

Marcia Reami Pechula

A TENSÃO ENTRE O RELIGIOSO E O POLÍTICO
A Relação da Igreja com a Modernidade Na Trajetória
da Pastoral Operária de Campinas

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

CAMPINAS - 1995

Marcia Reami Pechula

**A TENSÃO ENTRE O RELIGIOSO E O POLÍTICO:
A Relação da Igreja com a Modernidade na Trajetória
da Pastoral Operária de Campinas**

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação de mestrado defendida por MARCIA REAMI PECHULA e aprovada pela comissão julgadora em

Data:

21/03/95

Assinatura:



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

CAMPINAS - 1995

950443

Dissertação apresentada como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE EM EDUCAÇÃO na Área de Concentração: Ciências Sociais Aplicadas à Educação, à Comissão Julgadora da Faculdade de Educação da Universidade de Campinas, sob a orientação do Professor Dr. *Salvador A. M. Sandoval*

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida por Marcia Reami Pechula e aprovada pela comissão julgadora em 21.03.95.

Data: 21/03/95

Assinatura: 

Comissão Julgadora:

A handwritten signature in black ink, appearing to be 'Luiz Robert Beneschi', written above a horizontal line.

Luiz Robert Beneschi

Patrizio Rossi

OFERECIMENTO:

Para,

Luiz Roberto Benedetti,

Com carinho e admiração.

AGRADECIMENTOS

Costuma-se dizer que o trabalho de elaboração de dissertação é um trabalho muito solitário. De certa forma isso é real, pois o texto só se torna possível na medida em que aderimos à exigente disciplina de dedicação exclusiva de nosso “tempo” a elaboração da dissertação. No entanto, esse trabalho perde seu caráter solitário, quando, no processo que abrange sua elaboração, vão aparecendo em nosso caminho pessoas que, de alguma forma, oferecem sua contribuição. O que torna essa tarefa menos árdua e mais prazerosa.

No processo de elaboração desta dissertação não me faltaram amigos que, de formas variadas, ofereceram seu auxílio, o que me foi muito valioso. Aqui deixo a todos os meus agradecimentos.

Ao professor Dr. Salvador Antonio Mireles Sandoval, pelo trabalho de orientação.

Aos amigos Luiz Roberto Benedetti e Marcio Roberto P. Tangerino, meu agradecimento especial, pela disposição à leitura, discussão e sugestões, que foram muito importantes para a realização desta dissertação.

Também um agradecimento especial à amiga Maria José (Mazé), pelo apoio e incentivo oferecidos.

Ao professor Romualdo Dias, que ainda no período de faculdade (de Filosofia), muito me auxiliou com a indicação de textos para a elaboração do projeto de pesquisa.

Aos amigos Luis Carlos Santana e Jadir de Moraes Pessoa, pela ajuda oferecida através de textos e sugestões.

Ao amigo Bruno Fuser, pela revisão ortográfica do texto e pelo ensino do trabalho de digitação.

Também aos amigos Emerson, Shirley, Antonio Carlos e Joana, pelos socorros prestados durante o processo de digitação do texto.

À Pastoral Operária de Campinas, que me permitiu o desenvolvimento da pesquisa.

Aos agentes da Pastoral Operária, que se dispuseram às entrevistas e fornecimento de dados sobre a Pastoral.

À minha família, pela compreensão das constantes reclamações.

Ao CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico), que financiou esta pesquisa pelo período de 30 meses.

E, finalmente, às funcionárias da Faculdade de Educação da UNICAMP, pela dedicação sempre presente durante o programa de mestrado.

RESUMO

Nosso objetivo nesta dissertação é demonstrar o conflito que existe entre a Igreja, a modernidade, e os agentes da instituição.

A Igreja, instituição hegemônica na Idade Média, vive as tensões da modernidade e luta para refazer-se continuamente (manter seu núcleo). Para isso a instituição deve ajustar-se ao mundo moderno.

Na tentativa de mostrar os problemas existentes entre Igreja e mundo moderno, buscamos nos documentos elaborados pela instituição, "ler" sua tentativa de controle sobre a sociedade moderna, o que, diante do inevitável, resulta no "ajustamento" e "diálogo". A Pastoral Operária de Campinas é a referência que torna evidente o palco desta tensão, ao mesmo tempo que demonstramos a relação existente entre a Igreja, seus agentes e a sociedade.

ABSTRACT

The objective of this master's thesis is to demonstrate the conflict that exists between the catholic church, modernity, and the institution's agents.

The church, a hegemonic institution in the Middle Ages, lives the tensions of modernity and struggles to continually renovate itself (maintaining its nucleus). To this end the institution should adjust itself to the modern world.

In illustrating the existing problems between the church and the modern world, we have researched the documents elaborated by the institution, "reading" its attempts at controlling modern society, which faced with the inevitable, has resulted in "adjustments" and "dialogue". The lookers Pastoral of Campinas is the reference which makes evident the site of these tensions while we examine the existing relation between the church, its pastoral agents and society.

ÍNDICE

Agradecimentos		i
Introdução		1
Capítulo I	Cristandade e Modernidade: Contexto Histórico	4
1.1	Cristandade Medieval	4
1.2	Modernidade e Cristandade	9
1.3	A Preocupação da Igreja com os "Erros do mundo Moderno"	12
1.4	Vaticano II: A Igreja em "Diálogo com a Modernidade"	28
1.4.1	A Igrejas no Mundo de Hoje: Constituição Pastoral Gaudium et Spes	29
Capítulo II	Igreja e Sociedade em Campinas	37
2.1	Cristandade Colonial - 1774 - 1920	38
2.2	Cristandade Colonial: A Relação Localizada	40
2.3	Neocristandade (1920-1950): A Igreja Universal do Estado Nacional	47
2.3.1	Liga Eleitoral Católica (LEC)	51
2.3.2	Ação Católica Brasileira (ACB)	53
2.3.3	Os Círculos Operários	55
2.4	Igreja e Igrejas	59
2.4.1	O Crescimento da Igreja Popular	70
2.4.2	Crise da Igreja Popular	76
Capítulo III	Igreja e Pastoral em Campinas	79
3.1	Pastoral Operária - Pedagogia e Política	102
Conclusão		120
Bibliografia		122
Anexos		131

“O Catolicismo, que se encarna em uma fechada e rigidamente estreita hierarquia, que se irradiava desde o alto, dominadora, absoluta, e incontrolada das multidões fiéis, se converte na própria multidão, se converte na emanção das multidões, se encarna em uma hierarquia que exige o consenso das multidões, que pode ser revogada e destruída pelo capricho das multidões, encarna sua sorte no êxito e no fracasso da ação política e econômica de homens que prometem bens terrenos, que querem conduzir à felicidade terrena e não somente, já, à cidade de Deus” (Gramsci- Los Populares)

INTRODUÇÃO

É grande a polêmica que envolve o tema Igreja e mundo moderno; e são várias as teses que se dedicam à elaboração dos conceitos que venham a explicar os verdadeiros objetivos da Igreja face à realização de seu trabalho evangelizador, nos últimos tempos.

O percurso pode parecer muito longo, mas na realidade ele exprime uma tensão fundante entre o núcleo objetivo institucional, e sua reinterpretação cambiante. Só às custas de se refazer continuamente é que este núcleo se mantém

Se isso ocorre com a religião, parece ocorrer também com todas as instituições. Elas só se reproduzem mantendo a identidade, mas para mantê-la é preciso se adaptar aos tempos.

Como as instituições trabalham esta tensão? Que influência ela tem na ação pedagógica das várias instâncias institucionais?

O caso da relação Igreja-Modernidade é particularmente significativo desta tensão. O que tentaremos mostrar nesta dissertação é que esta tensão não é puramente histórica, no sentido de conjuntural passageira, mas sim constitutiva da própria Igreja enquanto instituição. Neste aspecto a modernidade leva esta tensão ao máximo, exatamente porque se propõe a ser uma nova época, um novo espírito. Novos exatamente porque se contrapõem à Instituição, tomada como sinônimo de ignorância, atraso, peso da tradição.

Sob este prisma a própria Reforma Protestante (se lermos com atenção Weber), já é uma modernização antecipada: é a reforma da Igreja tornada mais ágil, mais racional, mais "leiga", menos presa aos entraves históricos culturais e liberta para uma ação no mundo capitalista, que então delineava seus contornos de forma mais nítida. Mas este capitalismo trazia em seu bojo o que é "moderno" por excelência - o proletariado. Com ele a Igreja teve que lidar, primeiro lamentando-se, com Pio XI, que disse ter a Igreja perdido a classe operária. Depois com Leão XIII, tentando fazer-se arauto de um novo relacionamento com a burguesia e seus "abusos".

Expressão dessa tensão foram as lutas Igreja- mundo moderno; Igreja - Iluminismo, Igreja - Positivismo, fé - ciência, Igreja - Revolução. Esse pano de fundo perpassa toda a nossa dissertação. O que é ela senão a expressão das tentativas de uma pedagogia que quer ser fiel ao imutável, mas ao mesmo tempo, querer-se, como diz Gramsci, fiel às multidões, solidária com seus êxitos e fracassos ?

Na tentativa de mostrar os problemas que envolvem a Igreja com o mundo moderno, buscamos nos documentos elaborados pela Igreja, o controle que esta instituição tenta manter sobre a modernidade, ao mesmo tempo que, diante do inevitável, ela vai se adaptando, se "ajustando".

No primeiro capítulo abrimos com esta questão, analisando, através dos documentos **Syllabus**, **Rerum Novarum**, **Quadragesimo Anno** e **Vaticano II**, as tentativas de controle, ajustamento e, enfim, diálogo, nas quais a Instituição se coloca no mundo e para o mundo moderno.

Esta relação perpassa suas tentativas no estabelecimento de modelos* como Neocristandade e Igreja Popular (ou progressista), nas formas apresentadas no capítulo 2. É uma Igreja que tanto no período de fechamento sobre si mesma (Neocristandade), quanto no de abertura para o mundo (Igreja Popular), lutou, sobretudo, para manter sua identidade enquanto instituição religiosa fundante da vida humana.

E, enfim, conseqüências das próprias contradições sociais, a instituição é vista, num campo sociológico conflitivo, onde se debatem os aspectos ideológico-simbólicos e político-sociais, em uma relação ora de aproximação, ora de repulsa.

Esse é o objetivo que esperamos demonstrar com a presente dissertação.

* modelo é aqui tomado no sentido de construção teórica, capaz de, aglutinando elementos diversificados, constituir uma categoria teórica explicativa, de uma época, ou épocas e/ou instituições.

CAPÍTULO I

CRISTANDADE E MODERNIDADE: CONTEXTO HISTÓRICO

1.1. Cristandade Medieval

Para entender a modernidade e sobretudo a relação da Igreja com a modernidade, é preciso contrapor a à cristandade medieval, mesmo porque a própria modernidade se define por sua oposição à religião revelada. No caso, religião e cristianismo se identificam¹. Sem entrar em muitos detalhes, caracterizamos a cristandade medieval como uma realidade histórica na qual cristianismo e sociedade se identificam, isto é, os mecanismos de integração à sociedade são mecanismos religiosos. Mesmo os conflitos sociais se expressam sob forma religiosa, isto é, os interesses antagônicos aos interesses dominantes aparecem como heresias. No limite, pode-se dizer, que na cristandade, a sociedade aparece como ordem, integração, harmonia, governadas por Deus. A hierarquia social expressa a própria ordem divina que comanda tanto a sociedade quanto a natureza (a lei "natural" é a norma suprema da moral individual e social e expressa a própria "natureza" de Deus). A sociedade se vê como comunidade, isto é, como

¹ Há muitas discussões sobre o assunto. Nos anos 60, surgiu uma ampla literatura mostrando o cristianismo como um fator de secularização da sociedade ocidental. No caso, era menos a Igreja que o cristianismo, sobretudo, em sua visão protestante. Peter Berger é talvez, o sociólogo que, nas trilhas de Weber, melhor tematizou o assunto. Gramsci também faz o mesmo ao mostrar que a Revolução Francesa era menos anti-religiosa que anti-clerical, representando mesmo o seu ideário (liberdade, igualdade, fraternidade) numa visão "secularizada" de idéias religiosas (cf Berger.P. **O Dossel Sagrado**, São Paulo, Paulinas, 1984; Weber.M. **A Ética Prtestante e o Espírito do Capitalismo**, São Paulo, Pioneira,1973; Portelli,H.**Gramsci e a Questão Religiosa**, São Paulo, Paulinas,1984). Nenhum desses autores nega, entretanto, a realidade da cristandade medieval e mesmo ainda a sua ruptura com a ascensão da burguesia

integração a um todo ordenado e comandado por um poder que ultrapassa os indivíduos (a rigor não se poderia falar de indivíduo como a forma de concepção que o homem tem de si mesmo).²

Essa “ordem” tem como referência histórica o imperador Constantino, cuja política “legal” de tolerância é uma prática de favorecimento explícito ao cristianismo. Ele marca, assim, o surgimento dessa forma social de institucionalização do cristianismo, a Igreja. Posteriormente, com Teodósio, a política de Constantino se definirá na forma política que define a cristandade, isto é, o cristianismo como religião oficial do Império.

Sendo a Igreja o poder hegemônico, a cristandade era a religião de definição da vida humana, ou seja, através de sua doutrina a Igreja tomava para si o “direito natural” (representante única do poder divino) de controle da vida dos homens na terra. Sua doutrina define todas as formas da conduta humana permitidas.

Enquanto ideologia, a doutrina católica direciona, no dizer de J. Comblin, todas as energias do indivíduo para a Igreja: “é a religião que exige tudo”. Dessa forma, esvazia a realidade humana na terra em função do discurso religioso direcionado para a vida além-morte. Prega e exige do indivíduo o desprezo pela vida material, pois esta não permite a felicidade eterna, que só é possível através da mortificação do corpo. No direcionamento da preocupação com a vida eterna, e

² Cf. Touraine, 1994, p. 12

através desse preceito, determina a conduta do indivíduo orientada a serviço da Igreja.³

O domínio da Igreja, nesse período (e também nos períodos posteriores), sustenta-se por um discurso que se expressa sob a forma do que Comblin denomina de “três chantagens”: primeira, a infinitude de Deus que torna o homem um ser insignificante pela sua finitude; segunda, pelo preceito do pecado, que torna o homem um ser pequeno diante de Deus; e terceira, a morte, que caracteriza a falta de importância da vida terrena.⁴

Nesse aspecto, a cristandade pretende dar conta de toda a vida humana: “na cristandade a religião tende a ocupar todo o campo da sociedade e da personalidade”⁵. A Igreja crê atender e responder a todas as necessidades humanas. O discurso religioso é doutrinário e caracteriza-se pelo “direito natural” que a Igreja atribui a si mesma; ao mesmo tempo que impede o indivíduo pensar por si mesmo, entregando a este uma doutrina pronta e acabada.

Ao poder político associado ao do imperador, soma-se, assim, o poder cultural-ideológico. Com ele a Igreja controla, através do clero, a vida prática dos leigos. Mas é sobretudo no controle e manipulação da vida simbólica que a Igreja se impõe com força; nesse aspecto, possui controle sobre todos: “ocupa o tempo (calendário) e espaço (templos, imagens, símbolos materiais), faz os ritos de passagem (nascimento, puberdade, matrimônio e morte), define os contornos da

³ Cf. Comblin, 1990, p. 225-226

⁴ Iden. p. 227

⁵ Iden, p. 227

sociedade (paróquias e dioceses), regula as associações”⁶. Faz-se representar por um sistema único, cuja preocupação básica não é com a realidade presente, mas com a vida futura, após a morte (salvação da alma).

É esse controle que faz da Igreja a instituição de poder hegemônico durante todo o período medieval. E é esta hegemonia que é colocada em risco, provocando a perda do controle católico, com o advento da modernidade, que representa o triunfo das idéias e posturas presentes ao longo de toda a Idade Média (e que se expressam com freqüência como heresias). Mas são vencidas pela força político-econômico-ideológica da Igreja enquanto “auréola sagrada” do feudalismo⁷.

Com isso queremos dizer que a modernidade não nasce *ex-abrupto*, mas vem preparada longamente e vai adquirindo contornos cada vez mais nítidos. Como referência para seu surgimento alguns colocam o Renascimento, outros a Ciência Moderna (Galileu e Bacon), outros a filosofia de Descartes, outros a Reforma Protestante. Para esta dissertação o que importa é que ela não tem uma origem única e datada, mas se apresenta como uma espécie de “espírito” que atravessa, pode-se dizer, toda a Idade Média. Este pensamento está, por exemplo, na afirmação de Weber, para quem “o ar das cidades torna o homem livre”.

É clara a preocupação entre os artesãos (e suas corporações), o mercador e o senhor feudal, os primeiros encarnando uma espécie de “espírito” moderno. O Renascimento, enquanto volta a um ideal antropocêntrico, pode ser

⁶ Idem, p. 261

⁷ Cf. Engels. In Marx, K. Engels, F. , *Sobre a Religião*, Lisboa, Edições 70, 1975, p. 341

visto como ponto de referência para situar o início da modernidade; mas privilegiá-lo não significa dar-lhe monopólio⁸.

O movimento renascentista encarna a preocupação da burguesia com a revalorização do homem pelo homem, no centro das atenções. Esta teoria confronta-se com a teoria católica, que até então mantinha seu domínio através da imposição de seu dogmatismo, sustentado pela teoria da supremacia da fé, em detrimento da razão humana, sendo a instituição eclesiástica a única mensageira da revelação divina no mundo terreno. Nesse sentido, o Renascimento, e depois a Reforma Protestante e o Iluminismo, representam a passagem do mundo medieval para o mundo moderno, caracterizando a substituição do poder religioso (fé) pelo poder da ciência (razão).

A supremacia da razão humana, fundamentada no “cogito” cartesiano (século XVI), representa o conflito prioritário a ser enfrentado pela instituição católica ao longo do período moderno. Dessa forma, com a finalidade de compreender os fundamentos de tal conflito, partiremos da conceituação e interpretação do que entendemos por modernidade e em que sentido esta difere da concepção católica medieval ou antimoderna.

⁸ Mesmo porque há autores, como Gramsci por exemplo, que o vêem como movimento de elite, distanciado das aspirações populares; a assim sendo, atravancando o avanço das classes populares. Mais significativo do que o Renascimento é, para Gramsci, sob esse aspecto, o movimento franciscano.

1.2 Modernidade e Cristandade

Identificamos a modernidade como um “processo histórico-cultural complexo, de transformação de mentalidades no Ocidente, um processo que se desenvolve em sentido mais estrito e de maneira consciente, do século XVII até meados do século XX, com conseqüências na atualidade e em todos os campos”⁹

Talvez a raiz da visão de modernidade como irrupção súbita (o que não corresponde à realidade) resida no fato de que a modernidade se concebe a si mesma como uma nova época que tem consciência de sua novidade e que faz questão de afirmá-la contra a tradição (no caso representada sobretudo pela religião revelada), a lógica escolástica (em favor da ciência experimental), pela emergência da subjetividade constituinte do mundo (contra uma ordem pronta, objetiva, dada por Deus) e a idéia de indivíduo (como autor de si mesmo e do mundo).

É importante ressaltar que este conflito aprofunda-se em função da expressão de mudança de atitude que a modernidade representa frente ao modelo católico medieval. Se neste a preocupação central do homem era com Deus, que se revelava pela fé, através da Igreja, na modernidade o homem transforma-se frente ao mundo e a si mesmo. Todas as respostas buscadas no ato de fé, direcionadas pela Igreja, de forma vista como anacrônica, passam, na modernidade, pelo crivo da razão, que é humana e se faz presente na realidade onde se verifica a verdade. É a expressão do homem livre para pensar e agir (transformar).

⁹ Zilles, 1992, p. 180

A contraposição do princípio católico (fé) e moderno (razão) aprofunda-se no Iluminismo, destacadamente com a Revolução Francesa; isso porque “o Iluminismo é um ato de fé na razão humana”; e a partir deste princípio é que sustenta-se o princípio liberal da Revolução Francesa, que através da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789) considera naturais os direitos à liberdade, à igualdade e à propriedade privada¹⁰. Ora, esses direitos naturais chocavam-se com o princípio católico até então imposto pela instituição, que acreditava ser mensageira única da revelação divina (única verdade existente).

O Iluminismo se mostra assim, no dizer de Chauí, como um projeto, no qual seus porta-vozes se apresentam como os únicos capazes de colocá-lo em ação. A luz da razão deve levar à criação de um mundo no qual os homens, guiados por ela, sejam autores de seus destinos¹¹. É um projeto crítico - a razão passa a avaliar a própria vida social (como já o fizera com relação à natureza).

É nesse sentido de “projeto humano” que reside a contraposição entre Igreja e modernidade: se, para a Igreja, a salvação humana só é possível através da fé (manifestada pela sua subserviência), para a modernidade a salvação do homem encontra-se na razão, expressão máxima de sua liberdade, de ser senhor de si mesmo e sujeito da história. Explicando melhor, o Iluminismo expressa-se por algumas características que se confrontam com a doutrina cristã medieval. Estas características são: primeiro a veneração da ciência (princípio cartesiano) que substitui a fé; segundo, o empirismo, ou seja, a crença de que a verdade científica

¹⁰ Idem, p. 180-182

¹¹ Chauí, Apontamentos para uma crítica da Ação Integralista Brasileira. In CHAUI, m. (org.), Ideologia e Mobilização Popular, Rio de Janeiro, Paz e Terra/CEDEC, 1978. pp. 17-150

só pode ser garantida pela experiência, que se contrapõe à pura aceitação do direito divino; terceiro, é o racionalismo, que garante à razão a medida de todas as coisas, a única certeza válida e verdadeira no processo do conhecimento. A quarta característica é o antitradicionalismo, que refuta o princípio cristão medieval sustentado na tradição, o que, na visão iluminista, representa ignorância e opressão à dinâmica do homem moderno; e, finalmente, a quinta característica que é o otimismo - filosofia da burguesia - "julga a razão capaz de eliminar todas as causas de infelicidade e de miséria em todos os campos. É a filosofia que se empenha pelo progresso"¹².

Dessa forma, os princípios da modernidade, à medida em que se desenvolvem, colocam a Igreja numa situação radicalmente nova: sua sobrevivência passa a depender não só de suas próprias forças, mas deve desenvolver estratégias para sobreviver num mundo social que "dita" a ela as normas de sua sobrevivência - nos termos de Gramsci, passa paulatinamente de intelectual orgânica a intelectual tradicional¹³.

Isso vai ser fundamental para a compreensão do mundo operário: até onde a Igreja pode "encarnar-se" nas lutas sociais sem se perder a si mesma? E, no entanto, o próprio proletariado, como fato da modernidade, visto mesmo como o ator privilegiado de suas transformações, vai obrigar a Igreja a se defrontar com ele. Como ela o fará?

Para entender o processo recente - objetivo desta dissertação - é preciso voltar mais atrás.

¹² Zilles, 1992, p.183-184

¹³ Cf. Gramsci, 1978, p. 12-13

Numa visão abrangente, costuma-se identificar a Contra-Reforma a um fechamento radical da Igreja sobre si mesma, expresso sobretudo no “**Syllabus**” e nos documentos do Concílio **Vaticano I** (que proclama a infalibilidade pontificia) e num momento de “abertura” à questão operária, presente na encíclica **Rerum Novarum**, de Leão XIII. É nesse processo de abertura que se forma uma doutrina social da Igreja, que ela apresenta como alternativa ao antagonismo capitalismo-socialismo.

Nesse ponto da dissertação vamos prender-nos sobretudo aos documentos oficiais. Eles balizam a discussão e a compreensão do tema. Entretanto, os documentos não mostram as grandes discussões e propostas que acontecem no interior da Igreja. Sempre que necessário e oportuno faremos referências a elas.

1.3 A preocupação da Igreja com os “Erros do Mundo Moderno”

O desenvolvimento do capitalismo industrial caracteriza a Europa Ocidental do século XIX. A expansão urbana acompanhada de um “modo de vida” contrastado ao rural, o aguçamento do conflito social, com suas marcas cada vez mais visíveis num quadro cultural ideológico sem nenhuma referência direta à religião, ou aos valores cristãos, constituem um desafio objetivo à Igreja. Ela vê a situação como a ameaça de um inimigo: o “mundo moderno”, a Revolução, ponto de chegada de um processo de destruição da verdade, iniciado com a Reforma Protestante.

É preciso combater esse "inimigo" com todas as armas. Seu discurso se sustenta sobretudo no Concílio de Trento (1545-1563), base da Contra-Reforma. Paulatinamente esse "inimigo" invisível vai adquirindo contornos nítidos, vai se visibilizando e recebe nomes mais concretos. Acompanhemos esse processo. O importante nesse percurso é compreender o pano de fundo ideológico sobre o qual a Igreja desenvolve seu pensamento e sua ação. Isso nos encaminhará para uma compreensão mais clara dos problemas que envolvem a Pastoral Operária.

O inimigo da Igreja se visibiliza, sobretudo, com as tentativas de reunificação da Itália. O problema dos territórios pontifícios - a questão romana só será resolvida em 1929, com a Concordata de Latrão - se aguça principalmente no pontificado de Pio IX, o papa do Concílio Vaticano I (que define a infalibilidade pontifícia) e da encíclica **Quanta Cura** (1864), que serve de introdução ao **Syllabus**.

O **Syllabus**, de Pio IX, publicado em dezembro de 1864, é um documento de referência para entender a postura da Igreja face à modernidade. É um compêndio de todos os erros condenados pela Igreja em forma de proposição. Todas as liberdades, associadas à Revolução Francesa, todo o ideário político-filosófico da modernidade aparecem como erros: o racionalismo, mesmo moderado, que preconiza a autonomia da razão, mesmo para a investigação teológica (pretende substituir o magistério eclesiástico pela razão), o indiferentismo, associado à liberdade de consciência e de religião, o socialismo, o comunismo, as sociedades bíblicas, as sociedades clérigo-liberais, a maçonaria, a autonomia do poder político face ao eclesiástico, o Estado como fonte de garantia das liberdades civis, o matrimônio laico. O grande inimigo é, na realidade, o liberalismo, do qual o protestantismo é uma antecipação e o comunismo uma conseqüência.

As duas últimas proposições do **Syllabus** (n^{os} 79 e 80) “resumem” a proposição da Igreja face à modernidade. O n^o 79 retoma a afirmação da locução **Nunquam fore**: “é certamente falso que a liberdade civil de manifestação de qualquer culto, opinião e pensamento conduz à corrupção dos ânimos e dos costumes dos povos e leva à propagação da peste do indiferentismo. O n^o 80, da alocução **iam dudum cerninus**: “o Pontífice Romano pode e deve reconciliar-se e aceitar o progresso, o liberalismo e a civilização moderna”¹⁴.

Assim o documento pronuncia-se no sentido de combater a postura liberal que estende o direito civil a todos os cidadãos, sem repressão da lei eclesiástica; garantindo a liberdade para manifestar e declarar publicamente qualquer idéia, seja por meio das palavras ou da imprensa ou de qualquer outra forma, sem dar-se conta que com isso está defendendo as “liberdades da perdição”¹⁵. Dessa forma torna-se nítido que a grande preocupação do documento está em demonstrar os pontos negativos do liberalismo, que garante a centralização do poder na sociedade civil, o que representa a perda do monopólio do poder eclesiástico sobre o povo.

Há muitas discussões entre os historiadores sobre o pontificado de Pio IX, que teria coagido os padres conciliares no Vaticano I a aderirem às suas posições. Tais discussões não interessam ao nosso assunto. Se nos referimos a elas aqui é apenas para chamar a atenção para o fato de que prender-se aos documentos oficiais não mostra a posição da Igreja, na medida em que são ocultos os antagonismos no seu interior. Da mesma forma que na Revolução Francesa o

¹⁴ *Syllabus*, n^o 79-80, p. 188

¹⁵ *Idem*, n^o 3, p. 69

clero constitucionalista se opôs à posição oficial, as atitudes de Pio IX sofriram oposição no mundo católico, o que explica, em parte, a dureza das posturas do papado, principalmente com relação à infalibilidade pontifícia.

Essas dissensões são vistas como obra dos inimigos da Igreja, como frutos deletérios da deterioração social que penetra o próprio edifício eclesiástico. Mas o aparato oficial tem força suficiente para controlar essas dissensões.

Aqui, pode-se perceber a idéia fundante da sociedade cristã, que está na origem do que chamaremos de Neocristandade: a Igreja volta-se para si mesma, fecha-se a todas as liberdades do mundo moderno, tentando por todos os meios resguardar seus fiéis dos erros do "inimigo". Recusa terminantemente qualquer diálogo com as posições "além dos montes" (isto é, as posições da Revolução Francesa), condenando o padre Lammenais, intelectual brilhante, que preconiza o diálogo com as liberdades modernas, e canonizando Cura D'Ars, um pároco de aldeia, humilde, simples, sem nenhum dote intelectual. É uma Igreja que se fecha, se concentra sobre si mesma e impõe o culto ao Papa para poder juntar forças e lutar contra o mundo moderno. Sua concepção de mundo é a de uma sociedade cristã que tem no cristianismo sua única razão de ser.

É de se notar que neste mundo cristão não cabe o mundo operário. O embate se dá doutrina a doutrina. O conflito social não se situa na realidade histórica, mas na "corrupção doutrinária" provocada pelo liberalismo e seu sucedâneo, o comunismo.

Pode-se, assim, caracterizar esse período como o de reagrupamento de forças para poder enfrentar o "inimigo": mundo moderno. Será essa a preocupação da Igreja até o fim do século XIX.

No entanto, frente ao iminente avanço dos valores do mundo moderno, a instituição católica vê-se obrigada a um "ajustamento" social de sua prática junto à sociedade, o que provoca sua manifestação a respeito da conduta moral que o "cristo moderno" deve seguir.

Tal manifestação torna-se nítida com a publicação da encíclica **Rerum Novarum** (de maio de 1891), do papa Leão XIII, na qual há a apresentação de sua postura sobre o mundo operário.

O documento inicia-se com o pronunciamento do Pontífice sobre a desigualdade que o capitalismo estava gerando entre patrões e operários, que provocava o "enriquecimento de poucos e o empobrecimento de muitos". Considera sua preocupação em expressar os direitos e obrigações entre patrões e operários. No entanto, contesta a condição miserável e calamitosa dos trabalhadores que não têm a seu favor nenhum órgão de proteção que possa defendê-los¹⁶.

Ao mesmo tempo, posiciona-se contra o socialismo, que se coloca como solução dos problemas de injustiça sofridos pelos trabalhadores, alegando que o socialismo é uma falsa solução para os seus problemas, pois a distribuição igualitária dos bens propagada por ele não encontra fundamento na "lei natural" (que garante ao homem o direito natural à propriedade privada)¹⁷.

¹⁶ Rerum Novarum, nº 2, p. 417

¹⁷ Idem, nº 4, p. 418

Alerta o documento que o socialismo perverte os deveres do Estado e introduz uma completa confusão entre os cidadãos, pois é dever primeiro do Estado zelar pela propriedade privada, que é um direito natural, concedido a todos os homens por Deus¹⁸.

A Igreja sustentando-se, pelo menos ao nível do discurso, como a mensageira direta do poder divino, coloca-se como a instituição que possui a doutrina correta (pois extraída do Evangelho) que pode solucionar todos os conflitos, tornando-os mais suaves, eliminando as asperezas¹⁹.

Nesse sentido a encíclica defende duas formas de intervenção da instituição com a finalidade de manter a paz e garantir os "direitos naturais" aos homens, dados por Deus: a justiça, que estabelece os deveres dos patrões e operários; isso numa relação harmônica de união e entendimento mútuos. A instituição crê ser natural a desigualdade entre os homens; no entanto, não deve haver exploração por parte dos patrões, nem faltar ao operário um salário, capaz de garantir o seu sustento e o de sua família. Se a riqueza é um bem, fica sem valor se não for para garantir a salvação da alma, isto é, os bens não importam para a bem-aventurança eterna. Por isso a encíclica relembra o princípio da caridade: "o que sobra, deve ser dado de esmola"²⁰. Lembra que a fraternidade - todos os

¹⁸ Idem, n° 10, p. 422

¹⁹ Idem, n° 13, p. 424

²⁰ É interessante retomar aqui a análise weberiana sobre o protestantismo. A riqueza se subordina à glória de Deus, manifesta "objetivamente" esta glória na medida em que não produz o nexos, o gozo, mas a ascese que produz mais riquezas. E com isso, o homem terá sinais positivos de sua eleição para a salvação eterna. Na visão católica a riqueza deve se subordinar à caridade, o que, em termo sociológico, pode-se entender como a manutenção, o reforço da integração e coisas sociais.

homens sem distinção são criados por Deus, pai comum de todos - nos torna irmãos, unidos por um amor verdadeiramente fraternal²¹.

A segunda intervenção da Igreja, defendida na encíclica, é através de sua ação efetiva, transmitindo sua doutrina, de forma a levar à sociedade civil as leis e os preceitos divinos; e também por uma ação no campo social, capaz de garantir a ordem econômica²².

Quanto ao papel do Estado, a **Rerum Novarum** reitera (de acordo com a encíclica **Immortale Dei**) que seu papel é, sobretudo, o de atender ao bem comum, através de um governo que sustente leis e constituições capazes de garantirem a prudência cívica, isto é, que contribuam para a prosperidade, a probidade dos costumes, a retidão, a ordem da constituição da família, a observância da religião e da justiça. Assim, com quanto mais empenho este promover tais garantias, melhor será a vida dos cidadãos²³. O direito do cidadão deve ser garantido pelo Estado, que não deve fazer distinção entre ricos e pobres, cuidando, assim, da justiça social. Porém, como a sociedade civil é naturalmente constituída de diferenças sociais, deve o Estado “proteger especialmente os operários”, cuidando para que estes sejam tratados com justiça (no que se refere à assistência que garanta a sobrevivência do operário). Deve, portanto, cuidar do bem público para que haja paz e *ordem* na sociedade civil²⁴.

²¹ Cf. *Rerum Novarum*, n° 16-21, p. 426-431

²² *Idem*, n° 22-24, p. 431-433

²³ *Idem*, n° 25-25, p. 434

²⁴ *Idem*, n° 28, p. 437. Grifo nosso

O documento defende ainda a intervenção do Estado em algumas situações "particulares" como a proteção da propriedade privada (principalmente das classes menos favorecidas), e a proteção do trabalho (no que se refere a sua jornada), garantindo o direito de folga, a não exploração do desgaste físico que ultrapasse as forças suportadas pelo operário, o respeito aos limites de força nas diferenças entre sexo e idade; e a garantia de um salário justo e digno para o operário²⁵. ainda sobre o papel do Estado a encíclica determina que o soberano deve exercer o poder imitando o poder de Deus, pois deste provém o poder de mandar²⁶.

Num terceiro momento, o documento expressa sua posição com relação às associações profissionais (ou sindicatos), vistas pelo Pontífice como associações de união entre os interesses dos patrões e dos operários. Postula que a função das associações é a de garantir socorros de emergência para o operário e sua família (em casos de desgraças e enfermidades); sendo um direito natural, essas associações devem ser vistas como uma sociedade (menor do que a civil) de suma importância, uma vez que servem para regular a relação existente entre patrões e operários (a fim de garantir os direitos e deveres de ambas as partes)²⁷, não podendo, portanto, serem proibidas pelo Estado, a menos que firam as leis e constituições por ele colocadas.

No entanto, o documento alerta para a necessidade de formação das associações submetidas à fé cristã, ou seja, os operários devem atentar para o fato

²⁵ Idem, n° 30-34, p. 438-432

²⁶ Idem, n° 28, p. 437

²⁷ Idem, n° 36-37, p. 443-444

da preservação de sua religião a fim de que não se coloquem em risco os preceitos do cristianismo, os quais podem ameaçar a fé do operário em perigo²⁸. Com isso a encíclica defende a organização das associações, porém, dentro de "finalidades" cristãs: "o fim das associações consiste em que cada um de seus associados obtenha maior aumento possível dos bens do corpo, do espírito e da fortuna. Mas é evidente que o objetivo principal é a perfeição moral e religiosa, porque esta está acima das demais, devendo regular a economia das sociedades"²⁹.

As posturas colocadas pela **Rerum Novarum** fazem-nos perceber que a Igreja, enquanto religião, considera-se a verdadeira mensageira de Deus e por isso o fundamento de todas as leis sociais.

Há na postura de Leão XIII uma espécie de diálogo "implícito" com a modernidade. Não é mais a postura intransigente de Pio IX, que "fecha" a Igreja, que tenta imunizar seus fiéis contra tudo o que escapa ao mundo eclesiástico.

Entretanto, nesse diálogo implícito não se modificam certas concepções básicas: o Estado adquire estatuto de instituição legítima com papel próprio, mas não tem autonomia. É visto menos no seu papel político que ético; e, assim, deve subordinar-se à Igreja, uma vez que esta é guardiã da lei divina (que se expressa como lei natural).

Essa visão do papel do Estado se vincula à visão que a Igreja tem da sociedade como corpo harmônico no qual as desigualdades sociais são naturais e portanto constitutivas de sua estruturação.

²⁸ Idem, n° 40, p. 446

²⁹ Idem, n° 42, p. 448

A família na esteira dessa concepção também é vista como realidade natural (não, social ou cultural).

O ponto em que o diálogo se explicita é o das associações. Leão XIII as defende e as vê mesmo como indispensáveis. Se isso é moderno, o prisma da leitura é pré-moderno: sua função não é reivindicar, defender os interesses, mas assegurar a harmonia social, manter a integração e coesão sociais. Pode-se dizer que sua função é moral e não propriamente política. Por isso devem ser católicas, uma vez que a política se subordina à ética e a guardiã da ética - fundada na lei natural como expressão da lei de Deus - é a Igreja.

Permanece, assim, a concepção de fundo de uma sociedade cristã, poderíamos quase dizer: é sociedade na medida em que é integrada e harmônica, o que só é possível se ela for cristã. E isso leva a uma leitura moralista da vida política e social. Ela brota de princípios eternos e imutáveis (sociedade como realidade naturalmente harmônica) e não de uma visão dos problemas sociais concretos.

Esta idéia fundamental se mantém quando, quarenta anos depois, Pio XI publica a encíclica **Quadragesimo Anno**, com a preocupação de “restaurar a *ordem* social em perfeita conformidade com a lei evangélica³⁰”.

O objetivo da encíclica é reafirmar a posição da **Rerum Novarum**, dirimir algumas dúvidas que ela suscitou; e enfrentar um problema mais candente: o socialismo.

³⁰ *Quadragesimo Anno*, nº 1, p. 445. Grifo nosso

A encíclica está dividida em três partes: a primeira analisa os frutos da **Rerum Novarum**, no campo doutrinal (e de suas aplicações) e do poder civil (relações entre associações de trabalhadores e patrões). A segunda parte apresenta a “defesa” da doutrina social e econômica de Leão XIII e o desenvolvimento desta em alguns pontos: o que se refere à “autoridade da Igreja em matéria social e econômica, aos aspectos referentes ao domínio de direito de propriedade, a relação entre capital e trabalho, a redenção do proletariado, o justo salário e à restauração da ordem social”. A terceira parte se refere aos caminhos traçados sobre todas as questões levantadas pela **Rerum Novarum** de Leão XIII, principalmente nas questões referentes ao “regime econômico, à transformação do socialismo e à reformulação dos costumes”³¹.

A encíclica **Quadragesimo Anno** inicialmente reafirma a primazia da doutrina católica, vista como “bem salvífico” dos leigos, pois “procura não só iluminar a inteligência, como também reger a vida e os costumes de cada um conforme seus preceitos”. Ressalta ainda que a Igreja católica utiliza sua doutrina para o “bem comum e a ansiada paz social”³².

Toda primeira parte, como dissemos, é uma descrição dos frutos concretos da **Rerum Novarum**: seus princípios foram pouco a pouco fazendo parte do patrimônio de toda a sociedade humana. Após a Primeira Guerra, mesmo sem o reconhecimento oficial ao documento, o estabelecimento da ordem das noções

³¹ Idem, nº1, p. 455-456

³² Idem, nº 5-6, p. 459-460

aprimorava muitos dos princípios de Leão XIII, com relação à manutenção da justiça e equidade do trabalho e dos trabalhadores ³³.

O documento revela a força da Igreja em sua posição frente ao poder civil, que coloca sobre o Estado a tarefa de “cuidar” da classe trabalhadora para que esta não esteja somente sob o domínio dos patrões. Lembra ainda que a encíclica **Rerum Novarum** ofereceu considerável força no afã de obter melhores condições para os trabalhadores, na medida em que ela é o elo que assegura os direitos sagrados dos trabalhadores, vistos como homens dignos e probos e como cristãos, portanto, têm direito à proteção; o cuidado especial com as mulheres e crianças, a garantia de saúde, força, convívio familiar, habitação, manifestados no documento de Leão XIII.

Considera ainda a importante manifestação da **Rerum Novarum** no estímulo à formação das associações de trabalhadores e patrões. Estas, segundo a **Quadragesimo Anno**, ao longo desses quarenta anos, impediram que os liberais concentrassem os favores sociais em limites exagerados. Assim, a encíclica vê as organizações de trabalhadores num crescente que se deve graças à encíclica de Leão XIII³⁴.

Ressalta no fim da primeira parte que a **Rerum Noverum** “é a carta magna dos trabalhadores”, pois os preceitos nela contidos são imortais: constituem um ideal social belíssimo e procura mostrar que Leão XIII tirou do Evangelho uma doutrina que pode acabar com a luta que desgarrar a sociedade livre³⁵.

³³ Idem, nº 6, p. 461

³⁴ Idem, nº 9-10, p. 463-465

³⁵ Idem, nº 13, p. 466

A segunda parte da encíclica, dedicada à defesa da doutrina social e econômica de Leão XIII, e o desenvolvimento desta em alguns pontos, faz considerações sobre a "autoridade da Igreja em matéria social e econômica"³⁶.

Começa esta parte reafirmando a defesa da propriedade privada, vista como um direito digno daqueles que se esforçam para obtê-la e dela fazem uso justo. A propriedade privada, nesses termos, é uma virtude e não um prejuízo, como prega a visão socialista, que a vê como um mal para a classe trabalhadora³⁷. Caminha nesta mesma direção a postura sobre a relação entre trabalho e capital. Reforçando a **Rerum Novarum**, ressalta que não há riqueza sem trabalho; dessa forma, "a riqueza dos homens brota das mãos dos trabalhadores". Por isso, "trabalho e capital devem unir-se numa empresa comum, pois um sem o outro é completamente ineficaz". A encíclica vai mais além dizendo: "não pode haver capital sem trabalho, nem trabalho sem capital"³⁸. Assim, a solução está na relação harmônica entre trabalho e capital, possível desde que não haja pretensões injustas nem por parte dos patrões, nem por parte dos trabalhadores.

Um mecanismo para se conseguir essa harmonia, conforme a **Rerum Novarum**, é o salário, regido pelas "normas de justiça"³⁹. Assim, este deve caracterizar o valor dos frutos produzidos pelos operários, além de garantir a cada um destes o sustento de sua família - o que impede a exploração dos filhos e da mulher. A encíclica considera que o dever da mulher é cuidar do lar, do marido e

³⁶ Idem, n° 14, p. 467,

³⁷ Idem, n° 17, p. 417

³⁸ Idem, n° 22, p. 472-473.

³⁹ Idem, n° 28, p. 476.

dos filhos; por isso, o salário do marido deve ser suficiente para garantir o sustento do lar ⁴⁰.

A empresa, por sua vez, não pode pagar salários desmedidos aos trabalhadores, mas deve ajustar-se à garantia de sobrevivência de seus operários, e não pensar em crescer (técnica e economicamente) através da exploração destes. É preciso que haja uma “união amigável e concordância cristã entre trabalhadores e diretores e que esta seja verdadeiramente eficaz” ⁴¹.

Coerente com estas posturas, que devem ser garantidas por um contrato de trabalho, a encíclica defende a existência de um sindicato único, que una os interesses de ambas as partes e condena a greve ⁴².

A garantia de toda essa harmonia social (que entrelaça as instituições) deve constituir o papel do Estado. Deve este zelar pela *ordem* social: “dirigir, vigiar e castigar quando a situação assim o exigir”. Os que governam devem ter claro que quanto mais vigorosa for a *ordem* hierárquica entre as diversas associações, tanto mais firme será o poder social e, conseqüentemente, mais próspera será a condição do Estado ⁴³.

Na terceira parte, conservando a mesma postura da **Rerum Novarum**, critica a riqueza dos capitalistas, acumulada através da escravização dos trabalhadores, lembrando que deve haver para estes a “mesma justiça social e bem comum”. Também alerta para a situação de “ditadura econômica” que a “livre

⁴⁰ Idem, n° 32, p. 478.

⁴¹ Idem, n° 34, p. 478-479.

⁴² Idem, n° 37, p. 484.

⁴³ Idem, n° 35, p. 480. Grifo nosso

competição gerou”. “Em nossos tempos”, diz a encíclica, “não se acumulam somente riquezas, mas também se criam enormes poderes e uma prepotência econômica despótica nas mãos de muito poucos”. Essa acumulação de riquezas e de forças produz três classes de conflitos: a luta primeiro se encaminha para alcançar esse poder econômico; logo se inicia uma batalha feroz a fim de obter o domínio sobre o poder público, e conseqüentemente, de poder abusar de suas forças e influências nos conflitos econômicos. Finalmente, se trava o combate em campo internacional, no qual lutam os Estados, pretendendo usar da força e do poder político para favorecer as utilidades econômicas de seus respectivos súditos, ou pelo contrário, fazendo com que as forças e o poder econômico, sejam os que resolvam as controvérsias políticas originadas entre as nações⁴⁴.

Se a encíclica alerta para os problemas que o capitalismo de cunho liberal pode causar, não é menor sua preocupação com o socialismo, que tem fundamento anticristão. A tradição cristã manifesta desejo de que as relações entre as classes (de patrões e trabalhadores) sejam “honestas e fundadas no amor e na justiça”; porém, evidencia que tais valores não são cabíveis à filosofia socialista⁴⁵. Assim, aqueles que forem favoráveis à tradição cristã “não têm que se agregar ao socialismo”, pois os justos valores já os encontramos na doutrina da Igreja. O socialismo, enquanto movimento, deve ser condenado uma vez que coloca como fim da ação do homem a produção dos bens materiais, ignorando a finalidade da vida, que é “a glória e louvor ao Criador”. Mais ainda, sujeita o indivíduo à sociedade na produção dos bens, correndo o risco de sacrificar, inclusive, sua

⁴⁴ Idem, n° 38-40, p. 486-488.

⁴⁵ Idem, n° 41, p. 488

liberdade pessoal. Por não reconhecer a autoridade fundada em “Deus Criador”, mas apenas a conferida pela gestão na produção de bens, leva à abolição do princípio de autoridade, e assim, no limite, à destruição da própria sociedade ⁴⁶.

A encíclica **Quadragesimo Anno** dedica-se ao seu término, à exortação dos “costumes cristãos”, lembrando que na atualidade, a “ruína das almas” deve-se ao esvaziamento dos preceitos cristãos na *ordem* social e econômica. Os remédios para salvar o homem desta ruína, estão na cristianização da vida econômica, conduzida por um “regime são e correto”, o qual é o mesmo que, “com força e energia, proclama a Igreja”; e também na missão da caridade, que é a “firmeza de mútuo vínculo espiritual que une os homens entre si”⁴⁷.

Pelo exposto, vimos como a **Quadragesimo Anno** limita-se a reafirmar os princípios fundamentais da **Rerum Novarum**. São mantidas as idéias de harmonia social, a idéia medieval de uma sociedade cristã. Consequentemente, nenhuma autonomia é dada à vida política e social, que deve ser controlada pela Igreja, única depositária da verdade. Só a cristianização da vida econômica salvará a sociedade.

Com relação ao poder de Estado, cabe a este intervir diretamente na economia, assegurando que a livre concorrência fique “em limites justos e razoáveis”⁴⁸. Entretanto, seu poder é sempre subordinado: “o homem e a sociedade são anteriores ao Estado”⁴⁹.

⁴⁶ Idem, n° 47, p. 491.

⁴⁷ Idem, n° 55-56, p. 497-498. Grifo nosso

⁴⁸ Idem, n° 41, p. 488.

⁴⁹ Idem, n° 18, p. 470.

1.4 VATICANO II: A Igreja em “Diálogo com a Modernidade”

No dia 11 de outubro de 1962, o papa João XXIII abria solenemente o **Concílio Vaticano II**, que tinha como objetivo o **aggiornamento** da Igreja; restabelecer a ponte entre a Igreja e o mundo moderno, “rompida” desde a Revolução Francesa, colocada como marco referencial. O **Vaticano II** propunha pôr a Igreja em dia com a modernidade, restabelecer o diálogo Igreja-mundo.

Ao longo de cinco sessões foram elaborados dezesseis documentos. Nessa parte interessa-nos o documento **Gaudium et Spes**: “Sobre a Igreja e o Mundo de Hoje”. Não podemos, entretanto, ler esse documento fora do conjunto de toda a obra produzida por ele e, sobretudo, no contexto da vida da Igreja. Essa preocupação ficará evidente em nossa dissertação, no segundo capítulo, quando discutiremos a Igreja de Campinas. Ali o **Concílio Vaticano II** será contextualizado. No momento, interessa-nos ver as afirmações do concílio relacionadas às posturas anteriores, da **Rerum Novarum** e **Quadragesimo Anno**.

De início pode-se dizer que o **Vaticano II** representa o surgimento em cena a recuperação de todas as vozes que não conseguiram se fazer ouvir ao longo desse diálogo de surdos que foi a relação Igreja-mundo moderno. Claro que o mundo moderno não estava fora da Igreja, nem a Igreja fora do mundo moderno. Esse conflito era vivido no interior da própria Instituição.

Por isso mesmo, por ser expressão dos que não conseguiram manifestar suas posturas, as afirmações sobre o mundo moderno são otimistas. De um

otimismo até certo ponto ingênuo; mas, desde já, convém frisar que sua “adaptação” para a América Latina, feita em Medellín (comentada por nós mais à frente), salientará, sobretudo, a missão da Igreja numa realidade marcada pela pobreza e opressão, gerando a Teologia da Libertação (base ideológica da Pastoral Operária). No que se refere ao ideário, a questão é saber se representam realmente uma ruptura com relação às idéias antimodernistas. Ou se apresentam ponto de continuidade mais do que rupturas.

Esboçemos brevemente as principais idéias da **Gaudium et Spes**.

1.4.1 “A Igreja no Mundo de Hoje: Constituição Pastoral Gaudium et Spes

O documento assume desde o início uma postura solidária, dizendo: “as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias do homem de hoje, sobretudo dos pobres e de todos os que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo”⁵⁰. Essa afirmação inicial mostra uma mudança de tom. É menos a Igreja auto-suficiente, sociedade perfeita, falando e impondo sua verdade, e mais uma Igreja que se coloca no “mundo”. A disposição é mesmo a de ouvir, a preocupação é de “perscrutar os sinais dos tempos e interpretá-los à luz do Evangelho”⁵¹.

⁵⁰ Gaudium Et Spes, n° 1, p. 143.

⁵¹ Idem, n° 4, p. 145.

Caracteriza a nova fase da história como uma atividade criadora que atinge seus juízos, seus desejos individuais e coletivos, seu modo de pensar e agir em relação às coisas e aos homens. Isso caracteriza uma "verdadeira transformação social e cultural, que repercute na própria vida religiosa". A realidade humana, objetiva, concreta, é vista como marcada por contrastes: "o gênero humano nunca dispôs de tantas riquezas, possibilidades e poder econômico. No entanto, ainda uma parte considerável dos habitantes da terra padece fome e miséria e inúmeros são analfabetos". Lembra ainda das "agudas dissenções políticas, sociais, econômicas, raciais e ideológicas", que ainda continuam gerando "os desequilíbrios do mundo moderno". Uma evolução tão rápida das coisas, progredindo com frequência, desordenadamente, e, mais ainda, a própria consciência mais aguda das discrepâncias vigentes no mundo produzem ou aumentam as contradições e desequilíbrios"⁵²

Em meio a esses contrastes objetivos, os padres conciliares constatarem a afirmação crescente da aspiração face às quais assumem um tom otimista: "os povos oprimidos pela fome interpelam os povos mais ricos. As mulheres reivindicam, onde ainda não conseguiram, sua paridade de direito e de fato com os homens. Os operários e lavradores não querem somente ganhar o necessário para a alimentação, mas também pelo trabalho cultivar sua personalidade e mesmo participar na organização da vida econômica, social, política e cultural. Agora, pela primeira vez na história humana, todos os povos já estão convencidos de que os benefícios da cultura realmente podem e devem ser estendidos a todos"⁵³.

⁵² Idem, nº 4,-8, p. 146-150.

⁵³ Idem, nº 9, p. 151.

Entretanto, quando analisa os mecanismos e instituições políticas clássicos, a postura do documento avança muito pouco.

Atendo-se aos problemas gerais que envolvem o homem, o documento manifesta-se sobre todos os setores da vida humana, objetivando estabelecer quais são as verdadeiras relações que o homem moderno deve manter com o mundo, para estar próximo de Deus. No entanto, os aspectos que nos interessam aqui são aqueles que nos dão suporte para uma análise de nosso objetivo de estudo, que é a Pastoral Operária. Assim, destacaremos os “recortes” do documento **Gaudium et Spes**, que manifestam a postura da Igreja frente ao mundo do trabalho e o sistema que o compõe.

No que se refere ao sistema capitalista, o documento não tece nenhuma crítica negativa à filosofia deste sistema (como fazem a **Rerum Novarum** e **Quadragesimo Anno**), mas manifesta-se na condenação do “lucro desmedido” que provoca uma situação econômica que: “enquanto uma enorme multidão tem falta ainda de coisas absolutamente necessárias, alguns, mesmo em regiões menos desenvolvidas, vivem na opulência ou desperdiçam os bens”⁵⁴. Lembra que a finalidade da produção (capitalista) não deve ser o mero aumento de produção, nem o lucro ou a dominação, mas sim o “serviço do homem e do homem completo, atendida a hierarquia das exigências de sua vida intelectual, moral, espiritual e religiosa”⁵⁵. propõe ainda, neste aspecto, uma relação harmoniosa para o capitalismo mundial: “deseja-se que os seus peritos descubram as bases comuns para um comércio mundial. Isto se conseguirá com maior facilidade se cada um

⁵⁴ Idem, nº 63, p. 217.

⁵⁵ Idem, nº 63, p. 218.

abandonar os próprios preconceitos, pronto para um diálogo sincero”⁵⁶. É fundamental observar aqui que o documento de Medellín (elaborado no II CELAM), que adaptou o Vaticano II à América Latina, **parte desses frutos do capitalismo para** opor-se a ele, via Teologia da Libertação, que funda sua crítica radical na teoria da dependência.

O documento também alerta para a importância do respeito ao trabalho que é humano, e, por isso, “superior aos outros elementos da vida econômica”. O trabalho deve sustentar a vida do trabalhador: deve ser remunerado de tal forma que ofereça ao homem a possibilidade de manter dignamente sua vida e dos seus, sob o aspecto material, social, cultural e espiritual⁵⁷. E sobre as condições de trabalho, diz que devem ser dignas: “todo o conjunto do processo de produção deve se adaptar às necessidades da pessoa e às modalidades de sua vida, primeiramente, no âmbito doméstico, sobretudo no que diz respeito à mãe de família, levando-se em conta sempre o sexo e a idade”. É preciso “garantia do repouso para cuidar da vida familiar, cultural, social e religiosa”⁵⁸.

Quanto à organização dos trabalhadores em associações e sindicatos, o documento reitera a postura assumida na **Rerum Novarum e Quadragesimo Anno**, lembrando que estes têm direito de fundarem livremente associações que possam representá-los de modo eficiente e contribuir para organizar a vida econômica na *ordem* reta; assim como participarem com liberdade nas atividades dessas associações, sem perigo de represálias. No entanto, tal direito não deve conceder

⁵⁶ Idem, nº 85, p. 247.

⁵⁷ Idem, nº 67, p. 222.

⁵⁸ Idem, nº 67, p. 223

disposição à greve, que só pode ser aceita enquanto “último recurso, somente depois de esgotadas todas as tentativas de comum acordo e diálogo entre patrões e operários”⁵⁹.

Ressalta ainda os problemas do liberalismo e do socialismo, pois “o desenvolvimento não pode ser abandonado nem ao curso quase mecânico da atividade econômica dos indivíduos e nem somente ao poder da autoridade pública. Por isso devem ser argüidos de erros, não só as teorias que, sob forma de falsa liberdade, dificultam as reformas necessárias, mas também as que sacrificam os direitos fundamentais das pessoas particulares e dos grupos à organização coletiva da produção”. Nesse mesmo sentido, condena a prática do comunismo, o qual propõe a libertação do homem nos âmbitos econômico e social, negando o aspecto religioso⁶⁰.

Estas posturas mostram que certos pressupostos da **Rerum Novarum** e **Quadragesimo Anno** permanecem, por exemplo, como a idéia de uma *ordem social*. Muda todavia a proposta política da Igreja face a esta realidade. A Igreja não se propõe como remédio, mas tem uma mensagem e um papel específicos a cumprir. Não se trata mais de restaurar uma sociedade cristã, mas sim de valorizar o papel indispensável que a mensagem cristã tem para a vida dos homens, sem forçar a sociedade, os grupos, instituições e indivíduos a se “converterem” à Igreja, como única forma de salvar a sociedade.

⁵⁹ Idem, n° 68, p. 223, grifo nosso

⁶⁰ Idem, n° 65, p. 219.

A constituição reitera a postura da Igreja que vê Cristo como "a resposta para todos os conflitos e angústias humanas; é a chave, o centro e o fim de toda história humana"⁶¹. Dessa forma, posiciona-se a respeito da função da Igreja no mundo de hoje: "nascida do amor do Pai Eterno, fundada no tempo por Cristo Redentor e coordenada no Espírito Santo, a Igreja tem um fim salutar e escatológico que não pode ser atingido plenamente, senão na vida futura. Contudo, ela já está presente aqui na Terra composta de homens, membros da cidade terrestre, chamados juntamente a formarem a família dos filhos de Deus, que deve crescer sempre até a vinda do Senhor"⁶². Assim, a função da Igreja não é somente a comunicação da vida divina, mas também a de estabelecer e elevar a dignidade da pessoa humana.

Os leigos, por sua vez, "devem participar ativamente de toda a vida da Igreja e estão obrigados não somente a impregnar o mundo do espírito cristão, mas também são chamados a serem testemunhos de Cristo em tudo, no meio da comunidade humana. Com a consciência, adequadamente formada, "devem gravar a lei divina na vida da cidade terrestre"⁶³.

As posturas conciliares expostas acima mostram uma certa ambigüidade na posição da Igreja com relação à **Rerum Novarum** e **Quadragesimo Anno**. Em certos momentos, quando fala das greves, do socialismo e até certo ponto do capitalismo, as posições parecem aproximar-se. Entretanto, como dissemos atrás, o Concílio deve ser visto em seu conjunto. Nesse caso a ruptura com posturas

⁶¹ Idem, n° 10, p. 153.

⁶² Idem, n° 40, p. 183-184.

⁶³ Idem, n° 43, p. 190

anteriores fica mais evidenciada do que a continuidade. Assim, a Igreja não aparece como sociedade perfeita, que deve guiar a sociedade civil, mas sim como uma Igreja peregrina (metáfora teológica), que deve estar atenta à História para ir se reformando continuamente a partir dos questionamentos e interrogações concretos da vida dos homens.

Ao mesmo tempo, proclama a “autonomia das realidades terrestres”⁶⁴, e no quadro da pesquisa científica, afirma que a consciência dos fiéis é guia suficiente para suas escolhas nos assuntos seculares. Não há a pretensão de dirigir ou controlar a sociedade. No entanto, o texto conciliar enfatiza que os cristãos devem inscrever na sociedade a lei divina e que somente à luz da fé podem encontrar solução autenticamente humanas aos problemas do mundo contemporâneo⁶⁵. De maneira tímida aceita a possibilidade de recorrer a privilégios sociais e institucionais (concordatas por exemplo) para o trabalho de evangelização⁶⁶.

Esta ambigüidade nos permite afirmar que o documento será testado na prática eclesial. De fato, as ambigüidades desta postura refletem uma tensão permanente na vida da Igreja. Pode-se entretanto afirmar que, se até o Vaticano II os partidários do controle da sociedade pela Igreja, da defesa dos privilégios desta, tinham hegemonia, o Concílio reverte a situação. Inclina-se a favor das vozes até então silenciadas.

⁶⁴ Idem, n° 36, p. 179.

⁶⁵ Idem, n° 43, p. 189.

⁶⁶ Idem, n° 76, p. 235.

O fato é que a tensão permanece e se manifesta em todos os níveis da relação Igreja-sociedade. Analisando a Igreja no Brasil e em Campinas, e dentro desta a Pastoral Operária, essa situação ficará evidenciada: a Igreja incorpora e aceita dialogar com a modernidade, a Pastoral Operária assume-se como "classe operária" responsável por seu destino e sua atuação (sem tutela da Igreja); é moderna. Mas esta realidade tende a aguçar os conflitos com outros grupos políticos e com outros grupos dirigentes dentro da Igreja.

Assim, podemos dizer que o Concílio caracteriza a adaptação da Igreja ao mundo moderno, que chama os cristãos para se comprometerem com o mundo terrestre, mas o faz sob a "visão implícita de um povo cristão que permanece suficientemente homogêneo para viver o pluralismo sem esfacelamento"⁶⁷.

⁶⁷ Portelli, 1990, p. 63-64.

CAPÍTULO II

IGREJA E SOCIEDADE EM CAMPINAS

Nesse esboço histórico das Relações Igreja-sociedade no Brasil e em Campinas, dois fatos aparentemente contrastados aparecem. Até o advento da República, privilegia-se na análise da vida social, as “micro-relações” entre poder político e poder religioso. Num segundo momento, com a Neocristandade, já se fala mais na “macro-relação”, Igreja-Estado, em nível nacional, e num terceiro momento, volta-se a privilegiar as “micro-relações” locais.

Na realidade essa mudança de registro obedece ao próprio movimento histórico. Embora sempre inserida numa realidade estrutural global, na realidade de uma economia local, determinada pelo movimento geral do capital em suas fases mercantil, industrial e financeira (sem “etapismos”), as relações sociais até o advento da República entendem-se, sobretudo quando vistas na ótica das alianças locais. O mesmo ocorre com a vida religiosa, as alianças dos padres e fazendeiros, em conflito com o catolicismo centrado na devoção aos santos e na capela, se compreende adequadamente em plano local.

A Igreja “romanizada” impõe-se como “padrão universal”, canônico, para enfrentar a República (modernidade política). Assim, o eixo da discussão desloca-se para a macro-estrutura. Não cabe neste estudo as reinterpretações, transgressões efetuadas nas micro-relações localizadas. Entretanto, elas se tornam novamente o fulcro da análise quando, após o Vaticano II, que “acompanha” a nova

fase do capitalismo - a internacionalização do capital - a análise de instituições, movimentos, grupos, práticas localizadas permitem uma melhor sinalização das trocas econômico-político-simbólicas no interior da estrutura social, mais do que a visualização de grandes estruturas.

Assim a análise da cristandade colonial centra-se, sobretudo, na cidade de Campinas, e é captada na micro-estrutura. A Igreja romanizada num Estado leigo é compreendida num plano mais vasto, o movimento "geral" da formação social brasileira; e são as transformações deste segundo quadro que nos levam a detectar a formação de uma "Igreja Popular", e, dentro dela, nos debruçarmos sobre a Pastoral Operária, voltando assim ao plano local.

2.1 Cristandade Colonial - 1774-1920

Se o descobrimento do Brasil no plano econômico-político deve ser visto como momento de expansão do capitalismo mercantil, no plano cultural-ideológico ele pode ser visto como expansão da Cristandade, ameaçada cada vez mais na Europa pela Reforma e pela expansão do Islamismo (sobretudo na Península Ibérica). Os percalços e os sucessos desses planos correm paralelos.

Não se trata de afirmar que a evangelização, a dominação religiosa, é apenas uma máscara ideológica da ocupação econômica e da dominação política. Na realidade, os reis de Portugal, no regime de Cristandade, tinham uma preocupação religiosa de expansão do "Reino de Deus", que acompanhava, sem se

identificar totalmente com a empreitada econômica. Nessa parte acompanhamos o movimento global, os percalços e o sucessos dessa empreitada, visualizando no seu interior a relação Igreja-sociedade. É nesse quadro histórico abrangente, inserido no pano de fundo das relações Igreja-modernidade, que vai se delinear a relação Igreja-mundo operário, exemplificado aqui pela Pastoral Operária da cidade de Campinas.

Nossa historiografia registra o “descobrimento” de nossa terra, “batizando-a” com a celebração da primeira missa (celebrada por frei Henrique de Coimbra), gesto que funda a posse da terra através da legitimação religiosa. Atos como este tornaram-se registro fundante de todo o processo de colonização do Brasil.

Campinas, local do desenvolvimento de nossa pesquisa, não foge à regra. O poder estabelecido da Igreja católica acompanha todo o processo de formação da cidade, e reflete a prática desta instituição, que durante todo o período de colonização está intimamente ligada ao poder do Estado, vínculo que permanece até a separação oficial em 1889, com a proclamação da República.

Porém, não é este aspecto que se constitui como objeto de nossa pesquisa. Nossa preocupação é com o desempenho, visto aqui de forma generalizada, da Igreja católica ao longo do processo histórico da cidade de Campinas (o que acreditamos ser o reflexo da história do Brasil, excetuando a região do sul do país), no que se refere à sua presença institucional e religiosa.

Nesse momento a nossa preocupação é somente a de apresentar os dados que se referem à instituição Igreja, a fim de fundamentar historicamente o

período anterior ao momento que nos interessa - décadas de 1970-80 - com a perspectiva de que tais dados facilitem a compreensão de nossa análise sobre a prática institucional e religiosa da Igreja, no período pesquisado.

Sobre o assunto há poucos estudos e são escassas as fontes primárias. Ate-mo-nos, sobretudo, ao estudo de Luiz Roberto Benedetti, que em seu livro **Os Santos Nômades E O Deus Estabelecido**, analisa o papel da Igreja católica na formação e afirmação da cidade de Campinas, procurando completá-lo com outros estudos e recursos a outras fontes.

2.2 Cristandade Colonial: a relação localizada

Em 1767, a então Campinas de Mato Grosso era apenas um lugarejo de pousadas que servia de hospedagem para os viajantes vindos de São Paulo que iam aventurar a exploração do ouro em Goiás. Era ainda um bairro incipiente, que contava com um núcleo populacional - o bairro rural - caracterizado pela agricultura de subsistência, praticamente sem divisão social, com poucas diversidades étnicas e profissionais¹.

Tais características ainda prevalecem na fundação da cidade em 1774, e se prolongam até 1775, quando a economia ainda é qualificada de "policultura de

¹ Cf. Benedetti, 1984, p. 22-24

subsistência, produzida em pequena escala, destinada ao fornecimento de alimentação diária”²

Esse modelo se altera quando a concessão de títulos de propriedade (feita pela coroa portuguesa) concentra a terra nas mãos de alguns que, pouco a pouco, irão expropriando os pequenos sitiantes. Nesse período o catolicismo se expande em Campinas, sem o acompanhamento direto do clero, isto é, a prática religiosa era acompanhada pelo padre - “missionário itinerante” - apenas por ocasião das visitas para a desobriga (celebração dos sacramentos).

A Igreja não exercia um controle direto sobre o povo; era uma religiosidade popular: marcada pelo convívio do povo com seus santos familiares e limitado a este espaço. Nesse sentido, os fiéis não necessitavam da Igreja para manifestar a devoção pelos seus santos. Assim, o padre possuía apenas caráter “funcional” - não controlava efetivamente a vida religiosa, mas fazia apenas aquilo que lhe cabia enquanto pessoa qualificada para ritos específicos³.

Em 1772, foi solicitada ao vigário capitular do Bispado de São Paulo a construção da primeira capela. Porém, ao contrário desta representar a centralização do poder religioso, “ela representa o elo de ligação do grupo, o ponto de referência espacial que identifica o bairro e confere à atividade religiosa o seu caráter lúdico”⁴. Nesse período começa a se instaurar o conflito entre a instituição e a religiosidade popular, pois a capela, enquanto elo agregador do grupo, servirá

² Cf. Beneditti, 1984, p. 22

³ Idem, p. 29

⁴ Idem, p. 31

como símbolo de resistência à centralização representada pela paróquia com padre fixo, pleiteada pelos grandes proprietários⁵.

A policultura de subsistência, cujo símbolo de união é a capela (expressão da religiosidade popular), será substituída, paulatinamente, pela monocultura da cana-de-açúcar (e depois pelo café), voltada para a exportação, desenvolvida nos latifúndios, que são resultado da concessão de sesmarias. Campinas torna-se, então, um pólo econômico forte, com o grande proprietário de terra buscando a legitimação religiosa, através da licença eclesiástica para a criação da paróquia, que substituirá a antiga capela.

A fundação da cidade de Campinas está ligada à união de um grupo de "senhores de engenho" (tendo como líder Barreto Leme), que "fundam" a cidade criando (ao mesmo tempo) "a paróquia e a freguesia e dando início à grande lavoura para o mercado"⁶. Nesse momento instaura-se o conflito entre a paróquia (representada pelos grandes proprietários) e a capela (centro de união entre os pequenos sitiantes). Segundo Benedetti, a resistência destes à formação da paróquia significa a recusa do poder latifundiário e monocultor que se instaurou em Campinas⁷.

A paróquia caracteriza-se pela construção da Igreja, e isso significa um fator de exclusão dos pequenos sitiantes, uma vez que estes pouco ou nada podiam contribuir economicamente para a construção da Igreja. Assim, na medida em que os grandes proprietários custeavam a construção da Igreja, expropriavam os pequenos

⁵ Idem, p. 33

⁶ Idem, p. 35

⁷ Cf. Benedetti, 1984, p. 35

sitiantes de seus santos (cultuados na capela) e impunham a dominação da paróquia. Dessa forma, pode-se dizer que o plano religioso acompanhava a implantação econômica do latifúndio de exportação (no caso, a cana-de-açúcar).

Esse novo período econômico, unido a um novo momento simbólico (caracterizado pela implantação da paróquia com padre fixo), define novos rumos para a prática religiosa, que a partir de então será “controlada” pelos fazendeiros da cana-de-açúcar. “A racionalidade da ordem econômica coloca também a ordem religiosa no mesmo plano, ou seja, o que é legitimado pelo econômico é legitimado pelo religioso”. Dessa forma, os interesses da paróquia são os mesmos interesses dos proprietários de terras. “A religião, seja enquanto delimita uma organização racionalizada do simbólico (paralela à organização da economia), seja enquanto traz em seu bojo uma representação da nova ordem, vem reforçar a força material ou simbólica possível de ser mobilizada por um grupo ou classe, assegurando a legitimação de tudo o que define socialmente este grupo ou esta classe”⁸.

É inserido neste contexto que, em 25 de julho de 1781, ocorre a bênção da matriz, que ainda inacabada recebe a imagem da padroeira - Nossa Senhora da Conceição - caracterizando a aliança entre o senhor de engenho e a Igreja. O padre, agora fixo na paróquia, desempenha missão mais efetiva que o antigo “missionário itinerante”. é ele o “produtor do catolicismo”, que deve “ajustar” cada um ao lugar predestinado por Deus. A religião católica assume, então, o caráter de confirmadora das relações existentes, legitimando as diferenças sociais: “o padre

⁸ Benedetti, 1984, p. 48-49

torna-se o servidor do engenho, vivendo apartado dos pobres e trabalhadores, confirmando assim, como justa, a ordem econômica instituída”⁹.

Porém, a partir da segunda metade do século XIX, Campinas passa a se configurar por um novo ciclo econômico - a lavoura do café. A substituição da cana-de-açúcar pelo café trouxe à cidade grandes transformações. Inicia-se o processo de modernização econômica, com incidência direta no desenvolvimento da indústria e do setor terciário.

A partir de 1870 o desenvolvimento urbano de Campinas já é acentuado, contando com um setor comercial bem desenvolvido e sofisticado, com produtos vindos da Europa e Rio de Janeiro. Possui dois teatros, oficinas de consertos, mecânica e fundição, indústrias para fabricar produtos de primeira necessidade. Ocorre também o desenvolvimento da indústria metalúrgica, ligada à construção das estradas de ferro (as companhias Paulista e Mogiana). Surgem as indústrias de couro, alimentos, sabão, minerais não metálicos e tecelagem. O desenvolvimento desse setor provoca o surgimento de outro - prestação de serviços¹⁰.

Com o desenvolvimento do mundo urbano, a vida social adquire outros contornos. O grande proprietário de terra deixa a fazenda e vai morar na cidade. Porém, mesmo com esta transformação, “a Igreja católica continua atrelada aos senhores proprietários de terras”, ajustando-se à sociedade moderna¹¹.

O contexto dessas transformações é marcado ainda pela proclamação da República, em 1889, que separa oficialmente a Igreja do Estado. A partir de então a

⁹ Idem, p. 73

¹⁰ Cf. Benedetti, p. 56-57.

¹¹ Idem, p. 105

instituição eclesiástica passa a enfrentar dois problemas e desafios: primeiro, a perda dos privilégios assegurados pelo poder político. Segundo, e em consequência do primeiro, tem seu espaço restrito às preocupações religiosas, ficando assim com seu poder debilitado, visto que terá que se organizar sem a tutela do Estado.

Esse momento é importante para compreendermos os interesses institucionais da Igreja católica. Ele se apresenta como um tempo de transição, e como tal tem aspectos contraditórios. De um lado, verifica-se o estabelecimento de uma aliança entre a instituição e a nova classe dominante (representada pelos fazendeiros de café); de outro, a crítica que a Igreja tecia ao novo regime político não encontrava fundamento em sua própria prática, o que verificaremos a seguir.

A partir de então a instituição passa a lutar pelos privilégios perdidos (nos campos político e econômico) e, ao mesmo tempo, internamente, começa a implantar o processo de *romanização*¹² do catolicismo brasileiro. Esse processo tem por objetivo adequar a prática da Igreja católica brasileira aos interesses institucionais de Roma. Aliás, tal processo é a resposta da instituição em todo o mundo ocidental ao abalo sofrido pela Igreja frente ao avanço da modernidade, o que provoca o esvaziamento e a perda do poder de influência desta instituição.

Diante do quadro exposto, a Igreja sente a necessidade da formação de "um clero virtuoso, sábio, correto e, sobretudo, obediente, capaz de controlar a fé (doutrina), as instituições e a moral do laicato"¹³.

¹² Rominização é o termo utilizado por Roger Bastide para caracterizar o processo de implantação de um modelo europeu de catolicismo a todo universo católico, centralizado na devoção ao Papa, no controle do clero sobre a atividade religiosa do povo e na implantação de irmandades e cultos a "santos" oficiais.

¹³ Benedetti, 1984, p.108

Corolário desse momento, a sua marca fundamental em Campinas, é a criação da Diocese em 1908. Além disso, há na cidade uma aliança de fato entre o clero e a classe dominante, o que permite a sustentação do controle do conjunto da sociedade pela instituição católica. Controle este em declínio frente ao avanço da modernidade.

Internamente a Igreja passa a controlar mais a participação dos leigos, reorganizando as irmandades, confrarias e capelas devocionais, vigiando-as de perto.

O interessante a ser observado no aspecto sociológico nesse momento é que o processo de romanização da Igreja católica brasileira, ao mesmo tempo que se colocava em aliança com a ordem econômica moderna, se fundava numa visão *ultramontana* do catolicismo, que “confere poder absoluto ao papa nos assuntos espirituais e temporais”¹⁴.

A ideologia ultramontana, presente no processo de romanização, fundamenta a prática institucional e religiosa da Igreja de sustentar seu poder de direito e de fato, apresentando-se como o “remédio” para todos os males do mundo moderno (*Rerum Novarum*). A Igreja de Campinas estrutura-se em consonância com este processo, ajusta-se à sociedade moderna, que emergiu da economia cafeeira e do desenvolvimento urbano; e organiza um controle clerical rígido, com um discurso que se impõe como sagrado, portanto, incontestável, no qual se reflete o caráter divino da Igreja.

¹⁴ Idem, p. 108

Assim, para enfrentar o problema da perda do poder político, a Igreja romanizada passa a enfrentar o desafio de sustentar-se enquanto "religião oficial" da sociedade brasileira, em meio às demais instituições que se desenvolvem no contexto da modernidade.

O enfrentamento desse desafio resulta na adoção de um modelo de Igreja que se empenha em abranger e controlar a sociedade, inserindo-se nela, a fim de garantir o seu direito de "religião da sociedade". Essa prática de inserção da Igreja católica na sociedade moderna é conceituada como modelo de *Neocrisandade*, modelo este assumido pela instituição principalmente a partir de 1920, o que veremos mais detalhadamente a seguir.

2.3 NEOCRISTANDADE (1920-1950): A Igreja Universal no Estado Nacional

Como vimos, a Igreja católica no Brasil desempenha seu papel junto ao Estado em todo o período anterior à proclamação da República (1889). Sua força nesse contexto não depende de seus quadros eclesiásticos e hierárquicos, mas sim da aliança da instituição com o Estado. Porém a partir da proclamação da República abre-se uma nova perspectiva para a instituição católica. Esta, independente do Estado, terá que lutar para se legitimar enquanto "religião da sociedade", contando apenas com sua própria força.

Assim, a partir da década de 20, empenha-se nessa tarefa, dirigindo-se prioritariamente aos setores médios da sociedade com o objetivo de, a partir destes, influenciar toda a sociedade, marcada pelos valores da modernidade. O historiador norte-americano Ralph Della Cava diz que com isso a Igreja pretendia que o catolicismo se tornasse de fato, mesmo que não no plano jurídico, a religião oficial do Estado¹⁵. Essa nova postura da Igreja está ligada à inserção do Brasil no processo de modernização, que a partir desse momento histórico começa a adquirir maior significado. A característica da realidade nesse momento não cabe no universo referencial de valores e pensamento da Igreja Católica.

A vida urbana e o mundo operário, o avanço do liberalismo e da visão positivista caracterizam uma nova realidade, distante daquela em que se move a instituição católica. O crescimento do protestantismo, do espiritismo, do socialismo e de novos valores sociais (aceitação do casamento civil, educação laicizada), provocam reações em todos os setores da Igreja, que procurará dar respostas a este novo contexto. Esses valores são considerados pela Igreja como os “males do mundo moderno” (**Syllabus e Rerum Novarum**) e, devem ser combatidos a fim de garantir a continuidade do catolicismo: “salvar” o Brasil. E, para atender a este objetivo, a Igreja inicia o trabalho de “recristianizar” a sociedade brasileira, através da atuação em dois setores primordiais: o setor intelectual - com a formação do centro Dom Vidal (1922), voltado para o agrupamento e formação de intelectuais identificados com a sua postura; e o setor de ordem social-pastoral, Liga Eleitoral Católica (LEC), Ação Católica Brasileira (ACB) e Círculos Operários (CO), que

¹⁵ Cf. Della Cava, 1975, p. 10

visavam o estabelecimento de equilíbrio no relacionamento entre Igreja, Estado e sociedade.

Essa nova estratégia começa a ganhar corpo com a posse de Dom Sebastião Leme da Silveira Cintra (Dom Leme) como arcebispo coadjutor do Rio de Janeiro, em agosto de 1921. Este iniciou o “projeto de recatolicizar o Brasil a partir de suas classes dominantes e fez com que a Igreja começasse a destinar recursos para atingir esses setores da sociedade”¹⁶. A proposta de Dom Leme visava a inserção da Igreja católica no mundo moderno com o objetivo de “ajustá-lo” aos interesses da instituição. Para tanto, convocou os leigos para uma atuação mais “combativa”, de vanguarda, para enfrentar a cultura anti-eclesiástica e secularizada que se formara com a modernidade.

É importante salientar que o estímulo a uma ação social católica não visava contestar as diferenças sociais, mas sim garantir a aceitação dessas desigualdades, enquanto resultado de um “estado natural” e “harmônico” estabelecido por Deus.

Já no contexto da Revolução de 30, a Igreja procura uma reaproximação com o Estado, na base de uma troca: ela o apoiava em suas decisões, mas reivindicava a volta de alguns privilégios perdidos com a proclamação da República. Esta aproximação começa a manifestar-se a partir de 1931, ano em que a Igreja católica promove duas grandes concentrações de massa - a coroação de Nossa Senhora Aparecida como padroeira do Brasil (maio de 1931); e a inauguração do Cristo Redentor (em outubro), na Capital (Rio de Janeiro) - nas quais a instituição

¹⁶ Tangerino, 1991, p. 78

procura mostrar a sua força diante dos representantes do Estado. Nesta última concentração, Dom Leme, aproveitando a presença do corpo episcopal e da grande população, entregou ao presidente Getúlio Vargas uma carta reivindicando o retorno dos privilégios que a Igreja havia perdido: volta do ensino religioso nas escolas públicas, proibição do divórcio e subsídios do Estado para as escolas confessionais católicas.

Ainda na década de 30, outros fatos merecem destaque. O modelo econômico brasileiro deixa de ser caracterizado pelo modelo agrário-exportador (as lavouras de café sofrem o abalo da Crise de 29), passando a ser identificado pelo desenvolvimento da indústria nacional (impulsionada pela Primeira Guerra), modelo definido por Argemiro J. Brum como o de "substituição de importações" (produzir no país o que antes era importado do exterior)¹⁷. Há um aumento significativo do contingente operário e um crescente avanço de suas organizações sindicais (sob a influência, marcadamente, dos anarquistas italianos)¹⁸. Há também o crescimento do Partido Comunista (criado em 1922) e o avanço das idéias socialistas nos meios intelectual e proletário urbano. No campo religioso aumenta a diversificação com a proliferação do protestantismo e do espiritismo. Essas mudanças trazem preocupações tanto à Igreja quanto ao Estado. Este, sem qualquer aliança com aquela, passa a controlar a organização sindical com a criação do Ministério do

¹⁷ Cf, Brum, 1972, p. 53. Obs: o autor menciona também que o período que caracteriza este modelo é polêmico, pois o país contava com uma "fraca base cultural e quase nenhuma base científica e tecnológica". Assim, divide este período em tres partes: a) produção de bens de consumo imediato (não duráveis) ; b) produção de bens de consumo duráveis; c) produção de bens de capital e insumos basicos.

¹⁸ Cf, Alves, M.H., 1984, p. 67

Trabalho (1930), que estabelece um sindicato único (decreto nº 191.770/31), o que “retirava a autonomia da classe trabalhadora”¹⁹.

Os frutos da iniciativa de Dom Leme não demoram para se visibilizar. A Constituição de 1934, é satisfatória para a instituição católica, que se considera vitoriosa, pois recupera alguns dos privilégios perdidos, sobretudo, no campo da Educação: “o ensino religioso será de freqüência facultativa, e ministrado de acordo com os princípios da confissão religiosa do aluno, manifestada pelos pais ou responsáveis; e constituirá matéria dos horários nas escolas públicas primárias, secundárias, profissionais e normais”²⁰; os religiosos recuperam o poder de voto e o casamento religioso é reconhecido pelo Estado. Todas essas conquistas, frutos das reivindicações da instituição católica, foram resultantes do empenho da LEC (Liga Eleitoral Católica).

2.3.1 Liga Eleitoral Católica - (LEC)

A LEC foi criada em 1932 com a finalidade de representar os interesses da Igreja junto aos dirigentes políticos.

A necessidade de maior inserção na sociedade frente ao contexto político da época (principalmente as revoluções de 30 e 32), obrigam a instituição eclesiástica a criar estratégias de militância a fim de garantir a sustentação política de seus interesses religiosos. A idéia de um partido católico foi rejeitada por Dom

¹⁹ Tangerino, 1991, p. 79

²⁰ Artigo 153, citado por Beozzo, 1984, p. 300

Leme, que "adotou a prática de formar grupos de pressão, sobre os candidatos constituintes"²¹.

Assim, a LEC foi organizada com dupla finalidade: instruir, congregar, alistar o eleitorado católico; e assegurar votos destes aos candidatos que se comprometessem com os princípios sociais da Igreja.

A Constituição de 34 mostra o sucesso do trabalho desempenhado pela LEC. A maior parte dos candidatos eleitos em 1933 era de candidatos apoiados pela LEC.

No período que abrange o Estado Novo (1937-1945), "as relações entre Estado e Igreja (Getúlio e Dom Leme) foram de muita proximidade, visto que havia um sentido de satisfação quase que generalizada no interior da Igreja, com alguns princípios católicos que continuavam expressos na Constituição ditatorial de 1937"²². No entanto, ao final da década de 30, as forças da LEC já não são mais tão visíveis, pois a sociedade brasileira, no aspecto político, adquire um contorno distanciado das propostas da LEC, em direção às lutas contra o Estado Novo, pela democracia e pelo próprio debate constitucional. Apesar desses desencontros de objetivos políticos, em 1946 a presença da LEC ainda é visível, pois a Constituição desse ano mantém posições da Igreja, tais como: indissolubilidade do matrimônio, ensino religioso facultativo nas escolas públicas e isenção de impostos para as escolas confessionais.

²¹ Tangerino, 1991, p. 79

²² Idem, p. 79

Mas na nova realidade não bastava atuar nos âmbitos da legislação e da formação de um pensamento cristão. Era necessário uma presença mais organizada, mais articulada dos católicos na vida da sociedade, de forma a garantir uma presença efetiva da Igreja e de seus princípios na condução da vida política e social. É com esta finalidade que se cria, em 1935, a Ação Católica Brasileira (ACB).

2.3.2 Ação Católica Brasileira (ACB)

A Ação Católica Brasileira surgiu com a proposta de “santificar o mundo, principalmente fazendo-se presente nas Instituições sociais”²³. Sua origem remonta ao pontificado de Pio XI (1922-1939), que preconizava não apenas a recondução à vida de fé dos indivíduos afastados da Igreja, mas também a recriação de um organismo social baseado nos princípios católicos.

A ACB era estruturada em quatro setores distintos: Homens da Ação Católica (HAC), Liga Feminina da Ação Católica (LFAC), Juventude Católica Brasileira (JCB - masculina) e Juventude Feminina Católica (JFC). A área da juventude era dividida em três setores: Juventude Estudantil Católica (JEC) para os secundaristas, Juventude Universitária Católica (JUC) e Juventude Operária Católica (JOC), para os jovens operários masculinos e solteiros. Esses setores sofriam controle eclesiástico rígido e deveriam ser como uma “ponte” entre os

²³ Idem, p. 185

mundos sagrado e profano, ou seja, deveriam tornar a Igreja presente no mundo dessacralizado²⁴.

Dessa forma a atuação da ACB deveria se dar no seio da sociedade, no seu cotidiano, conflitando assim com as posturas das Irmandades e Ordens Terceiras, que queriam a Igreja atrelada às formas de organização anteriores e presas mais à vida interna da instituição e à santificação pessoal. A ACB entretanto, conquistou a simpatia dos setores da classe média, que iniciaram sua aproximação com o catolicismo. É importante ressaltar ainda que a preocupação da ACB era com a formação religiosa de seus membros e com a atuação destes na sociedade, mas numa perspectiva eclesial de conversão da sociedade à Igreja, como a única forma de resolver os problemas sociais que são reduzidos a problemas religiosos.

A sociedade não constituía, sob esse aspecto, a grande preocupação militante por parte da Igreja. No entanto sua atuação não teve êxito num primeiro momento por dois motivos: a resistência dos grupos mais tradicionais, que dificultaram a sua militância (Irmandades e Ordens Terceiras); e o processo histórico vivido pelo país - os movimentos sociais estavam mais voltados para a luta entre a "direita" (representada pelo movimento integralista) e a "esquerda" (pelo movimento da Aliança Nacional Libertadora).

Frente a essas dificuldades a prática da ACB ganhará corpo somente nas décadas de 50 e 60, depois de ser reestruturada (pelos setores mais "avançados" que se expandem nesse momento), extinguindo a divisão por sexo e categorias sociais. Assim, surge em 1948 a Juventude Operária Católica (JOC), a Juventude

²⁴ Cf, Beozzo, 1984, p. 322

Agrária Católica (JAC), a Juventude Estudantil Católica (JEC), para os secundaristas, a Juventude Independente Católica (JIC) e a Juventude Universitária Católica (JUC), levando a Igreja a "confrontar-se com a problemática das classes populares"²⁵.

Essa ação católica especializada atuava nos meios específicos, o que colocava seus membros em meio aos problemas sociais, confrontando-os com visões de mundo político-sociais diferentes e aguçava as discussões, "politicizava-se". Mas também entrava em conflito com outra forma de presença da Igreja - os Círculos Operários.

2.3.3 Os Círculos Operários

Num certo sentido pode-se dizer que os Círculos Operários surgem ligados ao mesmo universo de preocupação da Ação Católica. É a descristianização crescente - que leva os indivíduos ao abandono da fé e, ligado a isso, a sociedade a ser governada por valores outros que não os católicos - que provoca esse movimento de presença "organizada" da Igreja no interior da sociedade.

Antes de 1930 conhece-se muito pouco dos Círculos Operários. Um pesquisador do assunto, José Oscar Beozzo, identifica sua existência entre os anos 1900-1920 na cidade de São Paulo (bairros como Penha, Belém, Mooca e Pari). Em 1917 organizam-se como Confederação Católica dos Círculos Operários. No interior

²⁵ Tangerino, 1991, p. 86

de São Paulo, sabe-se de sua existência em Ribeirão Preto, Jundiaí e Campinas, onde também estão agrupados numa Federação Operária Católica. No Estado de São Paulo circulava, desde 1913, o jornal "O Operário". E em outros estados, há referência à sua existência somente em Recife²⁶.

Os Círculos Operários são associações religiosas ligadas às paróquias. Inspiram-se no modelo de Irmandades e pode-se dizer que são quase uma "Irmandade especializada". Sua inspiração vem do **Syllabus**: defender os cristãos contra os males do mundo moderno, dos quais o mundo operário é uma espécie de condensação e símbolo. Por isso exige atenção especial. Nem mesmo as posturas de Leão XIII na **Rerum Novarum** alteraram a forma de presença dos Círculos no mundo operário. Tratava-se menos de inseri-los no meio e mais de preservá-los dos perigos que cercavam esse meio²⁷. Daí que tivessem esse mesmo espírito "paroquial" das Irmandades. O próprio fato de se concentrarem, sobretudo, na região leste da Capital de São Paulo é significativo. É a região onde o sindicalismo de esquerda dos imigrantes se faz presente. Era preciso defender os cristãos do anarquismo, do socialismo, do comunismo - frutos do liberalismo - que destrói a autoridade da Igreja, como vimos no primeiro capítulo, bem de acordo com o que Pio IX propunha.

A situação muda a partir de 1920. O desenvolvimento da indústria, a entrada dos operários imigrantes (italianos principalmente), o crescimento do sindicalismo, a Crise de 29, trazem preocupação tanto para o Estado, como para a

²⁶ Cf. Beozzo, 1984, p. 307

²⁷ É significativa a observação mais geral que Mainwaring de que a incíclica **Rerum Novarum** "não alterou de forma significativa as obras pastorais entre as classes populares até muito mais tarde" (p. 50).

Igreja. É em função disso que esta organiza os Círculos Operários (principalmente a partir de 1932), que são iniciados no sul do país pelo padre Leopoldo Brentano. Eles conhecem expansão rápida e em 1936 estão espalhados em Santa Catarina, São Paulo, Minas Gerais e Rio Grande do Norte. Além da organização e iniciativa oficial, outros fatores explicam sua expansão: “a finalidade do movimento era defender a fé e os interesses básicos dos trabalhadores. Seus princípios eram os ensinamentos morais do Evangelho, as encíclicas **Rerum Novarum** e **Quadragesimo Anno**, o repúdio ao comunismo, à luta de classes, a defesa natural do direito de propriedade, a necessidade da intervenção do Estado na questão social e a colaboração com outros trabalhadores em organizações similares”²⁸. Além disso contribuiu para o seu crescimento o controle dos sindicatos por parte do Estado.

Com o final do Estado Novo (1945) os Círculos Operários entraram em decadência e nos anos 50 entravam cada vez mais em conflito com a JOC. De um lado, o processo de aceleração da indústria, tornava ineficaz uma ação protetora da Igreja contra os “males” deste mundo; de outro, a JOC entrava em cheio nesse mundo e se politizava. E, a médio prazo, vai politizando outros setores e grupos da Igreja. Não sem razão a JOC é apontada como um dos fatores que está na origem da “Igreja Popular”, mais especificamente das comunidades eclesiais de base. Mas este é assunto para o próximo item.

Dos aspectos aqui apresentados sobre a prática da Igreja no período caracterizado como Neocristandade, podemos observar que mesmo nos setores em

²⁸ Beozzo, 1984, p. 314

que a instituição mais “investiu” (LEC, ACB, Círculos Operários), as pastorais, depois de organizadas, passavam por um período de crescimento e acabavam por esvaziar-se. Isso ocorreu porque no modelo de Neocristandade a proposta da Igreja não era a de adequar-se ao mundo moderno para dele fazer parte, mas, sim, inserir-se nele a fim de reaver os privilégios e valores perdidos com o avanço da modernidade.

Para esta instituição ficou muito difícil adaptar-se à sociedade moderna (complemente diferente da sociedade medieval), na qual a Igreja é uma instituição entre outras, com seu poder reduzido ao aspecto religioso. “Foi necessário uma crise no modelo de Neocristandade para fazer com que a instituição modificasse sua prática e sua crença. A Igreja só se preocupou com a missão pastoral quando sua influência junto ao Estado se viu ameaçada, sua atuação no sistema educacional esvaziou, a competição com outras seitas e religiões foi se ampliando e quando alguns valores católicos tradicionais ruíram”²⁹.

Assim até o início da década de 50, a Igreja permaneceu, na realidade, apartada do mundo concreto, sustentando somente a preocupação de conter o avanço da modernidade, através de um rígido controle eclesiástico. No entanto, o “antimodernismo se tornara insustentável para uma instituição que tinha a pretensão de ser universal e que se preocupava especialmente em influenciar o Estado e as elites”³⁰. A postura da Neocristandade não terá mais força para sustentar-se a partir da década de 50, pois outros movimentos de cunho não católico, iniciam a luta em favor das camadas populares que representavam a maioria da sociedade brasileira.

²⁹ Mainwaring, 1989, p. 153

³⁰ Idem, p. 53

Diante deste quadro a instituição percebe a necessidade de rever sua prática pastoral.

No entanto, vale ressaltar que, se o período da Neocristandade caracterizava-se, por um lado, na tentativa de controle da Igreja sobre a sociedade, por outro, ao conhecer a realidade desta, a mentalidade da instituição (impulsionada por seus fiéis) vai se transformando também. A relação e a prática diferenciada dos membros da Igreja com e na sociedade, caracterizam, no período de “crise” da Neocristandade três facções diferentes: aquela que continuava a endossar a estratégia da Neocristandade, que passou a ser a dos tradicionalistas (estes acreditavam que a Igreja deveria prosseguir no combate à secularização). Os modernizadores-conservadores, que acreditavam que a Igreja precisava mudar para cumprir sua missão no mundo moderno com maior eficácia. E, finalmente, um núcleo de reformistas. Esta facção compartilhava da preocupação dos modernizadores-conservadores, mas suas posições sociais eram mais progressistas - se preocupavam mais com a mudança social como um fim em si³¹.

Assim, em consequência da experiência histórica da Neocristandade, a Igreja passa a estar presente, através da Ação Católica, cada vez mais ao lado das classes populares. É este aspecto que retrataremos mais detalhadamente a seguir.

2.4 Igreja e Igrejas

³¹ Cf. Mainwaring, 1989, p. 56-57

A partir dos anos 70 começa-se a falar em Igreja Popular, sem uma definição clara do que se entende pela expressão. De um lado a expressão designava uma nova postura da Igreja face à sociedade: de aliada aos interesses dominantes, passava a identificar-se com as classes dominadas. Nem sempre porém, as características da Igreja Popular foram delineadas com clareza. De outro, há análises que identificavam, *a priori*, religião e alienação, Igreja e classes dominantes. A atuação da Igreja durante o Regime Militar levou à mudança de perspectiva quase que de uma forma radical. Assim, não se trata para nós de definir Igreja Popular, mas sim de compreender todo um quadro de transformação no interior do qual as posturas da Igreja perdem aquele caráter monolítico e uniforme e aparecem diversificadas, plurais, e, no limite, até mesmo divergentes e contraditórias entre si. Mais ainda, a preocupação dessas diferenças (nítidas nos anos 70-80) levaram a descobrir que a unanimidade que se acreditava existir antes não era mais tão evidente. É dentro desse quadro de transformação que se situa a Pastoral Operária.

Mais do que uma Igreja Popular como uma "Igreja" ao lado de outras, a expressão caracteriza uma forma de atuação da Igreja católica no Brasil, típica dos anos 70-80, junto às camadas populares e em defesa de seus interesses. Atuação marcada pela criação de organismos específicos de defesa aos índios - CIMI (Conselho Indigenista Missionário), posseiros, negros, e/ou ligados aos problemas da infância, da mulher, da educação, da saúde e moradia. Também se inserem neste quadro as lutas contra a tortura, pelos direitos humanos, democracia, anistia e eleições diretas. Cumpre observar que não foram movimentos da Igreja, mas da sociedade como um todo. No entanto, a força política da Igreja permitiu-lhe dar

"cobertura" a esse movimento geral da sociedade civil. É nesse sentido que utilizamos a expressão Igreja Popular.

Por outro lado, embora hegemônica no interior da instituição, não foi a única forma de atuar da Igreja. Esta teve, ao mesmo tempo, atuação junto aos movimentos conservadores de classe média; houve bispos acusando outros de comunistas, a TFP (movimento em defesa da Tradição, Família e Propriedade) continuou atuando. Os católicos em geral sentiram-se livres para agirem conforme suas convicções. Já não se pode, nesse quadro, falar da Igreja, mas de "Igrejas", sendo que a incorporação dessa diversidade constitui, mesmo, um mecanismo de sustentação de sua unidade³². Nesse sentido, embora característica dos anos 70-80, essa forma de ser e pensar da Igreja tem raízes mais profundas.

Como já dissemos anteriormente, no início da década de 50 a prática da Igreja da Neocristandade forjava, em alguns setores da instituição, uma nova concepção a respeito do papel da religião na sociedade. Assim, o período que abrange as décadas de 50 e 60, é de crescimento e avanço das idéias vistas como progressistas dentro da Igreja católica. Nesse período, vários acontecimentos no setores econômico-político-religioso, conduzem a sociedade brasileira a novos rumos.

O setor econômico-político caracteriza-se pelo desenvolvimento da indústria multinacional, que, estimulada, principalmente pela política desenvolvimentista do presidente Juscelino Kubtschek ("50 anos em 5"), interrompe o modelo econômico de substituição de importações (desenvolvido após 1930),

³² Cf. Bourdieu, 1982; Portelli, 1984

dando prioridade ao avanço do capital multinacional, caracterizando o modelo de “desenvolvimento associado e dependente”³³, que adquire contornos nítidos na década de 60. O desenvolvimento desse modelo provoca grandes transformações sociais tais como: o crescimento da população urbana (no início da década de 60, 46% da população brasileira concentravam-se na área urbana), e, em decorrência disso, ocorrem mudanças profundas nos hábitos e valores da sociedade.

A Igreja, que já vinha sofrendo mudanças ideológicas e políticas desde meados da década de 40, começa a dar ênfase a sua *ética* social e política: “prática eficaz de amor ao próximo”³⁴. A ética cristã à época desenvolveu-se na direção da crença de que é possível encontrar uma relação harmoniosa entre as classes sociais (na linha da **Rerum Novarum e Quadragesimo Anno**), superando o conflito social que antagoniza patrões e operários.

É com esta filosofia que a criação e desenvolvimento das práticas pastorais da Ação Católica: Juventude Agrária Católica (JAC), Juventude Estudantil Católica (JEC para secundaristas), Juventude Independente Católica (JIC), Juventude Operária Católica (JOC) e Juventude Universitária Católica (JUC), irão desempenhar sua participação leiga junto à sociedade brasileira. Mas com a atuação da Ação Católica começava também a ter papel saliente a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Para compreender esse movimento histórico é preciso ter presente a atuação conjunta dessas duas forças.

³³ Cf, Brum, 1982, p. 94-97

³⁴ Cf, Pierucci, 1984, p. 345

A Igreja católica no início da década de 50, não contava com nenhuma força de liderança em nível nacional que se comparasse com a do cardeal Leme (falecido em 1942). Porém, com o empenho do bispo Dom Helder Câmara, então vice-presidente da Ação Católica, a Igreja ganha unidade institucional, com a criação em 1958, da CNBB.

Cabe lembrar que a preocupação básica da Igreja nesse período histórico era com o avanço das idéias socialistas. Porém a prática da Ação Católica (através de suas pastorais - JAC, JEC, JIC, JOC, JUC), provocou uma dinamização nas estruturas da Igreja, pois a ação pastoral junto aos diversos setores da sociedade (camponeses, estudantes, operários etc) levou para dentro da instituição eclesial as aspirações das classes populares e as ambigüidades decorrentes desse processo. Mais do que isso, permitiu que ao lado da postura apologética, antimoderna (proposta pelas irmandades tradicionais), se forjassem novas concepções de mundo e uma consciência dos problemas sociais e do papel que a Igreja deveria desempenhar na sociedade³⁵.

Dessa forma o contato direto com os problemas sociais, vividos através do trabalho pastoral, fez com que as forças progressistas da Igreja passassem a ver a sociedade com olhos diferentes, extrapolando as preocupações limitadas às práticas moral e religiosa.

A JOC, que inicialmente tinha preocupação fundamental com a formação religiosa do jovem operário, a fim de que este viesse a construir uma família cristã (ser bom trabalhador, bom marido e bom pai), quando em contato com os problemas

³⁵ Cf, Tangerino, 1991, p. 100

dos operários dos grandes centros urbanos vai, paulatinamente mudando sua visão e, ao final da década de 60, assume uma postura de “esquerda”, não só perante o sistema capitalista, mas também perante a própria instituição católica. O mesmo ocorre com a prática da Ação Católica no Nordeste que em contato com os problemas do campo, provoca uma reação dos bispos (local), que “defenderam” a reforma agrária e foram responsáveis pelas inovações mais importantes da Igreja na Educação Popular: o *Movimento de Natal* (1958) e o *Movimento de Educação de Base* (MEB), criado pela CNBB em 1960³⁶.

Cabe ressaltar que na área rural o trabalho do MEB foi muito importante; apesar de inicialmente estar envolvido com a preocupação básica de promover a alfabetização para as camadas populares e valorizar a cultura do campo, desenvolveu uma profunda relação com os camponeses e seus problemas econômico-sociais. No período da ditadura militar, o MEB foi o único movimento de organização popular que conseguiu sobreviver e tem atuação significativa até hoje.

No espaço oficial, a Igreja de Roma, preocupada com o avanço do mundo moderno, se pronuncia no II Congresso Mundial para o Apostolado dos Leigos, em 1957. Neste, Pio XII lembra a necessidade de se combater os “quatro perigos” que ameaçavam a Igreja na América Latina: o protestantismo, a secularização, o marxismo e o espiritismo; sendo o marxismo o mais grave de todos³⁷. Esta preocupação será retomada no início da década de 60 pelo papa João XXIII, ao falar da necessidade de se criar na América Latina um plano de pastoral à luz de sua realidade.

³⁶ Cf. Mainwaring, 1989, p. 115

³⁷ Cf. Pierucci, 1984, p. 361

A resposta do Brasil a esta solicitação veio em 1962, quando a CNBB, reunida em Assembléia Geral no Rio de Janeiro, elaborou o "Plano de Emergência", que faz referência explícita às exigências papais e também à Revolução Cubana, vista como ameaça a um país de tradições cristãs.

De um lado a Igreja brasileira, através da CNBB, envolvia-se profundamente com a preocupação de conter o perigo do socialismo; de outro, essa mesma preocupação levava os bispos a perceberem que o discurso religioso não estava aliviando os problemas da fome, miséria e opróbrio da população. Assim, neste mesmo documento questionavam sua postura, muitas vezes favorável ao capitalismo liberal que não provocava menos problemas que o socialismo. Assim, "à lista dos quatro perigos mortais, os bispos acrescentaram um outro: as estruturas atuais, que esterilizam os esforços de evangelização"³⁸. Dessa forma o Plano de Emergência visava em primeiro lugar combater o avanço do perigo socialista que se manifestava no país; mas, em segundo lugar, acabava por impulsionar as pastorais que aproximavam a Igreja das classes populares. Era o que ocorria com o MEB, que deveria combater o socialismo no campo. Porém, seu envolvimento com os problemas dos camponeses acabou por provocar uma forte ligação política do MEB com os movimentos socialistas do campo.

Nas grandes cidades coisa semelhante ocorria: a JEC e JUC envolviam-se cada vez mais com a UNE (União Nacional dos Estudantes), afastando-se das questões eclesiais, o que provocava o aumento de conflito entre a JUC e o clero. É preciso lembrar que a Igreja confrontava-se com a UNE porque acreditava que esta

³⁸ Idem, p. 361

estava envolvida com os movimentos socialistas (seus membros eram em boa parte do Partido Comunista). Assim, quanto mais a JUC se envolvia com a UNE, mais a Igreja ia retirando seu apoio à JUC, o que resultou no esvaziamento desta pastoral, provocando a união de seus membros a outros grupos, que formaram em 1962 a Ação Popular (AP), movimento independente da Igreja, mas que se identificava pelo ideal jucista de “consciência histórica”³⁹.

Os movimentos populares ganhavam espaço em todo o país e, mesmo com a tentativa da Igreja (entre outras instituições) em combater o avanço do marxismo, a prática das pastorais de cunho progressista contribuía para a organização das camadas populares em todos os segmentos da sociedade (camponeses, operários, estudantes etc).

Em 1962, abrem-se novos rumos para a Igreja brasileira com o início do Concílio Vaticano II (encerrado em 1965), o qual é visto como um espaço de “diálogo franco e aberto no interior da Igreja”. O Concílio caracteriza a preocupação da Igreja católica com o homem contemporâneo e coloca a instituição “em diálogo com a modernidade”. Esta volta-se para os problemas terrenos, como a fome e a miséria, resultantes do acúmulo de riquezas em poucas mãos⁴⁰.

A preocupação evangélica deslocou-se do aspecto puramente de fé e voltou-se para o ser humano como um todo. No âmbito eclesiológico o Concílio legitima a prática de uma maior participação dos leigos na vida interna da Igreja na medida em que vê a Igreja como “todo o povo de Deus” e o “sacerdócio comum dos

³⁹ Cf, Tangerino, 1991, p. 105

⁴⁰ Idem, p. 108

fiéis". Por outro lado, este não altera a ordem hierárquica da Igreja. De qualquer forma, ele propiciou um movimento de mudança na postura da Igreja como um todo, sobretudo na América Latina, o que permitiu o avanço das pastorais populares de um lado; mas, por outro, acentuou o conflito interno existente na instituição. Esse espírito de conflito se fará presente na Igreja do Brasil no contexto do Golpe Militar, em abril de 1964.

Com a acusação de que o presidente João Goulart estava favorecendo a entrada do comunismo no país, gerando um clima de desorganização e instabilidade econômica, os militares (apoiados pela burguesia e capital internacional) destituíram o presidente do cargo e assumiram o poder em 1964.

A Igreja, frente a este episódio, ficou dividida, mas de forma oficial, através da CNBB, ofereceu apoio ao golpe. Aliás os setores conservadores da Igreja já o apoiavam antes mesmo de sua realização. Corolário disso é a "Marcha da Família com Deus pela Liberdade", movimento que ocorreu em São Paulo, em protesto ao comunismo e a João Goulart. Outros tantos movimentos católicos apoiavam os golpistas, Movimento Familiar Cristão, Liga Cristã contra o Comunismo, Cruzada do Rosário em Família e os Círculos Operários. De outro lado, setores da Ação Católica se opuseram ao golpe, pois o MEB, a JOC, a JUC, já estavam muito comprometidos com os movimentos populares, que seriam silenciados pela ditadura militar que se instaurava naquele momento no país⁴¹.

É importante ressaltar que o Estado, nesse momento, não se preocupava com o apoio da Igreja (ou de qualquer outra instituição); entretanto a Igreja não se

⁴¹ Cf, Tangerino, 1991, p. 109

cala e, através da CNBB, em maio deste mesmo ano, pronuncia-se em favor do golpe: “ao rendermos graças a Deus, que atendeu as orações de milhões de brasileiros e nos livrou do perigo comunista, agradecemos aos militares que, com grave risco de suas vidas, se levantaram em nome dos supremos interesses da nação, e gratos somos a quantos concorreram para libertarem-na do abismo iminente”⁴². No entanto, no mesmo pronunciamento lembrava ao Estado sua tarefa de promover com urgência “a restauração de uma ordem social em bases cristãs e democráticas”. Isso revela uma postura ambígua da Igreja, uma vez que havia setores da instituição tanto envolvidos com o conservadorismo, quanto com as camadas populares.

A partir da segunda metade da década de 60, os setores progressistas irão encontrar terreno favorável para o desenvolvimento das pastorais populares, apesar da forte repressão do Estado. Em 1965 a CNBB (reunida em Roma ao término do Vaticano II), em atendimento às solicitações da Cúria Romana, elaborou o **Plano de Pastoral de Conjunto (PPC)**, com a preocupação de adequar as resoluções conciliares à realidade da Igreja do Brasil: promover o desenvolvimento de uma pastoral que refletisse essa realidade e valorizar o leigo.

Ao final da década de 60, outro acontecimento dará impulso aos setores progressistas da Igreja. Em 1968, o CELAM (Conselho Episcopal Latino-americano) realiza em Medellín (Colômbia) sua segunda conferência geral, com a finalidade de “atualizar para a realidade de nosso continente as decisões do concílio Vaticano II”⁴³. Esse encontro foi decisivo para a Igreja latino-americana, pois representou o

⁴² Declaração da CNBB, 1964. In Tangerino, 1991, p. 112

⁴³ Tangerino, 1991, p. 113

momento de definição da Igreja Popular. Nele levantaram-se todos os problemas reais e específicos da América Latina, tais como: "a injustiça institucionalizada da sociedade capitalista e a opção que a Igreja deveria fazer pelo pobres"⁴⁴. Propunha a organização da Igreja a partir das comunidades de base. Ao mesmo tempo. "leu" no contexto latino-americano as conclusões do Vaticano II. Se como vimos atrás, este não condenou abertamente o capitalismo, a reunião de Medellín forneceu as bases para uma crítica radical do capitalismo, levada a cabo pela Teologia da Libertação, que se desenvolve na sua esteira.

Necessitamos retomar aqui o contexto político do Brasil - nesse período governado por Atos Institucionais, impostos pela ditadura militar, que mantinha a sociedade sob forte controle do Estado, impedindo qualquer manifestação contrária ao regime.

Os partidos políticos foram extintos pelo Ato Institucional nº 2, sendo criados em seus lugares apenas dois partidos - ARENA (Aliança Renovadora Nacional), que reunia os setores conservadores que apoiavam o golpe, e o MDB (Movimento Democrático Brasileiro), que representava a oposição consentida pelo regime. No entanto, a imposição total da ditadura militar veio com o Ato Institucional nº 5 (promulgado em dezembro de 1968), com o qual o governo acabava com todas as garantias de direitos sociais e individuais dos cidadãos. Este ato foi imposto para conter o avanço das organizações populares e para reprimir a luta armada que se iniciava no país.

⁴⁴ Idem, p. 114

Essa situação permitiu que a Igreja, reformulada pelos objetivos do Vaticano II e de Medellin (opção pelos pobres e organização a partir das comunidades de base), desenvolvesse uma prática mais efetiva junto às camadas marginalizadas da sociedade, passando a ser identificada com o que se denomina Igreja Popular.

2.4.1 O Crescimento da Igreja Popular

Em decorrência dos fatores citados anteriormente, a Igreja do Brasil na década de 70 desenvolveu dois papéis importantes: em atendimento às determinações do Concílio Vaticano II e da segunda conferência do CELAM, iniciou a organização de suas bases; e, frente ao controle social imposto pelo regime, passou a “abrigar” todos os membros da sociedade civil, calados pelo sistema e proibidos de qualquer organização de movimentos que fossem contrários às determinações do governo⁴⁵.

Nesse novo período que se abria, a Igreja de São Paulo merece destaque. A posse do bispo Dom Paulo Evaristo Arns (em 1970) representa um momento chave para a Igreja e a sociedade brasileira durante toda a década de 70. Quando de sua posse as bases, que já estavam significativamente bem organizadas (apesar de não terem até então sido ouvidas pelo bispo anterior - Dom Agnelo

⁴⁵ Nossa afirmativa sobre este aspecto baseia-se no estudo de vários intelectuais que, mesmo não tendo nenhum envolvimento direto com a igreja, sustentam que ele foi mecanismo de proteção para os militantes dos movimentos que foram reprimidos pelo golpe militar de 1964. A esse respeito podemos citar as obras de: Paiva, 1984; Mainwaring, 1989.

Rossi), encontraram mais espaço para se expandir. Sob a liderança de Dom Arns as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), Defesa dos Direitos Humanos e dos Pobres, tornaram-se prioridades na arquidiocese⁴⁶. Outro aspecto importante a ser ressaltado aqui é a XI Assembléia Geral da CNBB (1970), realizada em Brasília, que discutiu os problemas da violação dos direitos humanos e “denunciou de modo contundente os abusos do regime militar e abordava de forma explícita a questão da tortura”⁴⁷.

Com o desmantelamento de todas as organizações sociais, a Igreja tornou-se a “única instituição que podia criticar o modelo econômico e a repressão, defender os direitos humanos e organizar as classes populares. Nesse sentido, o vazio político estimulou a transformação da Igreja”⁴⁸.

Sem se confrontar abertamente com o Estado, Dom Paulo Evaristo Arns passou a denunciar todas as injustiças ocorridas na arquidiocese, comunicando-as a todas as dioceses do Brasil, para que fossem divulgadas. Em 1971 recebeu apoio aberto da CNBB e também de Roma. Em 1973 foi nomeado cardeal. Em função de sua preocupação com a tortura e as injustiças sociais, funda, juntamente com um corpo de agentes da arquidiocese, a Comissão de Justiça e Paz. Tamanha era sua habilidade que em meados da década de 70 ele era nacionalmente respeitado, dentro e fora da Igreja.

Dessa forma, o trabalho de base da Igreja avançava na direção da conscientização das camadas populares. Mas por outro lado, a repressão militar

⁴⁶ Cf, Mainwaring, 1989, p. 124

⁴⁷ Idem, p. 130

⁴⁸ Idem, p. 125

sobre a sociedade se acirrava. No início dos anos 70 - sob a presidência do general Emílio Garrastazú Médici - o Brasil viveu seu período de repressão social mais violento. Os setores que mais sentiram isso foram os movimentos operário, estudantil e a Igreja.

No entanto, ao mesmo tempo que a repressão sufocava qualquer organização popular, as “promessas” do regime militar começam a ruir - a falência do “milagre econômico” (plano que garantia o crescimento econômico para o país), provoca o aumento dos problemas sociais, principalmente nos grandes centros urbanos: em São Paulo, setor industrial mais desenvolvido do país, a mortalidade infantil aumentou em 45%, a incidência da desnutrição cresceu, os salários reais dos operários caíram e os serviços urbanos para a classe trabalhadora (transporte, esgoto, eletricidade) se deterioraram⁴⁹.

Nas regiões Norte e Nordeste as condições de vida dos pobres eram ainda piores. A Igreja não se calava diante deste quadro e seus membros (agentes de pastorais) tornaram-se vítimas constantes da repressão. Em 1973 os bispos do Nordeste lançam um documento de repúdio às “injustiças” presenciadas na região; **“Eu Ouvi os Clamores do meu Povo”** é uma denúncia das injustiças causadas pelo modelo econômico brasileiro e da repressão militar sobre o povo. Nesse mesmo ano os bispos do Amazonas também se manifestam através de um documento: **“A Marginalização de um Povo”**, com teor semelhante ao documento do Nordeste. Mesmo com a reação da Igreja, vários foram os casos de tortura a agentes de

⁴⁹ Idem, p. 126

pastorais; vários padres estrangeiros (entre eles o teólogo J. Comblin) foram expulsos do país.

Entretanto, esse período, que ficou conhecido por "linha dura", entra em choque com a chamada política de distensão, que se inicia com a posse do general Ernesto Geisel (em 1974) na presidência da República. Diante dos graves problemas sociais e da crescente insatisfação popular, o general Geisel pretendeu estabelecer um "diálogo possível" entre os diversos setores da sociedade. Porém as práticas de torturas por parte dos militares continuaram - em 1975 foi morto, sob tortura o jornalista Vladimir Herzog; e em 1976, sob as mesmas condições, morreu o operário Manuel Fiel Filho. O presidente reagiu a estas atitudes, afastando o comandante do Segundo Exército - Ednardo D'Ávila Mello - de suas funções.

O povo também começa a expressar seu descontentamento com o regime, votando maciçamente no MDB (Movimento Democrático Brasileiro), nas eleições para Câmara Federal e Senado de 1974, atitude que se repete nas eleições municipais de 1976.

Face a este contexto a Igreja envolve-se cada vez mais, sobretudo nas regiões mais pobres do país. No entanto a instituição continua sofrendo a repressão do regime: em 1976 são assassinados dois padres em Mato Grosso (Rodolfo Lunkenbein e João Bosco Penido Burnier). Por outro lado, a organização de suas bases, MEB, CIMI, CEBs, crescem. Nos grandes centros urbanos inicia-se o trabalho pastoral com os operários (Pastoral Operária). Enquanto isso a CNBB continua denunciando as torturas e injustiças sociais por meio de seus documentos:

“Comunicado Pastoral ao Povo de Deus”(1976), “Exigências cristãs para uma Ordem Política” (1977).

Inseridas nesse quadro, as Forças Armadas vão perdendo força e no final da década de 70 já não conseguem reprimir tão duramente as crescentes contestações populares, que se manifestavam, sobretudo, através do voto - com a vitória do MDB nas eleições do país. As CEBs se multiplicam e as pastorais progressistas (CIMI, P.O.) crescem, expressando-se sob a orientação da Teologia da Libertação (preconizada no II CELAM). Também os sindicatos voltam a dar “sinal de vida”, através de movimentos grevistas (principalmente dos metalúrgicos na região do ABC paulista).

Dessa forma, o quadro que caracteriza o país, nesse momento, pode-se dizer que é o referencial de um novo contexto histórico que se abre e que trará profundas mudanças para a organização do Estado e da Igreja (entre outras instituições).

No início de 1979 foi revogado o Ato Institucional nº 5, e tomou posse na presidência da República o general João Batista Figueiredo (que se propunha a dar continuidade à política de Geisel). A política desse presidente foi denominada “política de abertura”, pois concedia a anistia aos políticos exilados do país (com exceção daqueles que haviam participado da luta armada).

O contexto da “abertura” delineou outros contornos para os vários setores da sociedade, sobretudo para os movimentos que haviam sido silenciados durante o regime ditatorial. Também foram extintos os dois partidos políticos (ARENA e MDB), por uma lei orgânica que reorganizava a formação dos partidos políticos. Essa lei

resultou na organização de vários novos partidos políticos: Partido Democrático Social (PDS), originário dos setores conservadores da ARENA; Partido Popular (PP), originário dos setores conservadores do MDB, que se integrou a um outro - Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB), em 1982; o Partido Democrático Trabalhista (PDT) e o Partido dos Trabalhadores (PT), este formado pelo setor popular do antigo MDB e as lideranças dos movimentos sociais emergentes.

A política de abertura, porém, não era consensual, o que provocou uma crise no regime governamental que se agravou ainda mais com a recessão econômica dos primeiros anos da década de 80. Esse fator é significativo, pois representa uma das forças propulsoras da reorganização político-social do país, que ocorreu durante a década de 80.

No entanto o que mais interessa ser observado nesse momento é que, com a "abertura política", a "Igreja foi perdendo a hegemonia que havia conquistado na década de 70, por forças das circunstâncias no interior dos movimentos populares"⁵⁰. Esse momento é caracterizado por vários sociólogos que estudam o fenômeno religioso como o início da "crise da Igreja Popular".

⁵⁰ Cf, Tangirino, 1991, p. 135

2.4.2 Crise da Igreja Popular

Na década de 80 a Igreja, através de suas comunidades de base e hierarquia (CNBB), busca engajamento com a questão política. O IV Encontro Intereclesial de CEBs, realizado em Indaiatuba (SP), deu prioridade à discussão política. “A redemocratização brasileira se defronta, com efeito, por um lado, com a resistência de minorias inconformadas em perder seu poder de arbítrio”⁵¹. Por outro, essa postura da Igreja e de seus segmentos ia conduzindo a uma engajada militância político- partidária por parte das pastorais populares, que se concentravam de forma mais marcante no Partido dos Trabalhadores (PT).

O V Encontro de CEBs, realizado em Canindé (CE) no ano de 1983, refletiu sobre os problemas mais graves no campo e na cidade (a fome e a falta de terra e moradia), e reiterou a necessidade da Igreja em continuar se preocupando com os problemas das classes populares.

No campo político, o ano de 1984 foi marcado pela campanha para a eleição direta do presidente da República, conhecida como “diretas já”. Esse movimento envolveu grandes manifestações de massa em todo o território nacional. Porém, essa reivindicação (expressa na ementa do deputado Dante de Oliveira) foi derrotada no Congresso Nacional.

No campo eclesiástico, inicia-se um movimento de refluxo por parte da Igreja Católica frente às pastorais populares. No entanto esse refluxo não se explica

⁵¹ CNBB, nº 11, 1981

somente pela liberdade de ação dos movimentos populares no espaço extra-eclesial. O que ocorre é que nesse momento houve um avanço das forças conservadoras dentro da instituição católica, pois o grupo “derrotado” no Vaticano II havia retomado a ofensiva e ganhava força no interior da Igreja. Sinal desse fator é a posse do papa João Paulo II (o polonês Karol Wojtyła), em 1978, que cristalizou o avanço das forças conservadoras na Igreja. Outro fator a ser levantado aqui é o crescimento do setor conservador no III CELAM (realizado em Puebla, no México, em 1979). A prática desta entidade, a partir de então, adotou um modelo de “fechamento”, passando a criticar as posturas da chamada “Teologia da Libertação” e da Igreja Popular como um todo, estimulando o avanço das pastorais de cunho conservador, e até mesmo censurando os teólogos considerados progressistas⁵².

As posturas assumidas pelo Vaticano a partir desse momento afetaram diretamente as práticas da Igreja Popular no Brasil, pois o discurso “universal” da Igreja passou a servir de respaldo para o avanço dos setores conservadores. Assim, a prática do magistério da Igreja adquiriu maior relevância institucional, mais do que a prática da ética política da Igreja Popular. Exemplo vivo disso foi a determinação da Santa Sé, em 1985, da imposição de silêncio ao teólogo franciscano frei Leonardo Boff, por causa do conteúdo do seu livro **Igreja, Carisma E Poder**, publicado em 1982.

Ao mesmo tempo, com a redemocratização, os espaços e canais políticos institucionais se abriam. Cabia, então, à Igreja redefinir seu papel e lugar numa sociedade, na qual “os sem voz e sem vez” tinham meios apropriados para se

⁵² Cf, Tangerino, 1991, p. 141

fazerem ouvir. Ainda hoje, pode-se dizer, a Igreja se debate com o problema da especificidade de seu papel nessa sociedade democratizada. Essa questão da especificidade de sua atuação, enquanto força simbólico-política, atinge também as formas de atuação da Pastoral Operária (o que veremos a seguir).

Dessa forma, a partir de meados da década de 80, a Igreja do Brasil vem adquirindo contornos neoconservadores, resultantes do refluxo da Igreja de Roma e da abertura política. Como já dissemos anteriormente, esse período é caracterizado como a crise da Igreja Popular.

CAPÍTULO III

IGREJA E PASTORAL OPERÁRIA EM CAMPINAS

Como já vimos anteriormente, a cidade de Campinas insere-se no contexto da modernidade a partir do desenvolvimento da economia cafeeira, o que provoca também o surgimento do setor terciário. No entanto, essa economia de base agrícola vai, paulatinamente, sendo substituída pelo setor industrial, que começa a ganhar maior significado na década de 50. A partir de então, Campinas tornou-se um centro importante de atração das indústrias pesadas multinacionais, passando a representar um grande pólo industrial. Isso ocorre em função das condições favoráveis apresentadas pela cidade. Em 1950 foi inaugurada a Via Anhanguera e em 1960 o aeroporto de Viracopos entrou em operação.

A cidade passou assim a abrigar várias indústrias de grande porte: Singer, Dunlop (mais tarde Pirelli), Robert Bosch do Brasil, IBM, Bendix, Merck Sharp & Dohme, Mercedes Benz, que entre outras impulsionaram o desenvolvimento da região. Em decorrência disso, a população da cidade cresceu em ritmo acentuado, concentrando-se na área urbana (em 1950 já representava 77,7% da população da cidade, que era de 100.466 habitantes, passando em 1960 a representar 86% de 186.808 habitantes)¹.

¹ Cf. Santana, 1988, p. 27

Esse aspecto interferiu diretamente na prática religiosa da cidade, pois a Igreja não mais podia deixar de se preocupar com os novos problemas decorrentes do fenômeno da industrialização-urbanização.

Desde o período da Neocristandade que a Igreja de Campinas dava ênfase, em seu trabalho pastoral, ao combate do protestantismo. Sua prática até então concentrava-se no cuidado com a catequese, através das pastorais paroquiais, com a educação nas escolas confessionais e também na organização das Irmandades.

No entanto, nos primeiros anos da década de 60, destacaram-se os cursos de "Movimento por um mundo Melhor", que atingiram vários setores da sociedade: a Igreja (padres e religiosas), escolas (educadores e estudantes), que, entre outros, tinham a finalidade de dinamizar a prática do cristianismo na arquidiocese e promover incentivo à renovação pastoral. Nesse período foram criadas várias pastorais específicas (liturgia, catequese, opinião pública, religiosas, juventude e família) e a arquidiocese foi dividida em quatorze regiões pastorais, a fim de se organizar um entrosamento entre as paróquias².

A partir da segunda metade da década de 60, o contexto religioso começou a se caracterizar por uma nova configuração na qual a Igreja de Campinas foi "obrigada" a repensar sua prática pastoral. E isso ocorreu por dois motivos importantes: primeiro, para atender à solicitação da CNBB, que propunha a revisão da prática pastoral da Igreja à Luz do Vaticano II, através do **Plano de Emergência** (1962) e do **Plano de Pastoral de Conjunto** (1966). E, em segundo lugar, pelo fato

² Idem, p. 28

de não poder mais sustentar a mesma prática pastoral frente ao avanço do processo industrial da região que caracterizava uma sociedade moderna, cada vez menos preocupada com a questão religiosa.

Dessa forma, com o crescimento do contingente operário, o eixo da preocupação da Igreja deslocou-se do protestantismo para o socialismo (proposta de vários movimentos de organização dos trabalhadores).

Imbuída destas preocupações a Igreja de Campinas começou a repensar sua prática a partir da necessidade de se elaborar um planejamento de sua ação pastoral. A primeira manifestação dessa preocupação ocorreu em 1967, com a criação do conselho de presbíteros (composto por 23 membros), que tinha por objetivo pensar os problemas diocesanos e buscar (para estes) caminhos e soluções. Esse Conselho era presidido pelo bispo. Em 1969 foram criadas as Vigararias Regionais (Centro, Centro Norte, Centro Sul, Leste, Oeste e Norte), a fim de se organizar e planejar as pastorais de acordo com suas realidades. Essas vigararias, no dizer de Luis Carlos Santana, criavam “as condições primárias para uma ação pastoral planejada”³.

É importante ressaltar que as vigararias deveriam planejar suas pastorais de acordo com um eixo central (prioridade) que seria a base de todas as pastorais. Assim, nos três primeiros anos de elaboração dos planos de ação da vigararias, as prioridades escolhidas foram: 1968 - “Sacramento de Iniciação”, 1969 - “Pastoral Familiar” e 1970 - “Pastoral de Leigos”⁴.

³ Idem, p. 28-30.

⁴ Idem, p. 30

Porém esta prática resultou em problemas para a Igreja que não estava “preparada” para desenvolver uma pastoral dentro destes moldes. E isso gerou conflitos entre as diversas pastorais, tornando-se necessário rever com maior profundidade o planejamento pastoral.

Foi com esta finalidade que a hierarquia acreditou ser necessária a realização de um sínodo, o qual começou a ser pensado pelos presbíteros a partir de 1971. Esse sínodo, no entanto, não chegou a ser realizado, pois no processo de sua preparação o Conselho de Presbíteros, através do levantamento da “radiografia de Campinas” (pesquisa sociológica que solicitaram para a RENOVA, sob a coordenação de Maria Nilde Mascellani, com a finalidade de auxiliar no planejamento pastoral), constatou que “a arquidiocese concretiza plenamente a imagem mais convencional de Igreja: um modelo hierático, centrípeto, piramidal, onde os padrões de determinação e os paradigmas primam sobre a decisão viva, mesmo do hierarca, e em sua realidade mais íntima permanecem inquestionados e inquestionáveis”⁵.

Este resultado foi fortemente questionado pela Comissão teológica, porém alguns pontos da pesquisa foram aceitos e serviram como realidades-eixo para os trabalhos que se desenvolveriam posteriormente. Esses pontos eram: a) Esquema de Igreja Piramidal (vertical); b) Estrutura clerical com Liderança Formal; c) Ausência do leigo como sujeito participante; e d) Não presença da Igreja no mundo.

⁵ Idem, p. 33.

Assim, na tentativa de se criar uma ação pastoral que de fato envolvesse os leigos, a arquidiocese criou, em 1973, o Conselho Arquidiocesano de Pastoral (CAP), que teria por finalidade assessorar o bispo no que diz respeito à vida e à ação da Igreja de Campinas e seu objetivo seria de: primeiro “descobrir os problemas da Igreja”; segundo, “refletir os mesmos”; e terceiro, “propor ao bispo Soluções concretas”. No entanto, esse conselho (formado por 59 membros - 19 padres, 9 religiosos(as) e 31 leigos) não tinha poder de decisão sobre a ação pastoral da Igreja.⁶

Um outro fato “novo” em Campinas acompanhava o crescimento migratório e o crescimento industrial e de serviços: o surgimento dos núcleos habitacionais populares, pois as chamadas vilas planejadas⁷, ou conjuntos da COHAB (Cooperativas Habitacionais), financiadas pelo BNH (Banco Nacional de Habitação), levantadas em terrenos relativamente distantes do centro urbano, já que ali os custos dos terrenos eram baixos, ficavam fora do âmbito territorial das paróquias. Em seu conjunto formavam uma espécie de “cintura” em torno da cidade e representavam um desafio concreto à forma de atuação da Igreja que, até então, só conhecia a paróquia como forma institucional de ação. Criaram-se núcleos experimentais de pastoral, constituídos pela presença de comunidades de religiosas (freiras) morando nas vilas e por uma equipe volante de padres que atendiam a população. Eram o primeiro núcleo das CEBs (comunidades eclesiais de base).

⁶ Idem, p. 35

⁷ As Vilas Planejadas foram os bairros de classes populares financiados pelo BNH que se formaram em Campinas, a partir de 1966. São elas: Vila Rica, Vila Castelo Branco - 1967; Vila Boa Vista - 1968; Vilas 31 de Março e Costa e Silva - 1969; Jardim Garcia, - 1971; Vila Orozimbo Maia, Campos Salles e Miguel Vicente Cury - 1972; Vila Perseu Leite de Barros - 1974; e, Vila Padre Manoel da Nóbrega - 1979.

É importante ressaltar que a organização das CEBs nas vilas planejadas, nesse momento, recebia apoio significativo da instituição, pois elas supriam algumas necessidades da Igreja de Campinas, tais como a falta de clero para atendimento nos bairros; e ainda auxiliavam na organização da Igreja nestes bairros. Mais do que isso, a organização das bases leigas ia ao encontro das propostas da CNBB (definidas no Plano de Emergência e no Plano de Pastoral de Conjunto). Assim, a Igreja de Campinas passou a dar maior ênfase ao trabalho pastoral nas vilas planejadas. E, ainda neste período, surgiram novas pastorais (Pastoral Hospitalar, Pastoral Operária, Projeto Igreja Irmãs e Pastoral da Periferia). Nesse contexto, interessa-nos salientar o desenvolvimento da Pastoral Operária, pois esta constitui o objeto de nossa pesquisa. Dessa forma daremos aqui mais ênfase ao processo histórico desta pastoral no contexto da Igreja de Campinas, no período que abrange as décadas de 70-80 (período limite de nossa pesquisa).

Num certo sentido ocorre uma mudança da “condição operária”⁸; a internacionalização do capital, a especialização crescente, o caráter multinacional e “integrado” das empresas - bem diferente da empresa “familiar” (nacional e local) dos anos anteriores à década de 50 -, deixa cada vez mais patente a insuficiência dos Círculos Operários, presos à organização paroquial. A própria sociedade começava a mudar pouco a pouco a sua ação; já se preocupava com os problemas do mundo operário sem reduzi-los a problema religioso, o que, como vimos no capítulo anterior, dava a tônica do discurso e ação da Igreja.

⁸ A expressão é de Simone Weil e designa as condições objetivas e as repercussões subjetivas do trabalho fabril (cf. Weil, *A Condição Operária e outros estudos sobre a opressão*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979).

Mas havia também o desafio do crescimento numérico: 89,4% da população concentravam-se na área urbana, sendo que 76,8% da população total eram considerados economicamente ativos; e destes 34,7% concentravam-se no setor industrial. Nesse quadro faltava um acompanhamento pastoral específico. A Igreja de Campinas necessitava de uma ação pastoral para se fazer presente em meio ao crescente aumento populacional urbano, sobretudo o operário. Assim, paralela à organização das CEBs na Vilas Planejadas, iniciou-se a organização do trabalho pastoral com os operários.

É na tentativa de atender a esta preocupação que, em 1973, de forma muito tímida, começa um trabalho pastoral voltado especificamente para os operários - a Pastoral Operária. O trabalho com as CEBs foi o marco inicial do surgimento da Pastoral Operária. Esta começou a ser organizada na Vila Orozimbo Maia, por iniciativa de um religioso, Terence Hill. Este, em contato com alguns padres da região, entre eles os padres Milton Santana (de Campinas), Pedro Mayer (de Americana) e Roberto Grandmaison (da Ação Católica de São Paulo), recebeu as primeiras informações e materiais, para que o trabalho com esta pastoral fosse estruturado em Campinas. Segundo Hill, o trabalho inicial foi árduo, pois *"sabia-se da necessidade da organização de uma pastoral operária, mas ninguém sabia muito bem como começar isso"*⁹. Ao mesmo tempo que recolhia o material sobre o assunto, Hill iniciou sua participação nos encontros de agentes desta pastoral (já organizada em São Paulo e Rio de Janeiro). Foi assim que, em abril de 1974, participou pela primeira vez de um Encontro de Agentes realizado no Rio de Janeiro. Foi a partir desse momento, segundo o religioso, que começou a entender

⁹ Depoimento em entrevista gravada em agosto de 1991.

melhor a proposta de organização da pastoral operária. E deu início às primeiras reuniões, com o objetivo de *“reunir alguns operários (uma ou duas vezes por mês) para refletirem sobre a necessidade de uma ação militante nas fábricas, à luz do Evangelho”*¹⁰. Nesse momento, lembra Hill, o trabalho contava com o apoio e auxílio das religiosas que já tinham participação ativa nas CEBs das Vilas Planejadas.

A proposta inicial era a de se criar um pequeno grupo de Pastoral Operária em cada Vila Planejada. Na prática das reuniões as reflexões giravam em torno de temas como: “ser operário cristão na fábrica”, “os direitos dos trabalhadores segundo a CLT (Consolidação das Leis do Trabalho)” e a “necessidade de se organizar um sindicato autêntico para a categoria”. A dificuldade de se organizar as reuniões era grande; no entanto, em cada Vila Planejada tornou-se possível a organização de pequenos grupos (três ou quatro operários), que se reuniam para refletir os temas propostos.

Ainda em 1974, Hill começou a receber a assessoria de Waldemar Rossi (que participava da Ação Católica Operária de São Paulo) e do padre Agostinho Pretto (da Pastoral Operária do Rio de Janeiro).

O material produzido pela Ação Católica Operária - cadernos de informações e reflexões sobre os problemas do mundo operário, sobre a CLT e história da classe operária - era levado às reuniões para ser estudado e discutido.

O Centro de Pastoral Pio XII, sede da coordenação e dos vários movimentos e serviços pastorais da diocese de Campinas, passou a sediar os encontros dos operários das várias Vilas Planejadas, que continuavam a sua

¹⁰ Idem

organização e reuniões nos bairros. No entanto, lembra Terence Hill que os encontros neste local eram clandestinos, pois havia o medo da repressão, na medida em que as articulações populares (ou “de esquerda”) eram vigiadas. Mesmo assim, realizaram no dia 1º de maio de 1974 uma comemoração nos fundos do colégio Dom Barreto, espaço concedido pelas irmãs do colégio. Esse fato é importante por demonstrar que, mesmo nesse clima de medo, a Pastoral Operária conquistava o apoio crescente da Instituição Igreja. Ao mesmo tempo, porém, era mesmo o medo o que mais prejudicava a participação dos operários. Esta comemoração contou com a participação de poucos operários, em torno de 10 pessoas.

A Igreja de Campinas, dando prosseguimento à Ação Pastoral Planejada, elaborou em 1975 seu primeiro **Plano de Pastoral**. Este, com vigência para dois anos (1975-76), inseria a arquidiocese no contexto do **Plano de Pastoral de Conjunto** (PPC) proposto pela CNBB em 1965; e envolvia todas as paróquias e faixas de pastoral. O referido plano propunha as metas que a Igreja pretendia atingir em todos os níveis (regional, paroquial e de base). Para atingi-las empenhava todos os esforços tanto de suas organizações (conselhos, órgãos de trabalhadores, movimentos, instituições), quanto de todos e de cada um dos agentes de pastoral¹¹. Este plano apresentava sete programas de ação, sendo quatro estabelecidos como prioridades: Comunidades Eclesiais de Base, Pastoral Familiar, Pastoral da Juventude e Formação de Agentes¹².

¹¹ Cf. 1º Plano de Pastoral, Arquidiocese de Campinas, 1975, p. 6. Mimeo.

¹² Idem, p. 7

De acordo com a tese de Marcio Roberto Pereira Tangerino, "esse primeiro plano, quando se refere às CEBs, evidencia que era muito mais uma tentativa de tornar um sonho realidade, do que uma realidade mesma", pois existiam poucas comunidades nas Vilas Planejadas e, ainda assim, com características fundamentalmente intra-eclesiais, na linha de formar grupos para restabelecer o relacionamento primário entre os moradores das Vilas, já que o "fenômeno da urbanização acelerada tornava as pessoas anônimas na multidão"¹³.

Ao mesmo tempo, a organização da pastoral de operários em Campinas ia adquirindo contornos mais nítidos - os grupos cresceram um pouco, tornando-se mais expressivos. Assim, em 1975 essa pastoral recebeu o nome de **ÉPOCA** - Equipe de Pastoral Operária de Campinas - e continuava utilizando o material cedido pela ACO nas reuniões, que eram orientadas pela mesma metodologia pedagógica das CEBs, o método **ver-julgar-agir**. Era preciso enxergar a verdadeira realidade do operário brasileiro; julgar esta realidade à luz do Evangelho e, finalmente agir, partindo para a prática da construção do Reino de Deus.

As reuniões tornaram-se semanais e se ocupavam de estudos mais sistemáticos e articulados no meio operário: sua história, as leis trabalhistas e atuação sindical. O objetivo era de uma formação sistemática de militantes para esse meio.

No ano de 1976, a **ÉPOCA** foi reconhecida oficialmente pelo Conselho Arquidiocesano de Pastoral (CAP), órgão máximo de pastoral da diocese, o que provocou a substituição do nome de **ÉPOCA** para Comissão de Pastoral Operária

¹³ Tangerino, 1991, p. 165.

(CPO). Esse momento é visto pelos seus agentes como muito fértil, pois os membros da CPO começaram a atuar em movimentos de caráter reivindicatórios junto com as CEBs, tais como o Conselho de Pastoral Intervilas e Assembléia do Povo¹⁴.

Pelo fato de estarem em consonância com as diretrizes da CNBB e também pelo momento político brasileiro, fechado a todas as formas de organização política dos cidadãos, a CPO e as CEBs eram vistas com bons olhos pelo CAP e pela Igreja de Campinas de uma forma mais ampla; e não recebiam restrições nem mesmo dos setores mais conservadores. Pode-se afirmar que estes estão entre os motivos principais que fazem com que estas práticas pastorais (CPO e CEBs) figurassem entre as prioridades do **2º Plano de Pastoral** da Arquidiocese, elaborado em 1976, com vigência para os anos de 1977-78.

O referido plano foi realizado através dos objetivos elaborados à luz da realidade de cada vigararia; e estes ficaram definidos da seguinte forma:

- 1) Unidade Pastoral - Vigararia Centro Sul
- 2) Pastoral Familiar - Vigararias Centro, Centro Sul, Centro Norte e Sul
- 3) Formação de Agentes - Vigararias Centro, Centro Norte, Centro Sul e Leste
- 4) CEBs - Vigararias Centro Sul, Centro Norte, Leste e Vilas Planejadas
- 5) Pastoral da Juventude - Vigararias Centro, Centro-Norte e Leste
- 6) Pastoral dos Direitos Humanos - Vilas Planejadas
- 7) Pastoral do Mundo do Trabalho - Vilas Planejadas¹⁵

¹⁴ Assembléia do Povo, foi um movimento popular que reunia as favelas da cidade para reivindicação de melhores condições de vida - transporte , água, energia elétrica, leite tipo C nos bairros etc.

¹⁵ 2º Plano de Pastoral, Arquidiocese de Campinas, 1976, p. 5., Mimeo.

Descrevemos detalhadamente as opções pastorais de todas as vigararias, para ressaltarmos dois pontos significativos. Num primeiro momento, pela observação do quadro, percebe-se que este segundo plano identificava-se mais do que o primeiro com as propostas da CNBB; no entanto, causa estranheza, se observarmos as escolhas das prioridades, pois estas nem sempre se identificavam com a realidade da vigararia. Exemplo disso é a escolha das CEBs como uma das prioridades da vigararia Centro Norte (região não periférica da cidade), cuja pastoral pouco ou nada tinha em comum com a das CEBs.

Esse contexto mostra que a Igreja de Campinas, nesse momento histórico, não foge à realidade de todas as transformações da Igreja no Brasil, e, ao mesmo tempo, reflete internamente as ambigüidades da chamada Igreja Popular (já retratadas no capítulo anterior). Entretanto, mesmo em meio a estas ambigüidades, as pastorais populares na diocese passam por um processo de crescimento e estruturação mais sólidos.

Reflexo deste quadro, a Pastoral Operária, em 1978, caracteriza-se por contornos mais nítidos: as reuniões são realizadas com maior freqüência e contam com a participação assídua de um número em torno de 15 a 30 operários. Os cursos de formação eram organizados por categoria profissional e eram voltados para a conscientização da realidade do trabalhador na fábrica, com discussões sobre temas político-econômico-sociais (a militância do trabalhador na fábrica, a CLT, história da classe operária).

Voltada para estas preocupações, neste mesmo ano, a Pastoral Operária realiza sua primeira Assembléia Regional e define seu objetivo: "Colaborar, à luz do

Evangelho, na autopromoção da classe trabalhadora, pela conscientização de seus membros como os principais agentes de mudança sócio-econômica, buscando a transformação das estruturas sociais”¹⁶. A própria definição deste objetivo evidencia a preocupação desta pastoral. Promover a classe trabalhadora na conscientização da necessidade de mudança econômico-social é uma preocupação mais voltada para o espaço extra-eclesial do que intra-eclesial. Isso demonstra a dimensão política da pastoral, mais voltada para o social do que para o religioso.

Mais do que a definição de um objetivo, o ano de 1978, para a Pastoral Operária, será marcado pela concretização de duas aspirações: a elaboração do primeiro número de seu jornal informativo “O Gancho” (ao qual daremos mais relevância no próximo item), que circula até hoje no meio da pastoral operária; e sua participação na composição da chapa de oposição sindical dos metalúrgicos, em conjunto com os militantes do PC do B (Partido Comunista do Brasil), que representavam o grupo majoritário, e a JOC (Juventude Operária Católica). Esta chapa foi derrotada pela chapa da “situação”, composta por membros apoiados pelo sindicato que estava no poder desde o início da ditadura militar. Ainda neste mesmo ano a Pastoral Operária realiza sua primeira manifestação de massa, realizada no Parque Portugal (local conhecido pelo nome de Lagoa do Taquaral), por ocasião da comemoração do dia 1º de Maio, com a presença de mais de 300 participantes.

Entretanto, o aspecto mais relevante a ser destacado aqui é a militância da Pastoral Operária na oposição sindical dos metalúrgicos. Embora a chapa fosse

¹⁶ Igreja e Classe Operária em Campinas - estudo a partir de experiência das oposições sindicais (1975-1985). Texto elaborado por agentes pastorais de Campinas, setembro/85, p. 7. Mimeo.

organizada em sua maioria pelos militantes do PC do B, ela era assessorada pelo coordenador da Pastoral Operária, Terence Hill, que orientava o grupo em todos os aspectos de sua organização, pois este era “estudioso” do assunto e o grupo, inexperiente, uma vez que era a primeira organização de uma oposição sindical desde a implantação do regime militar (em 1964). Os problemas enfrentados pelos participantes na organização desta chapa não foram poucos, pois não era tarefa fácil a tentativa de “comungar” idéias de grupos tão divergentes. Segundo o depoimento do metalúrgico Durval de Carvalho (integrante da chapa e da Pastoral Operária), *“foi a tentativa de aliança entre católicos e comunistas”*, aliança que fracassou, uma vez que *“a concepção de trabalho sindical dos grupos que compunham a chapa se chocavam”*¹⁷.

Em 1979 a arquidiocese elaborou o **3º Plano de Pastoral**, com vigência para os anos de 81 e 82. Aqui, necessitamos esclarecer a não seqüência do período cronológico, que deveu-se ao conflito que se estabeleceu entre as pastorais populares e conservadoras (na elaboração do plano), pois estas acusavam aquelas de manipulação da Assembléia para que as propostas progressistas saíssem vitoriosas. A tentativa de solucionar este conflito custou quase um ano de “paralisação” na decisão do bispo (Dom Gilberto Pereira Lopes) em publicar o plano, o que só veio a ocorrer em setembro de 1980. No entanto, mesmo marcado por uma relação de conflito, este plano foi prorrogado por mais dois anos (vigorando até 1984)¹⁸.

¹⁷ Depoimento em entrevista gravada em 08/92.

¹⁸ Df. Tangerino, 1991, p. 168.

Ao longo da elaboração deste terceiro plano, foram definidos quatro programas prioritários, escolhidos de acordo com a realidade de cada vigararia (reunida em Assembléia Regional), orientadas por um objetivo comum que era: “unir todas as forças evangelizadoras humanas e materiais da Igreja em vista da organização do povo, para sua libertação nos planos econômico, político, social e religioso, atualizando e concretizando a missão de Jesus Cristo”. Esses programas prioritários eram: “Comunidade de Base, Pastoral do Mundo do Trabalho, Educação para a Justiça e Socialização dos Bens da Igreja e apoio aos movimentos populares”¹⁹.

A simples leitura deste plano (apesar de sua prorrogação) não permite uma compreensão exata da realidade da Igreja de Campinas. Isso porque, já na sua elaboração e promulgação (adiada, como vimos), começavam a se manifestar conflitos que, face à maior capacidade de organização dos setores ligados às lutas populares, permaneceram latentes. Fato, aliás, que ocorria com o conjunto da Igreja no Brasil. O período de vigência do plano coincidia com a eleição e início do pontificado de João Paulo II e com a reorganização conservadora do CELAM (Conselho Episcopal Latino-Americano), iniciada já em 1972²⁰.

Esse contexto abre espaço para que se explicito o conflito entre as chamadas pastorais populares e as pastorais conservadoras (direcionadas à prática dos sacramentos). Assim, os setores conservadores da Igreja começaram a resistir à “cobrança” das pastorais populares de uma postura adequada aos objetivos do

¹⁹ Terceiro Plano de Pastoral, Arquidiocese de Campinas, 1979, p. 5. Mimeo.

²⁰ Em 1979 o CELAM realizou sua terceira conferência em Puebla (México). Dela resultou um documento considerado conservador. Entretanto, os setores avançados da igreja latino-americana conseguiram extrair dele uma interpretação favorável as suas posições. Nossa postura aqui sustenta-se nos estudos do historiador norte americano Ralph Della Cava.

Plano de Pastoral. Ao mesmo tempo que as pastorais populares cobravam tal postura das pastorais conservadoras, estas criticavam aquelas em função de sua atuação militante, considerando-as como participantes de uma “igreja paralela” (que não caracterizava os princípios da Igreja de Roma).

A prorrogação deste terceiro plano deixou os conservadores ainda mais descontentes. Embora tenham “concordado” com a prorrogação, passaram a tratar com indiferença e às vezes até com hostilidade a presença dos membros das pastorais populares em suas vigararias.

Entretanto, sem se intimidarem com as “críticas” conservadoras, as pastorais populares envolviam-se cada vez mais com os movimentos sociais de reivindicação. É nesse contexto que a Pastoral Operária privilegia sua militância nos movimentos de oposição sindical, contribuindo e participando de chapas de oposição. Em 1981 a pastoral participou da chapa de oposição sindical metalúrgica, novamente em conjunto com os militantes do PC do B e com os trotskistas. Apesar de sofrerem nova derrota, Durval de Carvalho avaliou esta experiência como muito significativa para a pastoral, pois esta representou grande amadurecimento político na medida em que *“funcionou como ponte de equilíbrio entre os dois grupos”* (PC do B e trotskistas)²¹.

Dessa forma, no início da década de 80 a Pastoral Operária atravessa seu período de maior efervescência vivenciado até então. O que não significa um desenvolvimento somente otimista; pois, ao mesmo tempo que sua militância ganhava espaço em meio ao operariado de Campinas, seus grupos cresciam e sua

²¹ Depoimento em entrevista gravada em 08/92

estrutura se ampliava (mantinha contato direto com a Pastoral Operária Nacional, sediada no Rio de Janeiro, e com a Pastoral Operária de São Paulo), crescia também a oposição às suas posturas por parte das pastorais conservadoras, que dificultavam o seu trabalho na diocese de Campinas.

Mais do que isso, o contexto da “abertura política” oferecia espaço para uma organização sindical livre (independente) do “abrigo da Igreja”. Pode-se dizer que este movimento da sociedade é uma das causas que provocarão uma inversão da situação vivenciada até aquele momento, pois se antes os grupos leigos abrigavam-se na Igreja, após a abertura política são os membros da Igreja Popular que começam a esvaziá-la para assumirem lideranças em movimentos sociais (sindicatos, partidos políticos). A Pastoral Operária é exemplo disso, vivendo a experiência da saída de vários de seus membros para assumirem liderança sindical, como é o caso do metalúrgico Durval de Carvalho, que era coordenador da pastoral em 1984 e se distancia dela para assumir a presidência do Sindicato dos Metalúrgicos neste mesmo ano.

No entanto, se a convivência com as pastorais conservadoras era difícil, com as CEBs havia, no dizer de Durval de Carvalho, um “casamento perfeito”, na medida em que estas compartilhavam com as mesmas experiências e problemas, o que levava a uma convivência mútua: *“a experiência de apoio às greves foi fundamental para os setores populares da Igreja. A participação dessas pastorais no Comitê de apoio à Greve, em 1980, foi decisiva para que a questão sindical ficasse incrustada no coração da prática eclesial de base”*²².

²² Idem,

Em meio a este quadro, a Pastoral Operária avançava em sua militância, preocupando-se em avaliá-la com freqüência. Em função disso esta pastoral realizava assembléias semestrais, nas quais eram levantados os pontos positivos e negativos de sua prática. Também eram levantados seu objetivos e metas a serem atingidos.

No período entre 1980 e 1983, as avaliações de sua militância eram sempre favoráveis, sem se desprezar, no entanto, as suas dificuldades: "falta de apoio dos padres, medo da repressão dos patrões e do desemprego, presença de sindicatos `pelegos`"²³. Para enfrentar esses problemas a pastoral colocava-se como objetivo: "despertar nos trabalhadores urbanos a consciência de classe e incentivar sua organização, visando à construção de uma sociedade solidária e justa que possibilite relações fraternas como sinal do Reino que Jesus prometeu aos pobres"²⁴. E, a partir desse objetivo, caracterizava sua especificidade: "não se trata apenas de um grupo de operários que se reúnem para discutirem seus problemas de trabalho, sindicato e questões políticas, mas sim de um grupo de operários cristãos, que movidos pela fé, coloca-se a exigência de transformar o mundo"²⁵.

Diante do quadro exposto, fica claro que a preocupação da pastoral era menos com a sua relação intra-ecclesial e mais com a sua prática extra-ecclesial. Seu objetivo e finalidade remetem a uma análise que caracteriza as contradições da instituição católica, que vivência práticas pastorais diferentes e até mesmo

²³ Relatório da Assembléia diocesana de pastoral operária, 10/80, mimeo (arquivo da P.O.)

²⁴ Idem

²⁵ Idem

divergentes, sem esfacelar-se. Mesmo com uma prática prioritariamente voltada para o espaço extra-ecclesial, a pastoral operária figura dentro e em nome do espaço religioso.

No entanto, a promulgação do Novo Código de Direito Canônico, em 1983, vinha ao encontro das pressões e aspirações dos setores mais conservadores da Igreja. Ao erigir a paróquia como forma institucional única, a lei canônica acabava por submeter ao padre todas as iniciativas pastorais. Para atender às exigências do Direito e conter pressões dos setores conservadores o arcebispo Dom Gilberto Pereira Lopes extinguiu a Comissão Arquidiocesana de Vilas Planejadas, e estas passaram a ser regidas pelas normas comuns a todas as paróquias. Esse processo de paroquialização não deixou às pastorais populares outra alternativa a não ser submeter-se ao novo modelo²⁶.

Ainda em referência a este quadro, uma segunda medida a ser tomada para contenção do conflito foi a elaboração de uma nova metodologia de planejamento pastoral. Esta foi desenvolvida entre os anos de 1984 e 87 e ficou conhecida pelo nome de **Planejamento Participativo**. Neste, "cada região pastoral da arquidiocese, a partir de suas respectivas realidades, começou a elaborar seu plano de ação e objetivos. Com isso eliminou-se a figura do Plano de Pastoral da arquidiocese, e as assembléias gerais da Igreja perderam o caráter de instância eletiva de prioridades"²⁷.

²⁶ Cf, Tangerino, 1991, p. 173

²⁷ Idem, p. 174

Este planejamento foi desenvolvido em várias etapas: em 1985 as regiões pastorais dedicaram-se ao estudo do documento nº 28 da CNBB, **“Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja do Brasil-1983-1986”**; e, a partir desse estudo, as regionais, reunidas em Assembléia Diocesana de Pastoral (em julho de 1985), aprovaram um objetivo comum, que deveria ser o alicerce de todas as pastorais regionais. Esse objetivo era: “movidados pela fé em Jesus Cristo e sua prática libertadora, concretizar, dentro do processo de transformação da sociedade, a ação evangelizadora da Igreja em crescente unidade e participação, a partir da opção preferencial pelos pobres, incentivando formas de organização do povo, em vista da construção de uma sociedade justa e fraterna, anúncio do Reino definitivo”²⁸. Esse objetivo comum guiaria as assembléias regionais na escolha de seus objetivos específicos.

Com isso cada região legitimava, sob o manto da participação (que corresponde na prática à idéia de “escolha democrática”), suas escolhas pastorais. No entanto, esse procedimento não resolveu os impasses e nem solucionou os conflitos. A democratização da sociedade obrigava as próprias pastorais populares a redefinirem seu papel. A organização paroquial não respondia às demandas religiosas que se diversificavam cada vez mais. Isso levou a Igreja de Campinas a optar por um processo de revisão de suas formas de presença na sociedade. Esse processo, denominado de **Revisão Ampla**, desenvolveu-se durante os anos de 1988 a 1991 e seus resultados estão condensados no livro **“Uma Igreja Enfrentando os Desafios”**.

²⁸ Objetivo Comum da Ação Pastoral, Arquidiocese de Campinas. In Tangerino, 1991, p. 175

O fato de a **Revisão Ampla** se iniciar em 1988, ano em que se encerra a pesquisa desta dissertação, é significativo. Os conflitos não só não se atenuaram, com o **Planejamento Participativo**, como chegaram a um ponto-limite. Paralelamente às pastorais conservadoras, as pastorais populares continuavam a desenvolver seu trabalho. As visões de conflito também variavam: enquanto a Igreja tradicional encarava o trabalho destas pastorais como “político”, estas, por sua vez, avaliavam o trabalho daquela com uma chave de leitura (num prisma de interpretação) política. E este fato contribuía para estabelecer entre os dois mundos uma espécie de “impermeabilidade” radical. Mas, significativamente, ambas definiam-se como trabalho pastoral e se serviam dos canais institucionais e do mesmo aparato simbólico.

Voltando ao quadro do início do **Planejamento Participativo** (1984), e analisando a prática da Pastoral Operária neste contexto, percebemos que, apesar do conflito instaurado entre as pastorais tradicionais e populares, estas ganhavam cada vez mais espaço no âmbito extra-eclesial, expandindo assim a sua prática pastoral, independente dos conflitos intra-eclesiais.

Esta análise evidencia-se no quadro histórico da Pastoral Operária nos anos de 1984 a 1988 (período do Planejamento Participativo). Houve nesse momento um avanço significativo no trabalho desta pastoral. O fato mais relevante a ser levantado aqui é a prática pastoral, evidenciada na vitória da oposição sindical metalúrgica no ano de 1984, pois esta chapa era composta hegemonicamente por membros da Pastoral Operária, em conjunto com os militantes das CEBs e da JOC. Esse momento é considerado, pelos membros desta pastoral, como o marco de sua

história, pois significou a força de sua militância, ao mesmo tempo que impulsionou sua presença em vários movimentos sindicais (condutores de ônibus, construção civil, entre outros) e grevistas (condutores de ônibus, professores e bancários).

Assim, na medida em que esta pastoral ganhava espaço no âmbito extra-clerical, ia afastando-se das preocupações intra-clericais. No entanto garantia espaço em movimentos de massa realizados em conjunto com a Igreja de Campinas, entre eles a missa do dia 1º de Maio, celebrada na catedral pelo arcebispo, Dom Gilberto Pereira Lopes, que era a seqüência da promoção da Semana do Trabalhador (semana de estudos), realizada no período antecedente a esta comemoração.

Como dissemos anteriormente, 1988 foi o momento em que se tentou, com a **Revisão Ampla**, a busca de uma permeabilidade entre as pastorais conservadoras e populares. O caminho após a reparoquialização tinha sido o do confronto. No entanto, as pastorais populares, e no nosso caso a Pastoral Operária, obtiveram conquistas políticas significativas. Mas estas, ao invés de reforçarem seu espaço dentro da Igreja, contribuíram para miná-lo. De um lado porque a própria militância colocava a luta política em primeiro plano, e exatamente por isso era olhada com desconfiança pelos membros da Igreja, sobretudo aqueles identificados com a postura que após 1978 (eleição de João Paulo II) a Igreja vinha tomando.

Como não ver aqui, em forma "reduzida", a mesma tensão entre Igreja e modernidade? A recusa do político, de sua autonomia, em favor de um político "controlado" pela religião (como queriam os setores conservadores da Igreja)? Mas o conflito atingiria num certo momento a própria subjetividade dos militantes: afinal,

até onde o crente e o "militante" político se identificavam? Onde estava sua especificidade de crente? E onde situar e até onde manter essa especificidade, frente à autonomia e lógica próprias do político? À frente trataremos destes pontos de reflexão.

Como dissemos, estas reflexões atingem um ponto de cristalização em 1988. Antes disso, porém, cabe questionar o que representava para os amplos setores da Igreja de Campinas, as práticas desta pastoral, como o engajamento na chapa de oposição sindical, vitoriosa nas eleições de 1984, a Semana do Trabalhador, que antecedia à comemoração do 1º de Maio, se pensarmos no papel que o socialismo e o comunismo ocupavam na luta antimodernista da Igreja. Os setores conservadores, que por sua vez, também sentiam a terra sumir sob seus pés, sentiam a insuficiência de seus esforços e preconizavam a "formação de agentes", isto é, de quadros capazes de responderem a estes desafios, que a reparoquialização não só não conseguiu resolver como até certo ponto aguçou ainda mais.

O conflito, entretanto, repercutia na própria subjetividade do crente. Sintoma disso é a própria hierarquização dos cursos de formação promovidos pela Pastoral Operária, que a partir de 1986 passam a ser estruturados em três níveis diferentes: nível I, destinados a iniciantes; nível II, para os militantes mais antigos; e nível III, destinados aos agentes de pastoral (líderes dos grupos).

Mais do que isso, a mudança da metodologia utilizada até 1988 (VER/JULGAR/AGIR), para o método **PTP, prática - teoria - prática**, que se acreditava ser inspirado na práxis do trabalhador: o cristão deveria extrair a teoria

de sua própria prática, que determinaria a realidade concreta vivida por sua condição social²⁹, demonstra a estruturação da pastoral em contornos próprios, desvinculados das determinações da instituição, uma vez que o método VER-JULGAR-AGIR havia sido uma proposta que partiu da hierarquia eclesiástica. Assim, a mudança da metodologia deixava ainda mais patente essa subjetividade, dividida entre o crente e o “político”.

A solução aqui aparece sob a forma de transformar a atividade política (prática) em interrogação teológica, dar-lhe o estatuto de “lugar teológico”, de revelação de uma verdade “superior”. Retorna aqui mais um dos aspectos do dilema que a Igreja enfrenta na modernidade, e que, até certo ponto, a Pastoral Operária não conseguiu resolver, na medida em que essa saída não deixa de ser a “sacralização da atividade política”³⁰. De forma sutil se reproduz aqui o velho sonho de uma cristandade e da teocracia³¹.

Procuraremos agora, no último item, sistematizar as interrogações aqui levantadas.

3.1 Pastoral Operária - Pedagogia e Política

²⁹ Relatório na Assembléia de Pastoral Operária, 11/88, mimeo (arquivo da P.O.)

³⁰ O termo utilizado aqui é apresentado por Marcio Roberto Pereira Tangerino em sua dissertação de mestrado, Departamento de Sociologia, Universidade de São Paulo, 1991.

³¹ Essas reflexões nos remetem a Roberto Romano, em estudo apresentado em seu livro *A Igreja Contra o Estado*.

Os pontos históricos desenvolvidos até o presente momento desta dissertação foram suscitando alguns questionamentos. Sem querer respondê-los de forma pronta e acabada, precisamos, entretanto, explicá-los sob o ponto de vista sociológico.

Vimos com clareza que a prática da Pastoral Operária caminha em direção a aspirações e interesses voltadas muito mais a preocupações extra-eclésiásticas do que intra-eclésiásticas, ou seja, sua prática sempre esteve voltada para as questões sociais como um todo, sem ocupar-se especificamente com o espaço institucional da Igreja, muito embora ela seja uma de suas faixas de pastoral, e portanto, profira seu discurso em nome da instituição religiosa. Dessa forma, podemos aqui levantar ainda um outro questionamento: Por que a prática da Pastoral Operária, mesmo no período de “recuo” da Igreja (após 1983) não muda? O que sustenta essa prática voltada “para fora”, numa instituição que tem como preocupação básica sua sobrevivência e, portanto, o controle rígido sobre seus membros?

A resposta a este questionamento, nós a buscamos em Gramsci: “todas as Inovações no seio da Igreja, quando não são devidas à iniciativa do centro, têm em si algo de herético e terminam assumindo explicitamente este caráter, até que o centro reaja energicamente, desbaratando as forças inovadoras, reabsorvendo os vacilantes e excluindo os refratários”³².

³² Gramsci, 1980, p. 284

Nesse sentido, iremos buscar na prática pedagógica da Pastoral Operária os elementos que demonstram essa realidade; e a partir destes esclarecer os demais questionamentos já levantados anteriormente.

Toda prática de formação, informação é uma prática pedagógica. Nesse sentido a ação da Pastoral Operária constitui uma pedagogia: é uma forma de transmissão do saber, que caracteriza as relações entre os homens, inseridos em uma determinada instituição, no caso, a Igreja. Esse conhecimento é portanto, um conhecimento religioso, inspirado no Evangelho (base de conhecimento da instituição católica).

A prática pedagógica da Pastoral Operária, pode-se dizer, faz parte da chamada educação popular³³, que se caracteriza como um movimento educacional assistemático (desvinculado do ensino escolar, formal). Além disso, tem sua preocupação voltada para os interesses da classe que abrange uma determinada parcela da população, considerada popular; em nosso, caso é a Pastoral Operária, que representa a classe operária (inserida no conceito das camadas populares).

No entanto, ao falar da prática pedagógica da Pastoral Operária, em certo sentido, estamos falando da prática pedagógica da Igreja católica (evangelização através da ação pastoral). É sob este aspecto que cabe aqui observar as relações pedagógicas existentes entre instituição e pastoral e entre esta e a sociedade. Dessa forma, nossa análise privilegiará a leitura do material pedagógico utilizado pela Pastoral Operária em sua ação pastoral - o informativo "O

³³ Cf. Brandão, 1981, p. 9

Gancho”, procurando estabelecer a relação que existe entre esta ação e a instituição e o grupo social ao qual é direcionado.

Partiremos do princípio de que a Pastoral Operária, sendo uma das formas de atuação da Igreja tem uma função pedagógica que é a de transmissão do conteúdo religioso da Igreja a seus fiéis, adaptado à realidade do grupo ao qual se dirige.

O Gancho é um boletim informativo editado pela Pastoral Operária, de circulação mensal ou bimestral, desde janeiro de 1978, com a finalidade de transmitir os objetivos e práticas a serem desenvolvidos por esta pastoral.

Como vimos anteriormente, a Igreja Católica a partir do final da década de 60, chama o leigo a participar e agir no meio da comunidade, atribuindo a este um papel ativo na instituição, incapaz de responder aos desafios postos pelas transformações sociais contando somente com seu corpo clerical. Mas isso ocorre sem alteração da estrutura hierárquica interna da Igreja. Assim, há o estabelecimento de uma pedagogia pastoral que une a atividade do leigo à hierarquia que o “supervisiona”. Desse modo, a prática pastoral deveria obedecer às determinações da instituição. É exatamente sobre este aspecto que se debruça nossa pesquisa.

Como já apresentamos anteriormente, o ano de 1978 foi o ano de ingresso da Pastoral Operária de Campinas no movimento sindical (participando da chapa de oposição metalúrgica). Nesse ano a Pastoral Operária elaborou seis números do informativo O Gancho. A greve era o tema central de inspiração para as discussões nos grupos (assunto prioritário em quatro informativos). O boletim se

estruturava de maneira uniforme: Informações sobre os direitos do trabalhador (CLT), notícias e comentários sobre as greves que ocorriam no país, denúncias de casos de injustiças na fábricas e reflexão bíblica.

A postura pastoral é muito evidente no conteúdo dos informativos; o discurso é o da "oposição": as notas estimulam as lutas de oposição sindical e incentivam a paralisação como única arma do operário contra o patrão. Exemplo nítido disso é o informativo nº 4 de maio de 1978, com a reflexão bíblica:

"Jesus e a Lei

"O que Jesus faria se fosse operário da Scania, ou outra firma que está paralisada? O Tribunal de Justiça e o Governo dizem que a greve é ilegal. Mas o salário não dá. Jesus Cristo aderiria à greve ou não? ele respeitaria a lei injusta que proíbe os operários fazerem greves? Ou ele estaria ao lado dos companheiros para exigir o aumento de 20%?"

"Escuta essa:

"num sábado (dia sagrado), Jesus e os discípulos atravessavam uma plantação de trigo. Enquanto caminhavam os discípulos colhiam espigas. Então os fariseus perguntaram a Jesus: porque é que seus discípulos fazem o que nossa lei proíbe? Jesus respondeu: o sábado foi feito para servir o homem e não o homem para servir o sábado. Quer dizer, o homem é mais importante que a lei. Quando a lei é injusta pode desobedecê-la. Pode ser o único jeito de forçar a criação de leis justas em favor dos trabalhadores".

Este trecho da reflexão demonstra com clareza a apropriação do discurso religioso para “justificar” a prática política. Sob esse aspecto o discurso é caracterizado por um matiz transformador³⁴, ou seja, a palavra é empregada como um ato social, o que no dizer de Eni Orlandi, implica um conflito, pois o discurso é ao mesmo tempo, fruto e repercussão de uma posição social. É sob este aspecto que podemos enxergar a leitura política que a Pastoral Operária faz do discurso religioso (extraído da Bíblia). Dessa forma o mesmo discurso pode ser interpretado sob o ponto de vista ideológico-simbólico e político-social.

Outro exemplo interessante da postura política da Pastoral Operária é o O Gancho nº 8 (dezembro/78). Há o relato de dois crimes ocorridos: *“Patrão mata operário. Operário mata patrão”*. No primeiro diz: *“no dia 11 de outubro na ALFA S/A indústria metalúrgica de São Paulo, foi morto à bala pelo advogado da fábrica, o jovem operário Nelson Pereira de Jesus, por reclamar erro na folha de pagamento. Quem matou foi um dos donos da firma. Este disse na justiça que matou para se defender. Eu pergunto, defender-se de um operário desarmado que acabava de deixar o serviço?”*. No outro artigo diz: *“além do incidente de São Paulo, onde o patrão matou um operário, tivemos um incidente na CCTC em Campinas, quando um cobrador da empresa matou o chefe de departamento de pessoal. O Gancho já denunciou diversas vezes fatos de irregularidades da CCTC, uma firma que oprime seus trabalhadores, paga muito mal e mantém um clima de insegurança em todos, passageiros e funcionários. Esta morte é prova do clima de violência que existe.*

³⁴ Cf. Orlandi, 1984, p. 17=18. No texto a Autora analisa as condições de produção do discurso sob o ponto de vista do processo histórico; a interpretação do sujeito é “reflexo do seu conhecimento objetivo da realidade” (Pêcheux, 1975).

Certamente, um ato de desespero por parte de um trabalhador que ganhava cerca de Cr\$ 2.000,00 por mês”.

Os relatos demonstram mais do que uma preocupação ético-religiosa (não matarás), uma preocupação com a “justiça social”, o que confere ao discurso da pastoral uma justificativa para o ato (de desespero) cometido pelo operário, em relação à “injustiça” cometida pelo advogado da empresa metalúrgica.

Ao mesmo tempo que a Pastoral Operária busca no Evangelho “justificativas” para sua prática, ela vê a instituição eclesial como missionária somente quando voltada às práticas de transformação social. Um dos coordenadores da Pastoral Operária no início da década de 80, o metalúrgico Durval de Carvalho, diz: *“a Igreja de Campinas, na minha opinião, ela foi uma Igreja extremamente evangélica, um período bom para a Igreja de Campinas. Ela tinha um papel muito mais relevante do que tem hoje. Era uma Igreja com compromisso com os pobres, com os despossuídos. Era uma ação muito exemplar. O Dom Gilberto era uma pessoa muito sensível, na minha opinião, bem mais sensível do que ele é hoje”*³⁵. Essa fala evidencia a idéia de que a Igreja evangélica é aquela que está ao lado do pobre, do oprimido, do despossuído. Não é a idéia de uma Igreja universal que abrange a totalidade dos homens cristãos.

O discurso da Pastoral Operária se processa dessa forma, em todos os demais informativos, vinculando fé e compromisso social. No nº 9 (janeiro/79), a Pastoral Operária cita trechos de uma carta do arcebispo Dom Gilberto (à Assembléia Pastoral) para afirmar o papel da comunidade: *“a comunidade cristã*

³⁵ Depoimento em entrevista gravada em 08/92.

deve ser um modo de aprender a participação, de descobrir sua capacidade de agir e mudar a história. Para isso é preciso não esquecer os problemas que as pessoas vivem: água, luz, esgoto, transporte". A prática do cristão, analisada nestes termos, não se dá no interior da Igreja, mas sim no compromisso com a comunidade humana das periferias. E é com esta preocupação que a Pastoral Operária atua na prática da conscientização do operário sobre a realidade das fábricas e do mundo operário como um todo. Assim, os informativos dão prioridade aos dados "sindicais, grevistas e injustiças ocorridas nas fábricas", sempre demonstrando que Jesus Cristo está ao lado dos operários e não dos patrões.

No ano de 1982 a Pastoral Operária empenhou-se no trabalho de informação/conscientização da classe trabalhadora em torno da organização de uma central única dos trabalhadores - formação da CUT - e na organização/participação dos cristãos na política partidária. E também nestes aspectos ela não esconde sua postura de apoio aos grupos dissidentes da CONCLAT (Conferência Nacional da Classe Trabalhadora).

Nos nºs de 22 a 26 de O GANCHO (junho a outubro de 1982), a pastoral elencava as características dos partidos políticos que disputariam as eleições em novembro. Estes são assim apresentados:

- *"O PDS é na verdade, a antiga ARENA, que reunia o pessoal que desde 1964 governava o país. Logo, conhecer o PDS é muito fácil, basta a gente prestar atenção no que aconteceu com a classe trabalhadora desde 1964, que vamos entender o que o PDS quer e defende" (nº 22).*

- *“Só para se ter uma idéia clara do que pretende o PTB, vamos dizer o nome de maior expressão sindical dentro do partido: Joaquim dos Santos Andrade, o Joaquinzão, do sindicato dos metalúrgicos de São Paulo, ex-policial, interventor do sindicato depois de 1964, eleito com fraudes vergonhosas, o Joaquinzão sempre foi o líder maior dos pelegos³⁶ de São Paulo” (nº 23).*

- *“Os grupos políticos que tem alguma ligação com os trabalhadores e que estão dentro do PMDB são os grupos que reforçam o grupo dos sindicalistas pelegos da ‘unidade sindical’, onde estão presentes grandes pelegos, como o Arnaldo Gonçalves, dos metalúrgicos de Santos. Esse pessoal tem traído constantemente a classe trabalhadora, apoiando os pelegos” (nº 24).*

- *“O socialismo que o PDT quer, é hoje a chamada social-democracia. É um sistema implantado em vários países da Europa como Alemanha, Suécia etc. Na verdade, é um modo de fazer diferente o capitalismo” (nº 25).*

- *“O PT é um partido ainda em construção. Seu lema é TERRA, TRABALHO, LIBERDADE, e propõe lutas mais importantes: o fim da Lei de Segurança Nacional, a Reforma Agrária, liberdade sindical e colocação do poder político nas mãos dos trabalhadores... um partido novo mas que atraiu a simpatia e o apoio de milhares de trabalhadores e de outros companheiros que querem o fim da exploração e a construção de uma nova sociedade” (nº 26).*

³⁶ Pelego é um termo popular utilizado para caracterizar aqueles que defendem as idéias conservadoras nos sindicatos, partidos, fábricas . Designa a postura daqueles que ficam ao lado das forças detentoras do poder.

Nem de longe pode-se atribuir imparcialidade a este discurso. Com exceção do PT, que "propõe as lutas mais importantes", todos os demais partidos têm compromisso, de alguma forma, com a classe patronal, via "peleguismo".

No entanto, se não se pode caracterizar o discurso da pastoral como imparcial, no sentido extra-ecclesial, nem intra-ecclesial (uma vez que assume posturas claras em defesa dos interesses das classes populares), não se pode também deixar de caracterizar a formação e informação histórico-social que estes boletins informativos levavam aos grupos, nos quais eram discutidos. Através de O Gancho os grupos tinham acesso à compreensão sobre o que era, por exemplo, o FMI - Fundo Monetário Internacional (nº 27- dezembro/82), a maxi-desvalorização do cruzeiro (nº 29- março/83), os pacotes econômicos lançados pelo governo federal (nº 31- agosto/83), entre outros.

Se estes fatos afastam a Pastoral Operária de sua função intra-ecclesial, por outro lado, dão à pastoral um caráter de educação popular (no sentido já desenvolvido anteriormente). Assim, em nome da religião, a Pastoral Operária desenvolve uma pedagogia política.

Se retomarmos o item anterior, sobre o histórico da Pastoral Operária e da Igreja de Campinas, veremos que neste período (primeira metade da década de 80), ocorriam conflitos entre as pastorais populares e conservadoras; e a Igreja de Campinas começava a se colocar em processo de fechamento sobre si mesma, por determinação de Roma (Código do Direito Canônico de 1983). Apesar disso, não se pode dizer que havia entre a Igreja institucional e as pastorais populares um conflito explícito no âmbito da ação pedagógica. No entanto, havia claramente um

“conflito implícito”, na medida em que a instituição recomeçava, paulatinamente, a “universalizar” o seu discurso, ou seja a Igreja não é só a Igreja dos pobres e oprimidos, mas é dos cristãos como um todo. Mais ainda, é para todos os homens. E é justamente esta postura que dava respaldo à visão dos grupos católicos que não aceitavam a prática da Pastoral Operária, vista por eles como política e não religiosa.

Acreditamos se manifestar, neste aspecto, a mesma tensão existente entre Igreja e modernidade, presente na **Rerum Novarum** e **Quadragesimo Anno**, no entanto sem a colocação da instituição como a única via da verdade. É a tensão entre a abertura, a adaptação ao mundo, o “assentamento” na História e o apego à inflexibilidade dogmática da verdade pensada, vivida, ritualizada. A condição de manutenção da unidade é, na Igreja Católica, a abertura à pluralidade. Tensão que se expressa sob outras formas: a “ética da convicção” e a “ética da responsabilidade” (Weber); entre o “mimetismo” (copiar, imitar, abrir-se às Condições históricas) e o fundamentalismo (apegar-se à inflexibilidade literal das verdades formuladas. Essa tensão se aguça cada vez mais desde o rompimento da Cristandade Medieval.

Se o teor do **3º Plano de Pastoral** da arquidiocese (1979) é progressista no sentido de “entender a Igreja como presença-serviço de Jesus, em sua opção preferencial pelos pobres”, ele não deixa de destacar a linha clássica de ação dos planos de pastoral da CNBB, que manifestam a presença da Igreja no mundo, que são: “a ação e animação missionária, a catequese, a liturgia, o ecumenismo e o

diálogo religioso”, que colocam a Igreja de Deus em Campinas, “enquanto a anunciadora do ideal do Reino e sua vocação humilde, em favor dos homens”³⁷.

Dessa forma a Igreja de Campinas, abre espaço para todas as formas de atuação pastoral, sejam elas populares ou conservadoras.

O discurso “universal” da Igreja, nesse período, manifesta-se para todos os cristãos e abre espaço para os conflitos intra-eclesiais, sem no entanto, radicalizar a prática da Igreja católica. Nesse sentido, concordamos aqui com Hugues Portelli quando afirma que: “a Igreja se adapta ao mundo moderno, torna-se força de propostas, chama os cristãos para se empenharem no serviço da cidade. Mas este apelo ao empenhamento repousa sobre a visão implícita de um povo cristão que permanece suficientemente homogêneo para viver o pluralismo, sem esfacelamento”³⁸.

Esse pluralismo é vivenciado na prática pastoral da Igreja de Campinas. E isso se reflete nos conflitos internos entre as pastorais da Igreja, mas também nos conflitos externos à Igreja, entre as posturas da Pastoral Operária nos sindicatos de oposição e os demais grupos (partidos políticos e outras instituições), que se reuniam para formar as chapas de oposição sindical.

A vitória da oposição sindical em 1984, com chapa formada hegemonicamente pela Pastoral Operária (em conjunto com as CEBs e JOC), demonstra o papel político da pastoral no meio operário. É interessante observar, sob este aspecto, que o discurso da pastoral é um discurso que desliza entre o

³⁷ 3º Plano de Pastoral, Arquidiocese de Campinas, 2ª ed., 1983, p. 2-3

³⁸ Portelli, 1990, p. 63=64.

político e o religioso. E isso confere ao discurso sindical um caráter religioso. Expliquemos: quando os boletins analisam os partidos políticos, a que já nos referimos atrás, eles utilizam uma forma religiosa dogmática para falar. Partem de pressupostos já sedimentados, estabelecidos, e não de uma análise serena do momento histórico, no qual o papel dos partidos políticos deve ser julgado. Os próprios fatos e personagens são vistos assim, de forma moralista. Sob a capa da linguagem histórica encobrem-se visões políticas de caráter doutrinário. Caricaturizando: o PT é *a priori*, o partido político “verdadeiro”. Desse pressuposto brota a visão que se tem dos demais. E essa linguagem é religiosa. É a máxima religiosa do “quem não está conosco, está contra nós”.

Luiz Roberto Benedetti em sua tese de doutorado demonstra essa idéia de politização do discurso religioso quando fala das CEBs, que “não conseguiram forjar uma linguagem religiosa própria. Ou se apossaram da linguagem política, ou politizaram a linguagem religiosa; ou transformaram a linguagem política em linguagem religiosa, fazendo assim da política objeto de crença”³⁹. Acreditamos que esta mesma análise pode ser aplicada também à Pastoral Operária. É justamente esse discurso, no qual político e religioso praticamente se “igualam”, que leva as demais pastorais a criticarem a Pastoral Operária. Por seu turno, estas, quando exigem uma linguagem religiosa “pura”, o fazem (também) por razões “políticas”, ou seja o discurso oculta interesses que não se reduzem ao campo puramente religioso.

³⁹ Benedetti, 1988, p. 404.

Os boletins informativos da Pastoral Operária evidenciam esse caráter político-religioso híbrido. Ali todos os relatos sobre os problemas dos operários são interpretados na ótica da opressão que os coloca como os predileitos de Jesus. Da mesma forma toda leitura bíblica é adaptada à militância das organizações populares (vide exemplo já citado sobre "Jesus e a Lei").

O desenvolvimento de um papel eminentemente político fica cada vez mais patente na prática da Pastoral Operária. Seu crescimento é avaliado pela amplitude de sua atuação sindical: *"durante o ano de 84 a P.O. trabalhou como nunca pois foi o ano de maior movimento operário em nossa cidade e região. Começou com a inesquecível vitória dos trabalhadores na eleição dos metalúrgicos... Foi lançada a oposição da construção civil, mobiliários, confecções, chapéus, ceramistas de Pedreira etc. Em todas essas lutas a P.O. se fez presente com seu apoio e incentivo através da participação ativa de seus membros e da coordenação... Em 1985 queremos estar mais organizados para dar continuidade à publicação de nosso Boletim que tem 2 funções: 1º) refletir nosso papel dentro da luta de libertação de nossa classe; 2º) Informar os companheiros(as) do que se passa no movimento operário"*⁴⁰.

Ora, se a prática tem objetivo essencialmente político, o discurso utilizado é o religioso. Vejamos o apoio bíblico que a Pastoral Operária utiliza no O Gancho nº 35 (fevereiro/85): "Deus sacia de bens os famintos e despede os ricos sem nada. Derruba de seus tronos os poderosos e eleva os humildes.

⁴⁰ Informativo O Gancho, n.º 34, 01/85 (arquivo da P.O.).

“Faz dois milênios que Maria, aquela menina moça, noiva de José, o carpinteiro de Nazaré, cantou esses versos. É porque Maria não só viveu no meio do povo, mas sentia a dor da fome que passava o povo e também sentia a indignação frente à injustiça dos ricos - causa de sofrimento da imensa massa marginalizada...”

Dessa forma, sempre com respaldo bíblico, ou mesmo institucional (como os objetivos dos Planos de Pastoral da arquidiocese), a Pastoral Operária desempenha um papel eminentemente político.

No entanto a pastoral não perdia o espaço que podia ocupar no interior da Igreja. Buscava apoio da hierarquia em vários eventos de massa, envolvendo trabalhadores, tais como “a Semana do Trabalhador, a Missa do 1º de Maio” (celebrada pelo arcebispo na catedral) e a Romaria do Trabalhador que é realizada todos os anos (a partir de 1987), para Aparecida do Norte, no feriado do dia 7 de setembro (este evento é em conjunto com a Pastoral Operária Nacional).

A análise feita até aqui, merece ainda um último destaque. A militância política da Pastoral Operária, sobretudo em seu envolvimento com o movimento sindical, criou tensões com as comunidades. Se sua militância a colocava em conflito no espaço intra-ecclesial, no espaço extra-ecclesial havia a “cobrança” de que os militantes que assumissem liderança sindical fossem se afastando da Pastoral Operária. Esse fator foi visto de forma negativa por seus próprios agentes, mais tarde. Em entrevistas gravadas, Durval (do sindicato dos metalúrgicos) e Francisco (da construção civil), ex-agentes de Pastoral Operária, expressam essa realidade. Durval reconhece: *“na medida em que nós fomos conquistando os sindicatos de Campinas (metalúrgicos, construção civil, condutores de ônibus), vários membros da*

P.O. foram assumindo cargos na direção sindical. Aí a decisão automática era pedir o afastamento da coordenação da P. O., porque nós acreditávamos que era impossível dirigir com qualidade as duas coisas. talvez, aí nós tivéssemos cometido um equívoco (eu avalio isso hoje)”⁴¹. A mesma análise faz Francisco, da construção civil: “a gente tinha uma influência muito grande dentro das comunidades, coisa que a gente não sente hoje por exemplo. Hoje em função de alguns militantes terem se envolvido mais diretamente com o movimento sindical, político partidário, a gente não tem tanta influência como tinha naquela época, naquele período junto às comunidades...A partir do momento em que a P.O. começou a ajudar os movimentos sindicais, político-partidário, isso de certa forma foi bom, porque se criou uma nova dinâmica dentro da cidade. Agora, por outro lado, ‘prejudicou’ a própria P.O., porque aí a partir do momento em que estes militantes da P.O. foram se engajando, não tinha como repor os quadros da P.O. na base. E isso deu uma queda. Eu senti isso já em 85-86”⁴².

Esses depoimentos caracterizam as dificuldades que iam se colocando à pastoral na medida em que seus membros iam assumindo militância destacada em sindicatos e outros movimentos. E aqui aparecem os problemas-conflitos enfrentados pelos militantes da Pastoral Operária nos movimentos extra-clericais, ou seja, a questão da identidade entre o crente e o militante político. Esse problema é, de certa forma, vivido de maneira consciente pelos membros da Pastoral Operária. O próprio Durval expressa isso em sua análise: “*nós tínhamos que ter tido o cuidado de estar na direção sindical e, ao mesmo tempo, reservar um espaço em*

⁴¹ Depoimento em entrevista gravada em 08/92.

⁴² Depoimento em entrevista gravada em 05/91.

nossa vida para manter a linha de continuidade da Pastoral Operária... Mas nós tínhamos uma preocupação violenta em não alterar a autonomia do sindicato. Então, se o sindicato não podia ser controlado pela P.O., e até havia uma resistência muito grande da esquerda de que nós fossemos manipular o sindicato, rezar missa lá dentro, por isso nós fomos um sindicato muito laico; e às vezes, até meio avesso ao clero, contrariando nossa posição”⁴³.

Acreditamos que esta referência é capaz de dar conta de demonstrar o conflito existente entre a Pastoral Operária e o grupo social extra-eclesial. Embora a pastoral mantivesse os seus princípios religiosos, estes não podiam ser expressos no espaço sindical, o que conferia uma característica independente do aspecto religioso ao sindicato (formado em sua maioria por membros das pastorais populares). Esse processo provoca a descaracterização da Pastoral Operária no espaço extra-eclesial e o seu esvaziamento no espaço intra-eclesial.

Com isso pretendemos demonstrar que o discurso político e religioso da Pastoral Operária, quando posto em prática, esfacela-se, ou seja, o militante acaba por ter que optar entre uma ou outra prática (pastoral ou político-sindical).

No entanto, mesmo em meio a estas dificuldades a Pastoral Operária sobrevive enquanto uma pastoral da Igreja e nela, seus membros continuam se preparando para a militância político-sindical. Isso nos poderia levar a afirmar que sua pedagogia vem funcionando como uma “ponte” entre a Igreja e a sociedade, ou seja, ela vem desempenhando o papel de formar agentes de pastoral para militarem em movimentos políticos.

⁴³ Depoimento em entrevista gravada em 08/92

Se os conflitos intra-eclesiais não foram resolvidos, até o período de encerramento desta pesquisa, também não se pode deixar de registrar o papel político que a pastoral desempenhou na formação de quadros para os movimentos político-sindicais.

E aqui, deixamos ainda um outro questionamento: teria sido este o papel social desenvolvido pela Igreja Popular?

CONCLUSÃO

Retomemos Gramsci nesta conclusão. No trecho em epígrafe ele se referia aos católicos populares, que expressavam a Igreja encarnando-se nas multidões, entregando sua sorte ao "capricho" destas. Mais à frente no mesmo texto ele dirá que o catolicismo faz o que o socialismo não conseguiria, unir as massas face ao "desconhecido" - as novas forças produtivas que emergiam, com elas as novas relações de produção, tudo isso trazendo pânico e desconcerto. Só o catolicismo "popular" (o Partido Popular, católico) podia dar forma a essa massa, criando, no mínimo, o associacionismo e o espírito de solidariedade. O socialismo daria o impulso "revolucionário" a essa massa "organizada". Mas só que na visão marxista de Gramsci, este fato representava o fim do próprio catolicismo: ele "ordena, vivifica, amalgama e se suicida"¹.

Na realidade, essa dissertação tentou mostrar que a Igreja Católica permanece exatamente porque capaz de enfrentar situações novas, impedindo rupturas irreversíveis em seu interior.

De um lado este fato serve de argumento àqueles que têm uma desconfiança congênita das instituições: elas só buscam sua própria sobrevivência e para isso renegam os próprios princípios que elas apresentam como sua razão de ser.

De outro, há os que, sem negar este fato, enxergam aí o valor de sua ação: no caso da Igreja é inegável seu contributo às lutas sociais no pós-64, na reconquista da democracia, na luta contra a tortura, no reconhecimento dos direitos humanos.

¹ Gramsci. In Gruppi, 1978, p. 42.

Nossa dissertação nos inclui no segundo grupo. Para entender as instituições é preciso ir além do discurso que proferem sobre si mesmas e enxergar o papel social que efetivamente desempenham no interior das lutas sociais. Foi o que tentamos fazer.

O fim de uma sociedade cristã, de uma sociedade na qual religião e sociedade se identificam - pertencer à sociedade é ter a religião dessa sociedade (os "dissidentes" são definidos como hereges) - põe à Igreja a questão de sua sobrevivência, de tornar seu discurso e sua prática "plausíveis"².

Nessa situação a Igreja transforma os fatos humanos, as situações vividas em fatos teológicos, em interrogação de Deus. Não fala dele diretamente: a experiência histórica, o catolicismo dos homens já não está referenciado diretamente à experiência religiosa. E sim no interior da experiência histórica, onde o homem "descobre" Deus. Fala-se do homem, de suas dores, de suas alegrias, de seus anseios: tudo isso é transformado em uma epifania ou uma interrogação de Deus.

² Cf. Berger, P., O Dossel Sagrado, São Paulo, Paulinas, 1984.

BIBLIOGRAFIA:

- ALBUQUERQUE, J.A.G., **Metáforas da Desordem**, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978
- ALVES, M.Moreira, **A Igreja e a Política no Brasil**, São Paulo, Brasiliense, 1979
- ALVES, M.H.M., **Estado e Oposição no Brasil (1964/1984)**, Petrópolis, Vozes, 1985
- ARNS, Paulo Evaristo, **O que é Igreja ?**, São Paulo, Brasiliense, 1981. Col. Primeiros Passos.
- ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO, **Brasil Nunca Mais**, Petrópolis, Vozes, 1985.
- ASSMANN,H. **A Igreja Eletrônica e seu Impacto na América Latina**, Petrópolis, Vozes, 1986.
- AZEVEDO, Marcelo, **Entroncamentos & Entrelagos** - Vivendo a Fé em um mundo plural, São Paulo, Loyola, 1991.
- AZZI, Riolando, **A Igreja Colonial - Mito e Ideologia**, Petrópolis, Vozes, 1987.
- _____ **O Calolicismo Popular no Brasil - Aspectos Históricos**, Petrópolis Vozes, 1978.
- BAKHTIN, M., **Marxismo e Filosofia da Linguagem**, 5º ed., São Paulo, HUCITEC, 1990.
- BASBAUM, Leoncio, **História Sincera da República**, vol. 4, 1961- 1967, São Paulo, Alfa-Ômega, 1977
- BENEDETTI, L.R, Igreja, Estado, Sociedade: Ensaio de Avaliação. In **Reflexão**, nº 29, PUC-Campinas, 1984, pp.31-50
- BENEDETTI, L.R, **Os Santos Nômades e o Deus Estabelecido**, São Paulo, Paulinas, 1983.
- _____ **Templo, Praça, Coração**, A Articulação do Campo Religioso Católico, Tese de Doutorado, Depto. de Sociologia, Universidade de São Paulo, 1988.
- _____ Igreja Católica e Sociedade nos Anos 90. In Rev. **REB**, nº 53, dez/93.
- BEOZZO, José O., (org.), **O Vaticano II e a Igreja Latino Americana**, São Paulo, Paulinas, 1985.

- **A Igreja entre a Revolução de 30, O Estado Novo e a Redemocratização.** In FAUSTO, B (org.), **O Brasil Republicano - Economia e Cultura (1930/1964)**, São Paulo, DIFEL, 4º vol., 1984.
- BINGEMER, M.C., (org.), O Impacto da Modernidade sobre a Religião,** São Paulo, Loyola, 1992.
- BERGER, Peter L., O Dossel Sagrado - Elementos para uma Teoria Sociológica da Religião,** São Paulo, Paulinas, 1985.
- **Perspectivas Sociológicas,** Petrópolis, Vozes, 1971.
- BETTO, Frei, O que é Comunidade Eclesial de Base,** São Paulo, Brasiliense, Col. Primeiros Passos, 1981.
- BOBBIO, N., MATTEUCCI, N., PASQUINO, G., Dicionário de Política, 2ª ed.,** Brasília, Ed. UNB, 1986.
- BOFF, Leonardo, A Fé na Periferia do Mundo,** Petrópolis, Vozes, 1978.
- **E a Igreja se Fez Povo,** Petrópolis, Vozes, 1986.
- BOFF, Leonardo, Igreja, Carisma e Poder,** Petrópolis, Vozes, 1982.
- **Teologia do Cativo e da Libertação,** Petrópolis, Vozes, 1987.
- BOURDIEU, P., A Economia, das Trocas Simbólicas,** São Paulo, Perspectiva, 1982.
- BOTAS, P.C.L., A Benção de Abril,** Petrópolis, Vozes, 1983.
- BRANDÃO, C.R., O que é Educação, 3ª ed.,** São Paulo, Brasiliense, Col. Primeiros Passos, 1981.
- **Os Deuses do Povo - Um Estudo sobre a Religião Popular,** São Paulo, Brasiliense, 1980.
- BRUM, A.J., O Desenvolvimento Econômico Brasileiro,** Petrópolis, Vozes, 1982
- BRUNEAU, T.C., O Catolicismo Brasileiro em Época de Transição,** São Paulo, Loyola, 1974
- CHAUÍ, M., Cultura e Democracia - O discurso competente e outras falas,** São Paulo, Moderna, 1981

- **O que é Ideologia**, 3^o ed., São Paulo, Brasiliense, Coleção Primeiros Passos, 1981
- (org.) **Ideologia e Mobilização Popular**, Rio de Janeiro, Paz e Terra/CEDEC, 1978, p.17 - 150
- COMBLIM, J., O Cristianismo e o Desafio da Modernidade. In V.V.A.A., **América Latina: 500 Anos de Evangelização**, São Paulo, Paulinas, 1990, p. 205 - 269
- COMBLIM, J., **Teologia da Libertação**, Teologia Neo-conservadora e Teologia Liberal, Petrópolis, Vozes, 1985
- DELLA CAVA, R., Religião e Política no Brasil, In **Encontro com a Civilização Brasileira**, n^o 1, 1978
- Igreja e Estado no Brasil do Século XX - sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro. In **Estudos CEBRAP**, n^o 12, 1975, p. 5 -52
- Política a Curto Prazo e Religião a Longo Prazo. In **Encontros com a Civilização Brasileira**, n^o 1, 1978, p. 242-257
- DESROCHE, H., **O Homem e Suas Religiões**, São Paulo, Paulinas, 1985
- **O Marxismo e as Religiões**, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968
- **Sociologia da Esperança**, São Paulo, Paulinas, 1985
- DURKHEIM, E., **As Formas Elementares da Vida Religiosa**, São Paulo, Paulinas, 1989
- DUSSEL, E., Teologia do "Laicato". In **Revista Eclesiástica Brasileira**, n^o 47, 1987, p. 378-385
- ELIADE, M., **O Sagrado e o Profano**, São Paulo, Martins Fontes, 1992
- ENGELS, F., **O Cristianismo Primitivo**, Rio de Janeiro, Gráfica e Editora Lemmert, 1969
- FERRARO, B., **Cristologia - em tempos de ídolos e sacrifícios**, São Paulo, Paulinas, 1993
- FOUCAULT, M., **Vigiar e Punir**, Petrópolis, Vozes, 1971
- FREI BETO, **Entrevista Revista Playboy**, junho/92, p. 31-37, 92, 101-108
- FRÖHLICH, R., **Curso Básico de História da Igreja**, São Paulo, 1987

- FURTADO, C., **Não à Recessão e ao Desemprego**, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1983
- GRAMSCI, A., **Concepção Dialética da História**, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978
- **Maquiavel, a Política e o Estado Moderno**, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978
- **Os Intelectuais e a Organização da Cultura**, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978
- Los Populares. In GRUPPI, L. (org.), **El Compromiso Histórico**, Barcelona, ed. Crítica, 1978, p. 33-43
- HOBBSAWN, E., **A Era das Revoluções**, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977
- HOONAERT, E., **Formação do Catolicismo Brasileiro**, Petrópolis, Vozes, 1974
- HOUTART, F., **Religião e Modos de Produção Pré-Capitalistas**, São Paulo, Paulinas, 1982
- **Sociologia da Religião**, São Paulo, Ática, 1994
- JARA, O., **Concepção Dialética da Educação Popular**, São Paulo, CEPIS, Textos de apoio n° 2, 1985
- KRISCHKE, P., **Igreja e Populismo: A crise da democracia no Brasil**, 1981, Mimeo
- **A Igreja e as Crises Políticas no Brasil**, Petrópolis, Vozes, 1979
- LENHARO, A., **Sacralização da Política**, Campinas, Papyrus/UNICAMP, 1986
- LIMA, L.G.S., **Algumas Questões Teóricas sobre a Igreja Popular no Brasil, Comunicação ao V Encontro Anual da ANPOCS**, 1981
- **Evolução Política dos Católicos e da Igreja no Brasil - hipóteses para uma interpretação**, Petrópolis, Vozes, 1979
- MAINWARING, S., **Igreja Católica e Política no Brasil - 1916 - 1985**, São Paulo, Brasiliense, 1989
- MARTINS, H.S., **Igreja e Movimento Operário no ABC (1954 - 1975)**, Tese de Doutorado, Depto. Sociologia, Universidade de São Paulo, 1986
- MARX, K. ENGELS, F., **Sobre a Religião**, Lisboa, Edições 70, 1985
- MARX, K., **A Questão Judaica**, São Paulo, Ed. Moraes, s/d.

- MICELLI, S., **A Força do Sentido**. In BOURDIEU, P., **A Economia das Trocas Simbólicas**, 2º ed., São Paulo, Perspectiva, 1987
- MELLO PUPO, C.M., **Campinas, Seu Berço e Juventude**, Campinas, Academia Campinense de Letras, 1969
- MONTEIRO, D.T., **Igrejas, Seltas e Agências - aspectos de um ecumenismo popular**, São Paulo, PUC/CEDEC, Mimeo
- MOONEY, J.D., **Princípios de Organización**, San Juan, Puerto Rico, Ed. de la Universidad de Puerto Rico, 1947
- MORAIS, J.F.R., **Os Bispos e a Política no Brasil**, São Paulo, Cortez, 1982
- OLIVEIRA, P.R., **Religião e Dominação de Classe: genese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil**, Petrópolis, Vozes, 1985
- ORLANDI, E., **Discurso e Leitura**, São Paulo, Ed. Cortez/UNICAMP, 1988
- ORTIZ, R., **A Consciência Fragmentada - ensaios de cultura popular e religião**, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1980
- PAIVA, V.(org), **Perspectivas e Dilemas da Educação Popular**, Rio de Janeiro, Graal, 1984
- (org), **Igreja e Questão Agrária**, São Paulo, Loyola, 1985
- PESSOA, J.M., **A Igreja da Democracia e o Silêncio do Fiel**, dissertação de mestrado, Depto.Filosofia e Ciências Humanas-Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, 1990
- PIERUCCI, A.F.O., **Igreja: Contradição e Acomodação - ideologia do clero católico sobre a reprodução humana no Brasil**, São Paulo, Brasiliense/CEBRAP, 1978
- PIERUCCI, A.F.O. SOUZA, B.M. CAMARGO, C.P., **Igreja Católica: 1945-1970**. In FAUSTO, B.(org.), **O Brasil Republicano - Economia e Cultura**, São Paulo, DIFEL, 4º vol., 1984
- PORTELLI, H., **Gramsci e a Questão Religiosa**, São Paulo, Paulinas, 1984
- PORTELLI, H., **Os Socialismos no Discurso Social Católico**, São Paulo, Paulinas, 1990
- PRADO Jr, C.P., **História Económica do Brasil**, São Paulo, Brasiliense, 1962

PUCCI, B., A Nova Práxis Educacional da Igreja, (1968-1979), São Paulo, Paulinas/UNIMEP, 1985

RENOV (Relações Educacionais e Industriais Ltda.) "Pesquisa Sociológica para fins de planejamento Pastoral", sob a coordenação de Maria N.Mascellani, Mimeo. (arq. da arquidiocese de Campinas), 1972

ROMANO, R., Brasil: Igreja Contra o Estado, São Paulo, Kairóz, 1979

————— **A Igreja Socialista é um Mito, Revista Senhor, Ed.Abril, nº 326, 1988**

————— **Igreja, Domesticadora de Massas ou Fonte do Direito Coletivo ou individual ? Uma aporia pós - conciliar. In Educação e Sociedade, nº 35, abril/90**

ROSSI, W., Sobre as Divergências no Interior da CUT, São Paulo, 1988, Mimeo

SADER, E., Quando Novos Personagens Entram em Cena, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988

SALEM, H.(org.), A Igreja dos Oprimidos, São Paulo, Brasiliense, 1981

SANDRE, A., Os Trabalhadores e o Movimento Sindical no Brasil, Belo Horizonte, CEFASI/CPO, 1990

SANTANA, L.C., Da Geração à Crise de Uma "Caminhada"- as comunidades eclesiais de base na Igreja de Campinas: Pastoral, Pedagogia e Política (1968 - 1984), dissertação de Mestrado, Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas, 1988

SIGRIST, J.L., A JUC no Brasil - evolução e impasse de uma ideologia, São Paulo, Cortez/UNIMEP, 1982

SOUZA, L.A.G., A JUC - Os Estudantes Católicos e a Política, Petrópolis, Vozes, 1984

TANGERINO, M.R.P., Religião e Política na Crise da Igreja Popular, dissertação de mestrado, Depto.Sociologia, Universidade de São Paulo, 1991

TOURAINÉ, A., Crítica da Modernidade, Petrópolis, Vozes, 1994

————— **Igreja e Sociedade: Elementos para um Marco Teórico. In Revista SÍNTESE, nº 13, 1978, p. 15-23**

V.V.A.A., A Modernidade em Discussão. In Concilium/ 244 - 1992/6: Teologia Fundamental

WANDERLEY, L.E., Comunidades Eclesiais de Base e Educação Popular, Petrópolis, Vozes, 1981

WEBER, M., Ensaios de Sociologia, 5º ed., Rio de Janeiro, Guanabara, 1985

————— **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo, 5º ed., São Paulo, Pioneira, 1987**

————— **Economia y Sociedad, México, Fondo de Cultura Economica, vol. 1, 1977**

WEIL, S., A Condição Operária e Outros Estudos sobre a Opressão, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979

ZILLES, U., A Modernidade e a Igreja. In Revista TeoComunicação, Porto Alegre, vol. 22, nº 96, junho/92, p. 179-101

Documentos Oficiais Da Igreja

CELAM, A Igreja na Atual Transformação da América Latina à Luz do Concílio - Conclusões de Medellin, 4º ed., Petrópolis, Vozes, 1971

CELAM, A Evangelização no Presente e no Futuro da América Latina - Conclusões de Puebla, São Paulo, Loyola, 1979

CNBB, Comunidades: Igreja na Base, São Paulo, Paulinas, 1981. Estudos da CNBB nº 3

CNBB, Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil, 1983-1986, São Paulo, Paulinas, 1983. Documento da CNBB nº 28

CNBB, Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil, - 1987-1990, São Paulo, Paulinas, 1987. Documento da CNBB nº 38

CNBB, Exigências Cristãs para uma Ordem Política, São Paulo, Paulinas, 1978

CNBB, Plano de Emergência para a Igreja no Brasil, Riode Janeiro, Livraria Dom Bosco, 1962

CNBB, Plano de Pastoral de Conjunto, Rio de Janeiro, Livraria Dom Bosco, 1966

GAUDIUM ET SPES, In Compendio do Vaticano II - Constituições, Decretos e Declarações, 12º ed., Petrópolis, Vozes, 1969

QUADRAGESIMO ANNO, In Coleccion de Enciclicas y Cartas Pontificias, Buenos Aires, Ed. Poblet, 1944

RERUM NOVARUM, In **Colección de Encíclicas y Cartas Pontificias**, Buenos Aires, Ed. Poblet, 1944

SYLLABUS, In **Colección de Encíclicas y Cartas Pontificias**, Buenos Aires, Ed. Poblet, 1944

Documentos Oficiais Da Igreja De Campinas

Diretório da comissão arquidiocesana de vilas planejadas, 1972, mimeo

1º Plano de Pastoral, arquidiocese de Campinas, 1975-1976, mimeo, 1977

2º Plano de Pastoral, arquidiocese de Campinas, 1977-1979, mimeo, 1977

3º Plano de Pastoral, arquidiocese de Campinas, 1980-1984, mimeo, 1983

Boletins, Informativos, Folhetos E Relatórios Da Pastoral Operária De Campinas

Boletins Informativos **O GANCHO**, nºs 01 - 58, jan/78 a dez/88 (arq. da Pastoral Operária)

Caderno nº 2, Pastoral Operária - Semana do Trabalhador, abril/84 (arq. da P.O.)
Estudo para um Trabalho de Pastoral no meio Operário (arq. da P.O., 1979),
mimeo

Igreja e Classe Operária em Campinas - estudo a partir da experiência das oposições sindicais: 1975-1985, Campinas, set/85, mimeo (arq. P.O.)

Mensagem de Dom Gilberto Pereira Lopes aos Trabalhadores no dia 1º de maio, 1981 (arq. da P.O.)

Mensagem de Dom Gilberto Pereira Lopes aos Trabalhadores no dia 1º de maio, 1983 (arq. da P.O.)

Mensagem de Dom Gilberto Pereira Lopes aos Trabalhadores no dia 1º de maio, 1984 (arq. da P.O.)

Pastoral Operária - 10 anos a serviço da classe operária, Duque de Caxias, CPO Nacional, 1987

Plano da Pastoral Operária para o ano de 1984, (arq. P.O.), mimeo

Projeto Piloto, Histórico elaborado pela P.O., 1990, mimeo, (arq. P.O.)

Relatório Quinquenal da Comissão Arquidiocesana de Pastoral Operária de Campinas, 1985, mimeo

Relatório da Assembléia de Pastoral Operária, 05/10/80, mimeo

Relatório da Assembléia de Pastoral Operária, 22/11/81, mimeo

Relatório da Assembléia de Pastoral Operária, 21/11/82, mimeo

Relatório da Assembléia de Pastoral Operária, 20/11/83, mimeo

Relatório da Assembléia de Pastoral Operária, 18/11/84, mimeo

Relatório da Assembléia de Pastoral Operária, 24/11/85, mimeo

Relatório da Assembléia de Pastoral Operária, 23/11/86, mimeo

Relatório da Assembléia de Pastoral Operária, 26/11/87, mimeo

Relatório da Assembléia de Pastoral Operária, 15/11/88, mimeo

greve

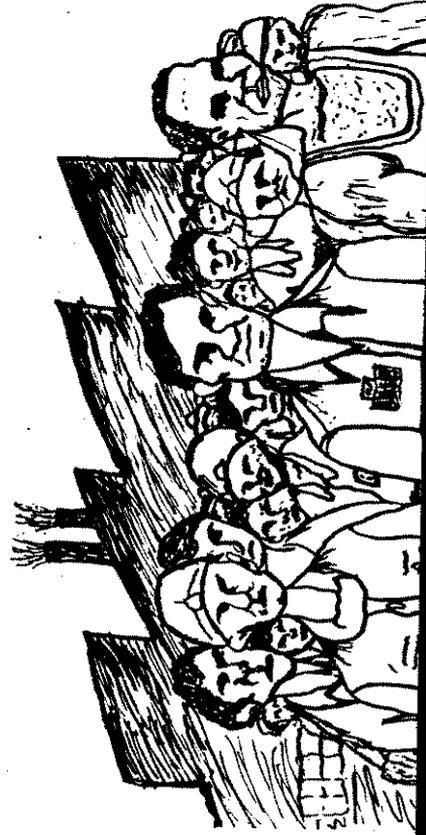
anos. Quase 2000 empregados da linha de produção chegaram pouco antes das 7h, picharam os curules de ponto, dirigiram-se às suas seções, mas não ligaram as máquinas. Começaram na fábrica A, onde ficam a usinagem, ferramentaria, manutenção e protótipo. Logo, ganhou a fábrica B, que abrange controle, pintura e injeção. Os operários aderiram ao funcionamento do escritório, da cozinha e da vigilância.

De tardinha, ao encerrar o expediente, um dos operários que deixava a fábrica explicou a origem do movimento: "Pro parão a máquina é importante. Mas nós queremos receber pra eles que nós temos fome. Que a máquina humana também é importante. O governo estipulou 41% de aumento sobre o salário mínimo. A indústria automobilística recebeu só 38%. Nós já tínhamos conseguido antecipação de 5% em novembro e 10% em janeiro, sobre o salário que ganhávamos na época. Quando veio o aumento de 38% eles descontaram os 15%. A gente falou que não trabalhava. Ficamos sentados por aí".

Peles fábricas - como uma greve - a greve se alastrou. Primeiro parou a Scania, depois a Ford e a Mercedes, depois a Volta... A rotina cotidiana operária se altera. Rompe-se com velhos hábitos e costumes. Brotam espontâneas a possibilidade de novos gestos e atitudes: não trabalhar, ficar ali parado e quieto em frente à máquina, por 20% de aumento.

"Mas foi bonita a parada... me arrepió, que parecia que ia sair os fios dos cabos do braço. E paró... paró mesmo rapazi!!!"

Um ar de sucesso enche as caras e substitui as reações iniciais de surpresa e susto. A força dos músculos onde o trabalho apremeu uma cor azul viril e bonita... Os mesmos músculos que acionam máquinas estão agora retesados apontando noutra direção: 20%! Os apelos abstratos pela "união" se fundem em reivindicações concretas acompanhadas de ação: paralisar!



Salário do menor não será reduzido

BRASÍLIA (SUCURSAL) - O ministro Arnaldo Prieto, do Trabalho, anunciou ontem que não mais será reduzido o salário do menor em consequência de uma série de modificações no anteprojeto que altera o capítulo de proteção ao trabalho do menor da CLT.

Adiantou ainda que o novo projeto já está concluído e que a principal alteração se constituiu na retirada do artigo que permitia a redução do salário do menor, até o limite de cinquenta por cento do salário mínimo, nos casos em que eles exercem atividades "singelas", que seriam relacionadas pelo ministro do Trabalho, através de portaria.

Vocês se lembram daquela idéia do Ministro Arnaldo Prieto?

Ele queria reduzir o salário do menor trabalhador para a metade. Foi uma idéia tão fora, e tão injusta, que muita gente reagiu. Inclusive nós, com um artigo no Ganchô e um abaixo assinado que mandamos para ele em Brasília. Ai está o resultado. Se tiver bastante reação, as autoridades são obrigadas a mudar de plano, se ficarmos quietos, eles fazem o que estiver ao do interesse da classe deles.

300 Moradores da Vila Bela e do Jardim Londres foram juntos à Câmara dos Vereadores, para exigir uma linha de ônibus. E conse-quiram. A linha já está funcionando do jeito que queriam. Quando vão apenas duas ou tres pescacas, nada acontece, mesmo que sejam da sociedade amigos do bairro. O negócio é todo mundo ir

JESUS E A LEI

O que Jesus faria se fosse operário da Scania ou outra firma que está paralisada? O Tribunal de "Justiça" e o Governo dizem que a greve é ilegal. Mas o salário não dá. Jesus Cristo

aderia à greve ou não? Ele respeitaria a lei injusta que proíbe aos operários fazerem greve? Ou ele estaria ao lado dos companheiros para exigir o aumento de 20%?

Escuta essa:

Num sábado (dia sagrado), Jesus e os discípulos atravessavam uma plantação de trigo. Enquanto encaminhavam, os discípulos colhiam espigas. Então os fariseus perguntaram a Jesus: Por que e que seus discípulos fazem o que a nossa lei proíbe?

Jesus respondeu: "O sábado foi feito para servir o homem e não o homem para servir o sábado."

Quer dizer, o homem é mais importante que a lei. Quando a lei é injusta, pode desobedece-la. Pode ser o único jeito de forçar a criação de leis justas, em favor dos trabalhadores.

Todo mundo quebra a lei juntos. Se querem prender, têm que prender todos. Como é que vão prender 30.000 operários?