

TECNOBUROCRACIA E CONTESTAÇÃO

Luiz Carlos Bresser-Pereira
Editora Vozes, 1972

I

Os Sintomas da Revolução

UM PROCESSO PROFUNDO DE TRANSFORMAÇÃO VEM ATINGINDO a Igreja no mundo todo e particularmente na América Latina. Em síntese, essa transformação pode ser definida como um processo de descomprometimento da Igreja com a ordem estabelecida e a adoção de uma ideologia e de práticas políticas que vão desde o pleito por reformas profundas na sociedade latino-americana até a defesa da revolução socialista e a sua prática na conscientização popular e na guerrilha.

Examinamos na segunda parte deste estudo a Revolução Estudantil. Estudaremos, nesta terceira parte, a Revolução na Igreja. Ambos os fenômenos fazem parte de um mesmo processo universal de transformação social e política, embora o primeiro seja bem mais universal e profundo do que o segundo. Colocando pois, em um mesmo estudo, dois problemas políticos diversos — a revolução estudantil e a revolução na Igreja Católica — não estamos querendo dar-lhes a mesma magnitude, nem estabelecer um estreito paralelo entre os dois fenômenos. Relações existem, que serão examinadas no transcorrer do texto. Muitas vezes, especialmente quando são estudantes católicos que lideram as manifestações estudantis, ambas as revoluções se identificam. Além disso, ambas têm o mesmo sentido de oposição à ordem estabelecida.

E' preciso, todavia, desde o início, deixar bem clara uma distinção. Enquanto que a revolução estudantil tem

um sentido claro e definido de radical negação da ordem estabelecida, com a Igreja Católica o fenômeno é mais ameno. Em linhas gerais trata-se simplesmente de um processo de descomprometimento. A Igreja Católica estava profundamente comprometida com as classes dominantes e o sistema de poder vigente. Isto é especialmente válido para os povos latinos e particularmente a América Latina, onde a Igreja conta com a maioria de seus fiéis. A tese central desta segunda parte é de que, recentemente, vem ocorrendo um rápido processo de descomprometimento da Igreja. Esta deixa de ser parte do sistema dominante, ao mesmo tempo que vai perdendo os privilégios a que fazia jus pelo apoio que dava a esse sistema.

À medida que esse fenômeno de descomprometimento vai ocorrendo, a Igreja vai se tornando uma fonte de crítica do sistema. A intensidade dessa crítica varia muito. Se entendermos a Igreja em um sentido restrito, definindo-a como constituída de uma hierarquia de padres e freiras, burocraticamente estruturados, então teremos que limitar grandemente o alcance dessa crítica. O máximo que uma organização burocrática consegue ser é reformista. Sua crítica pode ser severa, mas jamais é revolucionária. Uma burocracia é um sistema social racionalmente organizado, que não pode se aventurar em uma revolução. Muitos são os interesses constituídos em torno de uma burocracia. E quando ela é milenar, como é o caso da Igreja Católica, além dos interesses que a rodeiam, é preciso lembrar que sua estrutura formal tende a possuir grande inflexibilidade dificultando o processo de renovação.

Nesses termos, identificando a Igreja Católica como uma organização burocrática, não poderemos ir além de defender a tese de que essa organização burocrática vem se descomprometendo com a ordem estabelecida e se transformando em uma força reformista dentro da sociedade moderna, principalmente dentro da sociedade latino-americana.

Entretanto, se entendermos a Igreja em um sentido mais amplo, não só como uma organização burocrática

ao nível do clero hierarquicamente organizado, mas, também, como o imenso conjunto dos fiéis — e esta é uma definição mais correta de Igreja — então o sentido dessa transformação pode ser muito mais amplo. Despojada de suas amarras burocráticas, a Igreja, ou, mais precisamente, setores cada vez mais amplos de leigos e de padres e freiras, dentro da Igreja, vem não só se descomprometendo com a ordem estabelecida e querendo reformá-la, mas também vêm adotando posições cada vez mais radicais de negação dessa mesma ordem.

Até há alguns anos, catolicismo era sinônimo de conservadorismo, moderação e acomodamento. Não é por outra razão que todos os grupos revolucionários — desde os revolucionários liberais dos séculos XVIII e XIX até os revolucionários socialistas destes dois últimos séculos — combateram de forma tão violenta a Igreja. Agora, não só esse combate vem perdendo sentido, mas é muito freqüente vermos os movimentos revolucionários modernos serem liderados por católicos, cuja ação chega muitas vezes até à luta armada.

Neste trabalho procuraremos fazer uma análise desse processo de transformação política da Igreja Católica, particularmente em seu setor latino-americano. Veremos, inicialmente, os sintomas dessa revolução na América Latina e, em especial, no Brasil. Em seguida, em uma busca das causas do fenômeno, faremos uma análise histórica da Igreja no plano universal, dedicando uma especial atenção às transformações por que passou a Igreja nestes últimos trinta anos, aproximadamente, sua abertura para o mundo moderno, que João XXIII e o Concílio oficializariam, e a crise atual da Igreja. Examinaremos, finalmente, as modificações estruturais da sociedade que fizeram a Igreja passar por toda essa transformação. Defenderemos, então, uma tese básica: a de que a Igreja vem se transformando porque, de um lado, foi desertada pelas elites, que dela não mais necessitam tanto para sacralizar a ordem estabelecida, e de outro, porque começou a ser abandonada pelas classes populares, que começaram a encontrar em outras religiões uma resposta mais direta a suas necessidades.

Esta transformação da Igreja Católica é recente, mas já vem sendo registrada por diversos observadores. A revista *The Economist*, em sua edição para a América Latina, afirmava em outubro de 1968:

«A recente reunião da CELAM demonstrou que a Igreja latino-americana não é a retrógrada aliada da oligarquia...»¹

Estariamos dispostos a concordar com o editorialista da revista inglesa se o mesmo houvesse dado um caráter histórico à sua afirmação dizendo que a Igreja «não é mais a retrógrada aliada da oligarquia». Esta perspectiva histórica, aliás, nos é oferecida por Fernando Pedreira ao afirmar, depois de analisar as divergências entre «integristas» e «progressistas» dentro da Igreja Católica brasileira:

«... não me parece útil nem lúcido tentar esconder por trás das evidentes divergências e das possíveis desconfianças o fato de que a Igreja Católica brasileira mudou radicalmente o seu curso: procura hoje desempenhar um papel militante na discussão e na solução dos problemas políticos e sociais do Brasil; e o faz com muito menos prudência e comedimento do que seria de esperar de uma organização tão venerável e veneranda.»²

No plano mais amplo da América Latina, a mesma idéia nos é apresentada por William V. D'Antonio, o qual, todavia, sugere, ainda, que esta transformação por que passa a Igreja implicou naturalmente na mudança de sua ideologia. Abandonando uma ideologia tradicionalista, a Igreja Católica na América Latina caminha cada vez mais no sentido de definir uma ideologia progressista, que, freqüentemente, se identifica com uma ideologia revolucionária de esquerda. Diz-nos ele:

«Até recentemente a Igreja podia, em geral, ser contada como defensora da ordem estabelecida. Entretanto, embora a Igreja não tenha modificado seus valores religiosos básicos, ela alterou de forma profunda sua posição ideológica a respeito das aspirações temporais do homem.»³

¹ *The Economist para America Latina*, 16 de outubro de 1968, p. 7.

² PEDREIRA, Fernando, "Um País Indeciso", em *O Estado de São Paulo*, 28 de junho de 1968.

³ D'ANTONIO, William V., *Democracy and Religion in Latin America*, em *Religion, Revolution and Reform*, coordenado por William V. D'Antonio e Frederick Pike. Nova York, Praeger, 1964, p. 249.

Esta colocação do problema é completada por seu colega na coordenação de um livro sobre o impacto político da religião no processo social latino-americano, Frederick B. Pike, ao afirmar que

«os padres católicos estão agora tentando colocar-se na vanguarda da marcha da América Latina em direção a uma transformação social básica.»⁴

Estas citações foram por nós escolhidas por nos ajudarem a melhor definir a grande transformação pela qual vem passando a Igreja na América Latina. Fizemos citações de pessoas que não estão comprometidas, nem com a Igreja nem com o movimento de esquerda na América Latina. Parece-nos importante, nesta fase de colocação do problema, trazeremos também o testemunho de um católico militante. Diz Cândido Mendes, em seu livro sobre a esquerda católica no Brasil:

«As manifestações mais expressivas da inteligência católica brasileira começavam a indicar, de parte das novas militâncias engajadas, a impossibilidade de conciliarem a sua conduta autêntica com a noção de «ordem social», que rebentava de seu quadro clássico, ao impulso do desenvolvimento. Fixem-se alguns dos gestos concretos que compõem este painel novo e insólito para a perspectiva tradicional. O manifesto da JUC no Congresso de Salvador, em 1961. Os movimentos de sindicalização rural, adiantados por diversos vigários de Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte, antecipando-se ao movimento das Ligas e disputando a autenticidade desta representação proletária aos órgãos de classe, suscitados artificialmente pelo Governo. A emergência de um forte conteúdo ideológico de esquerda no partido democrata-cristão levando ao processo de grupo preocupado em fazer a crítica do «comunitarismo solidarista», diante das opções impostas pela realidade nacional. A amplitude ganha pelo MEB, transbordando os quadros normais da ação confessional da Igreja, para se constituir numa nova modalidade de obra mista, decisivamente vinculada ao novo conceito de educação popular adiantada no país. A inevitável articulação deste movi-

⁴ PIKE, Frederick B., em *Religion, Revolution and Reform*, op. cit., p. 6.

mento, com as técnicas de alfabetização de adultos postas em prática especialmente através do chamado método «Paulo Freire». O empolgamento da grande maioria das lideranças universitárias pelo movimento da «Ação Popular», cuja liderança surgia da JUC (Juventude Universitária Católica).

A posição radical a que chegou este último movimento serve de mirante para que se possa desenrolar toda a caminhada dessa inteligência católica no sentido de perceber a fragilidade intrínseca, no contexto do desenvolvimento, de toda posição da defesa do *statu quo*, ou de suas racionalizações, bem como da legitimidade básica da conduta em favor da transição e da mudança substancial das condições do velho regime.»⁵

Neste trecho, Cândido Mendes já resume as principais manifestações políticas da esquerda católica no Brasil, a partir de 1961, as quais tinham um sentido de crescente radicalização. Nesse contexto, o manifesto da JUC, no Congresso de Salvador, em 1961, tem uma importância toda especial. Marca uma abertura decisiva e radical, do ramo mais importante da Ação Católica, para os problemas sociais e econômicos do Brasil e a decisão de participar politicamente desse processo.

Até 1961 a Juventude Universitária Católica caracteriza-se como um grupo alienado da realidade brasileira e fechado. Poucos eram os que conseguiam penetrar nos pequenos grupos de jucistas que se formavam nas principais escolas superiores. Embora o propósito oficial da organização fosse a conversão ou reconversão dos universitários, na verdade ela se fechava em si mesma: não tinha nem uma visão realista do Brasil, nem se preocupava em participar politicamente da vida universitária. Seu propósito era o de converter através do testemunho, do exemplo, e esta era uma boa oportunidade para que a JUC se transformasse em um círculo fechado de amigos. As preocupações dos jucistas podem ser exemplificadas por alguns dos temas de suas semanas de estudos: «dignidade humana», «situação econômica, humana e religiosa do estudante», «o universitário e a cultura», «exigências de uma vida de estudos», «ordem social cristã»,

⁵ ALMEIDA, Cândido Mendes de, *Memento dos Vivos: A Esquerda Católica no Brasil*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1966, pp. 30-31.

«o amor humano e a família».° Por esses temas é possível ter-se uma idéia do grau de alienação do jucista daquela época. Havia, sem dúvida, preocupações de ordem social. Buscava-se uma «terceira solução» entre capitalismo e comunismo, mas de forma totalmente teórica e artificial. O máximo que se conseguia era imaginar-se uma sociedade de pequenos proprietários (filosofia dos «três alqueires e uma vaca»), a cogestão, e participação nos lucros. Não se tinha, porém, nenhuma visão do processo histórico brasileiro e mundial. As posições teóricas não possuíam nenhuma operacionalidade e, conseqüentemente, nenhuma ação era intentada. Embora o termo «engajamento» fosse muito usado, a Juventude Universitária Católica era essencialmente desengajada.

Na verdade, os universitários católicos brasileiros assim como todos os católicos que se pretendiam progressistas estavam, ainda nos anos cinqüenta, presos à filosofia social de «A Ordem», nos termos conservadores e idealistas em que a definira, nos anos vinte, Jackson de Figueiredo. A doutrina social da Igreja era vista em termos exclusivamente éticos, esquecendo-se o processo histórico; um internacionalismo ingênuo antepunha-se a qualquer tipo de nacionalismo; um liberalismo envergonhado e disfarçado dificultava qualquer participação mais ativa do Estado na economia; um personalismo equivocado colocava a transformação da mentalidade de cada um, a sua «conversão», antes das reformas estruturais; tanto problemas políticos, como o do colonialismo, por exemplo, como problemas técnicos e econômicos mais específicos, eram ignorados.

A partir de meados dos anos cinqüenta, porém, começava a surgir uma reação a esse tipo de mentalidade. O Congresso de Salvador, com a participação de cerca de 500 jucistas, a apresentação pela região Centro-Leste, nas reuniões preparatórias, da tese «Diretrizes Mínimas para o Ideal Histórico do Povo Brasileiro», a decisão da JUC de participar, através de seus militantes, das elei-

° Consulte-se ALVES, Márcio Moreira, *O Cristo do Povo*, Rio de Janeiro, Editora Sabiá, 1968, pp. 223-254, sobre as transformações da JUC.

ções da UNE, marcam, em 1960 e 1961, a grande transformação por que passava a JUC.

A partir desse momento, pode-se falar legitimamente em uma esquerda católica. É da nova JUC que surge o grupo fundador da Ação Popular, a qual, depois, se transformaria em uma organização marxista de sentido nitidamente revolucionário. É com base nessa transformação por que passara a JUC que é publicado um jornal radical católico como o foi o *Brasil Urgente*. Quase todo o movimento católico de esquerda que irrompe no Brasil, a partir de 1961, tem sua matriz nessa guinada para a esquerda e nessa decisão de participação direta no processo político brasileiro tomada pelos jucistas. É através desses jovens, por exemplo, que o Movimento de Educação de Base e o método Paulo Freire de educação de adultos ganham repercussão e significado dentro do processo geral de abertura e transformação da Igreja que, no campo da hierarquia, tivera suas primeiras manifestações no movimento de sindicalização rural empreendido a partir de fins dos anos cinqüenta por muitos vigários e bispos do Nordeste. A importante ala de esquerda que surge no Partido Democrata Cristão, a partir dos anos sessenta, tem sua origem na JUC.

Entre os padres propriamente ditos, muitos participaram, de forma ativa e pública, nesse processo de transformação da Igreja: trabalharam nas bases estudantis, operárias e camponesas. Participaram do MEB, do movimento de sindicalização rural, da AP, da conscientização política, tanto de favelados como de profissionais liberais, passando por todos os grupos intermediários. Quando foi preciso, esses padres tiveram a coragem de participar de passeatas e assinar manifestos. É preciso também não esquecer que, nesses momentos, muitas freiras também participavam, como foi no caso do protesto de padres e freiras, no Rio de Janeiro, em agosto de 1968, contra a expulsão do padre-operários francês Pierre Vauthier, por ter participado, na qualidade de operário da Cobrasma, da greve ocorrida em Osasco, que levou os operários a ocuparem seis fábricas.

Entre os padres brasileiros, porém, a figura que mais se destacou, nesse processo de transformação da Igreja, foi a do Padre Lage, pároco de Floresta, próximo a Belo Horizonte. O Padre Francisco Lage Pessoa transformou-se, no início dos anos sessenta, em uma das personalidades dominantes da esquerda católica brasileira. Aliava um sentimento de justiça social muito forte e uma vivência direta dos problemas dos trabalhadores, com os quais viveu e trabalhou, a um temperamento arrebatado e a uma grande capacidade de liderança. Era um grande orador e possuidor de uma grande capacidade de trabalho. Entre 1962 e 1964, através da Comissão Nacional de Sindicalização Rural, do Governo Federal, conseguiu fundar mais de dois mil sindicatos em todo o país. Foi também eleito suplente de deputado federal pelo Partido Trabalhista Brasileiro. Com a revolução de 1964 foi preso e acabou sendo condenado a 28 anos de prisão. Encontra-se hoje exilado no México.

No episódio de sua prisão e condenação o Padre Lage transformou-se em uma espécie de bode expiatório. Através dele o Sistema punia, de forma exemplar, toda a Igreja. Conforme ele mesmo declara na impressionante carta que enviou a Márcio Moreira Alves:

«Eu era uma espécie de pára-raios: porque não podiam prender dezenas de bispos, centenas de sacerdotes e milhares de fiéis, descarregavam o peso sobre o mais frágil, porque com o rótulo político. O general disse-me que nunca tinha visto, em toda a sua vida, uma pessoa mais odiada. E, quando ouvia que me odiavam, fazia três perguntas: a) sobre religião, e o indivíduo dizia que era católico apostólico romano; b) sobre se me conhecia, e a maioria dizia que não conhecia nem queria conhecer; c) sobre posses, e eram ricos.»¹

Fazemos estas referências às transformações por que vem passando a Igreja no Brasil a título de exemplo. Escolhemos o Brasil porque é, naturalmente, o país que melhor

¹ *Idem*, p. 105.

conhecemos. Além disso, foi aqui que esse processo de transformação adquiriu um caráter de exemplaridade definido. O fenômeno, porém, não é apenas brasileiro. Tem dimensão pelo menos latino-americana.⁸

Este fato ficou evidente quando da histórica II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, preparada pelo CELAM e realizada na Colômbia, em agosto e setembro de 1968.

Esta conferência constituiu-se em uma tomada de consciência oficial da Igreja em relação aos problemas sociais latino-americanos. Sobre suas conclusões, afirmou Frei Benevenuto de Santa Cruz, que esteve presente a todos os momentos da conferência:

«O sentimento de satisfação dos bispos era justo. Mediante a voz de cada um deles, em sua quase absoluta maioria (durante todas as votações das reuniões plenárias apenas 5 vezes manifestaram-se em contrário), de fato era a Igreja da América Latina que se engajava em dois campos distintos: decisão de rever e atualizar suas próprias estruturas, e compromisso de integrar-se com coragem e urgência no processo de transformação dos povos latino-americanos, em busca de estruturas menos injustas e menos opressivas para os homens.»⁹

Esse processo de atualização de suas próprias estruturas e de participação ativa nos problemas sociais latino-americanos já vem ocorrendo. Ocorre através de conferências como esta do CELAM que, em suas conclusões oficiais, entre muitas outras afirmações de inconformismo com a situação econômico-social da América Latina, declarava, por exemplo:

«O sistema empresarial latino-americano, e através dele a economia atual, corresponde a uma concepção errada sobre o direito de propriedade dos meios de produção e sobre a finalidade mesma de economia. A empresa, numa economia verdadeiramente

⁸ Não pretendemos, neste trabalho, fazer um relato histórico das transformações por que está passando a Igreja no Brasil. Um amplo documentário a respeito foi publicado sob o título "A presença da Igreja no Brasil de Hoje", no n.º 6 de *Paz e Terra*. Consulte-se, também, o excelente trabalho de ALVES, Márcio Moreira, *O Cristo do Povo*, Rio de Janeiro, Editora Sabiá, 1968, e *Radicalismo Católico Brasileiro*, de FLORIDI, Ulisse Alessio, Roma, Instituto Editoriale del Mediterraneo, 1968. Naturalmente é indispensável o livro já citado de Cândido Mendes de Almeida, o qual contém ampla bibliografia em suas notas de rodapé.

⁹ SANTA CRUZ, Frei Benevenuto, "História e Sentido das Conclusões do CELAM", em *Folha de São Paulo*, 15 de setembro de 1968.

humana, não se identifica com os donos do capital, porque é fundamentalmente uma comunidade de pessoas e unidade de trabalho que necessita de capital para produção de bens.»¹⁰

Ocorre, também, através de manifestações radicais de inconformismo, como é o caso do Padre Camilo Torres. Não é por acaso que, depois de «Che» Guevara, o principal herói revolucionário radical da América Latina seja um padre — o Padre Camilo Torres, morto na guerrilha, na Colômbia, em 1966. Seu engajamento na guerrilha, não obstante seu caráter de exemplaridade extremada, é mais um sinal da revolução pela qual vem passando a Igreja na América Latina.

Camilo Torres foi um intelectual de origem burguesa que, baseado nos princípios de amor ao próximo do cristianismo, foi-se tomando de crescente indignação contra a ordem vigente. Estudou sociologia na França, onde obteve sua licenciatura entre 1956 e 1958, em Louvaina. Publicou diversos trabalhos sociológicos, o mais importante dos quais «La violencia y los cambios socio-culturales en las areas rurales colombianas», publicado em 1963. Foi professor de Sociologia na Universidade Nacional, e dirigiu durante vários anos o Instituto de Administração Social da Escola Superior de Administração Pública.

Mais do que intelectual, sociólogo e depois político, Camilo Torres era um sacerdote católico. O cristianismo estava profundamente impregnado em sua vida. Afirma Gonzalo A. Pineda, citando declarações de Torres:

«Houve em sua intenção um denominador comum que inundou todas as zonas de sua vida: sua vocação de cristão. Eu optei pelo cristianismo, dizia, porque nele encontrava a forma mais pura de servir o próximo. Dentro desse quadro, seu sacerdócio não foi senão uma decorrência em profundidade desse chamado fundamental: Fui eleito por Cristo para ser sacerdote, eternamente, motivado pelo desejo de entregar-me, em tempo integral, ao amor de meus semelhantes.»¹¹

¹⁰ "Conclusões oficiais da II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano", item 1, III, C, em *Folha de São Paulo*, 15 de setembro de 1968.

¹¹ PINEDA, Gonzalo A., Camilo, Mito e Profecia?, em "Retrato de Camilo Torres", número especial da revista *Ciervo*, maio 1968.

Essa posição básica de Camilo Torres vai determinar todo o resto de sua vida. Sua atividade política crescente, a crescente radicalização de suas posições e, finalmente, sua decisão de participar da guerrilha, tem como base seu cristianismo. Já em 1962 Camilo Torres começa a se tornar uma figura pública de importância quando, significativamente, devido a reivindicações estudiantis, toma o partido dos estudantes, e afinal é levado pela hierarquia católica a renunciar o seu cargo de professor da Universidade.

A partir do início de 1965, porém, quando Camilo Torres redige e publica a «Plataforma da Frente Unida do Povo Colombiano», documento de sentido nitidamente revolucionário, através do qual pretende promover a união das esquerdas, tem início uma série de desentendimentos com a hierarquia católica colombiana. Esses desentendimentos obrigam Camilo Torres a renunciar à diretoria da Escola Superior de Administração Pública e, em seguida, a solicitar sua redução ao estado leigo, quando o Cardeal de Bogotá afirma que «as atividades do Padre Torres são incompatíveis com seu caráter sacerdotal e com o próprio hábito que veste».¹² Essa decisão, profundamente dolorosa para Camilo Torres, e o subsequente fracasso de sua tentativa de unir as esquerdas colombianas são, provavelmente, dois fatores decisivos para sua adesão à guerrilha.

A figura de Camilo Torres é importante, dentro deste contexto, não apenas devido à repercussão que ganhou seu nome depois de morto. O que é particularmente significativo é que o seu engajamento político revolucionário, que terminou no sacrifício de sua vida, foi sempre e claramente realizado em nome do cristianismo. Conforme observa Juan Gomis, «tudo parte do cristianismo e da consciência do preceito do amor ao próximo».¹³ Os Evangelhos, quando lidos com simplicidade, ganham, muitas vezes, conotações revolucionárias. Camilo Torres viveu essa experiência de maneira profunda. Disse ele, depois de haver pedido sua redução ao estado leigo:

¹² Citado em "Retrato de Camilo Torres", *op. cit.*, p. 43.

¹³ GOMIS, Juan, Perfil de Camilo Torres, em "Retrato de Camilo Torres", *op. cit.*, p. 46.

«Eu deixei os deveres e privilégios do clero, mas não deixei de ser sacerdote. Creio que me entreguei à Revolução por amor ao próximo. Deixei de dizer a missa para realizar esse amor ao próximo no terreno temporal, econômico e social. Quando meu próximo não tinha nada contra mim, quando houver realizado a Revolução, voltarei a oferecer a Missa, se Deus mo permitir.»¹⁴

Camilo Torres coloca, portanto, a sua opção revolucionária em termos de dever absoluto e pessoal. Enquanto não lograsse realizar a revolução, não estaria em paz com sua consciência, já que seu próximo teria algo contra ele e poderia cobrar-lhe a revolução por realizar. Em uma outra oportunidade, em 1963, Torres deixa, também, muito clara sua visão do cristianismo e do compromisso que a opção cristã envolve:

«O compromisso temporal do cristianismo é um mandato de Amor. Deve encaminhar-se com eficácia e em direção ao homem integral matéria-espírito, natural-sobrenatural. O que diferencia o cristianismo no campo natural é sua maneira de amar, à maneira de Cristo, por Ele impulsionado: não existe amor maior.»¹⁵

Uma outra manifestação das transformações por que tem passado a Igreja na América Latina são as constantes revoltas de padres contra hierarquia. Esta também não tem estado, de forma alguma, imune ao clima de renovação em que vive a Igreja. No Brasil, o papel da hierarquia, principalmente no Nordeste, nesse processo, foi fundamental. A Confederação Nacional dos Bispos do Brasil, não obstante suas hesitações e os compromissos que naturalmente é obrigada a subscrever, tem, em geral, contribuído para esse processo de transformação, adotando muitas vezes posições progressistas inclusive no campo político. O CELAM, que já examinamos, e o Concílio Vaticano II, que examinaremos mais adiante, e que tem uma importância extraordinária no processo recente de transformação da Igreja, foram reuniões de bispos.

Entretanto, seja por representarem a autoridade, seja por se identificarem mais plenamente com a Igreja en-

¹⁴ Citado em "Retrato de Camilo Torres", *op. cit.*, p. 52.

¹⁵ *Idem*, p. 60.

quanto instituição temporal que precisa sempre estar fazendo compromissos e concessões para sobreviver, seja por serem mais velhos, o fato é que nem sempre os bispos têm podido acompanhar os padres nesse processo revolucionário por que vem passando a Igreja. E surgem as revoltas abertas — revoltas que antes eram raríssimas, e que, quando ocorriam, dificilmente vinham a público. No Brasil, no Chile, em vários países latino-americanos espoucam essas revoltas. Aquela, porém, que alcançou maior profundidade, foi a que ocorreu na Argentina no início de 1969.

O movimento de rebeldia surgiu inicialmente através de um manifesto de 30 padres da província de Rosário, que acusaram seus superiores, em março de 1969, afirmando que os mesmos «exercem o poder de forma autoritária e se negam a dialogar com seus subordinados e com os fiéis na procura de uma autêntica justiça social».

O sentido político da rebelião era claro. Não se limitou, porém, a Rosário. No mês seguinte, 270 sacerdotes de 7 províncias argentinas, solidarizaram-se publicamente com os 30 de Rosário, apresentando uma representação à Confederação Nacional dos Bispos da Argentina, na qual acusavam seus superiores de não aplicarem as diretivas renovadoras do Concílio Vaticano II e do CELAM. Segundo os padres, eram cinco as principais causas que prejudicavam o exercício da autoridade episcopal na Argentina:

«1. A nomeação de bispos sem a participação representativa das comunidades eclesiais.

2. A inoperância da Conferência Episcopal Argentina em quase todos os âmbitos da atividade pastoral.

3. A falta de uma verdadeira liderança por parte do episcopado, devido à ausência de diálogo e conexão com as bases.

4. Marginalização quase sistemática dos sacerdotes que propugnam novas iniciativas e experiências pastorais, baseadas no espírito do Concílio.

5. Insensibilidade da Conferência Episcopal e sua falta de compromisso concreto na procura de autêntica justiça social.»¹⁶

¹⁶ Cf. *O Estado de São Paulo*, 11 de abril de 1969.

Vemos por essa listagem de causas que os problemas de ordem política se misturam com os de ordem interna da Igreja. A transformação política é indiscutível, mas ela ocorre ao mesmo tempo que outras transformações também abalam as velhas estruturas da Igreja, renovando-as.

Finalmente, para terminarmos este rápido esboço das transformações políticas por que vem passando a Igreja Católica na América Latina, deve ser citado o caso do Paraguai. Nesse país não foram apenas os leigos católicos, alguns padres mais jovens e um ou outro bispo isolado, que passaram a desafiar a ordem estabelecida. A hierarquia da Igreja paraguaia transformou-se em 1969 em uma ameaça ao governo ditatorial daquele país. Conforme relata Malcon W. Browne, do *New York Times*:

«Os líderes da Igreja Católica do Paraguai representam um sério desafio para o governo autocrático e conservador do país. Bispos e outros líderes da Igreja declaram-se francamente revolucionários... Ao contrário do que acontece nos outros países (latino-americanos), os sacerdotes liberais contam com o apoio dos bispos, que são tão liberais quanto eles próprios.»¹⁷

No Paraguai, portanto, a esquerda católica adquiriu tal significado, ao ponto de obter o apoio da hierarquia local. Embora isto não tenha acontecido nos demais países latino-americanos de forma tão clara, é indiscutível que em praticamente todos eles a Igreja vem se renovando politicamente à medida que surge uma esquerda católica nesses países.

A posição política dessa esquerda católica assemelha-se, em grande parte, à dos estudantes latino-americanos. Não é comunista. O imperialismo soviético é reconhecido, a falta de liberdade, inclusive religiosa, existente nos países comunistas, é repudiada. Mas o imperialismo norte-americano — por estar mais próximo — é o alvo mais

¹⁷ BROWNE, Malcon W., *Igreja Nova no Paraguai*, the *New York Times*, transcrito em *O Estado de São Paulo*, 10 de abril de 1969.

freqüente de suas críticas. Contra esse imperialismo, ou então contra as oligarquias militares ou capitalistas que dominam os países latino-americanos, volta-se essa esquerda católica, cuja estratégia se baseia principalmente em um esforço de conscientização das massas, procurando fazê-las ver sua situação de miséria, a exploração a que são sujeitas, ao mesmo tempo em que são reafirmados seus direitos a uma vida digna. Sobre o assunto diz-nos ainda Malcon W. Browne:

«Os novos sacerdotes são, geralmente, anticapitalistas e muitos dos seus objetivos são semelhantes aos dos marxistas. Defendem a reforma agrária, a nacionalização de diversas empresas comerciais e industriais, e a resistência ao imperialismo econômico. Muitos deles se opõem veementemente à política norte-americana, que consideram imperialista. A essência de sua doutrina é definida pela palavra conscientização, que significa instruir povo de consciência social.»¹⁸

Essa palavra «conscientização» foi inicialmente proposta, no começo dos anos sessenta, pelo educador brasileiro católico Paulo Freire, que desenvolveu um extraordinário e revolucionário método de alfabetização de adultos baseado nesse princípio. Seu método, que se constituiu em uma das principais bases teóricas do importante Movimento de Educação de Bases, da Confederação Nacional dos Bispos do Brasil, e principalmente do Movimento de Cultura Popular de Recife, alcançou uma profunda repercussão no Brasil. Com a Revolução de 1964, seu autor e o próprio método foram banidos sob a acusação de subversivos, não obstante um homem insuspeito como o diretor interino da USAID (United States Agency for International Development) declarasse um pouco antes:

«Contrariamente à sua alegação (do jornal *O Globo*), de que o método Paulo Freire é, comprovadamente, um método de doutrinação marxista, os técnicos em ensino têm confirmado que esse método, por si só, e no caso específico de Anjicos, não contém qualquer orientação política ou social. O projeto de Anjicos (financiado pela USAID) nunca foi considerado, por si

¹⁸ BROWNE, Malcon W., *idem*.

só, uma solução ou curso completo de leitura e escrita, mas, antes, um ponto de partida do qual o adulto poderá chegar à educação mais elevada. Sua acusação pode levar alguém à conclusão de que ensinar pessoas a ler é ruim porque as leva à doutrinação. Estou seguro de que V. Excia. concordaria que tal interpretação estaria fora de lógica. Essa linha de raciocínio levaria à conclusão de que não se deve dar educação básica ao povo, porque isto o prepararia para a doutrinação deste ou daquele *ismo*. Em realidade, o método Paulo Freire, como qualquer outra técnica de ensino não-política, prepararia o indivíduo para ser influenciado por qualquer escola de pensamento.»¹⁹

Entretanto, embora realmente o método Paulo Freire não fosse, em si mesmo, subversivo, é preciso admitir que se constituía em uma ameaça à ordem estabelecida. Em primeiro lugar, o método era eficiente e isto já o tornava perigoso. Educar rapidamente e em massa adultos que, depois de alfabetizados, não encontrariam na estrutura econômica e social do país oportunidades de progresso, era arriscado. Por outro lado, a filosofia pessoal do grande educador católico, embora não fosse marxista, nem pregasse a revolução, caracterizando-se antes por um reformismo básico, tinha afinal um sentido revolucionário dentro de seu humanismo radical.

Em seu livro *Educação como Prática da Liberdade*, em que revela uma filosofia católica particularmente influenciada por autores como Alceu Amoroso Lima, Emmanuel Mounier, Gabriel Marcel, Karl Jasper, Simone Weil, Paulo Freire deixa clara a necessidade de uma dupla opção:

«Opção por esse ontem, que significava uma sociedade sem povo, comandada por uma «elite» superposta a seu mundo, alienada, em que o homem simples, minimizado e sem consciência dessa minimização, era mais «coisa» do que homem mesmo, ou opção pelo Amanhã. Por uma nova sociedade que, sendo sujeito de si mesma, tivesse no homem e no povo sujeitos de sua história... A opção, por isso, teria de ser, também, entre uma «educação» para a «domesticação», para a alienação, e uma educação para a liberdade. «Educação para o homem-objeto ou educação para o homem-sujeito.»²⁰

¹⁹ HOWE, James, transcrito em ALVES, Márcio Moreira, *O Cristo do Povo*, pp. 193-194.

²⁰ FREIRE, Paulo, *Educação como Prática da Liberdade*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1967, pp. 35-36.

Para Paulo Freire, a educação para a liberdade, para o homem-sujeito, é uma educação que conscientiza o homem, permitindo que ele, ao invés de acomodar-se à sociedade e por ela deixar-se subjugar, adquira uma consciência transitiva crítica, que torna o homem responsável, capaz de compreender e dialogar com o mundo que o cerca e de nele integrar-se de forma criadora, como verdadeiro sujeito de sua própria existência.

Esse processo de integração criadora do homem é um processo de educação e conscientização. E o MEB, ainda em 1966, em um documento sobre seus programas, definia conscientização de maneira muito semelhante:

«A conscientização representa para o Movimento a tomada de consciência, pelo educando, de seus valores, da significação, da vivência de seu trabalho de Homem no Mundo. O Movimento entende que a conscientização é intrínseca à própria educação, pois ela significa ajudar alguém a tomar consciência do que é (consciência de si), do que são os outros (comunicação dos dois sujeitos) e do que é o mundo (coisa intencionada), que são, sem dúvida, os três polos de toda a educação integrada.»²¹

Ora, esta conscientização jamais é neutra, ideologicamente. Quando tinha início a aplicação do método Paulo Freire, com a apresentação do primeiro quadro sobre «O homem no mundo e com o mundo. Natureza e Cultura», ou com a discussão da primeira palavra geradora, «tijolo», já tinha início um processo de politização. Isto acontecia porque o método trazia, para a situação de classe, aspectos reais, vivos, do próprio mundo dos adultos que iniciavam sua alfabetização — e este mundo não é neutro.

Nesses termos, conscientizar não significa ideologizar, embora ambos os processos, na prática, acabem caminhando na mesma direção.

Este fato foi muito bem observado por Francisco C. Weffort na introdução ao livro de Freire.

«Mas se uma pedagogia da liberdade traz o gérmen da revolta, nem por isso seria correto afirmar que esta se encontra, como

²¹ Transcrito em ALVES, Márcio Moreira, *op. cit.*, p. 166.

tal, entre os objetos do educador. Se ocorre é apenas e exclusivamente porque a conscientização divisa uma situação real em que os dados mais freqüentes são a luta e a violência. Conscientizar não significa, de nenhum modo, ideologizar ou propor palavras de ordem. Se a conscientização abre caminho à expressão das insatisfações sociais é porque estas são componentes reais de uma situação de opressão.»²²

Esta concepção de conscientização proposta por Paulo Freire é, provavelmente, hoje, a estratégia política revolucionária, por excelência, da esquerda católica, na América Latina. Nascida de um católico, ela tem um grande apelo nos meios católicos. O humanismo cristão que a inspira, seu caráter ao mesmo tempo neutro e ideológico, sua ênfase na liberdade e na responsabilidade, seu claro relacionamento com a «conversão», a prioridade que dá à mudança de mentalidade, ao invés da mudança das estruturas. Todos esses aspectos têm um forte apelo para os católicos e ajudam-nos a explicarem a adoção da conscientização como sua estratégia básica.

O último aspecto por nós citado, porém, merece um esclarecimento. Falamos em prioridade da mudança de mentalidade sobre a mudança de estrutura. Este fato deve ser entendido com as devidas ressalvas. A crença na mudança das mentalidades como condição da mudança das estruturas é em geral uma crença idealista e conservadora. E os católicos, todas as vezes que se lançam, ou pretendem se lançar, em movimentos políticos revolucionários de esquerda, têm esse calcanhar de Aquiles que, não raro, os trai e impede de realizar seus objetivos: o idealismo, a crença de que a mudança das estruturas pode ser precedida pela mudança das mentalidades.

Deste perigo não escapam os católicos que revolucionam a Igreja latino-americana nos anos sessenta. Acontece, porém, que a mudança de mentalidade ora proposta — a conscientização — tem um sentido nitidamente histórico. Não é uma abstração idealista, mas um processo inserido no aqui e no agora da América Latina

²² WEFFORT, Francisco C., Educação e Política, em *Educação como Prática da Liberdade*, op. cit., pp. 11-12.

da segunda metade do século XX. Ora, esta inserção no real e no histórico dá à conscientização uma força muito maior. Além disso, os católicos progressistas, engajados na política de conscientização, estão bastante alertados dos riscos do idealismo e da inefetividade. Finalmente, a estratégia católica de esquerda não se limita à conscientização. A mudança de mentalidade é reacionária, em termos de estratégia política, quando ela esgota toda a estratégia. Nesse caso, geralmente, ela não passa de um artifício conservador para que o *status quo* seja mantido. Quando, porém, essa mudança de mentalidade se transforma em conscientização e, além disso, não esgota o esforço político revolucionário, então o perigo do idealismo é, pelo menos, diminuído.

Em resumo, vimos que vem ocorrendo uma revolução na Igreja na América Latina. Essa revolução vem ocorrendo entre os leigos, entre o clero e, em certos casos, na própria hierarquia. Através dessa revolução os católicos vão-se transformando em uma das vanguardas das possíveis transformações políticas e sociais da América Latina. A Igreja Católica, que até há pouco era um dos baluartes da ordem estabelecida, começa a contestá-la. E' preciso não exagerar a profundidade dessa transformação da Igreja. Na medida em que seu passado e suas tradições a amarram, na medida em que suas relações e compromissos com a classe dominante ainda não foram totalmente superados, na medida em que a Igreja é uma instituição burocraticamente organizada, não podemos falar que a Igreja se tenha transformado em uma força revolucionária na América Latina. Parece indiscutível, porém, que a Igreja vem passando por uma profunda transformação, que alguns preferem chamar de crise, e nós chamamos de revolução. Neste trabalho estamos preocupados principalmente com o aspecto político dessa revolução. Mas não há dúvida de que a revolução na Igreja não é apenas política. E' também teológica, moral, litúrgica. Veremos alguns aspectos desse fenômeno quando, em seguida, examinarmos as transformações por que vem passando a Igreja no plano mundial.

Em um plano mais amplo, saindo-se do âmbito do Brasil ou da América Latina, nota-se que este estado de eferescência política da Igreja Católica tem também, pelo menos, dimensão européia. Não ousamos dizer mundial, porque seríamos obrigados a incluir os católicos norteamericanos e da Ásia e África nesta afirmação, o que não nos parece justificado, não obstante os influxos modernizantes de que tem sido cenário a Igreja nos Estados Unidos nos últimos anos. Na verdade, a própria inclusão da Europa neste processo revolucionário deve ser feita com certas qualificações. O comprometimento político da Igreja com teses progressistas e, algumas vezes, mesmo revolucionárias, vem ocorrendo principalmente na América Latina. Discutiremos as causas desse fenômeno mais adiante. O centro do pensamento católico, porém, continua na Europa, na Itália e na França principalmente, de forma que não é possível ocorrerem grandes transformações na Igreja sem a participação desses centros. A própria estrutura hierárquica centralizada da Igreja, com sua sede em Roma, aliás, não permitiria que a situação fosse diferente.

Na verdade, sob muitos aspectos, a Igreja é uma unidade, em que dificilmente as partes poderão modificar-se sem que o todo se transforme. Sem dúvida, diferenças regionais são possíveis, mas o controle dos problemas de fé e moral por Roma é suficientemente poderoso para que a unidade básica seja mantida. Nesses termos, uma transformação tão decisiva da Igreja na América Latina — a ponto de poder transformá-la de instrumento do poder das oligarquias agrário-comerciais dominantes, até há bem pouco um ponto de apoio para a revolução — só poderia ocorrer na medida em que a Igreja inteira estivesse atravessando um profundo processo de mudança. Ora, é exatamente isto o que vem ocorrendo. Jean-Marie Domenach e Robert de Montalvan, que realizaram uma coletânea de textos e documentos do catolicismo francês entre 1942 e 1962, afirmam na conclusão:

«Se nos perguntarem o que mais se modificou na França, nestes últimos 20 anos, responderemos: foi a Igreja.»²²

E, de fato, a partir da Segunda Guerra Mundial, a Igreja, particularmente na França, passou por um profundo processo de modernização, de descoberta e reconhecimento do mundo moderno. O sentido fundamental desse processo foi o do reconhecimento de que a Cristandade, ou seja, o sistema político vigente no mundo desde Constantino, em que a Igreja era parte do sistema de poder, estava definitivamente terminada, e que era agora necessário à Igreja, para sobreviver, adaptar-se ao mundo moderno, compreendê-lo e procurar reconquistá-lo.

²² DOMENACH, Jean-Marie e MONTALVAN, Robert, *Catolicismo de Vanguarda*, tradução de *Une Eglise en Marche*. Lisboa, Livraria Moraes; São Paulo, Herder, 1965, p. 413.