

Ação Popular e Assembléia Popular: continuidades e discontinuidades na constituição do catolicismo da libertação

[Popular Action and Popular Assembly: continuities and discontinuities in the
constitution of the catholicism of the liberation]

Flávio Lyra de Andrade*

Resumo: Neste artigo discute-se as relações entre política e religião, abordando a experiência das pastorais sociais e fundação da Assembléia Popular em 2005. Para tanto resgata-se fragmentos da história da esquerda católica e da teologia da libertação. A reflexão se pauta na sociologia da religião, adotando elementos da sociologia weberiana compartilhada por Lowy na construção da categoria cristianismo da libertação. Toma-se essa categoria para situar a relação entre fé e política, de católicos da libertação reunidos na Assembléia Popular, que em sua prática atualizam a teologia da libertação, em vivência diaspórica e ainstitucional de ser cristão.
Palavras-chave: assembléia popular, esquerda católica, movimentos sociais, sociologia da religião, teologia da libertação.

Abstract: The article discuss the relationship between politics and religion, addressing the experience of Social's Pastoral and foundation of the Popular's Assembly in 2005. It were rescued fragments of the history of the Catholic's Left and Liberation's Theology. The reflection is directed to the Sociology of Religion, using elements of Weberian's Sociology that is shared by Lowy to build the category of Liberationist Christianity. This category is used for exploring the relationship between faith and politics, the Catholics of Liberation in from the Popular Assembly, that in your practice updates the Liberation's Theology in dispersion experience and ainstitucional of be Christian.

Keywords: popular's assembly, catholic's left, social movements, sociology of religion, liberation's theology.

*A emoção revolucionária[...], é uma emoção religiosa.
Os motivos religiosos se deslocaram do céu para a terra.
Não são divinos; são humanos, são sociáveis
J. C. Mariátegui*

A categoria cristianismo da libertação foi construída por Lowy (2000) para refletir sobre a história da esquerda cristã, compreendendo-a como uma corrente importante para constituição dos movimentos sociais no Brasil e na América Latina. Esse estudo faz uma abordagem sobre a historia dos cristãos da teologia da libertação, nas décadas de 1970 e 1980. Procura-se atualizar estas reflexões, discutindo o período mais recente,

* Mestre em Sociologia pelo PPGS/UFPE. Atualmente doutorando em Sociologia pelo PPGS/UFPB. Educador popular com atuação profissional e militante junto a movimentos sociais. Licenciado em História. Coursou Teologia Pastoral no DEPA/CENEPAL - CNBB NE2.

considerando a reconfiguração do contexto histórico, sua atualização e aplicação mais restrita no âmbito do catolicismo. Neste artigo discutimos sobre religião e política, fazendo um debate sobre os movimentos sociais e o cristianismo da libertação, ele é parte da dissertação de mestrado em sociologia *Construção de identidades coletivas na Assembléia Popular: trânsitos em processo social entre os campos político e religioso*¹. Indaga-se aqui quanto ao lugar da teologia da libertação, do cristianismo ou do catolicismo da libertação e os sentidos dado por esta a ação coletiva produzida pelas pastorais, organizações sociais e políticas que fundaram a Assembléia Popular. Procuramos buscar estabelecer a existência dos nexos na intervenção da Assembléia Popular, entre a participação de segmentos de cristãos ligados à teologia da libertação e ao processo de constituição das mobilizações políticas que constituem parte deste fenômeno. Neste exercício buscamos compreender como os campos religioso e político interagem para constituição, manutenção ou transformação das formas de organizar, exercer e distribuir o poder na sociedade, e de como, para os cristãos participantes desse processo, a ação política se confunde ou torna-se uma expressão de fé, vivência da prática religiosa e do ser cristão (Donatello, 2008).

Em Weber “a religião é estudada como um campo plural de tensões e possibilidades diversas. Essas tensões são fruto de circunstâncias específicas e conflitos de interesse de ordem material e ideal” (MARIZ, 2007, p. 86-87). Lowy (2000) em seu estudo sobre a teologia da libertação na América Latina, ao qual deu o título de “guerra dos deuses”, resgata em Weber essa noção como uma das características da modernidade e traço do desencantamento do mundo, expressa no politeísmo de valores e conflito insolúvel das crenças básicas da sociedade moderna.

Enquanto a vida permanecer imanente e for interpretada em seus próprios termos, ela só conhecerá uma luta incessante desses deuses entre si. Ou, falando sem metáforas, as possíveis atitudes básicas com relação à vida são irreconciliáveis e, portanto, a luta entre elas nunca poderá ser levada a uma conclusão final. É necessário, portanto, fazer uma escolha

¹Na pesquisa lidamos com as noções de 'ação coletiva' para discutir a construção de 'subjetividades coletivas' e de 'identidades coletivas', utilizando noções desenvolvidas por Domingues e Melucci, foi a partir destas referências teóricas que acercamos o objeto empírico em estudo, a Assembléia Popular, situando-a enquanto participante das redes de movimentos sociais, como sugerido por Ilse Scherer-Warren, considerando que estas têm uma forte participação de uma esquerda católica e social. Esquerda social que se construiu, a partir do campo político dos movimentos sociais, constituindo o que ficou conhecido como um projeto democrático e popular para o Brasil – que teve sua expressão mais viva na campanha presidencial de Lula em 1989. É a partir dessa perspectiva que fizemos o trabalho de campo, procurando compreender e analisar os sentidos políticos e a subjetividade coletiva nos movimentos sociais, em particular a participação de militantes do cristianismo da libertação na Assembléia Popular.

definitiva (WEBER, 1979, p. 179).

Igualmente enfatiza-se, a partir de Weber, o poder de legitimação que a religião tem para manutenção da ordem e o caráter herético e profético de movimentos religiosos que dispõem do seu capital simbólico para se contrapor a ordem. Esta perspectiva teórica pode ajudar a explicar a participação dos cristãos de esquerda no campo político dos movimentos sociais populares, enquanto sujeitos políticos que contestam a ordem política e religiosa, em nome de um projeto democrático e popular de nação.

Para isso, de forma breve, resgata-se alguns elementos sobre a gênese da teologia da libertação, da construção da categoria cristianismo da libertação e do surgimento da esquerda católica, a partir da segunda metade do século XX. Na Assembléia Popular encontra-se um grupo de militantes que se assumem como cristãos, porém a sua ação nesse espaço não é de cunho confessional ou religioso. A participação dos militantes cristãos que estão inseridos na Assembléia Popular é de caráter laico, autônomo em relação à Igreja, apesar de em sua fundação esta ter nascido ligada a iniciativa do Setor de Pastoral Social.

Não enfatiza-se neste texto o posicionamento institucional da Igreja Católica, dada a autonomia organizativa e independência de posições políticas e ideológicas que a Assembléia Popular têm em relação à hierarquia católica, quando não uma relação de conflito. Está subjacente à parcela de cristãos que a compõe a Assembléia Popular, um modo de operar, refletir e participar da política, que expressa uma tendência existente, do desenvolvimento de um sentimento de pertença e identidade religiosa cristã e católica, que em sua autonomia prescinde de vínculos institucionais. Pode-se dizer que este posicionamento e práticas estão baseadas em fundamentos e reflexões que veem se atualizando nos desdobramentos de formulações da 'teologia da libertação', que vem sendo analisadas pela sociologia da religião (LEVINE, 2005; BENEDETTI, 2009; WANDERLEY, 2007; AMARAL, 2006). No entendimento de Levine,

para conceptualizar el futuro, es útil comenzar pensando en cómo las iglesias institucionales y los grupos y activistas religiosos se reubican ante la realidad de la pluralidad y el pluralismo tanto religioso como político. Dentro del catolicismo, los cambios en la Iglesia institucional abren una brecha entre políticas oficiales (que vienen del Vaticano y de las jerarquías católicas nacionales) y los compromisos adquiridos de grupos y activistas de base. Pero aunque socave la posibilidad de actuar por medio de la Iglesia institucional, ya es tarde para cualquier esfuerzo de sofocar el activismo y la

movilización en sí. Lo más probable no es que desaparezcan, sino que encuentren otras salidas, otras formas no creadas todavía, para realizar sus acciones y hacer sentir sus necesidades (LEVINE, 2005, p.28).

O momento atual tem fortes marcas de um neo-fundamentalismo econômico e religioso, que vêm apresentando uma tendência muito forte de afirmação e polarização de fundamentalismos religiosos cristão e islâmico, do fim da história, do 'esquecimento da política'², o que é demarcado por conflitos calcados em identidades étnicas e religiosas vivenciadas com intolerância. Este fundamentalismo se expressou no mundo na forma de ideologia neoliberal, rompendo com soberanias nacionais e sacrificando as populações dos países mais pobres com medidas que desconhecem os direitos humanos, econômicos, sociais, culturais e ambientais, conquistados ao longo da história da humanidade (CHAUÍ, 2006; MADURO, 2006; RICHARD, 2006).

Esta tendência cultural fundamentalista ganhou terreno fértil no interior das Igrejas cristãs, com o fomento as práticas neo-pentecostais advindas do combate à teologia da libertação, que na Igreja católica vão se expressar nos 'novos movimentos leigos de classe média' e nas novas comunidades católicas do movimento carismático. Estes grupos se confrontam e disputam a hegemonia com as práticas das pastorais sociais e cristãos que militam na política na perspectiva da teologia da libertação (COMBLIN, 2007; BITTENCOURT FILHO, 2003). Os elementos expressos em entrevistas realizadas sobre a Assembléia Popular³, com militantes que atuam no território das Arquidioceses da Igreja Católica de Recife-Olinda e João Pessoa, são um bom exemplo deste processo vivido no Brasil e na América Latina.

No estudo sobre a Assembléia Popular, observou-se em sua história que ela pode ser considerada como uma expressão viva de persistência da teologia e cristianismo da libertação na atualidade.

Ação Popular e Teologia da Libertação

É importante fazer um resgate histórico do surgimento da teologia da libertação para dialogar com a ideia muito difundida de que a teologia da libertação morreu, como nos lembra Alfredo Bosi não faltam os coveiros da Teologia da Libertação. O que não deve

²Cf. Novaes, Adauto (Org.). Esquecimento da política. Rio de Janeiro: Agir, 2007.

causar estranheza. Os inimigos do socialismo, das ideologias transformadoras e da própria história estão sempre dispostos a engendrar teorias apocalípticas por meio das quais enterram definitivamente tudo o que não entendem e não apreciam. Fim do socialismo, fim das utopias, fim das ideologias, fim da história: um festival de necrológicos. Por que a teologia da libertação não teria o mesmo triste fim? (BOSI, 2007, p. 97)

Ele lembra que são muitos os ataques que a teologia da libertação sofreu, já na sua origem nos anos 1970 e 80. Combinam-se os ataques de duas instâncias, um vindo da Cúria Romana, que vê-se dominada pelos conservadores após a morte de Paulo VI, em 1978; a outra advém da escalada neoliberal internacional, que procura desqualificar todas as tendências de esquerda, venham de onde vierem. Por tanto “a história do cristianismo engajado na luta pela libertação dos oprimidos na América Latina ainda está à espera de um reconhecimento exaustivo” (BOSI, 2007, p. 97).

O cristianismo da libertação pressupõe a existência, e integra na sua conceituação, a teologia da libertação, mas vai além. A categoria do cristianismo da libertação articula na sua formulação a prática política de militantes cristãos, a teologia da libertação e uma rede social de comunidades e pastorais. A Teologia da Libertação, é antes de tudo uma práxis, e foi forjada na experiência de cristãos comprometidos com a opção pelos pobres, em comunidades eclesiais de base e em serviços de pastorais populares.

Para emergência da teologia da libertação, foi fundamental o processo de abertura da Igreja à modernidade, que teve como marco principal o evento do Concílio Ecumênico do Vaticano II - convocado pela Igreja Católica Romana, realizado entre os anos 1962 e 1965. Mas é nas experiências das comunidades eclesiais de base, ação católica e pastorais populares da América Latina, que se forjará uma nova teologia, na qual se afirma a 'opção pelos pobres' enquanto um lugar de resposta profética dos cristãos católicos aos desafios de abertura da igreja para o mundo. Na América Latina, a abertura da igreja ao mundo foi traduzida pela opção pelos pobres, estando marcada pelo seu contexto econômico de extremas desigualdades, de convulsões sociais e revoluções políticas, pela realização da II Conferência do Episcopado Católico Latino Americano – realizado na cidade de Medellin, no México, em 1968. Fala-se aqui destes eventos por aquilo que eles repercutiram para consolidação de uma prática e de um

³Material da pesquisa de campo que foi base para dissertação a que já nos referimos.

pensamento radical (DUSSEL, 1999).

Este diálogo estava pautado pela necessidade de compreender as desigualdades e a pobreza e de atuação para transformação desse contexto. Isso leva movimentos de leigos da Ação Católica, que estavam organizados principalmente na JUC (Juventude Universitária Católica) e no MEB (Movimento de Educação de Base⁴), a se articularem no agrupamento político de esquerda católica, AP (Ação Popular), a qual influenciará de sobremaneira a virada da participação dos cristãos na vida política do Brasil e a constituição de um pensamento socialista com forte influência marxista, de extração cristã.

A Ação Católica brasileira atravessou diferentes fases, em sua experiência de implantação no país, no entanto é na década de 60, a partir da sua organização como Ação Católica especializada – modelo inspirado nas experiências da Bélgica e da França -, que vai romper com a lógica de uma evangelização voltada para a cristianização da política, na linha das democracias cristãs de cunho conservador, que correspondem ao modelo Italiano. A partir da sua organização por grupos de inserção: JUC, JEC (Juventude Católica Estudantil), JOC (Juventude Operária Católica), JAC (Juventude Agrária Católica), desenvolverá outra prática pastoral, tendo como eixo ações de cunho pedagógico popular, orientado por pensamento libertário, humanista e socialista. Podemos assim dizer que essa experiência da Ação Católica, com a constituição de uma esquerda católica, participa da construção de uma proposta de socialismo democrático e popular, com a criação da já referida AP – Ação Popular após o golpe militar, quando a hierarquia católica não mais reconhece os grupos de Ação Católica (BRIGHENTI, 2007; SOUZA, 1984).

Os teólogos que vão produzir a teologia da libertação inovam na sua formulação teológica, inspirados e impulsionados pelo contexto de igreja já descrito e pelo crescente envolvimento dos cristãos em processos políticos de ação popular e revolucionária, através da incorporação dos grupos de Ação Católica, como descrito acima, em movimentos políticos nacionais revolucionários ou marxistas, que atuavam em seus países, que têm na experiência brasileira um exemplo: a JUC, que em sua evolução decide tornar-se a AP⁵, uma organização socialista de ação política

⁴Membros da JUC e MEB participarão de campanhas de animação cultural e alfabetização de adultos, que fundarão o que se chamará depois de educação popular e/ou pedagogia do oprimido, na formulação de Paulo Freire.

⁵Nos anos de 1950 a 1970, os cristãos da libertação, militantes da Ação Católica, tiveram influência de intelectuais católicos

revolucionária⁶ (SOUZA 2004a; RICHARD, 1982).

A virada epistemológica que a teologia da libertação promoveu em relação a teologia moderna e liberal europeia e neoliberal americana – as teologias da esperança, teologia política, teologia da revolução -, em finais dos anos de 1960 e inícios de 1970, inaugurou-se na América Latina com o brasileiro Hugo Assman e o peruano Gustavo Gutierrez. A Hugo Assman é atribuída a formulação de um novo paradigma teológico, produzido a partir do contexto da América Latina, em 1972, com sua obra intitulada “Teologia desde la praxis de la liberación – Ensayo teológico desde la América dependiente”, já esboçada em artigo em 1969, ao qual se soma outro livro, “Opressão-liberación, desafío a los cristianos”.

O que tinha sido até ali intuições principia a constituir-se como categorias. As coisas tinham sido ditas, mas Assman as define [...]. Há uma ‘inovação epistemológica’ [...], há um ‘conteúdo sócio-analítico e semântico’ novo [...]. ‘Libertação’ se opõe a ‘dependência’. [...] É uma teologia que usa as ‘ciências humanas’ porque descobre o ‘mundo como foco de conflitos’. [...] Assman indica que, ao se analisar a questão do ‘povo’, ‘omitiu-se demasiadamente a avaliação do fator classes sociais’” (DUSSEL, 1999, p. 67-69).

O peruano Gustavo Gutierrez ficou conhecido como o fundador da Teologia da Libertação⁷, tendo escrito, em 1971, obra que dará a denominação da nova formulação teológica, publicada no Brasil com o título “Teologia da Libertação – Perspectivas”. Descreve um novo lugar para fazer teologia, o lugar dos pobres: “A teologia da libertação era apresentada como uma teologia que refletia a fé a partir da vida dos pobres marcada pelo binômio opressão-libertação” (GONÇALVES, 2010, p. 59).

Gutierrez expressava em primeiro lugar na sua formulação, a tese gramsciana da

franceses através principalmente da mediação de assessores dominicanos que acompanhavam os grupos de ação católica. Estes intelectuais franceses representavam escolas de pensamento socialista cristão e marxistas – que não se confundia com o pensamento da democracia cristã italiana, ligados a uma perspectiva política conservadora de cristandade, cuja meta era em última instância tornar a sociedade católica convertendo a elite – estas influências foram: o humanismo de Maritain; o personalismo comunitário de Mounier; o movimento de economia e humanismo de Pe. Lebrez; o socialismo cristão de Cardonnel; o estruturalismo marxista de Althusser. E, para além da influência francesa, o maoísmo, que fundamentará a AP quando ela se transforma numa organização marxista-leninista, como APML – Ação Popular Marxista Leninista (RIDENTE, 1998; BOSI, 2007). Cf. RIDENTI, Marcelo. O romantismo revolucionário da Ação Popular: do cristianismo ao maoísmo. Preparado para apresentação na reunião de 1998 da Latin American Studies Association - SMO14, The Palmer House Hilton Hotel, Chicago, Illinois, September, 1998. Acessado em 20 de maio de 2009: <http://www.cedema.org/uploads/Ridenti.pdf>

⁶ Em outros países surgem o movimentos dos ‘Cristão pelo Socialismo’, no Chile, e ‘Padres pelo 3º Mundo’ na Argentina. Estes demarcam uma experiência, que mesmo contando com a participação de padres, ocorrerá para além do espaço eclesial e mesmo eclesial, compondo o leque de organizações de esquerda, que reunirão cristãos e não cristãos (RICHARD, 1982)

⁷ Falando da história e significado da JUC e da AP, Souza (2004) comenta o seguinte: “Gustavo Gutierrez considera que a teologia da libertação tem suas origens na JUC dos anos 1960. Ao redigir, em 1969, seu ‘Teologia da Libertação’, interrompeu a

‘prioridade da ação’. “A teologia parte da práxis, mas é uma ‘reflexão crítica’ da referida práxis: ‘é um ato segundo’. Em segundo lugar, a tese da sociologia latino-americana critica à teoria do desenvolvimento. (...) ‘o interesse dos leigos pela revolução social substitui aos poucos seu interesse pelo Reino’ ” (DUSSEL, 1999, p. 66).

A teologia da libertação ganhou maior visibilidade pública, em finais dos anos 1970 e nos anos 80, quando emergem como representantes dessa corrente os irmãos religiosos consagrados, Leonardo e Clodovis Boff. “Através de seus textos e da progressista editora católica Vozes, em Petrópolis, os dois irmãos forneceram orientação espiritual e política às pessoas da Igreja e educaram toda uma geração de agentes pastorais, líderes de comunidades de base, seminaristas e intelectuais católicos. Mentes altamente criativas e originais” (LOWY, 2000, p. 147).

Aos irmãos Boff soma-se o dominicano Frei Betto, que jovem jornalista e teólogo, militou na ALN - Aliança Libertadora Nacional -, e, envolvido na proteção de lideranças da organização, que estavam na clandestinidade, no tempo do governo militar, foi preso em 1970, permanecendo no cárcere por três anos. Quando saiu da prisão trabalha, até finais dos anos 1970, nas CEBs – Comunidades Eclesiais de Base da Arquidiocese de Vitória, no Espírito Santo, e nos anos 1980 vai para São Paulo, onde torna-se assessor da Pastoral Operária na Região de São Bernardo do Campo. Será um grande difusor da teologia da libertação, sendo um dos membros do grupo de teólogos da libertação que mais livremente fala sobre a articulação entre marxismo e cristianismo.

Em fins dos anos de 1980, serão feitas avaliações críticas quanto a produção inicial da teologia da libertação na América Latina e Brasil. No Brasil, destaca-se algumas posições que podem ajudar a melhor compreender referências teóricas-políticas no interior do debate dos cristãos das pastorais sociais e da Assembléia Popular.

Para Lowy (2007) nesse processo encontram-se duas linhas de renovação da teologia da libertação. Uma delas discute, por um lado, a importância do pobre no sentido sócio-econômico apresentado pelo marxismo, de classe explorada e oprimida, buscando incorporar novos sentidos e ampliar o conceito de pobre, incluindo a questão

redação e veio ao Brasil entrevistar dirigentes e assistentes eclesiais do movimento naquela ocasião” (p.76).

das condições de opressão do negro, do indígena e da mulher; por outro lado, procura relacionar a dominação/exploração dos pobres com a dominação da natureza, somando aos outros temas as novas contribuições do debate ecológico – Leonardo Boff é quem têm assumido essa discussão de forma mais sistemática. A outra via de renovação é proposta por aqueles teólogos da libertação que, desafiados pela onda do choque neoliberal, desenvolvem sua crítica ao campo da economia, estes são Hugo Assman e Jung Mo Sung. “Em seus escritos encontramos um novo aspecto da ‘afinidade eletiva’ entre o combate bíblico contra os ídolos e a crítica marxista do fetichismo da mercadoria” (LOWY, 2007, p. 318).

Diferente de Lowy, para Ribeiro (2010a, 2010b), na revisão realizada na teologia da libertação após os anos 1980 é possível distinguir três posturas. A primeira pode ser caracterizada pela noção de continuidade: diante dos acontecimentos políticos que marcaram a vida interna da Teologia da Libertação como a derrota do sandinismo na Nicarágua e o fim da União Soviética e do “socialismo real”, simbolizado pela “queda do Muro de Berlim” em 1989, a reflexão teológica latino-americana deveria ampliar os horizontes temáticos e a abordagem da realidade social, econômica, política e cultural. Exemplos dessa perspectiva são os escritos de Leonardo Boff e de Frei Betto, no período que se seguiu a esses acontecimentos.

A segunda perspectiva é caracterizada pela noção de ruptura, mantendo-se, todavia, no horizonte dos compromissos éticos, temáticos e metodológicos da teologia da libertação, em especial a opção pelos pobres e os desdobramentos político-sociais decorrentes dessa visão teológica. Essa perspectiva é defendida nos escritos – alguns até mesmo anteriores aos episódios políticos acima citados – de Juan Luis Segundo, Júlio de Santa Ana, José Comblin e Hugo Assmann. Direta ou indiretamente, tal postura está relacionada à discussão do uso do marxismo como instrumento científico de análise social e o debate em torno da “crise de paradigmas”, que mobilizou parte considerável dos setores acadêmicos, incluindo o teológico e o das ciências da religião, motivada pelas reflexões de Thomas Kuhn, em sua obra *A Estrutura das Revoluções Científicas*.

Um terceiro grupo, que em parte se confunde com o segundo, dentro desse contexto de revisões da teologia da libertação, são aqueles que vão efetuar a só após a segunda metade da década de 1990, o que se pode considerar como tardias por só terem se expressado após mais de meia década do movimento mais geral, estes fazem

autocrítica ou tratam de temas anteriormente vistos como lacunas, posição que pode ser caracterizada pela produção de uma teologia pluralista da libertação.

Sung (2008 a, 2008 b, 2010), participando desse processo de revisão, além da dimensão da economia discute também uma outra dimensão que aqui interessa particularmente, qual seja o lugar e a postura do teólogo no processo de produção da sua reflexão, o objetivo e o valor dos textos teológicos para a tradição do cristianismo da libertação.

Sua reflexão considera o processo de pluralismo religioso e a desinstitucionalização da vivência da fé, discutindo os diferentes tipos de respostas teológicas produzidas na perspectiva da teologia da libertação, entre quem se sente, mais ou menos vinculado, à instituição Igreja. Para quem se sente pertencente de modo confortável dentro das instituições eclesiais, a Igreja é a fonte de credibilidade, que leva a assumir o discurso ou ato religioso como verdadeiro. E aqueles que não se sentem confortáveis ou se sentem fora da instituição Igreja, ou não aceitam mais a suas doutrinas e ritos oficiais como sendo a fonte de autoridade que fundamentam a verdade dos seus discursos e atos. Estes precisam encontrar outro lugar a partir de onde possam atuar e falar como crente, cristão, o que parece corresponder ao caso das pessoas entrevistadas que atuam na Assembléia Popular e que assumem a identidade cristã. Para encontrar uma resposta a essa equação Sung recorre a Michel de Certeau debatendo a idéia da “produção de uma 'escritura' possibilitada pela confrontação das práticas contemporâneas com o corpo dos ritos e textos cristãos”. O que significa diferenciar os critérios de produção da linguagem e sentidos. Entendendo que no cristianismo da libertação esse processo vai se produzindo e alterando, e o movimento do cristianismo da libertação também vai sendo alterado por ele, numa compreensão de que isso tem a ver com o caminho de desejo de libertação no sistema de linguagem religioso-teológico do grupo.

Quando o lugar a partir do qual se atua e fala como crente é o corpo eclesial, com suas doutrinas e ritos oficiais, o lugar do sentido da sua fé e os eu atuar religioso é um corpo de verdades. Enquanto no segundo caso, há somente práticas significantes que expressam o desejo de libertação e a fé no 'Deus libertador'. O que faz grupos tão diversos se verem como pertencentes ao cristianismo de libertação não é o compartilhar do mesmo conjunto de doutrinas e ritos 'verdadeiros', mas perceber de modo convergente as suas práticas, seus ritos e suas linguagens.

Isso porque compartilham o mesmo desejo de libertação e partir e em relação a esse desejo de libertação e a partir e em relação a esse desejo constroem, em confrontação com a tradição bíblico-cristã, a sua linguagem sociopolítica-teológica (SUNG, 2010, p. 82-83).

Portanto, para Sung a tarefa da teologia da libertação não é justificar ou explicar para os cristãos de hoje as verdades oficiais da doutrina da Igreja, mas sim refletir sobre e a partir das práticas do cristianismo da libertação traduzindo seus significados, assim como de outros grupos que compartilham dos mesmos desejos de libertação. Para ele a originalidade e contribuição efetiva da Teologia da Libertação foi e continua sendo propor uma teologia a partir das práticas de libertação dos pobres e oprimidos(as), assumir um outro lugar de onde se enxerga a realidade.

Há diversos teólogos que se consideram da teologia da libertação, mas que pensam que a tarefa da teologia da libertação é fazer uma leitura dos tratados teológicos e doutrina e ritos oficiais da Igreja na ótica dos pobres. Por isso, chegam à conclusão de que a teologia da libertação já cumpriu o seu papel, na medida em que já reescreveu todos os tratados teológicos, ou então que para mantê-la viva é preciso reescrever todos os tratados novamente, introduzindo novas questões, como o diálogo inter-religioso ou a questão ecológica. Porém a teologia da libertação, desde o seu início, se define como uma reflexão teológica a partir de e sobre as práticas de libertação, portanto, enquanto houver desafios e problemas novos para essa prática, a teologia da libertação deverá continuar sua reflexão. O que deve definir a pauta da teologia da libertação não é a lista dos tratados teológicos tradicionais, mas sim os desafios que as práticas colocam para a fé e a consciência e inconsciente coletivo do cristianismo da libertação (SUNG, 2010, p. 83-84).

Cristianismo e catolicismo da libertação

O resgate da gênese e história da teologia da libertação exige que façamos uma rápida leitura do contexto da Igreja Católica no Brasil, no qual se inserem as contradições entre correntes de pensamento político, filosófico e teológico e práticas pastorais. Os conflitos entre diferentes visões de mundo e político teológicas que constatamos no interior da Igreja Católica não pode ser vista só na sua verticalidade, em que constata-se o enfrentamento 'dos de baixo' – movimentos populares, comunidades de base, pastorais sociais – com 'os de cima' – a hierarquia, os bispos, as cúpulas das instituições. Essa divisão, no caso observada, é também horizontal, atravessa – com intensidade

diferenciadas – todas as instâncias eclesiais e clericais, da conferência episcopal às ordens religiosas, do clero diocesano aos movimentos leigos. No entanto deve-se lembrar que são contradições que atravessam uma instituição que, apesar de tudo, conserva sua unidade, devido a seus objetivos religiosos que não parecem ser redutíveis à dimensão social e política analisada (LOWY, 1991).

As reflexões, posições políticas e práticas pastorais da Teologia da Libertação geraram conflitos e receberam críticas de setores da igreja conservadora e de visões culturalistas, defensoras de um catolicismo elitista, patriarcal, tradicional e integrista, que, aderindo a perspectivas hegemônicas da teoria da secularização, considerou a teologia da libertação como sendo uma das vertentes das teologias liberais da Europa e Estados Unidos, portanto uma ameaça ao modelo de cristandade herdado da formação colonial ibérica, popular romanizado (COMBLIN, 1985; BITTENCOURT, 2003).

Lowy, complementado por Sung (2008 a, 2008 b, 2010), ao propor a construção da categoria de cristianismo da libertação em *a Guerra dos Deuses* (2000), e já dez anos antes, em *Marxismo e Teologia da Libertação* (1991) problematiza as visões apresentadas por bibliografias especializadas, que vinham refletindo sobre quais eram as explicações possíveis para a ruptura operada na longa tradição conservadora e monolítica da Igreja Católica latino-americana, na qual se inclui o Brasil. Ele vai, por um lado, contrapor-se a visão que Bruenau (1979) desenvolve sobre esse processo no Brasil, segundo a qual a Igreja inovou neste período porque desejava manter sua influência junto a sociedade e o Estado brasileiro, frente a concorrência religiosa com o protestantismo, as seitas e a política dos movimentos de esquerda. Esta idéia não consegue apreender a dimensão ética-política que esta implicada nas práticas dos cristãos e os riscos a que estes se submeteram na afirmação dessa nova opção e expressão da fé.

Já Souza (2004b) e Oliveira (1992) privilegiam um olhar internista, que explica a mudança da Igreja devido a população, os pobres, terem tomado posse da instituição, convertendo-a e fazendo-a agir por sua perspectiva. Mas, assim sendo, o que teria acontecido para que as classes populares tenham podido, a partir de um certo momento, converter a igreja? Lowy entende que a explicação mais abrangente para compreender essa virada em que emerge a Teologia da Libertação e a 'igreja dos pobres' é articular a convergência entre as mudanças internas e externas à Igreja, a partir dos anos 1950. Em

face dessa compreensão que articula fatores internos e externos, ele irá afirmar a posição de que o movimento social do cristianismo da libertação encontra-se na intersecção das mudanças ocorridas nessas duas esferas, e que ela ocorrerá da periferia para o centro, vindo dos dominados, movimentos sociais de base e leigos, caracterizando uma mudança de baixo para cima. Esta leitura, que entendemos ser a mais rica para interpretação do fenômeno, se diferenciará ainda da análise de Mainwaring (2004). Ele adota uma interpretação do fenômeno baseada na idéia de que as mudanças foram promovidas por uma 'elite religiosa' – conforme é entendido em Weber -, procurando com isso se afastar de interpretações que relacione Igreja-Estado, para, distinguindo-se de outros trabalhos, concentrar-se na relação Igreja-sociedade civil, porém sem problematizar suficientemente o fato de existir uma autonomia relativa do campo eclesiástico-religioso na intersecção dessas relações (AMARAL, 2010).

A categoria cristianismo da libertação, portanto, aborda o fenômeno da Teologia da Libertação a partir de uma perspectiva inovadora. Tendo esta nascido numa determinada época, desenvolve-se e é apropriada por agentes do campo religioso que estiveram no seu surgimento ou a ela aderiram, o que termina por gerar uma cultura apenas reconhecida por este campo religioso e político, levando a vinculação e apreensão desse fenômeno apenas por interpretações teológicas e políticas, e quase nunca sociológicas.

O conceito de “cristianismo da libertação” construído por Lowy (2000), inclui e amplia a abordagem sobre a teologia da libertação. Ele é compreendido como um fenômeno, que não se confunde com uma corrente de pensamento teológico, mas constitui-se em um movimento social de cristãos, nascido da experiência da prática política e eclesial, de leigos, agentes pastorais, comunidades de base e teólogos. Portanto não traduz apenas a expressão de um pensamento, mais de uma experiência e prática de militantes cristãos(ãs).

Lowy lida com um entendimento de movimento social como luta social, ação política revolucionária ou de transformação social, ligada ao ideário de esquerda socialista marxista. Ao mesmo tempo ele refere-se ao surgimento deste cristianismo em um período histórico e contexto específico vivido pela América Latina, influenciado acentuadamente por movimentos e lutas sociais revolucionários marcados por posições e práticas, que são anteriores ao fim do socialismo real. Na construção da categoria

cristianismo da libertação, ele dá relevância ao pensamento cristão revolucionário, pois foi este que rompeu com posições históricas conservadoras dessa tradição, e se inscreveu e é reconhecido como uma teologia da libertação, nascida e produzida coletivamente no contexto da América Latina, contando com expressiva participação de cristãos da libertação do Brasil. Assim ele a define como

um corpo de textos produzidos a partir de 1970 por figuras latino-americanas. No entanto a TL é, ao mesmo tempo, reflexo de uma práxis anterior e uma reflexão sobre essa práxis. Mais precisamente, é a expressão de um vasto movimento social que surgiu no começo da década de 60, bem antes dos novos escritos teológicos. [...] Normalmente, refere-se a esse amplo movimento social/religioso como 'teologia da libertação' [...] algumas vezes, o movimento é também chamado de 'Igreja dos Pobres', mas, uma vez mais, essa rede social vai bem mais além dos limites da Igreja como instituições, por mais ampla que seja sua definição. Proponho chamá-lo de cristianismo da libertação, por ser esse um conceito mais amplo que teologia ou que Igreja e incluir tanto a cultura religiosa e a rede social, quanto a fé e a prática" (LOWY, 2000, pg 56-57).

Sung (2008) complementa a conceituação de cristianismo da libertação destacando outras dimensões que devem compor essa categoria, destacando a sua natureza de movimento latino-americano social-religioso e anti-capitalista libertário que, passada a onda de lutas revolucionárias, têm assumido as lutas das mulheres, negros, indígenas e ecológicas. Chama também a atenção para o fato de que a maioria dos seus ativistas não são teólogos e que a atuação de seus membros, militantes vai além dos limites institucionais da Igreja.

Muitos já não se consideram mais membros da Igreja ou até mesmo crentes, apesar de continuarem se identificando com esse tipo de cristianismo; e muitos não fazem parte das comunidades de base e nem estão nos estratos mais baixos da sociedade ('base'). São pessoas e grupos que, de modo explícito ou de uma forma meio difusa ainda se guiam pelos valores do evangelho interpretados pelo cristianismo de libertação nas suas posições e ações frente aos desafios do mundo contemporâneo (SUNG, 2008, p. 16-17).

Outra dimensão ressaltada por Sung quanto ao cristianismo da libertação, que é importante, é quanto a extrapolação de seu universo social para além dos âmbito das 'comunidades de base', englobando pessoas que não são pobres ou 'de base' ou que não fazem mais parte das fileiras das instituições eclesiais ou das igrejas cristãs, mas que

se identificam com ou se inspiram nos valores e na cultura religiosa do movimento do cristianismo da libertação (SUNG, 2010).

Esta noção de cristianismo e/ou catolicismo da libertação tem o mérito, por um lado, de ter eliminado ambigüidades de expressões utilizadas anteriormente por intelectuais do campo da teologia e da sociologia da religião, que identificava de forma indiferenciada teologia da libertação a nomeações tais como Igreja dos Pobres, Igreja Popular, Igreja da Libertação, o que vinculava o conteúdo e a prática expressa de alguma forma a teologia da libertação ao eclesial, ao institucional, à igreja, o que confundia, em seu uso, teologia e sociologia (DONATELLO, 2008). E por outro lado, antes do uso desta noção, ficava, de certa forma, invisível, a experiência anterior da 'rede social' de militantes cristãos inseridos em partidos, em comunidades de base, em pastorais populares e sociais, assim como a diáspora vivenciada pelos cristãos frente ao processo de 'fechamento institucional' da Igreja Católica, em seu combate às práticas e formulações teológicas, políticas, pastorais e pedagógicas da Teologia da Libertação.

Para efeito da nossa discussão sobre a Assembléia Popular, dada a sua composição restringir-se predominantemente a Igreja Católica ou a um certo grupo de católicos(as), utilizamos aqui, para ser mais precisos a expressão, catolicismo da libertação, ao invés de cristianismo da libertação, mesmo reconhecendo que esta, em seus documentos, guarda um espírito ecumênico e tem em alguns lugares a presença de pessoas de igrejas protestantes históricas. O conteúdo referido ao catolicismo da libertação que utilizamos, no entanto, assume integralmente a perspectiva de Lowy e Sung apresentada acima, que discute a presença dos cristãos na sociedade e as disputas de poder e hegemonia que perpassam o interior da igreja e no Estado a partir de visões de mundo em disputa. Esta visão de catolicismo da libertação diferencia-se da adotada por Amaral (2010), cujo foco são as mudanças ocorridas na igreja-instituição e os impactos promovidos na sua estrutura pela participação da classe media radicalizada politicamente, que compunha a Ação Católica; ou de como a religião católica atuou enquanto fator de ruptura com a ordem estabelecida.

Catolicismo da libertação traduz, em alguma medida, um entendimento que dá coerência ao tipo de atitude e ação coletiva assumida por cristãos(ãs) no contexto analisado de atuação da Assembléia Popular. Seus militantes se posicionam enquanto herdeiros de uma certa tradição da Teologia da Libertação, expressam-se e são

reconhecidos como tais no interior dessa rede de movimentos sociais. Ou seja, o catolicismo da libertação sobrevive como uma prática social e política, um movimento e um pensamento, que forjado na referida experiência histórica, é vivenciada por esse grupo de cristãos(ãs) nas práticas de ação política laica libertária, de pedagogia popular, de afirmação ética de valores de fraternidade e solidariedade, em processos coletivos que gestados na Ação Católica, inspiraram as pastorais populares e inspiram o setor de pastoral social hoje na criação da Assembléia Popular.

Em balanço realizado sobre a ‘esquerda cristã’, ou o catolicismo da libertação, nessa sua existência de 40 a 50 anos no Brasil, é impossível não assinalar o papel determinante que está teve na construção da oposição ao regime militar e no combate pela redemocratização, e neste itinerário, exceto no período inicial de formação da AP, esta nunca formou uma corrente sociopolítica separada da esquerda, “mas contribuiu, de maneira decisiva, para a formação das principais forças do novo movimento popular no Brasil: PT, CUT, MST e movimentos sociais urbanos” na década de 1980, mas que repercute na conjuntura política atual (LOWY, 2007, p. 318). A isto podemos acrescentar, a sua importância para convocação e articulação do Fórum Social Mundial, que têm se constituído como um espaço de diálogo dos movimentos sociais, buscando construir um processo contra hegemônico à globalização neoliberal, conforme é assumido por seus organizadores⁸.

Catolicismo da libertação, Pastorais Sociais e Assembléia Popular

Aqui assinala-se o significado da fundação da Assembléia Popular para o catolicismo da libertação, delineando alguns elementos que contextualizam o vínculo do Setor de Pastoral Social e da Assembléia Popular com a teologia da libertação, em período histórico de reação conservadora da hierarquia – a exemplo do que constatamos nas entrevistas realizadas com militantes que coordenam a Assembléia na Arquidiocese de Olinda-Recife/PE e João Pessoa/PB.

No Brasil, o contexto eclesial da hierarquia católica, a partir de meados dos anos 1980, foi crescentemente de negação de uma ação pastoral que integre a dimensão do político

⁸ Chico Whitaker, membro da CBJP - Comissão Brasileira de Justiça e Paz, é um dos seus fundadores, e podemos considerá-lo pelo seu itinerário, como parte do campo do cristianismo da libertação, dada sua trajetória de ex-militante da JUC, militante dos direitos humanos em São Paulo e no Brasil, enquanto membro da CBJP – Comissão Brasileira de Justiça e Paz.

e seja transformadora, que buscava separar religião e política. A separação de política e religião aqui não é no sentido do reconhecimento da tradição liberal republicana de separação Igreja e Estado, que garante o reconhecimento do Estado laico, pelo contrário, cresce a tendência da Igreja de querer intervir na legislação do Estado para defender em leis os seus princípios morais religiosos - a exemplo da educação religiosa católica/cristã e o não reconhecimento do direito a descriminalização do aborto defendido pelos movimentos de mulheres e feministas. A perspectiva que prevalece no período é uma estratégia de evangelização em se define que, da religião cuida a Igreja, entendida aqui como a estrutura clerical hierárquica, da política, através da ação social, cuidam os leigos – retoma-se, portanto, os princípios de afirmação da cristandade, que baseia-se na idéia de cristianização da sociedade, através da conversão das elites e do controle da estrutura do Estado que deverá basear-se nos princípios morais do catolicismo romano.

Este contexto cultural novo gerou uma redução significativa da incidência dos católicos da libertação no âmbito político e teológico na sociedade e na Igreja. A estratégia de evangelização enunciada acima vêm deslegitimando opções históricas de práticas pastorais baseadas na opção pelos pobres e fundamentadas pela reflexão da Teologia da Libertação, estruturada na formação de comunidades de base, numa leitura popular da bíblia, numa militância que articula fé e política, cristianismo e socialismo, em uma espiritualidade e liturgia ligada a vida, cultura e realidade local, uma vivência da fé engajada em ações para transformação do mundo, antecipação do Reino de Deus, capaz de acolher uma teologia pluralista da libertação (COMBLIM, 2008, 1996).

A ação de restauração da hierarquia católica se estabelece, em grande medida, em muitas dioceses e influencia a CNBB, favorecendo um movimento de resgate da ortodoxia da doutrina, de uma espiritualidade e uma liturgia que se vincula a onda fundamentalista do mundo pós-moderno, de relacionamentos com dirigentes políticos como estratégia de evangelização a partir do poder, de uso da mídia para competir e fazer proselitismo frente as igrejas evangélicas e neo-pentecostais – dada a forte evasão de católicos para outras denominações religiosas -, de controle sobre a formação teológica dos padres e da política de nomeação de bispos de linha conservadora.

Podemos caracterizar esse período pela derrota da Igreja Popular ou Igreja dos Pobres enquanto uma perspectiva eclesial-política institucional da Igreja Católica do Brasil e da

América Latina, ocorrida nos anos 1990 (RICHARD, 2006; WANDERLEY, 2003). Neste contexto se reduzem os espaços institucionais das CEBs, pastorais populares e produz-se, com a criação do Setor das Pastorais Sociais, uma dicotomia entre o eclesial e o sócio-político, favorecendo um movimento ambíguo da atuação das pastorais na política, onde os leigos vão perdendo crescentemente a sua autonomia, de forma que, a depender de suas posições, não terão autorização para se pronunciar em nome da Igreja, ainda que o assunto seja ligado ao serviço e tipo de assessoria no qual aquela pastoral se especializou.

Esta política de restauração de ortodoxia teológica pela hierarquia católica romana tem levado, portanto, a certa diluição da identidade pública de católicos da libertação vinculada a instituição da Igreja, seja pelo não reconhecimento ou não possibilidade de expressão pública, seja pela perda de capacidade de renovação de suas lideranças ou pela redução dos espaços coletivos de articulação. Observa-se que há uma segmentação das pastorais sociais no espaço eclesial, o espaço de articulação anteriormente existente em assembléias pastorais nas dioceses e regionais da CNBB, enquanto mecanismos de 'comunhão e participação' de 'planejamento de uma pastoral de conjunto', não foram preservados na sua grande maioria⁹. O que resta como espaço de articulação, é a realização dos Encontros Intereclesias das CEBs, em que a participação das pastorais é bastante reduzida, e o espaço criado com a constituição do Setor de Pastoral Social, identifica-se mais como um espaço de articulação dos movimentos sociais, como observa-se nas Semanas Sociais e suas campanhas de mobilização social.

Estes católicos da libertação têm passado a viver o cristianismo 'na diáspora' – sem Igreja -, não conseguem mais se reunir como comunidade católica institucional, em assim sendo não fazem mais a disputa cultural e ideológica de defesa do pensamento da Teologia da Libertação no espaço eclesial da Igreja Católica. Daí certa diluição da identidade e a pouca valorização ou força real para fazer o enfrentamento necessário, o embate democrático e plural desse jeito de ser 'igreja dos pobres', 'igreja da libertação', sendo reconhecidos(as) e acolhidos(as) na convivência com os movimentos espiritualistas de classe média e o 'catolicismo intransigente' neo-pentecostal dos

⁹ A Igreja abandonou com essa prática uma história em que o espaço eclesial integrava na sua ação pastoral a realidade e a política, escutando os pobres e os cristãos militantes que faziam pastoral na base, que estavam nas CEBs. Experiência essa que forjou uma geração de cristãos de esquerda que contribuíram com a formação dos movimentos sociais a partir de valores éticos e pensamento humanista, libertário, democrático e socialista, de uma prática pedagógica de educação popular, de um exercício de democratização das estruturas de poder centralizadoras e hierárquicas (dado as experiências de democratização do funcionamento

movimentos carismáticos, hoje hegemônicos nos espaços institucionais da Igreja Católica.

Para localizar a Assembléia Popular e sua relação com o Setor de Pastoral Social e o que estou chamando de catolicismo da libertação, recorre-se a estudo de Oliveira (2007a). Ele discorre sobre a tríade formada pelo complexo organizacional que articula CEBs, pastorais sociais e CNBB e que caracteriza e distingue a estrutura da igreja Católica no Brasil de outros países da América Latina, pela sinergia que esta gerou na trajetória histórica dessa Igreja nos últimos quarenta anos, que sobrevive apesar do processo de restauração da grande disciplina impingida pela Cúria Romana desde meados dos anos de 1980 (LOWY, 1991, 2000; PLUMEN, 1997).

Para Oliveira a constituição da estrutura eclesial e de ação pastoral, como ele identifica, só foi possível se conformar com a “virada” política da CNBB, quando esta decide romper com o regime militar, deixando que o compromisso da opção pelos pobres inspirasse o novo arranjo institucional da sua organização. No curso dessa virada política da CNBB surgem e se desenvolvem as mais diversas experiências de apoio e participação das Igrejas locais, dioceses, em lutas populares do campo e da cidade. É nesse contexto que surgem as CEBs e as Pastorais Populares, que, se apoiando na CNBB, vieram dar uma resposta aos novos desafios da realidade. Na medida em que esses organismos se articulam de modo estável e se influenciam mutuamente, eles vão engendrando uma nova estrutura, que podemos chamar de estrutura pastoral. A CNBB, as CEBs, espalhadas por todo o País e inseridas nas diversas associações, conselhos locais, movimentos sociais e mobilização das bases, e as Pastorais Sociais, presentes nos diversos setores da sociedade, dão à Igreja incidência sobre os temas de ponta da realidade. Assim, essa embrionária estrutura pastoral formada pelo tripé CNBB-CEBs-Pastorais, representa uma inovação criativa face à estrutura herdada.

São as Pastorais sociais e organismos equivalentes (como as Comissões de Direitos Humanos e de Justiça e Paz), por meio dos quais a Igreja estabelece uma ponte com setores específicos da sociedade (jovens, lavradores, operários, índios, negros, mulheres, crianças e outros). As Pastorais raramente congregam grande número de membros, mas revelam-se eficazes em questões cruciais da sociedade por oferecerem a seus membros (normalmente pessoas de liderança) uma sólida formação e assessoria bem qualificada. São socialmente reconhecidas como voz da Igreja, embora nem sempre tenham a chancela oficial.

das estruturas das dioceses e paróquias) baseados numa noção de ‘poder serviço’

Na medida em que funcionam com eficácia, elas tornam a Igreja presente naquele setor da sociedade, ao mesmo tempo que trazem os anseios e valores daquele setor para a vida interna da Igreja. São as Pastorais Sociais que dão um rosto camponês, indígena, negro, feminino ou jovem às Igrejas particulares onde atuam (OLIVEIRA, 2007)

O Setor de Pastoral Social integra a estrutura organizativa da CNBB, tendo sido criado no início dos anos 1990. Constitui-se de uma coordenação da qual participam representantes das várias pastorais sociais e organismos eclesiais¹⁰. Estas pastorais e organismos atuam pastoralmente com segmentos sociais e temáticas que as vinculam a práticas políticas, desenvolvendo ações de cunho educativo e político-social não confessional. Elas realizam atividades na linha da garantia dos direitos, ampliação da cidadania, participação política e desenvolvimento sustentável e solidário (SETOR PASTORAL SOCIAL – CNBB, 2001; CNBB, 2008).

O Setor de Pastoral Social - SPS é um espaço de articulação das pastorais e organismos para debate, formação e promoção de iniciativas que deem conta da complexidade das questões sociais. A visibilidade pública do SPS têm se efetivado nas Semanas Sociais Brasileiras. Até hoje realizaram-se quatro Semanas Sociais, estando sendo realizada a 5ª Semana sobre a necessidade de reforma do Estado. Estas promovem debates públicos temáticos que reúnem as pastorais sociais, os organismos eclesiais, movimentos sociais, organizações populares e estudiosos. **As Pastorais Sociais na CNBB estão integradas à “Comissão para o Serviço da Caridade, da Justiça e da Paz, as Pastorais Sociais tem como objetivo ser presença de serviço na sociedade, desenvolvendo ali atividades concretas que viabilizem a transformação de situações específicas”** (CNBB, 2008, p. 40-41).

A conformação de um Setor de Pastoral Social, nos anos 1990 e 2000, dá seguimento a tradição das pastorais populares das décadas de 70 e 80 e da Ação Católica dos anos 50 e 60, e têm sua existência concreta na articulação de cristãos, de pastorais e organismos eclesiais católicos, principalmente em torno da realização de

10 Estes organismos compreendem: a pastoral operária (CPO), a pastoral da terra (CPT), a pastoral dos pescadores (CPP), a pastoral da mulher marginalizada (PMM), a pastoral do menor, da criança, do migrante (SPM), a pastoral da AIDs; o Conselho Indigenista Missionário (CIMI); a Comissão Brasileira de Justiça e Paz (CBJP); Cáritas. Estas pastorais e organismos pastorais têm uma estrutura organizativa nacional, com secretarias e coordenação nacional, que articulam equipes de agentes de pastoral e técnicos que atuam nas dioceses, tendo por estruturas intermediárias equipes regionais que reúnem as dioceses de um mesmo Estado ou alguns Estados.

Semanas Sociais. As “Semanas Sociais Brasileiras”¹¹ – são iniciativas que, desde a sua segunda edição, em 1994, efetivaram-se como um processo, realizado em paróquias, dioceses, estados e regiões, que se desdobram em atividades de preparação do local para o nacional, com realização de uma semana nacional com debate temáticos e decisão sobre ações, seguido de devolução dos conteúdos e proposições de ações, do âmbito nacional para o local.

As Semanas Sociais Brasileiras articularam agentes das pastorais sociais e organismos eclesiais, membros das CEBs, militantes dos movimentos e organizações sociais populares, fomentaram algumas campanhas de mobilização social, entre estas: o 'Grito dos Excluídos'; os 'Plebiscitos Populares' sobre: o pagamento da Dívida Externa, a ALCA – Aliança pelo Livre Comércio nas Américas, a venda da Companhia Vale do Rio Doce. Do plebiscito sobre a dívida externa resultou a criação de uma articulação conhecida como 'Jubileu Sul' que vêm acompanhando e promovendo debates e mobilizações contestando a legitimidade do pagamento da dívida externa dos países da América Latina (WANDERLEY, 2003).

Em 2005, a 4ª Semana Social Brasileira teve como tema “O Brasil que queremos? Mutirão por um novo Brasil”, tendo por motivação fazer um exercício de formulação de um Projeto Popular para o país. Deste exercício resultou a constituição da “Assembléia Popular” e a produção de um documento “O Brasil que queremos – Assembléia Popular Mutirão por um Novo Brasil”. Fundada a 'Assembléia Popular', esta passa a realizar ações de base, orientada pela estratégia de criação de espaços e grupos de debate, realização de campanhas de mobilização, para entre outras iniciativas: i) fomentar mecanismos de democracia direta e fazer cobrança junto ao governo de uma institucionalidade que incorpore práticas mais efetivas de participação, capazes de ir além dos Conselhos de Políticas Públicas existentes; ii) denunciar as incongruências da macro política econômica desenvolvimentista, que não abordam questões estruturais como a reforma agrária, gerindo uma política social que não combate mais efetivamente as desigualdades; iii) questionar o processo de privatização do Governo de Fernando Henrique Cardoso, a exemplo do 'plebiscito popular' realizado por consulta sobre a reestatização da Vale do Rio Doce; iv) participar do debate e construção de uma “Plataforma dos Movimentos Sociais pela Reforma do Sistema Político” (REDE

11 Semanas Sociais Brasileiras já realizadas: 1ª - crise do mundo do trabalho - 1992; 2ª - alternativas e protagonistas – 1994

JUBILEU SUL/ BRASIL - 4a SEMANA SOCIAL BRASILEIRA, 2005; 2006).

Quando tomou-se a Assembléia Popular, enquanto uma iniciativa do Setor de Pastoral Social, para fazer a discussão sobre o catolicismo da libertação, e não as CEBs, por exemplo, esta escolha fundamentou-se na interpretação de que há um certo processo de descenso da capacidade de atuação das CEBs, que denota uma crise que inicia-se já nos inícios dos anos de 1990 (TEIXEIRA, 1993; 2009; SOUZA, 2004b). Esta crise caracteriza-se pelos desafios enfrentados pelas CEBs em relação a sua própria natureza de comunidades de base, com limites para lidar com exigências relativas a sua inserção numa sociedade de massas, no contexto de mudanças culturais aceleradas, com a emergência de uma vivência pessoalizada, individual, da experiência religiosa, que é vivida coletivamente em celebrações de massa, em que a experiência de comunidade se redefine mais pela pertença do que por práticas comunitárias vivenciadas nas CEBs, o que leva a um fortalecimento dos Movimentos de Renovação Carismática, que caracterizam-se por uma prática neo-pentecostal e espiritualista (OLIVEIRA, 2007b; MARIZ, 2006). A isto soma-se a sua perda de autonomia enquanto 'igreja na base'¹², dado o controle e desautorização de seu funcionamento em razão das mudanças de orientação eclesiais a partir do referido período.

Apesar da resistência das CEBs em regiões onde estas eram mais estruturadas e enraizadas, dado o histórico eclesial progressista de suas dioceses (LESBAUPIN, 2005; 2009), o contexto descrito gerou mudanças no seu perfil e na sua identidade, pois passaram a ficar subordinadas às paróquias e a suas estruturas hierárquicas, o que vai reduzindo sua vitalidade e força de movimento vinculado a ação política participativa nos movimentos sociais populares. Isto reduziu sua relação com as pastorais sociais e a existência de espaços de intercâmbio nas dioceses e Regionais da CNBB – que era chamado de 'pastoral de conjunto' -, que geravam a oportunidade de reunião entre militantes das CEBs e das Pastorais Sociais, no qual se produzia processos de politização da sua ação (SOFIATI, 2009). Considerando essas ponderações, talvez a Assembléia Popular possa ser visto como a recriação de um certo espaço de intercâmbio e politização em contexto político e eclesial diverso, em que este não é mais um espaço

a 1996; 3ª - as dividas sociais 1998 a 2000; 4ª - o Brasil que queremos – 2003 a 2006.

12 O que foi demonstrado pela realização de muitos estudos sociológicos sobre a democracia de base a partir da sua participação e influência nos movimentos populares urbanos e rurais nos anos 1970 e inícios de 1980. Cf. KRISCHKE, Paulo J. Contribuições da participação de base. In.: Krischke, Paulo J. Aprendendo a democracia na América Latina: atores sociais e mudança social. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 67-92; Grzybowski, Cândido. Caminhos e descaminhos dos movimentos

eclesial, mas um espaço em que católicos da libertação compartilham com os movimentos sociais um macro-ecumenismo religioso e político que os desafia a uma vivência de fé e de ser cristão e católico da libertação.

Endereço:

Rua José de Holanda, 218/601 - Torre

50.710-140 – Recife – PE

e-mail:flyraa@globo.com

Artigo recebido em Outubro de 2012

Artigo aceito para publicação em Novembro de 2012

Referências Bibliográficas

AMARAL. Roniere Ribeiro. Milagre político: catolicismo da libertação. Brasília: Annablume, 2010.

BENEDETTI, Luiz. Novos Rumos do Catolicismo. In.: CARRANZA, Brenda et al(orgs.). Nova Comunidades Católicas em busca do espaço pós-moderno. São Paulo: Idéias e Letra, 2009, p. 17-32.

BITTENCURT FILHO, José. Matriz Religiosa Brasileira: religiosidade e mudança social. Petrópolis, RJ: Vozes, Koinonia, 2003.

BOSI, Alfredo. Da esquerda cristã à Teologia da Libertação. In.: JINKINGS; PESCHANSKI (orgs). As utopias de Michael Lowy. São Paulo: Boitempo, 2007.

BRIGHENTI, Agenor. A ação católica e o novo lugar na igreja na sociedade. Concilium, cristianismo e democracia. São Paulo: Vozes, 2007.

BRUNEAU; Thomas. Religião e politização no Brasil: A Igreja e o Regime Autoritário. São Paulo: Ed. Loyola, 1982.

CHAUÍ, Marilena. Fundamentalismo religioso: a questão do poder teológico-político. In.: BORON, Atilio A (org.). Filosofia Política Contemporânea: Controvérsias sobre Civilização, Império e Cidadania. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: USP. Abril 2006.

CNBB. A Missão da Pastoral Social. Brasília: Edições CNBB. 2008.

sociais no campo. Petrópolis: Vozes/FASE, 1991, p. 65-71.

COMBLIN, José. Teologia da Libertação, Teologia Neoconservadora e Teologia Liberal. Petrópolis: Vozes, 1985.

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

_____. Desafios de Fé e Política na Globalização Atual. In.: CONCILIUM-cristianismo e democracia. São Paulo: Vozes, 2007.

_____. A profecia na Igreja. São Paulo: Paulus, 2008.

DONATELLO, Luis Miguel. Catolicismo de la liberación, democracia y ciudadanía em América Latina. In.: MOREIRA, Alberto da Silva; OLIVEIRA, Irene Dias(Org.). O futuro da religião na sociedade global: uma perspectiva multicultural. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 131-151.

DUSSEL, Enrique. Teologia da libertação: um panorama de seu desenvolvimento. Petrópolis: Vozes, 1999.

GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. Abordagem Histórico-epistemológica da teologia da libertação. In.: GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. Questões contemporâneas de teologia. São Paulo: Paulus, 2010. p. 57-94.

LESBAUPIN, Ivo (org.). Comunidades de Base e Mobilização Social. Revista Praia Vermelha: estudos de política e teoria social. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro/ Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, Nº12, 2005, p.120-147.

_____. Comunidades de base no Brasil de hoje. In.: TEIXAIRA; MENEZES (Org.). Catolicismo Plural: dinâmicas contemporâneas. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

LEVINE, Daniel. Pluralidad, pluralismo y la creación de un vocabulario de Derechos. Salamanca(España): Universidad de Salamanca, América Latina Hoy, diciembre, año/vol. 41, 2005, p. 17-34.

LOWY, Michael. Marxismo e teologia da libertação. Polêmicas do nosso tempo. São Paulo: Cortez e Autores Associados, 1991.

_____. A guerra dos deuses: religião e política na América Latina. Ed. Vozes, Petrópolis, 2000.

_____. Cristianismo da Libertação e Marxismo: de 1960 a nossos dias. In.: RIDENTI, Marcelo; REIS, Daniel Aragão(orgs.). História do Marxismo no Brasil: partidos e movimentos após os anos 1960. Campinas: Ed. Unicamp, 2007.

MADURO, Otto. Fundamentalismos. In: SOTER; AMERINDIA(orgs). Caminhos da Igreja na América Latina e no Caribe: novos desafios. São Paulo: Paulinas, 2006

MAINWARING, Scott. Igreja Católica e Política no Brasil: 1916-1985. São Paulo: Ed. Brasiliense, 2004.

MARIZ, Cecília Loreto. Catolicismo no Brasil Contemporâneo. In.: TEIXAIRA; MENEZES (orgs). As Religiões no Brasil: continuidades e rupturas. Rio de Janeiro: Vozes, 2006.

_____. A sociologia da religião de Max Weber. In.: TEIXEIRA, Faustino (Org.). *Sociologia da Religião: Enfoques Teóricos*. Ed. Vozes, Petrópolis, RJ, 2ª Edição, 2007, p 67-93.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. Estruturas da Igreja e Conflitos Religiosos. In.: SANCHIS(org.). *Catolicismos: modernidade e tradição*. São Paulo: Loyola, 1992. p. 41-66.

_____. Nossa América interpela a Igreja. Texto do I Seminário Latino Americano e Teologia. acessado em julho de 2007a: www.cnl.org.br.

_____. CEBs, carismáticos católicos e transformação social. In: SOTER – Sociedade de Teologia e Ciências da Religião -(Org.), Congresso. *Religião e transformação social no Brasil hoje*. São Paulo: Paulinas, 2007b, p. 11-24.

PLUMEN, Pe. Humberto. A caminhada da igreja do nordeste na década de 80. In.: FERNANDEZ, José Cobo (org). *A pastoral entre Puebla e santo domingo I tensões e mudanças na década dos anos 80*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1997.

REDE JUBILEU SUL. Instrumento de trabalho - Assembléia Popular: mutirão por um novo Brasil. 4ª Semana Social Brasileira, 2005.

_____. O Brasil que queremos: Assembléia Popular - Mutirão por um outro Brasil. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. A Teologia da Libertação Morreu? Reino de Deus e espiritualidade hoje. São Paulo: Fonte Editorial, 2010a, p. 21-74.

_____. Extrato do texto: Teologia é no plural - Hugo Assmann e a Teologia Latino-Americana da Libertação. *Estudos de Religião*, v. 24, n. 38, 92-100, jan./jun. 2010b.

RICHARD, Pablo. Morte das cristandades e nascimento da Igreja. São Paulo: Paulinas, 1982.

_____. Força ética e espiritual da Teologia da Libertação: no contexto atual da globalização. São Paulo: Paulinas, 2006.

SETOR PASTORAL SOCIAL - CNBB.. O que é pastoral Social? São Paulo: Ed Loyola, 2001.

SOFIATI, Flávio. Tendências Católicas: perspectivas do cristianismo da libertação. *Estudos de Sociologia*. Araraquara, v 14, n 6, p.121-140, 2009.

SOUZA, Luiz Alberto Gómez de. A JUC: os estudantes católicos e a política. Petrópolis: Vozes, 1984.

_____. Do Vaticano II a um novo concílio? O olhar de um cristão leigo sobre a Igreja. São Paulo: Edições Loyola, 2004a.

_____. As várias faces da Igreja Católica. *Estudos Avançados*, v.18, n. 52, 2004b.

SUNG, Jung Mo. Cristianismo da Libertação: espiritualidade e luta social. São Paulo: Paulus, 2008a.

_____. Teologia e economia: repensando a teologia da libertação e utopias. São Paulo: Fonte Editorial, 2008b.

_____. Deus em nós: o reinado acontece no amor solidário aos pobres. São Paulo: Paulus, 2010.

TEIXEIRA, Faustino. L. C. As CEBs no Brasil: cidadania em processo. In.: TEIXEIRA, Faustino L. C. (Org.). CEBs, Cidadania e modernidade: uma análise crítica. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 7-40.

_____. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo. In.; TEIXEIRA, Faustino; MENESES, Renata (Org.). Catolicismo plural: dinâmicas contemporâneas. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 17-30.

WANDERLEY, Luiz Eduardo. Desafios da Igreja Católica e política no Brasil. In.: INSTITUTO NACIONAL DE PASTORAL (Org.). Presença pública da Igreja no Brasil (1952-2002) - Jubileu de ouro da CNBB. São Paulo: Paulinas, 2003, p.459-480.

_____. Democracia e Igreja Popular. São Paulo: EDUC, 2007.

WEBER, Max. A psicologia social das religiões mundiais. In.: WEBER, Max. Ensaios de Sociologia. Rio de Janeiro: Ed. LTC, 4ª edição, 1979, p. 308-346.