e que tentavam extorquir tributos dos camponeses das zonas montanhosas, "de onde emana mel e leite". (WEBER, 2004, p. 321).

América Latina, levando em consideração a forma como cada segmento social recebe e percebe a religião. Dentro deste pensamento, percebe-se que a forma como cada classe social vive a sua religiosidade, reflete diretamente, em como ele vivencia a religião e em sua postura com relação ao engajamento ético-político.

De fato, a experiência religiosa faz parte da organização da sociedade, interagindo com o mundo do indivíduo e dependendo diretamente da sua realidade (ou como o mesmo a percebe), e é produto direto da necessidade humana de explicar o inexplicável, e de amenizar o seu difícil dia-a-dia.

Dessa forma defendo que a religião, embora surja necessariamente em qualquer fenômeno humano em roupagens extremamente diversas, sendo então parte integrante e inseparável da cultura, oferece universalmente respostas a umas poucas questões, não por uma suficiência a priori, mas porque algo deve fazê-lo diante da insondabilidade e perturbatividade de tais questões, e esse algo é em princípio um fenômeno religioso, embora possa em certos contextos culturais necessariamente mais complexos migrar para outros campos dos saberes (VALERIO, 2006).

Apesar da complexidade dos sistemas religiosos, e de sua diversidade através das sociedades mundiais, algo de comum permeia as consideradas grandes religiões: o fenômeno religioso. A possibilidade de aplacar a realidade e amenizar a dureza o árduo cotidiano cria uma perspectiva diferenciada para o fenômeno religioso. Entender o porquê do sofrimento conota uma modalidade de vivência religiosa para o menos favorecido. Entender o universo do real, e entender a perspectiva do que virá, é indispensável para os menos favorecidos, e é por isso que cada sistema religioso tem sua função social.

[..]Mas há pelo menos 3 coisas que, creio eu, são absolutamente imprescindíveis. Primeiro porque não é possível, ou pelo menos disso nunca tive conhecimento, encontrar qualquer sistema religioso que não os possua, e segundo porque é mesmo difícil conceber uma idéia de religião sem eles.

[...] Trata-se dos seguintes 3 itens:

TUDO sistema religioso propõe alguma explicação sobre o Universo. TUDO sistema religioso propõe alguma solução para a expectativa futura da inexistência.

TODO sistema religioso propõe alguma legislação sobre como se harmonizar com o invisível (VALERIO, 2006).

Partindo do conceito presente no senso comum, segundo o qual a religião estaria ligada diretamente ao que se relaciona ao sobrenatural (DURKHEIM, 1989: 54-55), ao inexplicável, ao que é distinto do pensamento racional, Durkheim vai construindo uma definição científica - ou positiva - da religião:

[...] uma religião é um sistema solidário de crenças seguintes e de práticas relativas a coisas sagradas, ou seja, separadas, proibidas; crenças e práticas que unem na mesma comunidade moral, chamada igreja, todos os que a ela aderem (Durkheim, 1989: 79).

O que é de fácil percepção é o quanto a estratificação das classes sociais influencia as estruturas da sociedade, e conseqüentemente, nas religiões.

Vimos que a estrutura central (ou infra-estrutura) de cada sociedade, isto é, a estrutura social que subministra à base concreta, fixa os limites e traça as orientações fundamentais da estruturação e desenvolvimento de qualquer outra atividade social (inclusive da Religião) é uma estrutura constituída pelo que convencionamos chamar de modo de produção dessa sociedade (MADURO, 1980, p.77).

Sabe-se que as classes sociais são formadas por questão da organização da produção, influenciando toda a estrutura social. Na América Latina, o tipo de produção que predomina é a exploração (algo que se tornou tradicional, desde seu modo de colonização, que fora o de exploração) ⁸.

⁸ Nesse ponto, Otto Maduro, nos explica que “Num tal tipo de organização da produção-que predomina, não esqueçamos, na América Latina- o poder desigual de controlar a produção(a distribuição e o uso dos meios de produção, a distribuição da força de trabalho e a partilha dos bens produzidos) traz relações de dominação entre os diversos grupos em que se vai dividindo a sociedade em torno da produção. Enquanto que uma minoria vai-se constituindo conjunto de classes dominantes(na medida em que acrescentam poder sobre o acesso aos meios de produção, sobre a distribuição da força de trabalho e a partilha dos bens produzidos), enquanto a maioria dos membros vai-se constituindo como um conjunto de classes dominadas(enquanto que são expropriadas do poder sobre os meios de produção, sobre a distribuição da força de trabalho e sobre a partilha dos bens por ela produzidos e dos quais necessita) reduzindo-se paulatinamente, sua participação nas decisões concernentes a seu próprio trabalho, seu descanso, sua saúde, sua vida.., isto é, o destino da maioria se vê controlado, cada vez mais não por ela mesma, mas por minoria se vê controlado, cada vez mais, não por ela mesma, mas por uma minoria, minoria que decide suas condições de trabalhos da maioria sem partilhá-las, minoria que não participa na produção de bens, mas apropriando-se deles e decide sobre sua repartição”(1980, p.80).

A Religião atua como um sistema complexo em sociedades, onde a disparidade de renda ou meios de produção é visível. As sociedades são divididas em sociedades de classes, enquanto as religiões possuem uma assimilação e uma forma de expressão diferenciada de acordo com a classe social.

Qualquer religião situada numa sociedade de classe atua no seio de <<uma>> sociedade, ou no interior de <<um>> modo de produção. Uma religião opera, primeiramente, no meio de classes sociais com diversos graus de poder, relações de dominação entre elas e interesses objetivamente contrapostos. A estrutura central, fundamental, de uma sociedade de modo assimétrico de produção é uma estrutura objetivamente conflitiva de dominação social. Tal estrutura das sociedades de classes atravessa, limita e orienta todas as atividades que desenvolvem os indivíduos que a integram independentemente das intenções conscientes dos grupos. Assim, a atividade religiosa de qualquer grupo de crentes no seio de uma sociedade de classes é uma atividade objetivamente situada no interior de uma estrutura objetivamente conflitiva de dominação social. Esta situação objetiva de qualquer religião numa sociedade de classes-e que não depende nem da consciência nem da vontade dos agentes religiosos-atravesará, limitará e orientará a ação das instituições religiosas (e dos crentes que as integram) no seio dessa sociedade (MADURO, 1980, p.82).

Dentro do conceito de realidade social e teorias sociais, em destaque para o tema, se enquadram as teorias de Max Weber, e seu estudo sobre estruturas e segmentos sociais, e sua relação com a religião.

1.3 A teoria Weberiana sobre religião e classes sociais: Um tentativa de buscar uma base de entendimento da vivencia religiosa nas desigualdades sociais

Para o entendimento e a observação da vivência dos fenômenos religiosos dentro de cada segmento da sociedade (ou das classes sociais), e entender a importância da religião para essas sociedades classistas (ou mesmo para entender o inverso), será usada a teoria do Sociólogo Max Weber sobre estruturas e segmentos sociais, presentes no livro Economia e Sociedade.

Em sua obra, as classes menos favorecidas são associadas à questão econômica mercantil, e são apresentadas como uma variável forte dentro da composição da estrutura religiosa de uma sociedade.

O destino do camponês está fortemente ligado à natureza, tão dependente de processos orgânicos e fenômenos naturais, e economicamente é tão pouco suscetível de um sistema racional que ele, em geral, somente costuma tornar-se portador de uma religiosidade quando está ameaçado, por poderes interiores (fiscais ou senhoriais) ou exteriores (políticos), de ser feito escravo ou proletariado. Tanto a primeira quanto a última situação -a ameaça exterior e a oposição ao poder dos senhores territoriais (que, como sempre, eram na Antiguidade ao mesmo tempo habitantes da cidade)- apresenta-se, por exemplo, na religião israelita. Os documentos mais antigos, particularmente o canto de Débora, mostram que na luta dos confederados em sua maioria camponeses, cuja associação pode ser comparada à dos etólios, samnitas e suíços (a desse último também pelo fato da grande via comercial do Egito ao Eufrates, atravessando o país, ter criado uma situação de “país de trânsito” semelhantemente ao que ocorrera com a suíça, ou seja, uma economia monetária precoce e contato com outras culturas), que essa luta foi dirigida contra os senhores de terra filisteus e cananeus que moravam nas cidades, cavaleiros que lutavam em carros de ferro, “guerreiros treinados desde a juventude” (como se diz de Golias), e que tentavam extorquir tributos dos camponeses das zonas montanhosas, “de onde emana mel e leite”. (WEBER, 2004, p. 321).

O avanço social e econômico das sociedades históricas é ligado ao desenvolvimento da estrutura religiosa de forma simbiótica. A unificação dos estados só se faz possível através de combates e revoluções internas em cada Estado. Nesses embates, não é difícil perceber a figura de salvadores, que estão relacionados a uma luta de classe (WEBER, 2004, p.321).

A participação da burguesia também é vista dentro deste processo. Contudo, a religião profética não se encontra sob a influência camponesa, onde o elemento dessa cultura camponesa é passado através da tradição, atribuindo um sentimento popular, o que torna, talvez, uma influência dentro da tradição. Quanto às religiões judaica e cristã, essa já referida cultura, não é visualizada plenamente, mas apenas no que se refere ao movimento comunista⁹ revolucionário (WEBER, 2004, p.321).

⁹ Nota-se que o sentido de comunismo revolucionário vem de Karl Marx, e suas teorias presente dentro de sua obra “manifesto do partido comunista”. Marx desenvolveu uma ciência da economia política que se baseava na exploração do proletariado Sua teoria revolucionária tinha ligação estreita e ao serviço da luta de classe do proletariado mundial. Dedicou grande atenção à Comuna de Paris de 1871, a primeira grande tentativa do proletariado para tomar o Poder. Trouxe uma teoria de que o proletariado internacional, com uma compreensão da sua missão histórica deveria tomar o Poder político através da Revolução e utilizar esse Poder - a ditadura do proletariado - para transformar as condições sociais, até que seja eliminada a própria base em que assenta a divisão da sociedade em diferentes classes.

A propaganda do direito divino como incentivo da luta revolucionária, é uma das características mencionadas por Weber, que teve grande importância na luta dos camponeses alemães.

Seu vínculo com exigências religiosas só foi possível, nesta forma, sob o fundamento de uma religiosidade étnica já existente, com compromissos específicos que podiam servir de pontos de partida de um *direito natural* revolucionário- assunto que examinaremos alhures. Não é possível, portanto, em solo asiático, onde a combinação de profecia religiosa com tendências revolucionárias (China) apresenta-se de forma diferente e não como movimento específico camponês. Os camponeses raramente são uma camada que originalmente tenham sido portadores de uma religiosidade não mágica (WEBER, 2004, p.321-322).

O pensamento camponês se mostra em conflito ao pensamento burguês, e uma prova disso é que no que se refere a vivência religiosa, a camada camponesa permanece ligada à magia meteorológica¹⁰.

O fato de o camponês ser considerado um homem dócil e agradecido a Deus é um fenômeno moderno sempre malvisto, pois possui práticas tidas como errôneas pelas outras classes, principalmente pela burguesa e pelos que residiam na pólis, ou seja, os detentores da cultura urbana.

A religiosidade pré-profética em Israel é tida como camponesa assim como seu ato de orar e agradecer a Deus (na época do exílio), era vista como uma repressão ao desenvolvimento da burguesia. Para a congregação judaica, o conceito de camponês era idêntico ao conceito de ateu (WEBER, 2004, p.322). “Pois assim como nas leis rituais budistas e hinduísticas, e também sob as judaicas é praticamente impossível viver de modo realmente correto como camponês” (WEBER, 2004, p.322).

As religiões tidas com históricas sempre tiveram um tratamento diferenciados com os camponeses, devendo ser considerado como um resquício da cultura judaica e de outras culturas; as teorias de Tomás de Aquino são apresentadas como prova disso.

¹⁰ Isso pode ser observado até o presente, já que no nordeste brasileiro, onde é comum rezar para que São José mande chuva, o que mostra a crença meteorológica de que a fé ou o misticismo religioso pode mudar a realidade vivida e que persiste a fé em uma série de ritos e simpatias no visariam o controle da natureza.

A quebra desse panorama se dá como o luteranismo, e se acentua na era moderna. A iniciativa de Lutero se apresenta como uma afronta ao liberalismo político e a racionalidade intelectual (WEBER, 2004, p.323). A religiosidade cristã primitiva é considerada como uma religião de conotação urbana, e é por isso que obteve tamanho êxito em sua propagação e assimilação.

É possível verificar que as religiões modernas, trazem uma tentativa de racionalidade contra a cultura urbana. A nobreza feudal tem como máxima uma negativa ao racionalismo ético religioso.

Conceitos como “pecado”, “redenção”, “humildade” religiosa não apenas costumam estar muito distantes do sentimento de dignidade de todas as camadas politicamente dominantes, sobretudo da nobreza guerreira, como diretamente o ofendem. Aceitar uma religiosidade que opera com esses conceitos e inclinar-se perante o profeta ou sacerdote deve parecer a um herói de guerra ou a um homem nobre-tanto o romano do tempo de Tácito quanto ao mandarim confuciano- um ato ignóbil e indigno (WEBER, 2004, p.323).

A crença em ritos de proteção dos deuses eram ligadas as crenças camponesas. A religiosidade e a ética profética, já possuíam sua adesão junto às classes dominantes das cidades, até por estes serem alvos da educação leiga, mas após a cotidianização da religião, estes costumam se retirar das camadas mais controversas e agitadas (WEBER, 2004, p.324).

De certo, a religião profética se encaixa junto aos preceitos dos cavaleiros e de uma luta pela moralização e purificação dos infiéis, assim como procede a religião cristã e a religião mulçumana.

Não é de se estranhar que as guerras santas foram incentivadas também por interesses burgueses econômicos, sentimento este ligados às cidades que eram o foco das religiões. A promessa do paraíso islâmico, ou da salvação cristã, demonstra como era ligada a questão econômica junto à questão religiosa, visando interesses preponderante das classes dominantes.

Uma Forma diferente em relação aos procedimentos, mas voltadas a interesses de classes podem ser encontradas nas religiões asiáticas, como por exemplo, o exército chinês. Contudo, percebe-se que a burguesia dominante tem sua atitude própria para a questão religiosa. “Esta é sempre portada, por um lado, de um racionalismo prosaico muito extenso e, por outro, do ideal de “ordem” e tranqüilidade disciplinadas, como padrão de valor absoluto” (WEBER, 2004, p.326).

A burocracia induz a um afastamento de uma forma religiosa irracional e individualista, e muitas vezes se sobrepõe aos valores éticos individuais, quer seja por interesses da classe burguesa que se aproveita dessa burocracia, quer seja por questões de Estado, e visam o distanciamento de práticas ritualísticas tidas como ultrapassadas, mas a preservação do culto aos antepassados e a piedade filial demonstram a tentativa de manter dócil o camponês. A conservação da magia permitiu a repressão de um culto eclesiástico autônomo (WEBER, 2004, p.326).

Os contrastes apresentados entre a posição da religiosidade da burguesia e as classes dominantes como a nobreza e a burguesia, e as classes mais pobres, se acentuam quando fica evidente que os comerciantes possuíam interesses próprios.

Na classe dos comerciantes havia estamentos bem definidos, com funções específicas, que nunca foram portadoras de uma religiosidade ética ou mesmo de salvação. Quanto maior seu desenvolvimento menor a inclinação à religião. De todos os exemplos, o que mais chama à atenção é a união dos comerciantes das cidades de *guelfas* da idade média ao Papa, que defendia a luta contra o pecado da usura.

A estes fenômenos facilmente compreensíveis confronta-se agora o fato de que, no passado, as novas formações de capital, ou, mais precisamente, de patrimônios utilizados continuamente, em forma de uma empresa e de maneira racional, para obter lucro-e isto aplica-se particularmente ao capital industrial, isto é capital valorizado de modo especificamente moderno-, estavam de forma extremamente saliente e frequentemente extraordinária concentradas com uma religiosidade congregacional ética das respectivas camadas sociais (WEBER, 2004, p.327).

Todavia, é possível perceber uma exceção a esta regra, tomando por exemplo a Índia, onde havia a divisão provocada pelas teorias de Zaratustra, que era religiosamente rígido, sobretudo ao seu mandamento de veracidade. De fato, “[...] tanto mais forte torna-se a inclinação à adesão a uma religiosidade congregacional etnicamente racional, quanto mais nos afastamos daquelas camadas portadoras do capitalismo sobretudo politicamente condicionado [...]” (WEBER, 2004, p.328).

Pode-se perceber que a classe burguesa artesã possuía uma religiosidade própria e que, no início, fora ligado ao cristianismo primitivo. Tal ligação com a classe era evidente na profissão do Salvador e de seus adeptos.

Portanto uma variedade extremamente complexa, que demonstra, pelo menos, que nunca houve uma condicionalidade complexa, que demonstra, pelo menos, que nunca houve uma condicionalidade econômica unívoca da religiosidade da camada dos artesões. De todo modo, destaca-se claramente uma forte inclinação à religiosidade congregacional, bem como a de salvação e, por fim, à ética racional em comparação com as camadas camponesas; mas cabe lembrar, com toda ênfase, que também esta posição está longe de ser uma determinação inequívoca, pois, por exemplo, o âmbito de difusão da religiosidade congregacional batista foi inicialmente, sobretudo o campo(frísia), enquanto que precisamente sua forma social-revolucionária encontrou um lar primeiro na cidade (Münster) (WEBER, 2004, p.329).

A vida na cidade traz uma proximidade aos valores urbanos e afasta a ligação com a natureza, diferentemente do camponês.

Sem dúvida, nos inícios da diferenciação de profissões, especialmente o artesão, está profundamente enredado em ligações mágicas. Pois toda arte específica, não – cotidiana e não difundida por toda parte, é considerada uma carisma mágico, pessoal ou, na maioria dos casos, hereditária, cuja aquisição e conservação são garantidas por meios mágicos; seus portadores são separados da comunidade das pessoas corriqueiras (camponeses) por tabu ou por totem e muitas vezes excluído da posse de terras. E os ofícios que ficam em mãos de antigos povoados possuidores de matérias – primas, que oferecem sua mercadoria inicialmente como “perturbadores”, depois como isolados estrangeiros assentados, vêem-se condenados formar castas parias e sua técnica fica magicamente estereotipada (WEBER, 2004, p.330).

Para as classes mais baixas, a definição de uma religiosidade era mais simples, principalmente entre as castas mais baixas, como escravos e jornaleiros livres. Os escravos sempre fadados a seguir seu mestre inclusive em sua religião. As camadas

mais pobres eram suscetíveis de religiões missionárias, ante sua vida difícil, sobretudo quando estas religiões possuem um caráter mágico.

Uma religiosidade específica de classe das camadas negativamente privilegiadas só existem num sentido limitado. Temos de nos ocupar dele no exame da ética e do direito natural, na medida em que, uma religião, o conteúdo de reivindicações “político-sociais”, é fundamentado como vontade de Deus (WEBER, 2004, p.332).

Sabe-se que o carisma do profeta não é vinculado a uma classe social, mas de certo, as classes menos favorecidas identificam-se com o discurso de salvação do que as mais favorecidas.

O Culto aos heróis é fundamental numa sociedade. Eles são como os semideuses e deuses gregos. Sua função é a de proporcionar arquétipos com que as pessoas se identificam. Neste ponto, é fácil a constatação de que “Com exceção do judaísmo e do protestantismo, todas as religiões e éticas religiosas, sem exceção, tiveram novamente que admitir, quando se adaptaram a necessidade das massas, o culto aos santos ou heróis ou deuses funcionais” (WEBER, 2004, p.333).

Outro ponto no que se refere às classes menos favorecidas é à admissão da mulher a vida religiosa com os mesmos direitos. Contudo, sabe-se que em muitas religiões os homens evocam para si a manipulação do sagrado ou mesmo a área sacerdotal. Isso é mais acentuado nas sociedades de influência da educação militar ascética.

A ânsia por uma dignidade que não lhes foi atribuída por serem eles e o mundo como são, cria esta concepção, da qual nasce a idéia racionalista de uma “providência”, de uma importância perante uma instância divina com uma ordem de dignidade diferente (WEBER, 2004, p.334-335).

Peculiar era o modo como às mazelas e os infortuitos eram justificados como maldições. Os defeitos corporais (transmitidos hereditariamente) eram indícios de pecados mágicos ou morais.

No que se refere aos mais carentes, sua necessidade de salvação está vinculada ao seu sofrimento diário, mas nem sempre a salvação será em forma religiosa. E quando a necessidade se apresenta de forma religiosa, esta pode tomar caminhos diferentes,

como o da necessidade de retribuição de graças ou presentes (WEBER, 2004, p.335-336). O sistema de salvação se torna de grande importância para os judeus e sua ética.

A esperança de vingança – inevitavelmente vinculada para o judeu piedoso ao moralismo de sua lei, já que permeia quase todos os escritos sagrados da época do exílio e da posterior-, a qual foi necessariamente alimentada sempre de novo, conscientemente ou inconscientemente, durante dois milênios e meio, em quase todo serviço de culto do povo, marcado por duas cadeias indestrutíveis -o isolamento religioso sagrado do resto do mundo e as promessas para este mundo de seu Deus -, refletiu naturalmente, dada a demora do messias, na consciência da camada intelectual, dando lugar à valorização da intimidade devota em relação a Deus ou de uma confiança temperada e sentimental na bondade divina, puramente como tais, e à disposição a viver em paz com o mundo inteiro. Isso ocorreria quando a situação social das congregações, condenadas a total impotência política, mostrou-se pelo menos suportável; mas, em épocas de perseguições, como a das cruzadas, voltava-se a acender-se, ou um grito de vingança, tão penetrante quanto inútil, elevado a Deus, ou então uma súplica de que inda que a própria alma “se reduzisse a pó”, perante os inimigos que maldiziam os judeus, estes se preservassem de suas obras e palavras más e se limitasse a cumprir tacitamente os mandamentos de Deus, e manter abeto o coração para ele (WEBER, 2004, p.338).

O conceito de benção fora associado à ascensão econômica, e o “[...] sucesso nas atividades aquisitivas passou a ser visto cada vez mais, para o judeu do gueto, como uma prova tangível da graça de Deus” (WEBER, 2004, p.339). As promessas de Jeová criaram dentro da cultura do judaísmo um sentimento de moralismo do ressentimento. “E o reino de deus, também nesse caso, um reino terreno, no início claramente destinado especialmente ou pelo menos em primeiro lugar aos judeus, pois estes crêem desde os tempos mais remotos no verdadeiro Deus” (WEBER, 2004, p.339).

Perceptível era o fato de que o direcionamento das religiões, principalmente as históricas, eram dadas pelas classes intelectualmente dominantes.

Em grau extremamente amplo, o destino das religiões foi condicionado pelos diferentes caminhos que o intelectualismo tornou nesse processo e pelas relações diversas deste com o sacerdócio e os poderes políticos, e essas circunstâncias, por sua vez, foram condicionadas pela proveniência da camada que, em grau específico, era portadora do intelectualismo (WEBER, 2004, p.340).

A relação entre intelectualidade e religião é bem visível nas religiões orientais históricas, como o budismo. É observado o caso das religiões históricas, quer sejam ocidentais ou orientais

[...] são em todos estes casos camadas intelectuais muito sofisticadas relativamente, com formação filosófica, correspondentes mais ou menos as escolas filosóficas helênicas ou aos tipo mais aperfeiçoado da formação universitária monarcal ou secular-humanística do fim da Idade Média, que constituem os portadores da ética ou doutrina de salvação em questão (WEBER, 2004, p.342).

A proliferação das religiões de salvação são maiores em setores desmilitarizados e sem força política e sempre aparece como a classe dominante ou aristocrática fica fora das decisões políticas. “a ânsia de salvação do nobre, procedente das classe privilegiadas, representa em geral, a disposição à mística de “iluminação” , a ser analisada mais tarde, que está concatenada com a qualificação de salvação especificamente intelectualista” (WEBER, 2004, p.343).

Quando a religiosidade em questão se torna religião de massas, a proveniência intelectualista de uma doutrina de salvação, bem como a de uma ética, tem quase sempre a conseqüência de que, dentro da religiosidade oficial, popularizada, modificada em sentido mágico-soteriológico e adaptada às necessidades dos não-intelectuais, nasce ou uma doutrina esotérica ou, pelo menos, uma ética estamental nobre para atender às necessidades dos intelectualmente formados. Isso ocorre na ética estamental confuciana da burocracia, totalmente estranha à salvação, ao lado da qual continuam existindo a magia taoísta e a graça sacramental e ritual budista como religiosidades populares petrificadas, desprezadas pelos detentores da formação clássica. O mesmo se dá com a ética de salvação budista do estamento monacal, ao lado da feitiçaria e idolatria dos leigos, da persistência da magia tabuísta e do novo desenvolvimento da religiosidade soteriológica hinduísta. Ou então a religiosidade intelectual assume a forma da mistago-gia, com uma hierarquia de consagrações — como na gnose e nos cultos afins —, de cuja obtenção fica excluído o "pístico" não-iluminado.

A salvação que o intelectual busca sempre é uma salvação de "aflição íntima" e, por isso, por um lado, 'de caráter mais estranho à vida, porém, por outro, de caráter mais profundo e sistemático do que a salvação da miséria concreta que é própria das camadas não-privilegiadas. (WEBER, 2004, p.343-344).

Não é difícil perceber os entraves das teorias intelectuais para os mais desprivilegiados, até mesmo pela influência da cotidianização, “Normalmente as teorias intelectuais, levam a uma fuga, que pode ser rumo ao isolamento; ruma a natureza

intocada pelos humanos; a um romantismo adverso ao mundo; procurar a salvação individual ou a transformação coletiva” (WEBER, 2004, p.344).

As classes médias, como a pequena burguesia, possuem uma forma diferenciada, onde “sua necessidade religiosa costuma tomar um rumo ético-rigorista ou ocultista” (WEBER, 2004, p.345).

Depois, ao destacar-se de modo cada vez mais forte o monopólio dos bispos e presbíteros na direção espiritual das congregações, desapareceu e seu lugar foi ocupado pelo intelectualismo dos apologistas e depois pelo dos Padres da Igreja e dogmáticos, com educação helenista e quase todos os membros do clero, e dos imperadores, teologicamente diletantes, até que, por fim, no Oriente, depois de triunfar nas lutas dos iconoclastas, se impuseram os monges, recrutados das camadas sociais mais baixas, não-helênicas. Nunca foi possível exterminar totalmente, na igreja do Oriente, aquele tipo de dialética formalista que era comum a todos esses círculos, junto com o ideal de divinização própria, meio intelectualista, meio mágico-primitivo. Mas o decisivo para o destino do cristianismo primitivo foi a circunstância de ele ser, pelo modo como nasceu, por seu portador típico e pelo conteúdo de sua condução religiosa da vida que este considera decisivo nele uma doutrina de salvação, a qual, apesar de ter em comum com o esquema oriental geral alguns elementos de seu mito soteriológico, de ter tomado outros modificando-os diretamente e de Paulo ter adotado o método dos escribas judaicos, se opôs, desde o princípio, conscientemente e do modo mais conseqüente, ao intelectualismo. Tomou posição tanto contra a erudição judaica ritual-jurídica quanto contra a soterio-Ipgia da aristocracia intelectual gnóstica, e mais ainda contra a filosofia da Antiguidade. É característico do cristianismo desaprovado a degradação gnóstica dos "písticos", sustentar que são os "pobres de espírito" e não os "sábios" os cristãos exemplares, que o caminho da salvação não passa pelo conhecimento adquirido, seja o da lei, seja o dos fundamentos cósmicos e psicológicos da vida e do sofrimento, ou o das condições da vida no mundo, ou dos significados secretos dos ritos, ou dos destinos futuros da alma no além — tudo isso e, ainda, que a circunstância de que uma parte essencial da história eclesiástica interna da cristandade antiga, inclusive a criação dos dogmas, representa uma autodefesa contra o intelectualismo, em todas suas formas (WEBER, 2004, p.347).

Mister considerar a união sempre presente na antiguidade entre o Estado e a religião,

O Islã, fora das escolas oficiais de direito e teologia e do florescimento temporário de interesses científicos, somente poderia ter experimentado uma irrupção intelectualista junto com a penetração do sufismo. Mas este não estava orientado em tal sentido; precisamente o traço racional falta totalmente à piedade popular dos dervixes, e apenas algumas poucas seitas heterodoxas do islã, ainda que bastante influentes em certas ocasiões, tinham caráter especificamente intelectualista (WEBER, 2004, p.347).

Contudo, a influência das castas mais privilegiadas (camadas cultas nobres) não pode ser desconsiderada, principalmente, com o crescimento da força do poder Papal.

Esse crescimento tem seu declínio após o surgimento das universidades e após o cisma, acentuando-se com as razões econômicas.

A importância do iluminismo e a eclosão das teorias liberalistas, como a de John Locke, favoreceram a eclosão de uma mística individualista.

A divulgação extraordinária do conhecimento da Bíblia e do interesse pelas controvérsias dogmáticas mais abstrusas e sublimes, mesmo entre a grande maioria dos camponeses, como a encontramos nos círculos puritanos do século XVIII, criou um intelectualismo religioso de massas que nunca mais encontrou seu igual e, nos tempos anteriores, somente pode ser comparado ao intelectualismo de massas do judaísmo tardio ou das congregações missionárias de Paulo. Na própria Inglaterra, logo decaiu, em oposição à Holanda, à França e à Escócia e às colônias americanas, depois de parecerem provadas e estabelecidas as esferas e possibilidades de poder nas lutas religiosas. Mas toda a peculiaridade do intelectualismo nobre anglo-saxônico, particularmente sua deferência tradicional em relação a uma religiosidade concebida de modo deísta-iluminista, indefinida mas nunca adversa à Igreja, recebeu naquela época seu caráter que não cabe expor aqui em seus detalhes [...] (WEBER, 2004, p.349).

No caso da tentativa sociológica moderna de revolução, vê-se que as bases estão em teorias intelectuais de uma classe específica

Quanto mais os economicamente interessados tomam em suas próprias mãos a defesa de seus interesses, tanto mais retrocede precisamente esse elemento "acadêmico"; a desilusão inevitável da glorificação quase supersticiosa da "ciência" como possível produtora ou, pelo menos, como profetisa da revolução social, violenta ou pacífica, no sentido da redenção da dominação de classe, faz o resto, e a única variante do socialismo, na Europa ocidental, que pode ser considerada realmente equivalente a uma crença religiosa — o sindicalismo — justamente por isso corre facilmente o risco de tornar-se uma espécie de esporte romântico de não-interessados.

O último grande movimento pseudo-religioso de intelectuais, sustentado por uma fé na o-homogênea, mas comum em pontos importantes, foi o da inteligência revolucionária russa. A inteligência nobre, acadêmica e aristocrática estava nele ao lado do intelectualismo plebeu, representado pelo funcionalismo inferior proletário, bastante versado em seu pensamento sociológico e seus interesses culturais universais, especialmente pelos funcionários da administração autônoma (o chamado "terceiro elemento", por jornalistas, professores de escolas primárias, apóstolos revolucionários e uma inteligência camponesa nascida das condições sociais russas. [...]) (WEBER, 2004, p.349-350).

A conclusão lógica é que a intelectualidade possui sua influência de modo diferenciado dentro do seio social, acompanhando o interesse da classe social pensante. De certo, a função elencada por Marx de que a religião seria o ópio do povo não é todo

um absurdo, mas que dentro da produção weberiana possui outra conotação, já que é dada a função de socialização de certas camadas sociais.

Na Europa ocidental, camadas religioso-iluministas criaram, já desde o século XVII, no âmbito cultural tanto anglo-saxônico quanto, recentemente, no francês, congregações unitaristas, deístas ou também sincretistas, ateístas e de igrejas livres, nas quais às vezes entraram em jogo concepções budistas (ou outras assim consideradas) Na Alemanha, elas encontraram com o tempo seu terreno quase nos mesmos círculos que a franco-maçonaria, isto é, entre os economicamente não-interessados, particularmente entre os professores universitários e igualmente entre ideólogos desclassificados e algumas camadas cultas meio ou totalmente proletárias. Por outro lado, a iluminação hinduista (Brama-Samaj) e a persa, na Índia, constituem um produto do contato com a cultura européia. A importância prática para a cultura era maior no passado do que é atualmente. O interesse das camadas privilegiadas em conservar a religião existente como meio de domesticação, sua necessidade de distância e sua aversão contra o trabalho de elucidação das massas, o qual destrói seu prestígio, sua fundada descrença em que as confissões tradicionais, de cujo teor as novas interpretações constantemente extraem algo (a "ortodoxia", 10%; os "liberais", 90%), possam ser substituídas por uma confissão nova que amplas camadas aceitem literalmente e, sobretudo, a indiferença desdenhosa para com os problemas religiosos e a igreja, cujas formalidades afinal pouco onerosas podem ser cumpridas sem grande sacrifício, pois todos sabem que são simples formalidades mais bem cumpridas pelos guardiões oficiais da ortodoxia e da convenção estamental, e o Estado as exige para se fazer carreira — tudo isso faz parecer muito escassas as possibilidades do nascimento de uma religiosidade congregacional séria. Mas a necessidade do intelectualismo literário, acadêmico ou cultivado nos cafés, de incluir no inventário de suas fontes de sensações e de seus objetos de discussão os sentimentos "religiosos", a necessidade de autores de escrever livros sobre esses interessantes problemas, e a, ainda muito mais eficaz, de editores engenhosos de vender esses livros, ainda que façam parecer que haja um "interesse religioso" amplamente divulgado, em nada mudam o fato de que de tais necessidades de intelectuais e de seu palavreado jamais nasceu uma religião nova e de que a própria moda que fez surgir esse assunto de conversa e de publicidade também o fará desaparecer (WEBER, 2004, p. 350).

O óbvio é que o surgimento de religiões está diretamente vinculado à necessidade social de algumas camadas, principalmente nas classes menos privilegiadas, onde, a sua adesão se dá na intensidade de seu sofrimento.

As classes sociais privilegiadas tentam manipular os meios religiosos como um instrumento de pacificação (e em alguns casos de dominação). Na era moderna, a burguesia baixa intelectualizada (classe média) é o foco de eclosão de teorias e movimentos revolucionários que, no caso da Rússia, obteve a adesão da classe camponesa.

Ao projetar tal teoria dentro do sistema social brasileiro, conclui-se a importância da vivência do fenômeno religioso dentro deste tipo de sociedade.

1.4 Os fatos que circularam a conferência de Medellín como mudança de paradigmas para a participação da Igreja em questões políticas no contexto da América do Sul.

A esperança na mudança chega com os regimes revolucionários na América Latina, onde a classe menos favorecida depositava sua esperança de uma melhoria de vida¹¹.

Percebendo isso, a objetividade ou força dos parâmetros de mudança presentes pós-Vaticano II, e enfaticamente assumidos em Medellín (mesmo que, em alguns países, tenha sido meramente uma idéia), teve um aumento da atuação das pastorais, mostrando uma possibilidade de troca na ação da Igreja que poderia refletir na vida dos mais necessitados. Claro que tal tese toma proporções reais quando se leva em consideração esse momento político da América Latina, onde muitos países, que ainda passavam por regimes autoritaristas, agravavam as condições de vida da população mais carente.

A mudança de parâmetros iniciada com o concílio do Vaticano II, toma proporções mais evidentes com a conferência realizada em Medellín. O Pe. José O. Beozzo aponta essa ligação entre o Vaticano II e a conferência de Medellín, quando enfatiza que

¹¹ Por isso é que o exemplo da revolução cubana, onde o vilão imperialista americano fora vencido pelo poderio da união do proletariado, até hoje incentiva e alimenta os que defendem uma mudança radical através de revolução. Tal sentimento fora de tal forma incentivado, e cultuado, que alguns dos revolucionários ou intelectuais responsáveis pelo golpe (ou revolução), são reverenciados até hoje, como é o exemplo de Ernesto Guevara, que mesmo após sua morte, ainda figura como “bandeira” de mudança e de luta pelo proletariado.

[...] a verdadeira raiz espiritual de Medellín, sua fecundidade e perenidade, reside no fato de que, pela primeira vez na história da América Latina, a Igreja aqui presente tomou a palavra em plenitude, uma palavra inspirada profética, gesto decisivo para quem sempre escutou a palavra que lhe era dirigida ou imposta de fora. E tomou a palavra através de um auscultar paciente, humilde e dinâmico da realidade do povo latino-americano. Esta atitude vem expressamente estampada no título geral da conferência: “Presença da Igreja na atual transformação da América Latina”. Filha espiritual de João XXIII e do Vaticano II, a Conferência de Medellín torna-se, ao mesmo tempo, portador-voz de uma Igreja de um povo que ingressa em sua plenitude espiritual (BEOZZO, 1993, p.120).

A vinculação de uma nova postura ligada às necessidades reais de uma classe historicamente esquecida é um marco diferenciado no que se refere ao passado ligado às classes dominantes (mesmo que em alguns casos, tenham ficado meramente no papel).

O que foi totalmente expresso no Concílio do Vaticano II, ou seja, uma nova forma de ver e fazer a Igreja Católica Romana tomou novas perspectivas em um continente cheio de adversidades e disparidades entre a renda das classes sociais. Chamados de Terceiro Mundo, os países da América Latina, sempre foram postos de lado no cenário político mundial.

A postura de denúncia e repúdio ao poder econômico mediante a crescente força do poderio especulativo internacional, a evasão de impostos, além dos monopólios internacionais, já demonstrou a postura que romperia com os interesses das classes dominantes (BEOZZO, 1993, p.124). A prática de vivência de uma nova Igreja, mostra isso

Neste apelo à ação, à práxis evangélica, como forma de anúncio, Medellín ocupou um espaço até então rarefeito da Igreja latino-americana como conjunto. Esta ação cresceu e se enraizou nos setores populares através das comunicações de base e de um compromisso crescente da igreja com os pobres e com os que sofrem, particularmente no documento final da comissão 8 sobre a pobreza na Igreja (BEOZZO, 1993, p.123).

Sabe-se que a conferência de Medellín não conseguiu resolver a situação dos pobres na América Latina, mas iniciou um processo que levaria a uma maior atuação das pastorais em prol da melhoria da condição de vida para aqueles que mais precisavam. A atuação dessas entidades se intensificou e refletia no engajamento

político voltado para a melhoria de vida dos menos favorecidos, tornando, de certo modo as pastorais, num grande tornaram-se um grande instrumento de legitimação da luta, e principalmente das reivindicações e denúncias contra as arbitrariedades do Estado.

É o início de uma mudança de postura que refletiria em uma nova atuação da Igreja e, principalmente, do Cristão moderno.

O que mudara do Vaticano II até Medellín? Do encerramento de uma assembleia para o início da outra havia uma distância de pouco menos de três anos. Medellín teve como tema: A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio, o que colocava, a partir idéias nucleares de que está composto o seu lunciado, balizas diretivas dos rumos que deveriam tomar reflexões da Conferência: a temática central apontava uma reflexão teológica acerca do papel da Igreja ida na realidade latino-americana, no estágio de formação que se vivenciava na época, tendo por parâmetros para essa análise as deliberações do Concílio do Vaticano II. Era impossível não partir dos indicadores e estes conduziam, necessariamente, a um confronto uma realidade de pobreza desafiadora de uma pastoral, que no seguimento do Concílio, quisesse discutir seu papel no mundo, não um mundo abstrato, mas um mundo composto de latino-americanos submetidos a condições acentuadamente daversas à garantia mínima de sobre com dignidade (CABRAL, 2004, p.77).

O Vaticano II pode ser considerado, inclusive, como uma mostra da força crescente do poder eclesiástico da América do Sul, onde apenas as teorias não poderiam resultar em mudanças significativas para os menos afortunados.

Era preciso ação. E essa ação se deu com a luta de Dom Helder para uma mudança na postura da igreja e na vivência do católico moderno frente às adversidades da vida em sociedades de classes.

Não é difícil refletir e perceber que a pobreza na América latina iria, cedo ou tarde, influir na atuação da Igreja Católica, principalmente nas pastorais.

Como outra problemática, há a eclosão do regime militar ditatorial, no mesmo tempo em que Dom Helder assumiu a arquidiocese de Olinda e Recife. As denúncias de tortura e maus tratos a presos, principalmente, os presos políticos acentuaram-se. Com o

Ato Institucional 5, os direitos políticos são cassados, uma luta em defesa das pessoas presas, desaparecidas e torturadas é iniciada, somando-se a luta pelos pobres já previsto na teoria da libertação.

1.5 Uma nova modalidade de vivência mística para o cristão após Medellín: o engajamento Político.

É possível verificar dentro de uma classe menos favorecida duas possibilidades iniciais de vivência religiosa ou mística: a resignação mediante a esperança de que algo divino ira realizar uma mudança; ou a prática de modificação do contexto social que o cerca. As teorias weberianas demonstram a diferença de aceitação e vivência religiosa dentro de cada segmento social. A Igreja Católica, influenciada pela grande corrente da Teologia da Libertação, inicia um ciclo de renovação e mudança na postura de sua atuação, principalmente nos países mais necessitados.

Após o concílio do Vaticano II e da Conferência de Medellín na Colômbia, ficou provado que mesmo a instituição religiosa (Igreja Católica Romana) iniciou (ou esboçou) uma aproximação aos menos favorecidos com uma atuação mais próxima da Igreja. A Teologia da Libertação é o ápice desta nova forma de vivenciar a fé católica. Surge uma nova mística entre os católicos adeptos dessa nova visão, que é a militância Política¹² em prol de si ou da comunidade.

A mística tradicional sofre uma re-interpretação sob condições modernas. A experiência mística, que têm como seu cerne a união do Eu com a totalidade divina, está sendo transferida para outros campos, principalmente, para o mundo da vida desdivinizado. Também partes dele, como a sociedade ou em geral coletivos sociais, como homens singulares, ou meramente a vida, inclusive seu aspecto sexual, sofrem um carregamento místico. A mística

¹² O foco diferenciado gera “A *relativização* dos interesses do corpo pela mística, inclui também outras necessidades, não tão gritantes como essas tratadas nos hospitais. Necessidades estas, que são o tema preferido da retórica política e do discurso moral. Moradia, educação, saneamento básico e outros itens da agenda dos políticos têm todos a sua importância e ainda mais se estão sendo promovidos por pessoas sérias, pois aparecem *relativizadas* quando vistos com o olho místico. O entendimento desta *relativização* da moral social remete-nos a algumas cogitações sobre a relação entre moral social e o numinoso, o completamente outro da razão” (BRÜSEKE, 2002, p. 206).

sem Deus expressa-se igualmente numa mística da ação, presente tanto nas ideologias do tipo fascista ou revolucionário como em filosofemas existencialistas. Ela aparece também no decorrer do século vinte numa mística negativa que conhece a experiência mística esvaziada como pesadelo (Kafka), como absurdo (Camus, Beckett) e grotesco (Ionesco) (BRÜSEKE, 2002, p. 202).

Esse papel Histórico da Igreja Católica não pode ser esquecido, bem como essa mudança que se iniciou com o concílio do Vaticano II e teve como base a mencionada Teologia da Libertação. Não é por acaso, que Jean Meyer elenca como foco da intervenção da Igreja e de seus membros Cristãos na política, se justifica em duas bases: a dos Direitos Humanos e a questão social (2006, p.12). Enquanto que, na Europa, o cristianismo vinha perdendo força, nas Américas Central e Latina, ganhava força graças a sua inclinação para o plano concreto.

Em paralelo, o momento histórico de privação de Direitos pelos Governos ditatoriais e as condições sociais vinham sendo cada vez mais negligenciadas, incentivam a sociedade civil a buscar auxílio espiritual na Religião. No caso dos países da América Latina, a religião estava se moldando em algo além da postura meramente espiritual, assumindo proporções mais concretas e ligadas. Não é de se estranhar que correntes mais radicais interpretem a teologia da religião, dando origem a Teologia da Revolução¹³. A Teologia da Libertação, neste ponto, bebe um pouco da fonte da Teologia da Revolução, sendo influenciada ferozmente pelas idéias marxistas. O alicerce para a teologia cristã é assim, a base popular, sendo um projeto sociopolítico e religioso (MAYER, 2006, p. 23).

Essa nova forma de mística se fixa na idéia de que, além de conforto religioso, o catolicismo precisava trazer a conscientização para as massas rurais e os desfavorecidos urbanos.

¹³ Quanto à diferença entre a teologia da libertação e a teologia da revolução, está se dá em seu gênese já que “As teologias da revolução se desenvolvem em função do marxismo e do comunismo na Europa, enquanto que a teologia da libertação forma elaboradas na América Latina, em um contexto social bem diferente sobre um “tema” (*leitmotiv*) teológico também diferente” (MAYER, 2006, p. 20).

Não é a toa que desta simbiose entre membros intelectuais, como alguns padres e sua comunidade carente resulta na ajuda a difundir os ideais marxistas e a teologia da libertação. Quanto mais a igreja se aproximava do povo, mais o povo tinha acesso a uma nova forma de interpretar o evangelho. A dicotomia entre o mundo que o cerca e a esperança de um mundo melhor, se torna uma mola propulsora para uma mística voltada à mudança social.

A relativização da importância das necessidades sociais pela mística têm muito a ver com esta postura ambígua do cristianismo frente ao poder mundano. Pois o movimento místico radicaliza esta perspectiva de uma forma que parece promover, por um lado, a fuga do mundo e, por outro, significa de fato um questionamento radical do mundo do qual foge) (BRÜSEKE, 2002, p. 208).

A resistência à opressão ou dominação é feita muitas vezes através de uma mudança na concepção de um cotidiano ética e uma atuação engajada na militância. Quando os militantes ligados às pastorais denunciavam as torturas e atrocidades do regime Militar, vemos o quão próximo se tornou a vivência Política da religiosa.

A ética é uma forma de resistir, a moral é uma forma de concordar, de concordar, também, com a resistência. O resistir da ética pode concordar com a moral, mas nunca perde a sua propriedade singular. Próprio da ética é, seguindo Otto, seu fundamento no irracional do numinoso. Tanto a sua força como a sua inocência vem daí. A ética pode transbordar e energizar a moral. O algo mais que sentimos às vezes na moral social tem nisso a sua origem. Revelando-se como fundamentada no irracional do *numinoso subtraemse* as fontes da ética. Sendo assim, somente uma experiência privilegiada tem acesso à elas. Acesso temporário e fugaz como todas as experiências místicas têm para com aquilo que não tem nome.

A ética da resistência refere-se ao *agir* e *omitir*, ela valora o *fazer*, independente da moral social. As suas fontes somente revelam-se através da experiência misteriosa, são mandamentos, é a voz, é o interior do coração. A mística da resistência é mais ampla ainda, pois a ética refere-se somente ao *fazer*, que, como sabemos, não é o mais importante. Ser ético é importante, mas, conseqüentemente, não o mais importante. O resistir da mística é a insistência na afirmação que tudo o que é não é tudo. Sempre há um algo mais, um algo diferente, um ainda-não, um não-mais. A mística da resistência resiste à homogeneização e à uniformização, é tanto uma resistência dos cinco sentidos contra sua funcionalização e banalização, como a resistência contra o vazio no coração do homem moderno (BRÜSEKE, 2002, p. 210).

Essa nova vanguarda de vivência mística, segundo Mayer, se baseia em três pilares: o primeiro, na visão da sociedade na perspectiva da luta de classes; segundo, na utilização do marxismo como método científico de análise social da realidade; e por fim, a opção pelo socialismo, que implica em uma opção de classe e uma práxis política (2006, p. 31).

1.6 A importância da arquidiocese de Olinda e Recife na luta pelos direitos humanos no cenário da ditadura militar de 1964.

Nesse contexto de aproximação da Igreja ou ao menos de uma parte significativa da classe baixa do clero, foi que Recife se apresentou como um forte cenário de atuação da Igreja Católica. Ao tempo do golpe militar de 1964, o então governador de Pernambuco Miguel Arraes causou apreensão na cúpula da administração do governo militar ante o poderio político que o mesmo possuía, graças a sua adesão popular. Ademais, Recife, sempre foi um foco político nacional, influente e forte no contexto brasileiro. Não é difícil desconfigurar o paradigma de que a Igreja católica não tinha uma atuação política coesa antes da década de sessenta.

De certo, o contexto dos anos sessenta, onde a questão política ganhou proporções reais devido ao golpe de 1964 e às constantes manifestações. Observaram-se as mobilizações da sociedade civil junto à Igreja. No Rio de Janeiro, por exemplo, temos as mobilizações organizadas pelo padre irlandês Patrick Payton, que contava com o apoio do então Bispo auxiliar Don Helder, contrariando os interesses da elite política e social do Estado (CABRAL, 2004, P.61).

Grande foi a adesão de parte significativa do clero ao regime militar. A tomada do governo em Cuba, por meio de uma revolução armada, que trouxe o proletariado ao poder, criou o medo generalizado de que os regimes comunistas tomassem o domínio na

América Latina, trazendo o “perigo vermelho” para os Países “cristãos” da América Latina. Neste ponto, houve uma ferrenha proliferação de pastorais anticomunistas, e para grande parte da sociedade, qualquer organização popular era tida como comunista (CABRAL, 2004, p.62).

Contudo, as relações entre o Estado militar brasileiro após abril de 1964 tornaram-se inconstantes, oscilando períodos de trégua e lutas. O foco das divergências sempre foi o ponto de intercessão entre a igreja e os movimentos populares, que se originavam as pastorais.

Mas o ano de 1964, também possuiu uma significativa importância para a Arquidiocese de Olinda e Recife: a chegada de Dom Helder como arcebispo. Ao tempo de sua chegada, estava em andamento o Concílio do Vaticano II e havia passado doze dias do golpe militar. As posições de denúncia e repúdio deste Arcebispo contra a violência desmedida proporcionada pelo Estado era visível. O resultado, que não poderia ser diferente, foi a imposição de: um silêncio obrigatório, ou um isolamento político para Dom Helder.

Pelo fato de ter denunciado no exterior, os excessos policiais que se cometiam no Brasil, D. Helder caiu em desgraça com o regime político imposto a partir de 1964, tornando-se vítima, principalmente, a partir de suas denúncias, de uma das mais ferozes campanhas de desmoralização a que já esteve sujeito uma grande personalidade brasileira. Já que não podiam matá-lo ou prendê-lo, pela repercussão que o fato provocaria no país e no exterior, contra ele se ergueu uma pesada cortina de silêncio, fechando-se todos os órgãos de comunicação onde pudesse se defender, publicamente, das acusações articuladas como que em cadeia nacional (CLAUDINO, 1985,p.17).

1.7 A figura de Dom Helder como foco primordial das mudanças (ou uma nova bandeira para a Igreja).

De certo, a simbologia de cada sociedade é que compõe grande parte da base religiosa (como sistema), determinando a dinâmica de cada sistema religioso.

A dimensão simbólica do fenômeno religioso é um tema freqüentado por quase todos os clássicos das ciências sociais. Todos os fundadores das nossas disciplinas, do século XIX para cá, incluindo Karl Marx e Augusto Comte, formularam uma teoria do fenômeno religioso e de suas articulações. Uma pressuposição dominante da maior parte das teorias clássicas da religião é de que há uma estabilidade no campo simbólico. Em alguns casos enfatiza-se a estabilidade do campo e, em outros, a estabilidade do próprio símbolo. Se um movimento religioso possui uma determinada dinâmica, nos casos em que os campos simbólicos estão em disputa, supõe-se que haja uma estabilidade, ou uma continuidade em torno da disputa por algum símbolo. E no sentido inverso, quando é o campo simbólico que é entendido como estável, dentre dele podem haver disputas entre diferentes símbolos. Então, essa noção de estabilidade é uma noção fundamental para se armar uma compreensão sistemática e metódica de qualquer movimento religioso, dentro ou fora do universo cristão (CARVALHO, 2006).

Não há como imaginar a mudança dentro da estrutura de mudança da atuação da Diocese de Olinda e Recife sem a influência direta de Dom Helder. Ele havia, desde sua estada no Rio de Janeiro, se destacado em sua postura voltada para o Social.

Sua importância no contexto da CNBB foi fundamental como mostra Ângela R. Paiva, quando menciona

Os primeiros documentos da CNBB, criada em 1952 por iniciativa de Dom Helder, também pendiam um maior desenvolvimento do campo para resolver o problema agrário. Era o período de apogeu do desenvolvimento, havendo inicialmente a crença de que o desenvolvimento do país iria pôr fim aos males seculares que persistiam nas relações sociais brasileiras. Entretanto, ao longo da década de 50, ocorre uma mudança decisiva nas reivindicações religiosas quanto à questão da terra: os bispos nordestinos lançaram um documento em 1956, “Declaração dos Bispos Nordestino”, apontando as condições sub-humanas e do trabalhador rural, e, em 1958, a CNBB condenou as estruturas socioeconômicas de dominação no campo. Era um novo posicionamento em relação à concentração fundiária: estava explícita a necessidade de redistribuição de terra, sem a qual o problema agrário não seria resolvido (2003,p.174).

Dom Helder trazia consigo uma vasta experiência, além de uma vivência marcada por sua postura, de sempre mostrar a força de seu caráter e de seu pensamento político voltado para as necessidades das massas carentes.

Ao chegar, Dom Helder trazia consigo vasta experiência, desde a direção da educação cearense, exercida em 1935, quando na militância integralista, a atuações como assessor nacional, exercendo entre outros cargos o de assistente nacional da ação católica, entre 1947 e 1964, idealizador e fundador da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil em 1952, organizador do XXXVI Congresso Eucarístico Internacional, Rio de Janeiro-1955, animador da criação do CELAM-Conselho Episcopal Latino-americano em 1955, protagonista da cruzada São Sebastião entre 1955 e 1963 e articulador de peso nas duas sessões já realizadas do concílio em 1962 e 1963, entre outras atividades (CABRAL, 2004, p.64-65).

A atitude de D. Helder começou a refletir na atuação da Diocese de Olinda e Recife, de modo que transbordou para várias pastorais, gerando frutos, nos discípulos do Dom; e como o governo brasileiro não podia repreender diretamente a figura de Dom Helder, se iniciou uma campanha ostensiva contra qualquer pessoa ligada direta ou indiretamente ao trabalho desta Diocese.

Não bastaram, porém, a violências praticadas diretamente contra D. Helder. Era preciso, também, atingir aqueles que o cercavam no seu mistério religioso. Segundo ainda informação da mesma veja referida, entre 1970 e 1975, vinte auxiliares de D. Helder foram presos e torturados (CLAUDINO, 1985, p.20).

Ou ainda sabe-se que os

Agentes da pastoral católica foram perseguidos. Estudantes católicos foram espancados, torturados e baleados. Presos foram os membros do movimento de evangelização da Arquidiocese. A paróquia do bairro da Macacheira foi invadida e o seu pároco seqüestrado. Outros padres também foram presos. O estudante Edvaldo Nunes da Silva, da comissão de Justiça e Paz, foi seqüestrado, preso, torturado e processado, acusado de “tentar reorganizar o Partido Comunista Revolucionário”. Presos e espancados na prisão forma o missionário Thomas Cupuano e o padre Lourenço Miracapillo, pároco da cidade de Ribeirão, foi expulso do País. O padre belga José Comblim, assessor teológico do Instituto Teológico do Recife, foi impedido de descer em Pernambuco, quando voltava da Europa, levado para o Rio, interrogado e expulso para a França. O padre suíço Romano Zufferey, assistente da Ação Católica Operária, teve inquérito instaurado para efeito de sua expulsão do território nacional. O padre Reginaldo Veloso, pároco do Morro da Conceição, em Recife, foi preso e processado, por compor um hino em desagravo pela expulsão do padre Vitor Miracapillo (CLAUDINO, 1985, p.21).

A questão se agrava quando os clérigos não aderem totalmente às modificações na atuação da Igreja, havendo uma resistência obstinada a essa mudança.

O trabalho dos que aceitaram¹⁴ a nova postura trazida pela Conferência de Medellín tornou-se um problema para um grande segmento do corpo eclesial e, principalmente, para o novo Governo Brasileiro.

O Professor Leonardo Boff, em entrevista concedida ao grupo Igreja Nova no dia 21 de janeiro, durante sua visita ao Recife, mostra a importância de Dom Helder quando diz que

Como teólogo eu vejo, e hoje com certa distância mais claro ainda, que, mais do que Gustavo Gutierrez e João Luiz II, o verdadeiro pai da Teologia da Libertação foi Helder Câmara. Ele inaugurou a prática libertadora de trabalhar com os pobres, na perspectiva dos pobres, contra a pobreza deles e em função da sua vida e da sua liberdade. Foi ele que criou a expressão "Libertação integral", em 1967, na reunião do CELAM, em Montevidéu. Ele cunhou essa expressão que caracteriza a Teologia da Libertação. Não foi o Vaticano e nem foi o Papa, que nos obrigaram a pensar a integralidade da libertação. Ela nasceu já na perspectiva integral de um duplo sentido: integral no sentido de atingir o ser humano todo e em todas as dimensões e integral no sentido de ser universal. Dom Helder, já naquele tempo, dizia: "A dor dos pobres é uma só e todo pobre, em qualquer parte do mundo, é um grito em favor de sua libertação". Ele entendeu, já no final dos anos 60, quando ninguém ainda falava em globalização, que a libertação tem que ser integral e globalizada, porque os pobres estão em todas as dimensões do globo. Ele é o verdadeiro pai, no sentido de que foi o primeiro a inaugurar uma prática da libertação e o primeiro a fazer reflexões proféticas - pastorais sobre a libertação. Nós teólogos viemos depois, fizemos reflexões teológicas, críticas, exegéticas, históricas sobre a libertação e aí nasceu a Teologia da Libertação com uma visão global. Mas o verdadeiro pai, a fonte inspiradora, de prática e de vida, foi Helder Câmara (BOFF, 2006).

E continua

Para mim, Dom Helder é o maior profeta do Terceiro Mundo. Foi ele quem soube e que nos ensinou a legitimidade de ter uma indignação sagrada face à injustiça mundial, ligada ao sistema do capital. Muitos se indignaram diante do pobre, mas Dom Helder entendeu que o pobre não é pobre, o pobre é um

¹⁴ A mudança de concepção da atuação do cristão, já pode ser notada nos movimentos O grande pecado do cristão seria, portanto, a "omissão histó-Padre Vaz à falta de engajamento e à omissão de :c, *enquanto* cristão, de transformação do mundo, :a ao conformismo, à *petite peur* de que falava Mounier, quando o cristão optasse pela segurança das tradições, motivado pelo seu "medo pequeno e encolhido" de ousar a transformação. E aqui vai residir o grande marco a separar a nova militância católica a partir da década que se iniciava: era preciso que o cristão igisse sobre as estruturas e a transformação das estruturas injustas aã mesmo um imperativo para seu agir católico. *Sc* há uma diferença iindamental entre o humanismo cristão que havia caracterizado a AC até então e essa geração que chegava em 1960 era a necessidade entida de transformação e de ação sobre as estruturas.(PAIVA, 2003, p.179).

empobrecido, é um oprimido, por um sistema que produz continuamente, muita pobreza de um lado e riqueza do outro. Ele soube, a maneira de um profeta que tem lucidez, denunciar o causador da pobreza, que é o sistema do capital e, em todos os foros do mundo, levantava a eminente dignidade dos pobres e a injustiça que se faz contra eles. Daí entender a pobreza como injustiça e a luta contra a pobreza como a chamada "criação de relações justas", ao nível mundial. Ele é um profeta que antecedeu a todos nós. Sempre mostrou um infinito enternecimento para com os pobres e toda a pessoa que se acerca dele. Essa unidade de ternura e vigor, para mim, caracteriza essa biografia, essa saga místico-religiosa. Talvez seja a pessoa religiosa, no meu modo de ver, mais importante do século XX. Mais do que papas e outros. Ele fez de sua vida, do seu corpo, de sua fragilidade, Evangelho. Ele fala como ser humano em sua totalidade e já se transformou em arquétipo, e como arquétipo ele vai ao inconsciente coletivo das pessoas. Hoje ele é um dos arquétipos mais bem-fazejos que a cultura ocidental cristã produziu para a humanidade. E quem vira arquétipo se eterniza, vira um símbolo ,que sempre se atualiza, sempre inspira. Nós vivemos essa inspiração (BOFF, 2006)

Dom Helder era o foco da luta pelos Direitos Humanos em Pernambuco, se não do Brasil. Percebe-se que em Recife, a eclosão dos movimentos populares, se dá encabeçada pela figura de Dom Helder, mas ele não é o único.

Em Casa Amarela, o trabalho desenvolvido pelo padre Reginaldo Veloso foi capital. Foi este padre que organizou as "Comunidades Eclesiais de Base - CEB's" no bairro. Foram os integrantes das CEB's, formada pelos próprios moradores que articularam a organização dos movimentos de bairros de Casa Amarela (FREIRE, 2006).

Dentro da militância católica a figura das CEB's foi indispensável que uniu a força revolucionária para as mudanças políticas e a Doutrina Social da Igreja, gerando uma perspectiva diferenciada dentro da esfera política e da Igreja com estrutura.

1.8 As CEBs e a militância cristã

Inegável a percepção de que movimentos sociais ligados à igreja católica surgiam engajados na esfera política. José Antonio Transferetti já demonstra esta importância quando menciona que “É no interior das comunidades eclesiais de base que se elabora uma nova espiritualidade, entendida como experiência de comunhão com deus. Oração e militância se alternam na vida do cristão” (TRANSFERETTI, 1997, p.

51). No cenário da América Latina¹⁵, tais teorias possuíam um reflexo pragmático, devido ao abismo social gerado pelo sistema econômico desgovernado.

O catalisador para a formação dessas comunidades foi a II Conferência Geral do episcopado Latino Americano¹⁶, que inicia uma opção pelos pobres e excluídos, efetivando uma ação vinda da base da Igreja. Neste sentido, a Igreja volta sua atenção para as CEBs (BOFF, 1988, p.66), organizações como a ACO (Ação Católica Operária), o MEB (Movimento de Educação de Base), e o Movimento do Mundo Melhor e pelos Planos de Pastoral da CNBB que dão força para a fixação das CEB's não só na estrutura eclesial, mas também, no campo e nas comunidades carentes nas capitais urbanas.

Os economicamente desfavorecidos (ou excluídos) são a mola mestre destas comunidades. Primeiro pelo fato de serem o objetivo final de uma nova postura da Igreja (ou pelo menos da base eclesial), e segundo, pela esperança que a vivência do evangelho produzia¹⁷.

Mas o grande foco era uma reinterpretação do modo de perceber o mundo. Uma nova leitura hermenêutica ligada à realidade e a vinculação do evangelho com a práxis do cristianismo primitivo bebiam na fonte dos doutrinadores de esquerda, como Karl Marx. A prática de leitura dentro das CEB's não trazia apenas uma evangelização da camada mais desfavorecida (que em sua grande maioria, não sabia ler), mas também, a leitura diversificada que convergia em uma politização diferente e crítica sobre os contextos históricos e sociais em que se situavam.

¹⁵ Leonardo Boff, já mencionava que “se quisermos periodizar a história da Igreja na AL, à luz da relação Igreja- sociedade civil- Estado, cumpre ressaltar três marcos fundamentais: o primeiro, que vai de 1492 a 1808, define a cristandade colonial latino-americana; o segundo, de 1808 a 1960, demarca a nova cristandade; e o terceiro, de 1960 a 1980, precisa a crise da nova cristandade e fixa a emergência de uma igreja popular”(BOFF, 1988, p. 64).

¹⁶ Que inicialmente definia o que seria as CEB's como Comunidades Eclesiais de Base.

¹⁷ Ainda nas palavras de TRANSFERETTI: “O desejo de justiça brota da terra como um clamor que se dirige ao céu. É um grito de dor e de esperança da vida de um povo que historicamente foi massacrado. É dentro destas comunidades, constituídas pela imensa maioria de pobres, que eles encontram a força para a vida e a luta”.(1997, p. 51)

A liturgia era agora interpretada de forma diferente, mais voltada a prática de vida dentro dos canais políticos e retornando novamente para a leitura dos evangelhos (TRANSFERETTI, 1997, p. 53). A presença dos participantes das CEB's é a novidade dentre o meio eclesial. O referido cenário político brasileiro servia apenas para angariar mais adeptos para a vida política. Neste contexto, transparece a inclinação destes engajados com as idéias socialistas, comunistas ou de esquerda.

É um fato indiscutível a presença dos "cristãos na política", porém, para nós, o fato novo é a presença dos pobres como sujeito histórico no cenário político. Mais novo ainda é a presença dos pobres na política partidária da assim chamada "esquerda". Dos cristãos para o socialismo, passado pelos movimentos guerrilheiros da Nicarágua, Colômbia, Peru, Bolívia, até os movimentos populares de caráter reivindicativo no Brasil. (TRANSFERETTI, 1997, p. 60).

Neste contexto, principalmente em Recife, a presença da Igreja é fundamental para a organização de movimentos populares como um todo, principalmente as CEB's.

Neste sentido, sem os canais tradicionais de participação, a presença da Igreja Católica, através de seu segmento progressista vinculado à Teologia da Libertação, garantiu um espaço de organização aos novos movimentos sociais. No caso específico da cidade de Recife, a presença da Igreja foi fundamental, graças a nomeação de Dom Hélder Câmara para Arcebispo da Diocese de Olinda e Recife. Este Arcebispo apresenta-se neste contexto como um "simpatizante" das idéias do segmento progressista da Igreja vinculado à Teologia da Libertação. Para este Arcebispo, seus limites eram os princípios de obediência hierárquica da Igreja Católica. Fora isso, Dom Hélder Câmara, durante seu pontificado frente a Igreja de Olinda e Recife, dedicou-se a defender os oprimidos. O empenho da Igreja Progressista de Recife, em defender os oprimidos em face da Ditadura militar, chamou a atenção de lideranças partidárias que não concordavam com o regime militar. Estas lideranças, desarticuladas de seus vínculos partidários pelo regime militar, encontraram na Igreja Católica Progressista a proteção necessária para organizar o movimento de resistência ao regime. Sob a proteção do Arcebispo, estas lideranças na clandestinidade, astuciosamente burlaram o sistema de vigilância do governo militar, apoiando a reorganização dos movimentos populares (FREIRE, 2006).

As CEB's são como celeiros na formação daqueles que seriam os militantes católicos em prol dos direitos humanos. A união entre teorias (que outrora eram estritamente acadêmicas), com o evangelho que era de uma esfera unicamente da religiosidade, moldam o militante para uma luta voltada para a mudança da realidade

social e dele próprio. Nascem da Igreja, mas são conduzidos pela sociedade, que buscava um porto seguro para resistir às mudanças políticas e sociais.

1.9 A difícil definição do que seria um Militante Católico em prol da efetivação dos Direitos Humanos

A base para esta definição é a da identidade¹⁸ do católico, que vê e analisa o mundo ao seu redor, percebendo o que há de errado (na concepção ético-moral resultante da leitura das escrituras) e tentando através de ações, conectar esse mundo utópico a um mundo concreto.

A primeira forma de identidade está relacionada com a forma pela qual o católico vê o outro: uma imagem de si mesmo. Desse modo, a revelação cristã está no modo que você trata o próximo. A base para entender a dicotomia entre a identidade individual e a identidade do indivíduo enquanto parte do grupo é o dinamismo da sociedade pós-moderna, quando algumas dessas identidades tornam-se absolutas e outras são consideradas como diferença (ANTONCICH, 2005, p.57). O compromisso enquanto católico é na melhoria da realidade que o cerca, sempre em prol de uma luta efetiva e contínua. Sua identidade é uma síntese harmônica dos níveis de identidade humana, cristã, eclesial e leiga. O que faz deste católico um militante é o compromisso com o social e a mudança da realidade. A inquietação frente às injustiças. O ativismo político propriamente dito. O que faz deste político um católico é sua presença na Igreja e seu desejo de vivenciar o evangelho de forma plena. Deste modo, a filosofia própria desta vivência engloba teorias antagônicas como as teorias marxistas e a crença religiosa. O amor pela Igreja é o amor pelo irmão. Por isso que a idéia da teologia cristã

¹⁸ Nas palavras de Ricardo Antoncich, “ A identidade tem a ver muito com a unidade do sujeito, isto é, senti-se um, ao mesmo idêntico mas também tem a ver com os traços que permitem definir a que grupo social pertencemos. Há, pois, identidades individuais e coletivas, e nestas é fácil observar muitas “capas” de identidades pelas quais alguém se abre aos seus semelhantes(2005, p. 57).

se aproxima muito das idéias humanistas (que são o suporte para a política de defesa dos direitos humanos), o que leva a uma congruência entre a Doutrina Social da Igreja e das teorias de Direitos Humanos. O direito e a ética são uma parte da filosofia prática. A formação do político é dentro do evangelho. A formação do católico é dentro das teorias marxistas. Nasce a idéia de que o reino de Deus na terra é a solução para os problemas sociais e políticos do Brasil¹⁹(ANTONCICH, 2005, p. 56-71).

Assim, o militante católico desponta como uma peça chave na defesa dos Direitos Humanos, principalmente com a eclosão dos movimentos ditatoriais, que infringiam a liberdade de expressão e locomoção da sociedade.

O manifesto havia começado na Igreja, com a teologia da Libertação e com a teologia da Revolução, mas a realidade tomava proporções que os teólogos e filósofos não tinham imaginado. Por isso, o Militante Católico deve ser considerado em prol dos Direitos Humanos, aquele que 1) não se acomoda frente a realidade que o cerca; 2) que tenta fazer do evangelho um prática de vida religiosa e política; 3) reconhece a semelhança do outro consigo e com Deus, fazendo a luta pela melhoria social uma luta política e religiosa, em benefício próprio e do próximo; e 4) que possui uma formação teórica para perceber e analisar a realidade, traçando estratégias para as mudanças.

É militante porque age diretamente no cenário político-social para efetivar as mudanças necessárias para a consolidação das políticas humanistas. É católico porque crê na possibilidade do reino de Deus na terra, como uma concretização da revelação do evangelho. Mas isso não poderia durar para sempre. No próximo capítulo será apresentado outro cenário da militância, onde os eventos históricos trouxeram novas perspectivas.

¹⁹ A união vista na teoria de Ricardo Antoncich sobre o Militante católico (ou o católico político) é tão evidente que o mesmo afirma que “A finalidade da formação para a vida política do católico enquanto tal é chegar a discernimento das alternativas políticas a partir do espírito do evangelho. É, portanto uma finalidade prática, em seu momento deliberativo antes de entrar no momento de execução”.

2 O FIM DO SONHO? (OU A CRISE DE SENTIDO E DE VERDADES COMO QUESTÃO ENDÊMICA RESULTANTE DAS PÓS-MODERNIDADE).

2.1. A pós-modernidade como cria e criador da crise de sentido e da relativização das verdades.

A crise da pós-modernidade desponta pelas ciências sociais como uma construção histórica, onde a subjetividade individual é afetada, interferindo diretamente na rede de sentido do indivíduo. É uma construção social-histórica, ao ponto em que a sociedade passou (e passa) por transformações em uma velocidade surpreendente devido ao acesso de informações, e da complexidade de possibilidades frente as decisões individuais. Não é mais possível contar com a segurança das “verdades universais”.

Porém, isso não é um acontecimento isolado, mas uma série de eventos que formam uma reação em cadeia que geram os efeitos já constatados na filosofia e na sociologia. Indiferença, perda de utopias e descrença são efeitos visíveis nas sociedades modernas. Deste modo, a frieza e indiferença tomam conta da conduta nas relações humanas, criando um clima de acomodamento e frieza frente à realidade²⁰ (LINS, 2006, p.11).

As instituições que antes ajudavam a formar a rede de certezas que proporcionavam segurança aos indivíduos, não mais despontam como instituições fortes e legítimas. Dentre estas, as principais são o Estado e a Religião. O Estado pós-moderno não possui mesma força e a influência dentro da estrutura social, não sendo mais fonte legítima de verdades ou certezas. Com a Religião não foi diferente: cada vez mais desassociada da realidade e sofrendo os efeitos da secularização e da cientificidade

²⁰ Neste entendimento sobre a indiferença pós-moderna, Ronaldo Lima Lins, aponta que “O mundo que se construiu nas últimas décadas, com as reviravoltas conhecidas que efetou, consagrou verdades que agora pesam, colocando no passado o tempo em que a humanidade comportava um traço de inocência” (2006, p.17).

extrema perde, gradativamente, a legitimidade que outrora possuía. Mas, ainda assim, a função da Religião na sociedade é inegável (e já defendido nos clássicos da sociologia), apesar das perspectivas apresentadas levam a crer que os indivíduos dentro desta esfera de efeitos da pós-modernidade, procuram excluir a Religião de sua rede de sentido, e os que tentam excluírem a Religião de sua *bricolage* tendem a associar uma forma substitutiva.

Nos países desenvolvidos, tenta-se legitimar o chamado *welfare state* ou estado do bem estar, que seria o conjunto de idéias maduras e processos legislativos que visam garantir as necessidades do cidadão moderno (MARTELLI, 1995, p.125), para que a norma possa conceder a segurança às instituições não mais conseguem fornecer.

A Igreja, enquanto instituição possui uma participação fundamental na construção da rede de sentido do indivíduo. No caso da presente pesquisa, o papel doutrinário da doutrina²¹ construído pelas teologias da libertação e da revolução é o pano de fundo para a construção de uma nova perspectiva da atuação não só da Igreja, mas também dos leigos.

Entretanto, a decadência da legislação mundial é a prova de que se forma um panorama em que o estado democrático de Direito não mais é suficiente para satisfação do indivíduo. Mesmo em países desenvolvidos, os efeitos da modernidade são gritantes e explícitos, ao ponto de gerarem efeitos diretos na vida do cidadão. A crise das

²¹ Em seu trabalho de doutoramento, O professor Doutor Severino Vicente da Silva justifica a importância da doutrina da igreja para a mudança de postura da Igreja, quando menciona que “A postura assumida pela Igreja de defesa da ordem a fé-a matizar a corrente de suas relações aproximadas com a aristocracia, ao mesmo tempo em que procurava aproximar-se da nova classe dominante, a burguesia, especialmente pela afinidade dos discursos contrários aos materialistas reformadores sociais. Entretanto, nos anos finais do século XIX e nos albores do século XX, o magistério da Igreja Católica se propõe a examinar as questões sociais e, com essas análises, pretende aproximar a Igreja Católica do mundo contemporâneo, reafirmando a sua vocação de orientadora da civilização. Aos poucos, a Igreja Católica foi definindo um corpo doutrinário que está, em grande parte, presente nos discursos do que se convencionou chamar Igreja progressista. Esta corrente teve papel relevante na segunda metade do século XX, causando estremeamentos nas relações da Igreja com vários Estados e governos, especialmente na América Latina, bem como nas relações internas da própria Igreja” (2003, p. 47).

instituições judiciais mundiais ou do direito propriamente dito, é uma das causas motivantes da crise de subjetividade ou mesmo de utopias na modernidade.

A Religião passa por uma dificuldade gigantesca no cenário brasileiro, principalmente com os efeitos da pós-modernidade.

A Igreja, instituição que sempre teve sua importância dentro dos mecanismos de socialização e do controle social das sociedades do passado, perde essa função formal-objetiva. A secularização trouxe a exclusão formal da Religião da esfera pública, e seu limite ao domínio privado.

A chegada do mundo moderno trouxe muitos comentários as teorias do evolucionismo social, e seu caráter descontinuado, para análise da pós-modernidade, que são tão bem abordadas por Giddens:

A influência a longo prazo do evolucionismo social é uma das razões por que o caráter descontinuista da modernidade tem com frequência, deixado de ser plenamente apreciado. Mesmo aquelas teorias que enfatizam a importância de transições descontinuistas, como a de Marx, vêem a história humana como tendo uma direção global, governada por princípios dinâmicos gerais. Teorias evolucionárias representam de fato "grandes narrativas", embora não sejam teleologicamente inspiradas. Segundo o evolucionismo, a "história" pode ser contada em termos de um "enredo" que impõe uma imagem ordenada sobre uma mixórdia de acontecimentos humanos. A história "começa" com culturas pequenas, isoladas, de caçadores e coletores, se movimenta através do desenvolvimento de comunidades agrícolas e pastoris e daí para a formação de estados agrários, culminando na emergência de sociedades modernas no Ocidente (GIDDENS, 1991, p.11)

O sentido, abordado como meta humana, tem sua importância na cadeia do agir social, e principalmente para o convívio em sociedade. Na teorização de Luckmann e Berger, "o sentido se constitui na consciência humana: na consciência do indivíduo, que se individualizou em um corpo e se tornou uma pessoa através de processos sociais" (BERGER; LUCKMANN, 2004, p.14).

A perda progressiva dos referenciais de sentido deixou os indivíduos desprotegidos diante das diversidades e do pluralismo de instituições. Ainda nesta linha

de análise, é importante frisar o que Anthony Giddens demonstra na sua inquietude perante a modernidade, apresentando a tese de que não haveria precedentes para os atuais parâmetros da crise moderna (ou pós-moderna), e teoriza:

Os modos de vida produzidos pela modernidade nos desvencilharam de todos os tipos tradicionais de ordem social, de uma maneira que não têm precedentes. Tanto em sua extensionalidade quanto em sua intencionalidade, as transformações envolvidas na modernidade são mais profundas que a maioria dos tipos de mudança característicos dos períodos precedentes. Sobre o plano extensional, elas serviram para estabelecer formas de interconexão social que cobrem o globo; em termos intencionais, elas vieram a alterar algumas das mais íntimas e pessoais características de nossa existência cotidiana. Existem, obviamente, continuidades entre o tradicional e o moderno, e nem um nem outro formam um todo à parte; é bem sabido o quão equívoco pode ser contrastar a ambos de maneira grosseira. Mas as mudanças ocorridas durante os últimos três ou quatro séculos — um diminuto período de tempo histórico — foram tão dramáticas e tão abrangentes em seu impacto que dispomos apenas de ajuda limitada de nosso conhecimento de períodos precedentes de transição na tentativa de interpretá-las (GIDDERS, 1991, p.10-11).

Diante do quadro progressivo e do dinamismo²² pós-moderno, a atualidade reflete nada mais do que uma rede de sentidos diversificada, trazendo ao indivíduo moderno uma crise de identidade. Assim, a modernidade vem enfrentando uma crise na cadeia de sentido. As teorias de Luckmann e Berger elucidam o sentido e o significado como impulsionadores do agir humano (BERGER; LUCKMANN, 2004, p.14).

A importância da tradição é inquestionável quando se trata da manutenção do padrão *ad quo* do que faz parte desta rede de sentido. Seria impossível o repasse social e a transmissão da cultura, não fosse pela tradição, que molda de forma silenciosa e imperceptível, os indivíduos dessa sociedade. Vê-se que na esfera Religiosa, o rito seria

²² No que se refere a dinamismo da modernidade, Giddens menciona que o "dinamismo da modernidade deriva da *separação do tempo e do espaço* e de sua recombinação em formas que permitem o "zoneamento" tempo-espacial preciso da vida social; do *desencaixe* dos sistemas sociais (um fenômeno intimamente vinculado aos fatores envolvidos na separação tempo-espço); e da *ordenação e reordenação reflexiva* das relações sociais à luz das contínuas entradas (inputs) de conhecimento afetando as ações de indivíduos e grupos".(GIDDERS, 1991, p.21)

uma analogia próxima da importância da tradição. Sem o rito, não haveria a transmissão da cultura religiosa, nem tão pouco a perpetuação da religião e dos valores desta.

Não há como negar-se toda a concepção da formação da matriz religiosa brasileira (BITTENCOURT FILHO); é predominantemente formada através de uma tríplice congruência da vivência religiosa do Português que trouxe a Religião cristã, (principalmente com as missões) da religiosidade Indígena; e por fim da religiosidade Africana. Esse sincretismo, demonstra-se dentro da estrutura religiosa fortíssima que possui a Igreja Católica brasileira, demonstrando que a

Igreja em sua estrutura apresenta-se tão sincrética como qualquer outra expressão religiosa [...] o cristianismo puro não existe, nunca existiu nem pode existir. [...] O sincretismo, portanto não constitui um mal necessário nem representa uma patologia da religião pura. É sua normalidade [...] (BOFF, 1982, p. 150/151).

Deste modo, os indivíduos vivem uma religião individualizada, escolhendo o que é melhor para si, de acordo com suas necessidades. É um verdadeiro *fast-religion*. O professor Sergio Vasconcelos, chama atenção para tal possibilidade:

Do ponto de vista religioso, o ser humano torna-se um ser de opções. Não é mais, na sua maioria, o chamado, ou a conversão, entendidos em seu conteúdo clássico que formam a identidade religiosa urbana, mas sim, a escolha e decisão individual. Não é mais sozinha a tradição e a socialização que fundamenta a convicção religiosa de uma pessoa, mas, muito provavelmente, a comparação das ofertas religiosas a partir de suas necessidades individuais, o que, muitas vezes, dá o suporte inconsciente do trânsito religioso. (VASCONCELOS, 2003, p.73-74)

No caso do Brasil, é comum descaso social ou apatia quando se refere as estruturas estatais, principalmente após o golpe militar de 1964²³. É por isso, que mesmo nesses países em desenvolvimento, principalmente nos que compõem a América Latina, as teorias marxistas trouxeram a esperança para aqueles que não mais

²³ Norberto Bobbio traz muito a propósito, que "Direitos do homem, democracia e paz são três momentos necessários do mesmo movimento histórico: sem direitos do homem reconhecidos e protegidos, não há democracia; sem democracia, não existem as condições mínimas para a solução pacífica dos conflitos. Em outras palavras, a democracia é a sociedade dos cidadãos, e os súditos se tornam cidadãos quando lhes são reconhecidos alguns direitos fundamentais", (BOBBIO, 1992, p.1).

acreditaram na religião como meio de busca individual por objetivos e valores, ou mesmo como uma forma de busca por satisfação do sentimento de justiça social ao ponto de obter êxito em determinado momento quando trazia uma satisfação pela luta e busca de uma sociedade utópica e uma concretização de uma sociedade justa e sem classes. As teorias positivistas trouxeram uma inversão de valores dentro da esfera de conduta social. Os parâmetros, que outrora eram definidos através de uma vida baseada na vivência e busca de referenciais religiosos como modelo de vida (neste ponto, destacasse na cultura ocidental, as religiões cristãs), sofreram uma inversão paralela ao avanço científico.

De fato, a modernidade, e seu avanço tecnológico e a inserção do pensamento positivista Comtiniano, extremante racional e impregnado na cultura ocidental somado com as teorias de Marx²⁴ e sua ampla difusão entraram em choque com as doutrinas religiosas.

Dentre aos sociólogos que iniciam estudos sobre a estrutura religiosa, figura como pioneiro Durkheim, que partiu do conceito presente no senso comum, segundo o qual a religião estaria ligada diretamente ao que se relaciona ao sobrenatural (DURKHEIM, 1989, p. 54-55), ao inexplicável, ao que é distinto do pensamento racional, Durkheim vai construindo um significado científico para a religião, e define religião como “um sistema solidário de crenças seguintes e de práticas relativas a coisas sagradas, ou seja, separadas, proibidas; crenças e práticas que unem na mesma comunidade moral, chamada igreja, todos os que a ela aderem" (DURKHEIM, 1989, p.79).

²⁴ Neste ponto, salutar lembrar que Marx, levantou a hipótese de que a religião enquanto instituição, refletiria a ideologia da classe dominante, e como tal, era um empecilho para que a classe proletariado pudesse chegar ao controle através de uma revolução, que reestruturaria toda a sociedade. E que quando pensa-se nos militantes ligados as entidades religiosas em tempos de repressão política, e cuja teoria Marxista seria um farol para a atuação social, surgiria o contra-senso entre a doutrina religiosa e o pensamento Marxista, o que levaria a crises pessoais no seio dos militantes cristãos.

Nada mais lógico, portanto, que o Estado viesse a se distanciar, ao menos formalmente, da esfera Religiosa. A Igreja, que tinha (e ainda tem) sua importância dentro dos mecanismos de socialização e do controle social das sociedades do passado, perde essa função formal-objetiva. A secularização, em sua forma radicalizada, trouxe a exclusão formal da Religião da esfera pública, e seu limite ao domínio privado. As teorias do evolucionismo social, assim como, seu caráter descontínuo, têm de ser levado em consideração para análise da modernidade, e que é tão bem abordada por Giddens:

A influência a longo prazo do evolucionismo social é uma das razões por que o caráter descontínuo da modernidade tem com frequência, deixado de ser plenamente apreciado. Mesmo aquelas teorias que enfatizam a importância de transições descontínuas, como a de Marx, vêem a história humana como tendo uma direção global, governada por princípios dinâmicos gerais. Teorias evolucionárias representam de fato "grandes narrativas", embora não sejam teleologicamente inspiradas. Segundo o evolucionismo, a "história" pode ser contada em termos de um "enredo" que impõe uma imagem ordenada sobre uma mixórdia de acontecimentos humanos. A história "começa" com culturas pequenas, isoladas, de caçadores e coletores, se movimenta através do desenvolvimento de comunidades agrícolas e pastoris e daí para a formação de estados agrários, culminando na emergência de sociedades modernas no Ocidente (GIDDENS, 1991, p.11)

O sentido, abordado como meta humana, tem sua importância na cadeia do agir social, principalmente, para o convívio em sociedade. Na teorização de Luckmann e Berger, "o sentido se constitui na consciência humana: na consciência do indivíduo, que se individualizou em um corpo e se tornou uma pessoa através de processos sociais" (BERGER; LUCKMANN, 2004, p.14).

A perda progressiva dos referenciais de sentido deixou os indivíduos desprotegidos diante das diversidades e do pluralismo de instituições. Neste ponto, mister lembrar as teorias de Anthony Giddens, quando o mesmo demonstra sua inquietude perante a modernidade apresentando a tese de que não haveria precedentes para os atuais parâmetros da crise moderna (ou pós-moderna), teorizando:

Os modos de vida produzidos pela modernidade nos desvencilharam de todos os tipos tradicionais de ordem social, de uma maneira que não têm precedentes. Tanto em sua extensionalidade quanto em sua intencionalidade, as transformações envolvidas na modernidade são mais profundas que a maioria dos tipos de mudança característicos dos períodos precedentes. Sobre o plano extensional, elas serviram para estabelecer formas de interconexão social que cobrem o globo; em termos intencionais, elas vieram a alterar algumas das mais íntimas e pessoais características de nossa existência cotidiana. Existem, obviamente, continuidades entre o tradicional e o moderno, e nem um nem outro formam um todo à parte; é bem sabido o quão equívoco pode ser contrastar a ambos de maneira grosseira. Mas as mudanças ocorridas durante os últimos três ou quatro séculos — um diminuto período de tempo histórico — foram tão dramáticas e tão abrangentes em seu impacto que dispomos apenas de ajuda limitada de nosso conhecimento de períodos precedentes de transição na tentativa de interpretá-las (GIDDERS, 1991, p.10-11).

Diante deste quadro progressivo e dinâmico²⁵ da modernidade, a atualidade reflete nada mais do que uma rede de sentidos diversificada, e que trouxe ao indivíduo moderno uma crise de identidade. Assim, tal modernidade vem enfrentando uma crise na cadeia de sentido. As teorias de Luckmann e Berger elucidam o sentido e a significância como os motivos do agir humano (BERGER; LUCKMANN, 2004, p.14).

Analisando as instituições atuais, identificam-se como as dominantes da organização e do trabalho que dirigem em grande parte seu interesse sempre para os diferentes estados para a moldura do sentido. Interessante lembrar que a rede de sentido e o agir humano são interligados, e geram uma eterna luta interna entre dever ser e ser, criando os esquemas de ação.

As configurações de valores superiores foram transformadas em sistema de valores por peritos religiosos e, mais tarde, por filósofos desde as antigas culturas mais avançadas. A aplicação destes sistemas visa explicar e regular significativamente a conduta do indivíduo, tanto na relação com a sociedade e nas rotinas do dia-a-dia,

²⁵ No que se refere a dinamismo da modernidade, Gidders menciona que o "dinamismo da modernidade deriva da *separação do tempo e do espaço* e de sua recombinação em formas que permitem o "zoneamento" tempo-espacial preciso da vida social; do *desencaixe* dos sistemas sociais (um fenômeno intimamente vinculado aos fatores envolvidos na separação tempo-espaço); e da *ordenação e reordenação reflexiva* das relações sociais à luz das contínuas entradas (inputs) de conhecimento afetando as ações de indivíduos e grupos".(GIDDERS, 1991, p.21)

quanto na superação de suas crises em vista das realidades que transcendem o cotidiano (BERGER; LUCKMANN, 2004, p.21).

A equação entre a rede de sentido e o agir humano não é determinista ao extremo já que pessoas diferentes reagem da mesma forma a desafios semelhantes, pode acontecer que elas esperem essa forma de reação umas das outras e se obriguem reciprocamente até mesmo a lidar com esta situação típica dessa maneira e não de outra. Esta colocação sustenta a idéia e se torna pressuposto de que ações sejam transformadas em instituições sociais. Porém nem todas as repetições de ações transformam-se em instituições, o que faz com que continuem sendo socialmente elaborados.

Quanto à crise não há como impedir seus efeitos, mas sim de remediá-los, e neste ponto, os indivíduos vão adequando-se às possibilidades e realidades apresentadas, dinamizando sua rede de sentido ao ponto de moldá-la conforme a situação.

Neste ponto, percebe-se que o militante Político Católico vem apresentando um estado de apatia devido à frustração causada pela perda dos sonhos e esperança na mudança que ele tão desejada.

Então, o ponto de partida para entender a pós-modernidade é a incerteza, o dinamismo da realidade, e principalmente, o relativismo que leva a uma forma individualizada de vivenciar experiências. A própria definição de pós-modernidade enfrenta antagonismos epistemológicos, levando seus efeitos ora a um sistema universalista, ora a um sistema individualista de vivência de experiências.

2.2 A Secularização e sua contribuição para a crise de sentido

Dentro dos parâmetros da referida crise, a secularização tem uma contribuição fundamental. Na história da humanidade, a religião sempre esteve em simbiose com o Estado, gerando uma relação crescente entre as superestruturas das teorias marxistas.

Não existe qualquer dúvida que o homem seja essencialmente sociável. São os ensinamentos repassados e transmitidos pela sociedade que criam a sua rede de sentidos, uma vez que sozinho não poderia crescer ou educar-se; sozinho não pode satisfazer suas necessidades mais elementares, nem pode realizar suas aspirações mais elevadas. É através do convívio social que ele atinge sua plenitude. As instituições têm papel fundamental para a evolução do indivíduo e o alcance de sua perfeição.

Não é novidade que a teoria da relação com o Estado, proporcionava às Instituições Religiosas o monopólio da criação e imposição das leis bem como dos meios de repressão. O Estado, portanto, enquanto parte de uma relação simbiótica com as instituições religiosas, asseguram direitos, impõe deveres e pune infrações, cujos valores são atribuídos impregnados com os ditos valores religiosos, de modo que o Estado tornara-se um mecanismo de defesa dos valores religiosos. Em contra partida, a esfera religiosa não escapava do soberano poder do Estado. O aparato Jurídico-Religioso construiu as grandes civilizações modernas ocidentais. Contudo, o iluminismo, iniciou a vã tentativa de separação do Estado das Instituições religiosas, sempre impulsionada pelo avanço científico.

Junto à busca dessa autonomia há também a procurada dominação jurídica e política sobre a esfera religiosa, e conseqüentemente, há a cisão entre as normas jurídicas e as normas religiosas²⁶.

A cisão iniciou o distanciamento do campo de valores religiosos e o campo de valores religioso, refletido na divergência das normas prevalecentes dessas Instituições.

Verifica-se que no nível institucional ocorre a transferência do poder das instituições religiosas para as instituições racionais e pragmáticas.

No âmbito cognitivo, as pessoas deixam de explicar o mundo através da religião passando a explicá-lo, fundamentalmente, pela razão e pela ciência.

Agora, o indivíduo possui duas instituições com valores diferentes, e quase sempre excludentes, como vertentes a seguir. Essa divergência gera uma crise graças à divisão de sentidos expostos ao indivíduo, que deverá escolher entre seguir o Estado e obter a salvação ou revelação Espiritual²⁷.

Nesse panorama, há a crise individual na cadeia de sentido do indivíduo, que agora tem de lidar com uma perspectiva, no mínimo, dicotomizada. Ocorre a privatização da própria experiência religiosa. A religião não é mais institucionalizada de forma tradicional, ela se desloca para a esfera do indivíduo, que não tendo mais quem lhe direcione, tem que lida com as infinitas possibilidades do agir humano.

²⁶ Em alguns Estados orientais, ainda é possível ver a associação plena da norma religiosa e a norma jurídica, e em algumas circunstâncias, em caso de conflito entre uma norma religiosa e a norma jurídica, a sociedade há de seguir a norma religiosa, como exemplifica o Estado Iraquiano, e a constante dificuldade da reestruturação do Estado após a invasão Americana, e da constante resistência armada contra a ocupação e o novo Estado, por parte dos rebeldes, que elevam sua resistência ao patamar de “guerra Santa”.

²⁷ Como exceção a regra, ver-se que ainda existe a congruência da norma Religiosa e da norma jurídica. Para o Cristão, o assassinato de outro indivíduo, é causa de condenação de sua alma, já que nos mandamentos passados a Moises, o primeiro mandamento seria não matarais, e ver-se o reflexo da rede cultural resultado da fusão entre religião e Estado, e forma direta no Código Penal Brasileiro, em seu art. 121 que preceitua para a ação de “Matar alguém”, a pena de reclusão, de 6 (seis) a 20 (vinte) anos. Neste ponto, o Estado perpetua um ideal valorizado pela Norma religiosa.

2.3 O pluralismo como influencia para a crise de sentido

Não bastando o rompimento da Igreja e do Estado, a abertura diplomática pós Segunda Guerra Mundial, trouxe o estreitamento entre os países, e nesta esfera, não há como fugir da força da instituição religiosa, como força produtora da rede de sentido, e do choque entre culturas. Samuel Huntington analisa esta nova perspectiva ao ponto e mencionar que:

[...] “a religião é uma característica central definidora das civilizações” e que a “separação westfaliana da religião e da política internacional, produto indiossincrático da civilização ocidental, está chegando ao fim, e a religião, como sugere Edward Mortimer, ‘tem probabilidade cada vez maior de ser imiscuir nos assuntos internacionais’. [...] O choque intracivilizacional de idéias políticas está sendo substituído por um choque intracivilizacional de cultura e religião. Entretanto, é interessante notar que cada vez mais os analistas sociais estão tomando o fator religioso como um dos componentes fundamentais da reorganização social exigida pelo processo de globalização econômica e da revolução tecnológica, ou, como diz Castells, pela formação da sociedade em rede [...]”(HUNTINGTON, 1997, p. 54-62).

Manuel Castells, por sua vez, diz que “[...] nosso mundo, e nossa vida, vêm sendo moldados pelas tendências conflitantes da globalização e da identidade. A revolução da tecnologia da informação e a reestruturação do capitalismo introduziram uma nova forma de sociedade, a sociedade em rede [...]” (CASTELLS, 1999, p. 17), e que

[...] para os atores sociais excluídos ou que tenham oferecido resistência à individualização da identidade relacionada à vida nas redes globais de riqueza e poder, as comunas culturais de cunho religioso, nacional ou territorial parecem ser a principal alternativa para a construção de significados em nossa sociedade (CASTELLS, 1999, p. 84).

Não é difícil a conclusão de que tal fato gera infinitas proporções da crise de sentido, com o ingresso dos indivíduos em um mundo considerado globalizado. Berger e Lukmann destinam grande parte de seu estudo à pluralidade de instituições. A importância dessas instituições é atribuída de acordo com sua influência dentro da construção da rede de sentido do indivíduo, de modo que se instauram como mecanismo

social de perpetuação de valores e sentidos. Neste ponto, não pode ser esquecido a teorização de ambos ao afirmarem que:

Todas as instituições corporificam um sentido “primitivo” de ação que se “confirmou” na regularização definitiva do agir social numa área social determinada. De especial importância são as instituições que tem como tarefa o reprocessamento social do sentido. As mais importantes são aquelas cuja função principal é o controle da produção e construção de sentido (BERGER; LUCKMANN, 2004, p.22).

A era moderna trouxe a abertura a possibilidades de contato com novas culturas e novas Religiões, além do avanço científico e a universalização de informações. A globalização²⁸ emerge como forte consequência e, ainda, agravante da modernidade, gerando este paradoxo, a tão estruturada crise.

A crise de sentido se deve, em grande parte a perda da credibilidade das instituições e dos pilares constitutivos de valores postos em xeque, devido à possibilidade do que pode ser chamado de relativismo. Esse relativismo gera mais possibilidades e aprofunda as escolhas frente às opções impostas. Não é à toa, que existe o que Berger e Luckmann chamam de “ilhas de sentido”, onde indivíduos, ou

²⁸ No entendimento de Giddens, “A globalização pode assim ser definida como a intensificação das relações sociais em escala mundial, que ligam localidades distantes de tal maneira que acontecimentos locais são modelados por eventos ocorrendo a muitas milhas de distância e vice-versa. Este é um processo dialético porque tais acontecimentos locais podem se deslocar numa direção anversa às relações muito distanciadas que os modelam. A *transformação local* é tanto uma parte da globalização quanto a extensão lateral das conexões sociais através do tempo e do espaço. Assim, quem quer que estude as cidades hoje em dia, em qualquer parte do mundo, está ciente de que o que ocorre numa vizinhança local tende a ser influenciado por fatores — tais como dinheiro mundial e mercados de bens — operando a uma distância indefinida da vizinhança em questão. O resultado não é necessariamente, ou mesmo usualmente, um conjunto generalizado de mudanças aluando numa direção uniforme, mas consiste em tendências mutuamente opostas. A prosperidade crescente de uma área urbana em Singapura pode ter suas causas relacionadas, via uma complicada rede de laços econômicos globais, ao empobrecimento de uma vizinhança em Pittsburgh cujos produtos locais não são competitivos nos mercados mundiais”. (GIDDENS, 1991, p.59-60)

mesmo comunidade de indivíduos se isolam do convívio social, tentando fugir da complexidade de opções da vida moderna²⁹ (BERGER; LUCKMANN, 2004, p.43).

Deve ser levado em consideração o fato de que mesmo sendo instituições que se separaram ou que, aparentemente, se distanciam, há a congruência de diversas idéias e interesses durante o processo de formação do Estado brasileiro³⁰, ao ponto de haver no plano atual, a interferência direta da religião na política brasileira, com o aumento das bancadas evangélicas.

O militante católico cristão não escapa dos efeitos dessa modernidade. Os eventos históricos se apresentam como um turbilhão de acontecimentos que caem como uma bomba na luta politizada deste militante, principalmente os acontecimentos políticos no Brasil, e a falta de perspectiva de uma concretização de seus sonhos e luta.

Neste aspecto, a apatia aparece com efeito provável, gerando frustração e desdém no que se refere à luta política, ou engajamento pela prática dos direitos humanos, o que tem reflexos diretos na vivência religiosa do indivíduo.

Não há como falar de religião no Brasil, sem entender os parâmetros históricos envolvidos. Não obstante a cisão, a abertura diplomática pós Segunda Guerra Mundial, trouxe o estreitamento entre os países e, nesta esfera, não há como fugir da força da

²⁹ Como exemplo, pode ser visto a comunidade Amish, que são um grupo que se caracteriza por uma enorme vontade de permanência no tempo. Esta fixação deve-se, sobretudo a uma forte coesão interna e a um voluntário isolamento do mundo exterior motivado por uma fé inabalável e muito característica que assenta exactamente na máxima bíblica “Do not be conformed to this world”. Tendo desaparecido como grupo distinto no Velho Mundo onde primeiramente emergiram, sobreviveram no Novo Mundo, mais precisamente nos Estados Unidos e no Canadá, até aos nossos dias, mantendo, na maioria dos casos, os seus traços distintivos originais (MONIZ, 2005). No mesmo sentido, no Brasil, ainda é possível observar os eremitas, que por motivos religiosos, buscam a clausura e a busca pelo desenvolvimento espiritual.

³⁰ Ao analisar alguns pontos no Estado moderno brasileiro, percebemos que ainda persiste a figura do capelão das forças armadas, que apesar de ser um membro da instituição religiosa, se apresenta como um funcionário público, inclusive, recebendo provento do estado brasileiro(que se diz laico!).

instituição religiosa, como força produtora da rede de sentido e do choque entre culturas. Samuel Huntington analisa esta nova perspectiva ao ponto e menciona que:

[...] a religião é uma característica central definidora das civilizações” e que a “separação westfaliana da religião e da política internacional, produto indiossincrático da civilização ocidental, está chegando ao fim, e a religião, como sugere Edward Mortimer, ‘tem probabilidade cada vez maior de ser imiscuir nos assuntos internacionais’. [...] O choque intracivilizacional de idéias políticas está sendo substituído por um choque intracivilizacional de cultura e religião. Entretanto, é interessante notar que cada vez mais os analistas sociais estão tomando o fator religioso como um dos componentes fundamentais da reorganização social exigida pelo processo de globalização econômica e da revolução tecnológica, ou, como diz Castells, pela formação da sociedade em rede [...] (HUNTINGTON, 1997, p. 54-62).

A dialética entre as possibilidades e as supostas verdades levam o indivíduo a perder o parâmetro de suas escolhas, levando sempre a uma alienação premeditada, pois é mais cômodo para o mesmo. A esfera religiosa é primordialmente o primeiro ponto de busca do indivíduo em crise. Mas em se tratando do Brasil, a modernidade trouxe uma tentativa ainda maior de tornar o Estado brasileiro uma nação laica, tendo a Constituição pátria elencado que esta nação teria a defesa da diversidade religiosa³¹, e de sua defesa inclusive para os custodiados pelo Estado. A contradição da modernidade se dá na esfera política, já que uma das características da modernidade seria o regresso das instituições religiosas, como a protestante, as bancadas de partidos políticos, e até

³¹ O Art. 5º da constituição federal nos mostra que “ Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:

[...]VII - é assegurada, nos termos da lei, a prestação de assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva; .

VIII - ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei;[...]

Já no art.19, menciona que “ 19. É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios:

I - estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público;”[...]

Ao vermos os artigos supra citados, nada mais lógico do que concluir que o estado brasileiro, além de permitir a diversidade religiosa, proíbe qualquer vínculo com instituições religiosas, mostrando a normatização legal da secularização como meta do Estado.

mesmo no processo eleitoral brasileiro, de modo que as instituições religiosas voltaram a fazer parte, ainda que indiretamente, da esfera estatal.

Ainda se pode dizer que a questão da cultura tem um traço dinâmico, facilitando o reconhecimento da diversidade das culturas como fenômeno natural. O pluralismo institucional no Brasil está presente desde sua fundação. Com a cisão entre o império e a Igreja católica, o brasileiro aprendeu a viver regido por duas idéias contrárias que deviam viver em harmonia.

2.4 A crise a sua relação com o militante católico engajado na luta pelos direitos humanos.

A religiosidade brasileira é singular. As expectativas religiosas são frutos da formação da matriz religiosa brasileira (BITTENCOURT FILHO, 2003) e de um sincretismo religioso único. É predominantemente formada através de uma tríplice congruência: a vivência religiosa do Português que trouxe a religião cristã com as missões; a religiosidade Indígena; e por fim a religiosidade Africana.

Esse sincretismo se demonstra uma estrutura religiosa fortíssima que possui a Igreja católica brasileira, demonstrando que a

Igreja em sua estrutura apresenta-se tão sincrética como qualquer outra expressão religiosa [...] o cristianismo puro não existe, nunca existiu nem pode existir. [...] O sincretismo, portanto não constitui um mal necessário nem representa uma patologia da religião pura. É sua normalidade [...] (BOFF, 1982, p. 150/151).

Mas o sincretismo é um caminho duplo, onde todas as formas religiosas confluem em um marco básico, como pode ser vista nas religiões africanas:

[...] nos candomblés de caboclos processa-se um sincretismo complexo, no qual se entrosam elementos de procedência nagô, jeje, banto, mina, malê, tupi, católico e kardecista. Misturados ainda com possíveis vestígios esotéricos, teosóficos e maçônicos. E também com práticas de quiromancia e cartomancia (VALENTE, 1976, p. 68).

Bastide refere-se ao sincretismo em seus primeiros livros, escritos sobre o Brasil, a partir de 1945. Considerava que não existia uma, mas sim várias religiões afro-brasileiras e procurou diversas interpretações para esse fenômeno, afastando-se do conceito de aculturação e preferindo a idéia de reinterpretação. (BASTIDE, 1973, p. 159-191). Dentro deste panorama, afloram o individualismo³² da valorização das instituições. Nesta era moderna, e diante da crise, nada resta ao individuo, senão buscar novos valores para recompor a crise e as contradições levadas.

As vivências das buscas individuais, traz uma construção de uma *bricolage* a partir das necessidades subjetivas de cada um. (VASCONCELOS, 2003, p. 73). Neste aspecto, a religião tem sua função, ao ponto que além de ser uma das instituições mestras da moldura do sentido, tem como função a busca de uma paz interior que ameniza os efeitos da contradição inerente à crise de sentido moderna.

Não é pela pluralidade, ou mesmo o individualismo que afeta o militante, pois ele baseia sua luta em ideais e esperança de concretização de seus anseios. A esperança aponta como premissa fundamental da modernidade.

Com os avanços tecnológicos e as constantes crises pessoais, é comum perder a esperança e a fé em uma melhora da situação social. Os sonhos, a esperança, e a fé, são pilares na vida do individuo, ao ponto de que se transformam em objetivos ou sentidos da vida moderna.

O Brasil, por causa de elementos próprios de sua construção de matriz religiosa, sofre os efeitos da crise da modernidade de forma diferente. A indiferença e o egoísmo

³² O professor Sergio Vasconcelos, descreve como uma das características da sociedade moderna “ [...] a necessidade que os indivíduos tem de fazer experiências existenciais personalizadas.”(VASCONCELOS, 2003, p.71), demonstrando que na era moderna, as pessoas que vivem em centros urbanos e que são expostas a grande variedade de possibilidades de “caminhos” apresentados pelas religiões existentes, afora as criadas, e reorganizadas, contribuem para uma nova vivencia da experiência religiosa.

são os substitutos dos antigos sonhos, espedaçados pela história e pelas mudanças significativas. Assim é possível afirmar que a principal queda para a militância se resume na indagação de

Como pensar que o homem se tornaria indiferente, que o egoísmo invadiria o psiquismo e se imporia como norma, atingindo ricos e pobres, miseráveis e bem-sucedidos? Nem nas alucinantes projeções das utopias negativas traçou-se um perfil semelhante, com um aspecto de aceitação generalizada, quase sem opositores (LINS, 2006, p. 08).

O cenário mundial não vem ajudando o militante católico que tinha em sua rede de certezas todo o arcabouço de proteção e de enxergar a realidade. A história é como um algoz para as utopias do militante Católico de Direitos Humanos, por isso, que não é incorreto afirmar que este militante também sofreu com os efeitos de uma crise fermentada (e fomentadora) pela pós-modernidade. É inegável, pois é visível que o militante católico que pleiteava as conquistas e avanços tanto na esfera política, quanto na esfera religiosa, não é mais o mesmo. O que gerou a pós-modernidade foi a crítica as teorias da modernidade e a seu sistema axiológico (LÓPEZ, 2005, p.89). A pós-modernidade confronta, assim, valores e verdades absolutas, enaltecendo o fragmentário, o individual e a falta de perspectivas.

2.5 A crise da pós-modernidade frente ao católico militante brasileiro

Como já pode ser percebido, a crise trazida pelos efeitos da pós-modernidade é uma conseqüência de uma série de fatores, inclusive o histórico. Por isso, que a pós-modernidade, apesar de surtir efeitos comuns em grande parte da humanidade, surte diferentes conseqüências de acordo com a matriz cultural e o momento histórico de cada sociedade.

O que outrora era um movimento de luta e inserção em meios populares, com o engajamento de sacerdotes e leigos em todo o país, agora já percebe o declínio dessa adesão popular e eclesiástica. A esquerda política católica, que fora formada em torno do mundo acadêmico, e principalmente, com forte formação dentro das teorias marxistas, assiste perplexa a grande perda frente ao marxismo real (presente nos regimes comunistas e socialistas ao redor do mundo), quando essa teoria se comprova mal empregada por alguns regimes na Europa e na América Central, que se demonstram tão violadores dos direitos humanos quanto os regimes capitalistas “inimigos”.

Iniciam-se os conflitos entre a prática de vida dos militantes católicos e a hierarquia da Igreja católica. Neste ponto Ricardo Antoncich, SJ, registrou essa característica ao mencionar que

Há conflitos de alguns desses movimentos leigos com as hierarquias de seus países por problemas de autonomia leiga para as operações políticas. O Brasil foi um país particularmente afetado por esses conflitos entre movimentos de ação católica especializada (operários, estudantes, etc.) e a hierarquia. As direitas captam o peso social da Igreja hierárquica em favor de seus interesses, e poucos bispos tiveram a lucidez de manter uma posição neutra diante das tendências de direita e esquerda que podiam lícitamente ser consideradas como cristã (2006, p.49).

Contudo, historicamente, a reviravolta capitalista, para um eixo ao neoliberalismo, tinha fundo meramente econômico, mas também de caráter universalista, graças à globalização. Os ideais marxistas não eram mais interessantes. O interesse agora seria voltado a uma esfera de individualismo, de egoísmo, e não mais de uma ação voltada a uma práxis social.

Ainda neste contexto, a democracia começa a transparecer frente aos regimes autoritários. Em Puebla já foram identificados os pilares das ideologias que compunham a esfera da sociedade brasileira, a capitalista, a marxista, e a da segurança nacional (ANTONCICH, 2006, p.49). O militante Católico era bastante ligado à ideologia marxista, e conseqüentemente, a teologia da libertação. Enquanto as teorias marxistas

eram provenientes da intelectualidade do militante, a teologia da libertação era um manifesto que teve sua origem dentro da Igreja.

A pós-modernidade influi diretamente na vida dos militantes Católicos brasileiros que vêm na reorganização mundial uma perda de utopias e um sentimento de vazio, elevando o caráter individual, a um caráter (aparentemente) generalista e universal.

Esse é o ponto de partida: reconhecer que existe uma crise de subjetividade no militante cristão, que não parece ser nem superficial nem passageira, e que é geral. Não se trata de uma crise de um ou de outro militante, mas de algo muito abrangente e profundo (ANDRADE, 1991, p.111).

Mas como perceber se realmente essa crise descrita por autores internacionais enquadra-se da mesma forma que em países de além mar? Esse questionamento não possui uma resposta óbvia e serena.

Rodrigo Guerra López informa que a democracia serviu como uma forma de acordo entre a sociedade e o Estado, gerando um ceticismo em relação aos conteúdos ideológicos e na busca da pragmatização das propostas de ação políticas, mostrando que os pequenos sucessos e as grandes perdas levaram a uma crise das instituições de representação³³(2005, p.87-88). De certo, a idéia de que a Democracia estruturou-se na América Latina, é uma idéia que acomoda a militância, que não vê mais eficácia em sua atuação política em prol de algo que já existe em sua totalidade. Mas “Enquanto a democracia estiver proposta somente no plano dos mecanismos institucionais, das estruturas jurídicas, dos métodos de acordo entre partidos, sofrerá a mesma erosão de legitimidade que nossas elites políticas estão experimentando” (LÓPEZ, 2005, p.92).

A grande questão é como se portar frente a tantas evidências históricas de que a militância não obteve um êxito nos moldes planejados? Como viver percebendo que os

³³ Ainda neste ponto, López levanta a hipótese de existirem deficiências nos mecanismos de representação, o que leva a um sentimento generalizado em relação a inutilidade da ação e da participação política(2005, p. 88-89).

regimes socialista-marxistas não existem mais? paulatinamente as conquistas da militância são esquecidas, ao passo em que a Igreja retorna a uma postura mais conservadora frente aos problemas sociais, entretanto, devem ser consideradas as mudanças dos valores sociais trazida pela pós-modernidade, influenciando ainda mais nesta perda (ou esfriamento) de utopias dos militantes católicos que defendiam os Direitos Humanos no Brasil.

2.6 A perda dos militantes de Direitos Humanos, com a saída de Dom Helder da diocese de Olinda e Recife

Aos 2 de abril do ano de 1985, os militantes católicos recifenses sofreram uma grande queda. A base da luta em prol dos oprimidos havia se perdido. Chegara um novo Arcebispo, o Dom José Cardoso Sobrinho assume seu cargo demonstrando uma postura mais voltada para as doutrinas ortodoxas, causa um choque naqueles acostumados com o antigo Arcebispo.

A arquidiocese sempre fora um mecanismo legalizador das denúncias levantadas por Dom Helder, já que era mais fácil acreditar em alguém ligado a uma instituição social, que tinha uma grande aceitação na estrutura social.

O trabalho de Dom Helder refletia em uma nova postura para o cristão frente ao cenário de pobreza. A resistência à opressão (ou dominação) é feita por vezes, através de uma mudança na concepção de uma vivência ética e uma atuação engajada na militância. Quando os militantes ligados às pastorais, denunciavam as torturas e atrocidades do regime Militar, vemos o qual próximo a vivência Política e a religiosa se aproximaram.

A ética é uma forma de resistir, a moral é uma forma de concordar, de concordar, também, com a resistência. O resistir da ética pode concordar

com a moral, mas nunca perde a sua propriedade singular. Próprio da ética é, seguindo Otto, seu fundamento no irracional do numinoso. Tanto a sua força como a sua inocência vem daí. A ética pode transbordar e energizar a moral. O algo mais que sentimos às vezes na moral social tem nisso a sua origem. Revelando-se como fundamentada no irracional do numinoso subtraem-se as fontes da ética. Sendo assim, somente uma experiência privilegiada tem acesso à elas. Acesso temporário e fugaz como todas as experiências místicas têm para com aquilo que não tem nome.

A ética da resistência refere-se ao *agir* e *omitir*, ela valora o *fazer*, independente da moral social. As suas fontes somente revelam-se através da experiência misteriosa, são mandamentos, é a voz, é o interior do coração. A mística da resistência é mais ampla ainda, pois a ética refere-se somente ao *fazer*, que, como sabemos, não é o mais importante. Ser ético é importante, mas, conseqüentemente, não o mais importante. O resistir da mística é a insistência na afirmação que tudo o que é não é tudo. Sempre há um algo mais, um algo diferente, um ainda-não, um não-mais. A mística da resistência resiste à homogeneização e à uniformização, é tanto uma resistência dos cinco sentidos contra sua funcionalização e banalização, como a resistência contra o vazio no coração do homem moderno (BRÜSEKE, 2002, p. 210).

Como se portar frente a uma mudança quase que radical da atuação da Arquidiocese de Olinda e Recife? A Veja³⁴ de 6 de abril de 2005, demonstra a mudança de postura da atuação da Arquidiocese, e descreve

Com o objetivo de arar com sal o terreno onde vicejavam os progressistas, que no início da década de 80 constituíam boa parte do clero e eram hegemônicos do ponto de vista ideológico, o papa começou a nomear bispos mais sintonizados com as orientações de Roma. Ao mesmo tempo, deu início à transferência de religiosos que causavam incômodo ao Vaticano de cidades importantes para localidades inexpressivas na geografia da Igreja. Essa estratégia, que começou a ser levada a cabo lentamente, ganhou velocidade a partir de 1985, quando dom José Cardoso Sobrinho, conservador, assumiu a arquidiocese de Olinda e Recife, em substituição a dom Hélder Câmara, aposentado na condição de um dos expoentes da esquerda eclesial. O caso da capital pernambucana é exemplar da mudança de rumos. Para combater os que pretendiam ver mantida a linha de atuação de dom Hélder, Cardoso Sobrinho adotou práticas inquisitoriais. Destituiu leigos rebeldes da direção de comissões voltadas para o trabalho social, forçou a transferência de padres e articulou junto a Roma o fechamento de dois seminários que insistiam em manter um currículo de formação religiosa em desacordo com as novas diretrizes (VEJA, 2005).

³⁴ Ao elencar o cenário atual da militância, esta mesma matéria aponta que “As mudanças ocorridas na Igreja do Brasil nesses 26 anos, evidentemente, não são fruto apenas dos rígidos designios de Roma. A redemocratização do país, aliada ao fim do “socialismo real” no Leste Europeu, ajudou a enfraquecer o esquerdismo clerical. O sintoma mais evidente desse fenômeno é o auto-esvaziamento experimentado pelas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), pontas-de-lança dos progressistas junto à população carente. O número de CEBs espalhadas pelo território brasileiro mantém-se o mesmo desde a década de 80, cerca de 70.000, mas hoje sua expressão política é quase nula” .(VEJA, 2005).

Nesse ponto, é possível perceber uma crise que possui abrangência geral, alcançando os militantes, seja pela perda de utopias ou por consequência real dos efeitos da modernidade. No que tange a história recifense e sua luta e pelos Direitos Humanos, a saída de Dom Helder, apesar de criar uma dissidência dentro por parte dos fiéis (ou mesmo do corpo eclesiástico) gera uma ruptura com a Instituição Católica, mas não com o engajamento Político.

São criados vários núcleos de ativismo desvinculados da Igreja, compostos por fiéis católicos, que mesmo descontentes com a postura política da Igreja, permanecem na militância, por consequência de uma mística diferenciada. Não haveria mais volta: a semente de Dom Helder já estava plantada.

A perda da fé é justificativa para o fim do engajamento destes militantes católicos? Há a possibilidade do encontro de uma equivalência funcional, para que algo seja posto no lugar de sua fé?

Em muitos casos, há a troca da fé pela ideologia ou crença por uma sociedade melhor. Outros acreditam, como equivalente funcional, na norma jurídica tem sua função, desde que haja a efetiva satisfação das necessidades do indivíduo para coibir os conflitos sociais³⁵ e buscar a satisfação individual.

2.7 Será possível uma nova Mística para o Católico na pós-modernidade?

A exposição a diversas culturas e religiões, desde sua formação histórica, traz uma facilidade de aceitação de novas experiências religiosas.

[..] a modernidade tem gerado uma vivência superficial, fútil, épica e ardente. Onde o cheio provoca o vazio, a saciedade gera a angústia, o permanente é trocado pelo atual, o “mais novo”, o “mais moderno”; a imagem é preferida à realidade: preferimos olhar o conferencista no telão

³⁵ Norberto Bobbio traz muito a propósito, que "Direitos do homem, democracia e paz são três momentos necessários do mesmo movimento histórico: sem direitos do homem reconhecidos e protegidos, não há democracia; sem democracia, não existem as condições mínimas para a solução pacífica dos conflitos. Em outras palavras, a democracia é a sociedade dos cidadãos, e os súditos se tornam cidadãos quando lhes são reconhecidos alguns direitos fundamentais", (BOBBIO, 1992, p.1).

de TV a olhá-lo a olhar mos na sua carne e osso aí à frente. O processo de pós-modernidade no alerta para a responsabilidade e a cooperação, mas também nos convida para a alegria descompromissada, virtual (ARAGÃO, 2003, p. 197)

A idéia é que esses indivíduos constroem a partir dos elementos existentes na cultura uma cosmovisão que responde pelo sentido de vida mais amplo, configurado pelas motivações específicas formadas por determinadas situações da vida do indivíduo.

Tais elementos constituem um conjunto coeso de idéias valorizadas relativamente, onde cada um pode pensar à sua maneira (ou à sua necessidade), os sujeitos acabam por enveredar em um sistema de crenças comum em seus elementos essenciais e variados em seus aspectos mais aparentes.

Neste ponto, Geertz afirma ser o senso comum o pano de fundo no qual o conhecimento se torna possível. Tendo como autoridade legitimadora a própria vida, o senso comum é à base da noção do que é tido por verdadeiro ou falso no contexto social, e diz que por trás de todas as reflexões sobre acontecimentos fortuitos, “[..] se estende a teia de conceitos do senso comum que os azandianos aparentemente consideram realmente verdadeiros. [...] É como parte desta teia de premissas do bom senso, e não graças a alguma forma de metafísica primitiva, que o conceito de feitiçaria ganha sentido e adquire sua força” (GEERTZ, 1997, p.119).

O mesmo indivíduo que apregoa os avanços da ciência e se diz plenamente de acordo com a racionalidade científica, pode perfeitamente continuar acreditando numa providência divina superior que rege sua vida, o criou e o guia durante a vida.

Com certeza será difícil esse indivíduo tentar conjurar um canto ou uma oração para consertar um carro quebrado. Ele tem consciência de que deve buscar, neste caso,

um cientista ou especialista, não um mago³⁶. Contudo, ainda assim, pode considerar tal acontecimento como obra do destino, ou da vontade divina.

Sendo assim, pode fazer perfeitamente uma consulta a uma cartomante, ou benzedeira antes de fazer uma longa viagem, ou querer benzer o carro que vive dando problema, por acreditar que este seja devido à “mal olhado”.

Esse sistema moderno de crenças, e experiências religiosas é marcado por uma espiritualidade difusa, já que esta maneira de vivenciar a espiritualidade, não é necessariamente vinculada às instituições religiosas ou a uma religião determinada.

O mais curioso, é a relativização dos conceitos do que é sagrado e do que é profano, dentro das sociedades na modernidade. Como já fora visto, percebe-se que as classes mais baixas têm uma forma de experiência religiosa mais ligada a vivência do que a ritualidade. A função do sagrado, e sua atuação, têm características próprias dentro da vivência de cada setor.

É do sagrado, com efeito, que o crente espera todo o socorro e todo o êxito. O respeito que ele lhe testemunha é feito simultaneamente de terror e de confiança. As calamidades que o ameaçam, de que ele é vítima, as prosperidades que ele deseja ou. lhe calham por sorte são por ele relacionadas com determinado princípio que se esforça por vergar à sua vontade ou coagir. Pouco importa o modo como ele imagina esta origem suprema da graça ou das provações: deus universal e onnipotente das religiões monoteístas, divindades protectoras das cidades, almas dos mortos, força difusa e indeterminada que dá a cada objecto a sua excelência na respectiva função, que torna a canoa rápida, a arma mortífera, o alimento nutritivo. Por muito evoluída ou por muito grosseira que a concebamos, a religião implica o reconhecimento desta força com a qual o homem deve contar. Tudo o que se lhe afigure receptáculo dela surge a seus olhos como sagrado, temível, precioso. Pelo contrário, ele encara aquilo que se encontra privado dela como inofensivo, sem dúvida, mas igualmente como impotente e sem atractivo. O profano só pode ser desdenhado, ao passo que o sagrado dispõe, para atrair, de uma espécie de dom de fascinação. Ele constitui, do mesmo passo, a suprema tentação e o maior dos perigos. Terrível, ele impõe prudência; desejável, convida ao mesmo tempo à audácia.

³⁶ Mouss, teoriza sobre a magia dizendo que “A magia compreende agentes, atos e representações. Chamamos de *mágico* ao indivíduo que cumpre atos mágicos, mesmo que não se trate de um profissional. Chamamos de *representações mágicas* às ideias e crenças que correspondem aos atos mágicos. Quanto aos atos em relação aos quais definimos os outros elementos da magia, chamamo-los de *ritos mágicos*.”(MOUSS, 1974, p. 47).

Sob a sua forma elementar, o sagrado representa, pois, acima de tudo, uma energia perigosa, incompreensível, arduamente manejável, eminentemente eficaz. Para quem decida recorrer a ela, o problema consiste em captá-la e utilizá-la da melhor maneira para os seus interesses, sem esquecer de se proteger dos riscos inerentes ao emprego de uma força tão difícil de dominar. Quanto mais considerável é o objectivo que se persegue mais a sua intervenção é necessária, e mais a sua aplicação é arriscada. Ela não se doma, não se dilui, não se fracciona(CALLOIS, 1988, p:22).

Um ponto que se faz necessário mencionar, é que o cenário das cidades projeta sentimentos distintos em seus moradores, e que se diferenciam, principalmente, pela localidade específica onde residem. Caso seja tomado como ponto de análise uma pessoa da classe privilegiada, é perceptível o fato de que a proximidade geográfica com as estruturas de poder das sociedades (sede do Estado, da Igreja, etc) torna-o seguidor de uma mística mais racional. Já aqueles que são de uma classe menos privilegiadas, tendem a viver na periferia dos grandes centros urbanos, onde abita “o mal”³⁷.

A configuração das cidades modernas torna ainda perceptível, num certo plano, o valor em parte mítico, em parte objectivo, desta disposição: no centro, a igreja ou a catedral (sede do divino), os paços do concelho, os edifícios oficiais, o palácio de justiça (símbolos e templos do poder e das autoridades), os teatros, os museus, o monumento aos mortos, as estátuas dos grandes homens (aspectos diversos do património sagrado da cidade), todos eles beneficiam de amplas praças, de vastas artérias, de jardins floridos; à noite, uma iluminação resplandecente traz a estes bairros privilegiados o brilho e a segurança. Em redor deste núcleo tranquilizador, quente, oficial, as grandes aglomerações desenvolvem uma cintura de sombra e de miséria onde as ruas são estreitas mal iluminadas, pouco certas, onde se situam os hotéis mal afamados, as espeluncas e as diversas espécies de estabelecimentos clandestinos, onde se imagina reunidos os vadios, as prostitutas, os fora-da-lei de todo o género. Quando Os cemitérios não foram absorvidos pelo crescimento da cidade, é nestes sítios que os podemos ver deambulando e, depois do anoitecer, isso não deixa de provocar em muita gente um ligeiro arrepio. Assim, a oposição do puro e do impuro, passada do domínio religioso para o domínio laico, convertida na da lei e do crime, da vida honrada e da existência crapulosa, conservou a antiga topografia dos princípios místicos: o bem ao centro, o mal na periferia (CALLOIS, 1988, p.52-53).

³⁷ A professora Zuleica Dantas P. Campos, em um artigo sobre a perseguição de uma mãe de santo, mostra o quão difícil era para as pessoas ligadas a uma vivência religiosa ligada a segmentos sociais de classes baixas e menos favorecidas. Neste caso, sabe-se que as religiões Afro-brasileiras, sempre foram ligadas a marginalidade, e demonstra que “ é importante lembrar que as restrições as praticas de religiões africanas no Brasil, não se iniciam no Estado Novo. Porem foi nesta época que o Estado exerceu uma ação mais controladora essas formas de manifestação religiosa. Esses grupos para funcionar, eram obrigados a requerer autorização especial na polícia local.”(CAMPOS, 1999, p.67).

Não é por acaso que a vivência religiosa tem diferenças gritantes dentro de uma mesma cidade³⁸. Não restam dúvidas de que existe a reestruturação do campo religioso, frente ao militante católico, o que teve reflexo direto em sua atuação após 1980. Essa reestruturação interferiu em sua rede de sentido, levando a um confronto dos ideais de outrora com a realidade que agora o militante é obrigado a confrontar. O militante sofreu sim os efeitos da chamada crise da pós-modernidade, até por que essa crise é um efeito comum a todas as esferas sociais.

³⁸ Emile Durkheim enriquece tal temática dizendo que “Ora, foi precisamente o que procuramos fazer: vimos que essa realidade, que as mitologias representaram sob formas tão diversas, mas que é a causa objetiva, universal e eterna dessas sensações *sui generis* de que é constituída a experiência religiosa, é a sociedade. Mostramos que forças morais ela desenvolve e como ela desperta esse sentimento de apoio, de salvaguarda, de dependência tutelar que vincula o fiel ao seu culto. É ela que o eleva acima de si mesmo: é ela mesma que o faz. Porque o que faz o homem é aquele conjunto de bens intelectuais que constitui a civilização, e a civilização é obra da sociedade. E assim se explica o papel preponderante do culto em todas as religiões, -quaisquer que elas sejam. É que a sociedade só pode fazer sentir sua influência, se ela for ato, e ela só é ato se os indivíduos que a compõem estão reunidos e ajem em comum. É pela ação comum que ela toma consciência de si e se impõe; ela é, antes de tudo, uma cooperação ativa. Até as ideias e os sentimentos coletivos só são possíveis graças a movimentos exteriores que os simbolizam, conforme estabelecemos”(DURKHEIM, 1989, p. 494).

3- A ESCOLHA DO OBJETO DE PESQUISA E DE SEU UNIVERSO: O MILITANTE CATÓLICO DE DIREITOS HUMANOS ENQUANTO INTELLECTUAL, E SUA IMPORTÂNCIA PARA A PRESENTE PESQUISA.

No que se refere à escolha do tema, como diferencial abordado nas teorias de Max Weber, está presente a figura do intelectual como peça chave dentro dos movimentos religiosos. O intelectual se apresenta como uma peça chave dentro da transmissão dos dogmas religiosos, e mesmo da vivência religiosa, principalmente em tempos em que o acesso ao domínio da linguagem era uma dádiva de poucos.

Os pensadores, em sua maioria, não possuíam uma práxis que englobassem suas teorias. De fato, a ação não era um atributo real dos pensadores, que tinham como máximo de sua vivência política uma postura de neutralidade e de observação.

Com o advento da modernidade, os intelectuais passam por uma tentativa de especialização dentro de sua esfera de atuação, o que tendeu a favorecer a inclinação para uma filosofia práxis, principalmente após as teorias de Marx. Contudo, a força atual do intelectual apenas se concretiza com o advento da separação Total da Igreja e do Estado³⁹, sendo necessário que uma meta posição fosse feita, sendo assim a ciência colocada no pedestal de produtora de verdades, principalmente daquelas verdades que não mais pertenciam à religião (SANTOS, 2005, p. 51).

A figura do militante defendida nesta pesquisa está atrelada à teoria de Antonio Gramsci sobre o intelectual orgânico. Como militante, o pressuposto de base para determiná-lo, é usado o sentido mais amplo da palavra, ou seja, qualquer pessoa que

³⁹ Boaventura de Souza defende que a racionalidade e seus efeitos, são reflexos da virada trazida pela revolução científica do século XVI, e que tem sua extensão até as ciências sociais no século XIX, e tendem a negar toda e qualquer forma de conhecimento que seja diferente do que seu método ou campo epistemológico se propõe a estudar/pesquisar (2005, 60-61). Com base nesta afirmativa, percebe-se a valorização que possui o intelectual frente a pós-modernidade, já que ele seria o arauto da ciência, e como tal, tem seu papel potencializado dentro da estrutura social.

tivesse uma postura voltada à mudança da realidade que o cerca. Neste sentido, a teoria gramsciana tem uma grande influência, já que o autor defende a possibilidade de qualquer pessoa ser um intelectual (1978).

Na perspectiva científica, o intelectual tem sua função dentro da sociedade, quer seja como mediador (analogicamente como o deus Hermes que trazia o conhecimento a humanidade), seja como produtor de verdades (e neste ponto, a religião perdeu grande parte de sua força para a sedução do discurso da ciência como solução mais racional do que a religião).

A ciência desponta na modernidade como um alicerce seguro para a sociedade, criando uma esfera de segurança, mesmo quando os temas eram excluídos do debate científico por não se enquadrarem nos moldes epistemológicos de seus métodos. Mas na pós-modernidade as verdades da ciência foram postas em cheque (sendo esta uma das principais causas da já referida crise trazida pela pós-modernidade). Todavia, mesmo com essa crise de paradigmas que a pós-modernidade trouxe as Ciências e a Religião, os pensadores sempre figuraram como uma peça fundamental na engrenagem social, já que mediam a reflexão da realidade para a sociedade. Não é errado mencionar que o intelectual está para a ciência como o sacerdote está para a religião. Deste modo, conforme Max Weber já mencionava em seus escritos sobre Economia e Sociedade, os dogmas eram repassados ou interpretados por estes mediadores que figuravam como uma classe pensante e reflexiva dentro da esfera religiosa. Não é por acaso que a burguesia tenta buscar o conhecimento, que outrora era privilégio da nobreza, como fonte de emancipação econômica-religiosa.

3.1 A teoria de Antonio Gramsci sobre o intelectual orgânico como paradigma para a construção do universo de pesquisa.

Gramsci afirma que todos são intelectuais, mas o papel de intelectuais dentro da sociedade é destinado a poucos (1978, p. 346). Da leitura, pode-se concluir que a legitimidade social desponta como o diferencial entre uma pessoa “comum” e um cientista. Da mesma forma ocorre com o intelectual legítimo, e o mero estudioso. Outra questão é o grau de atuação e influência deste intelectual dentro da sociedade.

A atividade intelectual deve distinguir-se em graus, mesmo do ponto de vista intrínseco; graus que nos momentos de extrema oposição indicam uma autêntica diferença qualitativa: no mais alto grau, devem pôr-se os criadores das várias ciências, da filosofia, da arte, etc.; no mais baixo, os 'administradores' e divulgadores mais modestos da riqueza intelectual já existente, tradicional, acumulada (GRAMSCI, 1978, p. 349)

Assim como Weber havia elencado em seus escritos compilados no livro *Economia e Sociedade*, cada segmento da sociedade produz e sofre efeitos diferentes dentro da esfera social. Desta forma, os intelectuais são percebidos e tem sua atuação e legitimidades determinadas de forma dinâmica. Não pode ser esquecido que esses segmentos e a legitimidade dada pela sociedade são advindas de um processo histórico, onde os intelectuais (e mesmo a sua definição) reproduzem ou representam interesses de uma classe⁴⁰, ou figuram como uma voz crítica da realidade. De fato dentro das teorias de Gramsci há duas figuras de intelectuais:

- a) O intelectual tradicional - que estava atrelado as teorias sócio-econômicas e que não tinham na práxis um foco para suas teorias. Para Gramsci, estes intelectuais

⁴⁰ Neste sentido, Gramsci comenta que “Os intelectuais são os 'caixeiros' do grupo dominante para o exercício das funções subalternas da hegemonia social e do governo político, isto é: 1) do consenso 'espontâneo' dado pelas grandes massas da população à orientação impressa pelo grupo fundamental dominante, consenso que nasce 'historicamente' do prestígio (e, portanto da confiança) que deriva, para o grupo dominante, da sua posição e de sua função no mundo da produção; 2) do aparato de coerção estatal, que assegura 'legalmente' a disciplina daqueles grupos que não 'consentem' nem ativa nem passivamente, mas é constituído por toda a sociedade em previsão dos momentos de crise no comando e na direção em que o consenso espontâneo vem a fazer falta.” (1978, p. 348).

seriam responsáveis por teorias que resultariam na manutenção do *estatus quo* dos camponeses e das demais classes exploradas economicamente;

- b) O intelectual orgânico - que estava atrelado a uma determinada classe social, e como tal, fazem parte de um organismo vivo, sendo conectados ao mundo do trabalho, a política, a práxis e principalmente, possuíam uma função pedagógica dentro da sociedade, mesmo que em muitos casos tenham sua função atrelada a cultura, mas o ponto maior desta figura é a conexão entre o mundo científico e o mundo do trabalho.

Diante das possibilidades, muitos intelectuais tendo como pano de fundo as teorias de Marx e de Gramsci, enveredam em uma postura voltada a uma práxis tendo como meta a mudança da realidade social. Esse engajamento se dá em várias esferas, como a política, a filosofia, e principalmente, as ciências sociais. Como exemplo, há os teólogos que iniciaram a teologia da libertação, e a teologia da revolução. No primeiro, há uma forma mais abrangida das concepções de Gramsci e Marx, onde o intelectual se insere em um contexto de mudança social através de uma postura pedagógica, enquanto o segundo, tem uma postura mais voltada a uma ação revolucionária, que tenta a mudança social através da luta armada; mas ambos se encaixam na figura descrita por Gramsci como Intelectual Orgânico.

No que se refere ao militante Católico de Direitos Humanos após a década de 60 no Brasil, não há como defini-lo fora da perspectiva gramsciana da teoria de intelectual orgânico. A forma como era feita à militância, mostra verdadeiramente como era a práxis desses agentes sociais. O início de tudo se dá na esfera das idéias, com a leitura de textos voltados a reflexão social e mudança de realidade, como as teses de Marx e Gramsci, por exemplo. Na segunda etapa, há a tentativa de conciliação entre as doutrinas marxistas e a Religião. Após a confirmação de uma possibilidade de

aplicabilidade de idéias marxistas e religiosas que convivem plenamente dentro do campo de subjetividade do Militante católico em prol dos Direitos Humanos. As referidas⁴¹ lutas em defesa dos pobres e dos dissidentes políticos, mostram que o intelectual orgânico se apresenta dentro da esfera política-religiosa de forma constante e inegável, principalmente na América Latina, onde as teologias da Libertação e da Revolução têm força e mostram que é possível a união entre teorias e dogmas religiosos e uma práxis marxista.

De certo, neste momento, os intelectuais tradicionais, e os intelectuais orgânicos possuem o mesmo entendimento já que ambos coincidem na necessidade de aproximação do evangelho à realidade, principalmente gerando uma mudança social em favor dos pobres. Neste ponto, como adequação a teoria do intelectual tradicional de Gramsci, tem-se a figura do alto clero da Igreja Católica, que inicia a mudança de postura da atuação da instituição religiosa, mas uma guinada para a mudança e a ação dentro da militância ficava a cargo do baixo clero e dos intelectuais militantes.

A figura do agente militante é uma incógnita dentro do universo teórico acadêmico, onde cabem diversas concepções sobre a palavra e sua aplicação. Como grandes categorias dentro da teoria dos intelectuais nas teses de Gramsci pelo menos, tem-se a possibilidade de conservação da realidade, ou mesmo a transformação da realidade. Neste ponto percebe-se a base da teoria do intelectual orgânico, quando é dito que

Gramsci conferiu uma grande importância à cultura, à ideologia, à política e a religião como dimensões fundamentais do processo histórico, e justamente por isso a elas dedicou a maior parte de sua obra. A postura gramsciana implicou a valorização dos agentes sociais que exercem atividades de natureza intelectual: o professor, o líder religioso, o militante político, o jornalista, o artista e o cientista (BEIRED, 1998, p.122).

⁴¹ Quanto ao tema, o capítulo I deste trabalho descreve o cenário em que os militantes católicos lutavam na defesa dos menos favorecidos e na luta contra os descasos do regime militar.

Esses agentes sociais influenciam e dissipam ideologias e direcionam a atuação de seu segmento social. Neste sentido, pode-se concluir que a abrangência do professor é a maior, por que transcende a sua classe social e as suas representações. Enquanto exercem a sua função podem influenciar alunos que são advindos de diversas classes sociais. Por isso, que a figura do professor alcança mais do que sua classe social, influenciando, em muitos casos, uma totalidade diferente de seu raio de ação, quer seja cidade, ou estado.

Com a chegada da pós-modernidade, a tecnologia possibilita a abrangência e dissipação das idéias dos intelectuais de uma forma mais abrangentes. É possível hoje uma rede de trocas de teorias e estudos empíricos, ajudando a interligação de idéias e teorias. Pode ser concluído, que o professor tem maior influência dentro de sua sociedade.

3.2 As CEB's, as Pastorais e os movimentos religiosos como fomentadores da militância em Pernambuco.

A figura do intelectual orgânico de Gramsci estava presente nesta militância e pode ser vista em todas as bases de atuação dos focos de resistência a ditadura militar, e também nos focos de militância religiosa. Nas CEB's, os intelectuais se organizavam em grupos de leitura e interpretação dos textos bíblicos, que se misturavam as leituras dos textos marxistas, e das notícias das revoluções na América Latina. Utopias e teorias misturavam-se impulsionando os militantes.

Nas CEB's, a figura do intelectual orgânico é mais forte. A formação dessas ilhas de resistência era voltada para a população menos favorecidas, contudo, não quer dizer que sua composição era apenas destes. Por conta disso, se tornaram de suam

importância na alfabetização dos menos favorecidos, e também na sua formação política, sendo assim um foco da ação de intelectuais e estudiosos. Por isso, que as CEB's também tiveram grande relevância na alfabetização dos seus componentes, principalmente em regiões rurais. Ademais, a iniciação a política foi uma peça fundamental para uma mudança na realidade, ou mesmo na inclusão dos menos favorecidos através do conhecimento.

Nas Pastorais, a presença dos membros da Igreja e de leigos mostravam a força da sociedade civil e de sua possibilidade salutar de organização. As denúncias e as lutas em prol dos Direitos Humanos mostravam a força dos intelectuais dentro da religião e na política. Essa força era uma mola impulsionadora para a mudança da realidade social. O papel residual da Igreja era unido ao novo papel que a ciência assumia (ou se prestava a assumir), dando uma forte legitimidade à atuação dos Militantes dentro da sociedade.

As teorias eram transmitidas de forma constante, moldando ideais e posturas políticas mais ativas frente à realidade social. Por consequência disso, a militância não diminuía mesmo frente às adversidades. Como exemplo maior dessa fomentação, tem-se o Instituto de Teologia do Recife. Este ambiente que se prestava a ser meramente acadêmico se tornou um celeiro de Militantes, que tinham a ação uma forma de vivência plena de sua religiosidade. A emancipação política e social era uma meta da militância.

3.3 A questão da pós-modernidade e sua importância para os militantes católicos de Direitos Humanos: a mudança de paradigmas trazida pela mudança histórica da realidade.

Como foi demonstrado no capítulo 2, a pós-modernidade é uma questão trazida na tentativa de metaposição da ciência pela produção da verdade (SANTOS, 2005). Como a história se mostrou diferente das previsões, as possibilidades de manutenção de uma rede de sentido mantida nas teorias outrora vigentes, não seria mais possível. De fato, a pluralidade de sentidos e de teorias sobre “verdades”, criou uma nova perspectiva para uma continuidade da modernidade. Esta se prestou a ser uma era de certezas, mas na pós-modernidade o relativismo é o novo panorama. Não é a toa que a linguagem é o novo panorama da realidade. Mas o que é chamado de “crise” é um resultado de uma nova postura individualizada do indivíduo na pós-modernidade. Essa postura mais individualizada entra em choque com o que era o antigo referencial do Militante católico, que era capaz de dedicar sua vida pela “causa”, pela mudança da realidade e a defesa da vida do próximo, mas frente às mudanças históricas, não seria mais possível ter uma postura mais voltada à individualidade. Essa mudança de paradigmas é a única forma de substituição da crise de subjetividade provocada pela mutação histórica.

Para Giovanni Semeraro, é “a partir da segunda metade dos anos de 1970, um novo ciclo do capitalismo e a sua contraditória recomposição desencadearam profundas transformações nos processos produtivos, nas práticas políticas e na função dos intelectuais” (SEMERARO, 2006, 381). Esse é o cenário de escolha da pesquisa. Após os anos setenta onde a crise da pós-modernidade se acentua com as mudanças sociais e intelectuais. O panorama se assevera com as mudanças tecnológicas.

O mundo do trabalho, remodelado pela informática e pela microeletrônica, passou a incorporar novos conhecimentos, gerando uma complexa analítica simbólica que exige um preparo intelectual mais apurado dos seus operadores. Com a revolução digital e a redução dos grandes conjuntos industriais, as categorias dos trabalhadores e as organizações de massa vieram se encolhendo (SEMERARO, 2006, p.381).

Não é por acaso que a figura do militante entra em declínio que se dá inicialmente por duas questões: uma subjetiva e outra objetiva.

A questão subjetiva está baseada nas teorias e ideais que formavam a utopia dos militantes católicos. Essas teorias e estruturas outrora fortes e marcantes, agora são caducas e obsoletas. A história se mostrou um carrasco ferrenho no que se refere às utopias marxistas e católicas. Enquanto que no mundo os regimes socialistas se apresentam tão nocivos quanto os regimes capitalistas (com a exceção de Cuba) acabam por sucumbir a questões políticas e econômicas. Com o fim da União Soviética, o marxismo, aparentemente, havia falhado. Neste ponto, percebemos que

A crise do intelectual popular acontece não apenas devido à “revolução tecnológica”, mas também pela dissolução dos “sujeitos coletivos”, pela relativização dos valores públicos, pela derrota do comunismo, pela indistinção entre esquerda e direita e pelo revisionismo imposto às revoluções (SEMERARO, 2006, p. 382).

Na esfera católica, o militante enfrentava uma nova postura da Igreja, que se voltava a uma postura mais conservadora. Em Pernambuco, por exemplo, a aposentadoria de Dom Helder, estandarte da militância, foi uma grande queda para esses militantes. O novo bispo inicia uma nova ordem dentro da organização eclesial e dos leigos. O Instituto Teológico do Recife é fechado. As pastorais começam a perder sua força. As CEB's perdem sua força de adesão. A militância entra em crise existencial, onde suas utopias e ideais são postos em conflito com a realidade. Essa crise de subjetividade, só foi acentuada pela pós-modernidade, e sua crise é sentida por todos (BERGER; LUCKMANN, 2004).

É clara a forma pela qual a crise transformou a figura do intelectual orgânico⁴². É por isso que “Nesse contexto, a figura do intelectual “engajado” entra em declínio e fala-se cada vez menos de intelectuais “orgânicos”, das “classes” trabalhadoras, de “militantes” e de educadores populares. Por toda parte, despontam gestores, intelectuais céticos e políticos pragmáticos” (SEMERARO, 2006, p.382).

Por isso que o intelectual atual foi compelido a adentrar na esfera da linguagem, pois ela se tornou o foco das atenções na pós-modernidade, com Rorty e Habermas, e uma postura nova quanto à formação da subjetividade. A rede de subjetividade é criada pela linguagem. Tudo passou a ser esclarecido pela linguagem. A práxis marxista passou assim a ser criticada e taxada de ingênua (como as teorias marxistas eram um dos mais importantes pilares da militância católica, a crise é acentuada⁴³).

É claro que a pós-modernidade também trás a substituição da esfera pública pela esfera privada em todas as áreas, principalmente no que se refere ao conhecimento. Os efeitos trazidos pela economia e pelo avanço tecnológico geram um novo paradigma na vida dos militantes católicos, enquanto de uma lado, há a fragmentação das teses e utopias (que resulta em uma subjetividade cada vez mais individualizada), temos o avanço tecnológico trazendo informações de forma constante, gerando uma crise na compressão espaço-temporal, onde o espaço é indiferenciado (já que tudo é “aqui” pois vive-se em uma aldeia global), e o tempo é efêmero (já que as informações são tão rápidas e diversificadas, que o próprio tempo é relativizado, levando ao culto ao “agora”), como nos mostra David Harvey (1999, p. 19). Inegável o fato de que a pós-

⁴² Giovanni Sameraro desabafa ao comentar essas mudanças quando tão ferozmente critica a nova postura dos intelectuais na pós-modernidade ao afirmar que [...] ”ao longo dessas últimas duas décadas, vimos emergir como onda avassaladora uma crescente categoria de intelectuais que se disseminaram na mídia, na publicidade, no entretenimento, em Organizações Não-Governamentais (ONGs), em serviços administrativos e no controle do sistema. Ficamos sabendo que havíamos ingressado na era da imagem, da “sociedade do conhecimento”, da informação “*just in time*”, na época do “capital cultural”, na qual o saber deve ser servido como mercadoria nas formas folhetinescas para garantir a atração do “grande público”.

⁴³ Para uma maior interação com a temática, vide o segundo capítulo.

modernidade trouxe o fim da meta-narrativa, transformando tudo em jogos de linguagem, sempre em disputa. Assim, a política, a filosofia e a religião entram em competição, e não mais em cooperação como outrora.

A questão objetiva diz respeito à mudança histórica que o país passou. Com o fim da ditadura, pouco restou das lutas do passado. Não é que a luta havia acabado, mas é que a defesa dos Direitos Humanos voltou à esfera do Estado (deixando de forma gradativa a sociedade civil). Quanto a esfera da militância (que estava em sua totalidade na esfera civil), gradativamente o esfriamento da atuação fora percebido. Restavam dúvidas quanto à eficácia da militância na mudança da realidade social. De fato,

No Brasil, ao longo dessas últimas duas décadas, inúmeros intelectuais com posições de resistência à ditadura e cumplicidade com os movimentos populares passaram a “funcionários” de partido e a gerentes técnico-administrativos dos aparelhos do poder governamental. Aos poucos, vimos surgir uma legião de especialistas em estratégias eleitorais, em profissionais da imagem, em artimanhas jurídicas, em hibridismo ideológico e tráfico de influência (SEMERARO, 2006, p.388).

Não é por acaso que após o choque do militante com a realidade, a descrença trazida pela perda de utopias, levou o militante a percorrer outros caminhos.

3.4 A importância das mudanças democráticas da década de 80 e 90 para o militante católico de Direitos Humanos recifense.

A redemocratização foi um marco para a história brasileira, e também para a militância católica dos Direitos Humanos. A luta por um sistema onde o Estado democrático de direito prevalecesse, levou a militância católica a pleitear a mudança política do Estado. Em muitos casos, essa militância se voltou para a questão dos

torturados e desaparecidos políticos (como é o caso da militância pernambucana, que tinha em Dom Helder um modelo pela defesa dos Direitos Humanos tanto na esfera política quanto na esfera econômica), mas em outros, a luta por uma democratização era a saída inevitável para que uma mudança no sistema político nacional. Grande parte da militância em prol da defesa da sociedade contra as torturas e as prisões ilegais praticadas pelo Estado, era oriunda da classe média brasileira, principalmente estudantes e intelectuais⁴⁴. A luta por uma democratização teve grande força com a lei da anistia de 1979, que permitiu o retorno ao Brasil dos exilados políticos.

É na década de 1980 que as grandes mudanças se iniciam. O engajamento aumenta em progressões estrondosas, resultando na aliança de setores outrora contraditórios. A própria Igreja católica se torna uma voz dentro do sistema político brasileiro, passando a compor o clamor público pela democratização, e pelo voto direto (campanha para as “diretas já”). Unir a sociedade em uma meta comum, só se tornou possível, graças à intervenção dos intelectuais e dos estudantes, que quando não participavam diretamente da luta, denunciavam ou mostravam argumentos dentro da academia, o que influenciava a adesão de novos militantes. Como um grande exemplo, tem-se as CEB's, que fomentavam não só novos militantes, como influenciavam novas teorias. São essas teorias que unem classes sociais diferente em um projeto que tem tanto o apoio intelectual quanto o apoio de grande parte da Igreja (principalmente após a teologia da libertação).

Com as eleições e com a concretização do projeto dos militantes católicos ou mesmo sem estarem ligados a Igreja, a sociedade viu surgir o embrião de um retorno ao

⁴⁴ Neste entendimento, o professor Luciano Oliveira defende que a militância no período da ditadura militar (após 1964) teve uma grande aderência devido a atuação dos militares, que passaram a torturar também a classe média, o que gerou indignação dos intelectuais, que aderiram ao movimento de militância, quer seja de forma pacífica, quer seja de forma revolucionária. (OLIVEIRA, 1998). A crítica feita pelo mestre, é que sempre houve torturas no país, e não havia um movimento tão forte (ou mesmo coeso) contra as torturas, mas quase não havia um interesse dos intelectuais quer seja em militância direta, ou mesmo em artigos ou matérias sobre os casos evidenciados nos meios de comunicação em massa.

regime democrático. Porém, quatro acontecimentos históricos afetaram os militantes católicos nos Brasil:

- a) De um lado, o objetivo que unia a sociedade (a redemocratização e a luta contra a tortura do Estado), tinha sido alcançado, gerando uma indagação gigantesca- E agora, o que fazer?
- b) De outro, os rumos da história e do cotidiano, mostraram as falhas do governo democrático brasileiro;
- c) A eleição para presidente após a redemocratização;
- d) A queda do muro de Berlin.

A questão preliminar, a falta de perspectivas frente à concretização dos objetivos, foi o primeiro “baque” para a militância católica em prol dos Direitos Humanos, que constatou a falta de planejamento em longo prazo para a atuação da militância católica. Inicia uma era de fragmentação e divergência sobre como a militância deveria atuar, e concomitantemente, inicia-se divergência doutrinária dentro da Igreja sobre a sua postura e papel na sociedade. Essa pluralidade de possibilidades, já vista e elencada nesta pesquisa no capítulo 2, e que se apresenta como um dos efeitos (e causas) de uma crise de sentido (ou de subjetividade) em tempos definidos como pós-modernos (BERGER; LUCKMANN, 2004) interfere na relação dos militantes católicos em geral.

Em se tratando dos militantes católicos de Direitos Humanos em Recife, essa pluralidade de teorias e caminhos a seguir geraram uma divisão de forças da atuação destes, ou, em sentido mais radical, uma descrença nas perspectivas que se apresentavam com o novo cenário político brasileiro. Ademais, a já mencionada saída de Dom Helder da arquidiocese de Olinda e Recife, foi uma grande perda para a militância cristã, que tinha depositado suas esperanças em um mundo pregado quase

que profeticamente pelo Dom da Paz. Dom Helder era mais do que um militante político, era também um líder espiritual. Essa união simbiótica ajudou a construção de uma figura mítica, um estandarte, para a luta em defesa dos Direitos Humanos e do engajamento político dos católicos.

Em paralelo, a retomada de uma postura mais conservadora frente à realidade social, e a postura da Igreja em face da realidade política - postura esta que pode ser vista em várias dioceses no Brasil e no mundo- desaguarão em um enfraquecimento da militância, que perdia suas antigas referências e não conseguia encontrar novos referenciais para seguir.

Como outra parte dos efeitos da democratização, tem-se a desilusão provocada pela realidade de uma democracia que se apresentava cada vez mais frágil, e fora do foco. Mesmo que em 1988 tenha surgido uma constituição progressista e defensora dos Direitos Humanos individuais e coletivos, o fim da década de 1980 é o início do despertar do “estado de graça” em que a militância estava após a “vitória” da luta pela democratização. A inflação galopante, atormentava a vida dos brasileiros e aumentava o abismo abissal entre as classes sociais. A violência aumentava diariamente, impulsionada pela pobreza. Os escândalos mostrando a corrupção e o nepotismo do governo eram demonstrados diariamente na Tv. O desencanto trazido pela realidade apresentada influenciou diretamente no militante, gerando indiferença e individualismo⁴⁵.

É possível concluir que esse universo de indiferença se impõe como norma de conduta estrutural, fazendo com que o pensamento e as emoções não conseguem reagir à avalanche de informações que o homem pós-moderno é exposto (LINS, 2006, p. 173). A dor do próximo não causa mais indignação. A violência que era mascarada pelo

⁴⁵ Vale lembrar que na obra A indiferença pós-moderna, de Ronaldo Lins, a indiferença e o individualismo são apontados como efeitos do processo de pós-modernidade, que, para ele, gera uma indiferença marcante, repercutindo efeitos sobre toda a sociedade, e aponta que na pós-modernidade, perdemos a capacidade de amar(2006).

governo autoritário, agora é abertamente mostrada na TV, banalizando-se, e abrindo o caminho para uma sociedade individualista e indiferente.

Em terceiro, temos as eleições de 1989. Quando as eleições presidenciais foram anunciadas, o Brasil se mobilizou para eleger seu presidente. Neste ponto, os militantes tinham uma inclinação pelas teorias de Karl Marx, que influenciaram as tanto a Teologia da libertação⁴⁶ e seu segmento menos popular, que foi a Teologia da revolução.

Karl Marx era quase que um manual de doutrinação, que era lido concomitantemente com o evangelho. Não é algo escondido o fato da militância católica brasileira, em sua grande maioria, ter uma inclinação para com as políticas de esquerda. Os programas políticos voltados aos menos desfavorecidos eram bem mais atrativos do que os programas com base mais liberais. Não é por acaso que os órgãos de defesa da classe trabalhista se uniram em prol da defesa de uma candidatura própria com características de esquerda, sendo Luiz Inácio da Silva o candidato que uniu a esperança dos trabalhadores e de grande parte dos militantes católicos, por representar a idéia (ou ideal) de defesa e política públicas em prol da classe trabalhadora⁴⁷ e dos menos favorecidos.

Todos os que tinham uma formação voltada a teorias marxistas, se voltaram com esperança para a possibilidade de uma mudança consistente dentro da sociedade

⁴⁶ É salutar registrar a importância de Antonio Gramsci para a teologia da libertação. Carlos Nelson Coutinho afirma que “quem conhece, por exemplo, a história da teologia da libertação, sabe que essa importante corrente de idéias foi profundamente influenciada pelas reflexões gramscianas”(COUTINHO, 1998, p. 15).

⁴⁷ As condições trazidas pela já mencionada crise da pós-modernidade afetaram, também, os trabalhadores e os órgãos de defesa da categoria. Carlos Coutinho defende que as classes sociais trabalhadoras sofreram com a queda do socialismo real e a crise do *Welfare state*, levando ao desrespeito dos direitos trabalhistas e a uma fragmentação das classes e de sua atuação. Além disso, há uma crise da “vontade coletiva”, levando o trabalhador a uma ação individualista e ao “desencantamento utópico”(1998, p. 58). Esse cenário também, guardada as devidas proporções, se apresenta para o Militante católico.

brasileira, já que o candidato esquerdista era oriundo de uma classe pobre, e ainda conseguiu a união das classes trabalhadoras.

Contudo, a eleição foi ganha pelo candidato de direita, Fernando Collor de Mello. Assim, mais uma vez, o ideal que havia unido não só os militantes católicos brasileiros (em sua maioria), mas toda a esquerda (inclusive os chamados “simpatizantes”) em um sonho em comum havia falhado.

Em 09 de Novembro de 1989 aconteceu mais um grande baque para o militante católico: a queda do muro de Berlin. Essa grande queda, não adveio do cenário histórico brasileiro, mas do cenário político europeu.

Para os militantes, havia a esperança de que o socialismo fosse possível no plano real. Que as utopias se tornassem concretas, e como tal, pudessem impulsionar a atuação do cidadão político socialista, neste caso, grande parte dos militantes católicos brasileiros (principalmente os intelectuais). A URSS era a prova de que o regime socialista era possível. A revolução de 1917 era uma bandeira para a militância esquerdista (que pode englobar a maioria dos militantes católicos), um exemplo a ser seguido. Mesmo os mais críticos ao regime socialista soviético, não imaginavam a extinção do governo socialista. Mas mesmo com os indícios de ruínas tão evidentes, o muro de Berlin rui, pondo fim a ao sofrimento de um governo moribundo, mas iniciando o ciclo de crises na subjetividade dos militantes dos católicos que lutavam pela defesa dos direitos humanos. Como viver na militância, se as bases da luta e das utopias ruíam uma a uma? O que restava? Diante destas indagações, o individualismo, a indiferença e o abandono da militância e da Igreja, se tornaram os caminhos mais atrativos para os militantes católicos que lutavam pela efetivação de um estado protetor pelos direitos humanos.

3.5 O professor universitário do curso de teologia da universidade católica de Pernambuco, como base do estudo dos efeitos da crise trazida pela pós-modernidade.

Recife fora um celeiro da luta pela defesa dos Direitos Humanos, principalmente com Dom Helder. A escolha do professor de teologia se justifica pela possibilidade de, além de perceber os efeitos de sua militância, ele ainda é capaz de tecer críticas e análises frente às teorias e as práticas cristãs. Como professor, esse indivíduo interfere em diversos segmentos da sociedade, estuda e analisa as teorias e dogmas da religião, neste caso, relativas à religião cristã. Ademais, em sua maioria, foram militantes católicos (quase sempre com vínculos direto com a Igreja Católica) e freqüentaram o meio acadêmico.

Quanto à instituição, esta sempre esteve ligada à formação acadêmica dos católicos engajados, principalmente aqueles ligados à Igreja católica, quer seja como leigo, quer seja em formação para cargo ou prática direta na Igreja. A Universidade Católica de Pernambuco foi criada em 27 de setembro de 1951, ou seja, anterior ao período histórico pesquisado. Após o fechamento do Instituto de Teologia de Pernambuco, se tornou o único celeiro do estudo da Doutrina Católica no Recife.

Como foco da pesquisa, buscou-se:

- 1- Professores do departamento de teologia da Universidade católica de Pernambuco;
- 2- Que tiveram ou tem, ligação como à militância católica recifense que lutava pela defesa e efetivação dos Direitos humanos em Pernambuco;
- 3 - Que tinham uma atuação na militância católica de defesa e luta pela efetivação dos Direitos Humanos entre 1980 até 2000.

Diante desse universo, temporal, territorial e material, é que se pode analisar como esses professores, que foram militantes entre 1980 até 2000, se comportaram frente as mudanças elencadas anteriormente.

Assim, a nova esquerda perdeu sua capacidade de ter uma perspectiva crítica sobre si mesma e sobre os processos sociais de transformação que estivera na base da emergência de modos pós-modernos de pensamentos (HERLEY, 2006, p. 320).

Dentro das entrevistas, será mostrado o quanto o sonho da militância engajada na luta pela defesa dos Direitos Humanos apresentado no primeiro capítulo, foi afetado pelo cenário descrito no segundo capítulo, principalmente com a saída de Dom Helder da Arquidiocese de Olinda e Recife.

4 OBTENDO UMA RESPOSTA DO CONFRONTANDO DA TEORIA COM A REALIDADE(OU PERCEBENDO A MILITÂNCIA CATÓLICA EM DEFESA DOS DIREITOS HUMANOS EM RECIFE).

4.1 A determinação do campo a ser pesquisado e entrevistado.

Como forma de elucidar ou testar as teses anteriormente levantadas, fora escolhido como metodologia a entrevista com os professores ligados ao universo desta pesquisa. No momento da realização da mesma, havia 18 (dezoito) professores ligados ao departamento de Teologia da Universidade católica de Pernambuco. Destes 18(dezoito) professores, apenas 6 (seis) se encaixavam no universo da pesquisa apresentado no capítulo anterior, ou seja:

1. Ter ligação com o movimento de militância católica em defesa dos direitos humanos;
2. Que essa militância tenha se dado entre 1980 a 2000;
3. Ter à época, ligação com a Igreja Católica;
4. Está ligado ao departamento de Teologia da Universidade Católica de Pernambuco.

Após a determinação do número total de professores a serem pesquisados, fora seguido o seguinte roteiro para a entrevista:

- 1-Qual a qualificação do voluntário (a)?
- 2-Como você descreve um militante católico?
- 3-Como, quando e porque iniciou sua militância em prol dos Direitos Humanos?
- 4-Como você poderia descrever sua militância/engajamento em prol dos Direitos Humanos antes de 1980?

5-Como você poderia descrever sua militância/engajamento em prol dos Direitos Humanos depois de 1980 a 2000?

6-O que fez você permanecer ou deixar a militância/engajamento em prol dos Direitos Humanos?

7-Você se vê como militante hoje? Por quê?

7-Como você percebe a militância dos católicos em prol dos direitos humanos em Recife no período de anterior a 1980?

8-Como você percebe a militância dos Direitos humanos por parte dos católicos hoje (mais precisamente após 1980)?

Com a aplicação deste questionário, buscou-se identificar se realmente a tese de que os militantes católicos que defendiam os direitos humanos de 1980 a 2000 sofreram influência da crise da pós-modernidade defendida por Berger e Luckmann(2004).

Em tempo, deve ser registrado que para assegurar a proteção da imagem dos professores, os nomes foram omitidos para garantir o anonimato.

4.2 A militância e seu auge (ou como era a militância e o militante, em Recife)

O primeiro capítulo demonstrou a construção do sonho e o cenário da militância em Recife. Essa força dentro do contexto de proteção aos Direitos Humanos, tinha como base à ligação direto com a Igreja.

Tal afirmativa pode ser demonstrada no discurso do primeiro entrevistado, quando o mesmo afirma que:

[...] Olhe, veja bem, eu sou muito marcado pela minha juventude nos anos 80, é... que foi um período bem especial ainda na igreja e na teologia pra nós é... (pausa) gera muito forte na minha formação como seminarista como agente pastoral de toda toda, toda uma espiritualidade centrada na mão do seguimento de Jesus, no reino de Deus, então isso, a gente respirava isso e se tinha,

naquele período, agente tinha a sensação a minha juventude, que a gente estava participando de fato da construção do reino de Deus, então naquele contexto, militante era alguém que dava sua vida, seu tempo, seus finais de semana, é... trabalhando com grupos, ajudando as pessoas na educação popular na evangelização, trabalho com crianças, é.. porque na verdade estávamos todos, de alguma forma envolvidos nesse, nesse processo que a gente chamava da construção do reino e aí onde onde, vamos dizer assim, se encontrava a identidade desse militante católico, muito marcado pela liturgia da libertação, pela leitura bíblica das CEB's , do Carlos Prestes, era um pouco essa a atmosfera e daí vem então quando eu associo o militante católico, pra mim era essa, é essa imagem que eu tenho que estava também envolvido muito ligado ao PT né, à comunidade eclesial de base, a pastoral da periferia aqui no Recife muito forte né, o morro que sempre foi uma referência, a pastoral da juventude, um pouco essa constelação(entrevista de número 1).

Não é diferente do que pode ser percebido no discurso do entrevistado numero 2(dois), que inclusive difere os militantes da seguinte maneira:

Eh, na verdade, a gente teria que pontuar, né, porque, com certeza tem, teríamos muitos tipos de militantes, sobretudo católicos e como militância de alguma maneira remete para uma noção de atividade, de ação, então isso pode dá, muita gente agindo, vamos dizer assim, eh como católicos e portanto, se defina como militante católico, né, na medida em que está atuando a partir de um vínculo, de uma convicção ou de uma atividade até mesmo diretamente determinada pela igreja, então, é... realmente complexo. Agora, se eu fosse fazer uma abertura do meu baú para pensar o que é essa noção de militância católica era pra mim, ta mais, essa vinculação, através das minhas experiências está mais vinculadas às pessoas que a partir de um índice de direção cristã, eu acho, que como você diz católico, é vinculado, quer dizer, numa vivência dessa fé numa igreja católica, numa no âmbito de comunidades católicas, em movimentos católicos, atuam de que forma? No campo político, sindical, comunicação eh...em geral. Então pra mim é essa referência que eu tenho de militante católico, ou seja, é um alguém que tem uma vivencia intra, no interior da igreja e uma atuação inspirada por essa vivência, alimentada por essa vivência da igreja no interior da comunidade católica no mundo, quer dizer, numa atividade secular, ou seja, atuar em partido político, em sindicatos, em movimentos sociais(entrevista número 2).

Assim foi do mesmo modo para o terceiro entrevistado, que define o militante católico de forma precisa:

O militante católico hoje, creio que ele deve ter alguns requisitos fundamentais. Primeiro, deve buscar a formação da consciência crítica. Eh..., e ter um engajamento cristão na sua paróquia de atuação, mas ter a consciência aberta para as mobilizações sociais, para não cair em uma visão fundamentalista como muitos que se fecham, não é?, e perdem exatamente a dimensão da práxis social, o que é fundamental diante daquilo na sociedade em que vivemos, uma sociedade de mudança em transição, muito injusta e

desigual, não e fácil sofre uma mudança assim tão rápida, e precisa manter o espírito de... de ... o espírito de protesto, eu diria, o militante deve ter o espírito de protesto. No que ele se engaja, ele deveria por isso como um missão imposta, ne? o pouco que ele fizer ele tem de fazer nesta perspectiva, eh ..por que a tendência muito grande, hoje, é de uma visão, eu diria assim, de endeusar a liturgia, onde as pessoas buscam a religião ou os movimentos como uma forma de encontrar um conforto e um alívio para enfrentar a realidade, mas é só numa postura comodista eh, por isso mesmo, precisaria o cristão militante, ele assumir uma postura realmente crítica em uma visão social e política da realidade em que nos vivemos, não se pode fechar os olhos e cruzar os braços não, e pensar que as coisas voa mudar, e esperar que surja uma liderança que tenham um olhar para o povo, mais a máquina, a estrutura, ela é mais perversa, e as coisas não mudam facilmente, e o militante deve ter esta consciência, mas eu não sei se essa postura é uma postura mais comodista, de acomodamento, por que a formação cristã dos militantes estão sendo restaurada não, o que a gente percebe é que a tendência das paróquias e das dioceses é se isolam em seu mundo, principalmente como a gente percebe o aumento dos movimentos pentecostais, que vivem dentro da igreja católica, do movimento de renovação carismático muito grande, e esse movimento carismático é pentecostal, então fica aquela visão muito melosa da vida, e conformista e determinista, isso não é bom. Precisaria ter mais um recurso para, eh..., a formação desses militantes serem mais coerentes, para o bem da própria igreja, eu diria.

O quarto entrevistado utilizou sua experiência na militância para criar um referencial de definição da figura do militante católico, mas já informa de sua ausência de contato com a militância.

[...] hoje eu não tenho muito contato com essa minha militância, então eu vou lhe falar desse tempo em que botei o pé na lama. Eu... eu comparando com outra militância, quer dizer gente engajada na transformação da sociedade, no sentido de socialização, participação popular na construção de um mundo mais democrático, plural, pluralista etc a diferença de ser católico nessa atividade era duas primeiro a gente era muito ingênuo eu me lembro quando em Maceió estávamos num debate com um grupo de pessoas que eram da caminhada, e que foram pra Nicarágua, eh, é e tudo mais e a gente era muito idealista mas... os outros eram mais ousados do ponto de vista da ação, e depois eles eram mais articulados eles tinham um projeto ideológico que pra gente que passava de uma citação espaça, uma mobilização assim muito mística talvez a gente até na hora mesmo de dar a vida por alguém fosse mais dado, mas do ponto de vista pratico do nosso dia-a-dia a gente era mais desorganizado. A gente não tinha clareza ideológica e a gente ficava no trabalho miúdo de formação e educação, ... uma vez tentaram me cooptar para um movimento de esquerda mais radical, eh.. eu ainda participei de alguns encontros de base desse movimento, mas depois me desintressei. Por que achava interessante do ponto de vista pragmático, mas aquilo era ousado, articulado, não tinha em haver com meu *ethos*, justamente religioso, a minha era outra, eh...eu naquele tempo eu já achava que não adiantava avançar muito em termos de tomar o poder, e ocupar o estado, se o povo primeiro não aprendesse a fazer política, se educasse, e ficasse apenas nos pequenos grupinhos de bairro, de conselho de moradores, de conselho de mães, etc..então, eh..tem um lado nostálgicos mesmo, mas tinha uma lado da sabedoria popular mesmo, a gente se não fosse para ir com muita gente, com

o povo todo, a gente não avançava muito não. Isso é, por bem ou por mal, o que diferenciava a gente.

Com o quinto entrevistado, percebe-se uma maior elaboração na definição do militante católico (que como nos entrevistados anteriores, torna-se uma auto-biografia).

Olhe um militante católico primeiro de tudo ele tem dois campos de atuação em termos de atividade é voltada para transformação de uma certa realidade. Ele tem um campo específico eclesial que ele vive na igreja dele através das pastorais em que ele atua, não é? Que pode ser uma pastoral ou pode ser duas pastorais. E ao mesmo tempo ele se sente questionado a ter que de alguma maneira militar também ou desenvolver alguma solidariedade decorrente dessa militância que ele faz na igreja junto a sociedade através de algum tipo de movimento social específico, normalmente não é, pelo menos na experiência que eu vivenciei nos tínhamos uma dupla militância mas não é uma coisa de regra não é uma regra em termos de ser militante católico ter que ter dois campos de atuação, dessa militância, mas boa parte dos militantes católicos eles de alguma maneira desenvolvem um pouco uma dupla militância nos dias de hoje possivelmente talvez menos por conta de uma certa é... de um certo declínio um pouco mais para o conservadorismo que pairou sobre a igreja católica nos últimos 10 anos ou 15 anos então muita gente talvez preferiu sair da igreja católica para militar só no movimento social e alguns outros preferiram continuar e ficar talvez mais em uma certa organização pastoral mas eu defino o militante católico assim ele atua dentro da igreja através das pastorais e que se sente questionado a ter de atuar por se solidarizar em alguma outra forma de organização da sociedade civil.

Desse modo, fica fácil perceber que a definição de militante passa pelo campo político, com a mobilização junto à sociedade civil; e também pelo campo religioso, quer seja como vivência, quer seja ligada diretamente a Igreja Católica.

O cenário dessa militância era fermentado pela figura de Dom Helder, além de todo o dossel de sonhos e teorias políticas.

[...] escutava muito Puebla e CEB's, é uma coisa que mas nunca me envolvi muito, ao vir pro Recife em 82, pro seminário, aí sim eu encontrei um mundo bem diferente do mundo de campina que ainda era uma igreja muito pequena muito família e aqui de fato é quando iniciei minha caminhada, eu fui, minha historia é um pouco interessante porque eu entrei, eu vim pro Recife para entrar, entrei no sagrado coração de Jesus, passei um ano, depois sai e entrei na diocese de Guarabira com D. Marcelo Cavalheira que era na época um dos grandes nomes né da teologia da libertação, do grupo dos bispos profetas do NE, eu entrei no Guarabira, quer dizer, eu entrei no mundo, eu entrei em Guarabira, interessante eu entrei na diocese exatamente na noite que Margarida Alves foi assassinada, e ela tava no encontro vizinho à casa onde eu morava eu entrei num dia e no outro dia eu já estava ajudando D. Marcelo na missa de corpo presente de margarida que ali você tinha, a gente brincava foi batismo de sangue você já entra na diocese no primeiro encontro é de uma situação bem, bem forte, é... de assassinato, de martírio, e Guarabira foi uma dessas dioceses, com D. Marcelo, vamos dizer

assim, modelo das Comunidades Eclesiais de Base, do movimento da educação de base, eu me movi muito, tinha um padre lá que me focou que me chamou muita atenção à pobreza, simplicidade, então o contato com essa realidade dos pobres, a vida a partir dos pobres, eu não tive tanto aqui no Recife no 1º ano, mas lá em Guarabira quando eu entrei, então me marcou muito, foi um período de identidade muito forte porque a convivência, ajudava D. Marcelo no programa de rádio dele, de lê as cartas e respondia a convivência com ele, como ele era um bispo místico, tinha um jogado muito forte então isso me impregnou até hoje. [...] (primeiro entrevistado).

O quarto entrevistado define de melhor forma

[...] então esta convivência com o poder dominante completamente na cidade, na minha adolescência, me levou a certos arrobos libertários, e o canal foi através desses meus primos, Dom Helder, a Igreja... e tive a sorte, naquela época, de encontrar um grupo bom, de padres de freiras, ligados a Igreja na várzea, grupo dos franceses, eh..., a gente vivia uma mística muito boa. [...] Olhando com os olhos de hoje, eu vejo uma coisa muito positiva, quer dizer, a gente tinha um sentido para viver, quer dizer, a gente acreditava em uma mudança na sociedade, era inevitável. A gente dava a vida por isso, trabalhava por isso... tinha ganas que eu vejo hoje a meninada sem ter motivo e sem razão para fazer nada na vida. Isso vinha da militância...foi bom a minha vida, e não me arrependo de ter passado por isso. Ah...por outro lado, quer dizer..., acho que o fato da gente ser de igreja, aumentou um problema de toda militância, no sentido que nos dogmatizamos muitas hipóteses sociológicas... que dizer, os livrinhos da Marta Ranneth, comunistas, viraram catecismo, estudávamos aquilo como se fosse um retiro para saber...e isso nos fechou para certas possibilidades de convivências com certas pessoas, eu me lembro que por exemplo, eu que era mais interessado pelos estudos etc...queriam que eu fosse professor depois, e depois do curso de teologia, me mandaram estudar na aliança francesa, para eu estudar fora, como de fato, fui, me matriculei ainda na universidade de Paris, mas... quando eu chegava lá na classe eu viravas um bicho estranho, tudo o que não fosse pobre parecia ser, no mínimo, no mínimo,... assim, gente fraca, desmobilizada, senão inimigo. Eu me lembro que teve uma menina que se apaixonou por mim na turma ela estudava medicina, e eu dava o maior desprezo a ela, por exemplo, nem olhei, pelo simples fato de que ela tinha dinheiro, quer dizer, nós nos tornamos muito apartados e criamos muito, muito, essa divisão, reforçamos a leitura ideológica partir da chave ideológica e tendemos muito a estigmatizar pessoas e outros grupos, e eh...eu acho que isso foi um limite , de repente a crise que veio dos militantes é, em parte, por que nós, ingenuamente, tratamos os segmentos sociais como se fosse questões de fé, e são níveis diferentes. Então isso foi ruim para a militância social, pois isso não nos permitiu maleabilidade, compreensão do jogo da história, nos tínhamos uma pré-compreensão muito ideologizada demais. Fidelista demais...E isso foi ruim para a própria fé da gente, que como a coisa se misturava com a outra muita gente perdeu o sentido litúrgico, muita gente transformaram as orações em comícios, esqueceram a dimensão simbólica. A própria humanidade e espiritualidade se perdeu por conta da luta, da luta mal entendida. Nos tivemos por um lado certos guias, professores, padres que eram heróicos etc. ..., mas alguns deles..., como eu disse, o grande problema da característica dessa militância religiosa crista seja essa ingenuidade. Achar que o, o , a análise marxista iria trazer outra revelação divina, e isso nos fechou certas janelas...

Ainda no que se refere ao sonho, o discurso do quinto entrevistado mostra o quanto esses sonhos impulsionavam os militantes, o que fica claro quando o mesmo afirmar que

Antes de 1980 a militância que nos fazíamos ligada a pastoral da juventude era uma militância que poderíamos dizer de uma visão um tipo de sociedade bastante questionadora quanto as formas injustas com que elas acomodavam as pessoas no seu seio então nos éramos frutos de um momento histórico que ainda vivíamos e a ditadura militar então nos tínhamos uma visão da sociedade bastante repressora por parte dos organismos que estavam impostos para repressão na sociedade a partir do golpe militar de 1964 então até antes do anos 80 nós vivíamos de uma maneira instigados por uma conjuntura que estava colocada ainda então a perspectiva da transformação da sociedade social era muito forte o sonho de um tipo de sociedade diferente numa perspectiva minoritária, socialista pairava pelas nossas visões, pelos nossos objetivos nos tínhamos em termos de comungar um certo tipo de sociedade outra que nos imaginávamos mais ligada à esquerda então isso era devido ao contexto que nos vivemos no Brasil na América latina toda que instigava a gente a ter uma luta efetiva né tanto dentro da igreja porque a gente queria poder mudar de alguma maneira a própria igreja numa perspectiva da construção moderna como a própria sociedade que nos estamos viver nos queríamos de fato uma outra e a revolução era uma coisa de fato imenso na cabeça de muitos militantes antes dos anos 80. Biologicamente a gente vivia numa concepção de sociedade baseada num desejo que ela pudesse ser construída no mais sobre as bases dessas contradições com foco que nos queríamos e que alimentava a perspectiva política.

A união entre a perspectiva de mudança e os sonhos e utopias dessa mudança, impulsionaram o militante em sua vida política, que era um reflexo da vida religiosa. É nessa forma simbiótica de perceber essa dicotomia entre as teorias marxistas e as novas teorias da teologia da libertação, que os sonhos dos militantes são fomentados.

4.3 A perda dos paradigmas e sonhos de outrora (ou o efeito da pós-modernidade no militante após 1980).

A hipótese deste trabalho era perceber se o Militante Católico de Direitos Humanos em Recife sofreu algum efeito da crise da pós-modernidade. Essa crise, apresentada no capítulo primeiro, já que ela se apresenta como uma questão endêmica, e

seus efeitos alcançam toda a estrutura social. Como exemplos desses efeitos, temos a apatia frente à realidade, a individualidade, e principalmente a perda de utopias.

A forma pela qual os entrevistados definem o militante católico, mostra como o mito e a realidade se mesclando para criar uma imagem, que se confunde com sua própria autobiografia ou auto-imagem. Neste ponto, a entrevista tinha como terceira pergunta, como você definiria um Militante Católico de Direitos Humanos, tendo como objetivo perceber no discurso dos entrevistados o paradigma utilizado como referencial para suas futuras respostas. O primeiro entrevistado define o militante, fazendo uma auto-análise:

Olhe, veja bem, eu sou muito marcado pela minha juventude nos anos 80, é... que foi um período bem especial ainda na igreja e na teologia pra nós é... (pausa) gera muito forte na minha formação como seminarista como agente pastoral de toda toda toda uma espiritualidade centrada na mão do seguimento de Jesus, no reino de Deus, então isso, a gente respirava isso e se tinha, naquele período, agente tinha a sensação a minha juventude, que a gente estava participando de fato da construção do reino de Deus, então naquele contexto, militante era alguém que dava sua vida, seu tempo, seus finais de semana, é... trabalhando com grupos, ajudando as pessoas na educação popular na evangelização, trabalho com crianças, é.. porque na verdade estávamos todos, de alguma forma envolvidos nesse, nesse processo que a gente chamava da construção do reino e aí onde onde, vamos dizer assim, se encontrava a identidade desse militante católico, muito marcado pela liturgia da libertação, pela leitura bíblica das CEB's, do Carlos Prestes, era um pouco essa a atmosfera e daí vem então quando eu associo o militante católico, pra mim era essa, é essa imagem que eu tenho que estava também envolvido muito ligado ao PT né, à comunidade eclesialística de base, a pastoral da periferia aqui no Recife muito forte né, o morro que sempre foi uma referencia, a pastoral da juventude, um pouco essa constelação.

Essa mesma indagação gerou respostas semelhantes nos entrevistados. O segundo entrevistado afirma que:

Eh, na verdade, a gente teria que pontuar, né, porque, com certeza tem, teríamos muitos tipos de militantes, sobretudo católicos e como militância de alguma maneira remete para uma noção de atividade, de ação, então isso pode dá, muita gente agindo, vamos dizer assim, eh como católicos e portanto, se defina como militante católico, né, na medida em que está atuando a partir de um vinculo, de uma convicção ou de uma atividade até mesmo diretamente determinada pela igreja, então, é... realmente complexo. Agora, se eu fosse fazer uma abertura do meu baú para pensar o que é essa noção de militância católica era pra mim, ta mais, essa vinculação, através das minhas experiências está mais vinculadas às pessoas que a partir de um índice de direção cristã, eu acho, que como você diz católico, é vinculado, quer dizer, numa vivência dessa fé numa igreja católica, numa no âmbito de comunidades católicas, em movimentos católicos, atuam de que forma? NO

campo político, sindical, comunicação eh...em geral. Então pra mim é essa referencia que eu tenho de militante católico, ou seja, é um alguém que tem uma vivencia intra, no interior da igreja e uma atuação inspirada por essa vivência, alimentada por essa vivência da igreja no interior da comunidade católica no mundo, quer dizer, numa atividade secular, ou seja, atuar em partido político, em sindicatos, em movimentos sociais.

O terceiro entrevistado a forma politizada de perceber o militante católico:

O militante católico hoje, creio que ele deve ter alguns requisitos fundamentais. Primeiro, deve buscar a formação da consciência crítica. Eh..., e ter um engajamento cristão na sua paróquia de atuação, mas ter a consciência aberta para as mobilizações sociais, para não cair em uma visão fundamentalista como muitos que se fecham, não é?, e perdem exatamente a dimensão da práxis social, o que é fundamental diante daquilo na sociedade em que vivemos, uma sociedade de mudança em transição, muito injusta e desigual, não e fácil sofre uma mudança assim tão rápida, e precisa manter o espírito de... de ... o espírito de protesto, eu diria, o militante deve ter o espírito de protesto. No que ele se engaja, ele deveria por isso como um missão imposta, ne? o pouco que ele fizer ele tem de fazer nesta perspectiva, eh ..por que a tendência muito grande, hoje, é de uma visão, eu diria assim, de endeusar a liturgia, onde as pessoas buscam a religião ou os movimentos como uma forma de encontrar um conforto e um alívio para enfrentar a realidade, mas é só numa postura comodista eh, por isso mesmo, precisaria o cristão militante, ele assumir uma postura realmente critica em uma visão social e política da realidade em que nos vivemos, não se pode fechar os olhos e cruzas os braços não, e pensar que as coisas voa mudar, e esperar que surja uma liderança que tenham um olhar para o povo, mais a máquina, a estrutura, ela é mais perversa, e as coisas não mudam facilmente, e o militante deve ter esta consciência, mas eu não sei se essa postura é uma postura mais comodista, de acomodamento, por que a formação cristã dos militantes estão sendo restaurada não, o que a gente percebe é que a tendência das paróquias e das dioceses é se isolam em seu mundo, principalmente como a gente percebe o aumento dos movimentos pentecostais, que vivem dentro da igreja católica, do movimento de renovação carismático muito grande, e esse movimento carismático é pentecostal, então fica aquela visão muito melosa da vida, e conformista e determinista, isso não é bom. Precisaria ter mais um recurso para, eh..., a formação desses militantes serem mais coerentes, para o bem da própria igreja, eu diria.

O quarto entrevistado define o militante, e sua atuação, a partir de sua vivência, mostrando a dificuldade da união do arcabouço ideológico e a esfera religiosa.

[...] a diferença de ser católico nessa atividade era duas: primeiro a gente era muito ingênuo eu me lembro quando em Maceió estávamos num debate com um grupo de pessoas que eram da caminhada, e que foram pra Nicarágua, eh, é e tudo mais e a gente era muito idealista mas... os outros eram mais ousados do ponto de vista da ação, e depois eles eram mais articulados eles tinham um projeto ideológico que pra gente que passava de uma citação espaça, uma mobilização assim muito mística talvez a gente até na hora mesmo de dar a vida por alguém fosse mais dado, mas do ponto de vista pratico do nosso dia-a-dia a gente era mais desorganizado. A gente não tinha clareza ideológica e a gente ficava no trabalho miúdo de formação e educação, ... uma vez tentaram me cooptar para um movimento de esquerda mais radical, eh.. eu ainda participei de alguns encontros de base desse

movimento, mas depois me desinteressei. Por que achava interessante do ponto de vista pragmático, mas aquilo era ousado, articulado, não tinha em haver com meu *ethos*, justamente religioso, a minha era outra, eh...eu naquele tempo eu já achava que não adiantava avançar muito em termos de tomar o poder, e ocupar o estado, se o povo primeiro não aprendesse a fazer política, se educasse, e ficasse apenas nos pequenos grupinhos de bairro, de conselho de moradores, de conselho de mães, etc..então, eh..tem um lado nostálgicos mesmo, mas tinha um lado da sabedoria popular mesmo, a gente se não fosse para ir com muita gente, com o povo todo, a gente não avançava muito não. Isso é, por bem ou por mal, o que diferenciava a gente.

O quinto entrevistado em sua definição de militante católico, mostra o nascedouro do rompimento da militância com a Igreja, ao tempo em que tenta definir o militante católico.

Olhe um militante católico primeiro de tudo ele tem dois campos de atuação: em termos de atividade é voltada para transformação de uma certa realidade. Ele tem um campo específico eclesial que ele vive na igreja dele através das pastorais em que ele atua, não é? Que pode ser uma pastoral ou pode ser duas pastorais. E ao mesmo tempo ele se sente questionado a ter que de alguma maneira militar também ou desenvolver alguma solidariedade decorrente dessa militância que ele faz na igreja junto a sociedade através de algum tipo de movimento social específico, normalmente não é, pelo menos na experiência que eu vivenciei nos tínhamos uma dupla militância mas não é uma coisa de regra não é uma regra em termos de ser militante católico ter que ter dois campos de atuação, dessa militância, mas boa parte dos militantes católicos eles de alguma maneira desenvolvem um pouco uma dupla militância nos dias de hoje possivelmente talvez menos por conta de uma certa... de um certo declínio um pouco mais para o conservadorismo que pairou sobre a igreja católica nos últimos 10 anos ou 15 anos então muita gente talvez preferiu sair da igreja católica para militar só no movimento social e alguns outros preferiram continuar e ficar talvez mais em uma certa organização pastoral mas eu defino o militante católico assim ele atua dentro da igreja através das pastorais e que se sente questionado a ter de atuar por se solidarizar em alguma outra forma de organização da sociedade civil.

A forma pela qual os entrevistados definiram a figura do militante transparece alguns dos sonhos trazidos pela teologia da libertação e pela mudança da postura da Igreja. Mas, por outro lado, as entrevistas também mostraram (ou demonstraram) um cenário construído como resultado de uma gama de fatores, mas que têm como principais premissas a mudança na estrutura da Igreja; as derrotas do socialismo utópico; e os problemas econômicos pessoais. Esse ponto é evidente no decorrer do discurso dos entrevistados. O confronto da década de oitenta, e as mudanças trazidas

pela década de noventa, mostram a dificuldade da realidade apresentada e os sonhos de outrora.

A indagação de como o entrevistado via a militância católica em prol dos Direitos Humanos após a década de oitenta, elucida a falácia dos sonhos e do dossel ideológico. O primeiro entrevistado elucida a forma como o militante guarda mágoas da Igreja, com a posição mais voltada a uma postura introspectiva e alheia a política, bem como o desgaste do militante com as derrotas ideológicas.

Olhe, para ser honesto, quer dizer, eu não vou dizer Recife frente à Igreja. Eu vejo com muita, vamos dizer assim, (pausa), qual seria a palavra..., eu acho muito triste, eu acho que se perdeu muito, foi um retrocesso muito grande, porque? Uma parte da militância como eu disse, que certamente era mais superficial pulou pra novas praias, e claro as praias onde estão os novos discursos da totalidade seja no mundo esotérico seja no mundo de sei lá o que né esses discursos universais continuam sem querer, é, vamos dizer assim se confrontar, de fato com os fragmentos... com o sofrimento das pessoas é muito mais humilde o discurso sobre, do que o discurso do outro que entra na minha existência porque de fato se a gente deixa quem sofre falar é impossível você não sair machucado junto com ele se você fala o tempo todo por ele e para ele, claro, os discursos são lindos, os paradigmas são perfeitos, aí, os nossos projetos, me parece mais cedo ou mais tarde, mostrarão o seu fracasso, mas como de certa forma o sofismo está na moda então como a gente esquece que isso vai sobreviver muito tempo, muito néon, muito glamour, movimento de esquerda, porque em si não tem mais absolutamente nada de esquerda, mas tudo bem não quero julgar essa turma. Tem uma outra turma que cansou. Cansou de não ver a igreja disposta a investir neles a respeitá-los, a escutar, a alimentar também a sua fé, então tem um número significativo de de ex-militantes cristãos que tinham uma militância consciente envolvidos algum dia que simplesmente cansaram. Cansaram o tempo todo de ver um vaticano cada vez mais preocupado com sua própria seda e porcelana, um bispo cada vez mais no mundo que só ele sabe onde é que ta...e que é que ta acontecendo, cada vez mais vão investir em outras coisas, em ONGs, partidos políticos, movimentos sociais, mas completamente independentes da Igreja, certamente algo ficou da ética cristã desse tempo mais... mais dos anos 80 mas praticamente hoje não tem o discurso da igreja totalmente irrelevante, é uma pena, quer dizer, foram quadros, são quadros importantes, foram quadros importantes da Igreja nos anos 80 e que se perdeu, e que certamente não volta mais porque deixou de acreditar na seriedade de muita gente que tá na hierarquia da Igreja muita gente que ta mais preocupado em concorrer com Edir Macedo quem bota mais gente pra pular e chorar do que de fato pra ajudar nessa formação do mundo. Tem o lado dessa turma, e tem um grupo, claro, que continua buscando na fidelidade do evangelho porque uma coisa é certa do ponto de vista histórico só só as minorias, sempre pequenos grupos foram fiéis ao evangelho sempre e certamente sempre será assim, como hoje, então há pequenos grupos que continuam totalmente fora da moda contra a onda, né, as vezes parecem verdadeiros Ets porque não tem conjuntura, quer dizer, o que conta agora é a emoção, é muito pulo muito choro, né, muita experiência subjetiva, então é um grupo que está preocupado em juntar fé e vida, o engajamento ... quem é que está interessado com os pobres... .de fato? Claro é impossível você seguir o evangelho sem ter os pobres como critério primeiro... não sei que evangelho se segue fora disso...deve ter muita

gente religiosa que segue o evangelho. Vê, eu fui formado em outra escola e nela eu quero continuar dessa forma. Um pouco assim que eu vejo.

O segundo entrevistado elucida a forma como a militância se transformou com a crise da pós-modernidade, e aponta a perda ou o fim das grandes causas ou das utopias que moviam o militante.

Eu percebo uma militância especializada. Não temos mais uma causa, talvez essa geração de 60, 70 que vivenciou, presenciou e investiu ali né quer dizer por esse processo que eu estava te falando, hoje o que eu identificaria como militância e um a militância muito associada a uma determinada demanda seja de gênero de raça ainda sindical mas é especializada, o que mais profissional da educação por exemplo, não é? Então eu vejo meus amigos daquele tempo também matem determinados princípios de identidade de militância mas de fato associada a determinado corte na realidade, mulheres atuando em demandas feministas e femininas, quer dizer, mais ali, ...Certamente que há entre todos uma certa comunhão vamos chamar uma certa convergência porem o cotidiano a ação concreta não é mais investida em torno de uma mudança geral é muito mais de um certo recorte na realidade que as pessoas escolhem e investem um pouco a vida ali num perspectiva de mudança de fazer melhor de ser de contribuir de aquela ação aquele trabalho tem um a relevância sócio, e até certo impacto político mas as coisas são mais localizadas.

Já, ainda respondendo esta mesma indagação, o terceiro entrevistado define os momentos que marcam a militância católica e a vivência política dos militantes e o sentimento de desapontamento com os novos rumos históricos da Igreja e da Política.

Eu vejo que nós, não... são três momentos: primeiro foi o da década de oitenta, que havia um espírito de luta maior, a sociedade civil, na ânsia de sair da ditadura, do processo ditatorial, então o jovem tinha mais garra, e mais coragem de se engajar, e falava no assunto de um modo que a gente via que era do coração, a década de 90 , eu acho que houve um esfriamento, um esfriamento, é uma é poça de transição, da democracia e a Igreja também foi entrando nessa e esfriando, eh.. a gente teve o auge da teologia da libertação, depois o próprio cerceamento, ne? As grandes críticas por parte, da estrutura oficial da Igreja, contra a teologia da libertação, então foi castrando, ne? Os grandes líderes e que foram substituídos, por padres muito fracos, de formação limitada e que substituíram grandes baluartes, grandes homens públicos, ne? E quando você pensa o que foi a missa dos quilombos aqui em Recife, era uma coisa extraordinária, e aqueles homens que estavam ali, representando a Igreja, quer dizer, eram pessoas de fibra, eram profetas, José Maria de Brito, Dom Helder e Companhia limitada, ali ninguém estava por uma encenação, estavam por que tinham consciência do estado, era uma multidão consciente. Na década de noventa, você não vê mais isso. Os movimentos se acabaram. Inclusive os próprios movimentos dos sindicatos e associações. O Collor conseguiu castrar muito, limitando as ações dos sindicatos e associações e hoje, eu digo com sinceridade, hoje eu acho que a coisa chegou em um estágio em que há muito acomodação. Com toda essa coisa carismática, pentecostal que existe, acho que nós estamos...precisaria haver uma guinada na própria historia nossa, de nossa história, nossa realidade, e infelizmente eu não vejo muita esperança não, para o momento,

por que nossas lideranças deixam muito a desejar, há muita acomodação. Essa visão reducionista e fundamentalista, e Dom Helder era uma pessoa humana em seu todo, não pode separar! Acho que o grande erro é separar o indivíduo em compartimento, em um momento você é isso, no outro você é isso, você é religioso, você é um ser humano social-político- religioso, que dizer, em todo momento a gente vai dissociando, e não pode ser assim, por que ninguém vive isolado não. Vivemos em um estrutura pesada, principalmente nesse processo que estamos vendo hoje que é , que nos estamos hoje em uma situação de muita violência de muita corrupção, os valores morais corrompidos, abertamente, não é por ser agora, nos estamos em uma violência estúpida, em uma sociedade hobesiana, o homem é lobo do homem, mas isso é fruto de todo um processo, a sociedade não se preparou, ela preparou eles e essa visão individualista egoísta, o Brasil é o segundo maior, eh..., existe no Brasil a segunda maior frota de jatinhos particulares do mundo o primeiro é os Estados Unidos, a segunda é o Brasil, já é uma elite que domina, com muito capital, e a maioria esta na miséria. E depois e a forma como é tratada, de forma desumana, a gente não pode tapar o sol com a peneira não, como a religião. Os movimentos religiosos deveriam tratar a coisa de forma mais profética e mostrar que precisa resgatar o ser humano da sarjeta e da sub-humanidade. Você veja, o desafio continua eu vejo ele em uma dimensão maior, se antes havia o pretexto da ditadura, e hoje na democracia que tem lutar contra tudo isso, principalmente por que hoje você tem, eh..., um corrupção estúpida em todas as camadas sociais, onde só se fala em corromper, então você vê o fracasso da família, da religião e da sociedade. Se sustenta em que? Busca um Deus para poder se refugiar, ou se esconder com medo da sociedade, ou então busca na política eleger pessoas que possa lhe dar alguma coisa, eh..., ultimamente em uma análise perfeita, é que no nordeste cresceu o apadrinhamento, ou a compra de votos, nesta última eleição, quer dizer, se havia um o curral eleitoral, este não acabou. Não é a toa que ninguém sai de dentro, não se renova vinte e trinta anos ai, e vemos gente que faz da política o seu lar e conseguiu, e vive da política e não vive para a política. Dentro dessas dimensões eu vejo que hoje. A gente deveria ter mais coragem e mais força a gente mostra para o pessoal . eh...Eu trabalho isso dentro da cadeira de política e cidadania, principalmente mostrando para o pessoal que o engajamento político começa em casa na família, começa também na universidade, dentro do DA, como representante de sala, dentro da sala, no D.A., dentro do DCE, é uma responsabilidade muito grande para o estudante e o pessoal fica, acha que tem de levar de qualquer jeito, deixa a coisa acontecer...mas não pode deixar a coisa acontecer. Então, hoje, eu acho que as coisas precisariam ter uma outra, eh..., retomada de outra perspectiva de fato, mais critica, mas também mais profunda, e a nossa juventude está muito eu sinto pelos alunos que chegam aqui, e são raros, e dizem que querem ser militantes, mas a maioria fica só de consumismo,...e capitalista mesmo, e quer, ... e quando a gente pergunta: “ta fazendo o curso para que”? quer fazer concurso público, quer ser seguro na vida, quer dizer, não pensa na perspectiva da sociedade e como ela pode se transformar. “Se eu posso aqui ter meu pão de cada dia, o resto se vire”! Não era assim na década de oitenta. A gente não via esta perspectiva. A gente sentia que o jovem tinha... , buscava mesmo, participava, não tinha medo de participar. Os jovens estudantes de hoje em dia, não mais. Hoje um DCA na UNICAP , chega um momento de pegar o dinheiro de carteiras de estudantes dos alunos e dar um golpe... quer dizer acho que a gente fica, querendo..., querendo colocar utopia, empurrando utopia mesmo para frente. Esperando se há uma possibilidade de surgir uma nova geração que seja capaz...Mas a sociedade tem perspectivas de mudanças. Eu creio que a gente não deve se tornar nem indiferente nem pessimista, tem de ser otimista. E realista. E por ai...

Esse desencantamento com a realidade é a máxima dentro das entrevistas. Essa crise que o militante enfrenta ao ter que reformular sua rede de sentido, gera descontentamento e uma sensação de deslocamento. A contradição entre o ontem e o hoje é acentuada pela nova forma de atuação dos militantes. A nova forma de postura individualizada da militância, ou a nova forma de militância política, é um choque para os valores do militante da década de oitenta. Isso fica evidenciado no discurso para responder a indagação de como ele percebia a militância após os anos oitenta.

Eu nem me lembro mais... foi... O que... o que... não eu... acho que não...como eu, particularmente, sempre tava ligado a tendência mais de base, mais do encontro de irmãos, eu por exemplo, nunca quis me filiar ao PT, como alguns colegas fizeram, nunca quis militar em um partido clandestino como o que me convidaram, eh, então para mim as mudanças advindas da transformação do Estado não afetaram o mundo, achava que mudaria superficialmente, que o pouco mais de espaço, mas seria cooptado, então enquanto eu fui militante continuei fazendo as mesmas coisas, por que nunca gostei...as pessoas...o grupo em que eu estava, nunca fez muita fé, apostou muito nessa coisa de Estado, eh...Nosso negócio era com associado civil, associado político, a militância de Gramsci era uma etapa muito posterior.

O quinto entrevistado enfatiza a perda de ideais e referenciais para os militantes, além da insatisfação com os novos rumos da Igreja.

Após a década de 80, a militância do católico ela teve uma como eu tava dizendo antes ela teve um certo declínio ela ficou menos, vamos dizer assim, procurada, principalmente, pela juventude, ate porque também a juventude conseguiu, de alguma maneira, encontrar outros espaços que não o espaço apenas eclesial ou o espaço da Igreja católica para atuar na perspectiva da transformação da sociedade social. Então depois da década de 80 e principalmente a década de 90 vai evidentemente dando outros rumo a muitos jovens tanto aqueles que vieram desta historia dentro da igreja como aqueles que alguma maneira sabiam desta historia, mas que agora encontravam outros referenciais dentre os quais eles poderiam engajar-se na luta. Então, depois da década de 80 ,e ai, a década de 90 vai ser o momento em que o militante católico ele vai sofre muito por conta evidentemente da própria guinada da Igreja, e a própria perseguição dela em relação a atuação dessas pastorais mais de esquerda que foram construídas durante a década de 80 praticamente toda então vai haver uma mudança, no espírito dessa militância dentro da Igreja católica. As coisas tende achar que se voltar mais para uma realidade religiosa, eu diria, solidária de alguma maneira mas muito timidamente. Então praticamente a Igreja hoje se retirou, do ponto de vista mais geral, dos movimentos sociais. Você tem algumas pastorais sociais que atual em alguns movimentos de ponta, que tem ainda um certo que tem uma certa visibilidade como o movimento do campo, o MST, que não é o movimento da Igreja mas existe uma pastoral voltada para atuar no mundo campestre, que faz com que exista uma certa relação entre a Igreja católica por exemplo e o movimento dos sem terra. Mas o conjunto das pastorais sociais elas não tem mais uma perspectiva tão forte do ponto de vista do compromisso com a realidade social com a transformação concreta

do que nos anos 80 e antes dos anos 80. A perseguição foi muito forte dentro da Igreja tanto a padres, bispos, como também militantes que foram de fato *nom grato* dentro das próprias bases da igreja católica. Então é um pouco isso que eu vejo.

Mas a pergunta crucial ainda era o que fez o militante permanecer ou deixar a militância. Com a resposta dessa indagação, é possível perceber o quanto a realidade afetou o militante católico recifense. O primeiro entrevistado descreve, ao ser indagado a mudança de postura da estrutura da Igreja como uma das causas de sua saída da militância, e menciona que

[...] Depois claro né, as grandes, as grandes referencias foram mostrando com o tempo uma certa fragilidade do ponto de vista da Igreja, um pontificado de João Paulo Segundo que cada vez mais... o caso Boff , o vaticano e todas aquelas teorias contra a teologia da libertação, a teoria da libertação, quer dizer a gente vai sentido aqui a mudança do Bispo. Quer dizer eu já cheguei aqui com o novo Bispo, D. Helder ainda era em 82... D. Helder eu lembro ainda era do seminário, é militante do seminário, mas depois a gente vai percebendo que a nível da Igreja, a nível geral sentia mais ou menos pra onde ia a direção do papa e internamente, concretamente no Recife, claro, a questão do morro, de todas aquelas saídas daqueles padres, de todos protestos na rua e nada acontecia, nada acontecia, mostrando um certo fracasso, é... das grandes esperanças eu fui, eu lembro que fui uma vez congressista em Roma a gente pensava que toda igreja era formada por eclesial de bases. Com o tempo foi ficando perceptível como era complexo a realidade, na verdade a nossa esperança, o nosso sonho era... era muito micro mas a gente tava tão envolvido que achava que todo mundo tava nesse mesmo processo E acho que do ponto de vista eclesial aqui tô mostrando essa fragilidade, então o bispo chega, um bispo muito forte, alguém completamente diferente com a mão de ferro que vai dando um tom dele, quer dizer, vai destruindo tudo que tinha, não consegue construir nada no lugar, vive de fato em cima de cinzas, o passado não existe o futuro também não vem. [...]

E esta premissa também se apresenta em outras entrevistas. O segundo entrevistado menciona que não deixou a militância, mas que mudou sua atuação devido a vários fatores, e inicia sua resposta afirmando a dificuldade de aborda-la.

Você me coloca numa situação complexa, eh...Eu diria que a militância se aprofundou de outra maneira se associando mais ao meu campo de atuação profissional, não é, então se até o final dos anos 80 eu me sentia um agente, na medida de militante é, a serviço de causas determinadas, e cuja a vida estava diretamente é vinculada a essa causa atuando diretamente, por exemplo, com os trabalhadores rurais ou nas favelas onde vivia até chegar aqui no Recife não é, na medida em que outros fatores de ordem pessoal vão entrando também como conteúdo, ou pelo menos como desafiando a conciliar essas coisas no cotidiano por exemplo como sobrevivente outros projetos também como é a família, por exemplo. Eu acho que foi, pelo

menos, é o que percebi muito, acontecendo um dimensionamento, eu num diria: - Aquele militante dos anos oitenta eu não sou mais. Não é, não sou porque não tenho, por exemplo, o vínculo direto com uma favela com uma realidade, eh, desafiante como é no caso uma favela no sentido de contribuir diretamente ou pelo menos de supostamente contribuir com a sua mudança para a conscientização, que era uma palavra muito forte na época, não é? e a concentração tinha que ser nos pobres, para que eles fossem ser sujeitos dessa ação no universo e no todo né, no Brasil e no mundo, então esse tipo de atuação claro que eu não tenho condições, não tenho hoje, né, eh... Porém não posso dizer que há uma descontinuidade completa do meu agir hoje com relação a que se via aos valores que orientaram e motivaram aquela minha militância nos anos 80. Tá compreendendo? [...]

As palavras proferidas pelo terceiro entrevistado unem a formação religiosa e a vivência religiosa, algo que era bastante comum na década de oitenta, e que está presente na formação dos entrevistados. O terceiro entrevistado respondeu que não havia deixado militância pelos Direitos Humanos, porém, contraditoriamente, informa a impossibilidade de continuar na militância após as mudanças trazidas pela pós-modernidade.

Eu não digo que deixei...Agora, sempre procurei, dentro das possibilidades, participar, não deixei, ... me afastei do sacramento da ordem, achei que não deveria, não seria mais por ai, eh... mas continuei sempre em sintonia, ligado aos movimentos, sempre procurando estar sempre prestando informações, procurando esta presente, eu não diria que sou engajado como antes, por que precisei refazer minha vida, após dez anos procurei refazer minha vida, por que o mundo é diferente, são dois mundos, de repente você sai de uma instituição forte, em todas as dimensões, em que você está, ... veja, basta dizer que você faz três votos, e muito antigos dentro da instituição: pobreza, obediência e castidade. E depois que você sai dessa convivência, veja dez anos não são dez dias, então tem toda uma formação, quer dizer, você vai começar tudo de novo, inclusive fazer de imediato, assim, como que uma suspensão de tudo, no sentido em que, não vou agora começar a me fazer aqui, me organizar, fora, para saber como é que eu possa depois atuar. Esse período ele foi, assim bom, por que, eu percebi que eu não poderia deixar de lado..., comecei a estruturar minha vida, me casei, tive filhos, e você não poderia mais ficar engajado em determinados movimentos como você queria, por que você tem todo um compromisso familiar, e assim por diante, pelo menos que como eu estava saindo, naturalmente passei por essa transição. Mas sempre, eh..., Não me desliguei do seminário, por que passei, no instituto salesiano, passei, uns oito anos como coordenador dos seminaristas, quer dizer, e estava sempre acompanhando, por dentro de todas as situações, as reflexões, tudo isso. Para mim, não deixa de ser uma importante contribuição dentro da formação de futuros sacerdotes, líderes. Até hoje tem sacerdotes do qual tive o prazer de acompanhar sua formação, são pessoa muito coerentes, muito engajada, quer dizer, acho que são frutos do nosso trabalho, isso é uma resposta de como ser presente nesta questão do território dos direitos humanos, e a universidade também da uma abertura, pois tem disciplina como humanismo, cidadania, a própria filosofia, eh... E dentro dessa perspectiva, a gente também passa uma formação, tenta passar uma formação ética, humanística no sentido de tentar mostrar que há mais de que uma possibilidade de atuação na sociedade, eu vejo que não perdi não meus referenciais não! E isso é muito importante.

O quarto entrevistado mostra que sua militância era ligada a laços de amizade e com sua vivência religiosa, mas não responde a indagação.

Quer dizer, eu... no fim meu envolvimento com as pessoas se tornou só por conta da minha profissão religiosa, se tornou, pessoal, por exemplo, quando terminei teologia no Recife e fui fazer o mestrado em São Paulo, na rodoviária, eh..., Havia um grupo de umas quinze pessoas e não tinha ninguém da minha família, e um ou outro amigos de algum espaço, eram todos favelados que levaram bolo e negócio de farinha, e eu fiquei até com vergonha, por que naquela época eu viajei de ônibus leito então, as pessoas achavam que era uma coisa muito chique demais, e tal, mas quer dizer... então, eu fiquei amigo dessas pessoas e quando estava lá que mandei uma carta dizendo que era muito frio lá, ainda recebi uma caixa com roupa dentro, que foi essas pessoas que mandaram, no fim, criou-se uma amizade ainda que agora eu não tenha nada mais em haver com esse mundo, ainda me aparece convite para almoçar ou para visitar alguém doente, e gente que eu trabalhei e ajudei a cuidar nesse tempo... então...certo senso de humanidade e amizade se criou.

Ao responder esta indagação, o quinto entrevistado também tem uma postura defensiva ao responder o que fez permanecer ou deixar a militância em prol dos direitos humanos, e não responde a indagação, apenas apresenta a descrição de um cenário novo da militância, mas não diz se faz parte dele.

Ante da década de 80 o que nos ouvíamos falar da militância desenvolvida pelos católicos era de uma militância de fato muito aguerrida, uma militância de esquerda de uma igreja católica, era uma militância de fato engajado numa perspectiva de mudança da realidade social em que nos estávamos encontrando naquele contexto era de uma militância em que tinha uma certa visibilidade na sociedade tanto por parte dos meios de comunicação, que achavam que a Igreja revolucionária, a Igreja de esquerda que era a Igreja de Dom Helder que era a Igreja de muitos outros bispos que tinham uma perspectiva mais libertária devido a uma certa concepção também teológica libertária que predominava também em pelo menos em boa parte dos movimentos das pastorais. Então na década de 80 a militância dos católicos estava constantemente como vitrine na sociedade estava sempre, os meios de comunicação o tempo todo veiculava notícias, comunicações porque muitos vieram de fato das bases da Igreja. Se a gente olhar a história que aconteceu no Brasil com o golpe militar quem comportou os militantes para que eles pudessem continuar de alguma maneira se alimentando da perspectiva revolucionária que eles acreditavam foi a Igreja católica e a Igreja católica foi depois que cumpriu os seus movimentos mais específicos tipo JAC, JEC, JUC, JOC que eram pastorais que atuavam em mundos específicos em âmbitos sociais específicos então daí vieram muitos militantes que daqui a pouco se tornaram fundadores de partidos políticos tanto de esquerda quanto de direita então essa militância anterior à década de 90, de 80 descendo eram militantes católicos assim que davam uma certa preocupação para os poderes constituídos da época porque de alguma maneira nos estávamos sendo um, estávamos vivendo uma relação cada vez mais próxima, cada vez mais estreita e cada vez mais

intensas com os movimentos que iam surgindo na sociedade civil organizada.

A dificuldade de tratar com o tema ficou presente nas entrevistas. Todos os entrevistados demonstram em sua resposta uma dificuldade de abordar o tema, ou mesmo de auto-análise de sua atuação. A disparidade entre a atuação anteriormente firmada, e a nova atuação é evidenciada nas respostas.

4.4 o militante e sua nova realidade (ou a nova forma de se definir e de atuar na pós-modernidade do militante católico recifense).

A forma como o militante se vê, é resultado de sua visão da nova realidade. A pergunta que buscou perceber essa nova realidade foi se o entrevistado se via um militante hoje. O primeiro entrevistado ao responder essa pergunta afirma sua continuidade na militância, mas aponta para uma mudança de sua atuação.

Me vejo como militante, me vejo porque, claro que não to mais nas favelas, diretamente em grupos, mas eu sei que tenho uma influência a partir da minha profissão de formar opinião. Então tenho na sala de aula de vinte a trinta pessoas que eu sei que tem uma intervenção nas comunidades, que é um tipo de teologia, um tipo de perguntas provocar as pessoas a perceber que o evangelho não é não pode ser confundido com qualquer experiência religiosa, quer dizer, perceber a importância do...do tema da liberdade, o que está por trás do tema da libertação né,... já que no momento parece que é difícil você perceber a liberdade ou a libertação dos grandes dos grandes no macro se não pelo menos não deixar a goteira do micro secar, tocar sempre... pra mim o tema central que eu sempre toco e que vai e volta e vai e volta é sempre o tema da liberdade. Acho que nisso eu tento continuar sendo fiel, não ao tema, mas sendo a mim mesmo pra não me trair, não me sinto de fato com todas as minhas misérias, mas não me sinto que procurei estou procurando ondas mais fáceis... eu acho que uma coisa é certa a grande totalidade, aquele grande discurso universal acabou e eu que não faço parte do grupo, nem estou procurando outro, nem procuro novos paradigmas, novos macros, pra mim existe fragmento ... nesse ponto eu sou bem bem pós moderno. O que há de fragmentos no momento são micro histórias e nelas eu acho que é possível eh... interagir sempre tocando provocando as grandes questões sobre a liberdade.

O segundo entrevistado coloca a sua militância ligada à educação, e afirma que continua sendo um militante, e responde a essa indagação ainda na pergunta do que levou-o a deixar ou permanecer na militância.

[...] Quer dizer, então eu diria que há é é há uma continuidade e uma descontinuidade porque sou um militante na medida em que me sinto no âmbito da educação eh... contribuindo para, digamos, no mínimo para o mesmo valorares daquele tempo, por exemplo: na medida em que entendo que a educação tem que ta associada a um projeto de nação, que a educação tem que ta, que servir, inclusive, a esse projeto de nação no sentido da justiça da igualdade da promoção da acessibilidade às pessoas, quer dizer, que tem que ter uma relevância social e portando também política, então quer dizer, como profissional hoje, né? Dentro da universidade eu me sinto ainda um militante, quer dizer, o que eu procuro fazer no meu âmbito, quer dizer, no meu raio de ação é na mesma perspectiva é no sentido de ter uma contribuição tanto no nível interno do ambiente de trabalho tudo mais como no sentido das metas, das perspectivas, dos resultados dessa nossa ação educativa, ta compreendendo? Então nesse sentido eu me sinto um militante agora uma militância vinculada a minha atuação profissional, quer dizer, então eu me sinto um quadro cristão ou católico de militância no âmbito da educação.

O terceiro entrevistado é surpreendido com a indagação. Mas o que relata é uma ligação entre a militância e a educação.

Militando agora? Eu acho que hoje a questão, ela está mais dentro da universidade. Já fora, ai, nos movimentos, eh..., como eu fui militante, digamos do PC...na década de oitenta e noventa, eu participava de tudo quanto era organização, eu era engajado no partido, eu era filiado mesmo, e fazendo , (risos), até pixação eu fazia, em tudo o que, e tudo o que é de bandagem por ai , (risos), fazia..., protestava em todas as dimensões. Levei muita carreira de madrugada por ai, fazendo pixação contra toda essa situação. Eu nunca teria temor de fazer isso não, de ter participado, levar carreira no meio da rua da polícia. Participei. Vivi toda essa realidade. Agora...Hoje acho que o processo, eh..., já é outro, já é outra fase, o próprio amadurecimento pessoal, hoje, diria que, estou engajado, assim, em um movimento específico. Hoje to engajado dentro da universidade. Eu trabalho mais na área, eu buscando mais a pesquisa científica, os estudos, né ? Preocupado agora também, em poder desenvolver minha pesquisa dentro do doutorado, consome o tempo às preocupações com a família, a gente tenta canalizar um pouco mais agora, que nesta altura, as pessoas têm outras dimensões da responsabilidade humana, mas eu não deixo de ter meu espírito movido de atuação neste momento. E dentro da religião, eu diria mais assim, freqüentar, não deixar de freqüentar de participar da celebração. Já a grupos, eu estou sem participar de nenhum grupo de religiosos assim, como esses de casais, como esses de casais, esses de casais com cristo, nunca simpatizei, nunca acompanhei, a estrutura muda. Então não me cai bem. E eu também não procuro. Agora, a qualquer momento posso voltar né? A me engajar em um grupo assim, dependendo das situações que ocorram no momento.

O quarto entrevistado responde levando em consideração a imagem e a concepção da militância que ele conheceu. Então, responde ao ser indagado se ele se vê um militante hoje, ele responde sem titubear que

Não. Não pelo motivo que a maioria não era mais militante, se acomodou em cargo político, eh...minha esposa as vezes diz que por outros caminhos eu relaxei na vida que vivo de renda, que não cuido mais de nada, e talvez ela tenha razão, mas por outro lado existem tempos e tempos, ninguém pode viver a vida inteira como militante profissional. Hoje ajudo a formar gente aqui no curso de teologia, pessoas de comunidades populares de diversas Igrejas consigam descobrir conseqüências emancipadoras e libertadoras na sua fé. Eh...De vez em quando presto assistência...Assessoria a movimentos sociais, mais diretos, mas a minha posição hoje, eu não deixei a luta, continuo acreditando nas mesmas causas, mas a minha trincheira hoje é essa de professor. De repente, to em outra fase da vida, tem que se ganhar a vida, mas militante propriamente, acho que ... mesmo que eu fosse professor e estivesse no lado religioso, eu poderia ajudar a organizar escolas para os militantes, mas ser militante a vida toda, é...acho que está ligado a um momento da existência da gente.

Já o quinto entrevistado, afirma que continua militante, mas que mudou sua atuação para a área da docência na Universidade, contrariando os parâmetros que possuía.

Eu me vejo militante hoje, mas não me vejo militante com os parâmetros anteriormente definidos de militância. Militante que eu tenho hoje como referencia decorre da minha vida profissional, eu faço parte de um movimento de profissional cristão aonde os membros desse movimento, eles vieram de formas, eles vieram de participação nas bases da Igreja católica pastorais sociais, pastoral da juventude, movimentos universitários, a pastoral universitária então então, hoje eles se profissionalizaram, no final da década de 80 eles se profissionalizaram e começaram a fazer, a ter como campo de referencia de atuação de sua militância o mundo profissional então tem uns que atuam nas universidades publicas tem outros que atuam na universidade particular, outros atuam no âmbito do setor público seja na área de ensino, seja de alguma outra forma. Então nesses espaços a gente encontra duas coisas um meio de como a gente pode trabalhar numa perspectiva de atuação para transformar o que seja de mais importante no mundo/trabalho a que ele está vinculado, como profissional e por outro lado nos encontramos também para viver uma espiritualidade que a gente construiu numa perspectiva de libertação durante a década de 70 e a década de 80. Então esse movimento nos faz de alguma maneira militantes, ou gente continuar como sendo militantes mas agora atuando de uma outra maneira. E, claro, o laço com a igreja não é tão estreito como antes porque apesar de ser um movimento que tem um reconhecimento por parte de um organismo da Igreja católica a nível internacional mas que comporta negros que são profissionais. Então nesse sentido eu me sinto militante porque existe uma causa ainda através da qual a gente se inspira busca de fato realizar a nível mais coletivo a nível mais... .

Apesar de todo o esforço, nenhum dos entrevistados conseguiu demonstrar que continuava militante, em conformidade a descrição relatada nas entrevistas. Essa disparidade entre o passado e o presente é justificada pelos entrevistados pela mudança da Igreja e da falácia das utopias dos militantes. Outra forte presença dentro das respostas é o descontentamento com a nova postura que a Igreja tomou. Esse novo cenário que é descrito nas entrevistas, mudou a forma de atuação dos militantes para uma forma descentralizada e sem grandes objetivos diretos. Essa temática será mais bem descrita na conclusão.

5 CONCLUSÃO: UMA NOVA PERSPECTIVA PARA O MILITANTE CATÓLICO RECIFENSE.

O panorama descrito no primeiro capítulo mostra o sonho dos militantes em Pernambuco, que impulsionados pela forte liderança da Igreja (com base na teologia da libertação), e nas teorias marxistas ou de esquerda, transformaram Recife em um grande cenário da militância católica na América Latina. A figura de Dom Helder era reconhecida e admirada internacionalmente, e a cada dia suas palavras e ensinamentos traziam novos engajados para a luta. Essa luta pelos Direitos Humanos ia além da luta contra a tortura, já que englobava a luta pela democracia, e a melhoria de vida para os pobres (na concepção econômica).

Diante do contexto de atuação desses indivíduos que possuía a militância como uma extensão de sua vivência religiosa, e que lutavam em defesa do próximo, quer seja para educá-los como o trabalho nas CEB's, quer seja para denunciar as torturas, ou quer seja para a redemocratização do país.

Entretanto, o segundo capítulo apresenta uma reflexão que toma como base a teoria da crise trazida pela pós-modernidade. Essa crise possui reflexo em toda a estrutura social, mas a grande indagação seria como essa crise influenciou os militantes católicos que lutavam pela defesa ou afirmação dos Direitos Humanos na cidade de Recife, após 1980? Por isso que a escolha do universo de pesquisa é o marco primordial desta pesquisa. Apenas alguém que havia passado pela militância e que tivesse ligação com a Igreja, ou sua Teologia, poderia refletir sobre seu passado e seu presente, e assim mostrar o panorama da militância após 1980. A escolha dos professores é perfeitamente justificada no terceiro capítulo. Como resultado da entrevista, as respostas coletadas mostram que apesar dos militantes entrevistados afirmarem que ainda militam, com a

exceção do quarto entrevistado, nenhum permanece na militância auto-definida nas respostas a pergunta de como o entrevistado definiria o militante católico em direitos humanos. Desse modo, as respostas demonstram de forma evidente que os valores que impulsionaram a militância nos anos 60 a 80, não conseguiram sobreviver à crise da pós-modernidade, que colocou em xeque a rede de sentido dos militantes.

As novas formas de perceber a militância somam-se ao descontentamento com a Igreja e sua guinada de atuação. Assim, pode-se concluir com as entrevistas individuais que:

- 1- Dos professores ligados ao departamento de Teologia da Universidade Católica de Pernambuco, apenas seis se enquadravam nos critérios levantados para a pesquisa;
- 2- Que todos vêm com desdém à nova postura da Igreja frente à mudança social;
- 3- Que todos estão descontentes com o rumo da política e da militância após de 1980;
- 4- Que nenhum se enquadra na definição de militante católico definido na resposta a terceira pergunta;
- 5- Que apenas um afirma não mais ser um militante;
- 6- Que o descontentamento gerado com a realidade da militância e da Igreja pós-moderna, são os motivos comuns para a saída ou mudança de atuação;
- 7- Que no que se refere à atuação dos entrevistados, nenhum está mais ligado a nenhum movimento social (de forma direta) ou a seguimentos da Igreja católica.

Os entrevistados alegam que devido às mudanças ideológicas da Igreja e da militância, voltaram suas atividades para a docência. Alegam que a docência é um novo modo de atividade militante. De fato, em todas as entrevistas a temática da atuação

estava voltada para a educação. Os entrevistados defendem que a militância deveria reunir a mística católica e a luta pela mudança da realidade social.

Porem, essa nova postura militante difere da postura anteriormente defendida. Outrora os militantes possuíam uma ligação com a militância direta, estando ligados aos movimentos sociais ou da Igreja católica, fato este não mais presente em suas atuações.

Como utopias do passado, poucas delas restaram. Ao descreverem o passado, o descontentamento e a frustração eram o ponto em comum dos depoimentos. Leonardo Boff define a utopia como

[...] aquele conjunto de projeções, de imagens, de valores e das grandes motivações que inspiram sempre praticas novas e conferem sentido as lutas e aos sacrificios para aperfeiçoar a sociedade. Pela utopia se procura sempre ver para além da realidade dada. A realidade dada nunca é dada porque é, na verdade, sempre feita. E é feita a partir das potencialidades e virtudes presentes na história. Por isso, a utopia não se opõe a realidade. Ela pertence a realidade, ao se caráter virtual. A pratica humana procura transformar o virtual em real, quer dizer, tenta alcançar a utopia. Mas nunca consegue. A utopia está sempre um passo a frente (2004, p.116).

Tendo como ponto de partida essa definição, percebe-se que as utopias de outrora não perduraram por condições históricas adversas. Desse modo, a crise trazida pelas novas formas de realidade e de reestruturação dos parâmetros das estruturas sociais na pós-modernidade. Realmente sem as utopias que impulsionavam os militantes, não havia como permanecer em uma militância direta.

Outro fator que deve ser levado em consideração é a contradição entre o desejo de ascensão social e a crise econômica nacional. Todos os entrevistados alegam que não haveria como manter a militância e conciliar com o aprimoramento acadêmico ou a luta por melhor condição econômica para si e a sua família.

A nova forma de militância, apesar de válida e crucial dentro da esfera social, não a de outrora. Assim, os militantes entrevistados, que exerceram atividades ligadas a movimentos sociais ou a Igreja, na cidade do Recife, no período de 1980 a 2000,

sofreram efeitos da crise da pós-modernidade defendida por Berger Luckmann (2004), levando a uma dissociação aos movimentos que outrora faziam parte, bem como a perda de parte das utopias e na crença na Igreja como instituição.

Esse modo negativo de perceber a Igreja e sua postura está explícito nas entrevistas. O primeiro entrevistado, por exemplo, elucida bem essa afirmativa ao responder sobre o que o fez permanecer ou deixar a militância:

[...] Depois claro né, as grandes, as grandes referencias foram mostrando com o tempo uma certa fragilidade do ponto de vista da Igreja, um pontificado de João Paulo Segundo **que cada vez mais...** o caso Boff , **o vaticano** e todas aquelas teorias contra a teologia da libertação, **a teoria da libertação, quer dizer a gente vai sentido aqui a mudança do Bispo.** Quer dizer eu já cheguei aqui com o novo Bispo, D. Helder ainda era em 82... D. Helder eu lembro ainda era do seminário, é militante do seminário, mas depois a gente vai percebendo que a nível da Igreja, a nível geral sentia mais ou menos pra onde ia **a direção do papa** e internamente, concretamente no Recife, claro, a questão do morro, de todas aquelas saídas daqueles padres, de todos protestos na rua e nada acontecia, nada acontecia, mostrando um certo fracasso, é... das grandes esperanças [...]

Os militantes colocaram esperança na mudança da Igreja com a Teologia da Libertação, e não conseguiam aceitar as novas mudanças na atuação da Igreja. Como perceber uma Igreja que incentivava a mudança social, a melhoria de vida do irmão que sofria com as baixa condições de vida, agora voltada a uma política mais repressora?

Em Recife, a mudança do bispo, foi uma grande perda dentro dos referenciais dos entrevistados. Mas isso não se resume aos entrevistados. A perda da militância com o falecimento de Dom Helder é visível.

Porém, outro fator se reflete dentro das entrevistas: o descontentamento com o rumo da política e da militância após de 1980.

Como já demonstrado anteriormente, as mudanças históricas da década de 80 foram particularmente decisivas para os militantes católicos em todo o Brasil. As mudanças do cenário político nacional, onde a democracia foi restabelecida, trouxe uma esperança para a solução dos problemas que os militantes tão fielmente combatiam. Mas

o “baque” rela se daria com a década de 90. A militância nacional sempre possuiu um flerte com a esquerda política no Brasil, e isso ficou demonstrado na primeira campanha presidencial após a constituição de 1988. Houve um apoio em massa para os candidatos de esquerda, principalmente para Lula, um candidato do ABC paulista, que vinha de uma classe social operária. Sua derrota foi um grande baque para os militantes.

Ademais, a constituição de 1988 trouxe grande parte dos pleitos dos militantes como Direito positivado (lei) e por isso, grande parte da militância viu os Direitos individuais serem defendidos pelo artigo Quinto da Constituição Federal e os Direitos Sociais se tornarem um prumo para o Governo brasileiro. Então a primeira pergunta seria, lutar par que? Porem a historia mostrou que as mesmas causa que motivaram os militantes no passado, persistem no presente. No que se refere à tortura no Brasil, ela ainda existe, apesar de não ser na mesma proporção. Já no que se referem à melhoria das condições sociais, poucas melhorias reais foram conquistadas. O índice de analfabetismo ainda é alarmante, e as CEB's não mais possuem a influência e atuação de outrora. O fato é que a militância cristã esta decaindo e perdendo força para os movimentos populares como ONG's e fundações. Essa apatia apresentada pela militância é demonstrada pela pouca atuação direta daqueles que eram militantes antes de 2000: nenhum está ligado a qualquer movimento da Igreja ou de militância direta, como no passado.

De fato, as mudanças históricas das crenças dos militantes se apresentaram como insuficientes para manter sua permanência na militância. As teses da esquerda mundial sucumbiram frente à realidade histórica. A União Soviética ruía, e em todo mundo o sistema socialista defendido pela esquerda dava lugar a sistemas capitalistas de governo. Como poderia a teologia da libertação permanecer sem um dos seus maiores pilares que era a teoria marxista, ou socialista?

A definição de militante católico expressada pelos entrevistados (visto no quarto capítulo) mostra a contradição com a realidade da atuação hoje. É interessante perceber o quanto à definição difere da realidade. Porém, apenas um entrevistado (o quarto entrevistado) afirma que não pode mais ser considerado um militante católico. Essa afirmativa mostra a contradição entre a atuação atual dos entrevistados e sua definição de militância. De certo, o pluralismo de sentidos e instituições influenciou na rede de sentido dos (ex) militantes entrevistados.

Afirmam ainda, que a questão econômica interferiu na saída da militância. Todos afirmaram que a tentativa de melhoria de condições de vida através de aperfeiçoamento profissional ou na busca por uma profissão que pudesse fornecer uma melhor condição de vida para eles e suas famílias, foi decisivo para sua saída da militância.

A crise descrita no capítulo segundo, ficou evidenciado nas entrevistas. A forma individualizada da atuação além do pluralismo dentro das instituições refletem na diminuição ou na saída da militância, em conformidade com a militância descrita durante a década de 1980. O primeiro entrevistado demonstra bem isso ao responder se ele se via como militante hoje

[...] Acho que nisso eu tento continuar sendo fiel, não ao tema, mas sendo a mim mesmo pra não me trair, não me sinto de fato com todas as minhas misérias, mas não me sinto que procurei estou procurando ondas mais fáceis... eu acho que uma coisa é certa a grande totalidade, aquele grande discurso universal acabou e eu que não faço parte do grupo, nem estou procurando outro, nem procuro novos paradigmas, novos macros, pra mim existe fragmento ... nesse ponto eu sou bem bem pós moderno. O que há de fragmentos no momento são micro histórias e nelas eu acho que é possível eh... interagir sempre tocando provocando as grandes questões sobre a liberdade. [...]

Dizer que a crise da pós-modernidade realmente afetou os entrevistados, mas a grande questão seria saber em que proporções⁴⁸.

⁴⁸ Isso é bem expressado na resposta do quarto entrevistado, ao responder se ele era ou se via como militante ainda, [...]De vez em quando presto assistência...Assessoria a movimentos sociais, mais diretos,

Como resultado dessa crise em que entrou a militância brasileira, uma nova forma de atuação é expressa pelos entrevistados, mostrando que a crise da pós-modernidade refletiu diretamente nesta mudança de atuação. Mas seria esta atuação uma real militância? Poderia ser considerada que essa nova postura uma militância em prol dos Direitos Humanos?

Os entrevistados demonstram que sua atuação atual está direcionada a docência dentro da universidade. Essa forma fica evidente quando o segundo entrevistado afirma que

[...] Quer dizer, então eu diria que há é é há uma continuidade e uma descontinuidade porque sou um militante na medida em que me sinto no âmbito da educação eh... contribuindo para, digamos, no mínimo para o mesmo valores daquele tempo, por exemplo: na medida em que entendo que a educação tem que ta associada a um projeto de nação, que a educação tem que ta, que servir, inclusive, a esse projeto de nação no sentido da justiça da igualdade da promoção da acessibilidade às pessoas, quer dizer, que tem que ter uma relevância social e portando também política, então quer dizer, como profissional hoje, né? Dentro da universidade eu me sinto ainda um militante, quer dizer, o que eu procuro fazer no meu âmbito, quer dizer, no meu raio de ação é na mesma perspectiva é no sentido de ter uma contribuição tanto no nível interno do ambiente de trabalho tudo mais como no sentido das metas, das perspectivas, dos resultados dessa nossa ação educativa, ta compreendendo? Então nesse sentido eu me sinto um militante agora uma militância vinculada a minha atuação profissional, quer dizer, então eu me sinto um quadro cristão ou católico de militância no âmbito da educação.

Apesar da participação eventual como consultor para alguns movimentos, os entrevistados não conseguiram demonstrar que a nova postura estava ligada à militância do passado. Pelo contrario. A militância descrita como a militância antes de 1990, é descrita como ingênua. Ao olhar para o passado, os militantes deixam transparecer o descontentamento e a frustração com os rumos da militância e da Igreja católica. Esse descontentamento reflete diretamente na atuação política desses militantes. A militância apresentada nas entrevistas é voltada, atualmente, para a educação. Realmente, dentro

mas a minha posição hoje, eu não deixei a luta, continuo acreditando nas mesmas causas, mas a minha trincheira hoje é essa de professor. De repente, to em outra fase da vida, tem que se ganhar a vida, mas militante propriamente, acho quemesmo que eu não fosse professor e estivesse no lado religioso, eu poderia ajudar a organizar escolas para os militantes, mas ser militante a vida toda, é...acho que está ligado a um momento da existência da gente.

da concepção de Gramsci de intelectualidade orgânica (descrita no terceiro capítulo), os intelectuais são os instrumentos de repasse da tradição e da ideologia dentro da sociedade. Através dos ensinamentos e das teorias repassadas, há a possibilidade de manutenção ou mudança da sociedade. Contudo, os entrevistados só destinam sua atuação direcionada dentro da Universidade Católica, diferente da postura anterior onde a atuação dentro das CEB's ou com movimentos ligados a Igreja, como a pastoral da terra. Afirmam acreditar nas mesmas coisas, apesar de achar que a militância de outrora era ingênua e sonhadora.

Assim emerge o militante pós-moderno, preso aos valores do passado, descontente com a construção que a história trouxe para a militância, e principalmente, mal quisto dentro da Igreja católica. Os movimentos atuais de militância em defesa dos direitos humanos se distanciam cada vez mais da Igreja católica em termos de atuação.

Ademais, a militância atual não possui mais o caráter direto de outrora. Tendo agora duas características fundamentais:

- 1- Não é mais voltada para a atuação dentro da Igreja como Instituição;
- 2- É individualizada e descentralizada dentro da sociedade, onde cada militante vive uma nova forma de experiência militante.

Conclui-se, por fim, que a militância católica em prol dos Direitos Humanos em Recife entre 1980 a 2000 sofreu uma forte influência da crise da pós-modernidade, o que foi demonstrado dentro do universo de pesquisa proposto. Todavia, essa crise proporcionou não a saída por completo, nem a morte de todas as utopias do passado, mas uma reflexão sobre essa atuação de outrora e um a mudança de postura da atuação no presente, mesmo que esta atuação seja de forma individualizada e pessoal.

REFERÊNCIAS

- AGGIO, Alberto. Gramsci. **A vitalidade de um pensamento**. São Paulo: UNESP, 1998.
- ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de. **Militância e Crise de Subjetividade**. In Cadernos de Fé e Política. Nº. 5. Petrópolis, 1991.
- ARAGÃO, Gilbras S.. **A Igreja na sociedade pós moderna**. In in Revista de Teologia e Ciências da Religião da Unicap. Recife: Fasa, 2003.
- BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil**. Contribuição a uma Sociologia da Interpenetração de Civilizações, São Paulo, Pioneira, 1971.
- BAUMER, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- BERGER, Peter Ludwig. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 1985.
- BERGER, Peter Ludwig. **A dessecularização do mundo: uma visão global**. In: Religião & Sociedade. Vol. 22. Nº 1. Rio de Janeiro: ISER, 2001
- BERGER, Peter Ludwig. e LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, Pluralismo e Crise de Sentido**. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.
- BEOZZO, Pe. José Oscar. **A igreja do Brasil: de João XXIII a João Paulo II, de Medellín a Santo Domingo**. Petrópolis: Vozes, 1996.
- BOBBIO, Norberto. **A Era dos Direitos**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho, 5ª reimpressão. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1992.
- BOFF, Leonardo. **Igreja, Carisma e Poder**. Petrópolis: Vozes, 1982.
- BOFF, Leonardo. **O caminhar da igreja com os oprimidos**. Petrópolis: Vozes, 1988.
- BOFF, Leonardo. **O despertar da Águia**. O dia-bólico e o sim-bólico na construção da Realidade. Petrópolis: Vozes, 1998
- BOFF, Leonardo. **Entrevista Concedida Durante a Igreja Nova**. Base de dados disponível no site http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/boff/boff_entrevista1.html, acessado em 20 de fevereiro de 2006.
- BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. **As revoluções utópicas dos anos 60**. A revolução estudantil e a revolução política na igreja. São Paulo: Editora 34, 2006.
- BRÜSEKE, Franz Josef . **Mística, Moral Social e a Ética da Resistência**. In revista ethic@. Volume I, número 2. Florianópolis: Editora da UFSC. Dez. 2002.

CABRAL, Alexandre Marques. **A Teologia da Libertação: O Cristianismo a Favor dos Excluídos.** Banco de dados. Disponível no site http://www.achegas.net/numero/doi/a_cabral.htm, acessado em 04 de setembro de 2005.

CABRAL, Newton Darwin de Andrade. **Contextualização para o estudo de instituições católicas atuantes no Brasil após 1960: um esboço a partir da arquidiocese de Olinda e Recife.** In História das religiões no Brasil. 3º volume. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2004.

CAILLOIS, Roger- **O Homem e o Sagrado.** Lisboa:Ed.70, 1988.

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. **Perseguida por Agamenon Magalhães: marcas de memória de uma mãe-de-santo pernambucana.** In Revista Symposium, Recife, v. 3, n. esp., Dez-Dez, 1999.

CARVALHO, Jose Jorge de. **A Religião como Sistema Simbólico.** Uma atualização teórica. In SÉRIE ANTROPOLOGIA, nº 285. base de dados disponível na internet no site <http://www.unb.br/ics/dan/Serie285empdf.pdf>, acessado em 09 de janeiro de 2006.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade.** A era da informação: economia, sociedade e cultura. Vol. 2. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.

CLAUDINO, Assis. **O monstro Sagrado e o amarelinho comunista. Gilberto Freire, Dom Helder e a revolução de 64.** Recife; Rio de Janeiro: Editora e Distribuidora Opção, 1985.

CORREIA JUNIOR, João Luiz. **O desafios de evangelizar pela educação no meio urbano:**a construção da pedagogia que se inspira na espiritualidade. in Revista de Teologia e Ciências da Religião da Unicap. Recife: Fasa, 2003.

Droig K., Germán. **Direitos humanos e ensinamento Social da Igreja.** São Paulo:Edições Loyola, 1994.

DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares de Vida Religiosa.** São Paulo: Edições Paulinas, 1989.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da Libertação: crítica a ideologia da exclusão.** São Paulo: Paulus, 1995.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano. A essência das religiões.** Lisboa: Ed. Livros do Brasil, s.d.

FEUERBACH, Ludwig. **A Essência do Cristianismo.** Campinas: Papyrus, 1988.

GIDDERNS, Anthony. **As Conseqüências da Modernidade.** Tradução de Raul Fiker. 5ª reimpressão. São Paulo: Editora UNESP da Fundação para o Desenvolvimento da Universidade Estadual Paulista, 1991.

GEERTZ, Clifford. **O saber local**. Petrópolis: Vozes, 1997.

GEFFRÉ, Claude. O lugar das religiões no plano da salvação. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). **O diálogo inter-religioso como afirmação da vida**. São Paulo: Paulinas, 1979.

GIL FILHO, MsC. Sylvio Fausto, **O FENÔMENO DA RELIGIÃO E MÉTODO**. Banco de dados. Disponível no site <http://www.bahai.org.br/virtual/artgil1.htm>. Acessado em 04 de setembro de 2005.

GOMES, Carlos. **Economia do Sistema Comunitário**: Enquanto a mercadoria e a moeda não existem. 1ª. Edição: Novembro de 2002. ISBN: 84-689-0684-0. base de dados disponível na internet no site.

HARVEY, David. **Condição Pós-moderna**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

HUNTINGTON, Samuel . **O choque das civilizações**. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

LÓPES, Rodrigo Guerra. **Construir novos sujeitos, sociedade civil, doutrina social da Igreja e presença dos católicos na política**. In católicos e políticos uma identidade em tensão. São Paulo: Paulos, 2006.

MADURO, Otto. **Religião e luta de classes: Quadro teórico e pratico para a analise de suas instituições na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 1981.

MARTELLI, Stefano. **A religião na sociedade Pós-Moderna**: entre secularização e dessecularização. Tradução de Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 1995.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. vol. 1. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.

MAYER, Jean. **Novas presenças católicas na política**. In católicos e políticos uma identidade em tensão. São Paulo: Paulos, 2006.

MONIZ, Florêncio. **OS AMISH: UM papel outsider na cultura americana**. Banco de dados. Disponível no site <http://brazil.indymedia.org/pt/blue/2004/04/277809.shtml> . Acessado em 04 de setembro de 2005.

PAIVA, Ângela Randolpho. **Católico, Protestante e Cidadão. Uma Comparação entre Brasil e Estados Unidos**. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003.

SOUSA, Jessie Jane Vieira de. **Os Círculos Operários e a intervenção da Igreja Católica no mundo do trabalho no Brasil** : uma discussão historiográfica. Banco de dados. Disponível no site http://www.ifcs.ufrj.br/~ppghis/pdf/jessie_jane_circulos.pdf . Acessado em 04 de setembro de 2005.

VALENTE, Waldemar. **Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro**, São Paulo: Nacional, 1976

VALERIO, Marcos. **Reflexões e Hipóteses sobre a Psicogênese da Religião**. Base de dados disponível na internet no site <http://www.xr.pro.br/MONOGRAFIAS/Psicogen.html#pagina09>, acessado em 09 de janeiro de 2006

VASCONCELOS, Sergio S. Douets. **Cultura Urbana: religião “a la carte”?** Um diálogo com J.B.Metz. in Revista de Teologia e Ciências da Religião da Unicap. Recife: Fasa, 2003.

VEJA. Revista Mensal. Caderno Especial Sobre João Paulo II. **A teologia da libertação enquadrada**. Publicada no dia 6 de abril de 2005. Base de dados disponível no site http://veja.abril.com.br/especiais/papa/p_052.html, acessado em 10 de fevereiro de 2006.

TRANSFERETTI, José Antônio. **Entre a pó-ética e a política**. Teologia moral e espiritualista. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.