

Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Ciência Política

Igreja e Democracia
A democracia na Igreja

Dermi Azevedo

Tese de candidatura ao doutoramento em Ciência Política

Orientador: Prof. Dr. Paulo Sérgio Pinheiro

São Paulo

2005

“Certa vez, as árvores reuniram-se para escolher um rei. Disseram para a oliveira: reina sobre nós. A oliveira respondeu: para reinar sobre vós, teria de deixar de produzir azeite, o qual é usado para honrar deuses e homens.

Então, as árvores disseram à figueira: sê tu o nosso rei! Mas a figueira replicou: para reinar sobre vós, não poderia produzir mais meu doce fruto.

Em seguida, as árvores disseram à videira: tu é que vais ser o nosso rei. Mas a videira respondeu: para reinar sobre vós, não mais poderia dar o meu vinho, que faz os deuses e os homens felizes.

Então, as árvores disseram ao espinheiro: tu vais ser o nosso rei. O espinheiro respondeu: se vocês querem mesmo que eu seja o vosso rei, venham todos para debaixo de minha sombra. Se não quiserem, sairá fogo dos meus ramos espinhosos e consumirá até os cedros do Líbano”.

A todos os homens e a todas as mulheres
que tombaram na resistência à ditadura militar (1964-1985)

AGRADECIMENTOS

Ao professor doutor Paulo Sérgio Pinheiro, referência permanente de coerência no estudo e na promoção dos direitos humanos e no trabalho científico, pela orientação recebida.

Ao professor doutor Benjamin de Souza Netto pela paciente colaboração no debate e nas pesquisas sobre o tema desta tese.

Aos professores doutores Cícero Romão Araújo e Fernando Salla, pelos ensinamentos compartilhados no seminário de pesquisa e na qualificação e Mariano Foralosso pela contribuição no estudo sobre a Ordem Dominicana.

Ao cardeal emérito de São Paulo, d. Paulo Evaristo Arns, ao bispo emérito de Santa Maria, d. Ivo Lorscheiter, ao bispo emérito de São Félix de Araguaia, d. Pedro Casaldáliga, ao bispo de Blumenau, d. Angêlico Sândalo Bernardino, à teóloga Ivone Gebara e ao operário Waldemar Rossi, pelas entrevistas concedidas.

A Darcy Andozia, sem cuja colaboração, na editoração deste trabalho, teria sido muito difícil realizá-lo. Aos meus filhos Joana, Carlos Alexandre, Estevão e Daniel pelo apoio que me deram.

À Amélia e José Vicente, a Joana e Carlos Andozia *in memoriam*.

À minha querida irmã Judy, aos sobrinhos Judson e Josenaldo, suas esposas e filhos.

À minha querida irmã Sebastiana, a Zezé, Valter, Fátima e Vera e aos seus familiares.

Aos amigos e colegas Flávio Rocha de Oliveira e Isabela Pennella, pela amizade e pelo incentivo, nos momentos de desânimo e por todo o companheirismo, desde a época do mestrado.

À Rai, à Vivian e aos outros funcionários do Departamento de Ciência Política, pela dedicação aos pós-graduandos.

Aos meus colaboradores na SJDC, Carlos José da Silva, Mauro André Oliveira e Enedina Alves do Nascimento.

Aos colegas do Provita/SP e do CEPE – Frei Tito de Alencar de Lima.

Aos amigos Edmilson Vitorino de Lima (Cariri), Lia, Fanny e Efraim.

SUMÁRIO

1. Introdução	10
2. O poder como eixo de compreensão	14
2.1. Igreja e poder	27
2.1.1 Período pré-constantiniano.....	28
2.1.1 Burocratização	30
3. A referência democrática	33
3.1. Características da democracia	37
3.2. A definição de democracia	15
a). Democracia antiga	42
b). Democracia e Idade Média	46
c). Democracia moderna	50
d). Democracia contemporânea	54
e). A democracia e os direitos humanos	64
3.3. A democracia na América Latina	68
4. A referência eclesial	70
4.1. A Igreja como instituição	74
4.1.1. Conferências e assembleias episcopais.....	76
4.2. O <i>modus operandi</i> da Igreja	80
4.2.1. Os concílios da Antiguidade	80
4.2.2. Os concílios medievais.....	82
4.2.3. Os concílios do século XV.....	83
4.2.4. Os concílios da época da Reforma.....	84
4.2.5. O concílio do século XIX.....	84
4.2.6. O Concílio Vaticano II.....	85
5. Modelos de Igreja	92
5.1. Modelos-sínteses	93
5.1.1. Igreja Cristandade.....	98
5.1.2. Igreja Sociedade Perfeita.....	100
5.1.3. Igreja Povo de Deus.....	102

5.2. Um paradigma periférico – a Teologia da Libertação.....	104
5.2.1 Opção pelos pobres.....	106
5.2.2. Uma Teologia feminista da Libertação.....	109
5.2.3. Releitura da Bíblia.....	112
5. 2.4. Deus Pai?.....	113
5.3. Críticas ao uso da expressão “modelos de Igreja”.....	114
5.4. Os pólos de poder na Igreja.....	115
5.4.1. Pólo Pontifício.....	115
5.4.2. Pólo Episcopal/Clerical.....	116
5.4.3. Pólo Burocrático.....	116
5.4.4. Pólo das ordens e congregações religiosas.....	117
5.4.5. Pólo dos leigos.....	119
5.4.6. Pólo da sociedade civil intra-eclesiástica.....	120
5.5. Instrumentos de “defesa da fé”.....	121
5.5.1. A Santa Inquisição.....	121
5.5.2 O <i>Index Librorum Prohibitorum</i>	125
5.5.3. A Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé.....	126
5.5.4. Inquérito e Processo.....	126
5.5.5. Estudo de <i>Officium</i>	127
5.5.6. Exame com modo de proceder ordinário.....	127
5.5.7. Exame com modo de proceder urgente.....	129
5.6. A lista de Ratzinger.....	130
5.6.1. La Nouvelle Théologie.....	137
5.6.2. O caso Leonardo Boff.....	142
5.6.3. O veto a um projeto da CNBB.....	144
6. Três teses sobre Igreja e democracia.....	146
6.1. As três teses.....	146
6.2. Entrevistas.....	147
6.3. A relação Igreja e Estado no plano jurídico.....	153
6.4. O princípio da subsidiariedade.....	154
6.5. Igreja e democracia.....	157

6.6. A Igreja e a democracia na América Latina.....	177
6.6.1. A democracia cristã.....	178
7. Experiências de democracia em ordens religiosas	178
7.1. Ordem de São Bento	179
7.2. Ordem dos Pregadores (OP) Dominicanos	180
8. Democracia e política externa do Vaticano	185
8.1. Temas prioritários	187
8.2. Estratégias da diplomacia vaticana	188
8.3. As viagens do Papa como dado estratégico	189
8.4. Igreja e Teorias de Relações Internacionais.....	190
8.5. EUA e Vaticano: convergências e divergências	193
8.6. A Santa Sé e dos direitos humanos.....	197
8.7. A política externa do Vaticano e Bento XVI	198
9. A evolução da Igreja no Brasil	201
9.1. Cristandade	202
9.2. Os primeiros passos da Igreja no Brasil	206
10. O Estado autoritário no Brasil (1964-1985)	215
10.1. Estrutura e funcionamento da repressão	219
10.1.1. Do Conselho de Defesa Nacional à Agência Brasileira de Inteligência	219
10.1.2. Funcionamento da repressão	222
10.2. Repressão contra a Igreja	230
10.2.1. Prisões	234
10.2.2. Brasil: Nunca Mais	240
10.2.3. Os colaboradores da repressão	243
10.2.4. O epicentro dos colaboradores	249
10.2.5. Marchas com Deus.....	252
10.3. Igreja e transição para a democracia.....	253
10.4. O pós-autoritarismo	256
10.5. Igreja e ditadura na Argentina.....	258
11. Perspectivas no século XXI	262

12. Conclusões	275
13. Bibliografia.....	79

Resumo - A Igreja e a democracia e a questão da democracia na Igreja são os temas centrais deste texto, que tem, como principal referência, o conceito e o exercício do poder. Embora reconheça o regime democrático como o menos imperfeito, a Igreja Católica apresenta indicadores de um elevado déficit democrático interno. Vários fatos reforçam a hipótese de que esta instituição não é democrática, embora existam correntes que afirmam uma afinidade doutrinária entre o Catolicismo e a democracia. Com base na teoria crítica da sociedade, o texto faz um percurso pela história da Igreja e pelas suas instâncias de poder, comparando-as com os resultados da construção da democracia. Analisa também os modelos de Igreja e os seus pólos de poder, em constante interação dialética. Por último, sintetiza alguns dos desafios estratégicos colocados para a Igreja, neste início do século XXI.

Palavras chaves: poder, democracia, Igreja, subsidiariedade, concílios.

Abstract – The Church and democracy and the question of democracy in the Church are the themes of this text, who has, as the main reference, the concept and the practice and the theory of power. In despite of recognizing democracy as the less imperfect system, the Roman Catholic Church presents some indicators of a high democratic deficit in his interior. Many facts reinforce the hypothesis that this institution is not democratic, in despite of the existence of some tendencies who indicates a support to the theses of the link between Catholicism and democracy. With the reference of the critical theory of society, the text reads the Church's history and describes his instances of power, making a comparison with the outcomes of democracy. It makes also an analysis of the Church's models and his power's poles, who interacts in a permanent dialectic. Finnaly, resumes some of the strategical challenges, who are in face of the Church, in this new century.

Key words: power, democracy, Church, subsidiarity, councils.

Capítulo 1

1. Introdução

Indagar e investigar a natureza e a qualidade da relação entre a Igreja Católica Apostólica Romana e a democracia, é o principal objetivo deste texto. Trata-se de verificar e de distinguir quais são as características da democracia moderna, do exercício e da prática dessa mesma democracia, no interior de uma das instituições religiosas mais antigas e mais influentes da sociedade. O Concílio Vaticano II (1962-1965) é o marco simbólico da transição entre o Catolicismo dos primeiros dezenove séculos e dos séculos XX e XXI. No entanto, a Igreja – como será designada doravante – ainda mantém um relacionamento tenso e apologético com a modernidade e com a pós-modernidade.

Quais são alguns dos fatores desse fenômeno? Quais as conseqüências dessa tensão? É possível a aceitação, pela Igreja, dos valores democráticos modernos e pós-modernos? É provável que isto aconteça? Que diferenças fundamentais existem entre o Estado democrático de Direito e o *modus governandi* da Igreja? Entre uma constituição democrática e a constituição eclesiástica?

O ponto de partida hipotético-dedutivo desse texto é o de que a Igreja não é uma democracia, mas uma instituição em que o poder é organizado de forma vertical e exercido assimetricamente, de forma incongruente com o conteúdo e a práxis da democracia moderna. O conceito de democracia, por outra parte, não é unívoco, embora exista um consenso mínimo a seu respeito. Esse consenso baseia-se em, pelo menos, três aspectos: o primeiro é controle minimamente razoável, do Estado, por parte da sociedade; o segundo, é a participação deliberativa da cidadania, isto é, dos cidadãos reais e não imaginados, em todos os assuntos públicos que lhes digam respeito; o terceiro, é o cumprimento dos direitos humanos, provendo-se a interação entre esses direitos, a democracia e o desenvolvimento humano.

A questão do poder é um dos eixos centrais dessa reflexão. Historicamente, o conteúdo e a forma de exercício do poder representam o primeiro divisor de águas no Cristianismo, entre a *potestas* assumida pela Igreja constantiniana e o *carisma* da Igreja primitiva. Os primeiros sete Concílios Ecumênicos, os únicos reconhecidos pelas Igrejas do Oriente e do Ocidente, foram convocados pelo imperador romano.

Neles, foram aprovadas fórmulas de fé (Credos), plenas da ideologia justificadora do poder imperial. No Credo que proclama Deus como “Pai todo poderoso”, são distinguíveis componentes do contexto histórico e cultural da época em que o Cristianismo já se havia convertido em religião oficial do Império.

A partir de sua cooptação pelo poder, a Igreja tornou-se uma das estruturas básicas da dominação temporal. O poder sagrado substituiu o poder imperial, sendo legitimado pela vontade e pela escolha do próprio Deus. A função dos ministros da Igreja era, inicialmente, concebida como um serviço (*diakonia*) e não como uma tarefa hierárquica, que demanda, antes de tudo, submissão e obediência. São colocadas, na Igreja, pelo menos três teses sobre a interação entre Igreja e democracia: a *tese da afinidade* (existiria um vínculo intrínseco entre o conceito de democracia e a doutrina cristã), a *tese intermediária* (a Igreja seria uma democracia em termos) e a *tese da não democracia* (nada indica, na prática eclesial, que possa caracterizar a Igreja como uma instituição democrática).

O ponto de partida escolhido, neste texto - o de que a Igreja não é uma democracia - não significa, necessariamente, a inexistência completa de teorias e práticas democráticas dentro da Igreja. Diante de vários regimes autoritários e totalitários e de situações concretas de violações dos direitos humanos, a história apresenta diversos exemplos do compromisso de setores e de pessoas da Igreja com a democracia e com a dignidade da pessoa humana. Essa análise inclui seis partes: na primeira, é feita uma releitura básica dos conceitos de democracia e Igreja. Na segunda, será feita uma caracterização ideal típica da Igreja, como instituição, destacando seus paradigmas ou modelos de auto-compreensão e seus pólos de poder, em constante interação dialética. Na terceira, serão analisadas a evolução do pensamento oficial católico sobre democracia e a questão do déficit democrático na Igreja, traduzida, entre outros indicadores, pelas restrições à livre investigação teológica. Na quarta parte, a relação entre Igreja e democracia será analisada à luz da atuação e do discurso dos Papas, desde Pio IX até Bento XVI. Na quinta parte, será estudada essa mesma evolução no que se refere à Igreja na América Latina e no Brasil, incluindo depoimentos de bispos, religiosos e leigos. Na sexta parte, serão analisados os princípios e referências que, se levados à prática, poderiam favorecer uma maior

coerência da Igreja institucional com os valores democráticos modernos e contemporâneos, vindo, a seguir as conclusões e a bibliografia.

Capítulo 2

2. O poder como eixo de compreensão

A questão do poder é um dos temas essenciais da Ciência Política. Qualquer reflexão sobre as instituições, as leis, a justiça, o direito, o governo, a política e demais conceitos afins, leva, inevitavelmente, ao tema do poder, visto não em termos ideais, mas na sua realidade integral, ou seja, na concepção expressa por Maquiavel, no capítulo XV do *Príncipe*: “pareceu-me mais conveniente ir diretamente à verdade efetiva da coisa, que à sua imaginação”. Mas, o que é o poder? Como se constitui? Como se insere nas articulações sociais? Como se institucionaliza nas estruturas jurídicas e políticas e nos códigos sociais de dominação e de reprodução da obediência? Como é legitimado e qual a sua história?

Esse conceito é polissêmico e pode ser relacionado há, pelo menos, dois tipos de significados: a algo que caracteriza uma relação social e a algo que caracteriza uma propriedade ou uma substância possuída. Nas Ciências Sociais contemporâneas, a análise do poder é marcada, de modo geral, por duas grandes teorias: as *substanciais* ou *estruturais* e as *relacionais*.¹ As primeiras enfatizam que o poder é uma substância *in se* e que, graças à sua gestão, um sistema pode realizar seus objetivos. Nela, o poder é visto como uma essência, com base em dois postulados: o primeiro consiste em supor que o poder possui uma natureza abstrata e sempre semelhante; o segundo é de que o poder é uma entidade de propriedade de alguns indivíduos que o possuiriam como uma coisa ou, antes, como uma força. Seria como que uma energia localizada na pessoa do chefe ou em princípios aceitos pela comunidade, sendo os governantes apenas os seus depositários temporários. Uma dificuldade básica dessa concepção é a de que o poder, revela-se às vezes, impotente, ao enfrentar quem não o possui e quem desobedece às suas ordens.

As teorias relacionais afirmam que o poder é um tipo de ação exercido sobre alguma coisa ou sobre alguém. Só se pode falar de poder na presença de, pelo menos, dois termos ou dois atores. Existem, entre outras, duas formas básicas de poder social: a relativo às relações conflitivas e a relativo às relações não conflitivas ou de coordenação. A primeira forma define-se como a capacidade que um grupo social tem

¹LALLEMENT, MICHEL, *Histoire des idées sociologiques*. Nathan. Paris. 1993.

para impor um determinado tipo de conduta a outra pessoa ou a outro grupo social. Essa acepção do poder implica, sobretudo, nas idéias básicas de dominação e de submissão. Já a segunda forma pode ser definida como a capacidade de influência que os vários sujeitos sociais possuem entre si para configurar e implementar condutas comuns ou convergentes. Essa segunda forma refere-se a uma das dimensões básicas do processo existencial humano: a das condutas intersubjetivas de interação e de comunicação. Há coincidências entre o poder nas relações de conflito e nas relações de coordenação: ambas são formas de poder social; são resultantes de uma determinada situação social de caráter histórico; não resultam de critérios subjetivos, mas de condicionamentos objetivos; desempenham um papel social com implicações mútuas, de modo que quando o peso social de um cresce, o peso do outro é reduzido.

De acordo com o pensamento marxista, por exemplo, o poder é possuído por uma classe e utilizado como instrumento de dominação para reprimir as classes dominadas. Por sua vez, T. Parsons o define como uma “capacidade geral que permite assegurar que as unidades de um sistema de organização coletiva satisfaçam algumas obrigações, quando estas últimas são legítimas, com vistas aos objetivos coletivos e quando, em caso de recusa, pode-se esperar a aplicação de sanções negativas tangíveis, qualquer que seja, aliás, a modalidade utilizada para infligir essas sanções”.² Uma terceira abordagem, a institucionalista, leva a identificar o poder com o Estado. As teorias relacionais do poder inspiram-se em Max Weber, que as situam no contexto da política, relacionando-as com o conceito de dominação. Ele define o poder como “a probabilidade de um ator, situado dentro de uma relação social, estar numa posição que lhe permita realizar sua própria vontade, apesar de (encontrar) resistência”.³ Apresenta, ainda, como poder, “a chance de um homem ou de um grupo de homens realizarem sua própria vontade numa ação comunal, inclusive contra a resistência de outros que estão participando da ação”.⁴ Já o termo *dominação* inclui tanto a prática e o sentido do *dominus* (seja a própria imposição do senhor feudal e sua forma de realizá-la ou seu domínio territorial), quanto a situação de poder, seja no estrato, estado ou feudo. A teoria de Weber favoreceu a mudança de orientação da Filosofia

²PARSONS, T. *Politics and Social Structure*. 1969

³FREUND, JULIEN. *The Sociology of Max Weber*. 1972.

⁴WEBER, MAX. *Economia e Sociedade*. 1970

Política no século XX. Ao constatar o processo de racionalização e dessacralização cada vez maiores, nas cosmovisões, co-extensivos à industrialização e à hegemonia da economia sobre o conjunto da vida social, ele procurou explicar a coesão social e os fenômenos de dominação. Para tanto, construiu um sistema de categorias de análise: o *grupamento* (relação social delimitada pela regulamentação e cuja ordem é garantida por pessoas determinadas e por dirigentes administrativos); a *empresa* (baseada numa atividade contínua, com vistas a uma certa finalidade); a *associação* (fundada em um acordo voluntário e a *instituição* (cujas normas aplicam-se numa área delimitada).

A partir dessa definição estática, Weber analisa as forças que garantem a formação e a vida desses grupamentos. Nesse sentido, distingue o *poder* e a *dominação*. O poder é a possibilidade de fazer vencer sua própria vontade, contra eventuais resistências, quaisquer que sejam os meios utilizados. A dominação pressupõe ao contrário, tanto a disciplina, quanto uma certa vontade de obedecer, por parte do grupamento, quaisquer que sejam as motivações. A disciplina baseia-se numa obediência mecânica; já a dominação não se reduz à disciplina. Não necessita também de um grupo, nem de uma administração, nem mesmo do Estado. Existe a dominação no momento em que o indivíduo comanda outros com sucesso. Weber identifica três tipos de grupamento: o *grupamento político*, cujas normas são exercidas, de maneira contínua, dentro de um território geográfico determinado, por meio da aplicação e da ameaça de um constrangimento físico, por parte da direção administrativa; o *Estado*, que é uma empresa política de caráter institucional, que dispõe, na aplicação das normas, do monopólio do constrangimento físico legítimo e o *grupamento hierocrático*, que utiliza o constrangimento psíquico para garantir as validades de suas normas (por meio da distribuição ou não de bens espirituais de salvação).

A Igreja é um exemplo de um desses grupamentos. Ao buscar por outra parte, as razões da obediência aos que detêm o poder, Weber cita motivos *materiais e racionais em finalidade e afetivos* ou *ideais*. Mas o motivo principal por ele citado, é o da crença na legitimidade. A partir deste fator, cita três grandes modos de dominação, de acordo com seu tipo de legitimidade: de caráter *racional*, com base na crença na legalidade das normas estabelecidas e no direito dos que dominam em fixar diretrizes; de caráter *tradicional*, fundada na crença nas tradições; de caráter *carismático*, que se

baseia na submissão ao caráter sagrado da pessoa. Estes tipos de legitimidade determinam três tipos de dominação: a legal, a tradicional e a carismática. Hoje em dia, a dominação hegemônica é a burocrática, característica essencial do Estado moderno. Inclui evocações de arbítrio e convenções, de decretos e de impulsos, de explosões de vontade e de tradições nos campos das relações militares, econômicas, sociais e culturais.⁵ A dominação, significa, pois, para Weber, a oportunidade de encontrar pessoas determinadas prontas para obedecer a uma ordem de conteúdo determinado.

O conceito de dominação pressupõe um certo consentimento à obediência. Essa docilidade baseia-se no fato de ser a ordem recebida considerada como legítima. Weber construiu três tipos ideais de legitimidade: a legitimidade tradicional, fundamentada na validade do que sempre foi e na crença das tradições; a legitimidade carismática que se baseia nas qualidades excepcionais de um herói ou de um chefe e a legitimidade legal-racional, com base na crença na legalidade das normas.⁶ Já a disciplina é a oportunidade de encontrar, numa determinada multidão de indivíduos, uma obediência pronta, automática e esquemática, em virtude de uma disposição adquirida.⁷ A relação entre o poder, a soberania e a legitimidade é o tema central do pensamento de G. Ferrero (1871-1943)⁸ para o qual a legitimidade é o gênio invisível da Cidade; trata-se de uma espécie de ser alegórico que preside secretamente a fundação das cidades e a sua decadência. Como motor da história política, a luta para impor os princípios da legitimidade assume, no seu pensamento, o mesmo papel da luta de classes em Marx. Um governo é legítimo se os cidadãos, sobre os quais seu poder é exercido, aceitam os efeitos dessa ação. Só se pode falar de poder legítimo, com esse consentimento da multidão.

Em seu clássico *Poder*⁹, argumenta sobre os princípios de legitimidade detectáveis na história contemporânea. Essa obra foi publicada, em Nova York durante a Segunda Guerra Mundial. Ele se questiona na tentativa de compreender como a civilização europeia negou-se a si mesma ao realizar duas guerras mundiais, marcadas

⁵PARSONS, T. op. cit.

⁶COLLIN, DENIS. *Les grandes notions philosophiques*. Paris. Seuil. 1997.

⁷WEBER, MAX. *Économie et société/1*. Paris. Plon. 1995.

⁸MAIRET, GÉRARD. *Les grandes oeuvres politiques*. Paris. Libraire Générale Française. 1993.

⁹FERRERO, GUGLIELMO. *Pouvoir. Les génies invisibles de la cité*. Paris. Libraire Générale Française. 1988

pelo conflito entre dois princípios de legitimidade: o democrático e o aristocrático. Apenas a Inglaterra teve sucesso em fazer conviver o princípio representativo com a monarquia, nessa época. Para Ferrero, o conflito entre dois princípios – o monárquico e o democrático – representa a chave do processo histórico e deve ser relacionado ao conceito de soberania. A legitimidade democrática só pode ser avaliada em relação à soberania do povo ou da nação. Distingue, também, entre soberania e legitimidade, sem que isso signifique oposição ou separação entre esses conceitos.

As relações de poder, numa dinâmica psicossocial, afirma, por sua vez, Ganzevoort,¹⁰ incluem elementos estruturais e estratégicos. Os elementos estruturais abrangem posições e meios do poder. Já os elementos estratégicos consistem no exercício e nos motivos do poder. Todos esses elementos constituem dinamicamente a transação do poder entre as pessoas, vinculadas a uma rede social mais ampla. Por outra parte, o poder representa uma força inegável no comportamento humano, sendo visível, tanto no comportamento violento, como nos esforços em favor da justiça e da paz. Para muitas pessoas, um sistema de poder perpétuo e autoritário, é moral e psicologicamente inaceitável, e para outras, é algo perfeitamente legítimo. O conceito dinâmico de poder pode ser compreendido como a capacidade de determinar os elementos do comportamento de qualquer outro ator, inclusive sua cognição e suas emoções. De modo mais abstrato, pode ser definido, numa perspectiva interativa, como o nível de custo potencial que um ator pode impor a outro.

As teorias da interação social partem da observação de que uma boa parcela daquilo de que o ser humano tem necessidade e considera como desejável na vida só pode ser obtido por meio dos outros. Os atores se comportam de acordo com suas intenções, com os recursos disponíveis, com as estruturas de troca e com as relações propriamente ditas. O valor de uma perspectiva de troca social reside na ênfase dada ao poder e nas interações reais entre os atores, mais do que em posições e estruturas estáveis. A noção básica, nessa teoria, é a de que a dependência mútua dos atores é a condição estrutural, ao mesmo tempo, da interação social e do poder. A noção de que o poder baseia-se na dependência tem várias conseqüências. Em primeiro lugar, o poder

¹⁰GANZEVOORT, R. RUARD. Universidade de Leuven. Paper. 2005

é ligado a uma relação específica, não a pessoas. Não há pessoas poderosas ou não poderosas de modo abstrato, mas apenas relações em que uma pessoa tem poder sobre uma outra. Em segundo lugar, o poder é um potencial ligado à posição de um ator numa estrutura de relações de dependência. O fato de saber se este poder é ou não exercido, é uma outra questão. Em terceiro lugar, a quantidade total de poder numa relação não é fixa. O aumento de poder de um ator não implica na diminuição do poder do outro e esta intuição é crucial para compreender o conceito de apropriação de poder (*empowerment*). Em quarto lugar, duas pessoas podem ter um relacionamento múltiplo, com variados equilíbrio de poder. Mesmo que se possa calcular um desequilíbrio geral de poder entre duas pessoas, os equilíbrios reais de poder entre elas podem ser mais importantes para o processo de trocas.

A posição de poder remete à dimensão estrutural. Cada pessoa ocupa uma certa posição na rede social. Essa posição é parcialmente determinada por uma série de fatores demográficos, tais como, a raça, o sexo, a classe social, a idade, a educação, a profissão e a renda. Com base em algumas normas subculturais específicas, os determinantes impostos a uma pessoa, diante de cada um desses fatores, diminuem ou aumentam sua posição de poder. Essa posição não é estável e pode tornar-se mais forte ou mais fraca em função de fatores externos à relação de poder e aos resultados de interações anteriores. Isto pode influir tanto na quantidade de poder existente na relação, como no desequilíbrio entre os atores. Nas situações de violência, o autor do ato violento é, por definição, o mais poderoso. Contudo, essa vantagem pode ser parcial, pois um ator pode ocupar uma posição de grande poder e se tornar uma vítima, como exemplifica o seqüestro de diplomatas.

Os meios de poder derivam-se, em parte, da posição de poder de uma pessoa e, noutra parte, de suas capacidades que incluem a preponderância física ou verbal, a aptidão para recompensar e punir ou ainda o controle dos recursos que o outro considera como desejáveis. Esses recursos podem ser materiais, emocionais e sociais, entre outros. Os meios de poder complementam a dependência da pessoa que tem menos poder. Uma pessoa torna-se mais poderosa numa relação na medida em que uma outra pessoa dela depende para ter acesso a esses recursos. São utilizados comumente dois mecanismos para diminuir esse desequilíbrio de poder: uma é a

redução da dependência, em relação a esses recursos, por parte da pessoa que tem menos poder; o outro, é a redução do controle exercido pela pessoa que tem mais poder.

O exercício do poder é o uso real da posição e dos meios de poder em transações específicas. Enquanto a posição e os meios são elementos estruturais da relação de poder, o exercício do poder é um elemento estratégico e possui formas sutis e formas flagrantes de manifestação. A violência física e a ameaça são exemplos de formas flagrantes, enquanto a manipulação e a sedução são formas sutis. Os elementos estratégicos e estruturais influenciam-se mutuamente. Os motivos do poder, por outra parte, são as forças subentendidas pelas posições, pelos meios e pelo exercício do poder. Entre esses motivos, o poder é um meio para atingir um fim: a aquisição de recursos considerados como desejáveis; em segundo lugar, o poder pode ser um fim em si mesmo e, em geral, este tipo de motivo é determinado por uma necessidade compensatória; o terceiro tipo de motivo está ligado ao meio ambiente social ou sócio-ecológico. A religião desempenha um importante papel na rede das relações de poder e cada um dos aspectos mencionados pode ser aplicado ao campo religioso. A legitimação religiosa das posições de poder é feita, por exemplo, por meio de mensagens de obediência que criam, nos atores que as recebem, uma espécie de lealdade que as impedem de reagir.

O poder, como o objeto essencial da Ciência Política, tem também uma função de regulação social, afirma Grawitz¹¹, destacando que o poder é indispensável e é reforçado graças às desigualdades que pretende combater e que o justificam, ficando clara por isso a sua ambigüidade. Numa sociedade sem conflitos, o poder seria inútil. G. Balandier (1967) acrescenta uma segunda característica importante: a sua sacralidade, sempre presente, de modo mais ou menos explícito, de acordo com as sociedades. Dois outros critérios clássicos distinguem o poder político de outras formas de poder: a espacialização, ou seja, a organização territorial e a utilização legítima da força, isto é, a locação autoritária do poder. O estudo do poder implica na observação dos mecanismos políticos por meio dos quais é conquistado e exercido, suas formas, sua extensão, seus limites.

¹¹GRAWITZ, MADELEINE. *Méthodes des sciences sociales*. Paris. Dalloz. 1993.

Quem detém o poder nas sociedades modernas? A maioria das análises admite que o poder é exercido por minorias e as contradições começam quando se tenta determinar a natureza dessas minorias dirigentes. Nos estudos sobre as sociedades ocidentais, apresentam-se e se confrontam, pelo menos, três teses: a tese elitista, que afirma que o poder pertence a uma elite, dotada de uma certa unidade e irreduzível a qualquer estrutura constitucional; a tese pluralista, segundo a qual não existe uma só classe dirigente, mas várias categorias de direção, que ora cooperam e ora se enfrentam, representando, de qualquer modo, um contrapeso e a tese marxista, segundo a qual o poder é mantido por uma classe dominante, cuja tarefa é camuflada pela ideologia da democracia burguesa.¹²

Na tese elitista, clássica em Ciências Sociais, podem ser distinguidos uma abordagem psicológica (Pareto), um enfoque organizacional (Mosca, Michels), um conceito econômico (Burnham) e uma visão institucional (Mills). Em *A elite do poder*, (1956), C. Wright Mills recusa tanto o que considera a simplificação marxista – que baseia o poder na propriedade dos meios de produção – quanto o que entende como ilusão liberal – que se baseia no mito de uma ordem política autônoma. Para Mills, a elite do poder é mais um “grupo de status” (no sentido weberiano) que uma “classe”, na concepção marxista e resulta do exercício de alguns “papéis” estratégicos. Na sociedade moderna, o poder é institucionalizado e as três grandes hierarquias institucionais são: a política, a econômica e a militar. Seus dirigentes ocupam os postos estratégicos de comando da estrutura social e tomam as “decisões-chaves” (*key decisions*). Dentro de cada grande instituição, o poder concentra-se cada vez mais, havendo também um intercâmbio crescente entre elas. Essa unificação dos círculos dirigentes dessas três hierarquias dominantes resulta, sobretudo, de dois fatores: a coincidência de interesses objetivos e as semelhanças sociais e as afinidades psicológicas dos seus dirigentes.

Os autores da tese pluralista, por sua vez, afirmam que não existe uma classe dirigente, mas categorias dirigentes, plurais, que ora cooperam entre si, ora se enfrentam. Aron enfatiza, nesse sentido, a complexidade da estrutura do poder nas sociedades modernas e cita, além da elite política, outras cinco categorias dirigentes:

¹²SCHWARTZENBERG, ROGER-GÉRARD. *Sociologie Politique*. Paris. Éditions Montch. 1977

os detentores do “poder espiritual”, que influenciam os modos de pensar e de crer (padres, pastores e outros líderes religiosos, intelectuais e ideólogos de partidos); chefes militares e policiais; gestores do trabalho coletivo (donos ou gerentes dos meios de produção); condutores de massas (dirigentes sindicais ou partidários), além de altos funcionários que detêm o poder administrativo.¹³ Riesman também opõe-se à tese da classe dirigente única e defende a existência de um processo de fracionamento do poder. Essa classe teria sido substituída por grupos – os “*veto groups*” - que partilham o poder, sem terem como impor sozinhos, a sua vontade. A classe média seria a principal base desses grupos.¹⁴ Por outra parte, a concentração econômica, cada vez maior, dá origem a poderosos monopólios que parecem suprimir toda luta entre os grupos, afirma J.K. Galbraith.¹⁵ Passaria a existir um novo equilíbrio na economia, não mais entre produtores rivais, mas entre eles, os fornecedores e os consumidores. Seria constituído, assim, um poder compensador, que atenuaria os efeitos da política monopolista (*countervailing power*).

Em *Anatomia do Poder*¹⁶, Galbraith distingue entre os instrumentos e as fontes do exercício do poder. Os três instrumentos são: a punição (submeter pela coação), a remuneração (submeter pelo incentivo ou pela recompensa) e o condicionamento (a submissão não percebida como tal, por meio da persuasão, da educação e da publicidade). As três fontes são: a personalidade (relacionada com o poder condicionatório), a propriedade (correlata ao poder remunerativo, seja patrimonial, seja de renda) e a organização (relacionada com todos os instrumentos do exercício do poder. As interrelações entre instrumentos e fontes originam-se nos poderes político, religioso, econômico, militar, mediático e outros. O poder é sempre buscado por si mesmo e também como um meio para atingir os fins ligados aos interesses econômicos e aos valores pessoais, religiosos e sociais. Para Galbraith, o poder não pode ser avaliado a priori como negativo porque é essencial para a vida coletiva.

A partir do ponto de vista da Filosofia Política, Zarka¹⁷ distingue o que chama de figuras do poder, ou seja, as diversas formas por ele assumidas no decorrer da

¹³ ARON, RAYMOND. *Archives européennes de sociologie*. I. Paris. 1960

¹⁴ RIESMAN, DAVID. *A multidão solitária*. New Haven. 1952.

¹⁵ GALBRAITH, JOHN KENNETH. *American capitalism*. New York. 1952.

¹⁶ GALBRAITH, JOHN KENNETH. *Anatomia do poder*. Milão. Mondadori. 1984.

¹⁷ ZARKA, YVES-CHARLES. *Figures du pouvoir*. Paris. PUF. 2001.

história. Nesse sentido, pergunta-se o homem é um ser que possui naturalmente um gosto particular pelo exercício da autoridade. Cita, a esse respeito, o bispo Jansenius (1585-1638) que se referia a três tipos de prazer buscados pelo ser humano: a *libido sentiendi*, aquele prazer procurado pelos sentidos; a *libido sciendi*, aquele proporcionado pelo saber e a *libido dominandi*, aquele resultante do ato de governar e de mandar. Na época moderna, todo o pensamento sobre o poder consistiu na erosão progressiva da figura do príncipe, como um herói político e em sua substituição por mecanismos impessoais que assegurem a insitucionalização do poder em estruturas jurídico-políticas que garantam a dominação por meio de procedimentos de reprodução da obediência.

A pluralidade dos centros autônomos de decisão é, paralelamente, o eixo central na análise de R. Dahl, em sua teoria poliárquica.¹⁸ O modelo poliárquico caracteriza-se por um profundo pluralismo social em que várias organizações sociais atuam com ampla autonomia, com uma grande diversidade de lideranças. Esses líderes e grupos independentes concorrem entre si e constroem juntos várias coalizões. Com base na conciliação, as decisões resultam de “negociações intermináveis” (bargaining) entre os grupos concorrentes. Dessa livre competição, resultam um equilíbrio espontâneo e a estabilidade social. Não existe mais um bloco homogêneo das elites, mas um sistema pluralista numa democracia pluralista.

As teses marxistas refutam os enfoques de Mills e de Dahl. O primeiro, por rejeitar, o condicionamento da propriedade dos meios de produção como base do poder e o segundo, porque representaria uma tentativa de legitimar a “ilusão” liberal de uma ordem política autônoma. Nessa linha, N. Poulantzas¹⁹ contesta tanto a tese pluralista, que considera de caráter funcionalista e que mascararia a luta de classes e a verdadeira natureza do poder do Estado, quanto a tese elitista, que deixaria em segundo plano o fenômeno da dominação política. Para ele, a classe dominante e as classes aliadas constituem um bloco no poder, que não é monolítico e possui várias frações, uma das quais constitui a fração hegemônica. Define também como fração reinante aquela que fornece os quadros políticos do aparelho do Estado. Ao sintetizar

¹⁸DAHL, ROBERT A. *A preface to Democratic Theory*. Chicago. 1956.

¹⁹POULANTZAS, NICOS. *Poder político e classes sociais*. Paris. 1968.

todas essas posições, Schwartzberg²⁰ distingue quatro tipos de análises do poder: a reputacional, baseada na idéia de que o poder não é clandestino, sendo seus detentores identificáveis; a decisional, em que são examinadas as decisões e em que é traçado o perfil dos dirigentes e dos grupos que as tomaram; a posicional, em que são identificadas as organizações mais importantes e seus líderes posicionais, ou seja, seus dirigentes em determinado momento e a abordagem por atividade social, que pode incluir os enfoques anteriores e que permite a definição de um índice bruto global de atividade voluntária.

Arendt²¹ distingue o poder da violência. O primeiro necessita sempre apoiar-se na força do número, enquanto que a violência pode dispensá-lo, de certo modo, pelo fato de que, para se impor, ela pode recorrer a instrumentos. Afirma que a forma extrema do poder resume-se na expressão “todos contra um”, enquanto que a da violência é “um contra todos”. De acordo com sua reflexão, o poder, e não a violência, é o elemento essencial de toda forma de governo e encontra em si mesmo o seu próprio fim. A estrutura do poder é anterior a todos os objetivos dos governos e a eles sobrevive, de modo que, longe de ser um meio com vistas a um fim, o poder é, de fato, a própria condição que pode permitir a um grupo de pessoas pensar e agir em termos de fins e de meios. “Uma vez que a autoridade requer sempre a obediência, ela é considerada frequentemente como uma forma de poder ou de violência. Contudo, a autoridade exclui o uso de meios exteriores de coerção; onde a força for empregada, a autoridade propriamente dita fracassou.

A autoridade, por outra parte, é incompatível com a persuasão, que pressupõe a igualdade e que age por meio de um processo de argumentação. Quando se recorre a argumentos, a autoridade é deixada de lado. Diante da ordem igualitária da persuasão, coloca-se a ordem autoritária que é sempre hierárquica. Se for preciso verdadeiramente definir a autoridade, isso deve ser feito opondo-a, ao mesmo tempo, ao constrangimento pela força e à persuasão por argumentos. (A relação autoritária entre o que manda e o que obedece, não se baseia nem numa razão comum, nem no poder daquele que manda; o que eles têm em comum é a própria hierarquia, cuja justiça e cuja legitimidade são reconhecidas e onde os dois dispõem antecipadamente, de um

²⁰SCHWARTZENBERG, ROGER-GÉRARD.

²¹ARENDR, HANNAH. *Du mensonge à la violence*. Paris. Calmann-Lévy. 1972.

lugar fixo).²²

No campo das micro-estratégias Crozier e Foucault destacam a autonomia dos atores e a liberdade de manobra nas relações de poder. Para eles, a dominação, a coerção e a dialética “ordem-obediência”, não representam a essência do poder. A especificidade das relações de poder, diz Foucault²³, não reside, em nenhum caso, no confronto ou na dominação. Há, de um lado, um poder sobre as coisas (pelo qual elas são utilizadas ou modificadas) e, de outro lado, um poder concebido como uma relação entre parceiros. O problema central inerente a este último não é o da servidão voluntária nem o da dominação. “O poder não é algo que se adquire, se toma ou se partilha, algo que se guarda ou que se deixa escapar. O poder é exercido a partir de inumeráveis pontos e no jogo de relações desiguais e móveis.”²⁴ Crozier também se interessa pelas estratégias dos atores. É a iniciativa dos sujeitos envolvidos nos sistemas de ação que deve ser observada. Essa iniciativa inclui o conjunto complexo de jogos inter cruzados e inter dependentes pelos quais os indivíduos maximizam seus ganhos por meio das regras do jogo. A questão central continua sendo a de distinguir qual é a força que impulsiona os indivíduos para o poder e quais os seus dinamismos internos.²⁵

Em sua reflexão pelo poder, Bobbio²⁶ parte da premissa de que é enganadora a idéia tradicional de que o poder reside numa pessoa, numa restrita classe política ou em determinadas instituições colocadas no centro do sistema social. Afirma que o poder está em qualquer lugar, como a ar que se respira, sendo o sistema social constituído por uma densa e complexíssima interrelação de poderes. O poder não se apresenta apenas como algo difuso e repartido, mas se organiza em estratos com diferentes graus de visibilidade. Essa visibilidade adquire relevância especial na democracia que é, idealmente, o governo do poder visível. Por outra parte, em sua reflexão, Bobbio apresenta, como principal objetivo do Estado de Direito, o de defender o indivíduo diante dos abusos do poder. Para isto, são dispostos mecanismos constitucionais que garantem a chamada *liberdade negativa*, entendida como uma

²²ARENDRT, HANNAH. *La crise de la culture*. Paris. Gallimard. 1972.

²³FOUCAULT, MICHEL. *Microfísica do Poder*. São Paulo. Editora Paz e Terra. 2004.

²⁴FOUCAULT, MICHEL. *Dits et écrits*. éd. Gallimard. 1994.

²⁵RUSS, JACQUELINE. *Les théories du pouvoir*. Paris. Librairie Générale Française. 1994.

²⁶BOBBIO, NORBERTO. *As ideologias e o poder em crise*. Brasília. Edunb. 1994.

esfera de ação em que o indivíduo não está obrigado por quem detém o poder coativo, a fazer aquilo que não deseja ou não está impedido de fazer aquilo que deseja. Na tradição liberal, *liberdade e poder* são dois termos antitéticos, que denotam duas realidades em contraste entre si e são, portanto, incompatíveis.²⁷

Para Habermas, o fato principal da realidade moderna é o da dominação, por meio da qual perpassa toda a apreensão do fenômeno político. Há dominação quando algumas pessoas ou uma minoria atuam, em nome da coletividade, tomando decisões que influem sobre ela, mesmo que sua vontade ou os seus interesses suplantem a vontade coletiva e os verdadeiros interesses dessa coletividade. Pensar a dominação implica, necessariamente, pensar a emancipação, ou seja, definir caminhos que possam permitir que a dominação seja superada. A definição do fenômeno político possui duas dimensões estreitamente interligadas: a da obediência e a do constrangimento, ligadas por sua vez, às questões da liberdade e da legitimidade. A primeira questão coloca-se para o indivíduo e a segunda para o príncipe, para aquele que detém o poder. De certo modo, a política é o espaço da tensão e da contradição entre esses dois termos e das tentativas para que se complementem. Pensar sobre o exercício do poder implica, também, em considerar a tensão entre o indivíduo, como sujeito de direitos e o cidadão, com seus deveres. Já o príncipe apresenta-se como aquele que tem o poder de constranger para manter ou estabelecer a unidade ou a ordem do corpo social, buscando legitimar esse poder.

O conceito de poder é marcado, antes de tudo, pela sua ambivalência, sendo ora visto como um mal, ora visto como um bem. Essa dualidade está presente inclusive na mitologia e nas tradições religiosas. Um exemplo disso encontra-se na Bíblia, no Livro dos Juízes, capítulo 9, 7-15: Abimelec, filho de Gedeão, acaba de mandar matar 70 irmãos “sobre uma mesma pedra”. O único sobrevivente Jotham, dirige aos moradores de Siquém e lhes conta um apólogo: as árvores querem ter um rei. Pedem isso sucessivamente à oliveira, à figueira e a avinha. Todas recusam porque a primeira não quer deixar de produzir seu azeite; a segunda, seus figos; a terceira suas uvas. Finalmente, as árvores dirigem-se ao espinheiro, que aceita, embora temendo que a proposta não seja sincera. Nesse caso, ameaça provocar um incêndio que destruirá a

²⁷ BOBBIO, NORBERTO. *Liberalismo e democracia*. São Paulo. Editora Brasiliense. 1995.

floresta.

2.1. Igreja e poder

O conceito de poder está estritamente vinculado ao de divindade. A noção de Deus todo poderoso é uma espécie de critério de ortodoxia em várias religiões e confissões cristãs. No limite da relação entre poder e religião, situam-se os comportamentos integristas e fundamentalistas, caracterizado pelo fanatismo, pelo irracionalismo, pelo culto à personalidade do titular do poder religioso, pelo clericalismo e pela manipulação das massas.²⁸ A análise da questão do poder na Igreja implica em verificar a congruência ou a incongruência entre as várias teorias do poder, a doutrina e a prática eclesíásticas. A Igreja é uma arena de lógicas estratégicas, uma organização hierarquizada em que os recursos do poder e da influência se encontram distribuídos, de forma desigual, entre as elites e as bases. A disciplina resultante do exercício do poder apóia-se em uma hegemonia ideológica que exige praticamente uma adesão incondicional aos enunciados normativos, doutrinários e éticos do Papa e da Cúria Romana.²⁹ A tentativa de compreensão do exercício do poder na Igreja, hoje, requer, por outra parte, o estudo de sua longa história, de mais de 2000 anos. Esse estudo exige, por sua vez, todo um exercício de contextualização, de modo que o pesquisador possa evitar a leitura do passado sob a atual ótica dos valores. Desse modo, trata-se, agora, de examinar o conceito de Igreja, seus principais paradigmas e modelos, seus pólos de poder, suas características como instituição e seu *modus operandi*.

O exercício do poder na Igreja assumiu, no decorrer da história, vários perfis, seja no período em que era hegemônico pelo imperador romano e cristão até o estabelecimento da hegemonia pontifícia. Neste contexto, interagem dois elementos básicos: a instância de governo e a autonomia pessoal, à luz da doutrina católica sobre a revelação divina e da natureza eclesial como um mistério. De acordo com essa doutrina, a autoridade eclesíástica deriva da dimensão espiritual da Igreja, sendo

²⁸ IEPALA. Madri. 2000.

²⁹ ZILBERBERG, JACQUES e CÔTÉ, PAULINE. Em "Dominação teocrática. dissonâncias eclesiais e dissipação democrática. *Nem todos os caminhos levam a Roma*. Petrópolis. Vozes. 1999.

transmitida de geração em geração, por meio do sacramento da Ordem, tendo também um caráter colegiado. O centro de toda a ação, nesse ordenamento, é a pessoa do cristão.

2.1.1. Período pré-constantiniano

A maioria das primeiras comunidades cristãs foram dirigidas pelos bispos e pelos diáconos. O processo de crescimento da Igreja leva o episcopado a se tornar um pólo de poder hegemônico. Os próprios ministros comunitários assumiram, o perfil sacerdotal, como substitutos eventuais dos bispos. Com o reconhecimento legal do Cristianismo, no século IV, começou a articulação da hierarquia eclesiástica. O primeiro momento desta articulação é marcado pelo binômio, Igreja-mãe e Igreja-filha, com a precedência do poder assumida pelos metropolitas e, depois, pelos patriarcas das sedes de Jerusalém, Antioquia, Roma, Alexandria e Constantinopla (conhecidas como Pentarquia). Os imperadores romanos incluíam a Igreja no seu âmbito de poder, a partir de Constantino. Neles, não havia distinção entre as dimensões humana e divina, concentrando, ao mesmo tempo, a autoridade imperial e eclesiástica.

Diferentemente dos bispos eleitos diretamente pelo povo cristão, o imperador é constituído como *episcopus* diretamente por Deus, com base no princípio *Non est potestas nisi a Deo*, conforme a Carta de Paulo aos Romanos 13, 1. Sua autoridade atinge os cristãos, os pagãos e os hereges. Enquanto esse perfil for favorável à expansão da Igreja, o imperador dela receberá todo o apoio. Em contrapartida, se o imperador ameaçar a autonomia eclesiástica, o relacionamento entrará em crise. Isto ocorreu, por exemplo, quando Constâncio procurou unificar o Império, adotando uma linha ariana. A teologia política do imperador pode ser sintetizada pela imagem da Igreja em um círculo menor, contido noutro maior, a república, ambos concêntricos e, no centro, o imperador, como imagem de Deus e o bispo, como imagem de Cristo.

A partir de Constantino, começa uma época denominada de dualismo constantiniano, em que os imperadores e os bispos, como autoridades autônomas, buscam expandir e consolidar o Cristianismo. Essa situação permanece até à crise entre Igreja e Estado, no pontificado de Gregório VII. A era constantiniana significou,

portanto, uma determinada maneira de conceber as relações entre a Igreja o poder temporal. O Cristianismo foi utilizado para consolidar as estratégias políticas do Império Romano. A partir do pontificado de Gregório VII, a Igreja assumiu, um perfil ainda mais teocrático. Não é possível um acordo entre o poder espiritual e o temporal, pois este deve submeter-se àquele, com base no chamado agustinismo político. Agostinho distingue, no mundo, as cidades eclesial e terrena: “As duas usam igualmente os bens temporais ou são atingidas por iguais males; mas a sua fé, a sua esperança e a sua caridade, são diferentes, até que se sejam separadas no juízo final e que cada uma chegue ao seu fim, que não terá fim”. A disputa entre Igreja e Estado, nessa época, foi sucedida por um novo tipo de interação, marcado pela diferença e, ao mesmo tempo, pela unidade de ação entre ambos.

Na Idade Média, é corrente a afirmação *Extra ecclesiam salutem non esse nec peccatorum remissionem* (fora da Igreja, não há salvação, nem a remissão dos pecados). Pertencem à Igreja as duas espadas – a espiritual e a temporal – e a única diferença é a forma como são usadas. O poder civil subordina-se ao eclesiástico. (Retamal, 2004)³⁰ O poder pode ser compreendido como a capacidade de determinar elementos do comportamento do outro. Consiste “no nível de custo potencial que um ator pode impor a outro”. (Molm, 1997). A dependência mútua dos atores é a condição estrutural, ao mesmo tempo, da interação social e do poder. Refere-se a uma relação específica, não aos indivíduos. Não há pessoas poderosas ou sem poder de modo abstrato, mas apenas relações em que uma pessoa tem poder sobre outra.

A realidade social é um complexo sistema de relações de poder, de vários tipos: político, religioso, ideológico, econômico, jurídico e técnico. Poder não é sinônimo de autoridade. Enquanto o poder representa a faculdade humana de incluir e determinar a conduta de outra pessoa, a autoridade pressupõe a capacidade de seres humanos e instituições, de interpretar as necessidades gerais e de facilitar seu desenvolvimento. Autoridade significa, etimologicamente, “o que é capaz de fazer crescer”. Nem sempre autoridade e poder recaem sobre uma mesma pessoa ou instituição. Muitas vezes, quem detém o poder não tem nenhuma autoridade para isso, enquanto que quem tem autoridade, moral, intelectual ou política, não tem nenhum poder. Para facilitar a

³⁰ Em *Teologia y vida*, vol. 45 nº 2-3. Santiago. 2004

compreensão da arena eclesiástica, podem ser definidos, à luz de Weber, seis tipos ideais de pólos de poder intra-eclesiásticos.

Os pólos de poder são instâncias dialéticas, cujos atores interagem e disputam a hegemonia interna das instituições. Para compreender melhor as características da hierarquia católica, importa também explicitar as suas lógicas de ação. Essas lógicas de ação, afirma Rémy, incluem os comportamentos recorrentes dos quais se podem concluir a coerência *ex-post* sem que essa resulte de estratégias conscientes por meio das quais, o ator teria elaborado seus comportamentos antecipadamente. Trata-se de explicar as ações e de indicar, aquelas que, tem oportunidade de êxito. É específico do Catolicismo, partir da ótica da hierarquia e não tanto do ponto de vista dos teólogos ou dos militantes leigos e de se apoiar numa dinâmica institucional muito forte e profunda. O estudo do Catolicismo, na ótica do poder, requer também considerá-lo como um elemento de uma totalidade.

É fundamental procurar conhecer a sua linguagem própria, tanto no aspecto geral, quanto nos específicos. Ao expressar sua mensagem, as instâncias de poder na Igreja não atuam, por outra parte, de modo exclusivamente unilateral, mas procuram refletir, de certa forma, a linguagem de seus integrantes. Nessa linguagem fundem-se diversos processos de racionalização. Não há, portanto, no exercício do poder na Igreja, uma hegemonia unilateral. Para manter seu poder, toda instituição – e não apenas a Igreja – deve adaptar-se, em menor ou maior grau às expectativas de sua clientela. (Moreux, 1978)

2.1.2. Burocratização

A Igreja poderia evitar seu processo histórico de institucionalização e de burocratização? Quando um movimento religioso transforma-se numa instituição, suas estruturas tornam-se cada vez mais complexas e os mecanismos burocráticos tornam-se rapidamente fins em si mesmos. Seus adeptos, em vez de dedicarem sua energia a serviço da causa abraçada, a dedicam a serviço da instituição. Se, de um lado, as tarefas administrativas são necessárias, de outro podem tornar-se, em um fator paralisante. À medida, em que o sistema administrativo avança em organização, exige

uma maior quantidade de burocratas, que, paradoxalmente, podem atuar como freio e não como uma alavanca de mudanças. Esses desvios atingem não apenas os aparelhos do Estado, mas também a burocracia das organizações da sociedade civil e, no caso em questão, a estrutura das Igrejas.

Esse quadro torna-se ainda mais visível se a estrutura organizacional for verticalizada e marcadamente assimétrica e não democrática. Essa é uma das perspectivas básicas para o conhecimento e a interpretação dos pólos de poder na Igreja. Um outro fenômeno que se verifica, nesse processo, é o que Weber denomina de *rotinização do carisma*. Designa como *carisma* “a qualidade extraordinária (originalmente determinada, de modo mágico, tanto entre os profetas, quanto entre os sábios, os terapeutas e os juristas, os chefes dos povos caçadores e os heróis guerreiros) de um personagem, que é, por assim dizer, dotado de forças ou características sobrenaturais ou sobrehumanas ou, pelo menos, fora da vida cotidiana, inacessíveis ao comum dos mortais; ou ainda que é considerado como enviado por Deus ou como um exemplo e, conseqüentemente, considerado como um chefe”. Considera o carisma como “a grande potência revolucionária dos grupos ligados à tradição. E destaca o fenômeno da rotinização do carisma extensiva aos grupamentos partidários, políticos ou hierocráticos.”³¹

³¹WEBER, MAX. *Économie et société*. PLON. PARIS. 1995.

Capítulo 3

3. A referência democrática

Considerada de modo genérico, a democracia é, em termos ideais, uma organização política em que o povo soberano, ou seja, a coletividade de cidadãos toma conta de si mesma. Essa organização baseia-se em vários princípios e possui diversos objetivos. Os princípios resumem-se nestes pontos: o povo soberano constitui seus governantes. O poder provém do povo soberano, sendo dividido nos Poderes Legislativo, Executivo e Judiciário. O povo organiza-se em um corpo político e escolhe seus representantes por meio do sufrágio universal. Esses representantes debatem, refletem e decidem pelo voto da maioria. Esses princípios afetam diretamente os regimes políticos e as instituições: desde Aristóteles, foi sendo feita a distinção entre monarquia, aristocracia e república constitucional, que podem ser corrompidas respectivamente para se tornarem tirania, oligarquia e demagogia. Essa tipologia foi repetida muitas vezes no decorrer da história. A destacar que a democracia ateniense aceitava a escravidão e discriminava as mulheres e os estrangeiros, como fizeram mais tarde as sociedades ocidentais, durante um longo período. Quanto às suas bases, a democracia fundamenta-se nos direitos humanos, particularmente, no direito à vida, à liberdade de expressão e de pensamento, de movimentos, de associações, entre outros.

A democracia aceita alguns limites para a liberdade pessoal, quando a liberdade alheia não é respeitada e para manter a ordem pública. Dedicar uma especial atenção à igualdade entre as pessoas, sem que essa igualdade signifique identidade. A igualdade significa que a universalidade de homens e mulheres têm a mesma dignidade por causa de sua pertença à espécie humana. As regras democráticas incluem direitos civis e políticos, econômicos, sociais e culturais. É também baseada em normas legais. Com relação aos seus objetivos, pode ser reconhecida pela busca do bem comum, que constitui um critério para legitimar a autoridade. Os debates sobre a democracia incluem, porém, várias questões correlatas, discutidas há muito tempo. Entre elas, destacam-se as seguintes: o que significa soberania? Um poder absoluto? Um poder supremo dentro de uma determinada ordem? (cf. Bodin e Maritain). A soberania dos Estados vem sendo progressivamente relativizada, na prática e na lei, pelas instituições

internacionais. A legislação específica de cada Estado subordina-se e é modificada, frequentemente, por tratados, convenções ou acordos definidos por consenso e que substituem os costumes e as fontes da lei. Que efeito tem esse processo sobre o sistema democrático dos respectivos Estados? Qual é a origem do poder? Baseia-se, em última análise, em Deus? Na natureza social (cf. Aristóteles)? Em um contrato (cf. Althusius)? Ou em um pacto (cf. Hobbes)? Na natureza humana (cf. Locke)? No povo (cf. Rousseau)? Na Nação (cf. Sieyès)? Na força (cf. C. Schmitt)? Quais são as bases dos direitos humanos? A lei natural, compreendida como parte da lei eterna – expressão da *ratio* divina – referente ao homem (cf. os tomistas)? A lei natural, derivada do estudo da natureza do ser humano, visto como um ser social (cf. Grotius)? Não serão os direitos humanos apenas uma parte da ética? São eles persuasivos? Ou coercitivos? Existe uma ordem meta-jurídica (cf. Kelsen)? Que valores a democracia apóia ou condena? Qual é o papel do Estado democrático? Poder-se-ia seguir os *minimalistas* (a tradição liberal) que vêem na redução do papel do Estado uma garantia de liberdade? Ou os *maximalistas* (a tradição socialista), que vêem a expansão do papel do Estado como uma garantia de igualdade? A democracia deve ser situada como um meio termo entre a anarquia e o despotismo? (cf. Tocqueville). Em que medida são representativos os parlamentos? Qual o papel dos partidos? E dos lobbies? E da mídia? A democracia implica em tolerância civil ou doutrinária? Implica na justiça? Em um processo de consenso? (cf. Rawls). Uma sociedade democrática pode tolerar qualquer coisa ou qualquer assunto? Que critérios devem ser usados para fixar os limites? Há limites para o pluralismo? A maioria é suficiente para legitimar qualquer coisa ou qualquer tema? Em algumas áreas, existe o risco de que a responsabilidade seja transferida dos legisladores para os especialistas, especialmente na área das ciências biomédicas. Em termos mais gerais, há vários indicadores de que a democracia sofre um processo de erosão e muitas pessoas temem o surgimento de uma nova oligarquia, cuja expressão é a da tirania tecnocrática.

Como forma de organização, a democracia surgiu há 2500 anos, na Grécia, mas depois desapareceu. “Como o fogo, a pintura ou a escrita, a democracia parece ter sido inventada mais uma vez e em mais de um lugar”. (Dahl, 1999, p. 15). O conceito de democracia é marcado por uma alta complexidade e designa, ao mesmo tempo, uma

forma de sociedade, um regime institucional e uma cultura. A democracia, como uma forma de sociedade, foi analisada, entre outros autores clássicos da filosofia política, por Alexis de Tocqueville, para o qual representa uma evolução secular irreversível. Em *Sobre a democracia na América* (1835-1840), procura demonstrar, que esse processo acontece por meio de uma progressiva igualdade de condições, que implica numa postura que parte do indivíduo, de modo que cada cidadão considere que “o seu destino está inteiramente entre as suas mãos”. Esse legado deve ser assumido por todos os que contribuem para esse processo - particularmente pela Igreja - e que podem evitar que ele se transforme em despotismo. Uma das práticas preventivas, nesse sentido, sugere Tocqueville, é a da implementação da democracia participativa; ela representa, antes de tudo, o reconhecimento da dignidade humana. Deste modo, a democracia significa, essencialmente, um sistema social e político no qual o princípio do indivíduo autônomo atinge progressivamente o conjunto das relações humanas. Tocqueville apresentou, portanto, questões que continuam e continuarão sendo atuais. O seu ideal de democracia é o de um regime em que se conjuguem a competência e a liberdade, o reconhecimento das capacidades da cidadania e a participação de todos nas deliberações públicas.

Para Sartori, a democracia pode ser resumida na palavra *liberal-democracia*, sendo necessário distinguir três aspectos: a democracia como *princípio de legitimidade*, como *sistema político* e como um *ideal*. Como princípio de legitimidade, a democracia baseia-se na idéia de que o poder deriva do *démos*, ou seja, do povo e se fundamenta no consenso verificado e não presumido dos cidadãos. A democracia não aceita auto-investiduras, nem que o poder derive da força. Nas democracias, o poder legitima-se por meio de eleições livres e periódicas. O povo é o titular do poder, mas a questão central não é apenas a da titularidade, mas principalmente a do exercício desse poder. Para pequenas coletividades, como as Cidades-Estados gregas, foi possível o exercício direto dessa titularidade, por meio do auto-governo. Essa prática foi tornando-se impossível, no decorrer da história, com a separação entre a titularidade e o exercício do poder, consolidando-se, assim, a democracia representativa. Sartori destaca que o fato da existência, hoje, de algumas instituições de democracia direta, tais como o referendo e o plebiscito, não afeta a hegemonia do sistema representativo.

Como ideal, a democracia não é o que deveria ser. Contudo, o elemento ideal e normativo é essencial na democracia e provoca uma permanente tensão, que a aperfeiçoa.

Já Huntington afirma que o apoio universal à democracia consolidou-se depois da Segunda Guerra Mundial. Mas a contrapartida desse consenso é o desacordo quanto ao significado da democracia, definida de várias formas, de acordo com interesses específicos. Fala-se de democracia direta, representativa, liberal, burguesa, proletária, social-democrata, totalitária, delegativa, participativa, entre outros conceitos. A partir da segunda metade do século XX, cientistas sociais e políticos dedicaram muitos esforços para diminuir a confusão conceitual, em torno de três perspectivas: de acordo com as fontes de autoridade; de acordo com os fins do governo e de acordo com os meios e com as instituições. De acordo com as fontes de autoridade, a democracia é definida como governo do povo, expressão essa acrescida de outras, tais como governo pelo povo e para o povo. Segundo Huntington, essa definição é insuficiente do ponto de vista empírico e analítico. A premissa básica de democracia, como governo da maioria, é a de que, por meio da mobilização, as minorias possam tornar-se maioria. Se uma parte da sociedade não tiver acesso ao governo, estará substancialmente abalado o próprio conceito de democracia. Uma segunda maneira de definir um governo democrático refere-se aos seus objetivos, sendo problemática, desde logo, a definição dessas metas. São elas: o bem comum, a igualdade, a justiça e os direitos humanos? Há, contudo, um fato objetivo: todos os líderes políticos assumem um discurso de atingir metas democráticas, o que transformaria em democráticos todos os Estados no mundo.

Essas dificuldades conceituais levaram a uma outra definição institucional de democracia que só teria um significado útil se for definida em termos institucionais. Nesse sentido, a principal instituição numa democracia seria a eleição dos líderes por meio de eleições competitivas. É o que afirmou, por exemplo, Schumpeter, em 1942. O enfoque institucional permitiria distinguir a democracia, do totalitarismo e do autoritarismo, sob três dimensões: a forma pela qual são eleitos os líderes, em eleições competitivas ou por outros meios; o alcance e a natureza da participação da cidadania no governo e o controle da sociedade sobre o governo e o controle do governo sobre a

economia. A democracia é competitiva, diferentemente dos sistemas autoritários e totalitários. Os sistemas democráticos (participação autônoma) e totalitários (participação induzida) são participativos, enquanto os sistemas autoritários não são participativos. A definição institucional oferece um sistema referencial para determinar se um sistema é ou não democrático, que se baseia, segundo Dahl, nos critérios de competição e de participação. Os golpes militares, a censura, a fraude, a corrupção, a repressão política, as restrições às liberdades fundamentais, são incompatíveis com a democracia.

3.1. Características da democracia

A democracia, como regime político e como forma institucional de governo, inclui, pelo menos, seis diferentes níveis: *governo do povo* - o projeto democrático implica na rejeição de qualquer forma de autoritarismo, de arbítrio ou de despotismo, se a democracia for entendida como “governo do povo, pelo povo, para o povo”. A democracia exige uma vigilância permanente, por parte da sociedade civil, diante de todo e qualquer poder. Para Lijphart, a democracia pode ser definida não apenas como governo pelo povo, mas também como governo para o povo, isto é, em concordância com as preferências do povo. O governo democrático ideal seria aquele cujos atos estivessem sempre em perfeita correspondência com as preferências de todos os cidadãos. A definição etmológica da democracia como governo do povo é insuficiente, porque não diz o que é o povo, lembrando-se que os cidadãos de Atenas representavam menos de dez por cento do conjunto da população. A definição moderna, segundo a qual uma pessoa não pode obedecer a outra, mas somente às leis, é considerada mais precisa, afirma Collin³². Qualquer poder vindo do povo, não é necessariamente democrático, mas somente um poder que não impõe leis arbitrarias, o que pressupõe a preservação da liberdade de opinião e de crítica. As dificuldades essenciais do exercício da democracia referem-se não apenas ao seu caráter incompleto ou à sua submissão a interesses particulares, mas também ao paradoxo da *tiranía da maioria* (Tocqueville). O princípio democrático segundo o qual cada

³²COLLIN, DENIS. Op. Cit.

cidadão é capaz de formular livremente a sua opinião, não é realista. Na prática, a maioria dos cidadãos apóia-se nas opiniões e nos preconceitos da opinião mediana. A ficção democrática reside no fato de que o indivíduo considera o pensamento da massa como sendo seu próprio pensamento. Desse modo, a democracia leva a um conformismo tanto maior quanto não é reconhecido o que parece vir do próprio corpo social. A passagem da servidão conformista para a servidão política é desde logo possível. Os regimes ditatoriais fascistas surgiram, em sua maioria, da “vontade do povo”.

Uma democracia razoavelmente representativa, afirma, com base em Dahl, só poderá existir se se encontrarem reunidas pelo menos oito garantias institucionais: liberdade para constituir e integrar-se em organizações; liberdade de expressão; direito de voto; acesso a cargos públicos; possibilidade de os líderes políticos competirem através da votação; fontes alternativas de informação; eleições livres e isentas; existência de instituições capazes de viabilizar a política de governo e legitimadas pelo voto ou por outras manifestações da vontade popular.³³ A democracia não pode decidir, sob pena de contradição, deixar de ser uma democracia. Cabe-lhe, contudo definir os seus próprios limites. A norma do respeito à posição majoritária é contrabalançada, numa autêntica democracia, pelo respeito às posições e às propostas das minorias. Em outras palavras, a democracia não é a ditadura da maioria. Em um sistema democrático representativo, os mandatários eleitos costumam estabelecer negociações democráticas com o Congresso em função da governabilidade; *controle do poder* - essa posição vigilante pressupõe exigir do poder que assuma sempre as suas responsabilidades diante da sociedade, como a verdadeira soberana, possibilitando que esse mesmo poder possa ser julgado e sofrer sanções. Em termos práticos, o conceito de democracia pressupõe, minimamente, uma igualdade entre os cidadãos enquanto membros do poder soberano. A idéia básica de que a liberdade política de cada pessoa e o exercício do poder por todos os cidadãos, constituem uma única realidade, é o fundamento da filosofia política de Rousseau, na teoria do soberano, de seu *Contrato social*; *regime representativo* - diante dessa concepção de governo do povo e de controle do poder, foram sendo construídas instituições para exercitá-lo, incluindo

³³DAHL, ROBERT A. *Polyarchy: Participation and Opposition*, New Haven, Yale University Press., 1971.

eleições, modos de atribuição ou de destituição dos seus titulares, assembléias e outras formas de democracia direta e representativa. Uma referência à democracia representativa já fora feita por Montesquieu em *De l'Esprit des lois* (livro XI, 6): “para ser governado por si mesmo, seria necessário que o povo, como um corpo, tivesse o poder legislativo. Mas, como isto é impossível nos grandes Estados, é preciso que o povo faça, por meio de seus representantes, tudo o que não pode fazer por si mesmo”. Nesse aspecto, uma questão fundamental é a da qualidade dessa representação, um elemento essencial do regime democrático. Diversos estudos e informes sobre a democracia, elaborados por organizações internacionais, referem-se, por outra parte, à crise contemporânea da representação política, de suas instâncias e dos representantes eleitos. A relação de reconhecimento entre o eleitor e o eleito, que possibilita a encarnação do corpo social no corpo político, enfrenta uma situação de debilidade. Rigorosamente falando, nenhum sistema de representação, entre os que foram inventados no mundo moderno, é verdadeiramente democrático, no sentido de auto-governo do povo. Todos os sistemas de representação configuram, nos governantes, um caráter de elite, que, em maior ou menor medida, opõe-se ao espírito democrático. Uma das razões para isso seria a de que os governos democráticos contemporâneos evoluíram a partir de um sistema político concebido, por seus fundadores, em oposição à democracia.³⁴

De todo modo, a democracia representativa, apesar de suas origens e propósitos iniciais pouco democráticos, é o caminho mais adequado para organizar democraticamente as sociedades modernas, numerosas e complexas. A representação política está, porém, repleta de interrogações e paradoxos. O representante é um mensageiro, que carrega uma mensagem sobre cujo conteúdo e destino não tem controle? Um banqueiro, em cujas mãos é depositado o dinheiro da cidadania, mas que tem capacidade para investí-lo eficientemente, deixando ao cliente somente a tarefa de recuperar o capital investido? Qual dos dois tipos de representantes reflete melhor a representação do político? Manin resume, em três tipos ideais de governo representativo, as formas de representação da história contemporânea: o parlamentarismo, a democracia de partidos e a democracia de audiência, cada um dos

³⁴BERNARD MANIN. *Los principios del gobierno representativo*. Monza. Editorial. Madrid. 1998.

quais com seus pontos fortes e fracos. O parlamentarismo baseia-se em representantes eleitos pela sua condição de notáveis e por pertencerem a uma comunidade territorial e de interesses. Na democracia de partidos, os cidadãos não conhecem seus representantes, mas votam em partidos que preferem por questões de classe ou de comunidade. Os representantes são simples delegados de seus partidos, os quais são os verdadeiros atores, devendo-lhes a disciplina de voto. A democracia de audiência é aquela em que o fator relevante é a personalidade dos candidatos, a cujo serviço os partidos se colocam, com o apoio da mídia, principalmente da televisão. O voto corresponde, assim, mais a percepções subjetivas e conjunturais do que a uma expressão coerente da identidade social ou cultural. O eleitorado transforma-se numa audiência que responde e reage diante de atores-representantes.

Nos regimes representativos, aqueles que governam são eleitos em intervalos regulares; a tomada de decisões pelos governantes conserva um certo grau de independência com relação aos desejos dos eleitores; os governados podem exprimir suas opiniões sem se sujeitarem ao controle dos governantes e as decisões públicas são submetidas a um processo de debate. A qualidade democrática da representação pode ser avaliada pela aplicação ou não desses princípios. Entre as perversões da representação política, destacam-se a degradação da qualidade dos representantes, a ausência de uma opinião pública consciente e democrática, o papel elitista da mídia e a carência de responsabilidade política da cidadania, que se coloca como objeto e não como sujeito político. (Velasco, 2002);³⁵ *controle do poder pelo poder* - um outro elemento essencial da democracia é o do controle do poder pelo poder, segundo a forma clássica de Montesquieu, o que implica na idéia da separação dos poderes e na neutralização dos abusos contra o regime democrático; *Estado de Direito* - esse controle do poder pelo poder só é possível sob a jurisdição do Estado de Direito, que representa a referência básica e legítima do regime democrático. Ao obedecer às leis, evita-se o estabelecimento do arbítrio e se promove a aceitação de normas impessoais e isonômicas, além de justas, exercidas por meio de procedimentos legítimos. Numa autêntica democracia, baseada no Estado de Direito, o poder não pertence a ninguém e quem o ocupa, o faz de modo provisório e simbólico. Trata-se de um poder que reforça

³⁵DEMETRIO VELASCO. *La crisis y transformación de lo político*. Universidade de Deusto, Bilbao, 2002

o debate, a discussão e o pluralismo, além das liberdades públicas. O Estado de Direito não representa um conjunto de normas únicas surgidas, na Antiguidade, com o Direito Romano. É certo que a civilização antiga, de Aristóteles a Cícero, legou aos dias de hoje a idéia de República (*res publica*), que é a transcrição romana da definição aristotélica da *politéia*, ou seja, da sociedade civil, que visa o interesse geral. Contudo, nem o Direito Moderno nem os direitos humanos, procedem do Direito Romano. Esse Direito é essencialmente um direito privado e não comporta a idéia moderna de um direito político separado da propriedade e contrário à guerra.

A luta entre o Direito Romano e o novo Direito está na origem de toda revolução que presidiu à instauração dos Estados modernos e que se encontra nos fundamentos das doutrinas do Estado e dos direitos humanos. Assim, o Estado de Direito desenvolveu-se, opondo-se ou coexistindo com as antigas formas políticas (Kriegel, 1993);³⁶ *cultura democrática* - a democracia baseia-se, também, segundo autores como Maritain, na assimilação de uma cultura democrática por parte da cidadania. Isto significa, antes de tudo, a conscientização sobre os valores democráticos e sobre o necessário respeito às regras do jogo, ou seja, aos procedimentos de controle e de exercício do poder. Essa cultura significa também aceitar a legitimidade da oposição política, reconhecer os direitos de todos e advogar por eles. A democracia, em sua dimensão cultural, implica na aceitação do princípio da diversidade, como fonte de afirmação da identidade cultural das pessoas, dos grupos e da sociedade como um todo. A democracia tem que apoiar-se numa cultura democrática para existir e perdurar? Em caso afirmativo, existem padrões culturais mais ou menos compatíveis com essa cultura democrática e, portanto, favoráveis ou prejudiciais à democracia? Przeworski, Cheibub e Limongi³⁷ propõem essas questões e afirmam que, do ponto de vista “não culturalista”, a cultura não tem influência causal alguma sobre a democracia. Um país não necessita de cultura democrática para instaurar e conservar instituições democráticas. Sob a ótica “debilmente culturalista”, a existência dessa cultura é indispensável para o surgimento e para a sobrevivência da democracia, mas a compatibilidade com as tradições de uma sociedade é discutível, já

³⁶BLANDINE, KRIEGEL. em *Les grands entretiens du Monde*. Junho de 1993.

³⁷PRZEWORSKI, A. CHEIBUB, JOSÉ ANTONIO, e LIMONGI, FERNANDO. *Cultura y democracia: Przeworski. Paper*. 2005

que estas são flexíveis e susceptíveis de ser inventadas e reinventadas. Desse modo, a cultura democrática pode florescer em contextos culturais aparentemente hostis. Por último, de acordo com o enfoque “fortemente culturalista” algumas culturas são absolutamente incompatíveis com a democracia e, portanto, cabe a cada país estabelecer o regime político que melhor convenha a sua situação; *capacidade criadora* - a conceitualização da democracia, por outra parte, não pode reduzir a sua capacidade criadora. Isto acontece quando a democracia é vista apenas na perspectiva eleitoral. Numa visão integral, a democracia tem a cidadania como seu principal fundamento. Essa compreensão significa, portanto, que a principal medida do desenvolvimento de uma democracia é a sua capacidade de concretizar os direitos dos cidadãos, de modo que passem da condição de objetos à condição de sujeitos das decisões que a eles se referem.

3.2. A definição da democracia

a) Democracia antiga

Desde o tempo de Heródoto, a palavra democracia sempre foi usada para denotar a forma de governo em que a soberania do Estado é legalmente relativa, não a uma ou a algumas classes sociais específicas, mas a todos os membros da comunidade. Isto significa que a soberania pertence à maioria, não tendo sido encontrado, até agora, nenhum outro método para determinar, pacífica ou legalmente, a suposta vontade coletiva. Como governo, a democracia era oposta, pelos gregos, à monarquia, o governo de um só e à oligarquia, o governo de poucos. Nesse sentido, é que a palavra democracia passou a ser usada para indicar, na prática, a forma de governo em que os setores majoritários da sociedade governam de fato (*démos*). O progresso da democracia passou, cada vez mais, a receber a influência das idéias religiosas, do descontentamento popular diante de maus governos, monárquicos ou oligárquicos, da busca de reformas políticas e das condições econômicas, sociais e políticas, favoráveis à igualdade. Na filosofia grega, a atividade política era considerada uma ação nobre por excelência (*áxios*, digna) e nenhum cidadão (*polités*, derivado de *pólis*) conceberia

uma ruptura com a Cidade.

Os gregos chamavam de *idiotés* o cidadão solitário que não queria se envolver nos assuntos da *pólis*. As reformas de Drácon (621) e, depois, de Sólon (594) transformaram as leis orais em leis escritas e instituíram os *démes* para facilitar o debate democrático. O *lógos* é situado no coração da política. O caráter e as formas da vida em sociedade são temas presentes em toda a história da Filosofia e da Política, desde a mais remota Antiguidade. Os primeiros filósofos gregos buscam atingir o sentido unitário da totalidade do real, em todos os conceitos de ser e vir-a-ser, de unidade e multiplicidade, de eterno e transitório. Na Filosofia Política, a questão central é a do nexa entre natureza e justiça. Os pré-socráticos atribuem à ordem cósmica a origem da justiça. Os sofistas distinguem a justiça na *pólis*, como produto das convenções. As referências básicas, nesse sentido, são os filósofos Sócrates, Platão e Aristóteles.

De acordo com as narrativas de Platão, nos primeiros diálogos, Sócrates (469–399 AC) busca um paradigma racional, de caráter não convencional; questiona a felicidade ou a infelicidade do tirano, afirmando a segunda hipótese: o único objetivo digno de ser alcançado é o de ter uma vida feliz, moderada e autônoma, oposta à tirania. Como cidadão autêntico, foi condenado à morte por motivos fúteis. Em suas três obras políticas – *Politéia: A República*, *Politikos: O Político* e *Nomoe: As Leis* –, Platão (427–347 AC) apresenta seu pensamento em forma de diálogos, paradigmas ou idéias e o princípio supremo, o bem como sentido unitário e dinâmico. Como idéia, a justiça é um paradigma que harmoniza a alma e a cidade. Em *A República* propõe a idéia de que a alma justa dos homens que formam a comunidade é a condição prévia da justiça social que se baseia na constituição do Estado e em sua hierarquia. Por meio da educação e da Constituição, é possível levar cada indivíduo, e, particularmente, os que detêm o poder, a dar prioridade aos interesses comunitários sobre os particulares. Sua escolha é pelo “governo dos educados”, uma variante política da idéia grega tradicional. Sua crítica à democracia então vigente parte da premissa de que a massa popular assemelha-se, por natureza, a um animal escravo de suas paixões e interesses e que, confiar-lhe o poder, significa aceitar a tirania de um ser incapaz da menor reflexão e do menor rigor. As discussões nas Assembléias propõem argumentos

subjetivos, inconsistentes e contraditórios. A democracia é ingovernável.

A Cidade, como uma forma de comunidade, é uma das idéias centrais de Aristóteles (385–322 AC). A *Pólis* visa favorecer o *eu Zeín*, ou seja, “viver como convém que viva um homem”, que “não é nem um animal nem um deus”, mas um animal “que possui o *lógos*”, isto é, a capacidade de falar de uma maneira sensata e de refletir sobre os seus atos. Daí a famosa fórmula: “O homem é um animal político”. Somente na Cidade (na sociedade civil), o homem pode realizar a virtude (a capacidade) inscrita em sua essência, em sua natureza. As virtudes éticas são transmitidas ao homem pela ordem estabelecida na sociedade e no Estado. Exercer os valores inerentes à *pólis* é, para ele, uma parte essencial da formação ética. Aristóteles, em sua reflexão política, considera o conhecimento teórico do Estado como um objeto da mesma categoria de outros objetos (como o tempo, o movimento do universo e as artes) e, pelo conhecimento teórico da *pólis*, tenta propor medidas que a aperfeiçoem. O *polités*, isto é, o cidadão, é definido por Aristóteles pela sua participação nas decisões políticas. Para ele, somente o cidadão livre é um homem. Os demais são, por sua natureza, dependentes e escravos. Existem três boas constituições e três formas degeneradas. As boas são a realeza, a aristocracia e a democracia moderada (*politie*); as ruins são a tirania, a oligarquia e a democracia degenerada. Nas primeiras, os direitos e os deveres são divididos isonomicamente e a razão de ser do Estado é a busca da vida digna para todos. Nas segundas, predominam o arbítrio, a luta entre grupos, partidos e classes, além de agudas diferenças entre ricos e pobres. Tanto a tirania, quanto a democracia, podem tornar-se um despotismo. O *démos*, isto é, a massa, é “um tirano de muitas cabeças”. De certa forma, Aristóteles antecipa a idéia da divisão dos poderes (Locke e Montesquieu).

Atribui-se a Aristóteles uma análise comparativa de 158 formas de Constituições, das quais só resta o fragmento da Constituição dos Atenienses. Enquanto Platão adota uma visão idealista do Estado, Aristóteles segue o critério realista do possível. “Deve-se, com efeito, examinar não apenas o melhor regime político, mas também o que é simplesmente possível”. Ele considera como a forma mais realizada e mais estável a democracia moderada (*politéia*). De acordo com a natureza, a justiça é distribuída e se desenvolve, de modo diverso, em cada criatura e

em cada cidade, de acordo com uma ordem teleológica e hierárquica.

Na *História da Guerra do Peloponeso*, Tucídides (460-400 AC) constata a degeneração do regime democrático e afirma que a democracia é o melhor dos regimes por garantir a igualdade de todos diante da lei (*isonomia*) e por assegurar as liberdades individuais. Uma sabedoria materialista, aberta a todos, inclusive às mulheres e aos escravos, que possibilite, a cada um, razões para viver e para não se submeter a qualquer situação opressiva, longe da guerra e da vaidade, é o que propõe Epicuro (341–271 AC). Pretende que o homem se livre de toda divindade (mitologias), de toda transcendência (Platão) e de toda finalidade (Aristóteles), em favor de uma vida baseada na confiança recíproca, sem medo, sem hierarquias, de acordo com regras escolhidas em comum. O objetivo principal de sua filosofia era, em primeiro lugar, o de suprimir os temores inúteis. Sua moral baseava-se, entre outros aspectos, na supressão de todas as representações que impedem um homem de ter acesso ao prazer, no sentido próprio que dava a esta palavra. Para Epicuro, são duas essas representações: o temor dos deuses e o temor da morte. A religião acostumou o homem a imaginar que os deuses intervêm, a todo instante, nos detalhes de sua vida e que convém apaziguá-los, consentindo com todo tipo de sacrifícios, em seu proveito. Se há deuses, dizia esse filósofo, eles não se intrometem, de nenhuma maneira, nos assuntos humanos. Essa idéia leva a crer que Epicuro pregava o indiferentismo político, uma vez que a maioria dos deuses estava ligado à vida pública.³⁸

Da *pólis* à *civitas*

Da *pólis* grega, a organização social evolui para a *civitas* romana. A palavra *civis* (o cidadão) torna-se, em Roma, o primeiro termo e a palavra *civitas* (a cidade), o derivado. O *civis* é o homem em relacionamento mútuo; a *civitas* é a totalidade aditiva dos *cives*. O universalismo é um dos princípios do pensamento de Cícero (106–43 AC). Estóico e eclético, considera que existe uma lei natural válida para toda a humanidade, inscrita na própria ordem do cosmos e à qual o acesso é assegurado pelo uso da reta razão, imutável e eterna, norma absoluta para toda Constituição, para toda

³⁸REVEL, JEAN-FRANÇOIS. *Histoire de la philosophie occidentale*. Nil Editions. Paris. 1994.

legislação justa e para toda ação virtuosa. Cada cidadão deve tornar-se um cosmopolita. Em seu *Sobre a República*, situa a política como “coisa pública” (*res publica*) em que o homem político aprende a não confundir a sua função com interesses particulares. Para ele, só existe povo se houver um objetivo comum, superando-se as discórdias graças à autoridade dos cidadãos mais experientes (*majores*).

b) Democracia e Idade Média

As bases da filosofia cristã são lançadas, na Idade Média, por Santo Agostinho (354-430). Em *A Cidade de Deus*, distingue uma tríade que preside a sociedade: a vontade de Deus, a cidade terrestre e a Igreja (que representa, na Terra, a cidade de Deus). Vigora o direito natural, de inspiração cristã. A sociedade é submetida à soberania da Igreja. As idéias de Agostinho estão na origem da teoria das duas espadas: só Deus detém o poder supremo (*plenitudo potestatis*); no mundo, ele delega a vitória da ordem divina a dois poderes distintos, ao Papa (*auctoritas*) e ao Rei (*potestas*). Cada um deles é soberano em sua área, cabendo ao Papa o poder absoluto em assuntos religiosos e eclesiásticos e ao rei, o poder sobre todos os demais temas. Uma ruptura com a idéia agostiniana da instituição divina da Cidade dos homens é um dos temas de Tomás de Aquino (1225–1274). Afirma que a Cidade é um fato natural. O objetivo do poder é o de assegurar a unidade na diversidade e cabe apenas à razão definir o bom poder. Esse poder deve respeitar as normas divinas, e, ao mesmo tempo, considerar o direito natural, para atingir o bem. Nesse sentido, Tomás defende o estabelecimento de uma constituição mista, reunindo o que há de melhor na monarquia, na aristocracia e na democracia. Em sua obra, podem ser encontrados conceitos e juízos relativos ao campo político, embora não constituam nenhum tratado sistemático de filosofia política. A questão política é tratada por Aquino em escala filosófica. Na *Suma Teológica*, ele parte do princípio divino, como algo que move o homem ao bem, instruindo-o mediante a lei e auxiliando-o por meio da graça. Atribui à razão um papel central na determinação da essência da lei, atuando como mediadora imanente de toda legislação, sem prejuízo de seu primeiro princípio transcendente,

Deus. Regida por Deus, como fim último, toda a lei ordena para o bem comum, em nome da sujeição de cada uma das partes ao todo ao qual pertence, o que se aplica a cada pessoa humana, como parte de uma comunidade perfeita.

A ordenação para o bem comum cabe a toda multidão ou a alguém a quem cabe gerir, fazendo às vezes desta mesma multidão (*multitudo*), que é o sujeito originário de toda legislação e da vida política. Tomás de Aquino afirma também que todo ser participa, de algum modo, da lei eterna, em razão de sua natureza, sendo assim dotado, nesse sentido, de uma lei natural. Essa lei é, para ele, uma regra e, como uma certa impressão da lei eterna, faz com que o ente se incline para seus próprios atos e fins. Toda lei visa tornar bom o homem, fazendo-o obediente àquele que governa nos termos por ela prescritos. Se a lei visar o bem comum, tornará bom, na medida em que for observada, aquele que a acata; se não, torna-o bom apenas na medida em que lhe incute certa ordem. A teoria tomista dos regimes é oriunda de Aristóteles: se um só governa, tem-se o reino, ao qual correspondem as instituições dos príncipes; um outro regime é a aristocracia, governo dos melhores ou da excelência; há, ainda, a oligarquia, principado de uns poucos, ricos e poderosos; outro regime é o do povo, a democracia, ao qual correspondem os plebiscitos e outro, ainda, é a tirania, regime totalmente corrupto ao qual não corresponde nenhuma lei. O melhor dos regimes é o misto, ao qual corresponde a lei sancionada pelos maiores por nascimento, juntamente com a plebe. O pensamento tomista soma-se à influência de Cícero, Agostinho e Isidoro e, de forma determinante e por vezes, dominante, integra uma síntese que fundamenta uma leitura nova do presente e do passado. Isto implica em que se pode pensar a eleição, inclusive para o sumo principado, tendo como sujeito toda a multidão, levando-o a reconhecer o regime misto, algo insólito para a Idade Média. A sua filosofia política tem a unidade por fundamento, mas evita orientar-se na direção de um centralismo absoluto.

A crítica, tanto à teocracia romana, quanto ao poder absoluto do monarca, está no centro do pensamento de Marcílio de Pádua (1275–1343). Em seu *O Defensor da Paz* (1324), critica tanto o poder absoluto do monarca, quanto a teocracia romana. Vê, na boa organização da vida social, a base da política e define a sociedade como um todo que transcende as suas partes (*universitas civium*). Nela, o Príncipe (individual ou

coletivo) é o responsável pela gestão e pela coerção. Ao recusar a autoridade papal, Marcílio também afirma que a Igreja é apenas o nome utilizado para designar o conjunto dos crentes, sem necessidade de um chefe. Uma mudança revolucionária de paradigma nas idéias sociais, nas primeiras décadas do século XVI, é proposta por Maquiavel (1469–1527). Contrariando todo o pensamento político anterior, constata o que são, de fato, a política e o Estado, valorizando ao máximo a *plenitudo potestatis*. De modo realista, rejeita a ação política como algo natural ao homem ou como uma ordem imposta pela divindade, substituindo-a pela conceituação da política como uma atividade constitutiva da vida coletiva. Em *O Príncipe* (1513) e no *Discurso sobre a primeira década de Tito Lívio* (1512–1519), detalha as características do Estado, como instância máxima de poder e a autonomia da ação política.³⁹ Outro nome fundamental, na mudança de paradigmas políticos, é o de Martinho Lutero (1483-1546). Contra a ortodoxia católico-romana da época, defende, em 1517, suas 151 teses, segundo as quais as criaturas são essencialmente más e a salvação só depende da disciplina individual e da graça de Deus. No aspecto político, critica a Igreja por ter transformado a comunidade cristã numa instituição hierarquizada com uma burocracia que tem poder sobre todos os seus integrantes.

Considera que o modelo monárquico é o mais adequado às necessidades da natureza humana. Contudo, a Reforma propõe o livre exame da Bíblia e condena a organização hierárquica da Igreja Católica. Defende a idéia de que a Igreja não deve participar do poder temporal e deve submeter-se ao poder civil nos assuntos materiais.

³⁹NICOLAU MAQUIAVEL (1469-1527). Filho de um jurista, Maquiavel é pouco conhecido, antes de entrar ao serviço da República de Florença, após a queda do governo clerical de Savonarola. Trabalhou na administração de Florença, de 1498 a 1512, na segunda Chancelaria e como secretário do Conselho dos Dez da Guerra (Dieci di Libertà et Pace), a instituição que, na Signoria, tratava da guerra e da diplomacia. Tornou-se um conhecedor profundo dos mecanismos políticos e viajou muito, participando em 23 embaixadas a cortes italianas e europeias, conhecendo vários dirigentes políticos, como Luís XII de França, o papa Júlio II, o Imperador Maximiliano I, e César Bórgia. A sua missão mais importante aconteceu em 1502, quando visitou César Bórgia e foi tema de um relatório de 1503 intitulado *Descrição da Maneira empregada pelo Duque Valentino [César Bórgia] para Matar Vitellozzo Vitelli, Oliverotto da Fermo, Signor Pagolo e o Duque de Gravina, Orsini*, no qual descreveu os assassinatos políticos do Papa Alexandre VI Bórgia, explicando sua arte política ao principal dirigente de Florença, o Pier Soderini. Maquiavel foi demitido devido à sua ligação com o governo republicano, retirando-se da vida pública. Tendo-se tornado suspeito, em 1513, de envolvimento numa conspiração contra o novo governo, foi preso e torturado. Duas das obras de Maquiavel foram publicadas em vida, *La Mandragola (A Mandrágora)*, de 1515, publicada em 1524, um grande sucesso na época, ainda hoje considerada uma das mais brilhantes comédias italianas, e o tratado *Arte della guerra (A Arte da Guerra)*, de 1519-1520. Maquiavel também escreveu *Discorsi sopra la prime deca di Tito Livio (Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio)*, em 1517. A sua obra mais conhecida é *Il Principe (O Príncipe)*, escrito em 1513 e publicado em 1531.

O modelo político platônico é retomado, na Inglaterra, por Thomas More (1478–1535). Em sua *Utopia*, ele contrapõe, à Cidade corrupta, uma organização comunitária organizada racionalmente, com uma estrita divisão do trabalho e uma rigorosa disciplina, mas também com uma completa igualdade social. Nela, inexistem a propriedade individual e o dinheiro; todos os cargos políticos resultam de eleições e as opiniões religiosas diferentes são toleradas.

As idéias de João Calvino (1509-1564) favorecem a forma monárquica do governo. Considera o povo (a plebe) incapaz de se governar. Defende a igualdade dos fiéis na sociedade eclesiástica, mas não na sociedade civil. Iniciador da teoria moderna do Estado, Jean Bodin (1529–1596) vê o poder político como uma forma necessária à existência social. Esse poder é dotado de uma soberania absoluta e independe de qualquer força divina ou humana. É auto-suficiente, indivisível e perpétuo. Constata também a existência de repúblicas democráticas, aristocráticas ou monárquicas. Os princípios reguladores das relações entre os Estados, representam a essência do pensamento de Hugo Grotius (1583–1645). O direito natural não se referencia apenas em Deus, mas na natureza racional do homem.

A primeira formulação moderna das teorias do contrato social é feita por Thomas Hobbes (1588–1679). Nelas, articula uma visão individualista do laço social, com vistas à satisfação racional dos interesses e uma teoria da ordem, baseada na alienação das liberdades individuais. Cabe, então, ao Estado, a missão de garantir a segurança dos cidadãos, utilizando seu poder absoluto; por sua vez, vê o homem como uma máquina natural, cujas propriedades são as de desejar e de agir, ou seja, de deliberar e de realizar seus desejos. O poder do homem é a premissa básica do *Leviatã* (1651). No estado de natureza, está afastada qualquer idéia de tolerância e de harmonia, pois “o homem é o lobo do homem”. À semelhança de Maquiavel, Hobbes adota um discurso realista, considerando que o estado de sociedade é produto de um artifício. Somente um poder sem limites é capaz de impor a ordem e, para tanto, os cidadãos devem renunciar ao seu poder individual, transferindo-o para a autoridade pública. O Estado tem uma soberania absoluta, indivisível e ilimitada. Seu ícone é o *Leviatã*, o monstro bíblico todo poderoso.⁴⁰

⁴⁰THOMAS HOBBS (1588-1679) descobriu, na França e na Itália, que a filosofia aristotélica que tinha

Em sua *Ética*, Baruch de Spinoza (1632–1677) defende a idéia de que o comportamento individual e coletivo não está ligado às crenças religiosas, mas a uma estrita racionalidade. Em seu *Tratado teológico-político*, aprofunda a distinção entre os campos da fé e da razão. “Deve ser garantido a cada um pensar o que quer e dizer o que pensa”.

c) Democracia Moderna

A limitação do poder do Estado, para proteger a liberdade individual, é o principal aspecto da doutrina política de John Locke (1632–1704). Em sua reflexão, conforme a teoria do governo civil, o Estado de natureza é marcado pela igualdade e pela liberdade perfeita entre os homens. Ao contrário de Hobbes, afirma que o estado de natureza não constitui uma guerra universal, porque há uma lei natural que leva ao respeito dos direitos do outro “quanto à sua saúde, à sua liberdade ou aos seus bens”. Locke defende uma rigorosa separação entre Igreja e Estado. Esta é uma associação instituída para salvaguardar os interesses temporais e a Igreja é uma associação voluntária que busca os meios da salvação. As crenças pessoais devem ser tratadas com tolerância por parte do poder civil. O pensamento de Locke surge no contexto da segunda revolução inglesa (1689), com o fim do regime do direito divino e com a adoção de uma monarquia constitucionalista. Defensor da tolerância, Locke tem uma influência fundamental na elaboração das duas declarações de direitos humanos, americana (1687) e a francesa (1789). No seu *Segundo tratado do governo civil* (1690), sintetiza sua visão liberal sobre a relação entre o Estado e sociedade civil.⁴¹

aprendido estava perdendo influência, devido às descobertas de astrônomos, como Galileu e Kepler, que formularam as leis do movimento planetário. Por isso, ao regressar à Inglaterra, decidiu estudar os clássicos, tendo feito uma tradução da *História da Guerra do Peloponeso*, de Tucídides, publicada em 1629, influenciada pelos problemas contemporâneos da Inglaterra. Foi durante uma nova viagem, a terceira, à Europa continental, que ocorreu sua principal mudança de mentalidade, ao descobrir os *Elementos de Euclides* e a *Geometria*, devido à influência de Galileu, que o ajudou a clarificar as suas idéias sobre a filosofia, como qualquer coisa que podia ser demonstrada em termos positivos. Sua

⁴¹ John Locke nasceu em 29 de agosto de 1632, em Wrington, Inglaterra e morreu em Oates, em 28 de outubro de 1704. Filho de um advogado e proprietário rural, Locke despertou muito cedo para os problemas da vida política inglesa da sua época. A vida política de Locke fê-lo viajar bastante. Visitou a Alemanha em 1666, quando acompanhou uma embaixada inglesa à corte prussiana, durante a primeira Guerra contra a Holanda. Em 1675 foi viver na França, em Montpellier. Nesta cidade começou a tomar forma o seu *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. Tendo regressado à Inglaterra em 1679, exilou-se na Holanda, em agosto de 1683, depois de uma breve passagem pela França, devido às posições políticas de Ashley que, em luta aberta contra o rei católico de Inglaterra, Jaime II, se tinha exilado no mesmo país, e aí morrido no ano anterior. Na

A noção fundamental de lei e suas origens é a base da obra referencial de Montesquieu (1689–1755). As leis são definidas, por ele, como “as relações necessárias que derivam da natureza das coisas” e como “a razão humana, que governa todos os povos da Terra”. As leis religiosas e as humanas “diferem por sua origem, por seu objeto e por sua natureza” e “a força principal da religião vem do temor que provoca, enquanto a força das leis humanas provém de que sejam temidas” (XXXVI, 2). Nos livros 1 a 8 do seu *O Espírito das Leis*, distingue três espécies de governos: o republicano (aristocrático ou democrático), o monárquico e o despótico. O republicano é aquele em que “o povo em corpo ou somente uma parte do povo tem o poder soberano; o monárquico é aquele em que um só governo, por meio de leis fixas e estabelecidas; e no despótico, um apenas, sem lei e sem regra, conduz tudo pela sua vontade e pelos seus caprichos” (II, 1). Para Montesquieu, as leis da democracia incluem a soberania, a delegação dessa soberania, a liberdade individual e principalmente, a teoria da separação dos poderes, que garante a liberdade dos cidadãos. A busca de uma sociedade ordenada, com base na razão, em que a conciliação entre a obediência à lei e a liberdade é o principal problema, é a idéia central da mais importante obra de Rousseau (1712–1778) – *Du Contrat social ou Principes du droit politique* (1762). Ele pretende harmonizar a liberdade do homem nascido livre e o seu papel na sociedade política. Para tanto, teoriza sobre o pacto social (associação entre os cidadãos que participam da autoridade soberana). A pessoa pública assim formada é chamada de república ou de corpo político. O interesse comum constitui a vontade geral em que “cada um se submete necessariamente às condições que impõe aos outros”. Todo ato de soberania obriga ou favorece igualmente todos os cidadãos que alienaram suas vontades diante da direção suprema, ou seja, diante da vontade geral. O soberano ou corpo político não deve ser confundido com o governo.

A soberania é inalienável, infalível, indivisível, absoluta, inalterável e pura, e

Holanda, andando de cidade em cidade, para fugir à prisão, requerida pela Inglaterra, conheceu Philip van Limbroch, dirigente de uma seita protestante, teólogo liberal a quem foi dedicada a *Carta sobre a Tolerância*, *Epistola de Tolerantia* no seu nome original latino. Foi na Holanda que concluiu o seu *Ensaio*, pouco tempo antes de voltar à Inglaterra, acompanhando a futura rainha Maria, em fevereiro de 1689. O novo regime quis reconhecer os seus serviços e nomeou-o embaixador em Berlim ou em Viena, à sua escolha, mas Locke recusou devido ao «ar frio» e às «bebidas quentes». Foram-lhe propostos outros cargos menos importantes, que aceitou, como o de comissário de comércio. Mesmo ocupando cargos públicos, que o obrigavam a estar em Londres, foi viver no campo, até à sua morte, acontecida em 1704.

somente ela pode fazer leis. A república, afirma Rousseau, é todo Estado regido por leis, que são atos da vontade geral. A liberdade e a igualdade são os maiores bens. “Nenhum cidadão deve ser tão rico ao ponto de poder comprar um outro e nenhum deve ser tão pobre para ser constrangido a se vender”. Ao escrever sobre a democracia, Rousseau a considera um governo ideal em princípio, mas que se revela inaplicável. “Se houvesse um povo de deuses ele se governaria democraticamente. Um governo tão perfeito não convém aos homens”. No plano religioso, ele propõe aos cidadãos uma religião civil que lhes faça “amar os seus deveres”. Considera, porém, que o Cristianismo “é um princípio de divisão no Estado, por distinguir um conflito perpétuo entre os poderes espiritual e temporal”. Apresenta a proposta de uma profissão de fé puramente civil, cujas bases são dadas, pelo Cristianismo.

A proteção do indivíduo diante do despotismo, por meio do controle da autoridade estatal e atitudes preventivas diante do eventual advento de democracias de massa, são idéias representativas do pensamento de Benjamin Constant (1767–1830). “Defendi durante quarenta anos o mesmo princípio, o da liberdade em tudo, na religião, na literatura, na filosofia, na indústria, na política e, entendo como liberdade, o triunfo da individualidade, tanto sobre a autoridade que gostaria de governar por meio do despotismo, quanto sobre as massas que reclamam o direito de subordinar a minoria”, afirma Constant. (*Mélanges*, 1829). A antiga concepção de liberdade é inútil e perigosa para os modernos, afetados pela “eterna metafísica do contrato social”, de Rousseau. Para um Antigo, dizia Constant, a liberdade consistia em “exercer coletivamente, mas diretamente, várias partes da soberania, tais como deliberar na praça pública sobre a guerra e a paz; fazer tratados de aliança com os estrangeiros; votar as leis; fazer julgamentos; examinar as contas, os atos, a gestão dos magistrados... mas, ao mesmo tempo, os Antigos, admitiam, como compatível com essa liberdade coletiva, a submissão completa do indivíduo à autoridade do conjunto, de modo que, nos Antigos, o indivíduo, quase sempre soberano nos assuntos públicos, é escravo em todas os seus relacionamentos privados...” (*De la liberté des anciens comparée à celle des Modernes*, 1819). Em contrapartida, o objetivo dos Modernos é a segurança nos prazeres privados; e chamam de liberdade as garantias dadas pelas instituições a esse usufruto.

A especificidade das sociedades democráticas modernas, a primazia do princípio da igualdade, o crescimento do Estado centralizador e a uniformização dos modos de vida e de pensamento, estão no centro das reflexões de Tocqueville (1805–1859). Em *De la démocratie en Amérique* afirma que a vigência dessas características resulta numa vida individual cada vez mais subordinada e mais precária. Distingue, nas democracias modernas, uma nova forma de despotismo, vinculada ao poder exorbitante da opinião majoritária; esse fenômeno ocorre tanto no campo político quanto no campo das opiniões. Acredita no avanço irresistível da democracia que define como “o desenvolvimento gradual e progressivo da igualdade”. Mas, efetivamente, a teme diante do perigo do nivelamento.

O motor da história é a exploração do homem pelo homem, no contexto da luta de classes, afirma Karl Marx (1818–1883). Em sua crítica ao Estado capitalista, o marxismo considera, em um primeiro momento, impossível levar a sociedade ao socialismo por meio dos mecanismos da democracia representativa e parlamentar. Considera-a como uma ficção, baseada na passividade da maioria e favorável aos interesses dos detentores do poder econômico. A democracia “burguesa” não passa de uma ditadura burguesa disfarçada, sendo a vontade popular, uma ficção. A essência dessa democracia consiste no reconhecimento puramente formal dos direitos e das liberdades, inacessíveis ao proletariado, por falta de condições materiais, enquanto que a burguesia tem todas as possibilidades de tirar partido desses recursos, de sua imprensa e de sua organização, para mentir ao povo e enganá-lo.⁴²

A evolução da democracia, no contexto da formação do capitalismo ocidental moderno, é um dos eixos centrais da obra de Max Weber (1864–1920). Em seu ensaio sobre *A Cidade*, analisa a importância da “comuna urbana para o desenvolvimento histórico da burguesia, do capitalismo moderno, do Estado racional e democrático e da democracia ocidental”. Em *Sociologia da Dominação*, propõe duas formas democráticas de dominação: a) a democracia hegemônica plebiscitária e as democracias sem chefes, caracterizadas “pela tendência para minimizar a dominação do homem sobre o homem” (p.157). Apresenta, em seguida, a colegialidade e divisão de poderes como meios próprios para limitar a dominação.

⁴²*Democracia e Ditadura*, texto-base do primeiro congresso da Internacional Comunista, citado por Lenin, em *A Doença Infantil do Comunismo*.

d) Democracia Contemporânea

Schumpeter (1883-1950) caracteriza a democracia como o regime em que a conquista do poder é realizada por meio de formas concorrenciais (lutas eleitorais). Em sua teoria alternativa da democracia, critica a doutrina clássica sobre esse tema, ao afirmar que, na visão clássica, a premissa básica era a de que o “povo” adotaria uma opinião racional sobre cada problema específico e escolheria representantes para concretizar suas propostas. Sua preocupação volta-se para os aspectos procedimentais e, nesse sentido, define o método democrático como “o sistema institucional que leva a decisões políticas, em que os indivíduos adquirem o poder de instituir sobre essas decisões como consequência de uma luta concorrencial em disputa dos votos do povo”. Em sua concepção, esse é um passo básico para distinguir os governos democráticos dos demais, não democráticos. A democracia é um método político, um certo tipo de arranjo institucional para chegar a decisões políticas, legislativas e administrativas. (Definição minimalista ou processualista paradigmática de democracia). São condições externas ao processo eleitoral, a liberdade de expressão para todos e a liberdade de imprensa. Schumpeter caracteriza a doutrina clássica sobre a democracia como “um arranjo institucional suscetível de dar voz à vontade do povo na busca do bem comum”.⁴³

A filósofa Hannah Arendt (1906–1975), em seu primeiro livro, *As Origens do Totalitarismo* (1951), analisa as antíteses da democracia, ao descrever os aspectos comuns do nazismo e do stalinismo. O totalitarismo liga-se à burocratização do terror. Hitler e Stálin teriam, assim, subido ao poder, explorando a “solidão organizada” das massas. Em *A Condição Humana* (1958) descreve a política como ação e como processo, com vistas à conquista da liberdade. Enfatiza que esses aspectos vinham sendo negados pelo destaque dado ao lugar e ao papel do trabalho. Mais tarde, em *Acerca da Revolução* (1963), analisa as Revoluções Francesa e Americana e defende a idéia de que a liberdade só se mantém, a longo prazo, se as instituições políticas incorporarem as idéias revolucionárias das origens. Ao refletir sobre a política, Arendt toma como referência a situação européia, em particular a da Alemanha e do III Reich

⁴³*Capitalisme, socialisme et démocratie*. Paris. Éditions Payot. 1990.

e constata a grande fraqueza da democracia nesse contexto. Propõe, então, o retorno aos princípios gregos fundadores da política. Esses princípios são referenciados na *pólis*, o que significa virtude, liberdade, espaço público e cidadania. É sabido, porém, que a democracia grega baseava-se numa ordem social injusta, que excluía a mulher, os escravos e os estrangeiros. O conceito de política, em sua reflexão, refere-se à vida, ao trabalho e à ação. Considera a justiça social como um pré-requisito para uma autêntica democracia. A sociedade civil tem o papel, no regime democrático, de ensinar as pessoas a viver em seu mundo privado, enquanto participa do espaço público e adquire uma consciência de cidadania. Neste ambiente, é construído todo um tecido de relações, em que deve haver uma complementariedade.

Para o filósofo e jurista Norberto Bobbio (1909–2003), o Estado democrático “é aquele no qual se efetua, com maior adequação ao modelo ideal, a liberdade na coexistência, vale dizer a coexistência dos seres livres e, portanto, a mais próxima efetivação, entre todas de que se tem notícia na história contemporânea, da comunhão pessoal e definitiva do ideal de justiça.”. Afirma que, por trás da democracia, como ordenamento jurídico, político e social, está a sociedade aberta como aspiração àquela sociedade capaz de romper o espírito exclusivista de cada grupo e de fazer emergir, das trevas sociais, o homem, o singular, a pessoa em sua dignidade e em sua inviolabilidade.⁴⁴ Noutro estudo, define a democracia como “o sistema de regras que permitem a instauração e o desenvolvimento de uma convivência pacífica”⁴⁵. Quanto aos princípios inspiradores, as democracias, tendem, com maior ou menor êxito, a eliminar toda forma, até mesmo esporádica, de violência política (terrorismo de direita ou de esquerda, tentativas recorrentes de golpes militares); caracterizam-se também pela maior ou menor amplitude do espectro em que se colocam os direitos de liberdade e a maior ou menor proteção, por parte do Estado, em relação às liberdades pessoais; pela maior ou menor dimensão do igualitarismo que se estende da igualdade formal (ou diante da lei) às várias formas de igualdade substancial, próprias do chamado social. Em sua reflexão, a democracia social é a que realiza com maior amplitude o ideal ético da democracia⁴⁶. Explica a sua preferência pelo método democrático a

⁴⁴ *Diário de um Século*. Rio de Janeiro. Editora Campus. 1997.

⁴⁵ *O Tempo da Memória*. Rio de Janeiro. Editora Campus. 1996.

⁴⁶ *O Filósofo e a Política*, Rio de Janeiro. Editora Contraponto. 1996.

partir de três perspectivas fundamentais; a primeira, “ética”, mais propriamente; a segunda, “política” e a terceira, “utilitarista”. A perspectiva ética é aquela que pode ser identificada na famosa definição rousseauniana de liberdade, segundo a qual, a liberdade é “a obediência às leis que cada um determinou”. O método democrático é o que consente a realização do máximo de liberdade na esfera da vida política, naquela esfera em que são tomadas as deliberações que se tornam obrigatórias para toda a coletividade. Em relação à perspectiva política, a razão da preferência pela democracia reside no fato de ser ela o principal remédio contra o abuso do poder. Uma das formas (não a única) é o controle popular que o método democrático permite por em prática. Mas há um outro argumento, no qual existem valores instrumentais ou extrínsecos e valores finais ou intrínsecos. A democracia, enquanto método, tem um valor instrumental e intrínseco, o que significa que seu grau de prioridade depende do juízo que se dá sobre sua maior ou menor capacidade de alcançar um fim (considerado como bom). À semelhança de Tocqueville, Bobbio confessa seu embaraço ao tratar do vínculo entre a razão e a democracia, por julgar que o governo democrático, mais do que qualquer outro, é dominado pelas paixões, “porque estas têm o poder de promover as grandes decisões: sem a experiência dos assuntos de Estado, o povo – a plebe – a massa – se deixa arrastar pelos demagogos”.⁴⁷

Representante contemporâneo mais destacado da teoria crítica da sociedade, Jürgen Habermas (1929-), ao refletir sobre “a soberania popular como procedimento”, propõe um conceito normativo de “espaço público”, a partir da premissa de que o Estado de Direito democrático “conserva um sentido normativo que aponta além do aspecto jurídico – isto é, conserva de uma só vez poder explosivo e formador – apenas como projeto histórico”. Preocupa-se com os direitos humanos e com a conciliação entre o direito da maioria e o direito da minoria, entre razão prática e vontade soberana e entre direitos humanos e democracia. Ainda sob o enfoque normativo, Habermas propõe duas concepções de política – a liberal e a republicana – e uma concepção procedimental de política deliberativa. A diferença entre as duas concepções consiste no papel do processo democrático. Para a primeira, o processo democrático programa o Estado na perspectiva do interesse da sociedade (sistema de economia de mercado,

⁴⁷ *Três Ensaio sobre a Democracia*. São Paulo. Cardim & Alario. 1991

relações entre pessoas privadas). Nela, a política agrega e impõe interesses sociais privados diante do aparato estatal. Para a segunda, a política, além de mediar relações, é um elemento básico da formação social e possui componentes éticos tais como a autodeterminação cidadã e a solidariedade.

O conceito de agir comunicativo é a expressão-chave do pensamento de Habermas. A partir dele, elabora um conceito formal de racionalidade e fundamenta uma teoria da sociedade, baseada nesse conceito de razão. Por sua vez, a razão redefinida tem, como base, o paradigma da intersubjetividade. Sua teoria crítica da sociedade “é empírica sem ser redutível à ciência-empírico-analítico é filosófica, mas no sentido de crítica e não de filosofia primeira; é histórica, sem ser historicista; é prática, não no sentido de possuir um potencial tecnológico mas no sentido de estar orientada ao esclarecimento e à emancipação”.⁴⁸

Herdeiro da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt, Axel Honneth (1949-) propõe uma teoria sobre a afirmação e a negação do reconhecimento. Parte do pressuposto de que a afirmação dos direitos e da autonomia do indivíduo não significa negar a solidariedade, nem os laços com os demais. Estes laços são fundamentais para o indivíduo. Isto significa questionar a idéia do sujeito isolado que pensa (concepção monológica da vida humana) e valorizar a noção de reconhecimento, que implica em relacionamento com outros sujeitos. A negação do reconhecimento é uma forma de opressão que prejudica não apenas o tratamento recebido, mas também a idéia de si próprio. O reconhecimento da igualdade ganha importância com a derrubada das hierarquias sociais que eram a base da desigualdade. A noção moderna de dignidade, universalista e igualitária, e as formas de reconhecimento no mesmo nível, tornam-se essenciais para a democracia e também para a identidade. Nesse início de século XXI, afirma-se a exigência do reconhecimento da diferença, por exemplo, entre culturas ou entre pessoas, o que significa reconhecer o que elas têm de próprio, sem que isto signifique negar a igualdade fundamental. A perspectiva de gênero e o multiculturalismo seguem esta linha.

O reconhecimento é um processo conflitivo: “Os sujeitos, no decorrer da formação de sua identidade, vêem-se forçados, de certo modo, transcendentalmente, a

⁴⁸McCARTHY, TH. *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Cambridge. Polity Press. 1984.

se entregarem, em cada estágio de comunitarização alcançado, a um conflito intersubjetivo, cujo resultado é o reconhecimento de suas pretensões de autonomia”. Honneth identifica uma seqüência de três formas de reconhecimento, que podem ser diferenciadas de acordo com o grau de autonomia dos sujeitos: o amor, o direito e a solidariedade ou valoração social. Em cada forma de reconhecimento, o sujeito tem acesso a uma relação positiva consigo mesmo: auto-confiança, auto-respeito e auto-estima. O amor é uma simbiose quebrada pelo reconhecimento. É a primeira relação de reconhecimento da autonomia individual. São todas as relações primárias, na medida em que se baseiam em fortes laços afetivos. Representam o primeiro estágio de reconhecimento recíproco, uma vez que, em sua realização, os sujeitos reciprocamente se confirmam em sua natureza necessitada e se reconhecem como seres de necessidade, dependentes do outro. A segunda forma de reconhecimento é o Direito e nele é reconhecida a responsabilidade moral das pessoas: os sujeitos de direito são reconhecidos porque obedecem à mesma lei e também, reciprocamente, como pessoas que podem decidir racionalmente sobre normas morais em sua autonomia individual. Diferentemente do amor, que é afetivo e particular, o Direito é racional e universal. Honneth afirma que o reconhecimento de direitos não é uma conexão emocional, mas uma operação puramente cognitiva do entendimento que deve estar desligada dos sentimentos de simpatia ou antipatia; que deve valer para qualquer sujeito na mesma medida, isto é, todo sujeito humano, sem qualquer diferença, deve valer como um fim em si mesmo. Quando os direitos não são reconhecidos, predominam os privilégios e as influências.

Honneth distingue três tipos de direitos subjetivos, incluídos nesse processo histórico de ampliação: em primeiro lugar, estão os direitos liberais de liberdade (ou direitos negativos que protegem a liberdade, a vida e a propriedade); em segundo lugar, os direitos políticos de participação (os direitos positivos de participar nos processos públicos de formação da vontade); e, em terceiro lugar, os direitos sociais ao bem-estar (direitos positivos que permitem participar na distribuição dos bens fundamentais). A participação política torna-se apenas uma concessão formal à grande massa da população, enquanto a oportunidade de sua participação ativa não for garantida por meio de um certo grau de nível de vida e de segurança econômica. A

terceira forma de reconhecimento é a valoração social das qualidades particulares que diferenciam as pessoas. Nas sociedades modernas, mais horizontais, as relações são mais simétricas e individualizantes. Tornam-se possíveis modos diferenciados de auto-realização pessoal. A valoração social, o prestígio ou consideração, é o grau de reconhecimento social que merece destaque singular, porque, com ela, contribui, numa determinada medida, para a realização prática dos objetivos comuns.

O tipo de auto-relação positiva que permite a valoração social é a auto-estima, que é uma “segurança sentida de poder realizar operações ou possuir capacidades que são reconhecidas como valiosas pelos demais membros da sociedade”. Este reconhecimento pressupõe um horizonte de valores intersubjetivamente compartilhados, isto é, uma comunidade valorativa em cujo marco deve inscrever-se necessariamente qualquer forma de reconhecimento valorativo. Esses valores dão os critérios para apreciar as qualidades da pessoa, de acordo com o grau em que contribuem para a realização dos objetivos comuns. Sem o acréscimo de uma orientação para objetivos e valores comuns, o conceito de solidariedade carece de experiência motivadora. A solidariedade é a participação ativa e recíproca na auto-realização do outro.

Formas de negação

Para Honneth, às três formas de reconhecimento já analisadas, correspondem, por sua vez, três formas de menosprezo ou negação do reconhecimento, que são comportamentos que lesam as pessoas no entendimento positivo de si mesmas. O primeiro modo de menosprezo do reconhecimento é a violação, que se refere à integridade corporal. É o caso, por exemplo, de retirar violentamente de uma pessoa todas as possibilidades de dispor livremente de seu corpo; ou de qualquer tentativa de se apoderar do corpo de uma pessoa, contra a sua vontade; da tortura ou do maltrato físico ou de outros tratamentos cruéis ou desumanos. A violação provoca humilhação e destrói mais profundamente a auto-referência prática do que as demais formas de menosprezo, já que lesa a confiança em si mesmo e no mundo, aprendida no amor. Pode, também, produzir, em casos extremos, uma morte psíquica. O segundo modo de

negação do reconhecimento é a retirada de direitos ou a exclusão social de um sujeito com referência a determinados direitos dentro de uma sociedade, direitos esses que variam historicamente. Essa negação significa implicitamente que esse sujeito não é considerado responsável como os demais. O aspecto específico da retirada de direitos ou a exclusão social é o sentimento de não possuir o status de um sujeito de interação moralmente igual e plenamente valioso, capaz de formar juízos morais; por isso, a negação de direitos e a exclusão social geram uma perda do auto-respeito. O terceiro modo de negação do reconhecimento é a injúria ou a desonra, isto é, a desvalorização social de modos de vida individuais ou coletivos, que também passam por um processo de mudança histórica. Com isto, a pessoa é excluída de uma forma de auto-realização e tem prejudicada a sua auto-estima pessoal.⁴⁹ A razão de ser da democracia é o reconhecimento do outro, afirma, por sua vez, Touraine, ou seja, permitir que vivam juntos indivíduos e grupos ao mesmo tempo diferentes e semelhantes, que pertencem ao mesmo conjunto e que se diferenciam dos outros e inclusive opõem-se entre eles (política de reconhecimento). Desse modo, a democracia corre risco, sempre que uma sociedade rejeita a outra, exige o conformismo de seus membros a crenças e normas, impõe por meio de uma vontade geral que pode ser a de uma massa mobilizada ou a de uma opinião manipulada. Os democratas devem combater o fanatismo e a normalização.

Já o enfoque procedimental é escolhido por Przeworski para tratar da democracia, que define como “um sistema em que os partidos perdem eleições. Há partidos, ou seja, divisões de interesses valores e opiniões. Há competições organizadas por regras. E há periodicamente vencedores e perdedores”. Acrescenta que a democracia é um regime no qual os cargos governamentais são preenchidos em consequência da disputa de eleições. Um regime só é democrático quando a oposição pode concorrer, ganhar e assumir os cargos que disputou. (1996) Definições realistas e prescritivas de democracia são propostas por O'Donnell. As democracias realistas são as realmente existentes e as prescritivas representam o que a democracia deveria ser. Existe um corpo suficientemente claro e consistente em teoria democrática; esse corpus teórico apenas requer modificações marginais para servir como ferramenta

⁴⁹*The Struggle for Recognition*. Londres. Polity Press. 1995.

conceitual adequada ao estudo das novas democracias.

Uma teoria adequada da democracia deveria incluir uma sociologia política, de orientação histórica, da democracia. A palavra democracia, desde tempos imemoriais, recebeu fortes (mas diferentes) conotações morais, todas fundamentadas em uma visão dos cidadãos como agentes. Uma teoria da democracia deveria também incluir em uma posição central, vários aspectos na teoria do direito. A democracia não deveria ser analisada apenas no plano do regime, mas também no do Estado – especialmente do Estado como sistema legal – e de certos aspectos no contexto social geral. Na maior parte do mundo contemporâneo existe um consenso de que a democracia, independentemente de como é definida, é um tipo de governo normativamente preferível. No atual sistema internacional, o acesso a importantes benefícios tem estado dependente da avaliação da condição democrática de um país. A teoria democrática não é a sólida âncora conceitual que se costuma supor. As teorias correntes sobre a democracia precisam ser revistas em uma perspectiva analítica, histórica, contextual e legal. Em um regime democrático, as eleições são competitivas, igualitárias, decisivas e includentes e os que votam são os mesmos que, em princípio, tem o direito de ser eleitos – os cidadãos políticos. O marco analítico de O'Donnell, ao estudar a democracia, inclui a dinâmica da ação, a dependência do contexto e a incerteza (não linearidade). A reflexão, a democracia caracteriza-se por quatro aspectos únicos a ela inerentes (eleições justas e institucionalizadas; inclusão e universalidade; um sistema jurídico que permita e defenda os direitos democráticos e as liberdades e a subordinação de todos os poderes à limitação de outros poderes).⁵⁰

A transição e consolidação da democracia são também estudadas por O'Donnell. A democracia está consolidada afirma, quando existe um consenso processual mínimo, ou seja, uma espécie de contrato social relativo às instituições poliárquicas, incluindo o voto secreto e universal em eleições regulares, baseadas na competição partidária, além do acesso e do reconhecimento das associações e da *accountability* governamental. A democratização das relações sociais, nesse sentido, não é uma premissa mas uma consequência eventual do funcionamento e do fortalecimento das instituições poliárquicas (O'Donnell, 1992, p. 49).

⁵⁰A Democracia na América Latina. ONU/PNUD. Nova York. 2004

Os conceitos de transição para a democracia e de democracia consolidada, representam o ponto de partida dos estudos de Linz e Stepan. Partem da premissa de que a democracia é uma forma de governo do Estado e de que nenhuma comunidade política pode tornar-se democraticamente consolidada, a não ser que ela seja, antes de mais nada, um Estado. Nesse sentido, situam cinco campos ou condições para que uma democracia venha a se consolidar: o desenvolvimento de uma sociedade civil livre e ativa; uma sociedade política relativamente autônoma e valorizada; o Estado de Direito para assegurar as garantias legais relativas às liberdades dos cidadãos e à vida associativa independente; uma burocracia estatal que possa ser utilizada pelo novo governo democrático e uma sociedade econômica institucionalizada. Nesse conjunto de campos, existe um sistema de inter-relacionamento.⁵¹

Por sua vez, Diamond, Linz e Lipset definem a democracia como “um sistema de governo que atende a três condições essenciais: concorrência ampla e significativa entre diversos grupos organizados (especialmente grupos políticos) para todas as posições de governo que têm poder efetivo, em intervalos regulares de tempo e com exclusão do uso da força; um nível 'altamente incluyente' de participação política na seleção dos líderes e das políticas públicas, mediante, ao menos, eleições periódicas e isentas, de modo a não excluir nenhum grupo social importante dentre a população adulta; e um grau suficiente de liberdades civis e políticas – liberdade de expressão, liberdade de imprensa, liberdade de formar e filiar-se a organizações – para garantir a integridade da competição e da participação política.”

A democracia política moderna, afirmam Schmitter e Lynn, é um sistema de governo em que os cidadãos responsabilizam os governantes por seus atos na esfera pública, agindo indiretamente por meio da competição e da cooperação dos seus representantes eleitos. Um pensamento sistêmico sobre democracia foi elaborado por John Rawls (1921-2002). Uma síntese entre a liberdade e a igualdade, na democracia, em favor da justiça social, é o esforço que ele realiza. A democracia liberal é, segundo a sua reflexão, o regime político mais justo, por priorizar esses valores, assim como a tolerância. Neo-kantiano, Rawls deseja de modo pragmático, sugerir as bases de uma política baseada em regras que cada cidadão deve seguir. Para ele, a justiça como

⁵¹*A Transição e Consolidação da Democracia*. Paz e Terra. São Paulo. 1999.

equidade é válida para todos, quaisquer que sejam as circunstâncias e as particularidades. Esses valores fundamentam o contrato social democrático. Em seu *Teoria da Justiça*,⁵² Rawls destaca que a justiça não pode resultar de um cálculo utilitário e que ela é necessária para a manutenção da estabilidade social, devendo emitir a solução dos conflitos egoístas que ameaçam a coesão de toda a sociedade. Em todo caso, a justiça não pode ferir a liberdade individual, que é o princípio básico da humanidade. Considera também que a liberdade justa não pode ser o igualitarismo, uma vez que as desigualdades sociais são inevitáveis e necessárias, por desenvolverem as forças produtivas e, conseqüentemente, o aumento da produção e o acesso de todos ao consumo. Para que haja a liberdade, afirma que cada pessoa deve ter um igual direito de acesso ao sistema mais amplo possível de liberdades básicas iguais para todos. E, para que haja justiça, as igualdades sociais e econômicas devem ser organizadas de modo que tragam o maior benefício possível para os cidadãos mais excluídos.

Essa política ocorreria em condições equitativas de oportunidades, por meio da discriminação positiva em favor de determinadas pessoas ou grupos. A justiça e a liberdade são as bases do contrato social democrático. As regras de funcionamento dessa sociedade e seus procedimentos devem ser aceitos por todos de forma pública. Para definir essas regras, Rawls parte da “posição original” em que “ninguém conhece o seu lugar na sociedade, sua posição de classe, o seu status social, nem a sorte que lhe é reservada na repartição das capacidades e dos dons naturais”. Situadas sob “um véu de ignorância”, as pessoas tentam maximizar suas oportunidades sendo levadas a adotar a democracia liberal, como sistema político. Nesse tipo de democracia, o Estado intervém no funcionamento do mercado para garantir a concorrência, manter o emprego, garantir o mínimo social para os mais marginalizados e para manter a equidade na divisão dos bens, utilizando, para isto, sobretudo, o sistema fiscal (justiça comutativa).

Rawls estende à “sociedade das nações” os princípios que elaborou para uma “sociedade de pessoas humanas”. Para ele, os regimes tirânicos ou ditatoriais não podem ser aceitos, de direito, numa sociedade razoável dos povos. A democracia

⁵²*Théorie de la Justice*. Éditions du Seuil. Paris. 1987.

liberal não pode ser imposta como modelo, mas é necessário um mínimo democrático, inclusive para as sociedades hierarquizadas. Esse mínimo baseia-se nos direitos humanos universais e deve ser objeto de um processo educativo. A sociedade liberal deve respeitar as sociedades organizadas com base em outros princípios desde que suas instituições respeitem, pelo menos de modo razoável, o direito internacional. Distingue, então, dois grandes tipos de sociedades globalmente aceitáveis: a) as sociedades liberais e b) as sociedades hierarquizadas, que são geralmente, sociedades teocráticas que não seguem o princípio da separação dos poderes. Para que estas sociedades hierarquizadas participem plenamente da sociedade das nações, devem respeitar alguns princípios básicos: o respeito à justiça; a renúncia ao expansionismo militar; a garantia aos cidadãos do acesso aos direitos humanos básicos; entre os quais essencialmente, o direito à liberdade (domiciliar, de ir e vir, de pensar e a religiosa) e o direito à auto-determinação. São também fundamentais, os direitos à segurança, a propriedade individual e à subsistência, assim como o direito à imigração. Rawls não considera como absoluto o direito à autodeterminação, por entender que nenhum povo pode escravizar um outro. Quanto ao conjunto dos direitos, considera que não basta garantir aos cidadãos as liberdades fundamentais, sendo também necessário assegurar os meios para implementá-las. Outras características são consideradas essenciais para a qualidade da democracia. Forsythe e Reiffer (2000) distinguem entre as democracias liberais (“os governos autenticamente eleitos que combinam o direito à participação política com a proteção aos demais direitos humanos”) e as democracias sociais (“democracias liberais que interpretam os direitos humanos fundamentais com a inclusão dos direitos econômicos e sociais”).

e) Democracia e direitos humanos

A passagem da condição dos cidadãos de objetos a sujeitos de poderes e de direitos representou uma autêntica Revolução Copernicana na história da humanidade e está ligada a mudanças econômicas, culturais, jurídicas, éticas, políticas e sociais. Nesse contexto, os direitos humanos, em sua construção histórica, vêm sendo

abordados pelo menos sob quatro perspectivas: jusnaturalista; utilitarista; kantiana e historicista. A perspectiva jusnaturalista foi dominante durante séculos. O jusnaturalismo clássico era estóico-tomista e destacava o caráter natural da justiça, das leis, da ética e da política. O jusnaturalismo moderno inspirou a Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão. Essa doutrina proclama que existe uma natureza humana universal que pode ser conhecida racionalmente. A natureza humana é essencialmente, diferente e superior à realidade restante. O indivíduo possui uma dignidade absoluta e irredutível que deve ser defendida diante da sociedade e do Estado; a autonomia do indivíduo exige que a sociedade se organize como um conjunto de indivíduos livres.

A perspectiva utilitarista é a filosofia básica do liberalismo (século XVIII). O utilitarismo clássico afirma a coincidência entre o bem e o útil. Jeremy Bentham (1748-1832) considera sem sentido, direitos naturais anteriores à ordem social; vê o contrato originário como ficção; pensa que a legitimidade da ação política provém da utilidade e da felicidade que garanta à maioria. No utilitarismo heterodoxo, os direitos humanos significam a maior felicidade para o maior número, sem sacrificar a liberdade e os direitos de ninguém. Na perspectiva kantiana, está presente uma doutrina da dignidade e da autonomia moral imanescentes. Todos os direitos subordinam-se ao valor intrínseco do ser humano, como integrante da espécie humana; base moral para a liberdade política e para a igualdade; sua premissa é o valor não instrumental do ser humano, obra mais perfeita do universo. Os direitos humanos são imperativos categóricos impostos pela razão. A autonomia racional é a única diferença essencial entre o ser humano e os demais seres vivos. Na perspectiva historicista, os valores e direitos são conquistas da humanidade, por meio da construção de consensos.

Pessoa humana

O conceito de pessoa é essencial na filosofia dos direitos humanos (a palavra provém do latim *persona*, máscara do ator, papel). A pessoa significava, originalmente, a máscara atrás da qual o ator se esconde no teatro. Na Filosofia, a pessoa designa, no estoicismo, a função e o papel público que a Providência Divina

confere a cada um. A palavra assume um sentido jurídico, no Direito Romano, para indicar quem tem uma vida civil, com direitos e deveres definidos pela lei. No Cristianismo, a pessoa é identificada com o ser humano, concebido não apenas em sua essência universal, em que todos os homens compartilham uma natureza comum, mas também naquilo que é irredutivelmente próprio a cada um e que faz dele um ser único. Na Ética, segundo Kant, a pessoa se distingue do indivíduo e se opõe à coisa. O indivíduo é o sujeito de fato, o sujeito empírico caracterizado por suas particularidades (culturais e naturais): religião, cor da pele, sexo, etc. Os indivíduos são todos diferentes: eles só são iguais enquanto pessoas, isto é, sujeitos de direito. Ora, a igualdade jurídica das pessoas não se baseia numa identidade natural ou cultural, mas numa identidade moral: todo ser humano, quais quer que sejam suas diferenças empíricas, é um ser que tem a faculdade de pensar. O status de pessoa é, pois, universal. Na medida em que todo ser humano é capaz de autonomia, de pensar por si mesmo aos fins de suas ações e de responder por suas escolhas, não pode ser tratado como um meio, como uma coisa, deve ser respeitado como um fim em si mesmo. O valor da pessoa inclui a sua liberdade inalienável, que não pode ser trocada por nenhum outro bem, por ser o que o homem é e não o que o homem possui. Ao contrário das coisas que têm um preço, um valor relativo ao seu uso ou ao valor de outros bens que podem ser trocados por elas, a pessoa tem um valor absoluto, intrínseco, que se chama dignidade.

Democracia e Cidadania

A modernização das sociedades tradicionais produziu mudanças objetivas na relação entre o Estado e a sociedade. A cidadania moderna baseia-se em várias condições estruturais, entre elas a cultura cívica, a secularização, o declínio dos valores particularistas, a emergência da idéia de um espaço público e novos modos de atuar do Estado-Nação. Entre os aspectos culturais mais importantes da cidadania moderna, incluem-se a responsabilidade cívica, a confiança social, o igualitarismo e o individualismo voltado para o mundo (Kalderg, 1993). As revoluções, as modernizações evolutivas e as mudanças estruturais são alguns dos caminhos

percorridos na transição das sociedades tradicionais para a modernidade e para a cidadania. Cada caminho leva para determinados tipos de modernidade e de cidadania. (Barrington Moore).⁵³ Há três caminhos rumo à modernidade, cujas características definem-se pelo tipo de revolução experimentado pelas sociedades tradicionais: as revoluções democrático-burguesas (que levam a um capitalismo democrático); as revoluções de cima para baixo (que resultam em regimes fascistas); e as revoluções camponesas (que tornaram possível a variante comunista). Já as modernizações evolutivas, em sua tipologia, podem ser autônomas ou induzidas, sociais e culturais, centrais e periféricas. As mudanças estruturais, baseadas no processo de industrialização, realizaram-se com base no trabalho dos industrializadores da primeira hora, dos industrializadores tardios e dos industrializadores pós-tardios. As revoluções são caminhos excepcionais percorridos por algumas sociedades tradicionais para se tornarem sociedades modernas. Entre os analistas das revoluções, alguns autores destacam o papel prévio das monarquias no processo modernizador (Tocqueville, com base na ótica do liberalismo), outros citam as oligarquias rurais (Moore, fundamentando-se no marxismo) e outros ainda referem-se ao papel autônomo do Estado (Theda Skócpol) tendo, como referência, o neo-weberianismo. Em sua obra clássica *As origens sociais da ditadura e da democracia*, com o subtítulo *O senhor e o servo na formação do mundo moderno*, Moore analisa o papel das classes altas rurais e dos camponeses, nas revoluções burguesas que levaram à democracia capitalista, às revoluções fracassadas que levaram ao fascismo e às revoluções camponesas que conduziram ao comunismo.

A cidadania moderna é caracterizada por alguns traços mais ou menos comuns: pessoas com igualdade de direitos e obrigações, pertencem a uma comunidade política, garantia estatal da vigência do direito de cidadania, por meio de instituições específicas e a existência de um espaço público também específico. O conceito de cidadania não é unívoco e, a partir do referencial da qualidade da democracia, pode-se se conceber cidadanias realmente existentes e cidadanias imaginárias. A cidadania integral consiste no acesso dos cidadãos aos seus direitos cívicos, sociais, econômicos e culturais, formando um conjunto indivisível e articulado. A democracia pressupõe

⁵³MOORE, BARRINGTON JR. *As origens sociais da ditadura e da democracia*. Martins Fontes. São Paulo. 1983.

uma idéia do ser humano e de construção da cidadania; uma forma de organização do poder que implica na existência e no bom funcionamento do Estado; no pleno reconhecimento às cidadanias política, civil e social; em considerar o regime eleitoral como elemento fundamental do processo democrático, não redutível apenas às eleições.

O que significa ser cidadão hoje? Uma das respostas a esta pergunta crucial é dada por Habermas, com o seu conceito de esfera pública, associado a um projeto normativo. Em sua reflexão, a esfera pública é um produto típico dos séculos XVIII e XIX, que favorece um ideal de controle racional, pelos cidadãos, da dominação e do poder político. A esfera pública faz convergirem dois conceitos básicos, o de público e o de privado. Constituída, por um lado, por indivíduos privados, cuja subjetividade fundamenta-se na sociedade civil, o papel da esfera pública é o de permitir que os indivíduos se reúnam para que constituam uma opinião pública sobre temas de interesse geral, por meio de uma discussão racional crítica e ilimitada.

3.3. A Democracia na América Latina

Qual tipo de democracia é hegemônica na América Latina? Na América Latina, hoje, existem democracias eleitorais, cujos indicadores foram analisados, em 2004, pelo PNUD/ONU, ao utilizar o Índice de Democracia Eleitoral (IDE). A pesquisa indicou que em todos os países da América Latina é reconhecido o direito universal ao voto; que, em geral, as eleições nacionais foram limpas entre 1990 e 2002; que, nesse mesmo período, houve importantes restrições à liberdade eleitoral em 10 de 70 eleições nacionais e que a participação eleitoral é irregular, havendo também barreiras para a entrada de novos atores na política. Revelou também a pesquisa que a preferência dos cidadãos pela democracia é relativamente baixa e que grande parte da população valoriza mais o desenvolvimento do que a democracia. Os não-democratas foram identificados em grupos com menor renda e com menor educação, com baixas expectativas de mobilidade social e uma grande desconfiança nas instituições democráticas e nos políticos. Nos países com menos desigualdade, o apoio à democracia tende a ser maior.

A diferença entre democracia eleitoral e a democracia de cidadania contém quatro argumentos básicos: a democracia encontra seu fundamento filosófico e normativo em uma concepção do ser humano como sujeito portador de direitos. Nela se distingue a idéia do ser humano como um ser autônomo, razoável e responsável. Esta concepção subjaz a toda e qualquer noção de cidadania, inclusive à de cidadania política; A democracia é uma forma de organização da sociedade que garante o exercício e promove a expansão da cidadania; estabelece regras para as relações políticas e para a organização e o exercício do poder, que são coerentes com a já mencionada concepção do ser humano; as eleições livres, competitivas e institucionalizadas, e as regras e os procedimentos para a formação e o exercício do governo (conjunto que denominamos democracia eleitoral) são componentes essenciais da democracia e constituem sua esfera básica.

No entanto, no que se refere aos seus alcances e a suas possibilidades de realização, a democracia não se esgota nessa esfera; o desenvolvimento da democracia na América Latina constitui uma experiência histórica única, caracterizada por especificidades intimamente relacionadas com os processos de construção da Nação e das sociedades latino-americanas, incluindo suas diversas identidades culturais. Durante as décadas de autoritarismo e de ditaduras militares na América Latina, em que estava ausente a auto-determinação coletiva, uma plena ação política requeria o restabelecimento da democracia, como um bem maior. A redemocratização apresentava uma plataforma de plena participação da cidadania e de superação das injustiças sociais e dos altos níveis de violência. Significaria também a busca da realização, pelo menos mínima, dos direitos fundamentais da pessoa humana. Apesar de todas as dificuldades, e de um altíssimo custo humano, as democracias foram restabelecidas. O período de transição e de consolidação do regime democrático produziu resultados visíveis em termos da conquista dos direitos humanos. Correlativamente, é inegável a persistência da dívida social com relação aos segmentos empobrecidos e excluídos e com referência a concretização dos direitos sociais, econômicos, culturais e ambientais. Observa-se, contudo, hoje, um desencanto difuso com relação à prática democrática no continente, afetando a experiência cotidiana da política. A frustração dominante refere-se, sobretudo, ao desmoronamento das

Capítulo 4

4. A referência eclesial

A palavra *Igreja* origina-se no termo grego *Ekklesia*, que significa uma assembléia convocada em função de um interesse comum. Era a reunião do *démos*, comportando, assim, o próprio exercício do poder político. A palavra, em seu uso social, corresponde à etimologia: um arauto, convocando a assembléia (*ekkaléin*, em grego chamar para fora, para a *agorá*, praça reservada a esse tipo de reunião); eventualmente, como em Delfos, ela poderia enfatizar o aspecto religioso, mas jamais deixou de constituir uma ação da *pólis*, uma práxis.¹ O apóstolo Paulo é o usuário por excelência da palavra Igreja, em suas cartas, no Novo Testamento. Cada Igreja primitiva institucionalizou-se progressivamente para atender a condicionamentos concretos, de ordem local. Mais tarde, a partir de Constantino (Édito de Milão, 312) e de Teodósio (379-395), o processo de institucionalização acentuou-se sempre mais, de modo a tornar-se homogêneo no Império, com o qual o Cristianismo entrou em progressiva fusão, com a hipertrofia da instituição. Com referência ao mundo *pagão*, os primeiros cristãos seguiram inicialmente uma linha de abertura, privilegiando as filosofias do platonismo e do estoicismo. Do primeiro, a Cristandade tomou de empréstimo uma parte de sua cosmovisão e de sua escala de categorias e, do segundo, adotou a ética. Essa abertura não foi feita por conveniência nem por motivos apologéticos, mas em coerência com os ensinamentos de Jesus, numa ruptura com o provincianismo das seitas e das sinagogas da diáspora. Ela aconteceu em um momento histórico marcado pelo surgimento da Igreja-Instituição. Já a palavra Católica, do grego *katholikos*, significa *universal*, ou seja, refere-se ao conjunto da Igreja e de sua doutrina. A primeira denominação dos cristãos foi a de seguidores do Caminho. Já fora da Palestina, os cristãos organizaram-se de acordo com as chamadas livres associações, muito comuns no Império Romano e onde a migração tinha um papel significativo. Daí a necessidade de associação para manter a identidade étnica e cultural.

Essas associações eram também chamadas de Igrejas domésticas, porque os cristãos se reuniam em casas de família. Nessas reuniões, havia a leitura do Evangelho,

¹SOUZA NETTO, FRANCISCO BENJAMIN DE. *Igreja*. Paper. São Paulo. Julho de 1976.

a Oração, a Eucaristia e a ajuda mútua. Em Jerusalém, os cristãos organizaram-se de acordo com o modelo da sinagoga, tendo um grupo de anciãos como líderes. Mais ou menos democráticas, as *ekkaléin eklesiai* muito cedo se organizaram e, como integrantes do universo formal religioso, reassumiram os modelos sacerdotais de Israel e mesmo do mundo pagão; a palavra *sacerdote* (aplicada a Jesus, de forma explícita, apenas na carta de Paulo aos hebreus e nunca usada para funções ministeriais), passa a exprimir progressivamente, a essência do ministério cristão. São explicitadas, nesse sentido, as funções do *epískopos* (bispo), não mais um simples supervisor, do *présbyter* (presbítero), não mais integrante de um conselho ou um ancião e do *diákonos* (diácono). Ainda mais importante é a distinção entre estes e o *laikós* (leigo). Paralelamente, como outro aspecto da crescente institucionalização da Igreja, foi destacada a identificação entre Igreja e Povo de Deus. Em vez de constituir a manifestação concreta do Povo e a visibilização do reino de Deus, a Igreja passou a monopolizar a comunicação de um e de outro. Passaram a ser organizadas também as arquidioceses e os patriarcados, com os seus metropolitas. Cresceu, inicialmente como uma realidade de fato, a autoridade do Bispo de Roma, rapidamente transformada em primado. Surgiu a Igreja monárquica e imperial.

Após Teodósio, manifestou-se também o fenômeno do cesaropapismo, do hibridismo entre Igreja e império, em plena Idade Média. A idéia de Cristandade passou, então, a operar a unidade dos contrários. A sobrevalorização da Igreja, como instituição, representou, nessa época, o único fator de unidade, no Ocidente europeu. Nesse ínterim, o pensamento teológico sofreu um processo de atrofia. Sucederam-se os grandes Concílios em que o *dogma* tomou o lugar de *mystérion* (mistério)⁵⁶ da Igreja. O culto religioso deixou de ser uma celebração do povo, do leigo como igreja, para converter-se na função do clero, como classe dominante. Com base na teoria da sucessão apostólica, a ordem episcopal se consolidou, entre os séculos III e V, e o seu centro de gravitação fixou-se na pessoa e na ação do Bispo de Roma, o Papa, que ia assumindo progressivamente, um perfil monárquico absolutista. A Igreja da Alta Idade Média pensava a si mesma como uma unidade, plural, mas orgânica e institucional. No

⁵⁶Nos primeiros séculos do Cristianismo, *mistério* (do grego *mystérion*: segredo revelado por Deus) indicava a revelação e a celebração dos segredos divinos por meio dos símbolos litúrgicos e dos sacramentos. Em São Paulo, *mistério* é o designio da salvação divina, revelado em Cristo.

Ocidente, com a ascensão de Pepino e de Carlos Magno, os conceitos de Igreja e de mundo foram tomados como equivalentes, tornando o Imperador cabeça da Igreja.

Ao tentar compreender e tipificar os grupos religiosos, M. Weber (1920) – estudando o protestantismo europeu e norte-americano –, opôs os conceitos de Igreja e de seita, caracterizando a primeira como uma *instituição de salvação* e a segunda como um *grupo voluntário de convertidos*. A Igreja prioriza, entre outros aspectos, a sua própria extensão, enquanto a seita enfatiza a vida intensa de seus adeptos. Já E. Troeltsch (1912), ao estudar a história cristã, da origem ao século, acrescentou que a seita opõe-se à Igreja e à *rede mística*, que vivencia uma religiosidade não institucional. Nesse sentido, a Igreja é universal e se volta também para um compromisso com o Estado e com as demais instituições públicas. Paralelamente, a seita dá preferência ao nível local e nasce da adesão voluntária de seus membros e do contrato estabelecido entre eles e a divindade. A rede mística realiza, por sua vez, uma experiência extra-institucional, distante das formas, ritos e dos cultos organizados. Alguns estudos identificam no século XVI em diante, a presença de redes espiritualistas ou místicas, reunidas, sobretudo, em torno de personalidades.

Ao tentar encontrar respostas para a pergunta “O que é a Igreja?”, o filósofo e teólogo Alfred Loisy⁵⁷, escreveu, em 1902: “Jesus anunciava o reino e o que veio foi a Igreja. Jesus propôs a todos os homens a realização interior e moral no Reino de Deus. Não instaurou a Igreja. Todos aquele que querem deduzir da Revelação a organização eclesiástica deduzem erradamente. Não é preciso fazer remontar a Deus o que não passa de fruto da consciência social dos homens. A Igreja é a resposta que os homens deram no tempo à interpelação do Evangelho”.⁵⁸ Esta tese significou, para Loisy, a condenação do Vaticano, por contrariar a doutrina oficial da Igreja, segundo a qual ela resulta de um ato criador de Jesus Cristo.

Ao tratar do conceito de Igreja, o reformador Lutero distinguiu entre uma Igreja invisível, espiritual, oculta ou interna e uma outra, externa e visível. Chamou a primeira de *a comunidade dos santos, o corpo de Cristo, o povo de Deus e de católica*.

⁵⁷ LOISY, ALFRED FIRMIN, exegeta crítico, foi afastado, em 1893, pelo Vaticano, de sua cátedra, acusado de se afastar da ortodoxia católica e, em 7 março de 1908, foi excomungado. No ano seguinte, foi convidado para assumir a cátedra de História das Religiões no Collège de France, que dirigiu até 1926.

⁵⁸ Cadernos Itas, Ano V, Nº 10, Lisboa, 2000.

Mas essa Igreja, para ele, não pode ser identificada com determinações exteriores; não existem várias igrejas, mas apenas uma, com sinais que a tornam reconhecida: o batismo, o sacramento e o evangelho, não, porém, Roma ou outro determinado lugar qualquer. Calvino também fez a distinção entre Igreja visível e invisível, mas com uma ênfase diferente. No seu pensamento, a Igreja invisível é aquela em que somente são aceitos os eleitos.

Quanto à Igreja visível, esses reformadores a consideravam necessária para a humanidade.⁵⁹ Os estudos teológicos indicam que o conceito inicial de Igreja sofreu mudanças significativas no decorrer da história. Ao institucionalizar-se, a Igreja passou a assumir características inerentes a qualquer instituição. As prerrogativas sacerdotais, que pertenciam a toda a comunidade, passaram, no final do século III, a se tornar praticamente exclusivas dos presbíteros. A instituição foi tornando-se uma instância de controle, considerando-se a única depositária da doutrina cristã. A Igreja é uma das mais antigas instituições do mundo: é herdeira do Império Romano e da Idade Média. Vive, simultaneamente, três tempos: a) o tempo cotidiano, seguindo o dia-a-dia da sociedade como um todo; b) o tempo histórico, com um acúmulo de dois mil anos de história e o 3) o tempo mítico, o de sua mensagem religiosa propriamente dita.

A Igreja tem, também, uma tríplice leitura do espaço: a) um espaço restrito, a diocese e a paróquia, onde é exercido o poder dos bispos e dos padres; b) um espaço mais amplo – a Igreja universal, com sede em Roma e c) um espaço mítico (religioso propriamente dito). (Roy, 1990). Como teórico da Igreja Sociedade Perfeita, Roberto Bellarmino⁶⁰ a definiu como “uma única sociedade visível de crentes, unidos por uma mesma fé, pelos mesmos sacramentos e pela submissão a uma mesma hierarquia”. O Concílio Vaticano II, na sua Constituição Dogmática sobre a Igreja, *Lumen gentium* (1964) a descreve como o “povo de Deus da nova aliança”, uma sociedade estruturada hierarquicamente.

A Igreja tem duas faces: é uma instituição humana, um corpo social, localizável

⁵⁹FEINER, JOHANNES e VISCHER, LUKAS. *O novo livro da fé. A fé cristã comum*. Editora Vozes. Petrópolis. 1976.

⁶⁰Teólogo jesuíta. (1542-1621). foi arcebispo de Capua e cardeal em 1599. É um dos principais nomes da Contra-Reforma e defendeu os interesses da Igreja diante de todas as questões mais importantes de sua época, como foi o caso dos processos contra Giordano Bruno, das disputas sobre o poder do Papa e do caso Galileu Galilei.

no interior das sociedades na história. Delimita um campo religioso-eclesiástico, que pode ser analisado com instrumentos sócio-políticos. A outra dimensão tem caráter especificamente religioso e abrange um campo eclesial-sacramental. Essa dimensão é a que tem precedência na apresentação da Igreja, diante da sociedade. Essas duas faces coexistem na realidade eclesial de modo dialético, numa permanente tensão.⁶¹

Em sentido sociológico, *igreja* é um tipo de sistema religioso com cinco características: um público relativamente estável, de massa, composto por frações das diferentes classes sociais – tanto dominantes como subalternas – da sociedade onde tal sistema religioso opera; uma trajetória de várias gerações no seio dessa mesma sociedade; um corpo de crenças monoteístas e de normas morais, codificado em uma doutrina de longa tradição; um corpo de funcionários hierarquizado, estabilizado e centralizado em uma organização subsistente por diversas gerações; e uma posição predominante – única ou compartilhada com outras igrejas – no campo religioso da respectiva sociedade. Quando um sistema religioso – através de um longo processo histórico – chega a se constituir como igreja, o mesmo sistema tende a desempenhar funções conservadoras com relação à estrutura social interna da sociedade de classes a qual opera. Isto não quer dizer que uma igreja não possa desempenhar funções “revolucionárias” em certas circunstâncias, durante certos períodos para certas frações sociais. Sob essas condições, toda igreja tende a produzir um discurso religioso *unitário e ambíguo*, que tem, como uma das principais e inevitáveis funções conservadoras, *ocultar, deslocar e superar simbolicamente*, na transcendência, os conflitos sociais inerentes a todas as sociedades de classe.⁶²

4.1. A Igreja como instituição

Ao se particularizar, a Igreja assume, através de um processo concreto de institucionalização, certas formas, maneiras de ser e comportamentos que estão intimamente ligados a uma época determinada ou a um contexto sócio-cultural.⁶³ Um

⁶¹LIBÂNIO, JOÃO BATISTA. *Fé e Política*. Edições Loyola. São Paulo. 1985.

⁶²MADURO, OTTO. *Religião e luta de classes*. Petrópolis. Editora Vozes 1983.

⁶³COLIM, FRANCISCO CARTAXO. *Estrutura da Igreja no Brasil*. Rio de Janeiro. Paz e Terra nº 6. ano 2. abril/1968.

dos elementos estruturais, nesse sentido, é a referência a uma ordem histórica. Por ser algo de consistente e de estável, toda estrutura tem suas raízes na história. Por isso é que, na visualização de uma estrutura, sobretudo da estrutura eclesial, é de grande importância levar em conta o peso das tradições, dos costumes e dos usos. Em decorrência dessa referência à história, uma outra ordem de elementos diz respeito a dois aspectos fundamentais: o estático e o dinâmico. O primeiro assegura a toda estrutura a sua permanência, à medida em que firma e consolida as atividades, as maneiras de agir, os gestos humanos. Ele possibilita a continuidade da estrutura, ao mesmo tempo que a resistência às eventuais e inconsistentes mudanças. O segundo, permite a possibilidade de renovação e de reestruturação. No equilíbrio desses dois aspectos, reside o equilíbrio de uma estrutura.⁶⁴ Embora distintos, para fins de análise e conceituação, esses dois aspectos andam sempre juntos, na concretização das estruturas.

A expressão *Igreja do Brasil* ou *Igreja dos Estados Unidos* não representa uma categoria eclesiológica, uma vez que, de acordo com a doutrina católica, só existe uma Igreja universal, em comunhão com as Igrejas particulares ou dioceses. A estrutura básica da Igreja é a diocese, dirigida pelo bispo, com os seus presbíteros (sacerdotes). De acordo com a doutrina católica, a diocese reúne as características de unidade, catolicidade e apostolicidade da Igreja universal. O bispo tem a missão e o direito de ensinar, governar e santificar todos, que vivem sob sua jurisdição. A arquidiocese é uma jurisdição de nível superior, chefiada por um arcebispo metropolitano que é responsável por dioceses sufragâneas. O arcebispo da arquidiocese mais antiga tem o título de primaz, como é o caso do arcebispado de Salvador (Bahia). A cada cinco anos, cada bispo é obrigado a fazer uma visita a Roma (*ad limina apostolorum*) para informar ao Papa sobre a situação de sua diocese, devendo também visitar oficialmente todas as paróquias de sua diocese. A paróquia é uma comunidade chefiada por um pároco, mas não constitui uma Igreja particular, que é a diocese.

Em cada diocese, funciona um conselho presbiteral, com a tarefa de colaborar com o bispo nas tarefas de governo. A base administrativa da arquidiocese é a Cúria. O bispo também tem apoio funcional do vigário geral, dos vigários episcopais e do

⁶⁴FICHTER, JOSEPH H. *Sociologie*. Paris. PUF. 2000.

chanceler. As finanças são dirigidas por um conselho econômico. As províncias e regiões eclesiais são agrupamentos de dioceses. A Arquidiocese de Roma, chamada de Sé Apostólica, é chefiada pelo próprio Papa como bispo romano. Ele e os demais bispos constituem o Colégio Apostólico. O Papa governa a Igreja com a Cúria Romana, integrada pelos cardeais, que também têm a tarefa de eleger o novo bispo de Roma quando a Sé Apostólica fica vacante, isto é, vaga com a renúncia ou com a morte do Sumo Pontífice.

4.1.1. Conferências e assembléias episcopais

A partir dos anos 50, começaram a funcionar as conferências episcopais, em que os bispos de uma região ou de um país reúnem-se para compartilhar suas experiências e tomar decisões. O princípio geral das Conferências episcopais é o da *colegialidade*. A história da Igreja latino-americana registra seis momentos principais em termos da colegialidade episcopal, cada um deles com conseqüências importantes para a atuação eclesial, seja no nível interno seja no externo. Os primeiros deles foram os Concílios Provinciais de Lima (1582-1583) e do México (1585), que buscaram concretizar, no continente, o Concílio de Trento; o segundo momento foi o Concílio Plenário de Roma (1899) que aplicou o Concílio Vaticano I à América Latina. O Concílio Plenário de Roma teve um caráter marcadamente disciplinar, com base na legislação eclesial daquela época. Foi, contudo, o acontecimento mais importante da Igreja latino-americana no século XIX, sobretudo porque unificou a atuação dos bispos, oferecendo-lhes um corpo doutrinário marcado pela praticidade missionária. O terceiro momento, foi a primeira Conferência de Bispos de todo o continente, no Rio de Janeiro, em 1955, por ocasião do Congresso Eucarístico Nacional. Nesta ocasião, os bispos decidiram fundar o Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM); o quarto momento foi a II Conferência Episcopal de Medellín (1968), que operacionalizou o Concílio Vaticano II; o quinto, foi a III Conferência de Puebla (1979), já no pontificado de João Paulo II e o sexto, foi a Conferência de Santo Domingo (1992).

As principais mudanças decorreram das reformas implementadas, na Igreja, pelo Concílio Vaticano II. Nesse processo, os setores eclesiais mais comprometidos

com as reformas sociais, ganharam um significativo reforço institucional por parte da hierarquia eclesiástica. Nesse evento, o episcopado reafirmou o compromisso da Igreja com a democracia e com a justiça social. A Conferência de Medellín teve, como tema central, a presença da Igreja nas transformações sociais, econômicas, políticas e culturais da América Latina, com base nos documentos conciliares. Os bispos definiram, como prioridade, nessa atuação, o compromisso em favor de uma “evangelização libertadora inculturada” (na linguagem teológica, essa expressão significa o compromisso com mudanças sociais adaptadas às características do continente e voltadas para a superação das condições estruturais de exclusão social). Os debates de Medellín foram abertos pelo papa Paulo VI, que, em seu discurso, recomendou a aplicação da sua encíclica *Populorum Progressio*, de 1968, por meio do apoio a “programas sociais e técnicos verdadeiramente úteis e marcados com o selo da justiça, em seu caminho rumo a uma ordem nova e ao bem comum”.⁶⁵ O Papa reprovou, porém, o uso da violência para superar as condições de pobreza no continente.

Os documentos aprovados pela Conferência de Medellín descrevem a situação do homem latino-americano como de miséria, como fato coletivo; apontam, no campo econômico, a implantação de um sistema que prioriza os setores com alto poder aquisitivo; diagnosticam, na América Latina, uma freqüente instabilidade política e a consolidação de instituições puramente formais e atribuem à falta de solidariedade a existência de estruturas injustas. Para os bispos, é indispensável uma reforma política na América Latina, apoiada em normas jurídicas, nos direitos e liberdades fundamentais e no livre funcionamento das estruturas intermediárias da sociedade. Medellín também propôs uma pastoral das elites, definidas de modo meramente descritivo para designar os principais agentes de mudança social, sem nenhum juízo de valor ou conotação de classe (Padin: 2001).

Nesse contexto, Medellín incluiu uma classificação das elites, em função da mudança social, distinguindo os seguintes grupos: os *tradicionalistas* ou *conservadores* (que manifestam pouca ou nenhuma consciência social, têm

⁶⁵Discurso citado por d. Cândido Padin em “*A Conferência de Medellín. Renovação eclesial*”. São Paulo. Editora LTr. 2001.

mentalidade burguesa, e por isso, não discutem os problemas das estruturas sociais, e que, em geral, preocupam-se com a manutenção de seus privilégios, que identificam com a ordem estabelecida); os *desenvolvimentistas* (que dão mais ênfase ao progresso econômico do que à promoção social do povo, que vise a participação de todos nas decisões que interessam à ordem econômica e política) e os *revolucionários*, classificados em três tipos (marxistas, esquerdistas não-marxistas ou ideologicamente indefinidos), que desejam a transformação radical das estruturas.

Os bispos identificaram os militares, nessa tipologia, com os grupos tradicionalistas ou conservadores e propuseram às forças armadas que, além de suas funções normais específicas, assumissem a missão de garantir as liberdades políticas dos cidadãos, em vez de lhes por obstáculos.⁶⁶ A influência de Medellín ultrapassou as fronteiras da América Latina. Contribuiu substancialmente para, pelo menos, dois documentos da Igreja: *Justiça no Mundo de Hoje*, do Sínodo mundial de bispos, de 1971 e *Evangelização no Mundo Contemporâneo*, do Sínodo de 1974. Essa conferência incentivou, também, a participação dos católicos nos movimentos sociais e favoreceu a multiplicação das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs).

A evangelização no presente e no futuro da América Latina foi o tema da Conferência Episcopal de Puebla, México, de 27 de janeiro a 13 de fevereiro de 1979. Ao estabelecer uma visão histórica continental, Puebla referiu-se às luzes e sombras da atuação da Igreja na história da América Latina e destacou o papel dos missionários que defenderam a justiça e a paz, entre os quais Antonio de Montesinos e Bartolomé de las Casas. Ao analisar o contexto sócio-cultural latino-americano, Puebla distinguiu, no homem e na mulher deste continente, uma avanço da consciência, da própria dignidade, manifestado em práticas solidárias e no desejo de participação política e social. Apesar disto, registrou o clamor das vítimas da exclusão social.

Utilizou, para descrever a situação de pobreza generalizada, a imagem de rostos muito concretos: de indígenas e de afro-americanos (“os mais pobres entre os pobres”); de camponeses, de operários, de marginalizados e de aglomerados urbanos, de subempregados e desempregados, de jovens, de crianças e de ançãos. Diagnosticou que, na América Latina, a dignidade da pessoa humana acha-se em situação de

⁶⁶ Conclusões de Medellín. Petrópolis. Ed. Vozes. 1969.

permanente violação. Incluiu, conjunturalmente, neste aspecto, as angústias produzidas pela repressão sistemática ou seletiva (delação, violação da privacidade, pressões exageradas, torturas, exílios, desaparecimentos de pessoas, detenções sem ordem judicial e uma justiça submissa ou atada). O quadro político demonstrava enfraquecimento e aumentava a injustiça institucionalizada.

Em síntese, Puebla reafirmou a opção da Igreja latino-americana, desde Medellín, pelos pobres, pelos jovens e em favor de uma ação específica diante do que chama de construtores da sociedade pluralista. “Vivemos uma sociedade pluralista, na qual se encontram as mais diversas religiões, concepções filosóficas, ideologias, sistemas de valores que, encarnando-se em diferentes movimentos históricos, se propõem construir a sociedade do futuro, rejeitando a tutela de qualquer instância inquestionável”, afirma o documento final de Puebla.⁶⁷

A Conferência de Santo Domingo (1992) representou uma continuidade das duas assembléias anteriores. Em Medellín, a palavra chave foi a *libertação*; em Puebla, a *opção preferencial pelos pobres* e, em Santo Domingo, a *participação* de todos os cristãos, na vida interna da Igreja e do mundo. O enfoque central dos debates foi cultural, manifestando a preocupação da Igreja com o avanço do indiferentismo religioso no continente e com a definição de novos métodos e expressões para transmitir a sua doutrina. O documento final identificou, no “pecado” a origem dos males individuais e coletivos da América Latina, tais como “as guerras, o terrorismo, a droga, a miséria, as opressões e as injustiças, a mentira institucionalizada, a marginalização de grupos étnicos, os ataques à família, o abandono das crianças e dos idosos, as campanhas contra a vida, o aborto, a instrumentalização da mulher, a depredação do meio ambiente, em síntese, tudo o que caracteriza uma cultura de morte”. O discurso de Santo Domingo distancia-se, porém, do que foi utilizado em Medellín e mesmo em Puebla, ambos ainda influenciados pela linguagem da Teologia da Libertação. A Cúria Romana interferiu diretamente na fase preparatória dos debates. Trouxe uma minuta, redigida em Roma, para servir como base do documento final de Santo Domingo. Os bispos reagiram a essa manobra, escolhendo, para a Comissão de Redação, o arcebispo d. Luciano Mendes de Almeida, então presidente

⁶⁷ CELAM. *Evangelização no presente e no futuro da América Latina*. Edições Paulinas. São Paulo. 1979.

da CNBB, que conseguiu modificar o texto romano para que mantivesse algumas *das linhas básicas de Medellín e de Puebla*.

4.2. O *modus operandi* da Igreja

O Papa e os bispos reúnem-se periodicamente em sínodos ou em concílios ecumênicos, que costumam definir dogmas ou doutrinas que passam a integrar o ensino oficial da Igreja, como foi o caso dos dogmas da Imaculada Conceição (1854) e da Assunção de Maria (1950). O Concílio Vaticano II (1962–1965), contudo, não proclamou nenhum dogma. O conceito de Igreja é, por outra parte, oriundo, na sua atual concepção, de todo um processo histórico, em que os concílios representam momentos essenciais. Essas assembleias e bispos, convocadas e presididas pelo Papa (com exceção dos primeiros realizados por convocação do imperador romano), remontam aos primeiros séculos do Cristianismo.

4.2.1. Os Concílios da Antiguidade

Os primeiros oito Concílios reuniram-se no Oriente, berço do Cristianismo e, neles, a elite convertida tentou traduzir a fé numa linguagem racional. Isso logo possibilitou o surgimento de divergências e dissidências. O primeiro Concílio reuniu-se em Nicéia, em 325, tendo como tema a doutrina ariana. Seu formulador, o padre alexandrino Arius, professava, no início do século IV, que a segunda pessoa da Trindade, o Filho (Jesus), não tinha a mesma natureza do Pai (Deus), mas era uma criatura divina. A nova doutrina foi rejeitada pelo imperador Constantino, com medo que dividisse suas colônias. O Concílio teve a participação de 200 bispos e definiu a doutrina da consubstancialidade (identidade de natureza) entre o Pai e o Filho, além de aprovar normas sobre a admissão dos apóstatas à penitência, as candidaturas ao estado clerical, a sagração dos bispos e as circunscrições eclesiásticas.

Foi encerrado com um banquete, oferecido por Constantino, para comemorar seus 20 anos de reinado (*vicennalia*). Nicéia aprovou também um Credo ou símbolo, com um resumo da fé cristã, que implica na crença em um Deus único, com três

pessoas distintas, a Trindade divina, iguais em dignidade e idênticas em substância: o Pai criador, o Filho, e o Espírito Santo. O segundo Concílio, de Constantinopla I, reuniu-se em 381, tratando novamente sobre a expansão do arianismo, sendo convocado pelo imperador Teodósio; com 150 participantes, reafirmou a doutrina de Nicéia, enfatizando a igual divindade do Pai, do Filho e do Espírito Santo, além de condenar o arianismo sob suas diversas formas. Institucionalmente, decidiu dar precedência ao bispo de Constantinopla (nova capital do Império), sobre o bispo de Roma; garantir uma ampla autonomia para as grandes circunscrições eclesiásticas (as dioceses daquela época) e que os bispos de uma circunscrição não deveriam ocupar-se dos assuntos de outras. Essas decisões foram aprovadas por decreto imperial, em 381.

O terceiro Concílio realizou-se em Éfeso, em 431, para tratar de uma nova dissidência doutrinária sobre o modo da união entre as naturezas humana e divina, na pessoa de Jesus Cristo. Estavam em confronto a concepção da Escola de Antioquia (destacando a separação das duas naturezas) e a da Escola de Alexandria (com ênfase para a união das duas naturezas). O bispo de Constantinopla, Nestório, defendia a separação dessas naturezas, afirmando que Maria só podia ser chamada de Mãe de Jesus e não de Mãe de Deus. O bispo de Alexandria, Cirilo, defendia o contrário. A crise voltava a ameaçar a unidade da Igreja e o Concílio aprovou a doutrina da união ontológica ou hipostática das duas naturezas em Jesus e a legitimidade da expressão Mãe de Deus para Maria. O quarto Concílio reuniu-se em Calcedônia, em 451 e debateu a doutrina de Eutiques, de Constantinopla, segundo a qual Jesus Cristo só possui uma natureza, a divina (monofisismo). Confirmou a doutrina de Nicéia e aprovou várias normas sobre as ordenações clericais e a idade de admissão para diaconisas.

O quinto Concílio, reunido em Constantinopla, em 553, reafirmou a doutrina da união hipostática e a condenação do nestorianismo. O sexto Concílio, realizado em Constantinopla, de 680 a 681, tratou do monotelismo, ou seja, a doutrina segundo a qual, não sendo possível atribuir a Cristo uma só natureza, poder-se-ia falar de uma única energia e de uma única vontade. Essa doutrina foi também rejeitada. O sétimo Concílio reuniu-se em Nicéia, em 787, sendo marcado por questões que abalariam o relacionamento entre Roma e Constantinopla. A principal delas teve como objeto o

culto das imagens. O Concílio decidiu legitimar e aconselhar o culto das imagens, distinguindo entre a adoração devida unicamente a Deus (latria) e a veneração às imagens. Esse foi também o último Concílio ecumênico reconhecido pela Igreja bizantina. O oitavo Concílio, também realizado em Constantinopla, de 869 a 870, marcou a separação entre a Igreja de Roma e a Igreja constantinopolitana.

4.2.2. Os Concílios medievais

A ruptura definitiva entre a Igreja bizantina e a Igreja romana ocorreu em 1054. A partir desse momento, o caráter ecumênico dos Concílios ficará restrito ao Cristianismo Ocidental, já sob a chefia exclusiva dos papas. Neste contexto, realizou-se, em 1123, o Concílio de Latrão I, para debater a questão das investiduras laicas, reguladas pela concordata de Worms, no ano anterior. Nela, o imperador Henrique V renunciava a conceder aos abades e aos bispos a jurisdição espiritual, simbolizada pela entrega do anel e da cruz episcopal, prometendo também respeitar a liberdade das eleições dos bispos e dos abades. No décimo Concílio de Latrão II, realizado em 1139, os bispos ocuparam-se em liquidar o cisma do papa Anacleto II. Aprovaram também várias medidas proibindo a simonia (venda de bens religiosos) e o concubinato do clero, assim como condenando a proposta de Armando de Brescia, que recusava à Igreja qualquer direito à propriedade. O décimo primeiro Concílio, também reunido em Latrão, em 1179, debateu a crise resultante da eleição de dois papas: Alexandre III e Vitoriano IV. Aprovou o princípio da maioria de dois terços para a eleição pontifícia, além de anatematizar os cátaros⁶⁸ e de advertir os valdenses. Nesse concílio, começou a ser justificado o castigo físico (*corporale supplicium*) para defender a disciplina eclesiástica, interpretada segundo o critério dos sacerdotes (*sacerdotali contenta iudicio*). A partir desse critério, anos depois, especialmente a partir do documento *excommunicamus*, do papa Gregório IX (1231), organizou-se formalmente a *inquisitio haereticae pravitatis*.⁶⁹

A “libertação” da Terra Santa e a reforma da Igreja universal foram o tema do

⁶⁸Do grego *catharos*, livre de toda a sujeira e de toda mistura: uma espécie de maniqueísmo, com aspectos rigoristas.

⁶⁹CASTILLO, JOSÉ MARIA. Madri. Novembro/dezembro de 1998.

décimo segundo Concílio, reunido em Roma 1215, por convocação do papa Inocêncio III. Normatizou a confissão anual, a comunhão pascal, as roupas para o clero, a proclamação de matrimônios e outras práticas eclesiásticas. O décimo terceiro Concílio reuniu-se em Lyon, na França, em 1245. A principal decisão conciliar foi a excomunhão do imperador Frederico II, em litígio com o Papa sobre os direitos da Igreja. O décimo quarto Concílio também ocorreu em Lyon em 1274, sobre a reconciliação entre a Igreja latina e a Igreja grega. O teólogo Tomás de Aquino morreu quando viajava a Lyon para participar dessa assembléia e seu colega teólogo, São Boaventura, também morreu durante o Concílio. Nele, foi também regulamentada a eleição papal em um conclave, sem influências externas. O décimo quinto Concílio aconteceu em Viena, de 1311 a 1312, tendo como tema central a questão dos Templários e o conflito entre o papa Clemente V (1305-1314) e o rei da França, Felipe o Belo (1285-1314). Fundada no início do século XII, a Ordem dos Templários tinha a missão de promover a guarda da Terra Santa e de proteger os peregrinos. Com a derrota de São João d'Acre, em 1291, os Templários voltaram para a Europa e se tornaram uma instituição muito poderosa, passando a enfrentar a oposição de Felipe o Belo. O rei tentou obter o apoio do Papa para suprimir a Ordem e, não tendo obtido resposta, ordenou, em 1307, a prisão de seus membros e o confisco de seus bens. Tratou também da coleta de um dízimo para a Terra Santa, assim como, a autonomia relativa dos religiosos com relação aos bispos, a atuação dos inquisidores e a questão da usura. Entre o Concílio de Viena e o Concílio de Constância (1414-1418), aconteceu o chamado Grande Cisma de 1054 que separou as Igrejas do Oriente e do Ocidente.

4.2.3. Os Concílios do século XV

Os Concílios realizados dos séculos XII ao XIV foram controlados pelos Papas, de modo quase absoluto. A partir do século XV, essas assembléias tentarão dividir esse controle com os pontífices. Em Constância, o tema central foi a divisão interna na cúpula da Igreja, que chegou a ter dois e até três Papas, cada um com seus cardeais e seus adeptos, cada um buscando apoio no poder temporal. Diante dessa situação, o

Concílio aprovou sua própria missão como representante de toda a Igreja, por meio do decreto *Sacrosancta* (1415) e elegeu um único papa, Martinho V, em 1417, restabelecendo, assim, a unidade eclesiástica. Constância também condenou à fogueira o padre checo Jean Huss (1415) e aprovou a assinatura de concordatas com vários países representados nos trabalhos conciliares. O décimo sétimo Concílio foi o de Basiléia-Ferrara-Florença, em 1431-1442. Nas reuniões de Basiléia-Ferrara-Florença (1437-1439), o Concílio debateu, entre outros temas, o primado romano, o purgatório e a eucaristia. O Concílio de Basiléia, convocado no governo de Eugênio IV, foi transferido em setembro de 1437, para Ferrara. Uma parte dos cardeais e bispos decidiu, contudo, continuar em Basiléia, onde declarou Eugênio IV como herege e o depôs. Os bispos dissidentes defendiam a superioridade do Concílio sobre as decisões pontificias. Já o Concílio de Ferrara foi aberto em 1438 e, no ano seguinte, foi transferido para Florença. Esse Concílio em três cidades refletiu a concretização da chamada *doutrina do conciliarismo*.

4.2.4. Os Concílios da época da Reforma

O décimo oitavo Concílio, realizado em Latrão, de 1512 a 1517, foi marcado pelo impacto, sobre a Igreja, da Reforma luterana, tendo dado alguns passos na Contra-Reforma católica. O décimo nono, em Trento, norte da Itália, de 1545 a 1563, foi um dos mais importantes da Igreja, tendo influenciado fortemente a história eclesiástica do Brasil e da América Latina. Seu principal tema foi à doutrina e a reforma interna da Igreja. No primeiro aspecto, definiu normas sobre a Bíblia, o pecado original, os sacramentos, a missa, o culto dos santos e das imagens. No segundo aspecto, aprovou normas sobre a criação de seminários, as penas canônicas, as condições de acesso às ordens e funções eclesiásticas e sobre o matrimônio.

4.2.5. O Concílio do século XIX

Dois séculos depois, a Igreja voltou a reunir um Concílio Ecumênico em Roma, o Vaticano I, de 1869 a 1870, convocado por Pio IX. Embora convidadas, as Igrejas

orientais separadas de Roma e as igrejas protestantes, recusaram-se a participar dos trabalhos. O Vaticano I reafirmou a posição contrária da Igreja às idéias liberais da época e fez uma revisão da legislação e das instituições eclesiásticas. Aprovou, entre outros documentos, a constituição *Dei Filius*, reafirmando a doutrina católica sobre Deus e sobre a fé e a *Pastor aeternus*, que definiu o primado e a infabilidade pontifícia, vinculada à função do Papa e não à sua pessoa e que só pode ser exercida sob algumas condições. O Concílio foi suspenso em 1870, com a declaração da guerra franco-alemã e quando as tropas italianas entraram em Roma.⁷⁰ Ao definir o primado da jurisdição pontifícia, o Vaticano I limitou o poder de decisão dos bispos, transformando-os em executores das deliberações da autoridade central. A Igreja auto-apresentava-se como uma monarquia piramidal e anti-democrática. Essa assembléia afirmou, da maneira peremptória, os poderes do Papa.

4.2.6. O Concílio Vaticano II

As decisões do Concílio Vaticano II (1962-1965) representaram uma mudança fundamental na eclesiologia. O foco central da Igreja deixou de ser a própria instituição e voltou a ser Jesus Cristo, numa perspectiva ecumênica. Consagrou o modelo de Igreja Povo de Deus. Este concílio foi o acontecimento mais importante do Catolicismo no século XX e inspirou uma série de correntes e de mudanças na Igreja, particularmente na América Latina e no Brasil. Deu bases oficiais para a Teologia da Libertação, para as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e para as pastorais populares. Amplos setores da Igreja tornaram-se conscientes da necessidade de superar sua posição etnocêntrica ocidental européia. As comunidades locais auto-compreenderam-se como unidas a Roma, mas não subordinadas ao governo central do Catolicismo (colegialidade). O olhar da Igreja voltou-se para a Bíblia, para a reforma de seu culto, para a valorização da liberdade religiosa, em um contexto marcado pela afirmação do sujeito e pelo pluralismo. O Concílio passou a considerar as outras Igrejas e tradições religiosas numa perspectiva de diálogo ecumênico e interreligioso.

⁷⁰METZ, RENÉ. *Histoire des Conciles*. PUF, Paris, 1968

O Concílio Vaticano II assumiu, institucionalmente, a opção da Igreja pela democracia, com base na dignidade da pessoa humana, tendo, como uma consequência necessária, a participação da cidadania nos processos de decisão política. O conceito básico para designar, na visão da Igreja, o objetivo central da democracia e da política é o de bem comum (definido como a soma total das ações sociais que favoreçam o desenvolvimento humano). Os documentos do Concílio também destacam a idéia de que a democracia requer um ethos específico que inclui um pluralismo e uma cultura democrática. As idéias de democracia, liberdades públicas e de participação da cidadania surgiram, em séculos mais recentes, dentro do processo de modernidade, sob a influência do pensamento liberal. Em contrapartida, a Igreja, marcada pela ideologia e pelas estruturas medievais, recebeu desconfiada os novos sujeitos históricos, vinculados à burguesia e ao capitalismo. O Vaticano II legitimou o conceito da colegialidade como uma característica distintiva do Catolicismo. Esse conceito significa, na prática, que o Papa não exerce sozinho a sua suprema autoridade, mas a compartilha com o colégio dos bispos e com os demais segmentos da instituição eclesiástica. Pelo menos teoricamente, essa decisão subverte as bases da Igreja monárquica, piramidal e anti-democrática.

A abertura e a atualização da Igreja constituem a linha básica de todos os documentos aprovados nesse Concílio. Em 21 de novembro de 1964, o papa Paulo VI promulgou a Constituição *De Ecclesia*, completando assim, o trabalho iniciado sob a coordenação de João XXIII, que pretendia atingir, com esse conclave, pelo menos dois objetivos: colocar a Igreja numa posição de abertura para a humanidade e fazê-la retornar, de modo renovado, às suas fontes doutrinárias. Antes do Concílio, a teologia da Igreja se fixava numa linha presente em todos os catecismos, que a apresentavam como uma sociedade. Como tal, eram priorizados os modelos baseados no poder, na autoridade e nas condições necessárias para a admissão e para a permanência nessa instituição. O momento histórico mais destacado na hegemonia da visão da Igreja como uma *societate perfecta* aconteceu como resposta aos desafios da Reforma protestante. Toda a realidade da Igreja passou a ser submetida à categoria *societate*. Com um caráter apologético, o uso dessa categoria foi útil para a defesa da fé católica, mas, ao mesmo tempo, implicou no predomínio de uma concepção eclesial

etr ocêntrica.

Uma primeira ruptura, nessa compreensão, ocorreu com a inclusão, nos debates teológicos e eclesiológicos, da noção da Igreja como *corpo místico de Cristo* (inspirada no apóstolo Paulo). Na prática, a partir da sua aceitação pelo magistério oficial da Igreja, com Pio XII, essa visão implicou numa compreensão orgânica da própria Igreja, em cujo corpo todos os membros são importantes. Representou também um incentivo à teologia bíblica e à participação dos leigos, principalmente por meio da Ação Católica. O Concílio Vaticano II incorporou esse movimento e o reconstituiu numa nova visão de conjunto. Deu ênfase à unidade da Igreja, ao sentido missionário de sua atuação e incorporou, como modelo eclesial, os conceitos de *povo de Deus* e de *sacerdócio comum* dos seus membros. Na linguagem teológica, enquanto o Concílio Vaticano I privilegiou o conceito de poder, numa perspectiva jurídica e política, o Vaticano II optou pelo conceito de *serviço (koinonia)*, numa perspectiva *pastoral*. Essa visão está presente nos documentos conciliares, em particular na Constituição sobre a Igreja, que começa com as palavras *Lumen gentium* (“Cristo, a luz dos povos”). Em seu primeiro capítulo, os bispos refletem sobre o *mistério* da Igreja. Isso significa interpretar a Igreja como uma realidade histórica mais profunda e não como uma simples instituição social, cultural, política e administrativa. Nesse sentido, a *Lumen gentium* recorre a várias imagens bíblicas para falar do *mistério* eclesial. Entre essas imagens, algumas referem-se à Igreja como uma casa, como uma vinha, um rebanho e uma família; ou ainda como a imagem de uma utopia, de um projeto plenamente realizado, a Cidade celeste, a nova Jerusalém que desceu do céu.

No segundo capítulo, sobre a *Igreja como Povo de Deus*, essa instituição é apresentada não apenas como uma entidade espiritual permanente, mas também como uma realidade inserida na trama da história humana. O documento também afirma que todo ser humano e cristão participa do sacerdócio de Cristo, em todos os aspectos: sacramentais, carismáticos e transformadores da realidade social. Esse Povo de Deus é *católico*, não no sentido institucional fechado, mas no sentido pastoral aberto, ou seja, qualquer pessoa, quaisquer que sejam suas condições de vida e seus valores, pode ter acesso à salvação divina, da qual a Igreja é um dos instrumentos. O Povo de Deus, afirma a *Lumen Gentium*, é formado por toda a Igreja e não apenas pelos seus

hierarcas. Mais do que uma postura de autoridade, diz o Concílio, os membros da hierarquia devem seguir uma linha de serviço. Os leigos não são mais definidos a partir de sua dependência com relação à hierarquia, mas antes de tudo pelo sacerdócio comum. No aspecto histórico, a Igreja é descrita como uma realidade que vive todos os momentos da história, o que significa situá-la numa posição que favorece o diálogo com o mundo.

No capítulo terceiro da *Lumen Gentium*, o Concílio trata da constituição hierárquica da Igreja e sobretudo, do episcopado, um tema que já havia sido debatido, noutra perspectiva, pelo Concílio Vaticano I. O documento reafirma a doutrina tradicional da Igreja de que as tarefas confiadas, por Jesus Cristo a Pedro, foram transmitidas por ele, aos seus sucessores, os Papas, e, através dele, aos bispos. O Vaticano II destacou a *sacramentalidade* (aquilo que a sagração episcopal acrescenta ao sacerdócio no aspecto sacramental) e a *colegialidade* (a ligação que associa cada bispo aos seus colegas, na ordem episcopal, tornando-o membro de um corpo e não apenas titular de um poder em nível pessoal) do episcopado. Essa colegialidade complementa o primado pontifício. Quanto aos padres, a *Lumen Gentium* enfatiza a interrelação do seu sacerdócio com o dos bispos dos quais são os continuadores. No capítulo quarto, é redefinida a função dos leigos na Igreja, até então considerados como um espécie de baixo clero com referência aos padres e aos bispos. A *Lumen Gentium* define como leigos “o conjunto dos cristãos que não são membros da ordem sagrada e do estado religioso sancionado pela Igreja, isto é, os cristãos que, sendo incorporados ao Cristo pelo batismo, integrados ao Povo de Deus, feitos participantes à sua maneira da função sacerdotal profética e real do Cristo, exercem, por sua parte, na Igreja e no mundo, a missão que é a de todo povo cristão”⁷¹. O Concílio afirma que compete ao leigo “por vocação própria, buscar construir o Reino de Deus por meio da gestão dos assuntos temporais”. O sacerdócio do leigo implica no testemunho vital do compromisso com um mundo referenciado na justiça e na dignidade humana. O capítulo quinto trata do apelo universal à santidade na Igreja e o capítulo sexto é dedicado aos religiosos que, na estrutura da Igreja, fazem os votos de pobreza, de castidade e de obediência. Já a relação entre a Igreja do céu e a Igreja da terra é o tema

⁷¹Lumen Gentium, capítulo IV, nº 31.

do capítulo sétimo que trata dos cristãos considerados santos e do caráter escatológico⁷² da Igreja. O capítulo oitavo e último, reafirma a doutrina católica sobre Maria “mãe de Deus, no mistério de Cristo e da Igreja”.

A Constituição pastoral sobre a Igreja no mundo de hoje, a *Gaudium et Spes (GS)* – (“as alegrias e as esperanças”) – é um outro documento fundamental do Concílio Vaticano II e expressa a concretização do objetivo fixado por João XXIII, ao convocar o Concílio, de revigorar o papel da Igreja diante do mundo moderno. A GS é chamada *pastoral* porque com base nos princípios doutrinários, procura exprimir as relações da Igreja com o mundo e com a humanidade. Na primeira parte, o Concílio expõe a doutrina católica sobre o ser humano, sobre o mundo e sobre sua maneira de ser. Na segunda parte, analisa alguns aspectos da vida e da sociedade contemporâneas e, na última, trata dos elementos permanentes e contingentes dos temas debatidos.

A GS afirma, em sua introdução, que “as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens desse tempo, 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 e não existe nada de verdadeiramente humano que não encontre eco no seu coração”.⁷³ Diz, em seguida, que o Concílio dirige-se a todos os homens não apenas aos cristãos. O mundo a qual se destina é “o teatro em que se joga a história do gênero humano, um mundo marcado pelo esforço do homem, por suas derrotas e por suas vitórias”.⁷⁴ Diante de suas descobertas e de seu próprio poder, o ser humano se interroga, angustiado, sobre o seu papel e o seu lugar no universo, sobre o sentido de seus esforços individuais e coletivos e sobre o destino final das coisas e da humanidade. Um germe divino está presente em cada ser humano. A Igreja não tem ambições terrestres e quer apenas testemunhar a verdade, para salvar e não para condenar.⁷⁵ Na exposição preliminar, a GS trata da condição humana no mundo de hoje. Utiliza, para isso, a expressão *sinais dos tempos*, já utilizada por João XXIII, para indicar os fatos, as situações e os acontecimentos da história, que exigem novas

⁷² Doutrina sobre as últimas realidades: do grego *éschatos*; ou seja, sobre as representações por meio das quais os mitos e as religiões interpretam o destino final do homem e do mundo.

⁷³GS. nº 1.

⁷⁴GS. nº 2.

⁷⁵GS. nº 3.

respostas e que implicam em grandes mudanças sociais, econômicas, políticas, filosóficas, culturais e religiosas. Nesse contexto, entram em contradição as angústias e as esperanças, a extrema riqueza e a extrema miséria, em um panorama marcado pelos desequilíbrios e pelas assimetrias.

O Vaticano II deu início a uma nova época na vida da Igreja em função de, pelo menos, três fatores: foi realizado com todo o apoio dos papas João XXIII e Paulo VI; consagrou todo um movimento de reforma que acontecia na Igreja desde as primeiras décadas do século XX e aprovou mudanças importantes na orientação geral da atuação da Igreja. Nesse sentido, consagrou, em seus documentos, novos enfoques doutrinários que podem ser sintetizados em quatro pontos: a passagem do eclesiocentrismo para o cristocentrismo; a ênfase na igualdade e na corresponsabilidade dos cristãos; a superação da idéia da Igreja como depositária exclusiva da verdade religiosa, como expressava a tradicional fórmula: "Fora da Igreja não há salvação"; a busca de convergência entre a Igreja e o mundo em torno de valores humanizantes. Em termos práticos, e durante um longo período, essas opções resultaram em várias mudanças na Igreja: descentralização do poder eclesiástico; reforço da colegialidade episcopal e das igrejas locais; priorização e protagonismo da comunidade; liberdade de expressão e de pesquisa teológica; mudanças litúrgicas, pluralismo intereclesial e um compromisso crescente das comunidades católicas com as mudanças sociais. O Vaticano II representou uma revolução na Igreja. Suas propostas de mudanças, opuseram duas diferentes visões eclesiológicas: de um lado, os setores resistentes às decisões conciliares e, de outro, os defensores da nova eclesiologia. Enquanto a perspectiva do Concílio baseava-se na comunhão e na participação de todos os membros da Igreja, a visão de alguns setores do governo central eclesiástico – como a Cúria Romana – voltava-se para a perspectiva centralizadora e anti-reformas. As decisões conciliares constavam, porém, do discurso de João Paulo II, mas, em seu pontificado, os historiadores da Igreja registram todo um processo involução pós-conciliar. Esse fenômeno manifesta-se em vários indicadores. A secundarização da eclesiologia do Vaticano II, baseada no conceito de Povo de Deus e numa visão anti-dicotômica do binômio clero/leigos; a retomada da visão, considerada clericalista, da Igreja, subordinando as bases eclesiais à hierarquia e transformando os clérigos em

missionários; um sistema de governo centralizado no estamento clerical e piramidal. No período final do governo de João Paulo II, vários setores da Igreja iniciaram uma campanha pela convocação do Concílio Vaticano III, que teria o objetivo de retomar a avaliação pastoral da Igreja, e de promover o diálogo com o mundo pós-moderno, em uma nova etapa no processo de globalização. A eleição de Bento XVI trouxe, porém, para esses setores, a preocupação de que um novo Concílio eventualmente serviria para consolidar a orientação neo-conservadora de Ratzinger. Para os defensores da linha ratzingeriana, essa idéia não está na pauta dos debates e o Papa é a principal referência para a fidelidade da Igreja à sua postura tradicional.

O movimento de reforma, incentivado pelo Vaticano II encontrou-se, três anos depois de encerrado o Concílio, com a “revolução estudantil” de 1968, cujas bandeiras incluíam a democratização de todas as organizações sociais. Esse discurso foi adotado, também para a Igreja, pelos movimentos e por vários teólogos católicos dessa época. Essa opção provocou uma forte reação conservadora na Igreja. Houtart⁷⁶ assinala, a respeito da mudança social na Igreja, três pontos: os efeitos, a extensão e o ritmo dessa mudança. No primeiro aspecto, quando a mudança é feita rapidamente, surgem sempre tensões mais ou menos acentuadas entre os fins da instituição e sua organização. Uma nova definição dos fins, ou mesmo uma simples re-interpretação ou mudança de ênfase, colocará imediatamente em questão todos os meios anteriormente usados para alcançar o fim. A organização pode reagir às tensões resultantes de dois modos: recusando-as e procurando, seja expelir, seja neutralizar os que dissentem, ou, então, aceitando-as como fenômeno de crescimento e procurando encontrar meios de experimentar ou institucionalizar as mudanças necessárias, sem provocar conflitos desnecessários. Por outra parte, o Concílio Vaticano II pôs em questão quase todos os elementos da Igreja institucional, desde que optou pela definição da Igreja como Povo de Deus. Estendo-se por um largo período de tempo o processo de mudança é muito mais facilmente aceito e absorvido pela instituição, embora a cada mudança introduzida verifique-se ainda uma espécie de choque. Durante muito tempo, a Igreja se auto-concebia como uma *instituição imutável*, o que levou a absolutizar muitos aspectos da estrutura, dos papéis e das normas eclesiais.

⁷⁶HOUTART, FRANÇOIS. *A Undécima Hora*. São Paulo. Editora Herder. 1969.

Capítulo 5

Capítulo 5

5. Modelos de Igreja

Numa perspectiva hermenêutica, para compreender a Igreja, como instituição e sob a ótica das suas relações de poder, é fundamental conhecer a sua história de forma contextualizada. Os textos históricos indicam a construção de várias formas de consciência eclesial, ou seja, de eclesiologias. Estas, por sua vez, refletem as formações eclesiais, isto é, igrejas concretas que não se adequam aos modelos eclesiásticos construídos posteriormente. A Igreja não pode ser definida apenas por sua realidade interior nem por uma essência interna imutável. No plano interno, ela representa uma parcela da humanidade; no plano externo, ela é a sucessão das formas (infra-estruturas sociais e super-estruturas institucionais) assumidas por essa mesma porção da humanidade. Ela vai assumindo novas formas, à medida em que entra em contradição com a experiência. Nesse sentido, é fundamental analisar a mudança de paradigmas dessa instituição, no decorrer da história. A palavra paradigma originalmente significava um “tipo exemplar”, um macro-modelo de conhecimento.⁷⁷ Esse conceito foi introduzido, no debate sobre a teoria da ciência, pelo historiador norte-americano T.S.Kuhn.⁷⁸ Ele definiu, como paradigma, “toda uma constelação de convicções, valores e modos de comportamento, compartilhados pelos membros de uma determinada comunidade” (p.186). Kuhn cita exemplos clássicos na história das ciências naturais, destacando os paradigmas ptolomaico⁷⁹, copernicano⁸⁰, newtoniano⁸¹

⁷⁷ A palavra paradigma, do grego para-deiknumi, significa etimologicamente, “estar’ pronto para fazer ver ou para fazer conhecer”.

⁷⁸ A Estrutura das Revoluções Científicas. Editora Perspectiva. São Paulo, 2001.

⁷⁹PTOLOMEU, CLÁUDIO (85-165) Foi astrônomo, geógrafo, físico e matemático da Universidade de Alexandria, nascido em Ptolomaida, Hérnia, no alto Egito, cujo compêndio de astronomia elaborado, foi adotado pela Igreja durante a Idade Média, com a tese de que a Terra ocupava o centro do universo. Essa proposição foi aceita durante 14 séculos, até ser superada pelas teorias de Copérnico e Galileu. Trabalhou em Alexandria, no Egito (120-145) e foi o último dos grandes sábios gregos.

⁸⁰COPÉRNICO, NICOLAU- Astrônomo de origem polaca (Torun, 1473 - Frauenburg, 1543). Iniciou os seus estudos na Universidade de Cracóvia e completou-os em Bolonha (Itália). Em 1500, mudou-se para Roma, onde é professor de Matemática e Astronomia. Mais tarde estudou, Medicina e Direito em diversas universidades italianas e, em 1512, regressou definitivamente ao seu país, onde se dedicou principalmente à Astronomia. Em 1543, apresentou uma teoria revolucionária que não pode ser cientificamente provada até ao século seguinte: o heliocentrismo, segundo o qual a Terra e os demais planetas giram à volta do Sol. Esta nova teoria supõe a primeira fissura importante da concepção medieval da Terra como centro do universo (geocentrismo).

⁸¹NEWTON, ISAAC (1642-1727), matemático e astrônomo inglês, apresentou, em 1669, uma teoria da composição da luz branca, que ele entendia ser formada por pequenos corpos e descobriu as leis da atração universal (1687). Inventou o telescópio e encontrou as bases do cálculo diferencial.

e einsteiniano.⁸² Ele aponta também cinco condições para que uma teoria e um paradigma sejam confiáveis: o paradigma deve ser comprovável, não necessariamente em si mesmo, mas em suas conseqüências; consistente, sem contradições internas e compreensível; amplo e aberto para a interdisciplinariedade; simples e útil, com características pluralistas.

Uma caracterização idealtípica de modelos de Igreja é proposta por A. Dulles⁸³. Durante o período de 1600 a 1940, a eclesiologia católica tinha, como modelo predominante para a sua auto-descrição e compreensão, paradigma de uma sociedade política secular, mais propriamente o do Estado. Esse modelo é também conhecido como de *Sociedade Perfeita*. Na época da Contra-Reforma, esse modelo foi útil para a preservação da identidade católica diante de outras confissões cristãs. São enfatizadas as características visíveis da sociedade eclesiástica e o papel da autoridade, como principal referência. A Igreja assume um aspecto missionário, voltado para a conversão do maior número possível de *pagãos*. Esse modelo é também marcado pelo clericalismo, pelo *juris di sismo* e pelo triunfalismo. Depois de longos séculos de hegemonia, passou a predominar, na Igreja, o modelo do *Corpo de Cristo*. Trata-se de um antigo paradigma, retomado pela Escola Teológica de Tubingen, no século XIX e, depois, nos anos 30, sendo acolhido oficialmente pela encíclica *Mystici Corporis Christi*, de Pio XII, em 1943. Trata-se de um modelo mais democrático, na medida em que distribui as tarefas eclesiais entre todos os membros da Igreja. Embora sendo uma metáfora, foi acusado, por alguns teólogos, de reproduzir uma visão biologista ou pan-cristã da Igreja. Essas críticas foram registradas por Pio XII, na encíclica acima.

O modelo seguinte, segundo Dulles, é o da Igreja como *Sacramento* e foi elaborado nos anos 40, sobretudo pela reflexão do teólogo Henry de Lubac. Retomou para formulá-lo, os antigos paradigmas utilizados por Cipriano e Agostinho. Além de Henry de Lubac esse modelo foi também aprofundado, contemporaneamente, por Karl Rahner, Edward Schillebeeckx e Yves Congar, sendo incluído na Constituição sobre a Igreja, do Concílio Vaticano II. Afirmar que a Igreja é um sacramento significa dizer que se trata de um sinal e de um instrumento divinos. O quarto modelo, na tipologia de

⁸²EINSTEIN, ALBERT (1879-1955), físico alemão, é autor da teoria da relatividade, que marcou profundamente a ciência moderna. Lutador pela justiça, foi também um militante pacifista. Recebeu o prêmio Nobel em 1921.

⁸³DULLES, AVERY. *Models of the Church*. Dublin. Gill and MacMillan. 1988.

Dulles, é o da Igreja como *Povo peregrino de Deus*, e se tornou predominante na eclesiologia do Vaticano II. Trata-se de um modelo democrático que enfatiza a unidade fundamental de todos os cristãos e que qualifica as tarefas hierárquicas como serviço e não como exercício da autoridade. O quinto modelo é o da Igreja como *comunidade humana*, que se baseia numa visão da Igreja como um conjunto de pequenos grupos que buscam atender às necessidades espirituais da sociedade moderna com a vivência mais pessoal do Cristianismo, menos referenciada nas estruturas institucionais e em que a amizade e a confiança assumem um papel essencial. As críticas a esse modelo destacam o risco do narcisismo e do anti-institucionalismo, embora represente uma resposta democrática ao rígido sistema social que vigorava sob o modelo da Sociedade Perfeita. O sexto, é o da Igreja como *servidora* da humanidade e também encontra fundamentos nos documentos do Vaticano II. Parte da premissa de que a Igreja integra a comunidade humana e por ela é corresponsável. Sua inspiração é, inclusive, ecumênica, na medida em que referências à Igreja como servidora são registradas nas cartas da prisão, do teólogo luterano alemão Dietrich Bonhoeffer, um dos líderes da resistência aos nazistas e por eles executado. Essa visão pode também ser encontrada nas idéias e obras de Teilhard de Chardin, Jürgen Moltmann, J.B. Metz e Schillebeeckx. Nesse modelo, a Igreja é também apresentada como uma comunidade em permanente êxodo.

O teólogo Hans Küng, por sua vez aplica o conceito de paradigma à história da Igreja e da sociedade ao analisar os modelos fundamentais ou “macro-constelações” que estruturam a cosmovisão cristã. Estrutura sua análise do Cristianismo, com base em macro, em meso e em micro-paradigmas.⁸⁴ Nesse contexto, distingue seis paradigmas: o proto-cristão-judaico-cristão; o antigo helenístico- bizantino; o medieval romano-católico; o da Reforma evangélico-protestante; o da modernidade ilustrada; o da pós-modernidade pós-ilustrada.⁸⁵

O Cristianismo original, procedente do Judaísmo primitivo, concentrava o seu paradigma numa dimensão apocalíptica, na expectativa da volta imediata de Jesus e na implantação do Reino de Deus. O processo histórico levou, porém, o Cristianismo à hegemonia do helenismo, como demonstram os conceitos aprovados nos Concílios de

⁸⁴Madri. Alianza. 1989

⁸⁵*Canbios de modelo de Iglesia em la marcha del pueblo de Dios*. Revista Êxodo. Madri. 1986.

Nicéia e de Calcedônia. Predominava, nos primeiros séculos cristãos, uma Igreja compreendida como uma comunidade (*communio* ou *koinonía*), com o predomínio da dimensão espiritual e não institucional. Com o estabelecimento da hegemonia constantiniana, passou a prevalecer, na Igreja, o paradigma romano-imperial sobre um substrato católico. De comunitário, o modelo eclesialístico passa, a ser predominantemente jurídico, monárquico e absolutista. A máxima expressão desse modelo foi a Reforma Gregoriana do século XI. À luz das decisões reformadoras do papa Gregório VII, consolidou-se a autoridade legislativa e administrativa dos Papas dos séculos XII e XIII. Fortaleceu-se a doutrina da autoridade normativa da Santa Sé sobre a Igreja como um todo.

O passo seguinte foi a transição do paradigma medieval católico-romano para o da Reforma Protestante. Lutero proclamou o retorno da Igreja ao paradigma originário, tendo a Bíblia como referência central e Jesus Cristo como o único mediador entre o ser humano e Deus. A Reforma Luterana significou uma verdadeira revolução na história por liberar o indivíduo e o cristão de sua dependência com relação aos conceitos e à prática religiosa e política, até então vigentes. O protestantismo derrubou a hegemonia absoluta da Igreja no Ocidente e levou o Catolicismo a adotar medidas urgentes em favor de sua própria reforma. A Contra-Reforma implicou em mudanças nas mais diversas áreas de atuação eclesialística. O advento do mundo moderno e da modernidade ilustrada, iniciado no século XVII, incluiu o avanço da reflexão filosófica; das ciências da natureza, da secularização do Estado e da política. Sob a hegemonia da razão, conceitos como a tolerância e os direitos humanos passaram a predominar no discurso político e filosófico.

O modernismo distinguiu-se pelo naturalismo (a causa de tudo o que acontece encontra-se em leis imanentes); pelo humanismo; pelo método científico; pelo progresso; pela dinâmica constante da natureza; pela certeza, gerada pelo conhecimento objetivo; pelo determinismo, que identifica leis fixas que controlam o universo e leis morais que controlam o comportamento humano; pelo individualismo e pelo anti-autoritarismo (submissão de qualquer autoridade, temporal ou espiritual, ao crivo da razão). Diante do novo paradigma, a Igreja reagiu de forma defensiva, com a afirmação do primado pontifício, com a condenação dos direitos humanos, do

liberalismo e do socialismo e também das inovações das pesquisas bíblicas e teológicas. Foi a época do anti-modernismo e dos dogmas. A história registra, nesse período várias condenações do Vaticano a teólogos. O paradigma moderno e ilustrado significou, também, na Igreja, a revolução desencadeada pelo papa João XXIII (1958-1963) e pelo Concílio Vaticano II (1962-1965). A posição apologética foi substituída pela postura aberta ao diálogo (*aggiornamento*) e pelo ecumenismo. De certa forma, a Igreja assimilou aspectos centrais do paradigma da Reforma protestante, como é o caso da revalorização da Bíblia, da renovação da liturgia, do reconhecimento dos leigos e de princípios como os da colegialidade episcopal, do papel das Igrejas locais e nacionais.

Com a crise do paradigma moderno-ilustrado, começou a se caracterizar um novo paradigma pós-moderno, com a configuração de um mundo poliárquico, em que, do ponto de vista econômico, passou a predominar o processo da globalização ou mundialização e em que fenômenos como o individualismo e o consumismo atingiram seu auge. As forças dinâmicas da modernidade e suas energias criadoras são radicalmente questionadas, o que ocorre, particularmente, diante dos avanços científicos, da tecnologia, da indústria e, especialmente, diante da extensão da democracia. A modernidade é a época dos grandes meta-relatos. Já a pós-modernidade recusa qualquer cosmovisão integral ou pensamento sistemático. Prioriza uma visão pragmática e fragmentária da realidade, fundamentada em experiências não racionais. O pós-modernismo manifesta-se incrédulo diante das “meta-narrativas”, termo usado como referência a fundamentos, considerados como verdades objetivas. Qualquer meta-narrativa é vista como um jogo de linguagem, baseado em interesses que buscam legitimar alguma relação de poder (Lyotard). A esperança da modernidade no potencial da razão humana, capaz de construir a paz no mundo, é substituída por uma visão pessimista ou realista da vida. Essa mesma vida encontra-se cada vez mais fragmentada. Em vez da paz, a modernidade produz o colonialismo, o nazifascismo, as guerras mundiais e regionais e a destruição do meio ambiente. A pós-modernidade promove a existência no presente, sem maiores preocupações com o futuro; questiona os compromissos a longo prazo e definitivos. Nesse paradigma predomina o “império do efêmero” (G.Lipovetsky).

No plano filosófico e religioso, a pós-modernidade configura-se também como o reino do pragmatismo, do agnosticismo e do niilismo. “Nenhuma ideologia é capaz de entusiasmar as massas; a sociedade pós-moderna não tem ídolo, nem tabu, nem qualquer projeto histórico mobilizador; já estamos dominados pelo vazio”. (Lipovetsky 2005). Não há regras que possam controlar a sociedade e não existem verdades universais e eternas. Ganham grande atualidade as filosofias de Nietzsche e de Sartre. Isto não significa, contudo, que a sociedade pós-moderna seja irreligiosa. Esse “vazio” é preenchido, de forma nostálgica, por manifestações para-religiosas, tais como o fascínio pelas teorias e práticas esotéricas, pelo satanismo e pelo ocultismo, pela filosofia e pela religião de origem asiática, por tudo a que se refere ao mundo extra-terrestre e por atividades substitutivas do sagrado, como, por exemplo, a música *rave*, os esportes, o culto do corpo, da natureza e o hedonismo. Ao delinear esses paradigmas, Küng levanta uma objeção que lhe pode ser feita: o fenômeno religioso não se move na dimensão do absoluto, do eterno e da verdade imutável? É possível a mudança com a valoração na esfera da verdade eterna? Tudo não deverá permanecer como sempre para que Deus continue sendo Deus? Responde que o fato de o sol e as estrelas continuarem sendo os mesmos, não impediu que Ptolomeu e Copérnico os vissem de um modo totalmente diferente, pois se tratava de outra imagem do mundo, ou seja, de outro modelo ou paradigma. Isto significa que a verdade só é descoberta de forma histórica e é condicionada pelo tempo.

5.1. Modelos-sínteses

A definição da identidade eclesial pode também ser delineada, de forma sintética, em sua realidade religiosa e sócio-política, com base em três modelos: o de Igreja Cristandade, o de Igreja Sociedade Perfeita e o de Igreja Povo de Deus.

5.1.1. Igreja Cristandade

A Cristandade é um modo histórico específico de inserção da Igreja institucional na totalidade social, utilizando, como mediação básica, o poder político

(sociedade política) e o poder hegemônico das elites dominantes (sociedade civil). A Cristandade seria, pois um modelo de relacionamento entre a Igreja, a sociedade política (essencialmente o Estado) e a sociedade civil. Neste modelo, a Igreja define as suas relações pastorais com o povo, na sociedade civil, através do Estado. Seu melhor exemplo está registrado nas Leis das Índias (1681), na América espanhola. O Padroado português funcionava da mesma maneira. A Igreja se servia do Estado para construir seus templos, enviar seus missionários, proteger seus bens, editar seus livros e educar seus agentes. O Estado por sua vez, recebia da Igreja a legitimação das suas ações coercitivas de dominação da sociedade civil (crioulos, índios, escravos negros, etc). A crise desse modelo produziu-se com o processo de emancipação diante da Espanha e de Portugal. Será necessário esperar a crise de 1930 para que o enfraquecimento da oligarquia liberal mercantil e dependente, permita à Igreja a voltar estabelecer um modelo – imperfeito com referência ao anterior – de relações positivas com o Estado populista, hegemônico pela burguesia interna ou nacional. Esse modelo, que se serve do Estado (por exemplo, com o ensino religioso nas escolas públicas) que o legitima, ajudando para a criação do consenso, em aliança com a classe hegemônica, poderia ser chamado de *nova cristandade*. A Igreja amplia suas bases, entrando em contato com os grupos operários e marginais aliados necessários do populismo. A crise desse modelo de nova cristandade produz-se diante da crise do populismo e diante da tentativa de alcançar o capitalismo nacional autônomo (objetivo tentado por Yrigoyen, Vargas, Cárdenas, Perón e tantos outros). A partir desse momento (desde 1954), abriu-se um curto parentese do desenvolvimentismo (de 1954 a 1964, no Brasil) para cair depois em sua consequência necessária: o Estado de “segurança nacional” numa economia hegemônica pelas transnacionais.⁸⁶

Esse tipo de inserção social e política da Igreja vigorou, durante toda a Idade Média, na Europa Ocidental. No entanto, as origens históricas desse modelo devem ser buscadas ainda no século IV. Até então, o Cristianismo era marginalizado da vida política e social e seus adeptos eram acusados de ateísmo e subversão da ordem. Esse período incluiu a perseguição de Nero, no ano 64, em que os cristãos foram acusados pelo incêndio de Roma, até à perseguição de Diocleciano, no início do século IV. A

⁸⁶DUSSEL, ENRIQUE. *La iglesia latinoamericana de Medellín a Puebla*. México. Servir. Nº 79. 1979.

partir do ano 313, Constantino e Licínio deram a liberdade de culto a todas as religiões, pelo Édito de Milão.⁸⁷ Um dos teólogos mais influentes da Idade Média, Pseudo-Dionísio, representava a Igreja como uma realidade metafísica e meta-histórica. Ele a descrevia como “a corte do Cristo ressuscitado”.

Dessa Igreja celeste, o poder emana de cima para baixo, por meio da hierarquia, ou seja, do Papa, dos bispos e dos padres. Em um regime de Cristandade, a Igreja procurava cristianizar a sociedade com apoio do poder dominante do Estado e dos seus aparelhos ideológicos (Althusser). Qualquer eventual ruptura com esse sistema econômico e político era vista como uma derrota para a ação eclesiástica. Entre a Igreja e o Estado, predominava, um reconhecimento mútuo de legitimidade. Nesse modelo, cabia à Igreja a criação e a reprodução do consenso legitimador da hegemonia das classes dominantes na sociedade. A Igreja Cristandade, na relação Igreja/Estado, seguia uma linha eminentemente conservadora, tradicional e autoritária. Usava argumentos bíblicos e teológicos para legitimar toda a autoridade constituída. Na variável autoritária da prática conservadora, a Cristandade adotava, de forma clara, a ideologia que sustentava o Estado dominante. Foi o que ocorreu, de modo particular, com a posição de bispos que assumiram, conscientemente, a Doutrina de Segurança Nacional, na época das ditaduras militares na América Latina.

5.1.2. Igreja Sociedade Perfeita

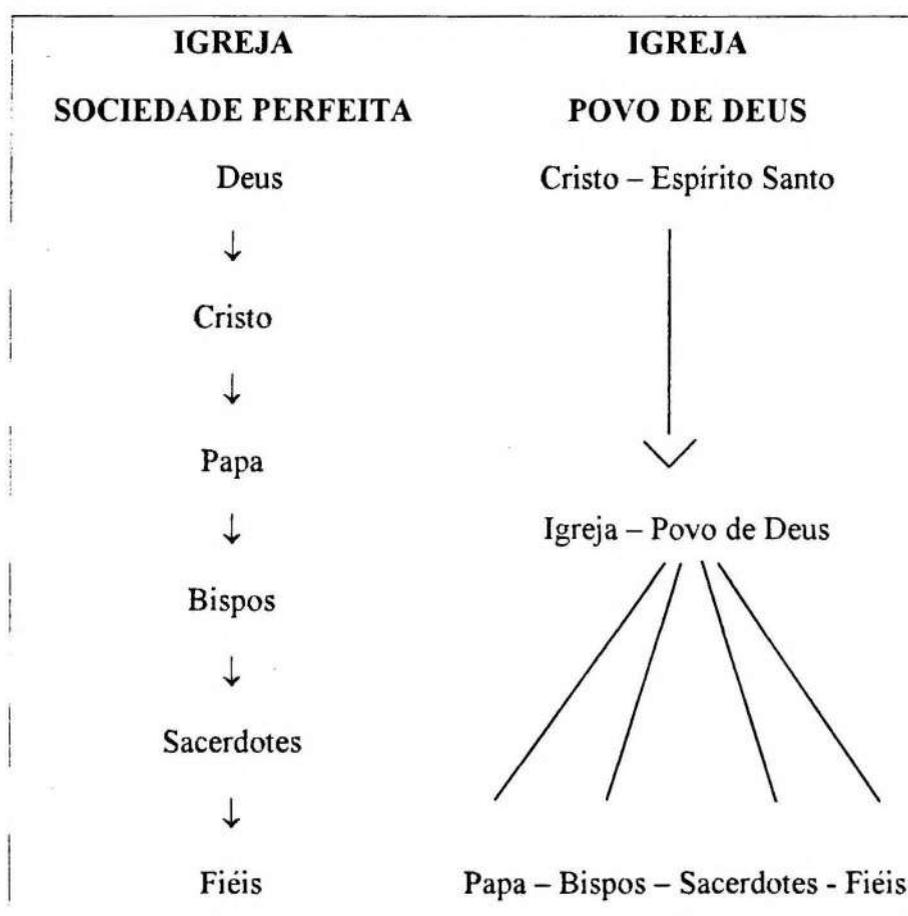
Este conceito de Igreja está ligado à polêmica, entre o papado e o poder temporal dos reis e imperadores durante a Idade Média (investiduras), e ao próprio conflito entre a Reforma e a Contra-Reforma, ou ainda, às questões ligadas ao absolutismo próprio do século XIX. Neste contexto, a definição da Igreja como sociedade perfeita destacava sempre o seu caráter visível e institucional (Bellarmino), em contraposição à “Igreja invisível e da graça, somente acessível à fé”, defendida pela teologia protestante. Dentro da polêmica própria dos séculos XVIII, XIX e XX (modernismo, Ilustração, Revolução Francesa, Estados totalitários), este conceito retomou uma determinada atualização. Na eclesiologia do século XIX, o conceito de

⁸⁷AZZI, RIOLANDO. *A Cristandade Colonial. Um projeto autoritário*. Edições Paulinas. São Paulo. 1987.

Igreja como sociedade estava sempre associado ao conceito de sociedade perfeita, desigual e hierárquica. Era o resultado da luta entre uma Igreja que perde seu poder temporal e o surgimento de um Estado moderno absolutista, que buscava controlar a Igreja e reduzi-la a uma instituição integrada na sociedade estatal (Constituição civil do clero). Este conceito de Igreja foi utilizado freqüentemente pelo Concílio Vaticano I e pelos papas Pio IX, Leão XIII, Pio X, Bento XV e Pio XI. Esse modelo tinha um caráter institucionalizante e jurídico.

Foi utilizado para limitar o poder temporal do Estado e, depois, com Leão XIII, de uma forma teológica e sistemática, recorrendo a Deus, como última fonte do poder e da autoridade, tanto eclesial como estatal, pretendendo-se, assim, a autonomia e a auto-suficiência da Igreja diante do Estado. O modelo foi complementado com a afirmação de que a Igreja é uma sociedade desigual e hierárquica. Pio IX defendia, assim, esta visão: “Pois esta sociedade é, por sua própria força e natureza, desigual. Compõe-se, portanto, por uma ordem dupla de pessoas, pastores e rebanho, isto é, os que estão colocados nos diferentes graus da hierarquia e a multidão dos fiéis”. (Encíclica *Vehementer Nos*). No modelo de Igreja Sociedade Perfeita, a Igreja atua de forma independente do sistema, é estatal, mas mantém o seu alinhamento social, político e ideológico com as classes dominantes. De subordinada a subordinadora, passa à posição de associada. O poder e a coesão em torno da hierarquia são aspectos centrais. Os aspectos democráticos potencialmente presentes na instituição eclesiástica são relativizados em favor da verticalidade. A Igreja deve, nessa concepção, atuar sempre como um bloco homogêneo para defender seus interesses e para influenciar a sociedade civil. Os meios de comunicação representam, nessa perspectiva, um instrumento essencial para reforçar o conceito monolítico da Igreja. Paralelamente, esse modelo é clerical e se preocupa prioritariamente, tanto em distinguir o papel do padre da missão do leigo, quanto em diferenciar a Igreja da sociedade como um todo. Os abusos de poder, eventualmente cometidos pelos membros da hierarquia católica, acabam sendo justificados, em nome da defesa da fé ou da fragilidade humana, sem qualquer questionamento. Na concepção da sociedade, predomina, nessa corrente ideológica, a visão de que a secularização e a modernidade representam uma perda para a Igreja. A visão do ser humano tem conotação negativa: são enfatizados os

comportamentos e as idéias fortemente presentes na sociedade pós-moderna, como é o caso do materialismo, do individualismo, do hedonismo, do consumismo, entre outros. No aspecto religioso, a sociedade perfeita é aquela que diz ser a garantia da ortodoxia da fé em Deus e da sua palavra, revelada à humanidade por Jesus Cristo. O pensamento cristão, nessa ótica, torna-se eminentemente dedutivo, partindo sempre de verdades pré-estabelecidas. De acordo com esse modelo, Cristo fundou a Igreja como uma sociedade hierárquica, perfeita e monárquica, no sentido jurídico e sócio-político. Isto significa, segundo Congar, transformar a eclesiologia numa “hierarcologia”, distinguindo a Igreja, como comunidade, da Igreja Sociedade Perfeita.



5.1.3. Igreja Povo de Deus

O paradigma da Igreja como Povo de Deus remonta aos fundamentos do Judaísmo e se baseia na aliança que, de acordo com essa religião, foi estabelecida por Deus com o

povo de Israel. Esse povo foi resgatado e libertado da escravidão no Egito por ocasião do Êxodo. Caracterizado pela unidade de origem, tem sua força também em sua unidade interna, inclusive lingüística. O Cristianismo assume esse conceito, auto-configurando-se como o povo da Nova Aliança, a partir e em torno da pessoa e da mensagem de Jesus Cristo. A expressão “Povo de Deus” implica numa analogia com os “povos” da história, particularmente na dimensão comunitária, manifestada nos aspectos político, cultural e social (Galli, 1997). Nessa concepção, a Igreja orienta-se pelo diálogo com o mundo exterior, numa perspectiva de serviço, principalmente às pessoas e aos segmentos social e economicamente excluídos. A própria credibilidade da Igreja está condicionada ao exercício interno e externo de relações baseadas em princípios democráticos (pluralismo interno e externo), tendo como único limite, a compatibilidade desse relacionamento com os princípios evangélicos. Na Igreja Povo de Deus, ninguém é dono da verdade. O método de pesquisa teológica e filosófica tem um caráter indutivo, partindo sempre da experiência humana, em resposta simbólica ao relato bíblico: “o que fizeste ao teu irmão?” pergunta feita por Deus a Caim após ter assassinado seu irmão Abel.

É fundamental observar que, entre esses modelos, há uma interação dialética e uma dinâmica marcada pelas circunstâncias históricas. O conceito de interação parte da premissa de que a ação recíproca dos seres humanos e os signos que a tornam visível, constituem o principal fenômeno social. Na visão do interacionismo simbólico (G. Simmel), a sociedade como um todo, as instituições, as classes sociais e a consciência coletiva, só ganham realidade na interação social. O comportamento humano não se resume a uma simples reação ao meio ambiente, mas consiste em um processo interativo de construção social. A palavra dialética, no decorrer da história, adquiriu sentidos e inflexões diferentes. Segundo Aristóteles, seu inventor teria sido Zenão de Elea, autor de argumentos contra a pluralidade e a mobilidade do ser. Os historiadores gregos reconhecem, contudo, em Heráclito de Éfeso, o mais remonto ancestral da dialética. Em vários de seus textos, ele apresenta a estrutura contraditória da realidade, afirmando, por exemplo, que “não nos podemos banhar duas vezes no mesmo rio”. (fragmento 91). Diz também que a contradição é a essência do devenir, pois “é uma mesma coisa ser vivo e ser morto, desperto ou adormecido, jovem e velho,

pois essas coisas se transformam uma nas outras e são de novo transformadas”. (fragmento 88)

Hegel, em suas *Lições sobre a História da Filosofia* conceitua a dialética como “a estrutura do todo exposta em sua pura essencialidade”. Já Marx e Engels afirmam que o real inclui, em sua estrutura, a própria negação, e que a contradição é a mola do processo histórico. O processo dialético envolve, pois, os momentos da tese, da negação da tese pela antítese e a negação da negação na síntese.⁸⁸ Muitos católicos podem, por diversas causas, identificar-se com um dos modelos, em alguns aspectos e não se identificar com outros. Podem também mudar sua referência durante uma determinada fase da vida. A realidade demonstra que a transição mais lógica dá-se da concepção da Igreja Sociedade Perfeita para a de Igreja Povo de Deus. Por outra parte, adverte Richard, existe uma falsa imagem da origem do Cristianismo como movimento único, com uma só estrutura institucional e corpo doutrinal, em que a diversidade teria vindo depois. Existiria uma unidade e ortodoxia primitiva e uma dispersão posterior, com múltiplas heresias, identificando-se unidade com ortodoxia e diversidade com heresia. Nos séculos II e III, foi-se impondo um modelo de Igreja (a Igreja Católica) e uma visão teológica (a ortodoxia); os outros modelos eclesiológicos em visões teológicas foram desqualificados como heréticos ou simplesmente marginalizados. O grupo vencedor se auto-classificou como ortodoxo e católico e desqualificou os outros como hereges.⁸⁹ Por outra parte, a diferença e as contradições entre os três modelos-síntese, não significa a impossibilidade da colaboração e do consenso pontuais, entre as pessoas da Igreja que os seguem. Essa convergência costuma acontecer em defesa da instituição, diante de situações críticas que podem por em risco a sua atuação corporativa.

5.2. Um paradigma periférico: a Teologia da Libertação

Pela primeira vez, na história da Igreja na América Latina, a doutrina católica é sistematizada fora dos padrões e do controle do centro de poder romano. Isto aconteceu com o movimento teológico-político que se tornou conhecido como a

⁸⁸CORBISIER, ROLAND. Enciclopédia Filosófica. Editora Vozes, Petrópolis. 1974.

⁸⁹RICHARD, PABLO. Paper. 2005.

Teologia da Libertação (TL), resultante de pesquisas, debates e outras atividades de caráter ecumênico. A primeira formulação da TL foi feita pelo peruano Gustavo Gutierrez, em julho de 1968. Três anos depois foi publicado seu texto *Teologia de La Liberación. Perspectivas* (Lima, CEP, 1971), um clássico sobre este tema. Um trabalho semelhante ao de Gutierrez também foi feito, nos primórdios da TL, por vários teólogos e filósofos católicos e evangélicos, entre os quais Rubem Alves, Hugo Assmann, Carlos Mesters, Leonardo e Clodovis Boff (Brasil), Jon Sobrino, Ignacio Ellacuría (El Salvador) Segundo Galilea, Ronaldo Muñoz (Chile) Pablo Richard (Chile, Costa Rica), José Miguel Bonino, Juan Carlos Scannone (Argentina), Enrique Dussel (Argentina, México) e Juan Luis Segundo (Uruguai).

Falar de uma Teologia da Libertação é buscar uma resposta para a pergunta: que relação existe entre a salvação e o processo histórico de libertação do homem. Essa obra torna-se um paradigma para toda uma reflexão que muda o método teológico (não só a partir das idéias mas, a partir da realidade). O sistema dominante na América Latina logo percebeu a dimensão sócio-política transformadora da TL. A sua expansão foi, por exemplo, um dos temas da Missão Rockefeller, que Nixon enviou à América Latina nos anos 60. As ditaduras militares latino-americanas também assumiram esta pauta em nome da contenção do “comunismo internacional”. Entretanto, como resultados concretos da TL surgiram e cresceram as CEBs e as pastorais sociais em grande parte, movimentos sociais como o dos Sem Terra, são herdeiros dessa nova visão teológica. Na Igreja, a reação contra a TL articulou-se já a partir de 82, e ganhou força com a eleição de João Paulo II, em 1978. A influência da TL fez-se sentir em 1979 na vitória da Revolução Sandinista contra a ditadura de Somoza, na Nicarágua, que teve uma participação destacada de padres e leigos. Um dos principais seguidores da TL, o arcebispo salvadorenho d. Oscar Romero, foi assassinado em 24 de março de 1980, enquanto celebrava a missa.

Paralelamente, no Vaticano, a Congregação para Doutrina da Fé reagiu à TL, particularmente a partir de denúncias feitas por bispos latino-americanos voltadas, sobretudo, para os teólogos Gustavo Gutierrez e Leonardo Boff. O Vaticano tentou sem sucesso, que os bispos peruanos condenassem Gutierrez. Boff, no entanto, foi silenciado e a Congregação publicou, em 6 de agosto de 1984, uma *Instrução sobre*

alguns aspectos da teologia da libertação, que, apesar das críticas, afirma, em seu primeiro parágrafo; “A poderosa e quase irresistível aspiração dos povos a uma libertação, constitui um dos principais sinais dos tempos que a Igreja deve discernir e interpretar à luz do Evangelho”.

O aspecto essencial, porém, da TL, é seu enfoque político transformador, ao conceber o Cristianismo, não como uma ideologia legitimadora do status quo, mas como um suporte para a libertação concreta dos seres humanos, diante de todas as opressões a que é submetido. Recolhendo alguns eixos do pensamento marxista, a TL faz, igualmente, uma leitura dialética da realidade, sempre tendo a Bíblia como referência fundamental. A descoberta do marxismo pelos cristãos progressistas e pela TL não foi um processo puramente intelectual ou universitário. O seu ponto de partida foi um fato social: a realidade da pobreza na América Latina e a tentativa de, ao identificar as causas dessa situação, tentar superá-la. Alguns dos teólogos da Libertação (influenciados por Althusser) referem-se ao marxismo simplesmente como uma (ou a) ciência social, utilizada, de modo estritamente instrumental, para conhecer melhor a realidade latino-americana.

Outros destacam, igualmente, os valores do marxismo, suas opções ético-políticas e seu anúncio de uma utopia. Esses teólogos são atraídos mais pelo neo-marxismo do que pelo marxismo ortodoxo e tradicional. Entre os autores marxistas, Ernst Bloch é o mais citado, nas obras da TL, registrando-se também referências a Althusser, Marcuse, Lukács, Gramsci, Henri Lefèbvre, Garaudy, Schaff, Kolakowski, Lombardo-Radice, Luporini, Sanches Vasquez, Fanon, Lucien Goldmann e Ernest Mandel. No marxismo latino-americano, as principais referências para a TL são o peruano José Carlos Mariátegui – com sua interpretação original do marxismo -, a revolução cubana e a teoria da dependência, de Fernando Henrique Cardoso, André Gunder Franck, Theotônio dos Santos e Anibal Quijano. (Löwy, 2005).

5.2.1. Opção pelos pobres

No binômio opressor/oprimido, Gutiérrez e os outros teólogos da libertação, priorizam os pobres como sujeito central de sua própria libertação. A preocupação

pelos pobres remonta às origens do Cristianismo, mas os teólogos da libertação não os consideram como objeto de filantropia, mas como sujeito de sua própria emancipação. Convergem, assim, para a idéia histórica marxista de que a emancipação dos trabalhadores será uma obra dos próprios trabalhadores. Por outra parte, esses teólogos manifestam um anti-capitalismo mais radical e categórico que dos próprios partidos comunistas latino-americanos, ainda crentes no perfil progressista da burguesia industrial e no papel histórico do desenvolvimento industrial capitalista. A TL e o marxismo unem-se, também, na crítica aos ídolos e ao fetichismo da mercadoria.⁹⁰ Marx, em *O Capital* e em outros escritos econômicos, utiliza nomes e metáforas teológicas, inspiradas no Antigo Testamento, (tais como Baal, Mammon e Moloch) para analisar e criticar o espírito e a prática do capitalismo.

Diferentemente das demais eclesiologias (eurocênicas e eclesiocênicas), a TL é, fundamentalmente, cristocêntrica, ou seja, a referência para a transformação da sociedade não é mais a Europa, nem a instituição eclesiástica em si mesma, mas a pessoa e a mensagem de Jesus Cristo. Em toda a sua reflexão, Gutierrez preocupa-se em não reduzir a libertação apenas aos planos social, econômico e político, entendendo-a como uma mudança integral. A TL implica, conseqüentemente, na denúncia de todo e qualquer poder autoritário, tanto na Igreja, quanto na sociedade. Esse foi um dos fatores que levaram o Vaticano a considerar a TL como um “perigo” a ser controlado e submetido, o que ocorreu durante o pontificado de João Paulo II. A TL continua, porém, em pleno desenvolvimento, uma vez que a realidade em que se baseia não apresenta alterações significativas: a situação de exclusão social da maioria dos povos do planeta.

O acontecimento facilitador da TL foi o Concílio Vaticano II, com a sua proposta de abertura da Igreja para o mundo. A visão da realidade latino-americana demonstrou, mais uma vez, à Igreja, a situação de justiça institucionalizada da maioria da população do continente. A Conferência de Medellín afirma, a esse respeito, que a Igreja “não pode ficar indiferente diante das tremendas injustiças sociais existentes na América Latina que mantêm a maioria dos nossos povos numa dolorosa pobreza, próxima, em muitíssimos casos, à miséria desumana. Um surdo clamor brota de

⁹⁰Enrique Dussel publicou, em 1993, um estudo filosófico sobre a teoria marxista do fetichismo na perspectiva da Teologia da Libertação.

milhões de seres humanos, pedindo a seus pastores uma libertação que não lhes chega de nenhum lugar”.⁵¹

A Igreja opta assim pelos pobres, não mais na perspectiva tradicional (que via neles a causa de sua própria pobreza), mas apontando para as raízes estruturais das injustiças sociais. A Conferência de Puebla (1989) retomou o tema da pobreza, na mesma ótica, ou seja, vinculando-a ao sistema social dominante e a qualificando como uma situação de pecado social. Para amplos setores da Igreja, a descoberta dos empobrecidos foi pedagógica para mudar a perspectiva sobre a solidariedade com o próximo que não foi a TL, basicamente para o círculo de amigos ou de familiares, mas o ser humano, desconhecido e excluído. A TL, a partir daí, questiona a Igreja e a sociedade sobre a práxis concreta gerada por esta opção, o que implica no desempenho de uma missão não apenas religiosa, mas também politicamente transformadora do status quo elitista e excludente.

O método da TL privilegia, também, a reflexão e a prática religioso-política das comunidades populares. Do mesmo modo, é exercida com a utilização dos instrumentos teóricos das ciências humanas e sociais. Noutra ângulo, a TL nasce no contexto da teoria da dependência, com base na idéia de que as situações de opressão na América Latina e no mundo, não são casuais, mas causais. Um dos trabalhos mais significativos na Igreja latino-americana, resultante da TL, é a pesquisa histórica, realizada, desde 1973, pela Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina. Sua originalidade consiste na leitura alternativa da história eclesiástica a partir da realidade das pessoas e das classes oprimidas e excluídas. Neste projeto, destaca-se o papel do filósofo argentino Enrique Dussel, autor da *História Geral da Igreja na América Latina*, nos anos 70, e de historiadores brasileiros entre os quais José Oscar Beozzo, Riolando Azzi, Joseph Comblin e Eduardo Hoornaert. O ponto de partida e a metodologia dessa obra coletiva enfrentou, desde o início, a reação contrária do Vaticano. A opção pelos pobres não é um tema exclusivo de uma época, como se fosse um modismo temporal; para a TL, essa opção é um critério de fidelidade “às origens do povo de Deus”, na linguagem teológica.

⁵¹CELAM. *A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio*. Editora Vozes. 1970.

5.2.2. Uma Teologia feminista da Libertação

A Teologia da Libertação projeta-se, na América Latina e no mundo, por meio da atuação e da produção intelectual, principalmente, dos seus teólogos, entre os quais, Gustavo Gutierrez, Jon Sobrino, Leonardo Boff, Juan Luis Segundo, Enrique Dussel, Rubem Alves, Pablo Richard e Jose Miguez Bonino. No entanto, a presença de uma Teologia feminista da Libertação é uma realidade, sobretudo a partir dos anos 90, com os trabalhos de teólogas como Maria Pilar Aquino, Maria Clara Bingemer, Ivone Gebara, Ana Maria Tepedino, Elsa Tamez, Mary Judith Ressa e Luz Beatriz Arellano. A sua linha básica de trabalho é, também, a de refletir sobre a doutrina cristã, à luz da experiência e da vida das mulheres.

Os fundamentos da TL foram formulados numa série de reuniões de teólogos latino-americanos, entre 1962 e 1968, sob a liderança de Gustavo Gutierrez. Ele apresentou, pela primeira vez, os princípios básicos dessa teologia, numa reunião da Organização de Informação Social (ONIS), um grupo de padres empenhados na luta pelas mudanças sociais na América Latina. A segunda Conferência Episcopal Latino-Americana, em Medellín (1968) incorporou a orientação da TL, em seus documentos. Em seguida, o livro *Teología de la Liberación*, de Gutierrez (1971), também se tornou uma referência clássica, nessa corrente. Em 1979, a TL sofreu as primeiras resistências do Vaticano, no início do pontificado de João Paulo II, embora seu documento final a apresente de forma positiva.

A TL acumulou, nesses mais de 30 anos, uma significativa experiência, tanto do ponto de vista teológico, propriamente dito, quanto na dimensão epistemológica e metodológica. Seu acervo acadêmico inclui obras que tratam de quase todos os temas eclesiais, na perspectiva da interação entre teoria e prática transformadora. Considerando como ponto de partida a situação e a libertação dos oprimidos, a TL não tratou, no seu início, de forma específica, a temática de gênero e a opressão sobre as mulheres. Nos seus primeiros 20 anos, a TL foi, exclusivamente, uma teologia masculina, à semelhança da teologia europeia. A partir dos anos 90, a TL também começou a ser praticada com base na perspectiva das mulheres; do mesmo modo que ocorreu com os teólogos, foram realizadas reuniões de formação para o

desenvolvimento da TL feminista ou da libertação com base na vida das mulheres.

Uma das mais importantes aconteceu em Puebla, México, em 1979, por iniciativa do projeto Mulheres para o Diálogo. Entre as participantes, estavam incluídas teólogas católicas e protestantes. A reunião foi realizada em paralelo à III Conferência Geral dos Bispos da América Latina. O documento final de Puebla também inclui pontos considerados avançados pela TL feminista, um dos quais a identificação de Maria, Mãe de Jesus, com a situação opressiva das mulheres pobres latino-americanas e com suas iniciativas de libertação. Uma outra reunião foi realizada, no México, em 1979, para um diálogo específico sobre o caráter da teologia feminista. As teólogas concluíram, nessa reunião, que as estruturas tradicionais da Igreja reforçaram a opressão da mulher ao imporem normas morais que sacralizam a dominação masculina. O documento final também afirma que as mulheres estão quase totalmente excluídas do processo de sistematização pastoral e da reflexão teológica.

O encontro seguinte ocorreu em Lima, em julho de 1983. Em suas conclusões, afirma que, embora os teólogos da libertação reconheçam que as mulheres são marginalizadas, sobretudo as mais pobres, eles não desafiam as estruturas patriarcais, tanto na Igreja, quanto na sociedade, nem rompem com essas mesmas estruturas em sua prática e em sua metodologia. O encontro seguinte, em Buenos Aires, em 1985, teve também caráter ecumênico e foi patrocinado pela Associação Ecumênica dos Teólogos do Terceiro Mundo. O tema central foi o das diferentes maneiras pelas quais a Teologia pode ser elaborada na perspectiva da mulher. O documento final aponta algumas características comuns do approach feminino à Teologia.

Destaca que a opressão da mulher baseia-se na questão de gênero, mas também de classe e que a Teologia feminista da Libertação pretende quebrar, como referencial, as categorias do sistema patriarcal e construir uma nova pessoa (homem/mulher) e uma nova sociedade. A maioria das teologias feministas segue o exemplo da TL e denuncia os efeitos do discurso religioso, produzido no contexto de um poder opressor, diante do qual estas teologias propõem imagens libertadoras de Deus. A crítica feminista do poder patriarcal denuncia uma assimetria de poder entre os homens e as mulheres, que remonta a milênios. O patriarcado, além de ser uma realidade social, é também uma realidade religiosa e, sob o seu influxo, surgiu a maioria das religiões.

O desenvolvimento desse sistema teve conseqüências na representação da divindade e a transcendência é vista fora do cosmos. Numa monarquia absoluta, Deus é o todo poderoso, mesmo protegendo o seu povo, como um pai. No Cristianismo, duas visões encontram-se em um permanente conflito: uma que afirma a igualdade entre homem e mulher, com referência à salvação e outra que coloca as mulheres como subordinada, aos homens, tanto no plano ontológico, quanto no plano social.

Como o Cristianismo é herdeiro de religiões patriarcais, da lei judaica e de modelos culturais oriundos das filosofias grega e romana, a religião cristã teve uma influência decisiva no Ocidente, em particular na situação das mulheres e na concepção de Deus. A síntese dessa visão articula-se na teologia da subordinação à dominação masculina, correspondente à ordem da criação e à vontade de Deus. Agostinho, afirmou, por exemplo, que a mulher, por causa de seu corpo, não é a imagem de Deus, como o homem, e nem pode ter acesso às ordens sacras. Essa teologia servirá de modelo para justificar a escravidão e outras violações da dignidade humana. Os relatos dos Evangelhos projetam, porém, outro modelo. Jesus contestou a exclusão social, particularmente a dos pobres e das mulheres, diante da religião patriarcal de seu tempo.

Uma das tarefas centrais da teologia feminista da libertação é a de identificar, interpretar e agir sobre essas representações, símbolos e linguagens, levando as mulheres à apropriação do seu poder como seres humanos. Isto significa falar de Deus de maneira libertadora. Uma dessas teólogas pergunta, por exemplo, “porque Deus deve ser um nome? Porque não chamá-lo com um verbo e denominá-lo como ser”? Existem, evidentemente, questões polêmicas nessa abordagem. As teólogas Rosemary Radford Ruether e Elizabeth Johnson perguntam, por exemplo, se a feminização de Deus assegura realmente poder para as mulheres. Na prática, afirmam, é possível distinguir dimensões femininas em Deus sem abandonar os estereótipos do masculino e do feminino, sem superar o modelo. (Melançon-2000).⁹²

As raízes religiosas da desigualdade entre homens e mulheres são evidentes, afirma a TL feminista. Todas as grandes tradições religiosas apresentam a contradição marcada, de um lado, pelo reconhecimento da dignidade humana e, de outro, pela

⁹² *Théologics* 8/2 (2000) p. 97

precedência masculina, em três aspectos: em nível institucional, das representações e da legitimação. No primeiro aspecto, essas religiões assumem estereótipos machistas com relação aos papéis do homem e da mulher, inclusive nos seus rituais. O homem ainda é o mediador privilegiado do sagrado. Alguns mecanismos condicionam, há muito tempo, o discurso cristão, nesse campo: o primeiro é o da idealização, pelo qual a mulher é adjetivada pela sua ternura, abnegação e devotamento, como o ser humano ideal. Este discurso compensa o seu status social subalterno.

O segundo processo é o da estigmatizar, exatamente o contrário do anterior. Um exemplo neste sentido é o do mito de Eva, ou seja, o do pecado, da mulher, responsável por todos os males posteriores da humanidade. O terceiro processo é o da diferenciação, que subordina o homem e a mulher a estereótipos, legitimando a desigualdade. O discurso religioso também recorre a dois tipos de legitimação da desigualdade entre homens e mulheres: o primeiro refere-se a natureza feminina “naturalmente disponível para a maternidade”. (João Paulo II). Mais do que isto, a mulher é confundida com a natureza. O segundo tipo é a referência tanto à Bíblia quanto à tradição.

O Cristianismo assumiu, por muitos séculos, essa desigualdade, como se fosse uma ordem divina, inclusive na cerimônia do matrimônio, embora esta não seja uma exclusividade da religião cristã. Uma evolução neste processo ocorreu no Concílio Vaticano II, que destacou como uma das aspirações mais universais do gênero humano, as lutas das mulheres pela igualdade, de direito e de fato, com os homens. A TL feminista, com seu perfil crítico e polêmico, desafia o suposto universalismo do discurso teológico clássico e faz a crítica à religiosa androcêntrica. Essa crítica inclui a hermenêutica bíblica e a exigência de uma revisão da linguagem. (Delteil, 1999.)

5.2.3. Releitura da Bíblia

A TL feminista inclui também, entre as suas prioridades, uma releitura inclusiva e não excludente da Bíblia. Em seu *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*,⁹³ Elisabeth Schussler Fiorenza resume a

⁹³ Crossroads, New York, 1992.

hermenêutica crítica feminista da Bíblia e descreve quatro modelos de interpretação bíblica. O primeiro modelo é o *doctrinal approach* (abordagem doutrinária), que compreende a Bíblia em termos de revelação divina e de autoridade canônica, de forma a-histórica e dogmática. O segundo modelo é o da *positivist historical exegesis* (exegese histórica positivista) e foi desenvolvido em confronto com a autoridade doutrinária da Igreja. É baseado numa leitura racionalista da Bíblia. O terceiro modelo é o da *dialogical - hermeneutical interpretation* (interpretação dialógico-hermenêutica), que utiliza o método histórico de leitura bíblica e que considera a interação entre o texto e a comunidade, o texto e o intérprete.

A utilização desse último método demonstra que muitos textos bíblicos foram escritos para dar uma resposta a situações práticas e concretas. O quarto e último modelo é o da *liberation theology* (Teologia da Libertação), que questiona a chamada objetividade e neutralidade da Teologia acadêmica e reconhece que toda Teologia é, por definição, empenhada a favor ou contra a libertação dos oprimidos. “A neutralidade intelectual é impossível, em um mundo de exploração e opressão”.⁹⁴

5.2.4. Deus Pai?

Outro questionamento da TL feminista refere-se ao tratamento de Deus como Pai. A linguagem teológica hegemônica distingue o Deus dos filósofos do Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó, mas continua a silenciar sobre o Deus de Sara, Rebeca e Raquel (Sölle, 1981). A chamada Teologia científica é marcada pela ausência de emoções e pelo eclipse do sujeito. “O silêncio da parte feminina da alma, – afirma Sölle – o recalque de tudo aquilo que se refere à mulher, causou mais estragos na linguagem dos teólogos do que todos os assaltos do mundo secular”.⁹⁵ A questão de Deus, simbolizado como Pai, remete sempre à distinção, feita por Fromm e de formas humanitárias e formas autoritárias de religião. Entre as primeiras, incluem-se, Jesus, Buda e os místicos da maioria das religiões que não se baseiam na repressão, numa dependência unilateral e assimétrica e na interiorização da violência. A figura do Pai, gerador, soberano e dirigente da história, é associada com sentimentos e situações de

⁹⁴ Op. cit.

⁹⁵ Concilium/163-1981/3

opressão, principalmente da mulher. A TL feminista entende que todo símbolo com pretensão ao absoluto, deve ser relativizado e que Deus não pode ser reduzido ao símbolo. O próprio papa Paulo VI afirmou que Deus é, no mínimo, tanto Mãe como Pai. Algumas teólogas feministas sugerem que Deus seja assim chamado e que, para simbolizá-lo, sejam utilizados símbolos naturais, não autoritários, tais como “fonte de todos os bens”, “sopro vital”, “água da vida” e “luz”.

5.3. Críticas ao uso da expressão “modelos de Igreja”

O uso “não crítico” da expressão “modelos de Igreja” pode afetar “a reta inteligência da realidade constitutiva da Igreja, prévia e normativa a toda consideração teórica e prática”, afirma a Comissão Episcopal para a Doutrina da Fé da Arquidiocese de Madri, naquilo que pode ser considerado um exemplo da reação conservadora à abordagem paradigmática da instituição eclesial.

Essa abordagem é considerada incompatível com a realidade original da Igreja, que não pode ser reconstruída conforme alguns paradigmas ou modelos, pois se origina e tem como fundamento permanente o próprio Jesus Cristo. Ao apontar alguns critérios de discernimento, os bispos espanhóis afirmam que nada teriam a objetar, em princípio, ao uso do termo “modelos” na eclesiologia. E que o problema surge quando, ao falar de paradigmas, é absolutizada uma visão parcial do “mistério” da Igreja, ocorrendo um fechamento da própria posição, justificado pelo modelo escolhido; ou quando, com base num determinado modelo, são rejeitados elementos ou aspectos do ser constitutivo eclesial; ou ainda quando se aplica à Igreja um modelo social ou político, sem considerar a sua natureza peculiar.

Para os bispos, a introdução do conceito “modelos de Igreja” na Teologia coincide com o auge do pluralismo contemporâneo, que exalta de tal modo as diferenças ao ponto de renunciar a priori à identidade das instituições. As leituras “modernistas” não consideram, nessa visão, a fé da Igreja como inalterável no decorrer da história e a entendem como uma justaposição de grupos que partem de experiências diferentes de fé e buscam atingir objetivos, práticos aos serviços de sua causa.

A ortodoxia católica hegemônica considera este pluralismo inaceitável, embora

não negue que, preservada a unidade, exista espaço para ênfases legítimas na fé cristã. Outra crítica refere-se à leitura dos documentos do Concílio Vaticano II. É vista também como inaceitável a visão de dois modelos contrapostos de Igreja: um institucional e jurídico e outro carismático, à luz de modelos democráticos; um de caráter conservador, voltado para o passado e outro, progressista, projetado para o futuro.

5.4. Os pólos de poder na Igreja

Na arena católica, o poder divide-se, assimetricamente, entre seis pólos: 1) o pólo pontifício; 2) o pólo episcopal e clerical, representado pelos bispos e demais clérigos, 3) o pólo burocrático central, representado pela Cúria Romana, 4) o pólo das ordens e congregações religiosas; 5) o pólo dos leigos e 6) o pólo da sociedade civil intra-elesiástica, dentro da própria Igreja, pessoas, idéias e propostas dos pólos anteriores, sendo representado pelo surgimento e pela emergência de uma sociedade civil, nacional e internacional, dentro da própria Igreja.

5.4.1. Pólo pontifício

O pólo pontifício é o principal ponto de referência da instituição eclesiástica. O Papa é, ao mesmo tempo, o bispo de Roma e o *primus inter pares* do conjunto do episcopado mundial. O Código de Direito Canônico, promulgado em 28 de janeiro de 1983, considerado como uma lei fundamental da Igreja, define o Papa como o sucessor do apóstolo Pedro, “cabeça do Colégio dos Bispos, Vigário de Cristo e Pastor da Igreja Universal”, tendo, em virtude de sua missão”, o poder ordinário, supremo, pleno, imediato e universal, que pode sempre exercer livremente” (Art. 1, Cân. 331). Contra uma sentença ou decreto do Papa “não há apelação” (Cân. 333). A ele compete dirigir o Colégio dos Bispos, em sua condição de “sujeito de poder supremo e pleno” (Cân 336). O colégio ou corpo episcopal “não pode ser exercido senão com o consentimento do romano pontífice”.⁹⁶

⁹⁶ *Catecismo da Igreja Católica*, n. 884. Editora Vozes. Petrópolis. 1992.

Dentro e fora da Igreja a instituição do papado continua a ser influente, inclusive como um fenômeno mediático.⁹⁷ O núcleo originário da ação pastoral do Papa sempre esteve marcado por determinadas circunstâncias históricas, que o modificaram. Originariamente, o ministério pontifício concretizava-se em sua condição de bispo da Igreja local de Roma. Não há o modelo pontifício único. Os fatores de maiores rigidez do papado não foram de natureza propriamente dogmática, mas de caráter cultural e ideológico, como, por exemplo, a centralização administrativa, uma concepção vertical da autoridade, além da imposição dos rituais litúrgicos

5.4.2. Pólo Episcopal/Clerical

Na estrutura institucional da Igreja, os bispos estão para as suas comunidades específicas, assim como o Papa está para a Igreja em todo o mundo. Seu papel, e também dos padres, é o de realizar três funções principais: o anúncio oficial da mensagem bíblica, a administração dos sacramentos e a liderança da comunidade, favorecendo a sua dimensão unitária. Cabe também aos bispos garantir a autenticidade da transmissão da mensagem cristã. No aspecto legal, assim como o Papa tem jurisdição sobre o conjunto da Igreja, os bispos a possuem sobre as suas dioceses e os padres sobre suas paróquias. Dessa forma, a Igreja reproduz *mutatis mutandis* o modelo geográfico-administrativo do Império Romano.

5.4.3. Pólo burocrático

O pólo burocrático, representado pela Cúria Romana, é historicamente o segundo e, às vezes, até mesmo, o primeiro detentor de poder na estrutura da Igreja. Na Igreja antiga, o Papa era assessorado por um grupo de padres e de diáconos, enquanto uma chancelaria administrativa cuidava da redação, da transmissão e do arquivamento dos documentos. Com o tempo foi criada a *câmara apostólica*, para cuidar das finanças da Igreja e a *penitenciária*, um tribunal de forum interno. A origem

⁹⁷ Como se viu, na mídia, durante a agonia, a morte e as exéquias de João Paulo II.

da instituição dos cardeais é atribuída a colaboração do Papa com os bispos da região romana (cardeais-bispos), com os vigários das grandes paróquias de Roma (cardeais-padres) e com os diáconos mais influentes (cardeais-diáconos). A palavra *cardenal* foi encontrada, em documentos eclesiásticos, no século VIII e a instituição foi estruturada no início do século XI, quando foi organizada como colégio. Progressivamente, o cardinalato tornou-se uma honra especial conferida pelo Papa como prova de confiança pessoal naquele que for escolhido.

Desde a Idade Média, a Cúria Romana vem cuidando dos interesses materiais, jurídicos, doutrinários e disciplinares da Igreja, por meio de seus vários dicastérios (como são chamados os ministérios do governo central da Igreja). A última reforma curial foi feita por João Paulo II, em 1984. Depende da Cúria toda a administração central do Catolicismo, inclusive a tramitação dos processos para a nomeação dos bispos e o julgamento de teólogos considerados heterodoxos, do ponto de vista doutrinário. Max Weber define a burocracia como um tipo de organização e autoridade baseado numa definição racional, objetiva e impessoal das normas e dos papéis, dos direitos e dos deveres, da hierarquia e das carreiras. Seu princípio central não é nem a pessoa, nem a tradição, mas a função. A burocracia conota-se, no senso comum, com a rotina, o formalismo, o conservadorismo e a com a resistência à mudança, sendo essa última identificada como uma disfunção organizacional. Para M. Crozier⁹⁸ a prioridade dada às normas impessoais e à previsão, nos mínimos detalhes do comportamento de todos os membros da organização, é motivada pela tentativa de evitar as tensões. Já Touraine⁹⁹ define a burocracia como “uma administração que se torna autônoma, um barco racionalizado a esmo”.

5.4.4. Pólo das ordens e das congregações religiosas

O quarto pólo é representado pelas ordens e congregações religiosas. Nessa configuração, no sentido dado a essa palavra por Norbert Élias, as ordens religiosas, não podem ser reduzidas, de forma simplista, ao *modus operandi* da Igreja institucional; elas nem são diretamente subordinadas à hierarquia clerical, nem,

⁹⁸ *La société bloquée*. Seuil. Paris. 1971

⁹⁹ *Sociologie de l'action*. Seuil. Paris. 1965

contudo, são entidades totalmente autônomas. As ordens e as congregações religiosas são grupos voluntários integrados por pessoas reunidas por contrato, voltadas para motivos comuns e dotadas de uma organização interna baseada na associação, no compromisso e em motivações fundamentadas em determinados ideais. Representam um agrupamento voluntário utópico (Turcotte, 1990), com caráter colegiado, do ponto de vista administrativo.

Em termos sociológicos, as ordens religiosas apresentam aspectos organizativos de seitas e que não podem ser assimiladas simplesmente à ideologia católica oficial. No seu início histórico, a própria Igreja era considerada uma seita. Weber opõe a Igreja à seita distinguindo a instituição de salvação do agrupamento contratual. De uma parte, os crentes se reúnem em torno de normas, objetivos e valores impostos por uma direção administrativa que exige obediência (monopólio do constrangimento hierocrático legítimo). De outra parte, na associação de salvação, os religiosos reúnem-se por vontade própria, em torno de regulamentos que são válidos apenas para os adeptos das ordens e congregações religiosas. A pertença à associação exige uma provação prévia ao ingresso pleno, ou seja, como observa Weber, requer um atestado de qualificação ética. Enquanto a Igreja baseia-se em interações marcadas pelo compromisso, a seita fundamenta-se em um contrato marcado pela radicalidade. A seita é um grupo contratual de convertidos, um grupamento voluntário utópico, com a capacidade de auto-regulação. Essas associações empenham-se em reformar a religião, de forma constante, numa sociedade em que a instituição eclesiástica demonstra uma certa incapacidade de interagir com o pluralismo, em todos os sentidos. No interior da Igreja, as ordens e congregações alternam comportamentos de negociação e de protesto diante das autoridades eclesiásticas.

As ordens são grupamentos voluntários, integrados por pessoas religiosamente motivadas que se unem em torno de objetivos comuns, por meio de um contrato, a profissão de votos assumidos voluntariamente. Suas normas de vida são definidas em constituições e regulamentos. Suas relações internas baseiam-se, principalmente, na associação, no compromisso, na coordenação de interesses motivados racionalmente; baseiam-se também na comunalização, ou seja, no compromisso mútuo e no

sentimento subjetivo de pertencer a uma mesma comunidade.¹⁰⁰ A distribuição dos poderes, nas ordens e congregações é feita com base nos textos legislativos de cada uma. As ordens religiosas funcionam em um regime legal-racional, em que a dominação é exercida por um aparelho burocrático, de acordo com as regras de direito, com o objetivo de realizar a finalidade comum de que cada um é uma parte responsável. A regra racionalmente estabelecida circunscreve, portanto, no campo de atuação da autoridade, que deve sempre referir-se aos órgãos de consulta. Um outro traço ideal-típico da ordem religiosa é o de que os seus símbolos estão ligados a uma utopia, no contexto de uma atitude contestatória diante do *status quo*. Essa utopia resulta numa crítica do momento presente visto de forma normativa. As ordens inserem-se, portanto, na instituição eclesiástica e, por outra parte, dispõem de uma capacidade de auto determinação, o que sempre gera situações de conflito.¹⁰¹

5.4.5. Pólo dos leigos

O quinto pólo de poder assimétrico na Igreja é representado pelos leigos, que até recentemente, constituíam uma espécie de Terceiro Estado, subordinados à escala hierárquica que vai dos padres, aos bispos e ao Papa. Na palavra *leigo*, a duas valências aparentemente contraditória: de um lado, o leigo é uma pessoa “consagrada”; de outro ele é chamado a viver sua fé no mundo “secular”. A primeira referência a essa palavra, na história da Igreja, foi registrada em Clemente de Roma (cerca do ano 90). Sua situação passou a mudar progressivamente, com o Concílio Vaticano II, no início dos anos 60, que lhes garantiu o estatuto de sujeitos de direito na Igreja. A constituição conciliar sobre a Igreja considera os leigos como membros plenos da comunidade católica, com base na doutrina sobre o povo de Deus e sobre o sacerdócio universal dos fiéis e que, “a seu modo são feitos participantes da função sacerdotal, profética e régia de Cristo”, exercendo, assim, a sua missão na Igreja e no mundo (Constituição *Lumen gentium*, nº 31). O decreto conciliar sobre o apostolado dos leigos, promulgado em 18 de novembro de 1965, consagrou as experiências

¹⁰⁰WEBER, MAX. *Essais sur la théorie de la science e Économie e société*.

¹⁰¹TURCOTTE, PAUL-ANDRÉ. *À l'intersection de l'Église et de la secte, l'ordre religieux*. Sociologie et sociétés. Vol. , nº 2. outubro de 1990.

participativas do laicato, nos 30 anos anteriores ao Concílio, particularmente quanto à atuação da Ação Católica, nascida com o apoio de Pio XI. Influíram, nesse processo os movimentos renovadores em atividade, sobretudo, na Europa Ocidental. Esse mesmo decreto destaca a autonomia dos leigos, em sua área específica de competência e a instituição de espaços orgânicos de consulta aos leigos, em todos os níveis.

5.4.6. Pólo da sociedade civil intra-eclesiástica

O sexto pólo, o da emergência de uma sociedade civil intra-eclesiástica, reúne pessoas, grupos e movimentos oriundos de todos os demais pólos, de uma forma transversal. A idéia unitária e diversificada que move esse pólo corresponde aos ideais do Concílio Vaticano II, cujo principal paradigma, de acordo com os documentos oficiais do conclave, é o de uma Igreja a serviço da causa da humanidade, em todas as suas dimensões e aberta para o diálogo inter-religioso.

A sinergia entre grupos e movimentos católicos, no plano intra-nacional e internacional, acompanha e interage com o processo de globalização. Este fenômeno abrange as mais diversas tendências ideológicas, da esquerda à direita. No primeiro bloco, incluem-se instituições como a Opus Dei e Comunione e Liberazione e grupos integristas, entre outros. Sua atuação volta-se principalmente para as elites econômicas, políticas, militares e acadêmicas. Do segundo bloco, à esquerda, situam-se movimentos e instituições de direitos humanos. As tensões entre política e religião correspondem, afirma Eslin (1999), ao dualismo de princípios que caracteriza as estruturas e as categorias da cultura política Ocidental.

A Igreja é uma instituição, diz Jean Meyer, mas é também um lugar social caracterizado pelo pluralismo interno e pelos intercâmbios externos. Sua história é inseparável da história da sociedade como um todo, em todas as dimensões. “Todos os conceitos fecundados da teoria moderna do Estado são conceitos teológicos secularizados”, afirma Carl Schmitt, em sua primeira *Teologia política* (1922).

Como uma sociedade profundamente religiosa pode gerar a sociedade laica dos séculos XX e XXI? Como o mundo inteiramente relacionado com a divindade transformou-se no reino da autonomia das esferas política, científica, cultural e outras,

enquanto a religião aparentemente reduziu-se a ser um assunto íntimo, mais do que privado? A história contemporânea indica um ressurgimento da religião?

Os primeiros passos de uma reflexão moderna sobre religião e política ocorreram no século XVI. Durante vários séculos, não existia essa separação entre esses dois campos; de repente, surgiram homens que conceberam o político e o religioso como duas ordens diferentes e separadas. Isto constituiu uma revolução na medida em que os vassalos foram tornando-se cidadãos, tendo o Estado como instrumento dessa transformação. A medida dessa mudança pode ser entendida pelas resistências que teve de enfrentar: conservadoras, numa primeira etapa; revolucionárias (integralista, comunista, fascista, nazista), numa segunda fase.

5.5. Instrumentos de “defesa da fé”

5.5.1. A Santa Inquisição

A Inquisição medieval foi um tribunal de exceção, criado pela Igreja, para enfrentar o que chamava de hereges e suas heresias. Durante pelo menos dois séculos, ela ocupou plenamente o espaço católico, montou uma imensa rede de colaboradores e informantes e instituiu um sistema de controle social. Esse sistema foi consolidado pela força da instituição que o criou e pelo terror sagrado, que, por sua vez, favoreceu a delação. Desempenhou, no plano interno da Cristandade, o mesmo papel que as Cruzadas exerceram, no plano externo. Essa instituição foi também um instrumento do poder temporal para manter sua dominação. O estabelecimento da Inquisição foi o resultado de um longo processo de enfrentamento da Igreja com as correntes dissidentes do Catolicismo medieval. No III Concílio de Latrão, em 1179, o papa Alexandre III decretou uma guerra, na Igreja, contra os heréticos e o confisco de seus bens.

Mais tarde em 1184, o papa Lucius III promulgou uma constituição, decretando que os senhores feudais colaborariam, com a Igreja, contra os hereges, sob pena de excomunhão, que a população fizesse o juramento de denunciar aos bispos qualquer pessoa suspeita de heresia, que os bispos visitassem, duas vezes por ano, as cidades e

aldeias de suas dioceses para descobrirem heréticos e que os condenados fossem declarados infames para sempre e despojados de seus bens. Esse documento marca a origem da inquisição episcopal. Em 1200, o Concílio de Avignon decidiu constituir uma comissão em cada paróquia, integrada por um padre e dois ou três leigos, para denunciar as pessoas consideradas hereges. As medidas práticas inquisitoriais foram confiadas, pelos Papas, às ordens mendicantes (franciscanos e dominicanos). Os procedimentos utilizados caracterizavam-se pela crueldade. No primeiro momento da repressão, um grupo de monges chegava a uma aldeia, reunia toda a população na Igreja. Era feito, então, um sermão, conclamando os fiéis a colaborarem com os inquisidores e exigindo aos “culpados” o perdão divino. Mais tarde, o papa Inocêncio IV autorizou os inquisidores a citarem, os suspeitos para locais fora de suas casas. Eles eram também intimados a se apresentar aos juízes em um prazo de quinze dias a um mês. Neste período, o acusado poderia confessar seu erro, com a promessa de que seria tratado com brandura. Era o chamado *tempo de misericórdia*. Paralelamente, era divulgado o édito de fé, pelo qual os católicos eram obrigados a denunciar os suspeitos. A prisão dos acusados era feita pelo poder civil. Diante do tribunal, os acusados tomavam conhecimento dos “crimes” que lhes eram imputados e juravam, sobre o Evangelho, dizer a verdade.

O interrogatório era feito por dois religiosos e por um ou dois escrivães. Um dos interrogadores fingia pertencer à mesma religião que o suspeito. Entre as testemunhas de acusação, a história registra a presença de ladrões e de pessoas já excomungadas. A palavra de duas testemunhas era suficiente para levar a uma condenação. O acusado não conhecia as testemunhas, cujos nomes eram mantidos em segredo. No documento *Si adversus vos*, o papa Inocêncio III proibiu aos heréticos que tivessem advogados, sob a ameaça de cassar a sua autorização de trabalho. As confissões espontâneas tinham precedência sobre as provas. Se o acusado negasse as denúncias, os inquisidores podiam determinar sua prisão preventiva ou ordenar que fossem torturados, submetidos a jejuns prolongados ou privados do sono. Uma frase muito usada por eles era *Vexatio dat intellectum* (“a tortura produz a inteligência”). Essa prática foi autorizada, pelo papa Inocêncio IV, por meio da bula *Ad extirpanda* e confirmada pelos papas Alexandre IV e Clemente V. A preferência dos juízes era dada

atingiu os *alumbrados* (iluminados), os protestantes e as mulheres consideradas “feiticeiras”. Os primeiros eram acusados de formar grupos secretos que rejeitavam a fé católica.¹⁰² Os Regimentos da Inquisição em Portugal (vigentes também no Brasil) são datados de 1552, 1613, 1640 e 1774 (este assinado pelo Marquês do Pombal). Na versão oficial da Igreja, a Inquisição nunca foi uma instituição meramente eclesiástica, mas, em virtude da lei do Padroado, foi dirigida pela Coroa de Portugal em vistas de seus interesses políticos. A Santa Sé teve de se opor mais de uma vez aos processos da Inquisição, a fim de tutelar os cristãos-novos e outros cidadãos julgados pelo Tribunal. Na Idade Média, o Estado era oficialmente cristão e, por isto, se julgava responsável pelos interesses da fé cristã; a tal título, intervinha em questões de foro religioso, por vezes ditando normas à Igreja. Tal realidade se acentuou na península ibérica (Espanha e Portugal) a partir do século XVI, em virtude dos privilégios do Padroado.

Com efeito, já que os reis de Espanha e Portugal eram descobridores de novas terras, às quais levavam a fé católica, a Santa Sé lhes concedeu poderes especiais para organizarem a vida da Igreja nas regiões recém-descobertas; daí a grande ingerência nos assuntos religiosos, a título de colaboração com a Igreja, que resultou, aos poucos, em submissão da autoridade eclesiástica aos interesses da Coroa (Bettencourt-2000).¹⁰³

A Inquisição em Portugal foi criada em 1536 e chegou ao Nordeste brasileiro em 1591. Nos primeiros cinquenta anos de Inquisição portuguesa, a maioria dos condenados era composta de cristãos-novos, descendentes dos judeus, obrigados à conversão ao catolicismo no reinado de d. Manuel, em 1497. Uma parte destes já vivia em Portugal há séculos e uma outra parte tinha fugido da Espanha.

No Brasil nunca houve Tribunal do Santo Ofício ou Inquisição, que estava sob competência do tribunal de Lisboa. No entanto, houve três visitas dos inquisidores: a primeira no século XVI, às capitânicas da Bahia e de Pernambuco (1591-1595) a segunda, à Bahia (1618) e a terceira, ao Grão-Pará (1763-1769). Nessa última, o visitador foi o padre Giraldo José de Abranges. Os “delitos” perseguidos por ele incluíam superstições, bigamia, imoralidades e o judaísmo. Do total geral de pessoas que aparecem citadas no Livro de Visitação, 353 eram brancos, 55 índios, 42 negros

¹⁰²TESTAS, GUY E JEAN. *L'Inquisition*. PUF. Paris. 1996

¹⁰³*Pergunte e Responderemos*. set/2000

escravos, 17 mamelucos, 6 cafusos e 12 mulatos.¹⁰⁴

5.5.2. O *Index Librorum Prohibitorum*

O *Index Librorum Prohibitorum* (*Lista dos Livros Proibidos*) – também chamado *Index Expurgatorius* – era uma série de publicações proibidas para a leitura dos católicos. Foi criada em 1559, pela Sagrada Congregação da Inquisição e permaneceu até 1966. A 32ª e última edição continha 4.800 títulos censurados pelos mais diversos motivos: heresia, lacunas morais, incorreções políticas e outras. O primeiro Index, publicado em 1559, pelo papa Paulo IV, foi modificado pelo mesmo pontífice, nesse mesmo ano, e vigorou até 1909 com o nome de *Moderatio Indicis librorum prohibitorum*, quando foi publicado pela primeira vez no *Codex Vaticanus lat. 3958, fol. 74*. Um livro era proibido e colocado no Index por meio de um decreto aprovado pelo Papa, depois do exame feito pelos censores. De acordo com a edição de 1948, estavam incluídos no Index textos de Rabelais, Montaigne (*Essais*), Descartes (*Méditations Métaphysiques* e seis outros livros, La Fontaine (*Contes et Nouvelles*), Pascal (*Pensées*), Montesquieu (*Lettres Persanes*, 1948), Voltaire (*Lettres philosophiques; Histoire des croisades; Cantiques des Cantiques*), Jean-Jacques Rousseau (*Du Contrat Social; La Nouvelle Héloïse*), Denis Diderot (*Encyclopédie*), Helvétius (*De l'Esprit; De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation*), Casanova (*Mémoires*), Sade (*Justine, Juliette*), Mme De Stael (*Corinne ou l'Italie*), Stendhal (*Le Rouge et le noir*, 1948), Balzac, Victor Hugo (*Notre Dame de Paris; Les misérables*), Gustave Flaubert (*Mme Bovary; Salammbô*), Alexandre Dumas (diversos romances), Émile Zola, Maeterlinck, Pierre Larousse (*Grand Dictionnaire Universel*), Anatole France (Prêmio Nobel em 1921), André Gide (Prêmio Nobel, 1952) e Jean Paul Sartre.

O Index também incluía Abelardo, Erasmo, Maquiavel, Calvino, Milton, Malebranche, Spinoza, Locke, Berkeley, Hume, Condillac, d'Holbach, d'Alembert, La Mettrie, Condorcet, Defoe, Swift, Swedenborg, Kant, Heine, Mill, D'Annunzio, Bergson e Moravia. A publicação do Index foi encerrada em 1966, com uma

¹⁰⁴SOUZA, NEY DE. *Um panorama da Igreja Católica no Brasil (1707-1808)*. Revista de Cultura Teológica. Nº 39. 2002. São Paulo. Paulinas.

declaração da SCDF de que a lista serviu “como guia moral que permanece na consciência dos fiéis e que evitou vários perigos para a fé e a moral”. Atualmente, a Igreja pode editar um *admonitum* (advertência) sobre um livro ou um autor, considerados “perigosos” para a ortodoxia.

5.5.3. A Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé

A Congregação para a Doutrina da Fé, originalmente chamada Sagrada Congregação da Romana e Universal Inquisição, foi fundada por Paulo III, em 1542, com a Constituição "*Licet ab initio*", para defender a Igreja diante do que considerava “heresias”. É a mais antiga das nove Congregações da Cúria Romana. Em 1908, o papa Pio X mudou seu nome para o de Sagrada Congregação do Santo Ofício. Finalmente, em 1965, no pontificado de Paulo VI, recebeu o nome atual. Seu objetivo é o de “promover e tutelar a doutrina da fé e a moral, em todo o mundo católico”. É integrada por 25 cardeais e arcebispos e foi presidida, até o início deste ano, pelo cardeal alemão Joseph Ratzinger.

5.5.4. Inquérito e Processo

A Congregação para a Doutrina da Fé tem a missão de “promover e de tutelar a doutrina sobre a fé e a moral em todo o mundo católico e o dever de examinar os escritos e as opiniões que se apresentam como contrários à fé autêntica”, ou como perigosos para ela. Isto cabe a todos os bispos, que têm o dever e o direito de velar, quer singularmente, quer reunidos em Sínodos particulares ou nas Conferências Episcopais, para que não se provoque qualquer dano à fé e à moral dos fiéis confiados aos seus cuidados. Podem servir-se também das Comissões Doutrinárias, que constituem um órgão consultivo institucionalizado de auxílio às Conferências Episcopais e a cada Bispo em particular, nesse sentido.

A Santa Sé pode sempre intervir e normalmente intervém, quando a influência duma publicação ultrapassa os limites duma Conferência Episcopal ou “quando o perigo para a fé assume particular gravidade”. Em tal caso, os escritos ou doutrinas assinaladas, de qualquer maneira divulgadas, tornam-se objeto de atenção por parte do *Officium* competente, que os submete ao exame do Congresso. Após uma primeira apreciação da gravidade da questão, o Congresso decide se deve iniciar ou não um estudo por parte do mesmo *Officium*. As decisões da Congregação Ordinária são submetidas à aprovação do Papa e, em seguida, são comunicadas ao bispo do autor. A Congregação também decide se e como deve ser publicado o resultado do exame. No caso de teólogos processados que integram ordens e congregações religiosas, a comunicação é feita com o seu superior.

5.5.5. Estudo de *Officium*

Definida a sua autenticidade, o escrito é submetido a um exame, com a colaboração de um ou mais consultores ou de outros peritos na matéria. O resultado do exame é apresentado ao Congresso, o qual decide se é suficiente para intervir junto às autoridades locais ou se deve ser aprofundado, segundo as outras duas modalidades previstas: exame ordinário ou exame com modo de proceder urgente. Os critérios para a decisão dependem da natureza dos “erros” eventualmente encontrados, ponderando a sua evidência, a sua gravidade, a sua difusão, o influxo exercitado e o perigo de prejuízo para os fiéis. O Congresso, caso tenha julgado suficiente o estudo feito, pode confiar a questão diretamente ao bispo, e, por meio deste, informar o autor sobre os problemas doutrinários presentes no seu escrito. Neste caso, o bispo é convidado a aprofundar o problema e a pedir ao autor os necessários esclarecimentos, que devem ser submetidos sucessivamente ao juízo da Congregação.

5.5.6. Exame com modo de proceder ordinário

A SCDF adota o exame ordinário quando um escrito parece conter “graves

erros doutrinais”, cuja averiguação exige atenta ponderação, sem que o seu influxo negativo sobre os fiéis aparente revestir particular urgência. Tal exame articula-se em duas fases: a fase interna, constituída pela investigação prévia, na sede da Congregação e a fase externa, que inclui a contestação e o diálogo com o autor. O Congresso designa dois ou mais peritos, que examinam os escritos em questão, exprimem o próprio parecer e ponderam se o texto segue ou não a doutrina da Igreja. O mesmo Congresso nomeia o “relator pro auctore”, ao qual compete: mostrar, com espírito de verdade, os aspectos positivos da doutrina e os méritos do autor; cooperar para uma interpretação genuína do seu pensamento, dentro do contexto teológico geral e formular um juízo sobre a influência das opiniões do mesmo autor. Para tal efeito, o “relator pro auctore” tem direito a examinar todos os atos relativos ao caso em questão.

O relatório do *Officium*, no qual são contidas todas as informações úteis para o exame do caso - incluídos os precedentes -, os pareceres dos peritos e a apresentação do “relator pro auctore”, é distribuído ao Conselho dos Consultores. Podem ser convidados para o Conselho dos Consultores, o “relator pro auctore” e o bispo do autor, que não pode fazer-se substituir e está obrigado ao segredo, também os peritos que prepararam os pareceres. A discussão começa com a exposição do “relator pro auctore”, o qual faz uma apresentação de conjunto do caso. Depois dele, o bispo do autor, os peritos e cada um dos Consultores exprimem, oralmente e por escrito, o próprio parecer sobre o conteúdo do texto examinado. O “relator pro auctore” e os peritos podem responder às observações eventuais e propor esclarecimentos. Acabada a discussão, só os Consultores permanecem na aula para a votação geral sobre o exame, para decidir se se encontram no texto erros doutriniais ou opiniões perigosas, precisando-as concretamente à luz das diversas categorias de proposições da verdade contidas na *Professio fidei* (profissão de fé). Toda a posição da causa, com a ata da discussão, a votação geral e os votos dos Consultores, é submetida ao exame da Sessão Ordinária da Congregação, a qual decide se deve proceder a uma contestação do autor, e, em caso afirmativo, sobre quais pontos.

As decisões da Sessão Ordinária devem ser submetidas à consideração do Papa. Se, na fase precedente, se decidiu proceder a uma contestação, informa-se disso o

bispo do autor ou os bispos interessados, assim como os Dicastérios (ministérios) competentes da Santa Sé. A lista das proposições “errôneas” ou “perigosas” a contestar, acompanhada duma argumentação fundada e da documentação necessária para a defesa, é comunicada, por meio do bispo, ao autor e a um seu Conselheiro que o mesmo tem direito a indicar, de acordo com o bispo, para que o assista. O autor deve apresentar por escrito a própria resposta, dentro de três meses úteis. O bispo também deve fazer chegar à Congregação um parecer, juntamente com a resposta escrita do autor. É possível também um encontro pessoal do autor, assistido pelo seu Conselheiro, que participa do colóquio, com alguns delegados da Congregação. Nesta eventualidade, os delegados da Congregação nomeados pelo Congresso, devem redigir um relatório do colóquio e assiná-lo juntamente com o autor e o seu Conselheiro. No caso de o autor não enviar a própria resposta escrita, a qual é sempre exigida, a Sessão Ordinária tomará as decisões oportunas.

O Congresso examina a resposta escrita do autor, assim como o relatório do mencionado eventual colóquio. Se deles resultassem elementos doutrinários verdadeiramente novos, que exijam uma apreciação aprofundada, o Congresso decide se a questão deva ser novamente apresentada ao Conselho dos Consultores. Este poderá ser alargado com a participação de outros peritos, incluído o Conselheiro do autor, nomeado de acordo com o artigo 17. Em caso contrário, a resposta escrita e o relatório do colóquio são submetidos diretamente ao juízo da Sessão Ordinária. Se a Sessão Ordinária julgar que a questão foi resolvida de modo positivo, e que a resposta é suficiente, não se procede ulteriormente. Em caso contrário, tomam-se as medidas oportunas, também em defesa do bem dos fieis. Além disso, a Sessão Ordinária decide se e como deve ser publicado o êxito do exame. As decisões da Sessão Ordinária devem ser submetidas à aprovação do Sumo Pontífice e sucessivamente comunicadas ao bispo do autor, à Conferência Episcopal e aos Dicastérios interessados.

5.5.7. Exame com modo de proceder urgente

O exame com modo de proceder urgente é adotado quando o escrito “é clara e certamente errôneo”; e quando, simultaneamente, da sua divulgação pode derivar ou já

está em ato “um grave prejuízo para os fiéis”. Em tal caso, são informados imediatamente o bispo ou os bispos interessados, assim como os Dicastérios (ministérios) competentes da Santa Sé. O Congresso nomeia uma Comissão com o encargo especial de indicar quanto antes as proposições “errôneas ou perigosas”. As proposições escolhidas pela Comissão, com a documentação correspondente, são submetidas à Sessão Ordinária, que dará precedência ao exame da questão. As proposições mencionadas, caso sejam julgadas, pela Sessão Ordinária, como efetivamente “errôneas e perigosas”, depois da aprovação do Papa, são enviadas ao autor, por meio do bispo, com a recomendação de corrigi-las dentro de dois meses úteis. No caso em que o bispo, depois de ouvido o autor, julgar necessário solicitar também uma explicação escrita, esta deve ser transmitida à Congregação, acompanhada do parecer do próprio bispo. Tal esclarecimento é sucessivamente apresentado à Sessão Ordinária para as decisões “oportunas”.

Se por acaso o autor não tiver corrigido, de modo satisfatório, e com publicidade adequada, os “erros”, e a Sessão Ordinária tiver chegado à conclusão de que o autor incorreu em delito de “heresia, apostasia ou cisma”, a Congregação aplica as penas incorridas; contra tal decisão, não é admitido recurso. Se a Sessão Ordinária verificar a existência de “erros doutrinários” que não prevêem penas *latae sententiae*, a Congregação procederá em conformidade com as normas do Direito quer universal, quer próprio.

5.6. A lista de Ratzinger

Entre os teólogos “malditos” e “subversivos” da história do Cristianismo incluem-se Arius (256-336), que considerava Jesus como próximo de Deus, mas não como Deus. Foi condenado, em 325, pelo Concílio de Nicéia, convocado pelo imperador Constantino. Veio, a seguir, Nestório (morto em 451), patriarca de Constantinopla, que não reconhecia Maria como mãe de Deus, mas apenas como mãe do homem Jesus. Foi condenado pelo Concílio de Éfeso (431), despojado de seu status episcopal e excomungado, morrendo exilado no Egito. Outro teólogo heterodoxo foi Prisciliano (350-384), bispo de Ávila (Espanha), acusado de “conduta imoral” e

prática da magia, tendo sido condenado à morte.

Na Idade Média, o eremita calabrês Joaquim de Fiore (morto em 1203), um visionário apocalíptico que anunciava a era do Espírito, foi considerado “subversivo”. Um dos maiores místicos da história, o mestre Eckhart (1260-1327), teve uma parte de sua obra considerada “herética” post mortem, pelo papa João XXII. A mística Margarita Porete (morta em 1310) foi presa pela Inquisição e seu livro *O Espelho das Almas* foi proibido, sob pena de excomunhão e foi queimado, em praça pública. Ela também foi queimada, em Paris, diante de autoridades civis e eclesiásticas. Outra religiosa, Guillerma da Boêmia (morta em 1281), teve o seu cadáver desenterrado e queimado publicamente, por ordem da Inquisição. Jan Hus (1369-1415), reitor da Universidade de Praga, foi morto sufocado, por ordem do imperador Segismundo, depois de condenado por criticar o clero e os bispos ricos, além de refutar as formas superficiais de piedade.

Girolamo Savonarola nasceu em Ferrara, em 21 setembro de 1452, de uma família modesta. Com 20 anos, escreveu seu primeiro livro - *De ruina mundi* -, em que manifesta seu desgosto diante da corrupção e da decadência dos costumes. Tornou-se, depois, dominicano, em 1474, em Bolonha. Nesse período, escreveu *De ruina ecclesiae*, em que exige a regeneração do clero, que considerava pouco dedicado à mediação entre Deus e a humanidade pecadora, um tema constante em todas as suas pregações. Retornou brevemente a Ferrara, sendo chamado de volta a Bolonha, em 1482, por Lourenço, o Magnífico, mas os seus sermões causaram desagrado aos poderosos locais. No período da quaresma, voltou a defender a necessidade de uma penitência geral, como pré-condição para a salvação.

Em Florença, iniciou um ciclo de sermões sobre o Apocalipse, enquanto era prior do convento de São Marcos. Nessa ocasião, apoiou a proposta de Pierantonio Soderini de promover uma reforma na constituição da República, dotando-a de um regime *demo-teocrático* (1494). Defendeu também a abolição do luxo e da usura, assim como a punição dos cidadãos de vida desordenada. Obteve uma ampliação do corpo político, com a instituição de um Conselho Maior, com amplos poderes, nos planos, político, legislativo e judiciário. Nos sermões, continuava a combater os costumes corruptos, inclusive do papa Alexandre VI. O pontífice proibiu-o de

continuar pregando e, depois, o excomungou como “herético”. Em 1498, Savonarola foi preso e torturado; nos seus depoimentos, estavam presentes enviados do Papa. No final do processo, foi condenado à fogueira e a sentença foi executada na praça principal, sendo suas cinzas espalhadas no rio Arno. Foi descrito pelo seu contemporâneo e opositor, Nicolau Maquiavel, como “um profeta desarmado”.

Lutero (1483-1546) criticou a simonia, ou seja, a venda da salvação e dos bens religiosos. Liderou a Reforma Protestante, baseada na primazia da Bíblia sobre todos os dogmas, na subjetividade da fé e no espírito comunitário. Para compreender o pensamento político de Lutero, é necessário conhecer o seu pensamento sobre a relação entre Deus e o homem. As dimensões imanente e transcendente mantêm, na sua visão, um papel desigual e o ser humano, seja individual, seja coletivamente, não pode imaginar um estado de aproximação com Deus. O reformador alemão foi excomungado pelo papa Leão X e, 500 anos depois, o papa João Paulo II pediu perdão público por essa condenação.

Frade dominicano, Giordano Bruno (1548-1600) na sua juventude levou uma vida errante (Paris, Milão, Londres, Praga, Roma e outras cidades). Pensador de opiniões audazes e independentes foi sucessivamente protegido e perseguido. Conhecedor da teoria heliocêntrica de Copérnico defendia a infinidade do universo. À astronomia de Ptolomeu preferia a de Copérnico. À física de Aristóteles, ao seu mundo finito, ao seu céu incorruptível, opunha a idéia de um mundo infinito, fruto de uma evolução universal e eterna. À religião cristã, opunha a religião da natureza. Nas religiões, não via senão superstições e símbolos. Também não acreditava na astrologia e na magia. Em 1592, voltou à Itália, onde foi preso pela Inquisição. Herege convicto, foi intimado a se retratar das suas idéias, sob pena de morte. Ao recusar, foi excomungado, sendo-lhe dado um prazo de oito dias para confessar os seus erros. Não o fez, pelo que foi morto na fogueira.

Cientista e erudito italiano, Galileo Galilei (1564-1642) foi professor nas Universidades de Pisa e de Pádua e, posteriormente, matemático principal da Universidade de Pisa e filósofo ao serviço do duque Cosme II. Ao confrontar-se com os defensores da tradição aristotélica, foi submetido a dois processos, pela Inquisição. Foi condenado e obrigado a abjurar publicamente das suas teorias heliocêntricas. Em

seguida, foi condenado a viver isolado. Cego desde 1637, morreu poucos anos depois. A importância do pensamento de Galileu procede da elaboração do método científico, que, nascido nesta época da história do pensamento, não foi uma criação dos racionalistas nem dos empiristas, mas do próprio Galileu. Denomina-o hipotético-dedutivo e, nele, unem-se a observação empírica e a demonstração racional. Introduziu a matemática na investigação física, confirmando as teorias heliocêntricas de Copérnico. O seu grande mérito foi o de abrir o caminho para a ciência newtoniana e para a autonomia da investigação científica moderna. O caso Galileu representou, durante três séculos, um dos temas mais polêmicos no relacionamento entre a Igreja e a comunidade científica. Em 31 de outubro de 1992, João Paulo II reconheceu publicamente os erros cometidos pelo tribunal eclesiástico que julgou Galileu e condenou seu pensamento científico.

Por sua vez, São João da Cruz (1542-1491), o místico que colaborou com Santa Teresa de Jesus, na reforma da vida religiosa, passou seis meses preso, no Convento de Toledo (Espanha), também acusado de heresia. Foi canonizado em 1726 e declarado como doutor da Igreja, em 1926. O filósofo e teólogo Antônio Rosmini (1797-1854) teve incluído seu nome no Índice dos Livros Proibidos. Nele, apontava o que chamava de “as cinco chagas da Igreja”: a divisão entre o clero e o povo, nos cultos públicos, a insuficiente educação do clero, a desunião entre os bispos, a nomeação de bispos pelo poder civil e a manutenção do feudalismo, afetando a liberdade da Igreja. Entre processados, condenados ou absolvidos, nos séculos XX e XXI, há nomes como os dos teólogos brasileiros Leonardo Boff e Ivone Gebara, do peruano Gustavo Gutiérrez, do suíço Hans Küng, do holandês Edward Schillebeeckx, do alemão Eugen Drewerman, do ceilandês Tissa Balasuriya e do norte-americano Charles Curran.

O teólogo holandês Edward Schillebeeckx (1914-), da Ordem Dominicana, uma das principais referências contemporâneas da Teologia católica, também sofreu punições por parte da SCDF. Foi consultor dos bispos holandeses no Concílio Vaticano II e foi assessor do Concílio Pastoral da Holanda (1966-1970). Seu pensamento teológico tem, como eixo central a idéia do ser humano como imagem e semelhança de Deus. Entre 1970 e 1980, publicou seus principais livros: *Cristo: a experiência cristã no mundo moderno* e *Igreja: a história humana de Deus*. Em

dezembro de 1999, Schillebeeckx foi interrogado no Vaticano, como acusado de “heresia”, por causa de seu livro *Jesus: uma experiência em Cristologia*. Um de seus inquisidores, o teólogo Jean Galot, acusou Schillebeeckx de ter negado a divindade de Jesus. Em 1961, a SCDF já se havia manifestado contra a Carta Pastoral dos bispos holandeses inspirada por Schillebeeckx e o cardeal Alfrink foi pressionado para afastá-lo como seu assessor. Ao analisar seu processo em Roma afirmou em 1969, que, no Vaticano, “tudo é cercado com a auréola de um grande mistério”, acrescentando ser “realmente inquietante que o regime processual do antigo Santo Ofício ainda esteja em um estágio de pré-reforma”. Observou que é aberta uma investigação sobre a obra de um teólogo, é preparado um informe, “mas o autor não é convocado”. Para Schillebeeckx, é estranho que as investigações procedam de uma única orientação teológica, a romana, e, que na SCDF, poderia estar representado o pluralismo teológico da Igreja.¹⁰⁵

Padre católico, que se tornou, depois, psicoterapeuta, Eugen Drewermann foi suspenso, em 1991, de todas as suas funções de professor de Teologia. É autor de cerca de 60 livros. A instituição não perdoou o seu questionamento sobre o que chama de dogmatismo romano e sobre a culpabilização produzida pelo discurso e pela prática da SCDF, nesses processos contra teólogos. Em seu *Funcionários de Deus*, analisa o papel e o perfil dos clérigos, que considera submetidos a uma disciplina que anularia a personalidade de seus integrantes. O Vaticano recebeu essa interpretação como um questionamento iconoclasta dos ideais sacerdotais. Roma rejeitou também a visão de Drewermann sobre a atuação dos bispos na Igreja. Para o teólogo, em seu livro *Deus em toda liberdade*, afirma que “o magistério (da Igreja) apresenta-se, em nome de Deus, como absoluto e se baseia estruturalmente na opressão da pessoa humana individual”.¹⁰⁶ Critica, também, o que chama de a doença ocidental que consiste em recorrer somente aos elementos racionais para enfrentar a realidade existencial. Apresenta a religião como caminho central para o desenvolvimento da pessoa humana. Tenta construir uma ponte entre a psicanálise junguiana e a Teologia católica.

Tissa Balasuriya, da Ordem dos Oblatos, escreveu, em 1990, no Sri Lanka, o livro *Mary and Human Liberation*. Em junho de 1994, os bispos desse país orientaram

¹⁰⁵ *Víspera*, 11, 1968. p. 19.

¹⁰⁶ *Dieu em toute liberté*. Albin Michel. Paris. 1997.

os católicos para que não lessem o texto, por considerá-lo falsificador da doutrina sobre a revelação de Jesus. Um mês depois, a SCDF exigiu uma retratação do autor, por meio do superior geral de sua congregação. Enviou também a Tissa uma profissão de fé para que assinasse, ameaçando enquadrá-lo no Cânon 1364, do Código de Direito Canônico, que prevê a excomunhão para os “apóstatas da fé”. O teólogo assinou a profissão de fé, explicando, em anexo, que o fazia “no contexto do desenvolvimento teológico e da prática da Igreja, desde o Vaticano II e da liberdade e da responsabilidade dos cristãos e da pesquisa teológica, prevista nesse Código”. Para o teólogo do Sri Lanka, Maria é, sobretudo, uma mulher pobre, cuja vida o leva a refletir sobre temas sensíveis, tais como o pecado original, o dogma da Imaculada Conceição e o sacerdócio das mulheres. Afirma que a doutrina do pecado original contém vários malefícios. Primeiro, nas suas fontes, porque não provém diretamente da Bíblia, nem faz parte do ensino de Jesus, nem o apóstolo Paulo, como tal, a ensina. Segundo, porque carece de coerência interna e não é compatível com a vontade de Deus. Terceiro, porque, nas suas conseqüências, discrimina as mulheres; é negativa, no que diz respeito à natureza. Na sua encíclica sobre a Virgem Maria, o papa João Paulo II, refere-se a Eva, como virgem, no Paraíso, numa suposição ligada à idéia de que o pecado original esteve relacionado com a sexualidade.

Neste aspecto, Tissa pergunta: “Mas, se a justiça original era condição de que as paixões estavam sob o controle da razão e da virtude, como é possível que Adão e Eva tenham “caído” e pecado contra Deus. E como pode conciliar-se com a justiça de Deus, que é amor, tamanho castigo para toda a humanidade, devido a um ato dos nossos primeiros pais?”. O teólogo do Sri Lanka afirma, também, que esta doutrina “é injusta com o resto da humanidade” e que “nenhum tribunal aceitaria um processo e julgamento semelhante contra a humanidade inteira e para sempre”. A SCDF aceitou a sua retratação. Em 1997, a sua pena foi anulada pelo Papa. A discriminação contra as mulheres, que estaria contida nessa doutrina, vincula-se a uma interpretação do livro do Gênesis, feita especialmente depois de Santo Agostinho, de que a mulher foi a causadora da queda original do ser humano, como tentadora, cúmplice de Satanás e destruidora do gênero humano. Eva chegou de tal modo a ser identificada com o mal, no pensamento cristão, que a serpente assumiu traços femininos como demonstra a

célebre pintura do Juízo Final de Michelangelo, na Capela Sistina, no Vaticano.

Já outro moralista, o espanhol Marciano Vidal, também aluno de Häring, foi obrigado a se retratar de suas idéias teológicas. Seus textos foram considerados “cheios de erros e de ambigüidades”, tendo sido acusado de aceitar o controle da natalidade por meios artificiais e de admitir a institucionalização das relações pré-matrimoniais.

A Congregação para a Doutrina da Fé investigou, durante três anos, a obra teológica do espanhol Juan José Tamayo Acosta, autor, entre outros livros, de *Novo Paradigma Teológico*. A Conferência dos Bispos da Espanha condenou, em 2000, as teses deste teólogo em seu livro *Dios y Jesús. Hacia la comunidad*.¹⁰⁷ Ele foi acusado de adotar “pressupostos metodológicos insuficientes”, de rejeitar frontalmente a Tradição da Igreja, em suas definições cristológicas, de selecionar “arbitrariamente” trechos do Novo Testamento, além de apresentar uma versão renovada do antigo “erro” ariano: o da negação da divindade de Jesus, além da apresentação de Cristo como apenas um homem e da negação do “caráter histórico e real” de sua ressurreição. Sua missão canônica de ensinar Teologia nas escolas superiores católicas foi cassada.

No final dos anos 40, as penalidades do Vaticano atingiram o paleontólogo jesuíta francês Pierre Teilhard de Chardin, acusado de “immanentismo” (atitude que relativiza a transcendência). Ele foi proibido de publicar livros sobre temas que não fossem científicos. Chardin nasceu em 1º de maio de 1881, em Sarcenat, sul da França. Aos dezoito anos, entrou na Companhia de Jesus. Após completar seus estudos de filosofia na Inglaterra, foi enviado ao Egito, onde ensinou Física e Química e fez pesquisas geológicas, durante três anos. De volta a Londres, foi ordenado padre em 1911, dando continuidade às investigações paleontológicas interrompidas em 1915, quando foi incorporado ao serviço militar, como padioleiro, na Primeira Guerra Mundial. Doutorou-se em Ciências na Sorbonne, em 1922. Por causa de suas idéias, integrando ciência e religião, numa perspectiva evolutiva, foi exilado, por sua própria Ordem, na China, para uma missão paleontológica em Tientisin, onde permaneceu durante 23 anos. Participou, em 1924, das escavações de Chou-Kou-Tien, que resultaram na descoberta do Sinantropo. De volta a França, em 1947, sofreu um

¹⁰⁷ Coleção “Hacia la comunidad”, 6. Editorial Trotta. Madrid 2000.

ênfate e lutou para conseguir licença dos superiores no sentido de publicar sua obra e de assumir a cadeira que lhe foi oferecida pelo Colégio da França. Seus pedidos foram recusados e ele foi obrigado a um novo exílio, na África do Sul, em 1951. Paradoxalmente, já havia sido eleito para a Academia de Ciências da França e já havia sido escolhido para receber a Legião de Honra, do governo francês, que o qualificou como “uma das glórias da ciência francesa”. Morreu, em 10 de abril de 1955, em Nova York. Em 1956, a rainha da Bélgica, Maria José, constituiu a Fundação Teilhard de Chardin, para publicar as suas obras, das quais a mais conhecida é *O Fenômeno Humano*.

5.6.1. La Nouvelle Théologie

Depois da Segunda Guerra Mundial, a Congregação proibiu o exercício do magistério de três jesuítas franceses, Henri de Lubac, Henri Rondet e Henri Bouillard. Incluiu também, no Índice de Livros Proibidos, um dos textos do teólogo dominicano francês Marie-Dominique Chenu. Toda a corrente da chamada Nouvelle Théologie foi condenada, em 1950, pela encíclica *Humani Generis*, de Pio XII. Essa tendência priorizava o retorno às fontes bíblicas e patrísticas do Cristianismo.

Chenu (1895-1990) foi processado por causa de seu livro *Uma Escola de Teologia: Le Saulchoir*, também incluído no Index. Chenu foi um grande historiador da Igreja, especializado em Teologia Medieval. Durante dez anos, de 1932 a 1942 foi reitor da Faculdade de Teologia do Saulchoir. Depois da Segunda Guerra Mundial, passou a assessorar os grupos católicos de reflexão e o movimento dos padres operários, com os quais foi condenado pelo Vaticano, em 1954 e foi exilado em Rouen (França). Por defender a historicidade da Teologia e dos dogmas, foi acusado de relativismo, pelos seus censores. Participou como perito privado, de 1962 a 1965, do Concílio Vaticano II e foi o principal inspirador da constituição sobre a Igreja no mundo – *Gaudium et Spes*. Outras obras importantes de Chenu são: *A Teologia como ciência no século XIII* (1927), *Introdução ao estudo de São Tomás de Aquino* (1950), *Ensaio por uma Teologia do trabalho* (1955) e *A Doutrina Social da Igreja como ideologia* (1979).

O padre Congar (1904-1995), teólogo ecumênico, professor de Le Saulchoir e assessor dos padres operários, foi destituído de sua cátedra e desterrado para Jerusalém, Roma e Cambridge, onde foi proibido de falar com seus confrades dominicanos e de entrar em contato com os anglicanos, em pleno Reino Unido. Numa carta à sua mãe, escrita durante o desterro de Cambridge, e publicada na Espanha, afirma que o Papa “deseja reduzir os teólogos a simples comentadores dos seus discursos”. Na carta, publicada após sua morte, Congar afirma: “O único artigo que querem impor a toda a Cristandade é o de não pensar, não dizer nada, a não ser que há um Papa que pensa tudo, que diz tudo e, a respeito do qual, toda a qualidade do católico é a de obedecer”. Congar foi nomeado cardeal, alguns anos antes de morrer, por João Paulo II.

O teólogo dominicano francês Jacques Pohier foi condenado ao silêncio, proibido de celebrar missas e de organizar reuniões públicas, em 1979, pela SCDF. Foi acusado de colocar em dúvida, em seu livro *Quand je dis Dieu*¹⁰⁸ a ressurreição física de Jesus. *Quand je dis Dieu*, é dividido em quatro partes: *Onde está meu Deus?*; *Meu Deus é criador?*; *A morte de Jesus de Nazaré* e *Ressuscitar*. Nessa última, faz uma leitura crítica da interpretação oficial e ortodoxa sobre a ressurreição de Jesus, um dos fundamentos da doutrina católica.

Um caso posterior de grande impacto envolveu o teólogo Hans Küng, nascido na Suíça, em 1928, é professor de Teologia na Alemanha. Sua reflexão parte do tema da Igreja e do ecumenismo e se estende à Cristologia, às bases do Cristianismo e às demais religiões do mundo. Em 18 de dezembro de 1979, foi privado, pelo Vaticano, da autorização de ensinar oficialmente em instituições católicas.¹⁰⁹ Durante o Concílio Vaticano II, havia sido nomeado, pelo papa João XXIII, como perito oficial do conclave, quando era professor de Teologia Dogmática e Ecumênica e diretor do Instituto de Estudos Ecumênicos da Universidade Eberhard-Karl de Tübingen. Em seu livro *Infalível? A questão está colocada*, Küng questiona a infalibilidade do magistério pontifício. Depois da punição, tornou-se diretor de um departamento independente da Universidade de Tübingen. Suas principais obras são *Estruturas da Igreja* (1963), *A*

¹⁰⁸Éditions du Seuil. 1978.

¹⁰⁹Uma declaração sobre Küng, promulgada por João Paulo II, em 18 de dezembro de 1979, afirma que o teólogo “em seus escritos, afastou-se da verdade integral da fé católica e, doravante, não pode ser considerado um teólogo católico, nem ter a função de ensino”.

Igreja (1972), *Infalível? Uma interpelação* (1971), *Deus existe?* (1981), *O Cristianismo e as religiões do mundo* (1986), *Uma Teologia para o Terceiro Milênio* (1989) e *Projeto de Ética Planetária* (1991). Em 1968, redigiu a declaração Pela liberdade da Teologia, que foi revista por Yves Congar, Karl Rahner e Edward Schillebeeckx e, depois, assinada por 1360 teólogos de todo o mundo, entre os quais o alemão Joseph Ratzinger. Em 1989, Küng assinou também a Declaração de Colônia. “A partir do contexto histórico, - afirmou Hans Küng, em 2001 – posso “entender” fenômenos como a repressão intelectual e a Inquisição, o hábito de queimar bruxas, a perseguição aos judeus e a discriminação contra a mulher, mas isso não quer dizer que, por conseguinte, eu possa perdoar de algum modo estes fenômenos. Escrevo como alguém que toma o partido daqueles que se tornaram vítimas ou que, já em seu tempo, reconheciam e censuravam determinadas práticas da Igreja, como não sendo cristãs”.¹¹⁰ Em outubro de 2005, Küng pediu uma audiência privada ao papa Bento XVI, que a aceitou.

Jacques Dupuis, professor da Universidade Gregoriana de Roma, que viveu na Índia durante cerca de 40 anos, autor de uma teologia cristã do pluralismo religioso, foi acusado em 1998, de graves erros contra elementos essenciais da fé católica por causa do seu livro *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*. Tornou-se suspeito de heresia por ter sugerido, de acordo com o Vaticano, que a salvação pode ser obtida por outros caminhos, além daquele representado pela adesão a Jesus Cristo. O padre jesuíta indiano Anthony de Mello (1931-1987) era muito conhecido pelas suas publicações, incluindo elementos provenientes da sabedoria oriental, voltados para o auto-conhecimento, e para enfrentamento dos acontecimentos bons e maus da vida. A SCDF publicou uma notificação a seu respeito, criticando a influência das correntes espirituais budistas e taoístas.

Considerado o nome mais importante da teologia moral católica no século XX, Häring é autor dos livros “A Lei de Cristo” e “Liberdade e Fidelidade em Cristo”, em que defende o princípio da responsabilidade como o principal critério para as opções morais dos cristãos, tese esta vista com restrições pelo Vaticano. Seu processo foi tão duro que Häring chegou a compará-lo com os interrogatórios a que foi submetido pela

¹¹⁰KÜNG, HANS. *A Igreja Católica*. Objetiva. Rio de Janeiro. 2002.

Gestapo, durante a Segunda Guerra Mundial. Perito do Concílio Vaticano II, é o principal renovador da Moral católica, inicialmente com seu livro *A Lei de Cristo*, escrita antes desse evento, em que apresenta a Ética cristã sob o princípio da responsabilidade e, depois, com o livro *Liberdade e Fidelidade em Cristo*, que considerava a sua principal obra. Em carta ao cardeal Seper, prefeito (ministro) da Congregação para a Doutrina da Fé, chegou a afirmar: “Durante a Segunda Guerra Mundial, fui obrigado a comparecer quatro vezes diante de um tribunal militar. Em duas dessas ocasiões, era uma questão de vida ou de morte. Naquelas circunstâncias, senti-me honrado porque a acusação vinha dos inimigos de Deus. Em outras palavras, as acusações eram certas, porque eu não me submetia àquele regime. Agora, de forma humilhante, fui acusado pela Congregação para a Doutrina da Fé. As acusações são falsas. Mais do que isto, nascem de um órgão da Igreja à qual servi durante toda a minha vida, com todas as minhas forças... Preferiria encontrar-me novamente com um tribunal de Hitler. Contudo, a minha fé não vacila”. Häring foi absolvido.

O padre Charles Curran, ex-aluno de Häring, é um especialista em Teologia Moral. Foi afastado, em 1986, de sua cátedra na Universidade Católica da América, nos Estados Unidos, depois de uma série de atritos com o Vaticano. Foi um dos primeiros teólogos a discordar da proibição vaticana do uso de meios artificiais para o controle da natalidade, tendo assinado, nesse sentido, um documento crítico, com 600 outros teólogos, a respeito da encíclica *Humanae Vitae*, de Paulo VI. Foi também acusado de defender teorias contrárias à disciplina eclesiástica, em questões ligadas à ética sexual. Em 1968, Curran opôs-se às normas da encíclica *Humanae Vitae*, de Paulo VI, sobre a questão do controle da natalidade.¹¹¹ Hoje, é professor da Universidade Metodista de Dallas, no Texas. Ainda como professor da Universidade Católica da América, Curran sempre defendeu o direito de os teólogos católicos questionarem os ensinamentos oficiais da Igreja.

¹¹¹O padre Charles Curran é professor da Elizabeth Scurlock University, especializado em Teologia Moral, tendo obtido o doutorado na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, em 1961. É presidente de três academias científicas norte-americanas: The Catholic Theological Society of America, Society of Christian Ethics, and American Theological Society. É autor, entre outros livros, de *Catholic Social Teaching 1891-Present: A Historical, Theological, and Ethical Analysis* (Washington: Georgetown University Press, 2002); *The Church and the World: A Synthesis* (Washington: Georgetown University Press, 1999); *Moral Theology at the End of the Century* (Milwaukee: Marquette University Press, 1999); *The Origins of Moral Theology in the United States: Three Different Approaches* (Washington: Georgetown University Press, 1997).

Os religiosos norte-americanos Robert Nugent e Jeannine Gramick foram proibidos, em 1999, por meio de decreto da SCDF, de continuar o seu trabalho junto aos gays, lésbicas, em que atuavam há mais de 20 anos. A principal acusação da SCDF foi a de que não estavam considerando “o caráter intrinsecamente mau do homossexualismo”. Ao comentar a imposição do silêncio, na Igreja, Gramick afirma que, no decorrer da história, a sociedade assistiu ao emprego de métodos secretos de redução ao silêncio, por parte de Estados fascistas e totalitários, para controlar o pensamento e o comportamento das massas dominadas. O diálogo provoca medo e as discussões públicas podem questionar ou trazer perigo para o status quo.

A SCDF julgou que o livro *Jesus Symbol of God*¹¹², do teólogo jesuíta norte-americano Roger Haight, continha “graves erros doutrinários”. Decidiu, então, publicar uma notificação a respeito. Em 2000, foi transmitida uma série de observações ao pe. Peter-Hans Kolvenbach, superior da Companhia de Jesus, convidando-o a dar a conhecer ao autor os *erros* presentes no livro, e pedindo-lhe para submeter os necessários esclarecimentos e retificações ao juízo da SCDF. A resposta de Haight, apresentada em 28 de junho de 2000, não esclarecia nem retificava os erros assinalados, segundo o Vaticano. Por este motivo, e considerando que o livro tinha sido bastante difundido, decidiu proceder a um exame doutrinário, prestando particular atenção ao método teológico do autor. Depois da avaliação dos teólogos, a SCDF, em 2002, confirmou que *Jesus Symbol of God* continha “afirmações errôneas, cuja divulgação constituía grave dano para os fiéis”, decidindo seguir o procedimento de urgência. Em 22 de julho de 2002, foi transmitido a Kolvenbach o elenco das “afirmações errôneas” e uma avaliação geral da visão hermenêutica do livro, pedindo-lhe que convidasse Haight a entregar, no prazo de dois meses úteis, um esclarecimento da sua metodologia e uma correção, “em fidelidade ao ensinamento da Igreja, dos erros contidos no seu livro”. A resposta do autor, entregue em 31 de março de 2003, foi examinada pela SCDF, em 8 de outubro de 2003.

A resposta assinada chegou em 2004. A SCDF examinou-a e reafirmou as suas críticas de que o livro continha afirmações contrárias às verdades da fé divina e católica pertencentes ao Credo, sobre a preexistência de Deus, a divindade de Jesus, a

¹¹² Maryknoll: Orbis Books, 1999

Trindade, o valor salvífico da morte de Jesus, a unicidade e universalidade da mediação salvífica de Jesus e da Igreja e a ressurreição de Jesus. O teólogo foi, então, proibido de ensinar a teologia católica. João Paulo II, aprovou a sentença, em 13 de dezembro de 2004.

Em 13 de janeiro de 1995, João Paulo II afastou o bispo francês Jacques Gaillot de sua diocese de Évreux, por causa de sua pastoral, aberta às pessoas de todos os credos e condições sociais, principalmente as mais oprimidas. Essa opção levou – e continua a levar –, muitas vezes, o bispo Gaillot a se chocar com autoridades governamentais e eclesíásticas, provocando também queixas junto ao Vaticano. Afastado de Évreux, o bispo foi nomeado para a diocese de Partenia, desaparecida nas areias do deserto do Saara, desde o século V. Ele foi convocado a Roma pelo cardeal Cantin, prefeito (ministro) da Congregação (ministério) para os bispos e, depois de comunicado do seu afastamento, foi convidado a pedir demissão, o que recusou. Gaillot, contudo, recebeu apoio de colegas, amigos e admiradores de todo o mundo e resolveu transformar Partenia, pela primeira vez na história da Igreja, em uma diocese virtual, via Internet, além de continuar o seu trabalho junto aos excluídos. “As ameaças que, contra mim, pesavam há algum tempo, foram cumpridas”, afirmou Gaillot. Recentemente, graças à mediação da Conferência Episcopal Francesa, o Vaticano reconheceu o direito de Gaillot de continuar a sua missão especial, como bispo, junto aos segmentos mais excluídos da sociedade.

5.6.2. O caso Leonardo Boff

O episódio mais dramático no relacionamento da Doutrina da Fé com a Igreja no Brasil aconteceu no início dos anos 80, quando Ratzinger recebeu denúncia do cardeal arcebispo do Rio de Janeiro, d. Eugênio Sales, acusando o teólogo franciscano Leonardo Boff por “graves erros” de interpretação teológica que estariam presentes em seu livro “Igreja: carisma e poder”. Em 15 de maio de 1984, Ratzinger enviou uma carta secreta a Boff, criticando-o por “adotar não poucas posições menos dignas de ser acolhidas”. O cardeal perguntava a Boff nessa carta, se o “seu discurso era guiado pela fé ou por princípios de natureza ideológica, de inspiração neo-marxista?”.

Acrescentava que a reflexão de Boff não se baseava “na revelação, na tradição e no magistério e sim no primado da práxis, propondo como fim, não a escatologia cristã, mas, uma certa utopia revolucionária estranha à Igreja”.

Boff enviou sua resposta em 24 de agosto de 1984, afirmando que seus estudos inspiravam-se nos documentos do Concílio Vaticano II e que tinham o objetivo de discutir sobre “problemas vitais” da Igreja. A CNBB tentou mediar o conflito entre ambos, sem resultado positivo. Meses depois, o teólogo brasileiro foi condenado a um ano de silêncio, depois de ter sido interrogado por Ratzinger na mesma sala em que a Inquisição havia interrogado Galileu Galilei. Boff foi acompanhado por seus confrades franciscanos, cardeais Paulo Evaristo Arns e Aloísio Lorscheider. Ao recebê-lo, Ratzinger afirmou: “Se quiser ler suas explicações em voz alta, pode fazê-lo. São 50 páginas. Depois falaremos dos problemas”. Boff preferiu ler todo o texto. Na hora do cafezinho, Ratzinger disse-lhe: “o seu hábito lhe cai muito bem. Deste modo, o senhor pode dar um sinal para o mundo”. Boff replicou: “mas é muito difícil vesti-lo porque no Brasil faz muito calor”. O cardeal replicou: “mas assim as pessoas verão a sua devoção e sua paciência e dirão que está pagando os pecados do mundo”. Boff contestou: “precisamos certamente de sinais de transcendência, mas eles não passam pelo hábito e sim pelo coração”. Ratzinger então comentou: “não dá para ver os corações e é preciso enxergar alguma coisa”. Por fim, Leonardo entregou a Ratzinger um abaixo-assinado com 50 mil assinaturas de integrantes das Comunidades de Base em favor da Teologia da Libertação.

O segundo caso de maior impacto foi o processo contra a freira brasileira Ivone Gebara, de São Paulo. Por defender a ampliação do espaço de poder das mulheres na Igreja e apoiar uma posição de abertura em relação ao aborto, Ivone foi processada pelo Vaticano e foi condenada a repetir seus estudos superiores em Roma. Negociações de sua congregação junto a Ratzinger levaram-na a cumprir a pena na Bélgica.

Regina Soares Jurkewicz, coordenadora de Católicas pelo Direito de Decidir (CDD Brasil) e, desde 1997, professora no Instituto Teológico da diocese de Santo André (São Paulo), publicou, em julho de 2005, os resultados de suas pesquisas, para uma tese de doutorado, sobre a violência sexual contra mulheres por padres. Concluiu

que algumas autoridades da Igreja escondem os casos, silenciando as vítimas. Regina recebeu uma carta de demissão.¹¹³

5.6.3. O veto a um projeto da CNBB

A CNBB aprovou em 1973, a criação de um tribunal internacional para julgar a violação dos direitos humanos no Brasil e na América Latina. O projeto foi lançado, em 1976, sob o patrocínio das Conferências Episcopais do Brasil, dos Estados Unidos, do Canadá e da França, com o nome de *Por uma Sociedade Superando as Dominações*. Coordenado por d. Cândido Padin, o projeto voltou-se para pequenas experiências ou ações de base, diante de situações opressivas; vários estudos de caso apontaram para a dominação dentro da própria Igreja. A CNBB foi questionada pela Santa Sé, sobre essa iniciativa internacional. Na CNBB, o projeto terminou com a publicação em quatro línguas do texto *Estudos de Caso*.

¹¹³Carta de demissão, em 21 junho de 2005

Professora Regina,

Com a preocupação de preservar a sua liberdade de pensamento, garantida pela Constituição brasileira, mas também de direito divino, gostaríamos de notificar, através desta carta, o seu desligamento corpo docente nosso Instituto de Teologia, a partir de 30 de junho de 2005. Esta decisão resulta da fato de que esta instituição, mesmo desejando garantir a sua liberdade de pensamento, não aceita o seu pensamento e não concorda com ele, achando-se assim em um impasse sem saída.

Desejando-lhe felicidades, agradecemos a sua colaboração até agora.

Assinado

Prof. P. Edmar Antônio de Jesus - Diretor docente

Prof. P. Pedro Teixeira de Jesus - Diretor do Instituto de Teologia

Capítulo 6

6. Três teses sobre Igreja e democracia

A Igreja é uma democracia? Se for aceita a definição da democracia como uma forma de governo que favorece as liberdades fundamentais, existe uma incongruência entre esse modelo e o Catolicismo romano. Em resposta a essa questão, predominam três teses: a da afinidade, a da não-democracia e a intermediária.

6.1. A tese da afinidade

Entre os teólogos mais conhecidos do século XX, Karl Rahner, afirma que existe uma afinidade mais forte da Igreja com relação à democracia do que a da sociedade civil. Isto porque, segundo ele, as pessoas pertencem à sociedade civil de modo necessário, pelo mero fato de nascerem, enquanto que a Igreja baseia-se unicamente na fé livre de seus membros. “Enquanto tudo que é democrático, na sociedade estatal, surge como um movimento em contraposição à pertença necessária como dado prévio, a livre associação, na Igreja, não apenas é a meta, mas também a premissa da sociedade eclesial. O sentido e a meta últimos de toda a democracia são, portanto, uma premissa para a Igreja”. Por outra parte, as estruturas antropológicas básicas, em que se baseia o espírito democrático, estão presentes nas origens da Igreja. Valores como a liberdade, a igualdade e a fraternidade (o ideário resumo da Revolução Francesa) estão presentes no Evangelho. Segundo Hegel, a liberdade para todo indivíduo, enquanto pessoa entrou na história com o Cristianismo, por meio da transição de idéias que resultaram no conceito de pessoa humana.

Nessa visão, o espírito democrático, sua forma e seu estilo, integram a essência do Cristianismo. A constituição da Igreja inclui, de modo simultâneo e necessário as dimensões *institucional* e *carismática*. Isso significa que, de um lado, é necessária a atuação de governo na Igreja, mas, de outro, é preciso considerar e respeitar a capacidade de iniciativa de seus integrantes. As estruturas antropológicas básicas em que se fundamenta o espírito democrático estão presentes na Igreja, afirma os defensores desta tese. Essas estruturas são as da liberdade, da igualdade e da

fraternidade, as mesmas, aliás, da Revolução Francesa de 1789.

6.2. Entrevistas

O autor desta tese encaminhou um questionário a seis personalidades da Igreja no Brasil sobre esse tema. Responderam: o cardeal d. Paulo Evaristo Arns, arcebispo emérito de São Paulo; o bispo emérito de Santa Maria (RS), d. Ivo Lorscheiter, ex-presidente da CNBB; o bispo emérito de São Félix do Araguaia (MT) d. Pedro Casaldáliga; o bispo de Blumenau(SC), d. Angélico Sândalo Bernardino, a teóloga feminista Ivone Gebara e o metalúrgico Waldemar Rossi, da Pastoral Operária. Suas respostas indicam, na Igreja, a predominância de duas outras teses: a da não-democracia e a intermediária. A amostra, com os depoimentos dessas personalidades, é indicativa de como a questão Igreja e democracia é vista no interior do Catolicismo brasileiro.

A) A Igreja institucional é uma democracia? Sim, não ou em termos?

Casaldáliga: Estou falando concretamente da Igreja Católica. A Igreja não é uma democracia. E deveria ser muito mais do que isso: uma grande fraternidade, toda ela em comunhão e a serviço do Reino.

Arns: Minha resposta pessoal é: em termos. Porque as pessoas de comando (Papa, Bispos, Padres) não são eleitas pelo povo e poucas vezes conseguem consultar ou serem consultadas pelos seus colaboradores mais próximos, e nunca pelo povo todo.

D. Ivo: A Igreja Católica não é uma Democracia no sentido sociológico, ou político, pois ela, fundada por Jesus Cristo, não é governada por representantes do povo para o povo. Poderíamos dizer que ela se orienta por um espírito democrático, isto é, respeitando os direitos das pessoas dos fiéis.

D. Angélico: Em termos. Não se enquadra, simplesmente, nas categorias político-administrativas democráticas, monárquicas.

Ivone Gebara: Fui percebendo a dificuldade da Igreja institucional de acolher um real processo democrático, sobretudo por sua concepção de poder e pela misoginia que a caracteriza. Comecei a fazer leituras críticas da Teologia católica, depois leituras

remistas e até leituras ecológicas. Isto desagradou. O pior foi quando falei do corpo feminino, da natalidade e a da discriminação do aborto. Fui castigada, exilada por um tempo. A Igreja Católica pode até pregar a democracia para os outros. Pode lutar pela democratização das instituições da sociedade civil, mas não luta por sua própria democratização. Para mim, ela vive uma contradição crescente, sobretudo neste tempo em que o Cristianismo social foi colocado de escanteio e estamos vibrando com um Catolicismo festeiro e alegre, que entra pelo rádio e pela televisão, oferecendo cura, alegria, circo e reza. Isto, para mim, é um retrocesso no processo de democratização. A Igreja, além disso, parece não ter entendido a necessidade da laicidade do Estado. Se mete em assuntos em que não deveria se meter. Aliás, não só ela, mas outras igrejas. O avanço dos pentecostais, da Assembléia de Deus e de outros grupos religiosos, na Câmara e no Senado, me assusta. Não falam em nome próprio ou como representantes de um grupo do povo, mas em nome de suas igrejas. Mais retrocesso! Além disso, a Igreja institucional, clerical, não aceitou uma revisão séria dos seus conteúdos teológicos. Isto é fundamental para um diálogo inter-religioso e para um diálogo com grupos não religiosos da sociedade.

Rossi: Ela se diz democrática, mas não é porque tem toda uma estrutura vertical em que o Papa tem poderes absolutos e que inclusive, em termos de fé tem toda a verdade. É uma estrutura opressora. Mas há variedades dentro da Igreja: há dioceses em que os bispos, tendo vivido uma experiência social bastante boa, desde o tempo de sua juventude, sua formação sacerdotal, fazem o possível para que a Igreja seja participativa, com abertura para a participação dos leigos e com a limitação do poder dos padres, mas isto são posturas individuais, porque, fundamentalmente, a Igreja é autoritária. Se ela é um reino ou não é outra história. O poder maior é exercido nem tanto pelo Papa, mas pelo Vaticano, pelo poderes montados ali dentro que, às vezes, substituem o poder do próprio Papa. Nós vimos, na eleição do novo Papa, que só participaram os cardeais e, mesmo assim, somente aqueles com menos de 80 anos; os eleitores eram os cardeais nomeados pelo Papa para escolha de seu sucessor. A escolha de Bento XVI foi trabalhada baseada em várias condições e o escolhido foi o menos indicado para o atual momento histórico. A Igreja não é uma democracia, em primeiro lugar porque as lições do Evangelho não são seguidas à risca. Todas as estruturas – e

na Igreja não é diferente – gera-se uma luta constante pelo poder. Historicamente, a partir do momento em que foi se estruturando uma estrutura de cima para baixo, foi se estabelecendo uma luta pelo poder e pelo controle da “verdade”, um controle de caráter ideológico. Quando alguns cardeais e bispos executam uma disciplina fora da realidade dos cristãos, passa a ocorrer um processo de dominação.

B) Se não é uma democracia, o que é? Uma monarquia absoluta de direito divino?

Casaldáliga: Tem muito de monarquia absoluta, na prática, porque não se potencia nem a corresponsabilidade de todo o povo de Deus, nem a colegialidade do episcopado. Há muito a rever na evangélica “democratização” da Igreja.

D. Arns: É uma monarquia instituída por Jesus Cristo para servir ao povo, sobretudo o mais pobre. Nem sempre consegue harmonia entre a opinião pública e os seus ensinamentos.

Ivo: Por isso também eu não a chamaria de Monarquia Absoluta. Estes termos, que procedem do Dicionário político, não cabem à realidade religiosa da Igreja.

D. Angélico: É uma realidade complexa no aspecto político-social. A Igreja Latina rege-se pelo Código de Direito Canônico, promulgado pelo Papa João Paulo II, no dia 25 de janeiro de 1983. Nossas Igrejas Orientais regem-se por Direito próprio. O Papa, suprema autoridade, é eleito em conclave, por cardeais. Governa a Igreja, contando coma Cúria Romana. Os Bispos são nomeados pelo Papa, após ampla e secreta consulta. Os Bispos governam as Dioceses, devendo consultar seus Conselhos de Administração, Presbiteral e Pastoral. Os párocos, nomeados pelo Bispo, devem pastorear a Paróquia, com seus Conselhos de Administração e Pastoral.

O binômio que deve informar toda a vida e a ação eclesial, é a comunhão e a participação. Mas a Igreja é antes de tudo, mistério; é Povo, não simplesmente Povo, mas Povo de Deus, onde, segundo o Vaticano II, três realidades são comuns a todos; a dignidade de filhos e filhas de Deus, a vocação à santidade e a missão. Os serviços, vocações e ministérios são diversos, segundo os dons que o Espírito Santo concede a cada um. Dons que devem ser colocados a serviço de todos.

Gebara: Penso que não se pode dar uma resposta que apenas favoreça o empenho em favor da democracia. A Igreja Católica, mais do que imaginamos, teve sempre o papel

de ajudar a avançar na democracia e a recuar em relação à democracia. Tudo depende de quem se empenha. Quem se empenhou pela democracia, o fez por sua opção política, legitimada pela fé religiosa.

Creio que, do ponto de vista de alguns grupos de base, como, por exemplo, os Movimentos de Evangelização do Recife, a repressão da ditadura de 1964 sobre líderes do movimento e a perseguição flagrante à pessoa de d. Hélder Câmara, criaram um impacto em muita gente. Era inadmissível suportar, por mais tempo, o clima de controle e suspeita em relação a qualquer atividade religiosa. A consciência política nacional, independentemente das organizações da Igreja, teve um papel fundamental. E, além disso, muitas lideranças da Igreja eram alvo de perseguições, de prisões e de torturas.

Enquanto este processo se dava, outro processo conservador continuava acontecendo. Muitos bispos e vigários de cidades grandes e do interior continuavam, no seu cotidiano, como se nada de anormal estivesse acontecendo no mundo. Há bem pouco tempo, algumas religiosas que trabalhavam no interior de alguns Estados no Nordeste e do Centro-Oeste, me diziam que não tinham idéia do que acontecia em 1964 e depois. Sua vida não havia sido afetada diretamente pela ditadura e pelo movimento de democratização. O mesmo sucedeu com muitos padres e agentes de pastoral.

Rossi: Em termos de regime, a Igreja aproxima mais de uma monarquia do que de uma democracia, que, em vários momentos da história tornou-se absoluta. Por exemplo, o pontificado de Paulo VI foi mais aberto do que o de João Paulo II. E o de Bento XVI será mais monárquico do que foi o de João Paulo II.

C). *Como avalia o papel da Igreja no Brasil diante da democracia?*

Casaldáliga: A Igreja no Brasil, diante da democracia formal que temos, tem se comportado discretamente. Houve certamente um recuo na profecia. Felizmente, várias pastorais sociais têm mantido a chama. A carismatização de muitas paróquias abafou em parte a caminhada das CEB's e da pastoral social mais comprometida.

Arns: Desde a Proclamação da República, no final do século XIX, ela goza de mais liberdade do que no tempo em que era subvencionada, mas também dependente do poder imperial. Hoje, o governo civil e a orientação religiosa são praticados de

maneira independente, embora a Igreja seja muitas vezes, voz e interpretação da imensa maioria dos pobres. Creio que é a forma mais adequada à situação em que vivemos.

Ivo: Diante da Democracia no Brasil, eu gostaria de pedir que, neste contexto político, se organizassem as cousas de acordo com as exigências das ciências humanas, isto é, que tivéssemos uma Democracia Política, mas também uma Democracia Econômica - de uma justa distribuição dos bens.

Angélico: A Igreja durante a ditadura militar, sempre lutou por democracia. Hoje continua a defendê-la, dando sua colaboração a seu aprimoramento através de pronunciamentos, documentos, posicionamentos, formação do povo no exercício da cidadania. Veja-se, por exemplo, o último pronunciamento do Conselho Permanente da CNBB ao Povo brasileiro diante do atual momento político.

Gebara: Não considero consolidada a democracia brasileira. Longe disso. A democracia não é apenas esta aparente liberdade política ou esta aparente liberdade de imprensa. Ande pelos Estados dos nordestinos e veja o estado atual da fome e do desemprego. Ande pelo meu bairro e veja quantas crianças só têm uma refeição por dia e muito fraca! Isto é democracia? Creio que não. Olhe as escolas e hospitais públicos. Em que situação, se encontram? É triste saber que existem tratamentos de saúde simples e que não são dados aos pobres.

Rossi: não sei se existe algum país no mundo em que a democracia seja verdadeiramente praticada. Meu conceito de democracia é aquele pelo qual o povo toma as decisões de seu país e de sua nação. Não conheço nenhum país que faça isso. Há democracias mais ou menos relativas, principalmente na Europa. Na América Latina, não há nenhum país que se possa dizer uma democracia nesse sentido. Na Europa, a democracia foi mais ampla na França, nas hoje pergunta-se: a França é democrática? Relativamente sim, porque há maiores oportunidades para o povo, embora prevaleçam os interesses dos poderosos. Afirmar que nos Estados Unidos existe democracia, é balela, porque lá quem comanda é a indústria armamentista, da guerra e a mídia. A democracia que eu busco e conheço, de inspiração evangélica não existe.

D) *Como o senhor vê a qualidade da democracia na América Latina e no Brasil?*

Casaldáliga: A América Latina só tem democracia formal e ainda sob a macroditadura neoliberal. Não se dá de fato, nos nossos países, a democracia econômica, social, cultural, ética. De fato, se dá apenas a liberdade de associação, a liberdade eleitoral e a liberdade de expressão, mas com todas as amarras do poder econômico e dos grandes meios de comunicação.

Arns: A democracia na América Latina passa por uma imensa crise. A raiz dessa desordem reside na falta de honestidade de boa parte de seus dirigentes civis. Em todos os países, a Igreja insiste na ética indispensável para uma boa gestão da democracia.

Ivo: Com isto, estamos vendo que, no aspecto social e econômico, o Brasil e outros Países não estão realizando o ideal de uma perfeita Democracia.

Angélico: Na Pátria Grande latino-americana e no Brasil, em particular, é frágil. Somos povos-calúnias em muitos aspectos: FMI, dívida externa (pirataria de países do primeiro mundo e seus banqueiros). Estamos em processo evolutivo. Em todo caso, prefiro nossa democracia à norte-americana que julgo mais atrasada.

E) *Que passos devem ser dados para qualificar a nossa democracia?*

Casaldáliga: Evidentemente, se deveria partir, para uma grande reforma política, para as reformas agrária, agrícola e urbana, para a socialização das oportunidades, para encurtar significativamente as disparidades sociais e econômicas, para potenciar ao máximo a participação da sociedade civil. E contestar de um modo eficiente a dependência da dívida externa e das imposições do FMI.

Arns: Os representantes intelectuais católicos do PT elaboraram um programa adequado ao momento. Infelizmente, ele acaba por ser ignorado e pisado aos pés por muitos representantes eleitos pelo povo. Nossa esperança é que a nova orientação governamental seja, desta vez, tomada a sério tanto pelos eleitores quanto pelos candidatos aos diversos postos governamentais.

Ivo: Que se busque uma justa distribuição social dos bens. Isto não será fácil, mas é necessário e urgente.

Angélico: Uma profunda reforma política e outras reformas de base, tão antigas.

Revisão séria em toda política econômica. Não há democracia digna deste nome sem justiça social. Auditoria sobre a dívida externa e negociação. É imoral pagarmos juros com a carne e ossos de nosso Povo. Revisão de nossa atitude frente ao FMI. Atenção radical às necessidades básicas do Povo. O Brasil, País rico, precisa deixar de ser vergonhosamente um País imensamente injusto.

6.3. A relação Igreja-Estado no plano jurídico

O Direito Constitucional registra a existência de três sistemas principais nas relações entre Igreja-Estado e, como decorrência, de diferentes regimes jurídicos aos quais se submete a liberdade de religião. Os sistemas mais usualmente identificados são: 1) sistema de confusão ou fusão; 2) o sistema de união e 3) o sistema de separação, cada qual comportando graduações. O primeiro sistema é o da confusão integral entre a religião e o Estado, auto-considerando este como um fenômeno religioso. É a concepção da Roma Antiga, do sistema do Imperador-Deus, no Japão, antes da Segunda Grande Guerra Mundial ou o sistema dos Estados islâmicos. O segundo sistema – o da união – é menos radical do que o da fusão. Nele, as relações jurídicas entre Estado e religião concernem à organização e ao funcionamento das entidades religiosas. As relações, nesse caso, podem apresentar fórmulas diferentes: o Estado reconhece as diferentes Igrejas – a união se manifestará pela nomeação, pelo Estado, de ministros do culto, pela remuneração. Pode-se admitir, também, nesse tipo, que o Estado atribua, a uma religião, a qualificação de “religião do Estado”, com a oficialização da Igreja respectiva, situada como um dos segmentos ou atividades estatais.

Já o terceiro sistema – o da separação entre Estado e religião – inclui duas modalidades, segundo Robert, ou três, de acordo com José Afonso da Silva. Para Robert, as duas modalidades são: a) um regime de tolerância, em que o Estado reconhece a existência do fato religioso e de várias Igrejas, mas não se intromete nos seus negócios e b) o Estado de desconhecimento, em que o Estado ignora, total e deliberadamente, o fenômeno religioso. As três modalidades registradas por Silva são: a) separação rígida, em que o Estado é neutro e não se envolve em assuntos de

religião, quer para favorecê-la, quer para prejudicá-la. Protege também o fórum íntimo e da escolha religiosa do indivíduo; b) outra modalidade de separação rígida, em que o Estado proclama-se ateu e valora negativamente a religião, proibindo-a ou apenas tolerando-a, na prática; c) o sistema da separação atenuada, em que o Estado emite um julgamento positivo sobre a religião em geral, embora predominem os objetivos laicos legalmente estabelecidos, sobre os objetivos religiosos e não haja opção por determinada seita.

No Brasil, o modelo de união foi adotado na Constituição do Império, passando para o sistema de separação rígida, na Constituição Republicana de 1891 e para o de separação atenuada, na Constituição de 1934, modelo esse mantido pelo Estado nas Constituições que se seguiram. A Constituição de 1988 não estabelece um preceito expresso sobre a separação entre Estado e religião. Contudo, em seu artigo 19, afirma que “é vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios: I – estabelecer cultos religiosos ou Igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público.”¹¹⁴ Por outra parte, Igreja e Estado, na condição de agentes sociais, mantêm, sempre, um potencial de conflito, enquanto poderes religioso e político, propriamente dito.

6.4. O princípio da subsidiaridade

O princípio da subsidiaridade (herdado das Ciências Sociais) integra a doutrina social da Igreja, desde a sua primeira importante encíclica social, a *Rerum novarum*, do papa Leão XIII. De acordo com esse princípio, é impossível promover a dignidade da pessoa humana sem que se cuide da família, dos grupos, das associações, das autoridades territoriais locais, em outras palavras, daquelas expressões agregativas de tipo econômico, social, cultural, desportivo, recreativo, profissional, político, às quais as pessoas dão vida espontaneamente e que lhes tornam possível um efetivo crescimento social.

¹¹⁴Cf. Parecer da Prof. Dra. Anna Cândida da Cunha Ferraz, da Faculdade de Direito da USP, 1995.

... A Igreja considera este espaço como o âmbito da sociedade civil, entendida como conjunto das relações entre indivíduos e entre sociedades intermédias, que se realizam de forma originária e graças à subjetividade criadora do cidadão. A rede dessas relações inerva o tecido social e constitui a base de uma verdadeira comunidade de pessoas, tornando possível o reconhecimento e formas mais elevadas de sociabilidade.¹¹⁵

Esse princípio regula oficialmente as relações entre o Estado, os cidadãos e as associações intermediárias entre ambos. A palavra subsidiária é entendida não no sentido de secundário ou acessório, mas no sentido de complementariedade e apoio, como definiu Pio XII: “Toda atividade social é por sua natureza, subsidiária; ela deve servir de apoio aos membros do corpo social e nunca destruí-los, nem absorvê-los”. Em termos práticos, esse princípio significa um dever de não-ingerência do Estado no setor privado, com base na idéia de que o Estado não é absoluto e está a serviço das pessoas, que devem também dar a sua contribuição para o bem comum.

Para a Igreja, o Estado deve evitar dois excessos: o primeiro consiste em assumir uma gestão absoluta, reduzindo o espaço de liberdade e de iniciativa dos cidadãos (Estado-Providência); o segundo dá-se quando o Estado, ignorando o princípio da subsidiariedade adota o *laissez faire*, *laissez passer*, deixando de intervir para evitar que os cidadãos mais enfraquecidos sejam esmagados pelos mais fortes ou para impedir a anarquia e evitar o caos social. Em sua concepção de Estado, a Igreja afirma que o espaço estatal tem a função insubstituível de garantir ao máximo as liberdades individuais, estimulando a iniciativa privada e garantindo o papel das associações intermediárias.

Essas associações ou *corpus* intermediários assemelham-se ao que, hoje, é chamado de Terceiro Setor, situados, porém, entre a sociedade global (a comunidade nacional ou internacional) e os indivíduos que a compõem. Nesse sentido, trata-se do modelo ideal, entre o coletivismo estatal e o liberalismo.

Uma outra acepção de subsidiariedade é a do respeito, pela cúpula de uma organização, à autonomia dos setores da base associativa para gerirem, como primeira

¹¹⁵*Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, Pontifício Conselho Justiça e Paz. Edições Paulinas. São Paulo. 2005.

instância, os problemas e as crises, em suas atividades. As instâncias superiores só interviriam quando as instâncias básicas não fossem capazes de solucionar os problemas. Um exemplo nesse sentido ocorreu nos anos 80, no Brasil, quando do processo movido, pelo Vaticano, contra a reflexão teológica de Leonardo Boff, em seu livro *Igreja, Carisma e Poder*. A CNBB tentou resolver interna *corporis* a questão, mas não obteve êxito, sendo ultrapassada pela Congregação da Doutrina da Fé, que condenou Boff ao silêncio.

Um dos principais desafios para a reforma da Igreja e para a sua democratização é a aplicação desse princípio à estrutura interna eclesial. Cada nível eclesial manteria, nessa hipótese, a sua capacidade de decisão e de resolução de seus próprios problemas.

Esse conceito foi adotado diante dos desafios apresentados pelo Estado liberal moderno. A noção já estava incluída no pensamento de Leão XIII, na *Rerum novarum* (n. 23), ao tratar das relações entre o Estado, os cidadãos e as organizações da sociedade civil (família, empresas privadas, entre outras). Formalmente, esse princípio (*subsidiarii officii principium*), passou a integrar a doutrina social da Igreja com a encíclica *Quadragesimo anno*, de Pio XI, em 1º de maio de 1931. Nela, o Papa analisa a reforma das instituições e aplica esse princípio, que chama de “importantíssimo princípio em filosofia social”, destacando que deve haver um relacionamento mútuo entre o Estado, as organizações sociais intermediárias e outras da base social. Como instância principal, o Estado deve reservar-se para resolver os assuntos de sua exclusiva competência, deixando para os demais setores o enfrentamento de seus próprios problemas.

O princípio da subsidiariedade inclui, como elementos básicos, a prioridade da pessoa humana, como origem e fim da vida social; a afirmação de que a pessoa é naturalmente social e só pode realizar-se nessas relações e por meio delas; as comunidades e as relações sociais existem para ajudar os cidadãos a assumirem livremente a sua responsabilidade na própria auto-realização. A função subsidiária, salvo algumas exceções, não significa substituir ou suprir a responsabilidade individual, mas em prover o conjunto das condições necessárias para a auto-realização pessoal. As comunidades maiores devem desempenhar o mesmo papel, com relação às

comunidades menores. As sociedades não devem privar os cidadãos e as comunidades menores de sua auto-responsabilidade e a intervenção das comunidades maiores deve estar adequada a esse fim. O seu fundamento filosófico é a metafísica da pessoa, estendida a toda a sociedade.

Os primeiros argumentos em favor do uso desse princípio na Igreja foram apresentados pelo sociólogo Gustav Grundlach, que contribuiu na redação da encíclica *Quadragesimo anno*. Em um artigo de 1934, sobre a sociologia da paróquia, afirma que a descentralização favorece as pequenas esferas sociais e a construção da sociedade, de baixo para cima, numa dimensão cooperativa. Nessa dimensão, cada pessoa é responsável pelo conjunto e cada um deve sentir que não é um objeto.

Pio XII, João XXIII, Paulo VI, João Paulo II e Bento XVI incorporaram esse princípio, embora, na prática, seja problemática a sua aplicação ao âmbito interno da Igreja, por causa de sua hierarquia vertical e assimétrica. As correntes conservadoras da Igreja levantam várias críticas à aplicação desse princípio à estrutura interna da Igreja: suas conotações são sócio-políticas; o Concílio Vaticano II já especificou o *modus operandi* do relacionamento entre a Igreja central e as Igrejas particulares e, desse modo, o recurso ao princípio é inútil; o princípio pode favorecer o ressurgimento de nacionalismos religiosos, que levem à formação de igrejas nacionais e prejudicar a autonomia dos bispos diocesanos. Por outra parte, o conceito de subsidiaridade também foi assimilado pelo Direito Internacional Público. Está explicitamente previsto no Tratado sobre a Comunidade Européia (TCE), como seu princípio jurídico regulador.

6.5. Igreja e democracia

O estudo das posições da Igreja sobre a democracia requer inicialmente, uma referência aos clérigos e aos leigos que contribuíram, na teoria e na prática, para a filosofia e para o exercício desse regime. E também estudar a origem e a atuação dos partidos democratas cristãos, na Bélgica, na Alemanha, na Itália, e no Chile, entre outros partidos. É também indispensável citar a influência de filósofos tais como Maritain, Mounier e Jacques Leclercq e de políticos como Marc Sangnier, De Gasperi,

Robert Schuman, Adenauer e de Gaulle, e de religiosos como os cardeais Gibbons, em Baltimore, Manning, em Londres e Cardijn, na Bélgica e em todo o mundo (como fundador da JOC). Neste contexto, é oportuno resumir as posições dos Papas contemporâneos sobre a democracia.

Antes, porém, importa resumir o contexto histórico anterior a esses posicionamentos. A Reforma foi vista, pela Igreja, como uma subversão completa dos poderes espiritual e temporal (Leão XIII, *Dioturnum illud*). Foi vista também como uma heresia que, juntamente com o Iluminismo, propagou falsas filosofias, tais como “as leis modernas e a soberania do povo, levando ao comunismo, ao socialismo e ao niilismo” (*ibid.*). Rejeitou também o “livre exame” que leva o homem a ser o último critério da verdade e do bem. A Revolução Francesa foi recebida como resultado prático das sociedades secretas e de pensamento atuantes no século XVIII, cujos os resultados teriam sido a lei civil do clero, um poder exclusivo para a Nação e o estabelecimento de uma religião leiga. É também necessário relembrar o uso da frase de São Paulo *hominis potestas a Deo* (romanos XIII: 1), usada, durante séculos, para justificar o direito divino dos reis e a monarquia absoluta. Neste contexto, o conceito de democracia passou a ser visto de modo pejorativo, no exato momento em que esse regime começava a se estabelecer, irresistivelmente, como um ideal político para a sociedade moderna.

Uma parte significativa da questão que envolve a Igreja e a democracia relaciona-se com a tese da origem divina do poder e de sua administração histórica. Seu ponto de partida é o trecho clássico da Carta de São Paulo aos romanos: “Todo indivíduo deve submeter-se às autoridades constituídas; não existe autoridade sem que venha de Deus e, portanto, as atuais autoridades foram estabelecidas por Ele. Conseqüentemente, quem não se submete à autoridade opõe-se a ordem de Deus e os que a ela se opõem ganharão sua sentença” (Rm 13, 1-2).

Nesse período, a Igreja não havia ainda enfrentado os abusos de poder por parte do império romano. A afirmação de Paulo fundamentava na tradição judaica, presente no Antigo Testamento, sobre a soberania de Deus, em todas as áreas. Em algumas épocas, essa afirmação paulina adquiriu uma versão totalmente sagrada, com a proclamação do poder absoluto, baseado no direito divino. (Queiruga, 2004) Mais

adiante, o Cristianismo latino e a teologia escolástica vão representar o novo paradigma na filosofia política. O Cristianismo propõe um modelo unificado de cidade, necessário à expansão e a coesão do Império Romano. Da carta de São Paulo aos romanos é retirada a doutrina da origem divina de todo o poder.

Os ministros de Deus confiam aos príncipes o poder da espada. Impõe-se a teocracia, legitimada pela Bíblia e da *civitas* passa-se ao *regnum* ao Reino de Cristo. A cultura clerical é hegemônica. Egoístas, por causa do pecado original, os homens precisam da vida civil, ancorada na palavra de Deus e no poder real. Durante muitos séculos, a disputa de poder alternou-se em sua vertente civil (príncipes e imperadores) e em sua dimensão eclesiástica (papas e bispos).

A proclamação de um poder absoluto, com base no direito divino, representou o auge dessa concepção. Bossuet chegou a afirmar que “o trono real não é o trono de um homem, mas do próprio Deus”, considerando como blasfêmia toda e qualquer tentativa de limitar esse poder a partir dos interesses populares. Esse princípio da origem divina do poder foi aplicado na Igreja antes mesmo que no poder temporal e foi personificado na figura do Papa, assim descrito por São Boaventura: “O único, o primeiro e o supremo pai espiritual de todos os pais; o melhor de todos os fiéis; o hierarca supremo, o único esposo, o chefe indiviso, o soberano pontífice, o vigário de Cristo, a fonte, a origem e a regra de todos os principados eclesiásticos, do qual brota como sua única fonte, o poder segundo a ordem, até os menores membros da Igreja, conforme o exija sua dignidade dentro da hierarquia eclesiástica”.

Este modelo, legitimador das monarquias absolutas européias dos séculos XVII e XVIII, forneceu as bases teóricas e práticas que predominaram no Concílio Vaticano I (1869–1870). “O Papa tornou-se, sempre mais, uma autoridade sobre a Igreja, mais do que na Igreja” (Alberigo, 2005). Entre a revolução de 1848, que encerrou o período de restaurações do Ancien Régime, e a Primeira Guerra Mundial (1914–1918), que assinalou o corte essencial entre os séculos XIX e XX, a evolução mundial foi rápida: avançou a industrialização e o nascente proletariado foi submetido a condições desumanas de trabalho, enquanto a sociedade era dominada pela burguesia.

A Revolução Francesa, já em 1789, havia consagrado os princípios de respeito às liberdades e da autonomia do ser humano na história. Mais tarde, o positivismo de

Auguste Comte iria basear o conhecimento apenas em fatos empíricos, enquanto as teorias de Darwin iriam excluir a idéia da criação. A Igreja enfrentava a crítica iconoclasta do liberalismo político, do socialismo, do ateísmo e do agnosticismo.

Na perspectiva da interação entre Igreja e democracia e considerando a hegemonia dos pólos pontifício e burocrático sobre os demais pólos, é fundamental agora fazer um balanço sintético da atuação dos Papas, desde Pio IX a Bento XVI.

Pio IX

O arcebispo de Ímola, cardeal João Maria Mastai, foi eleito Papa, em 16 de junho de 1846, com o nome de Pio IX (1846–1878), tornado o último dos soberanos dos Estados da Igreja. Desde o primeiro momento, ganhou a fama de liberal. No entanto, já na sua primeira encíclica – *Qui pluribus*, de 1846 – denunciou o liberalismo religioso, denominando como “um espantoso sistema de indiferentismo e manifestou uma concepção monarquista e autoritária de seu poder temporal e espiritual”. Enquanto o poder político do Papa diminuía, sua autoridade espiritual e doutrinária aumentava. No contexto do ultramontanismo, muitos livros foram colocados no Index, incluindo obras primas da literatura do século IX. Aumentou, também, a intervenção dos nuncios na vida interna das Igrejas locais, que, sob a pressão da Cúria adota a liturgia romana. Em 1854, Pio IX proclama o dogma da Imaculada Conceição de Maria, marcando uma espécie de antecipação da infabilidade pontifícia, que seria promulgada, em 1868 pelo Concílio Vaticano I.

A Igreja reagiu, igualmente contra a expansão das pesquisas voltadas para a leitura heterodoxa da Bíblia e não escondeu a sua insatisfação diante de obras como *A Origem das Espécies*, de Darwin (1859) e *Vida de Jesus*, de Renan (1863), além de reagir diante do avanço do positivismo e cientificismo. As obras dos padres liberais Gioberti, Rosmini e Venturi foram colocadas no Index. A República foi proclamada nos Estados pontifícios (Mazzini, Garibaldi). O Papa considerou a luta contra o liberalismo como um combate divino contra as forças do mal. Nesse sentido, publicou, em 1864, a encíclica *Quanta cura*, em que condenou os “erros modernos”, com um anexo, o *Syllabus*, em que catalogou oitenta desses “graves erros”.

A *Quanta cura* condenou o naturalismo, o panteísmo, o liberalismo, o comunismo e o socialismo, o ensino público, o racionalismo absoluto, o indiferentismo, o latitudinarismo as sociedades secretas, as sociedades bíblicas e clérigo-liberais. Condenou também as idéias “erradas” sobre os direitos da Igreja, a sociedade civil, a moral natural, o casamento, o principado civil do Papa e o liberalismo moderno, sob suas várias formas filosóficas, políticas e econômicas.

Entre os axiomas rejeitados pelo Syllabus, incluem-se os de que “a Igreja deve ser separada do Estado e o Estado separado da Igreja”, “é permitido recusar a obediência aos príncipes legítimos e também revoltar-se contra eles”, “em nossa época, não é mais útil que a religião católica seja considerada como a única religião do Estado, excluindo todos os outros cultos”, “o Papa pode e deve reconciliar-se e transigir com o progresso, com o liberalismo e com a civilização moderna”. Esta última proposição foi considerada, na época, como uma verdadeira declaração de guerra ao mundo moderno.

O pontificado de Pio IX foi marcado por uma profunda crise política e teológica. Opôs-se, como nenhum outro Papa, a todos os movimentos de pensamento e de cultura e especialmente à liberdade de consciência. Dava pouca importância à colegialidade episcopal reafirmando assim o sistema absolutista de governo da Igreja. Era também conhecido por sua postura anti-semita. Em 1850 ordenou a reconstrução do gueto de Roma, diminuindo a liberdade de movimentos dos judeus romanos. Crianças batizadas em segredo foram tomadas de seus pais. Pio IX defendia, na Igreja, o rapto de crianças judias para que fossem batizadas de forma enganosa, sem conhecimento dos pais. Este foi o caso de Edgardo Mortara, cujo rapto provocou celeuma na opinião pública da época.

Leão XIII

Na sua condição de primeiro Papa do século XX, o cardeal Joaquim Pecci, foi eleito, em 1878, com o nome de Leão XIII (1878–1903), e tentou um diálogo, mesmo tímido, com o mundo extra-ecclesiástico. Em seus pronunciamentos, destacou o valor específico da política e o papel dos leigos na cristianização da sociedade. Leão XIII

condenou “o pernicioso e deplorável gosto pelas novidades que surgiram no século XVI que subverteram a religião cristã e logo cedo atingiram a filosofia e todos os aspectos da sociedade” (*Immortalle Dei*, 1885). A palavra “novidades” referia-se as teses políticas traduzidas pela Reforma e Iluminismo, entre as quais a vontade do povo como a única base para a autoridade pública (referência à idéia de Rousseau sobre a “vontade geral” e à tese de Sieyès sobre o papel do eleitorado). Mais tarde, recomendou aos católicos, no entanto, que, para a escolha de um regime de governo, considerassem tanto as orientações episcopais, quanto as circunstâncias específicas de cada país, embora indicando uma certa abertura para o regime democrático.

A questão social, ligada ao desenvolvimento industrial do século XIX, levou-o a publicar, em 1891, a encíclica *Rerum novarum*, sobre a condição dos operários. Embora a democracia não seja o tema central dessa encíclica, ela contribuiu para o avanço de pensamento democrático eclesial, ao envolver a Igreja no debate sobre a autoridade pública, sobre os direitos dos trabalhadores e sobre a relação entre Igreja e Estado. Trata-se do primeiro posicionamento oficial da Igreja sobre a questão social e sobre a necessidade de formular uma resposta cristã, não apenas assistencialista, mas institucional, para os problemas sociais. Dentro da Igreja, configuraram-se, então, duas tendências: a primeira, tradicionalista, dedicou-se à tentativa de restaurar o sistema corporativo; a segunda, embora minoritária, assumiu o caminho de uma democracia social, com inspiração cristã, ou seja, a democracia cristã, que marcará o Catolicismo na primeira metade do século XX. A *Rerum novarum* destaca-se na doutrina de Leão XIII sobre a democracia em quatro aspectos essenciais: na ênfase nos direitos de cidadania dos operários e dos pobres; na idéia da universalidade como algo indispensável para qualquer democracia e no direito de associação para os trabalhadores e também na necessidade da intervenção estatal para proteger os assalariados e para implementar a justiça social. Outro documento desse Papa sobre temas sociais é o *Graves in communi* em que defende a neutralidade católica diante dos vários tipos de governo, a promoção do bem comum, o respeito a legítima autoridade do Estado e a democracia cristã.

No plano interno da Igreja, Leão XIII incentivou o progresso das ciências

religiosas e, na encíclica *Aeterni Patris* (1879), situou a doutrina de Tomás de Aquino como a principal referência do pensamento católico. Durante os seus 25 anos de governo, construiu as bases para transformar o Vaticano numa administração moderna, ao ampliar as relações diplomáticas com vários Estados, ao incentivar a prática missionária da Igreja e ao renovar a formação filosófica e teológica do clero. Em sua política externa, o pontificado de Leão XIII foi marcado pela vontade da Santa Sé de se reinserir, no sistema internacional, depois do fim dos Estados pontifícios, na seqüência do governo de Pio IX, que havia acabado em um impasse diplomático. Nesse momento, já se revelava a disposição do Vaticano de assumir seu papel, como ator internacional, com uma missão ética específica para o mundo.

Pio X

O patriarca de Veneza, cardeal Sarto, foi eleito em 1903 adotando o nome de Pio X (1903–1914), como herdeiro da meritocracia eclesiástica. Justificou a escolha do nome Pio ao afirmar que estava homenageando os seus antecessores que no século XIX, “lutaram corajosamente contra as seitas e contra os erros gritantes. Defendeu uma linha teológica cristocêntrica e, em seu governo, avançou a centralização romana da Igreja, além de modernizar a administração da Santa Sé. Incentivou também a ação católica em sua primeira época, por meio da encíclica *Il fermo proposito* (1905). Dois anos depois decidiu admitir à primeira comunhão para as crianças de sete anos. A restauração da sociedade cristã foi a prioridade do pontificado de Pio X. Nessa perspectiva, tornou-se um dos atores da chamada “crise modernista”, representada pelo choque entre a linha ortodoxa de Roma e o avanço das ciências religiosas, sobretudo nos campos da exegese e da eclesiologia. O Vaticano rejeitou e condenou as pesquisas dos teólogos Alfred Loisy e Lagrange, que, em seus escritos, demonstraram abertura para as teses protestantes sobre a leitura da Bíblia e sobre a história da Igreja. Loisy foi condenado pelo Santo Ofício (antiga Inquisição) em 1907 e, um ano depois, foi excomungado. Seus livros foram colocados no Índice dos Livros Proibidos. O clero foi obrigado, em 1910, a fazer um juramento anti-modernista. No campo da direita

católica, Pio X condenou o movimento integrista, que considerava, como modernistas, os democrata-cristãos. O Papa também considerava o liberalismo como o principal erro de seu tempo e via a idéia da soberania popular como contrária à doutrina da Igreja sobre a origem divina do poder. Na encíclica *Notre charge* dirigida em 1910, aos bispos franceses, criticou a idéia da soberania popular, como fonte da democracia, presente no pensamento e na prática de Marc Sangnier.

Em 1907 publicou o decreto *Lamentabili*, rejeitando 75 proposições formuladas, sobretudo, por Loisy e a encíclica *Pascendi*, condenando, sob o nome de *modernismo* as teses defendidas por vários exegetas, historiadores, teólogos e filósofos da imanência. Nesse sentido, a censura romana atingiu, entre 1906 e 1914, entre outros, o filósofo Henri Bergson e o teólogo Tyrrell.

Bento XV

O seu sucessor de Pio X, foi o cardeal genovês Dellachiesa a serviço de Bolonha, eleito em 1914 adotando o nome de Bento XV (1914–1922). Era basicamente um intelectual e começou o governo em plena Primeira Guerra Mundial e se dedicou, prioritariamente, ao restabelecimento da paz. Neste sentido, ofereceu-se como mediador, tentando evitar a desestabilização do Império Austro-Húngaro, principal suporte do Catolicismo europeu. Sua proposta de paz não foi, porém, bem recebida pelos beligerantes e seus representantes foram mantidos fora da Conferência de Paz, em 1919, assim como da constituição da Sociedade das Nações, fruto de proposta do presidente Wilson, dos Estados Unidos. No plano político, Bento XV aprovou também a fundação do Partido Popular Italiano, de linha democrata-cristã dando apoio ao seu fundador, Don Luigi Sturzo (1871-1951). Em sua primeira encíclica, em 1914, Bento XV manifestou preocupação a sua preocupação de superar as “dissensões e as discórdias” entre os católicos, renovando a condenação do modernismo e convidando os integristas a interromperem suas polêmicas. Em seus discursos sobre temas políticos, destacou os princípios básicos da futura reorganização dos povos, depois da Primeira Guerra Mundial. O principal deles seria “a substituição da força material das armas pela força moral da lei, assegurando comunicação entre os

povos e a sua verdadeira liberdade”. (*Dès le début*, 1917).

Pio XI

Os acordos de Latrão e a assinatura de Concordata com a Alemanha, além da entrada em cena de Stalin, na então URSS, foram alguns dos acontecimentos que marcaram o início do pontificado de Pio XI (1922 – 1939). Na Bélgica, o padre Joseph Cardijn fundou a Juventude Operária Católica (JOC), a primeira das organizações da Ação Católica, que seria, a partir de então, a base das reformas que viriam a ser aprovadas pelo Concílio Vaticano II. O Papa condenou a Ação Francesa, movimento direitista fundado por Charles Maurras, mas manteve, inicialmente, boas relações com o fascismo de Mussolini, que também assumiu o poder em 1922.

Entre 1926 e 1929, Pio XI negociou com o Duce os Acordos de Latrão, de caráter político, financeiro e religioso. Pelos acordos, o Vaticano reconheceu o Reino da Itália e o Governo Italiano reconheceu a soberania da Santa Sé sobre a Cidade do Vaticano. O regime fascista comprometeu-se também a indenizar o Vaticano pela perda dos Estados pontifícios. Aceitaram a doutrina cristã como base da educação pública e a indissolubilidade do matrimônio; foi concedido também a Mussolini o direito de opinar sobre a nomeação dos bispos. A tentativa do Duce de aproximar a Ação Católica da juventude fascista e a aliança de Mussolini com Hitler desgastou as relações entre os dois Estados. O Papa condenou, então, o regime fascista, por meio da encíclica *Non Abbiamo Bisogno* (1931); descreveu o fascismo como “uma ideologia que resulta numa verdadeira estatolatria pagã”. Seis anos depois, o Papa também rejeitou o nazismo, na encíclica *Mit brenender Sorge*.

Em 1938, Pio XI condenou o anti-semitismo ao afirmar que “os cristãos são espiritualmente semitas”. Deixou também Roma, quando Hitler fez uma visita a Mussolini. O socialismo soviético foi também condenado por Pio XI, em 1937, pela encíclica *Divini redemptoris*. Considerou o comunismo incompatível com o direito natural e denunciou o “caráter ateu” do materialismo histórico e dialético. “O comunismo é intrinsecamente mau; não se pode, pois admitir, em nenhuma área, a colaboração com ele por parte de quem queira salvar a civilização cristã”. A Ação

Católica avançou, com a criação das juventudes agrária, estudantil, universitária, feminina e outras.

Pio XII

O cardeal romano Eugenio Pacelli, Secretário de Estado do Vaticano, foi eleito Papa com o nome de Pio XII (1939–1958). Filho de um nobre de Roma a serviço da Santa Sé, Pacelli foi ordenado padre em 1899 e fez toda sua carreira na diplomacia pontifícia. Em nome de Bento XV, participou das tentativas de paz, buscando evitar a Primeira Grande Guerra. Foi nomeado bispo em Munique em 1917 e depois em Berlim, em 1920. Cardeal, em 1929, dirigiu a Secretaria de Estado de 1930 a 1939. Poliglota e burocrata é descrito, por seus biógrafos, como um homem de vida ascética, solitário, autoritário e hierárquico, concentrando em suas mãos, o governo da Igreja. Sua eleição foi recebida, nos países democráticos, como a um defensor da paz. Nesse sentido propôs uma conferência de paz das cinco grandes potências em maio de 1939, pouco depois do início da Segunda Grande Guerra, publicou a encíclica *Sertium Laetitiae* (1939) manifestando a sua simpatia pelos Estados Unidos. No mesmo ano, na encíclica *Summi pontificatus* denunciou a doutrina que destina ao Estado uma autoridade limitada, além de exigir o respeito ao direito de cada povo a independência. Aviões franceses jogaram milhares de exemplares desta carta sobre as religiões católicas da Alemanha durante a guerra.

No entanto, sua omissão diante das agressões nazifascistas trouxe-lhe grandes críticas, dentro e fora da Igreja. Um dos seus críticos foi o Emmanuel Mounier, que protestou publicamente diante do silêncio de Pio XII, depois da invasão italiana da Albânia, em 1939. O Papa justificou-se, afirmando que sua palavra poderia provocar mais sofrimentos para os católicos poloneses. Os nazistas mandaram, para os campos de concentração mais de mil padres poloneses, sem que o Vaticano se pronunciasse. O seu silêncio, diante do extermínio dos judeus, é atribuído, pelo Vaticano a uma atitude de prudência e de pragmatismo. O papa Pio XII assumiu o governo da Igreja em plena expansão do III Reich, do socialismo real soviético e no início da Segunda Guerra Mundial que provocou cerca de 60 milhões de mortos, inclusive o extermínio de

aproximadamente seis milhões de judeus. Em termos oficiais, Pio XII manteve-se neutro diante da guerra, supostamente para preservar a independência do Vaticano, como possível mediador da paz. O Papa teria contribuído para a sobrevivência de muitos judeus e de outras pessoas perseguidas pelo regime nazista. O silêncio público do Papa diante da *Shoah* significou, porém, a sua responsabilização histórica no genocídio dos judeus e de outros segmentos da população alemã. Neste contexto específico, pelo menos um episódio colocou em confronto Pio II e o então Núncio Apostólico do Vaticano na França, Angelo Roncalli (futuro papa João XIII), em 1946. Conforme documento publicado, em 28 de dezembro de 2004, pelo diário milanês *Corriere della Sera*, o Santo Ofício enviou a Roncalli uma indicação sobre as crianças judias que, no decorrer da Segunda Guerra Mundial, foram entregues a instituições e a famílias católicas e que foram batizados. “Se as crianças foram confiadas, por seus pais, à Igreja e se foram pedidas de volta – lê-se na nota -, poderão ser restituídos, se não tiverem recebido o batismo”. O Vaticano respondeu, diante da publicação da nota, cuja autenticidade confirmou, que Pio XII “limitou-se apenas a aplicar as normas em vigor, determinando que toda criança batizada seja considerada membro efetivo da Igreja, colocando-a assim sob a jurisdição da autoridade eclesiástica”.¹¹⁶

No aspecto religioso, Pio XII puniu teólogos, entre os quais De Lubac, Congar e Chenu (que, mais tarde, iriam ser assessores dos bispos do Concílio Vaticano II) e extinguiu a experiência dos padres operários. Na dimensão *ad extra*, o Papa, em 1944, explicitou a preferência da Igreja pela democracia inicialmente, em sua mensagem natalina (*Benignitas*), ao afirmar o seu apoio à resistência contra governos ditatoriais e ao defender um “sistema de governo que promova a dignidade e a liberdade dos cidadãos” e o limite do uso da força pelo Estado. Ao defender o controle democrático sobre o poder absoluto do Estado, rejeita o despotismo e o positivismo jurídico que faz derivar a lei apenas a vontade do Estado. Ao mesmo tempo, distingue entre a monarquia absoluta, a ser rejeitada em princípio e o absolutismo do Estado, que exemplifica com o Estado nazista. Distingue entre povo e massa, conceituando a primeira como a plenitude da vida dos cidadãos e a segunda como a totalidade da população e como “o principal inimigo da democracia”, facilmente manipulável.

¹¹⁶Corriere della Sera. 28/12/2004.

Afirma por último, nessa mesma carta, pela primeira vez em um texto papal, a estreita relação entre a democracia e o respeito aos direitos humanos. Fez, contudo, a ressalva de que “a Igreja não rejeita nenhuma forma de poder do Estado, desde que ele seja capaz de promover o bem comum da cidadania”, destacando que a democracia pode manifestar-se de várias formas, “seja em monarquias, assim como em repúblicas”. O fundamental, destacava, é que a liberdade e a dignidade, os direitos e os deveres, sejam “sujeito, base e objetivo do Estado”.

Papas reformadores

Os conclaves de 1958 e 1978, escolheram, para chefiar o governo da Igreja, dois Papas reformadores, da região italiana da Lombardia, João XXIII e Paulo VI. Eles coordenaram – principalmente o primeiro - uma revolução copernicana na Igreja, tanto no aspecto interno (*ad intra*), quanto na dimensão externa (*ad extra*), aconteceu, no final dos anos 50 e início dos anos 60, no pontificado de João XXIII

João XXIII

(1958 – 1963). Angelo Roncalli, eleito Papa com 77 anos, adotou o nome de João XIII (1958 – 1963), que só tinha sido utilizado em 1415. É oriundo de uma família de camponeses de Bergamo e, na sua formação, teve a influência do Catolicismo social. Sua eleição foi recebida, pela Igreja, como a de um Papa de transição. Cumpriu missões diplomáticas em Sofia, Ancara e Paris. A sua eleição surpreendeu o mundo católico e, ao assumir o pontificado, fez mudanças no estilo de governo do Vaticano. Determinou ao diretor do jornal *Osservatore romano* que suprimisse os superlativos para denominá-lo e abandonou o hábito de seus antecessores de fazer sozinho, as refeições. No seu próprio ambiente privado tornou-se logo conhecido pela absoluta sinceridade, de acordo com seu secretário particular d. Loris Capovilla.¹¹⁷ Suas primeiras visitas como Papa, foram feitas aos internos de dois hospitais romanos e do presídio Regina Caelli. Aumentou o número de cardeais, para

¹¹⁷D. Loris Capovilla, em discurso por ocasião da beatificação de João XXIII.

melhorar a representação internacional da Igreja, em sua cúpula e, ao mesmo tempo, para recompensar a meritocracia vaticana. Deu início à reforma do Código de Direito Canônico de 1917, que só seria concluída em 1983. No final do primeiro trimestre de sua eleição, anunciou, em 25 de janeiro de 1959 a convocação do Concílio Vaticano II, com o objetivo de abrir a Igreja para o diálogo com o mundo moderno e de buscar a unidade com as comunidades separadas. Publicou duas encíclicas fundamentais para a doutrina social da Igreja: *Mater et Magistra* (1961) e *Pacem in terris* (1963).

Sobre a democracia João XXIII – confirmou sem suas duas grandes encíclicas sociais, a doutrina de Pio XII sobre a origem e os limites da autoridade e sobre o poder do povo para eleger seus governantes.

Nesse mesmo ano, já doente de um câncer de estômago, mediou a crise dos mísseis, entre os EUA e a URSS, provocada pela instalação de mísseis russos em Cuba. João XXIII recebeu, em 7 de março de 1963, a filha de Krouchtchev e seu marido Adjoubei. Este fato marcou o início da *Ostpolitik* do Vaticano, com a abertura de um diálogo com os países comunistas. Em 25 de novembro de 1961, quando completou 80 anos, recebeu um telegrama de parabéns do dirigente russo Nikita Krushev, sinalizando o início de um diálogo. João XXIII foi canonizado por seu sucessor, João Paulo II.

Paulo VI

Maritainiano, Paulo VI, herdou de João XXIII a continuidade e a conclusão do Concílio Vaticano II. Logo enfrentou, em 1968, a crise de civilização representada pelas mobilizações estudantis, em todo o mundo. Internamente na Igreja, defrontou-se com uma onda de contestação, decorrente de certa forma, da implementação das mudanças aprovadas pelo Vaticano II. Reformou profundamente a Cúria Romana e modernizou o governo pontifício. Revogou a excomunhão da Igreja de Roma contra a Igreja de Constantinopla. Nasceu em 23 de setembro de 1897, em Concesio, perto de Brescia, e foi ordenado padre em 1920, ingressando na Secretaria de Estado como assessor em 1924 e assumindo também a capelania do Círculo romano dos Universitários Católicos. Em 1954, foi nomeado arcebispo de Milão por Pio XII.

Quatro anos depois foi elevado ao cardinalato por João XXIII. Em 1960, recebeu o doutorado *honoris causa* da Universidade Notre Dame nos Estados Unidos e visitou o Brasil, inclusive as favelas do Rio. Em 31 de maio de 1963, recebeu as últimas confissões do papa João XXIII, e, em 21 de junho desse mesmo ano, foi eleito Papa, como nome de Paulo VI (1965–1978). Em 1964, fez a primeira viagem pontificia ao Oriente Médio e, em junho, publicou sua primeira encíclica, *Ecclesiam Suam*, sobre o diálogo na Igreja e no mundo. Encerrou o Concílio Vaticano II em 8 de dezembro de 1965. Foi o primeiro Papa a vivenciar a experiência do terrorismo, quando seu amigo, o primeiro ministro Aldo Moro, foi assassinado pelas Brigadas Vermelhas em 17 de março de 1978. Suas cartas manuscritas, dirigidas aos brigadistas, não obtiveram qualquer resposta.

A criação do Sinodo dos Bispos – uma das instâncias de corresponsabilidade democrática entre o papa e o episcopado – foi uma das marcas mais importantes do pontificado de Paulo VI. Seu governo foi também caracterizado pelo diálogo com as outras Igrejas cristãs, pelas viagens internacionais (entre as quais a primeira de um Papa à América Latina em 1968), e, sobretudo, pela sistematização dos ensinamentos católicos no campo social. A sua carta *Populorum progressio*, de 1968, tornou-se uma referência permanente da doutrina social cristã sobre o desenvolvimento, só considerado como tal se for “integral e solidário”. A boa receptividade dada a essa encíclica, não foi repetida com outra carta, a *Humanae vitae*, de julho de 1968, sobre o planejamento familiar e o controle da natalidade. Nela, o Papa rejeitou toda e qualquer contracepção de acordo com métodos não naturais. Deu-se assim continuidade as normas aprovadas por seus antecessores e enfrentou uma grande onda de contestação. Manteve também intacta a norma do celibato obrigatório para os padres. Promoveu a internacionalização do Colégio dos Cardeais. Na América Latina, na segunda fase do governo de Paulo VI, foi sistematizada a Teologia da Libertação, que iria ser acolhida oficialmente, em 1968, pela assembléia episcopal latinoamericana, em Medellín, na Colômbia (1968). Paulo VI morreu em 6 de agosto de 1978.

João Paulo I

O pontificado de João Paulo I (1978) durou apenas 33 dias. Seu projeto, de acordo com vários vaticanistas, seria o de aprofundar a reforma da Cúria Romana. Um dos planos de João Paulo I seria o de participar da Conferência Episcopal Latino-americana, em Puebla, México. Sua morte depois de tão pouco tempo de governo provocou uma série de especulações, no sentido de que teria assassinado. No entanto, não foi identificada nenhuma evidência nesse sentido.

João Paulo II

O mais jovem papa do século 20 nasceu na Polônia, em 1920. A Segunda Guerra Mundial e a ocupação nazista viram Karol Wojtyła debruçado sobre trabalhos braçais. A partir de 1942, estudou Teologia e foi forçado a se esconder, em 1944, depois de uma onda de repressão às escolas religiosas. Foi ordenado padre em 1946. Sua ascensão foi rápida, e, em 1964, já era arcebispo da cidade. Três anos depois, era cardeal e, em 1978, foi eleito Papa (1978-2005). Mas a sua insistência em se aproximar das multidões quase o levou à morte em maio de 1981, quando foi baleado por um fanático turco. Com a queda do bloco soviético, as relações entre o Kremlin e o Vaticano ganharam um novo significado. Em 1989, Mikhail Gorbatchov visitou Roma. Foi a primeira vez, em que um líder soviético passou pela Praça de São Pedro. "O Papa", disse ele à mulher, Raissa, "é a autoridade moral preeminente do mundo. Mas ele ainda assim é um eslavo". O entendimento entre os dois homens facilitou o caminho em direção à democracia no bloco oriental. O colapso do comunismo coincidiu com demandas crescentes no Ocidente por um acordo sobre o ensino religioso.

O pontificado de João Paulo II também viu outras mudanças radicais no mundo, inclusive o aumento da dívida do Terceiro Mundo e a emergência da Aids. Apesar da sua liderança e de sua atitude dedicada, seu papado sofreu muitas críticas, particularmente em relação à sua visão sobre divórcio, anticoncepcionais e aborto. Enquanto exigia uma ação para combater a fome mundial, insistia que a contracepção

era moralmente inaceitável. João Paulo dizia que queria melhorar a situação das mulheres, ao mesmo tempo em que escrevia que a maternidade deveria ser uma aspiração natural das mulheres. Teve de lidar com um número crescente de escândalos de abuso sexual que atingiram a Igreja Católica.

Das mais de cem viagens internacionais de João Paulo II, três foram ao Brasil. A primeira aconteceu em junho de 1980, durante a qual, o Papa fez 51 discursos. Em 1991, João Paulo II passou dez dias no país, nos quais fez 31 discursos. A sua última visita aconteceu em 1997. Nela, condenou o aborto, o divórcio e o uso de anticoncepcionais. Em 1982, o Papa também esteve no Brasil durante a escala técnica de seu voo para a Argentina. Personalidade carismática e mediática, João Paulo II inspirou-se nas idéias clássicas tomistas, sobretudo com referência ao direito natural; na valorização do papel exemplar dos santos e dos mártires; na aplicação conservadora de determinados aspectos do Concílio Vaticano II e na “restauração da grande disciplina” (Libânio); na abertura para as questões sociais e no fechamento diante de questões doutrinárias dogmáticas.

Sua concepção do ser humano foi explicitada em suas encíclicas, particularmente a *Redemptor hominis* (Redentor do homem), de 1979, a *Veritatis splendor* (Esplendor da Verdade) de 1993, a *Evangelium vitae* (Evangélio da vida) de 1995 e a *Fides et ratio* (Fé e Razão) em 1998. Sua principal tese é a de que a liberdade e a verdade são inseparáveis e a de que não se pode propor ao ser humano uma verdade que aliene a sua liberdade (daí a sua rejeição a qualquer forma de opressão ideológica). Paralelamente, considera que a liberdade só é autêntica se for submetida à lei natural e à lei de Deus. Esse pensamento, em alguns casos, colocou em confronto o Papa e as idéias da sociedade civil, dentro e fora da Igreja. Foi o que ocorreu, por exemplo, após a publicação da *Evangelium vitae*, em 1995, em que condena as leis sobre o aborto e a eutanásia. Considera a família como a instância de regulação moral da sociedade. Manifesta-se também contrário às determinadas pesquisas bioéticas, ligadas à procriação artificial, às manipulações genéticas e à clonagem. No aspecto doutrinário, João Paulo II uniu esforços ao cardeal Joseph Ratzinger, seu sucessor, para por termo às pesquisas teológicas consideradas heterodoxas. A Teologia da Libertação sofreu uma repressão específica.

Quanto à democracia, o Papa manteve sempre a posição de apoio ao que chamava “a solução democrática” porque “mais condizente com a natureza racional e social do homem”, fazendo, porém, sempre, a ressalva de que isto não significava “canonizar esse sistema”. Para João Paulo II, “a verdade é que cada uma das três soluções possíveis – a monarquia, a aristocracia e a democracia – pode, em determinadas condições, servir para a realização do objetivo essencial do poder, isto é, o bem comum”, retomando, assim, a tríade aristotélica. O discurso do Papa sobre a democracia abandona os antigos argumentos sobre direito divino dos monarcas e destaca a importância da qualidade das mediações institucionais. Coloca a democracia como a alternativa ideal diante de governos corruptos, por meio da participação ativa dos cidadãos nos assuntos públicos. Destaca, porém, que o regime democrático não pode ser construído com base no agnosticismo e no relativismo cético.

Foi no seu pontificado que a democracia foi mais referenciada, nos documentos oficiais. Ao advertir contra a “canonização” da democracia, sempre demonstrou preocupação com o que considerava como a “excessiva” permissividade moral das sociedades ocidentais. “Diante de tudo isso, é legítimo questionar se não estamos perante uma nova forma de totalitarismo, dolosamente velado sob as aparências de democracia”. Na encíclica *Centesimus annus*, condenou o socialismo, porque levaria ao ateísmo e criticou as práticas capitalistas, mas não a sua lógica.

Um balanço dos 25 anos de pontificado de João Paulo II, entre 1978 e 2003, indica seu compromisso com a restauração da “grande disciplina” na Igreja. Em 1978, publicou carta ao secretário geral da ONU, Kurt Waldheim, por ocasião do trigésimo aniversário da Declaração Universal dos Direitos Humanos. Na mensagem, pede as Nações Unidas e a todos os Estados que garantam e defendam antes de tudo, os direitos humanos e, particularmente, a liberdade religiosa. Em janeiro de 1979, participou em Puebla (México) da III Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, em que criticou a Teologia da Libertação. Nesse mesmo ano, em viagem aos Estados Unidos, rejeitou uma petição das religiosas norte-americanas de permitir o acesso das mulheres a todos os ministérios da Igreja. Em janeiro de 1980, em um sínodo particular dedicado à Holanda determinou aos bispos que revogassem todas as aberturas e propostas que haviam aprovado, nos anos precedentes, no Concílio

Pastoral holandês. Em 14 de outubro, a SCDF divulgou normas restritivas ligadas ao celibato e à redução ao estado leigo dos padres leigos que deixam o ministério. Em outubro de 1981, interveio na Companhia de Jesus e, em 22 de novembro, reiterou que os católicos divorciados não podem ter acesso a eucaristia e devem viver “como irmãos e irmãs”. Em 29 de julho de 1982, escreveu aos bispos da Nicarágua para condenar a “igreja popular”, vinculada às CEBs e à Teologia da Libertação. Em 23 de agosto, constituiu a Prelazia pessoal da Santa Cruz e Opus Dei. Em 25 de janeiro de 1983, promulgou o novo Código de Direito Canônico. Em março, reprovou publicamente, em Manágua, o padre Ernesto Cardenal, que havia aceitado participar do governo sandinista. Em 1984, o cardeal Joseph Ratzinger, prefeito da SCDF condenou a Teologia da Libertação, na instrução *Libertatis nuntius*. Em dezembro, por meio do documento *Reconciliator et paenitentia*, rejeitou qualquer hipótese de renovação do rito da confissão, excluindo a confissão comunitária como um meio comum para que o católico receba esse sacramento.

Em 1986, o arcebispo norte-americano de Sattle, d. Raymond Hunthausen, enviou carta aos padres, afirmando ter sido desautorizado pelo Vaticano a desempenhar suas funções ligadas ao Tribunal diocesano á liturgia, à formação do clero, às questões morais e aos padres que deixaram o ministério. Em 1º de outubro, o cardeal Ratzinger publica o documento *Homosexualitates problema*, em que afirma que “a tendência homossexual tem que ser considerada como objetivamente desordenada” e que de nenhuma maneira podem ser moralmente aceitas práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo. Em 28 de junho de 1988, o Papa publicou o documento *Pastor bonus*, em que renova a Cúria romana, dando-lhe maior poder sobre o episcopado. Em 15 de agosto, repetiu a negativa da Igreja à ordenação sacerdotal das mulheres.

Em 16 de fevereiro de 1989, a SCDF reafirma o não da Igreja á contracepção artificial. Em 29 de junho de 1990, publicou a carta *Ad tuendam fidem* que obriga os teólogos a uma profissão de fé e a um juramento de fidelidade, comprometendo-se a aceitar “firmemente” as “verdades” proclamadas “de modo definitivo” pelo magistério da Igreja. Em 23 de julho, publicou a carta *Apostolos suos*, em que restringe os poderes das conferências episcopais. Em 25 de março de 1995, o Papa classificou

como “tiranos” os parlamentares que aprovam leis que permitem, em alguns casos, o aborto. Em 17 de abril de 2003, o Papa proibiu, pela encíclica *Ecclesia de Eucharistia* a participação de evangélicos na comunhão durante a missa católica e a dos católicos na Santa Ceia dos protestantes, reafirmando também que os católicos divorciados e novamente casados, não podem receber a comunhão.¹¹⁸

Bento XVI

Doutor em Teologia, em 1953, com uma tese sobre a *Eclesiologia de Santo Agostinho*, com o título de *Povo e Casa de Deus na Doutrina de Agostinho sobre a Igreja*, Joseph Ratzinger fez outra tese sobre *A Teologia da História, de São Boaventura* (1959). Ensinou em várias universidades (Freising, Bonn, Münster, Tübingen e Regensburg). De 1962 a 1965, participou, como perito, do Concílio Vaticano II e, logo depois, foi nomeado para a Comissão Teológica Internacional, do Vaticano.¹¹⁹ O pensamento de Bento XVI (2005-) é marcado pela coerência. Em 1972, por discordar da Teologia Crítica, rompeu com seus colegas da revista *Concilium*, entre os quais Hans Küng e fundou, com Hans Urs von Balthasar, a revista *Communio*, de linha teológica conservadora. Em 1966, apresentou, na Katholikentag (assembleia geral da Igreja da Alemanha), um balanço pessimista sobre os resultados do Concílio Vaticano II, mesmo defendendo uma maior abertura da Igreja para o mundo.

Na crítica, afirma que, ao se abrir para a sociedade, a Igreja desviou-se de sua essência espiritual e que, em seu culto, ocorreria uma “modernização excessiva”. Em seu livro mais vendido, *Introdução ao Cristianismo* (1967), critica os teólogos que só vêem na Igreja a luta humana pelo poder e valoriza as pessoas que acreditam mais na vivência religiosa, do que na reforma eclesial. Nesse contexto, Ratzinger revela sua escolha por uma Igreja minoritária, mas ortodoxa. Ao investir contra as Teologias Crítica e da Libertação manifesta sua discordância contra o que chama de

¹¹⁸ADISTA. Roma, doc. 1424/2005.

¹¹⁹Nessa condição, teve grande influência na redação de vários documentos da Igreja, um dos quais, sobre o pluralismo teológico.

sociologização do tema da verdade. No governo de João Paulo II, fez gestões, junto à Conferência Episcopal Alemã, para que pedisse ao Vaticano, a abertura de um processo contra Hans Küng, para retirar-lhe a autorização canônica de ensinar a doutrina católica oficial.

Na direção da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, ocupou uma parte significativa do seu tempo na administração de processos contra teólogos de todo o mundo. Nesse aspecto, foi mais uma vez coerente, uma vez que essa tarefa preventivo-punitiva, embora incongruente com a democracia, integra a missão oficial da SCDF. O anúncio de Cristo e de seu Evangelho em um mundo relativista é, para Bento XVI, um dos desafios centrais da Igreja. Numa de suas entrevistas, afirma que, quem não é relativista parece que é alguém intolerante. “Perderam-se os fundamentos éticos da vida comum. Cristo é totalmente diferente de todos os fundadores de outras religiões e não pode ser reduzido a um Buda, ou a um Sócrates, ou um Confúcio. Isto não significa que não haja fragmentos importantes de verdade em outras religiões, que permitem instaurar um diálogo fecundo. No diálogo com as demais religiões, o ponto mais importante é compreender como, por uma parte, Cristo é único, e, por outra parte, como responde a todos os demais, que são precursores dele”.

“É um erro – afirma - construir um Catolicismo político. A fé não indica imediatamente receitas políticas, mas indica os fundamentos. Por uma parte, a política tem sua autonomia, mas por outra parte não há uma separação total entre política e fé. Existem fundamentos da fé que criam depois um espaço livre para a razão política. Portanto, a pergunta é o que é que pertence a estes fundamentos para que possa funcionar a política. Quais são os aspectos que devem ser deixados livres? Em primeiro lugar, é fundamental ter uma visão moral antropológica e aqui a fé nos ilumina. Certamente o cristianismo se relaciona com a liberdade, mas a verdadeira liberdade não é uma liberdade política. “A política tem sua autonomia, isto foi sublinhado, sobretudo, pelo Concílio Vaticano II e não deve ser construída pela fé como tal, deve ter sua racionalidade”.¹²⁰

¹²⁰CNBB. 2005.

6.6. Igreja e democracia na América Latina

6.6.1. A Democracia Cristã

As posições de Leão XIII diante das questões sociais, na *Rerum Novarum* (1891), incentivaram os católicos a atuarem mais diretamente no campo político. Conseqüentemente, são organizados, na Europa, vários movimentos e associações que passaram a aceitar alguns valores do liberalismo político e se dispuseram a construir uma democracia inspirada na Doutrina Social da Igreja. Esse conjunto diversificado de movimentos ainda sem organicidade recebeu o nome de Democracia Cristã. Na França, foram organizados círculos cristãos de estudos sociais (Reyms, 1981). Em 1901, Leão XIII definiu normas sobre a expressão democracia cristã, determinando que não tivesse uma conotação político-partidária, mas que fosse apenas uma ação beneficente. Inspirados na *Rerum Novarum*, os católicos europeus passaram a configurar duas correntes ideológico-políticas: uma tradicionalista, voltada para a restauração do corporativismo e a outra, minoritária, chamada de democracia cristã, logo hostilizada pelos católicos conservadores. Uma terceira força do Catolicismo social foi também organizada para tentar dar estabilidade ao movimento.

Imediatamente após a Segunda Guerra Mundial, os partidos democratas cristãos tornaram-se a expressão política mais importante da Europa Ocidental. Fazem jus, desse modo, ao desenvolvimento religioso e ao prestígio aumentado da hierarquia eclesiástica junto à sociedade, após a queda e o descrédito do fascismo, além de integrarem a maior parte da direita em seu movimento. A partir dos anos 60, ocorre uma profunda mudança no posicionamento político das Igrejas. Doravante, elas voltaram-se principalmente para a sociedade civil, o que resultou no enfraquecimento da democracia cristã, sobretudo a partir dos anos 70. Contudo, é objetivo afirmar que esse movimento exerceu uma grande influência nas áreas política, sócio-econômico, ética e cultural.¹²¹

Nesta época, na América Latina, a separação entre Igreja e Estado já era um

¹²¹ LAMBERTS, EMIEL, *Social Compass*, Vol. 47, Nº. 1, 113-125. 2000

fato consumado, quando os Partidos Democratas Cristãos de vários países do continente reuniram-se, pela primeira vez, em Montevideu (1947). Pretendiam legitimar sua ação no que chamaram de substrato social básico latino-americano, de origem cristã, desde a Conquista. Fortaleciam-se as novas classes médias. No plano ideológico, a incipiente democracia cristã do continente inspira-se em Jacques Maritain (com o humanismo integral), em Joseph Lebet (com a conscientização sobre a realidade do Terceiro Mundo) e em Emmanuel Mounier (com a sua proposta do Personalismo, aberta para o diálogo com o marxismo). A inspiração católica oficial vinha do reformismo social cristão do papa Leão XIII, concretizado, entre outros documentos referenciais, no Código Social de Malinas (Bélgica). A nova formação política democrata cristã reunia, em seu interior, liberais, social-democratas e nacionalistas, conformando uma unidade precária. Conjugaram-se uma orientação católica, voltada para a defesa da Igreja, diante do avanço da secularização e uma e outra, que prioriza, os direitos humanos e o aperfeiçoamento da ordem jurídica. A democracia cristã, incluindo personalidades, como Eduardo Frei, no Chile e Alceu de Amoroso Lima, no Brasil, colaboraram a partir dos anos 50 para internalizar na América Latina, o conceito de Terceiro Mundo. Contribuiu para isso, de forma decisiva, o trabalho da equipe "Economia e Humanismo", de Lebet. Na década de 60, todos esses grupos e correntes estavam sob a égide do desenvolvimentismo. Paralelamente, a consciência política continental foi influenciada e impactada pela Revolução Cubana, em 1959. Na Colômbia, um padre sociólogo desenvolvimentista, Camilo Torres, foi morto pelo exército, quando integrava uma coluna guerrilheira. Esses e outros fatos revolucionários influíram fortemente na democracia cristã, sobretudo nos setores mais jovens. No contexto mundial, a Guerra Fria vivia o momento da coexistência pacífica entre os Estados Unidos e a União Soviética. A esquerda da Democracia Cristã propôs, então, o diálogo cristão-marxista. Na década de 70, a Democracia Cristã já se encontrava, porém, em plena crise, dividida entre as correntes desenvolvimentistas e radicalizadas.

Capítulo 7

7 - Experiências de democracia em ordens religiosas

7.1. Ordem de São Bento

A mística beneditina parte da Regra de São Bento e acontece em torno do conceito de comunhão com Deus, por meio da prece e da contemplação; entre os monges; com a Igreja, em seus diversos níveis; com os cristãos de outras Igrejas e com os não-cristãos e também com a sociedade civil. A comunhão entre os monges é denominada *coenobium*, designando um grupo de pessoas que vivem juntas e têm objetivos comuns, sob a coordenação do abade ou da abadessa. São Bento resumiu, em três elementos, o essencial da vida cenobítica: a comunidade, a Regra e o abade ou abadessa. Na história dos beneditinos, esses elementos sempre interagiram e cada vez que um predominou sobre o outro, o carisma da Ordem foi afetado. Em alguns séculos, a Regra recebeu tanto destaque que resultou em legalismo. Noutros momentos, a dimensão comunitária tornou-se tão hegemônica que o cotidiano da Ordem transformou-se numa espécie de democracia parlamentar; em outras épocas, ainda, o papel do abade ganhou força, o que levou a uma espécie de governo monárquico.

Na tradição beneditina, o papel do abade é fundamental. As crises históricas da Ordem sempre implicaram em mudanças nessa função. Sempre que se tentou institucionalizar o carisma do abade, o resultado foi desastroso para a comunidade, afirmam teólogos da OSB. Quanto à relação com a Igreja, a Ordem preserva a sua autonomia, mas colabora com as comunidades eclesiais em nível local, nacional e internacional. Essa autonomia das ordens religiosas representa, historicamente, uma reação às tentativas de dominação por parte do poder eclesiástico e secular. (Veilleux, 1996).

Os Beneditinos estabeleceram-se definitivamente no Brasil em 1581, quando monges da Congregação Beneditina de Portugal fundaram a Abadia de São Sebastião, em Salvador, primeiro cenóbio da Ordem de São Bento no continente americano. Em 1889, a Congregação Beneditina Brasileira estava se extinguindo, quando, em 15 de novembro, foi proclamada a República e decretada, então, a separação entre a Igreja e

o Estado. Foi a salvação para a Ordem no Brasil, pois os mosteiros estavam arruinados e quase vazios em razão do fechamento dos noviciados por decisão de d. Pedro II. A lei da proibição dos noviciados foi completada por outra que proibia o reconhecimento das Profissões religiosas feitas em outros países.

7.2. Ordem dos Pregadores (OP) – Dominicanos

A OP foi fundada por São Domingos, em 1215, a Ordem dos Pregadores, OP, mais conhecida como Ordem Dominicana, incorporou estruturas e valores democráticos, em sua estrutura de governo, em níveis local, provincial e universal. O contexto da época era o de uma estrutura feudal, profundamente marcado pelo autoritarismo sacralizado, representado pelo poder absoluto do imperador e dos senhores feudais. A autoridade do chefe era tida como sagrada, por emanar diretamente da autoridade de Deus. O esquema piramidal de autoridade, no feudalismo, era legitimado e implementado na própria estrutura da Igreja, por meio de um sistema hierárquico chefiado pelo poder sacerdotal. O único espaço, ainda que rudimentar, de organização democrática, na época de São Domingos era o das comunas livres, ou seja, os burgos que conseguiam libertar-se do domínio imperial e feudal. Havia também, nesse período, as associações ou corporações de trabalho e as confrarias religiosas. As novas ordens mendicantes passaram, então, a interagir com esses movimentos populares e democráticos. (Foralosso, 2005)

A primeira dessas estruturas é a econômica mendicante, segundo a qual os membros dessa ordem não podem ter propriedades nem rendimentos, nem dinheiro e enquanto estiverem pregando o evangelho devem mendigar o pão da comunidade. A ordem foi implantada inicialmente nas novas concentrações urbanas (burgos), entre as quais Tolosa, Roma, Paris, Bolonha, Florença, Veneza e Nápolis. O segundo valor prioritário para a ordem é o do estudo da Bíblia, particularmente o Evangelho de São Mateus e as Epístolas de São Paulo. A terceira característica é a itinerância dos missionários, não mais ligados pelo voto de estabilidade ao mosteiro, mas disponíveis para se deslocarem para qualquer lugar e para qualquer fronteira. A quarta é a integração da comunidade dominicana com a Igreja local, colaborando com os bispos.

O exercício do governo na comunidade foi estabelecido pelo próprio São Domingos, com base nos conceitos de comunhão e de universalidade, com ênfase na participação orgânica e proporcional de todos os seus integrantes para atingir a sua missão. A fraternidade conventual estende-se à integração entre os conventos que formam a província. O poder central concentra-se no Capítulo Geral que, por sua vez, escolhe o Mestre da Ordem, o superior geral. O princípio democrático básico é o de auto-governo, traduzido na eleição do superior pela base e na participação articulada de toda comunidade no governo de si mesma. Os instrumentos dessa auto-gestão são o Capítulo e o Conselho.

Desde o início, a Ordem organiza-se em: comunidade local (convento ou casa menor), considerada uma célula fundamental da instituição; comunidade regional (província, vice-província e vicariato) e comunidade universal (a Ordem toda); constituída pela comunhão de províncias, que tem como centro unificador, a pessoa do Mestre da Ordem e, como fonte principal de autoridade, o Capítulo Geral. O sistema de governo dominicano exige que todos os membros da comunidade participem, de modo orgânico e profissional, no discernimento do que for melhor para a vida comunitária e para a missão; nas decisões do governo e na responsabilidade da execução dessas missões. Na comunidade local, os momentos fortes de vivência da democracia participativa são: o colóquio ou assembleia comunitária (momento de diálogo entre todos os membros da comunidade para tratar da vida interna) e o capítulo conventual.

Antigamente, realizava-se, nesse capítulo, uma revisão comunitária de vida (conhecida como capítulo das culpas), pouco a pouco transformado no espaço eleitoral básico da comunidade. Tem três funções: eletiva (eleição do prior, dos membros do conselho conventual e dos delegados para o capítulo provincial); legislativa (estabelecer ou aprovar as normas e as formas de organização da vida comunitária) e consultiva (indicar nomes para as funções oficiais do convento). Já o conselho conventual é formado por um grupo de religiosos e constitui um órgão consultivo e parcialmente deliberativo. Sua tarefa mais importante é a de garantir uma participação ainda maior no governo comunitário e a de combater eventuais tendências autoritárias e personalistas no exercício do poder. Em nível da comunidade regional (assembleia,

capítulo e conselho da província), a principal fonte de autoridade é o capítulo provincial (assembléia periódica de representantes e priores das comunidades). O funcionamento do capítulo provincial articula-se em dois momentos fundamentais: numa primeira etapa, a assembléia capitular, participam todos os membros do capítulo, também com tarefas consultivas, eletivas e legislativas. Numa segunda etapa, chamada de definitório, os definidores, eleitos pelo próprio capítulo, sistematizam as propostas capitulares, dando-lhes uma formatação jurídica, decidem sobre questões urgentes, não resolvidas pela assembléia capitular; nomeia ou confirmam os oficiais da província, entre os quais os mestres de noviços e dos estudantes, os síndicos e os promotores. Os definidores não podem tomar decisões contrárias ao que já foi decidido pelos capitulares.

A dinâmica de toda essa estrutura está voltada para três objetivos: evitar decisões apressadas, tomadas de forma emocional; superar ou amenizar os impasses gerados pela diversidade de opiniões e promover o consenso, por meio de um prolongado exercício de diálogo. Depois do capítulo, os definidores passam a integrar o conselho de província que é um grupo menor de religiosos, eleitos diretamente para assessorar o prior provincial. No conjunto da ordem, em nível mundial, a autoridade maior não é do Mestre Geral, mas do Capítulo Geral, constituído pela assembléia periódica de representantes das comunidades regionais. O Capítulo Geral é realizado de três em três anos, sendo alternativamente de provinciais e de definidores, através de um sistema bicameral, para permitir a participação de membros do governo (provinciais) e de representantes mais diretos da base. Na Ordem, qualquer mudança nas constituições requer a aprovação de três capítulos gerais sucessivos.

Vigora também, entre os dominicanos, o princípio das quatro liberdades: 1. em relação ao legalismo (pelo princípio da dispensa, cada superior tem o poder de dispensar a aplicação de uma norma, quando as exigências de fidelidade a valores superiores pedem a superação da materialidade da própria norma); 2. em relação ao impasse dos condicionamentos morais (as leis da ordem não obrigam sob culpa); 3. de discernimento (com base no direito de participar nas eleições e na elaboração das leis) e a 4. liberdade histórica (revisão contínua). Outro princípio é o do equilíbrio entre a unidade e o pluralismo, abrindo espaço para uma ampla autonomia em níveis local e

regional. Esse sistema democrático pode ser qualificado como o de uma democracia de participação indireta e gradual. O direito de decisão limita-se aos frades que já assumiram um compromisso definitivo com a Ordem, por meio da chamada profissão solene.

Os antecedentes jurídicos da Ordem Dominicana (OP) remontam à reforma de Cluny,¹²² que imprimiu, à vida monástica, um modelo mais centralizador, diante do regime de autonomia até então vigente. A OP nunca apresentou, contudo, as suas constituições à Santa Sé para aprovação. Quando Domingos de Gusmão reuniu sua comunidade em 1216, no capítulo de fundação já vigoravam na Igreja algumas regras para a vida das ordens religiosas, tais como a de São Bento e de Santo Agostinho, a qual foi adotada, inicialmente pelos dominicanos, em Toulouse, onde instalou a primeira comunidade da Ordem. No Capítulo Geral de Bologna, em 1220, Domingos não quis presidir os trabalhos e remeteu à comunidade todos os poderes, marcando, assim, a característica da Ordem de ser um corpo democrático, centralizado e altamente organizado. Até hoje, o Capítulo Geral, integrado por representantes eleitos de todos os conventos, tem plenitude de poderes no governo de toda a Ordem.

Possui, primeiramente, o poder legislativo e, internamente, uma proposta só se transforma em lei após a aprovação de três Capítulos consecutivos, cujas decisões são denominadas tecnicamente de incoação, aprovação e confirmação. O Capítulo também detém o poder supremo executivo: escolhe, promove e investe canonicamente nos pregadores. O Papa concede a Domingos e a sua Ordem o *officium predicationis* (o cargo oficial de pregadores na Igreja). Finalmente, o Capítulo Geral também assume o poder judiciário sobre temas de observância das regras da Ordem, cujo Mestre Geral é obrigado a prestar contas aos capitulares. O antigo Capítulo de Culpas, realizava-se, sempre, antes de todas as sessões do Capítulo Geral, julgando, em primeiro lugar, as personalidades presentes e, depois, os conventos e os ausentes. No século XIII a OP já havia consolidado sua missão oficial na Igreja, uma constituição de observância regular e uma idéia força espiritual. A missão oficial é a da pregação; a forma regular é a sua tradição e a sua organização conventual; e a idéia força é a *vita apostolica* (a imitação dos Apóstolos).

¹²² Mosteiro medieval que se tornou símbolo de uma das reformas das ordens religiosas.

Capítulo 8

8. Democracia e política externa do Vaticano

A Igreja é a única instituição confessional do mundo a ter acesso às relações diplomáticas (organização universal e transnacional). De acordo com a Secretaria de Assuntos com os Estados, do Vaticano, isso se deve, em primeiro lugar, à sua história, à sua organização universal e transnacional e, também, ao seu Chefe que, a partir da sua eleição em conclave, adquire um caráter internacional. A interação da Igreja Católica com os demais atores internacionais não se dá, propriamente, por meio da Cúria, nem do Estado do Vaticano, mas da Santa Sé (formada pelo Papa e pela Cúria Romana). Sua independência e soberania foram confirmadas, por meio do Tratado de Latrão, em 11 de fevereiro de 1929. A sua economia gira em torno de um orçamento aproximado de 260 milhões de dólares/ano.

A Santa Sé exerce uma ativa diplomacia e mantém relações diplomáticas formais com 174 países, 68 dos quais possuem missões acreditadas junto ao Vaticano. Tem também 106 representantes (núncios) junto a outros Estados, além de missões especiais junto à União Européia e à Federação Russa. As atividades diplomáticas da Santa Sé incluem igualmente a presença na União Européia, em Bruxelas, na ONU – onde é observadora permanente –, na OEA, na União Africana, na Organização Mundial do Turismo (WTO), na Organização Mundial do Comércio (WTO), na Organização Mundial da Saúde (OMS), no Programa Mundial de Alimentos, na UNESCO, no Programa da ONU para o Meio Ambiente, no Programa da ONU para o Controle de Drogas, no Centro da ONU para Assentamentos Humanos, na União Latina, na Organização Internacional para Migrações, na Organização Internacional do Trabalho (OIT), no Fundo Internacional para o Desenvolvimento da Agricultura e da Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura (FAO). A Santa Sé é também observadora informal junto à Organização Meteorológica Mundial, ao Comitê da ONU para o Uso Pacífico do Espaço Sideral, à Estratégia Internacional para a Redução de Desastres, à Organização Marítima Internacional, ao Comitê Consultivo Legal Afro-Asiático e à Organização Internacional da Aviação Civil. Integra também, na condição de membro, a Organização para a Proibição de Armas Químicas, a Organização para a Segurança e a Cooperação na Europa, a Organização Internacional

de Telecomunicações via Satélite, a Organização Mundial da Propriedade Intelectual, a União Postal Universal, o Instituto Internacional para a Unificação da Legislação Privada, o Alto Comissariado da ONU para os Refugiados, a Conferência da ONU sobre Comércio e Desenvolvimento, o Comitê Internacional para a Medicina Militar, a Agência Internacional de Energia Atômica e a Comissão Preparatória para o Teste Global para o Tratado de Banimento Nuclear. Em 1971, a Santa Sé aderiu ao Tratado de Não Proliferação Nuclear. No Cairo, mantém um delegado junto à Liga Árabe.

A diplomacia vaticana remonta ao IV século Dc e, a partir do século VIII até o século XIX, os Papas dirigiram os Estados Pontifícios que abrangiam vários territórios da Itália central. O exército de Victor Emmanuel dominou esses Estados, em 1860 e, dez anos depois, conquistou Roma, reduzindo, assim, o poder temporal do Papa. Finalmente, em 1929, o governo italiano e o Vaticano assinaram três acordos que resolveram a disputa entre ambos: o primeiro, reconhecendo a independência e a soberania da Santa Sé e criando o Estado da Cidade do Vaticano; o segundo, uma concordata, definindo as relações entre o governo e a Igreja e o terceiro, um acordo financeiro, assegurando uma indenização à Santa Sé por suas perdas, em 1870. Uma revisão desta concordata foi assinada em 1984. De acordo com o Código de Direito Canônico (cân. 361), a expressão “Santa Sé” inclui “não só o Romano Pontífice, mas também a Secretaria de Estado, o Conselho para os Negócios Públicos da Igreja e os demais organismos da Cúria Romana”.

A Cúria é a administração central da Igreja. O mesmo Código afirma, no cân. 1131, que a Igreja e a Sé Apostólica “são pessoas morais pela própria ordenação divina”. O contato entre a Santa Sé e a comunidade internacional nasceu no contexto dos Concílios Ecumênicos: a figura do Núncio Apostólico (embaixador do papa), com uma missão diplomática junto a um determinado governo e com uma missão eclesial junto a uma Igreja particular, já existia no ano 453, no final do Concílio de Calcedônia. No século XVI, a realidade internacional foi impactada pelo surgimento do Estado-Nação. A diplomacia vaticana adaptou-se à nova situação. Em 1701, o papa Clemente XI instituiu a Academia dos Nobres Eclesiásticos, para formar os representantes pontifícios junto a outros governos. O Congresso de Viena (1814/1815) – responsável pela reorganização geopolítica da Europa, após a derrota de Napoleão Bonaparte - deu

precedência, nos debates, ao representante do papa Leão XIII.

A legitimidade internacional da Santa Sé é, majoritariamente, reconhecida. Ela possui personalidade jurídica internacional (é a única confissão religiosa a ter esse status) e se apresenta como uma “autoridade moral soberana e independente”, por meio dos canais da diplomacia bilateral (que inclui relações diplomáticas com 176 países; assinatura de concordatas e de acordos) e da diplomacia multilateral (relações com a ONU, com a Comunidade Européia e com outras organizações). Entre os países mais conhecidos, apenas a China, a Arábia Saudita e o Vietnã ainda não estabeleceram relações diplomáticas com a Santa Sé. Essas relações são dirigidas e executadas pela Secretaria de Estado, cuja origem remonta ao século XV e que tem duas Secções: a Secção dos Assuntos Gerais e a Secção das Relações de Estado, que integram o Conselho dos Assuntos Públicos da Igreja. A Segunda Secção cuida das questões que envolvem a Igreja e os governos civis, além das organizações multilaterais.

8.1. Temas prioritários

Tanto na diplomacia bilateral, quanto na multilateral, a Santa Sé prioriza alguns temas e princípios: 1. a prioridade da pessoa humana, da sua dignidade e de seus direitos; 2. o direito à vida, desde a concepção; 3. o direito ao trabalho e à justa repartição de seus frutos; 4. o direito à cultura; 5. o direito à liberdade de pensamento, 6. o direito à liberdade de consciência; 7. o direito à liberdade de religião; 8. a promoção e a defesa da paz; 9. a rejeição da guerra como modo de resolver as disputas entre os Estados; 10. as iniciativas em favor do desarmamento; 11. o apoio a iniciativas em favor da democracia com base na idéia de participação e de corresponsabilidade e inspirada nos valores humanos; 12. a construção de uma ordem internacional baseada na justiça e no Direito, a partir da visão de que a humanidade dispõe de um avançado patrimônio jurídico, nesse campo, como fruto de suas trágicas experiências; 13. a defesa do “dever de intervenção humanitária” diante de situações que configuram crimes contra a humanidade, depois de se tornarem ineficazes todas as medidas diplomáticas; 14. o respeito pelas culturas e pelas tradições religiosas; 15. a solidariedade para com os países mais pobres, ajudando-os a assumirem o seu próprio

desenvolvimento; 16. as ameaças à estabilidade do mundo, não tanto no que se refere à soberania territorial, mas, sobretudo, pelos efeitos resultantes da extrema pobreza, das desigualdades sociais, das tensões étnicas, da poluição do meio ambiente, da falta de democracia e do desrespeito aos direitos humanos; 17. a defesa da globalização da solidariedade, como alternativa à atual globalização econômica, que aprofunda o fosso entre os ricos e os pobres no mundo; 18. a redução e a renegociação da dívida externa dos países pobres, atribuída, em parte, às estruturas injustas da economia mundial; 19. a pacificação do Oriente Médio e a proposta de um status especial para Jerusalém, sob a coordenação da ONU, por ser essa cidade santa para as três grandes religiões monoteístas (Judaísmo, Cristianismo e Islamismo); 20. a rejeição total ao terrorismo, qualquer que seja sua origem, como método de luta política; 21. a igualdade entre todas as nações, grandes e pequenas; 22. a gradual diminuição das despesas militares e o desarmamento efetivo; 23. a defesa da vida e da família, em todos os níveis; 24. a proibição de experiências na área da bioética; 25. o reconhecimento formal, pela União Européia, do papel da Igreja na construção da identidade da Europa. Para a Igreja, os direitos são inatos à pessoa humana, universais e não têm origem no Estado.

8.2. Estratégias da diplomacia vaticana

A dimensão política do discurso religioso apresenta uma extrema dificuldade para a Ciência Política, na medida em que utiliza, de forma sincrética, conceitos e elementos baseados na fé (subjetividade) e na razão (objetividade). Nesse sentido, analisar as estratégias políticas religiosas no espaço público requer, necessariamente, um exercício de análise do discurso, na tentativa de distinguir o que é especificamente religioso e o que é especificamente político. Definida a estratégia como “uma coordenação de atividades complexas que visam a obtenção de um determinado resultado”, a política externa do Vaticano está voltada, em termos gerais, para garantir espaços de influência em todos os fóruns nacionais e internacionais em que a sua visão de mundo e seus interesses estejam envolvidos. Isto inclui, por exemplo, todo e qualquer fórum que trate de questões ligadas à vida, desde seu momento inicial até à morte; e que também trate da liberdade religiosa, da justiça e da paz. Os interesses da

Igreja têm um caráter transnacional e se concentram, essencialmente, na abertura ou na consolidação de espaços para a sua ação doutrinária. Nesse sentido, as estratégias da diplomacia vaticana não estão voltadas, na história contemporânea, para a conquista do poder político direto, mas para garantir, no espaço interno dos Estados e no plano mundial, o grau de influência e as propostas da Igreja. Sua influência expressa o que Hassner chama de papel das idéias nas relações internacionais.¹²³

Nesse contexto, há uma correspondência entre os momentos da história da Igreja e os modelos e paradigmas eclesiais. Na história do Cristianismo, podem ser identificados basicamente três períodos: o primeiro é o das perseguições até à conversão de Constantino que se caracteriza pelo princípio de resistência à ordem estabelecida; o segundo – e mais longo – refere-se ao longo período de Cristandade que começou com Constantino e prevaleceu praticamente até à Revolução francesa; nele, o Cristianismo era um dos atores principais da ordem dominante; o terceiro envolve todo o processo histórico pós-1789 até os dias atuais, em que o Cristianismo é confrontado com novos desafios, entre outros os da deseclesialização e o da secularização. (Comblin, 2002) Durante todo esse processo histórico, a Igreja, como instituição, foi construindo o seu modelo próprio de diplomacia, com as seguintes características básicas, entre outras: estável; conciliatória; silenciosa; baseada em pequenos e gradativos passos; com o menor custo possível para a imagem da instituição; reforçadora da imagem da Igreja como uma instituição unificadora, a serviço de toda a humanidade. Uma das tradições da Santa Sé é, também, a de nunca tomar a iniciativa, nem de iniciar, nem de romper, as relações diplomáticas com qualquer país.

8.3. As viagens do Papa como dado estratégico

Nas estratégias de política externa do Vaticano, as viagens do Papa assumem um papel fundamental, do ponto de vista pastoral-religioso, mediático e político. Os pèriplos pontifícios no século XX começaram no período de 4 a 6 de janeiro de 1964, com a viagem de Paulo VI à Terra Santa, três anos da Guerra dos Seis Dias, de 4 a 7

¹²³HASSNER, PIERRE. *Le rôle des idées dans les relations internationales*. Politique Étrangère. 3-4/2000.

de junho de 1967. Até então, o único pontífice a deixar o território romano fora o papa Pio VII. No começo do século XIX, Paulo VI fez também uma visita à sede da ONU, em 4 e 5 de outubro de 1965, a convite do Secretário Geral, U Thant. Diante de representantes da maioria dos países membros (somente a Albânia, então estalinista, boicotou a sessão de 4 de outubro), o Papa afirmou: “Esse encontro possui um duplo caráter: de simplicidade e de grandeza; de simplicidade, porque o que vos fala é um homem como vós; ele é vosso irmão e mesmo um dos menores entre vós, que representais Estados soberanos, uma vez que só é investido de uma minúscula e quase simbólica soberania temporal, o mínimo necessário para ser livre de exercer a sua missão espiritual e para assegurar, a todos que com ele tratam, que é independente diante de toda soberania deste mundo. Ele não tem nenhuma soberania temporal, nenhuma ambição de competir convosco”. Em seguida, pediu aos Estados que se empenhassem em favor da paz e proclamou duas vezes: “Nunca mais a guerra! Nunca mais a guerra!”. Depois do brevíssimo governo de João Paulo I, seu sucessor, João Paulo II, fez das viagens um de seus principais instrumentos a serviço da Igreja . O Brasil foi visitado por ele três vezes.

8.4. Igreja e Teorias de Relações Internacionais

Em que modelo teórico de RI, pode-se incluir a política externa do Vaticano? Uma resposta apressada possivelmente a qualificaria como wilsoniana e idealista. No entanto, o estudo dos eventos dessa política específica leva a uma caracterização mais complexa. Em nome de seus interesses institucionais e de sua missão, a Santa Sé tem adotado posições realistas em sua foreign policy, enquanto adota, paradoxalmente, algumas posições próximas da escola liberal em suas relações internacionais. As origens da tradição realista podem ser encontradas na Grécia antiga (no historiador grego Tucídides, cronista das guerras do Peloponeso e na antiga Índia (na obra de Cailiia, ministro do rei Chandra Gupta) e tem como seus principais expoentes Maquiavel e Thomas Hobbes. Mas o desenvolvimento do realismo como teoria com pretensões explicativas da realidade internacional teve lugar no marco da Guerra Fria. São seis as principais características do realismo político como corrente teórica: a) é

uma teoria normativa orientada para a política prática; b) é dominada pelo pessimismo antropológico;¹²⁴ c) rejeita a existência de uma possível harmonia de interesses e considera o conflito co-natural ao sistema internacional; d) considera a atuação do Estado como determinada pelo próprio sistema. Independentemente de sua ideologia ou do sistema político-econômico, todos os Estados atuam de forma semelhante, procurando sempre aumentar seu poder; e) juntamente com o poder, o segundo elemento chave do realismo é a noção de interesse nacional, definida em termos de poder e que se identifica com a segurança do Estado e f) assume a idéia de que os princípios morais não pode ser aplicados de forma abstrata, à ação política. Entre os autores que desenvolveram o realismo, como teoria, a partir dos anos 40, destaca-se, em primeiro lugar, Hans Morgenthau, autor do primeiro estudo sistemático de política internacional: *Politics among nations* (Morgenthau, 1978[1948]). Contudo, antes que Morgenthau sistematizasse o enfoque realista, outros autores manifestaram idéias semelhantes ao seu pensamento, entre os quais Edward Carr, Reinhold Niebuhr e Georg Schwarzenberg. Dois outros autores realistas assumiram funções importantes na política externa norte-americana: o diplomata George Kennan (ideólogo da estratégia de contenção dos EUA diante da então URSS e o Secretário de Estado e conselheiro de segurança estadunidense Henry Kissinger). São também incluídos na escola inglesa do realismo Martin Wight e Redley Bull e, na escola francesa, Raymond Aron e seu discípulo norte-americano Stanley Hoffmann. O realismo é a corrente dominante nas relações internacionais.

Já a tradição liberal, por sua vez, não é tão antiga e está enraizada na teoria política liberal, desenvolvida, sobretudo a partir do século XVII, por pensadores da filosofia e da economia política, tais como Immanuel Kant, John Locke, David Hume, Jeremy Bentham, Adam Smith, Richard Cobden, James Madison e Thomas Jefferson. As principais teses do pensamento liberal, nas relações internacionais, são as de que a) essas relações avançam para uma situação de maior liberdade, paz, prosperidade e progresso; b) as mudanças nas relações internacionais são provocadas por um processo de modernização, gerado pelos avanços científicos e reforçados pela revolução

¹²⁴A posição pessimista, com relação ao presente e ao futuro do ser humano e do mundo, é justamente uma das principais características do pensamento filosófico e teológico do papa Bento XVI.

intelectual do liberalismo e c) é necessário promover a cooperação internacional para atingir as metas da paz, do bem-estar e da justiça. O presidente norte-americano Woodrow Wilson, em seus famosos “catorze pontos” exemplificou as prioridades liberais.

Tradicionalmente, o realismo e o liberalismo são correntes irreconciliáveis, não ocorrendo o mesmo com duas correntes derivadas, o neo-realismo e o neoliberalismo. A passagem do realismo para o neo-realismo é um dos marcos da *theory of international politics*, de Kenneth Waltson (1979), em que mantêm os principais pressupostos do realismo clássico: os Estados são unidades racionais e autônomas e são também os principais atores da política internacional; o poder é a principal categoria analítica dessa teoria e a anarquia é a característica que define o sistema internacional. Contudo, diferentemente do realismo, o neo-realismo baseia-se mais nas características estruturais do sistema internacional e menos nas unidades que o compõem. Já o neoliberalismo apoiá-se nos trabalhos de Keohane (1984). Em sua obra *After hegemony*, refere-se ao neoliberalismo institucional que reúne elementos tanto do realismo como da tradição liberal. Ambas as correntes mantêm um intenso diálogo científico e se preocupam com os efeitos das instituições internacionais no comportamento dos Estados numa situação de anarquia internacional.

Esse realismo manifestou-se, de modo bastante evidente, durante a Guerra Fria, nos pontificados de João XXIII a Paulo VI, com a chamada *Östpolitik* do Vaticano, voltada para os Estados de regime socialista do Leste europeu. João Paulo II deu continuidade a essa política, de que já participava em seu país natal, como arcebispo de Cracóvia. Tendo como referencial de resistência ao comunismo suas freqüentes viagens à Polônia, Karol Wojtyła tornou-se, então, uma figura chave, do ponto de vista estratégico, no processo de queda dos regimes autoritários do Leste europeu.

Apoiou, desde o começo, o sindicato *Solidárnosc*, de Lech Walesa e reagiu, junto a Leonid Brejnev, contra as ameaças de invasão da Polônia pelas tropas soviéticas. Em dezembro de 1989, recebeu, no Vaticano, o líder soviético Mikhail Gorbatchev, dois anos antes da *débâcle* da URSS, em 1991. No conflito da ex-Iugoslávia, o Papa também participou do jogo de xadrez estratégico e se antecipou, taticamente, aos hegemonas ocidentais, ao reconhecer, em 13 de janeiro de 1992, a

independência da Croácia e da Eslovênia. Do mesmo modo, no Ocidente, um difícil processo de negociação levaria o Papa a visitar Cuba, em janeiro de 1998.

Outro exemplo de realismo político do Vaticano é o do relacionamento de seus representantes diplomáticos com os governos da Argentina e do Chile, durante as ditaduras militares das décadas de 70 e 80. No Chile, o general Pinochet teve, entre os seus principais aliados, o então Núncio Apostólico, arcebispo Ângelo Sodano, hoje a segunda autoridade do Vaticano, como Secretário de Estado. Graças a essa amizade, a Santa Sé formalizou, de imediato, junto às autoridades britânicas, o primeiro pedido para que o ex-ditador chileno fosse libertado. Do mesmo modo, na Argentina, os generais encontraram no Núncio Apostólico, d. Pio Laghi, um leal e permanente parceiro. A ditadura argentina repassava a Laghi informações privilegiadas. Esses vínculos de Laghi com a ditadura levaram a Associação das Mães da Praça de Maio a processá-lo junto à Justiça italiana por considerá-lo omissos diante das violações dos direitos humanos. Neste momento, a Santa Sé examina também, de forma realista e pragmática, a possibilidade de uma reconciliação com a República Popular da China, admitindo, inclusive, o reconhecimento da tese chinesa de soberania sobre Taiwan. Além de aceitar essa tese, o governo chinês exige, da Santa Sé, o compromisso de não favorecer a campanha do Dalai Lama, em favor da autonomia do Tibet. Por outra parte, a diplomacia da Igreja vem realizando negociações, na ONU, para transformar o Vaticano de observador permanente em membro pleno das Nações Unidas.

8.5. EUA e Vaticano: convergências e divergências

Os Estados Unidos mantiveram relações consulares com os Estados Pontifícios de 1797 a 1870 e estabeleceram relações diplomáticas com o Papa de 1848 a 1868, sem o status de embaixada. Essas relações foram interrompidas com o fim dos Estados Pontifícios em 1870. Desse ano até 1984, os EUA não mantiveram relações diplomáticas com a Santa Sé. Contudo, vários presidentes norte-americanos designaram diplomatas, como enviados especiais, para tratarem de assuntos de interesse comum. O primeiro deles foi Myron C. Taylor, que serviu de 1939 a 1950. Os presidentes Nixon, Ford, Carter e Reagan também mandaram enviados especiais ao

Vaticano. As relações diplomáticas plenas entre os EUA e a Santa Sé foram estabelecidas em 10 de janeiro de 1984. o embaixador William Wilson foi nomeado, em 1983, como embaixador dos EUA junto a Santa Sé. De imediato, a decisão presidencial provocou um protesto em várias Igrejas e de outras organizações protestantes e católicas, sob a alegação de que essas relações violavam a Primeira e a Quinta Emendas da Constituição norte-americana, além de dar preferência a uma denominação religiosa sobre as outras e de significar um vínculo entre Igreja e Estado. O governo defendeu o seu direito de manter laços diplomáticos com a Santa Sé alegando que nenhuma outra Igreja foi prejudicada pela medida e que a decisão é uma prerrogativa do Poder Executivo. argumentou também que o EUA mantém relações diplomáticas com o governo britânico, apesar de ser a Rainha a chefe da Igreja da Inglaterra. A Suprema Corte dos Estados Unidos definiu a questão ao reconhecer o direito desse país de estabelecer relações diplomáticas com qualquer entidade internacional.¹²⁵

Desde o momento em que resolveram levar à prática o que consideram o seu destino manifesto, os EUA sempre tiveram na Santa Sé um de seus principais aliados estratégicos. Essa aliança entre a Casa Branca e o Vaticano é o dado histórico preponderante no seu relacionamento bilateral. Os principais pontos de convergência, acentuados nos governos republicanos de Ronald Reagan, George Bush e do seu filho George Walker Bush, incluem, além do anticomunismo, principalmente questões morais, como a rejeição ao aborto e à eutanásia. Os pontos centrais de divergência concentram-se, hoje, na posição contrária do Papa e da Santa Sé aos eixos da Doutrina Bush e à política de intervenção preventiva dos EUA em países que seu governo considere como integrantes do “eixo do mal”; e na questão da economia e das políticas de ajuste estrutural, referenciadas exclusivamente no mercado. Nesse aspecto específico, um caso paradigmático é o contencioso entre o Vaticano e Washington em torno da invasão do Iraque.

O papa João Paulo II opôs-se, desde o início, à decisão de Bush de descartar a ONU do affaire iraquiano e condenou explicitamente o não esgotamento das possibilidades de uma saída negociada com o regime de Saddam Hussein. Deu sua

¹²⁵REESE, THOMAS, *Three Years later: U.S. Relation with the Holy See. 1987. Paper.*

contribuição particular nesse sentido, ao enviar dois negociadores com mensagens especiais para Bush e Saddam. Os enviados foram os cardeais Roger Etchegaray, a Bagdá e Pio Laghi, a Washington. O papa João Paulo II assumiu uma posição contrária à dos EUA e da Inglaterra, diante da invasão do Iraque, basicamente por dois motivos: a) éticos e espirituais e b) pragmáticos. Reafirmou os princípios que o Concílio Vaticano II já havia aprovado nos anos 60: “Todo ato de guerra que leva indistintamente à destruição de cidades inteiras ou de vastas regiões, com os seus habitantes, é um crime contra Deus e contra o próprio homem, que deve ser condenado firmemente e sem hesitação”.

Na posição do Papa, no caso do Iraque, pesaram também, motivos estratégicos: a Igreja considera fundamental um bom relacionamento com os países islâmicos. O Islamismo tende a ser, a médio prazo, a religião com maior número de adeptos no mundo. A Igreja é herdeira da doutrina da guerra justa (Tomás de Aquino). Considera uma guerra de agressão como intrinsecamente imoral e afirma que, no trágico caso em que esta se desencadeia, os responsáveis por um Estado agredido têm o direito e o dever de organizar a defesa, inclusive recorrendo à força de armas. O uso da força, para ser lícito, deve responder a algumas rigorosas condições: “que: - o dano infringido pelo agressor à nação ou à comunidade das nações seja durável, grave e certo; - todos os outros meios de por fim se tenham revelado impraticáveis ou ineficazes, estejam reunidas as condições sérias de êxito; - o emprego das armas não acarrete males e desordens mais graves que o mal a eliminar”. Essa mesma doutrina considera que uma ação bélica preventiva, lançada sem provas evidentes de que uma agressão está para ser desferida, não pode deixar de levantar graves questões sob o aspecto moral e jurídico.

No plano jurídico, as atividades da Santa Sé, diante das leis internacionais, representam um tema particularmente complexo: em primeiro lugar, porque a Santa Sé constitui primeiramente o governo da Igreja e sua presença, nas relações internacionais, tem implicações não apenas de caráter jurídico, mas também de ordem política. No que se refere ao perfil jurídico, a análise dessas implicações orienta-se em duas direções: a *canônica* – isto é, a ordem legal doméstica da Igreja – e a *internacional*. No aspecto político, a questão pode ser compreendida à luz da relação,

definida pelo Concílio Vaticano II, entre a Igreja e a sociedade civil. Desse modo, a Igreja se interessa pelos fatos que ocorrem na comunidade internacional, assim como essa comunidade demonstra interesse nas atividades e na missão da Igreja. Os pontos que mais interessam aos juristas, diante da política externa do Vaticano incluem; a) a subjetividade internacional da Santa Sé, como governo central da Igreja; b) a autoridade da Santa Sé sobre o Estado da Cidade do Vaticano e a sua soberania territorial diante do sistema internacional; c) aceitação das normas internacionais pela Santa Sé e sua contribuição para a legislação internacional contemporânea; d) as relações da Santa Sé com as organizações intergovernamentais, e sua presença nos debates das conferências internacionais. De acordo com os princípios e normas da legislação internacional, é sujeito da ordem internacional uma *entidade soberana*, com *autonomia*, com *poder de auto-organização* e com a *capacidade* de cumprir, internacionalmente, atos com relevância jurídica e, conseqüentemente de adotar as normas determinadas. Um exemplo neste sentido é o da auto-compreensão da Igreja como *sociedade perfeita*. Esse imagem expressa não apenas a autonomia dos objetivos e diante dos poderes externos – sua soberania -, mas também o seu poder de auto-organização, com base no conjunto de suas normas jurídicas produzidas internamente. No Código de Direito Canônico, a Santa Sé aparece, ao mesmo tempo, como uma entidade soberana e como o órgão central do governo da Igreja. Quem age no cenário internacional, em nome da Santa Sé, é o próprio Papa.

Um outro aspecto que torna ainda mais complexa a presença internacional da Igreja é o seu governo territorial sobre o Estado da Cidade do Vaticano. O fim dos Estados pontifícios, em 1870, não privou a Santa Sé das prerrogativas de soberania e de personalidade legal. Nesse sentido, o Vaticano assumiu tarefas de mediação diante de conflitos internacionais ou localizados, adotando, para isso, vários instrumentos do Direito Internacional para a resolução pacífica de controvérsias: a) *bons officios* – no litígio sobre os limites do Congo entre o Reino Unido e Portugal, em 1890; no apelo ao imperador Menelik, da Etiópia, em 1896, em favor dos prisioneiros de guerra no conflito com a Itália e na guerra entre os Estados Unidos e a Espanha, em 1898; b) *mediação* – para evitar a guerra entre a França e a Prússia, em 1870 e c) *arbitragem* sobre os limites entre o Equador e o Peru, em 1893, entre a Argentina e o Chile, de

1900 a 1903.

Segundo as leis eclesiásticas, a função do Estado do Vaticano é a de garantir a independência da Santa Sé. O poder exercido sobre o Vaticano pela Santa Sé é comparável àquele que um governo exerce sobre um território e sobre a população que nele vive. Trata-se de algo paradoxal porque contrasta com a universalidade da missão da Santa Sé. Importa destacar que a Santa Sé atua como órgão central de governo de duas entidades soberanas: a Igreja Católica e o Estado do Vaticano. A Santa Sé, por força de sua subjetividade internacional, participa de várias instituições e conferências intergovernamentais e alterna as relações diplomáticas bilaterais e multilaterais. No sistema da ONU, a Santa Sé ocupa a posição de observador permanente e participa de todas as atividades dessa organização, com direito a voz, mas não a voto. Esse status foi criado pela ONU especificamente para a Santa Sé.¹²⁶

8.6. A Santa Sé e os direitos humanos

Apesar de ter o status especial de observador permanente na ONU, o Vaticano é signatário de dez por cento dos convênios internacionais sobre direitos humanos,¹²⁷ ocupando um dos últimos lugares na lista de Estados signatários, abaixo da China, do Irã e de Ruanda. A Santa Sé não ratificou, por exemplo, as convenções sobre a supressão das discriminações baseadas na sexualidade, no ensino, no emprego e na profissão, nem tampouco as relativas à proteção dos povos indígenas, aos direitos dos trabalhadores e das mulheres, e à defesa da família. Deixou também de ratificar as convenções contra o genocídio, os crimes de guerra e contra a humanidade e as referentes à proibição da tortura e da pena de morte e à supressão da escravatura e dos trabalhos forçados. Na Conferência Mundial da ONU sobre direitos humanos, realizada, em 1993, em Viena, 171 governos aprovaram, por consenso, uma declaração em que afirmam que “todos os direitos humanos são universais, indivisíveis e

¹²⁶BUONOMO, VICENZO. *The Holy See in the Contemporary International Community: a Juridical Approach According to the International Law and Practice*. Roma, Lateran University Press.

¹²⁷Cf. dossiê preparado pelo Instituto Internacional de Direitos Humanos de Strasburgo, há mais de uma centena de pactos ou protocolos subscritos pela ONU, no campo dos direitos humanos, classificados em quatro categorias: convenções gerais, convenções específicas que se referem a certos direitos em particular, convenções que protegem determinados grupos ou coletivos de pessoas e convenções relativas às discriminações praticadas em todo o mundo.

interdependentes e estão relacionados entre si” e de que os Estados têm o dever “sejam quais forem os seus sistemas políticos, econômicos e culturais, de promover e proteger todos os direitos humanos e as liberdades fundamentais”. O Concílio Vaticano II fez uma menção elogiosa aos direitos da pessoa humana.¹²⁸ Até hoje, contudo, não existe um documento oficial do Vaticano aceitando publicamente o texto da Declaração de 1948 e comprometendo-se a pô-lo em prática. Essa aceitação implicaria, afirma o teólogo José Maria Castillo,¹²⁹ em aceitar a igualdade efetiva entre homens e mulheres, na Igreja; a não limitação às liberdades de expressão e de pesquisa; a participação de todos os membros da Igreja na designação dos cargos eclesiásticos e a garantia jurídica nos julgamentos das medidas disciplinares. Uma das expressões do paradoxo entre o discurso e a prática dos direitos humanos na cúpula da Igreja, está contida no cânon 331 do atual Código de Direito Canônico ao afirmar que o Papa “goza, na Igreja, em razão do cargo, de poder ordinário, supremo, pleno, imediato e universal, e que pode exercer sempre livremente”. O cânon 333 acrescenta que “contra uma sentença ou decreto do Romano Pontífice não há apelação nem recurso”. Já o cânon 1404 diz que “a primeira Sé por ninguém pode ser julgada” e o 1372 diz que “quem recorrer ao concílio ecumênico ou ao colégio dos bispos contra um ato do Romano Pontífice seja punido com uma censura”. Em maio de 1990, a Congregação para a Doutrina da Fé publicou o documento *Instrução sobre a vocação eclesial do teólogo*, em que afirma: “não se pode apelar aos direitos humanos para se opor às intervenções do magistério”.

8.7. A política externa do Vaticano e Bento XVI

Em grandes linhas, a orientação geral da política externa do Vaticano, no governo de Bento XVI, tende a ser uma continuidade daquela praticada por João Paulo II. No entanto, por suas características pessoais, Ratzinger poderá manter uma política mais voltada para dentro do que para fora da Igreja. Na política externa, a marca principal de seu governo deverá ser o exercício do *soft power* que caracteriza a diplomacia vaticana. Essa política já começa a ser aplicada, por exemplo, no

¹²⁸ *Gaudium et Spes*, 73.

¹²⁹ *Exodo*, Madri, novembro/dezembro de 1998.

relacionamento com a comunidade judaica, com a Igreja Ortodoxa e com o Islã. Uma outra preocupação central de Bento XVI refere-se à própria Europa, onde a sua posição é cética com relação ao processo de expansão da União Europeia e também quanto ao avanço da secularização. A Santa Sé dá, porém, apoio à entrada da Turquia nessa comunidade de nações. Procura, por outra parte, estabelecer um *modus vivendi* com a República Popular da China e com o governo da República Socialista do Vietnam. No âmbito das relações intereclesiais, a política de Bento XVI é a de atuar em vários níveis para favorecer a unidade entre os cristãos católicos, ortodoxos e reformados. Uma de suas intenções é a de promover a criação de uma frente comum para tentar reduzir a escalada do indiferentismo religioso e do relativismo étnico, no mundo. Com relação aos EUA, a principal contradição da Santa Sé, na era Ratzinger, continuará tendo, como foco central, a questão do *laissez faire*, inerente à ideologia e à prática do regime capitalista.

Capítulo 9

9. A evolução da Igreja no Brasil

Os estudos mais sistemáticos sobre a história e o papel da Igreja no Brasil começaram a despertar um especial interesse a partir de 1889, com a proclamação da República e com a separação oficial entre a Igreja e o Estado. Neste contexto e sob a influência do positivismo e do darwinismo social, intelectuais, leigos e eclesiásticos passaram a pesquisar o papel da Igreja na sociedade brasileira e a especificidade do Catolicismo no Brasil. Nessa tarefa, destacou-se o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), fundado em 1938, que localizou e publicou crônicas religiosas dos séculos XVI a XVIII. Capistrano de Abreu foi um desses pesquisadores.¹³⁰ Na primeira metade do século XX, destacou-se a produção de histórias da Igreja e de ordens religiosas no Brasil, utilizadas na formação do clero. Destaca-se, entre outras, a *História da Companhia de Jesus no Brasil*, do padre Serafim Leite, em 10 volumes.¹³¹

Com base numa perspectiva sócio-antropológica, Gilberto Freyre (1900-1987) escreveu cerca de 40 livros sobre a formação social brasileira, destacando-se *Casa Grande & Senzala* (1933), *Sobrados e Mocambos* (1936) e *Ordem e Progresso* (1959). Sua tese básica é a de que, para compreender o Brasil, é fundamental conhecer a formação, o desenvolvimento e a decadência do patriarcalismo. *Casa Grande & Senzala* situa as origens do Catolicismo no Brasil com base nas matrizes indígena, portuguesa e africana. O Cristianismo colonial misturou-se, também, ainda em Portugal, com várias tradições religiosas, pagãs, islâmicas, africanas e judaicas. Freyre chegou a estas conclusões ao analisar, não os documentos oficiais da Igreja, mas as práticas e devoções religiosas populares. Portanto, para ele, o Catolicismo brasileiro é inseparável do processo de mestiçagem.

Nessa mesma ótica sócio-antropológica, Roger Bastide (1898-1974) analisou, principalmente, os cultos afro-brasileiros e o processo de interpenetração de

¹³⁰ Como resultado desse trabalho de pesquisa, Capistrano de Abreu publicou *Do Clima e Terra do Brasil e de algumas coisas notáveis que se acham assim na Terra como no Mar*, de Fernão Cardim (1881); *Informações e fragmentos do Padre Joseph de Anchieta* (1886); *História do Brasil*, (1887, 1889), de Frei Vicente de Salvador; *A Primeira Visitação do Santo Ofício, Confissões da Bahia* (1922); *Primeira Visitação do Santo Ofício, Denúncias da Bahia* (1925); *Diálogos das Grandezas do Brasil* (1901 e 1930); e *A Primeira Visitação do Santo Ofício, Denúncias de Pernambuco* (1929).

¹³¹ Lisboa, Rio de Janeiro, Livraria Portugal, Editora Civilização Brasileira, 1938-1950.

civilizações.¹³² Bastide quebrou preconceitos ao situar, como religiosos, fenômenos que, até então, eram estigmatizados como charlatanismo, magia, superstição, fanatismo ou folclore. No regime de exceção, do Estado Novo (1937-1945) e, até recentemente, nos anos 70, as religiões afro-brasileiras sofreram repressão policial e vários de seus dirigentes foram presos e seus objetos de culto foram confiscados. A análise dos movimentos sócio-religiosos, classificados como messiânicos e milenaristas, é o tema central dos estudos de Maria Isaura Pereira de Queiroz, ex-aluna de Bastide, na década de 60. Em *O Messianismo no Brasil e no Mundo*¹³³, definem as manifestações messiânicas como movimentos sociais, políticos e religiosos que envolvem a ação de uma coletividade organizada e estruturada sob a liderança de um messias, e que busca transformar a realidade, pela implementação de um reino perfeito. Esses grupos surgem durante o auge das crises sociais.

9.1. Cristandade

A legitimidade religiosa e política da Igreja no Brasil é o resultado de um longo processo, que acompanha a própria história dessa Nação, desde 1500. O poder estabelecido, no período colonial, interage com o modelo de Igreja Cristandade, em que a Igreja é subordinada ao Estado e a religião oficial funciona como instrumento de dominação social, política e cultural. Fundamentalmente, a Cristandade indica a utopia de construir uma sociedade *integralmente cristã*, ou seja, a religião cristã deve penetrar *todos* os segmentos da vida, tanto do cidadão como da coletividade. Na perspectiva teológica, então em vigor, seria a realização do *Reino de Deus*, já aqui na terra! Neste projeto religioso-político, o poder civil e o poder eclesiástico trabalham juntos numa íntima união de forças, em que os limites e competência de cada um não são bem definidos.¹³⁴

Em uma carta de 12 de novembro de 1199, o papa Inocêncio III afirmava,

¹³²Professor visitante da USP. de 1938 a 1954, Bastide escreveu cerca de 1935 livros e textos. Em seu *As religiões africanas no Brasil*, analisa como essas crenças foram reinterpretadas no país, no contato com outras religiões e no relacionamento entre os vários grupos étnicos e classes sociais. Reflete, também, sobre o impacto, nesses cultos, da urbanização e da industrialização e sobre a formação de novas identidades.

¹³³Paris. Éditions Anthropos, 1968.

¹³⁴MATOS, HENRIQUE CRISTIANO JOSÉ. *Nossa História. 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*. São Paulo. Paulinas. 2001.

dirigindo ao Patriarca de Constantinopla, que o apóstolo Pedro, andando sobre o mar para ir ao encontro de Jesus, expressava, com este gesto, o privilégio do Pontificado que lhe dava o direito de governar sobre todo o universo e todas as nações, tanto pagãs, quanto judias. Os juristas afirmavam o direito dos Papas de delegarem a terceiros a ocupação dos territórios que acabavam de ser descobertos. Por outra parte, como “pai espiritual” do conjunto dos povos, o Papa reserva-se a regulamentação das relações entre os cristãos e os “infiéis”. A posse era um poder exclusivo que dava à Coroa o direito e o dever do *Jus Patronatus*, que implicava em propagar a fé entre os povos arrebatados aos mouros. A implantação da Igreja em terras americanas baseou-se no Patronato Regio, do qual eram detentores os Reis Católicos e Manuel I de Portugal e como uma parte integrante do aparato administrativo dos impérios coloniais espanhol e português. Desde o século XIII, Portugal passou a usufruir desses privilégios. Em Portugal, a tradição do Padroado é mais antiga do que na Espanha.

Foi outorgado em 15 de março de 1319, numa época em que o território de Portugal dedicava-se à agricultura, principalmente e cuja importância econômica e política eram relativamente modestas no contexto europeu e combatia o Islã. Quando os portugueses logo depois da reconquista de seu território e com base no Patronato, iniciaram a aventura marinha e conquistaram vários territórios na costa Atlântica, a Ordem de Cristo, chefiada pelo Rei, decidiu proclamar os seus direitos. Em 1483, d. Manuel I assumiu o controle de fato de todos os negócios eclesiásticos, ao ser nomeado Grão Mestre da Ordem de Cristo, tanto no plano espiritual como no temporal, uma ordem de cavalaria reorganizada com base na versão portuguesa dos antigos Templários. Toda a empresa colonial portuguesa, foi assim, acompanhada pela Igreja. O espírito conquistador dos portugueses, assim como dos espanhóis, estava inflamado pela luta “contra os infiéis”. Predominava, também, o interesse no uso da Igreja nas conquistas. Desse modo, durante todo o século XV e por meio de uma série de “bulas de cruzada”, Portugal consagra o direito de Padroado que permitirá organizar a Igreja em termos de conquista, mediante os laços entre missão e colonização.

As razões históricas dessa união religioso-político, unificando os objetivos do Estado e da Igreja, podem ser encontradas na concepção de Constantino sobre o

Estado, que serão herdadas pelos reinos visigodos e pelos Estados pontifícios. Essa unidade de fins é comum no mundo antigo em geral e pode ser também encontrada no mundo dos nativos americanos, indicando que o ethos cultural de um povo centraliza-se no elemento religioso. Desse modo, a empresa colonial e a missão de evangelizadora fundir-se-ão numa só e a Igreja passou a ser uma dependência do Estado, assumindo um caráter peculiar. Desde o início, portanto, a Igreja passou a enfrentar uma constante dicotomia: a Igreja e o Catolicismo devem servir como instrumento da repressão e do sistema político dominante ou devem tornar-se defensores dos direitos dos segmentos empobrecidos da sociedade. Unidas assim a conquista e a missão, passou a prevalecer, na colonização dos novos territórios, em primeiro lugar a cooptação de novos adeptos para o Catolicismo; em segundo lugar, uma pregação doutrinária do Evangelho para a “salvação das almas” e, em terceiro lugar, a redução dos indígenas, unindo a conversão com a submissão ao poder real.

O interesse pela cultura indígena ou africana dos povos colonizados era praticamente inexistente, mesmo tendo havido iniciativas de missionários que procuravam conhecer a língua e a cultura locais. Nasceu assim uma Igreja profundamente dependente do poder real. O Padroado regulava, inclusive, o número de religiosos, de acordo com as necessidades do sistema colonial, seja proibindo a fundação de novos conventos, seja instalando-os em lugares desertos, em função da segurança e para o avanço da conquista. A Igreja passou a ser dona, de um lado, de grande prestígio e, de outro, de um enorme patrimônio. Na perspectiva ameríndia, por exemplo, os espanhóis instituíram o *requerimiento*, um documento que era lido para os índios antes de serem submetidos pela força, no qual os invasores obrigavam os indígenas a aceitar a submissão e a adotar a fé cristã. Como o texto era escrito em espanhol, não era compreendido pelos índios, duplamente submetidos, na sua cultura e no seu poder. A superexploração dos conquistadores sobre os indígenas levou aos primeiros conflitos entre os conquistadores e alguns dos missionários que passaram a perceber as contradições desse processo.

Os primeiros evangelizadores da América Latina foram os franciscanos e os dominicanos. Os franciscanos chegaram ao Brasil em 1500, como integrantes da frota de Cabral, embora a evangelização propriamente dita das terras brasileiras só tenha

começado anos mais tarde. Os dominicanos chegaram a ilha la Espanõla (atual República Dominicana), em 1510 e se tornaram os primeiros religiosos a lutar em defesa dos índios. A concepção colonizadora dos Reis Católicos era de que os indígenas deviam ser tratados tal como os espanhóis, formando com eles um só povo, para que a América fosse assimilada pela Espanha, tornando-se, assim, um província do Império. Como o governo real estava convencido da superioridade e da excelência da cultura hispânica essa deveria ser levada aos índios, conforme a concepção imperial da época.¹³⁵

A monarquia era vista como um reino sagrado, fundado por Deus, em que os súditos, mediante a fidelidade à Coroa, expressava, ao mesmo tempo, sua fé em Cristo. O Padroado Régio de Portugal foi anterior ao da Espanha e começou pelos privilégios concedidos por Eugênio IV para a Evangelização da África, mas foi Calixto II quem, na bula *Inter coetera*, de 13 de maio de 1456, concedeu o Padroado e a jurisdição espiritual sobre as terras conquistadas pelos portugueses para a Ordem de Cristo, cujos mestres gerais, desde João I, foram os reis ou membros da família real; até que, em 1511, Júlio II uniu perpetuamente à Coroa as Ordens de Cristo, São Tiago e Aviz. Até 1532, não há nenhuma estrutura eclesial. Nessa data, foram fundadas as primeiras paróquias a serviço das capitânicas dos colonos portugueses, que dependiam do Bispado de Funchal, nos Açores. Em 23 de fevereiro de 1511, Júlio III erigiu a diocese da Bahia, em 1575, criou-se a prelatura nullius do Rio de Janeiro e, em 1611, as de Pernambuco e Paraíba. De 1511 a 1676, não houve mais que um só bispo em todo o Brasil, o de Salvador da Bahia. Será preciso esperar até 1707 para encontrar uma Igreja mais estruturada com as Constituições Primeiras do arcebispado da Bahia.

A primeira missão formal em terras brasileiras foi empreendida pelos franciscanos espanhóis, em Santa Catarina, de 1538 a 1541. Em 1549, desembarcaram na Bahia os jesuítas, com o Pe. Manuel da Nóbrega à frente, e detiveram o monopólio missionário durante vários anos. Em 1580, chegaram a Olinda os carmelitas; em 1581, os beneditinos chegaram à Bahia e, em 1885, os franciscanos. Em nome desse Estado cristão, os colonizadores portugueses escravizaram e dizimaram os povos originários e os negros. O grande século da escravidão negra foi o XVIII, com a vinda forçada de

¹³⁵DUSEL, ENRIQUE. *Historia de la Iglesia em América Latina*. Barcelona. Editorial Nueva Tierra. 1974.

seis milhões de escravos, principalmente para o Caribe. No século XIX, este tráfico diminuiu por causa da interrupção do negócio escravista inglês. A escravidão criou uma prática escravista no interior da Igreja, tendo algumas ordens religiosas milhares de escravos. Terminada a escravidão, continuaram práticas racistas, em congregações masculinas e femininas, com a recusa da entrada das chamadas “pessoas de cor”, sobretudo no período da romanização ou da re-europeização do Catolicismo latino-americano. A Igreja assumiu assim, o projeto elitista de branqueamento da sociedade brasileira e do catolicismo popular, presente, sobretudo, em populações de origem africana que conservaram a sua tradição cultural e religiosa. (Beozzo, 1990).

Com relação aos povos originários, chamados de índios, a Cristandade representava o genocídio, provocado pela guerra de ocupação, pelo contágio por doenças européias, pela morte ligada à exploração de sua força de trabalho, pela separação entre pais e filhos, o que provoca a extinção de mais de 75 milhões de indígenas. Seus territórios são usurpados, suas organizações sociais, políticas e culturais foram desintegradas pela força e suas religiões, submetidas à lógica interna do Catolicismo. Nesse contexto, um dominicano espanhol frei Bartolomé de las Casas, assumiu uma posição de resistência aos colonizadores, devolvendo os índios que lhe haviam sido encomendados pelo governador de Cuba, Diego de Velásquez, e abandonando a ilha para se dirigir à Espanha, onde defendeu os indígenas diante dos monarcas. A crise desse modelo foi iniciada, simbolicamente, em 1759, com a expulsão dos jesuítas e com a progressiva hegemonia da nova mentalidade racionalista e iluminista. No último período do Império, uma grave crise político-religiosa coloca em choque uma parte do episcopado e o Estado.

9.2. Os primeiros passos do Brasil católico

No Brasil, a fundação da Igreja, foi parte do processo de Conquista desde o primeiro momento da história oficial do país. Nesse momento, a Coroa limitava-se a doar feitorias para os comerciantes e, nelas há o registro da presença de padres. Com a proibição do regime escravista indígena pelos Reis Católicos, Colombo instituiu nas

Antilhas, a *encomienda*, estrutura feudal de exploração da força de trabalho dos indígenas. Contra esse sistema levantaram-se vários missionários, entre os quais Antonio de Montesinos e Bartolomé de las Casas. Em fins do século XVI e princípios do século XVII, a Igreja latino-americana já começava a enfrentar os desafios das novas correntes do pensamento moderno. No segundo reinado, em 1840, começou um novo período na história da Igreja no país, o da romanização do Catolicismo, em que essa instituição foi colocada sob as ordens diretas do Papa, sem a mediação da Coroa luso-brasileira. Esse novo período incluiu três fases: a da reforma católica, a da reorganização eclesiástica e a da restauração católica.

Na primeira fase da romanização, os bispos reformadores preocupavam-se em imprimir ao Catolicismo brasileiro a disciplina do Catolicismo romano, investindo principalmente na formação do clero. Com a Questão Religiosa (1870), o tema do Padroado atingiu o seu ponto crítico. Entraram em conflito o Catolicismo tradicional e o rigorismo anti-maçônico do Syllabus. Os bispos julgavam defender a liberdade da Igreja diante da posição galicana e regalista do Império. Os liberais julgavam defender a liberdade diante do ultra montanismo. O imperador considerava crime a desobediência dos bispos. D. Vital representava, ao mesmo tempo, em Olinda, a reação anti-moderna de Pio IX e, paradoxalmente, defendia a liberdade religiosa. (Villaça, 1975). Na segunda fase, a Igreja foi marcada pela nova experiência institucional, resultante da sua separação do Estado, com a Proclamação da República. Nas duas primeiras décadas do regime republicano, afirma Miceli,¹³⁶ a Igreja buscava conquistar efetivamente sua autonomia diante do Estado e se ajustar às orientações romanas, embora continuasse tentando voltar a ser a religião estatal. O primeiro Núncio Apostólico foi designado, pelo Papa, em 1901 e o primeiro cardeal foi nomeado em 1903. A base social da Igreja continuava sendo as oligarquias agrárias. O episcopado brasileiro seguiu atentamente, no final do Segundo Reinado (1864/1869), o processo de modernização do país, tanto no plano econômico, quanto no social e político e, particularmente, no plano ideológico-religioso. Em 1888, o bispo do Pará, d. Antônio de Macedo Costa, publicou uma representação, que enviou à Assembléia

¹³⁶MICELI, SÉRGIO. *A gestão diocesana na República Velha*. Rio de Janeiro. Editora Campus. Religião e Sociedade. Agosto de 1985.

Geral Legislativa, criticando a liberdade de cultos.

A primeira decisão, no campo religioso, do governo provisório chefiado pelo Marechal Deodoro da Fonseca, foi o Decreto 119-A, de 7 de janeiro de 1890, definindo a separação entre a Igreja e o Estado, assim como a extinção do regime do Padroado. O Estado brasileiro tornou-se laico. D. Macedo Costa tentara, inutilmente, manter alguns privilégios da Igreja, em sucessivos encontros com o Ministro da Fazenda, Rui Barbosa.

Um resumo das posições episcopais encontra-se numa carta de Macedo Costa para Rui em que o bispo manifesta sua preocupação diante da próxima etapa republicana. O ponto de partida de Costa é o de que estariam sendo divulgados boatos, afirmando que a separação entre Igreja e Estado contaria com a aprovação e a colaboração do bispo de Belém (PA), o que foi desmentido. “Não desejo a separação não dou um passo, não faço um aceno para que se decrete no nosso Brasil o divórcio entre o Papa e a Igreja”, afirmou o bispo.

Lembrou ter argumentado com Rui que a grande massa da população brasileira é católica e que “não parecia de bom conselho fazer estremecer esta fibra”. O decreto iria alterar profundamente a situação da Igreja e seria melhor deixar a decisão para a próxima Assembléia Constituinte, atentando para as aspirações religiosas de cada Estado, “pois o Brasil não é a rua do Ouvidor”. D. Macedo Costa lembra do exemplo dos Estados Unidos, em que a religião de cada uma das treze colônias foi protegida durante 70 anos (de 1776 a 1846). Afirma que a Igreja não pode aceitar a doutrina moderna de que o homem tem o direito natural de admitir todas as religiões como “igualmente boas e verdadeiras ou de não professar nenhuma” e que “a lei de Cristo é essencialmente obrigatória para todos, sendo absurdo o princípio da liberdade dos cultos”. Somente a “verdadeira religião” tem o direito de ser professada “por todos os povos e todos os governos”.

Contudo, por razões circunstanciais, admite que os cultos sejam livres, por motivos graves e urgentes, de ordem pública. Se a decisão for inevitável, propõe que os direitos da Igreja sejam atendidos o mais possível, por serem direitos adquiridos há três séculos, a começar pelo direito de propriedade. Defende, depois, o fim do regalismo, do Padroado, dos beneplácitos imperiais e das regalias majestáticas com

relação à Igreja e propõe que os Estados Unidos seja o modelo do Brasil e não a França (de Gambetta e de Clemenceau). Pede a punição da violação pública do repouso dominical (sugerindo, por exemplo, que não haja eleições aos domingos) e da blasfêmia; sugere o fechamento das lojas, restaurantes e botequins nos dias santos; a não cobrança de impostos sobre as propriedades eclesiásticas; a isenção do serviço militar para os padres; a manutenção de capelães nas Forças Armadas; orações e discursos religiosos na abertura das sessões legislativas, além da decisão presidencial de proclamar dias de jejum, de preces, de humilhação e de ação de graças diante de Deus. O pedido principal do bispo é o de que o governo republicano reconheça e mantenha o Catolicismo como o culto majoritário do povo brasileiro. “O que é certo, porém, é que se querem ter uma república devem fazê-la cristã” afirma d. Macedo Costa.

Consumada a laicização do Estado, outras medidas são adotadas, por meio de decretos, regulamentando práticas anteriormente compartilhadas com a Igreja. O casamento civil passa a ser feito antes do casamento religioso. Foi fixada uma pena de seis meses de prisão, no Código Penal, para os padres que celebrem o matrimônio religioso antes do civil. A administração dos cemitérios foi municipalizada. O texto definitivo da primeira Constituição republicana definiu que não podem votar os religiosos de ordens monásticas, companhias, congregações ou comunidades de qualquer denominação, sujeitos a voto de obediência, regra ou estatuto, que importe a renúncia da liberdade individual (art. 70). Todos são iguais perante a lei (art. 72). Todos os indivíduos de convicção religiosa podem exercer pública e livremente o seu culto (art. 72 § 3º). O ensino público será leigo (art. 6º). Nenhum culto ou Igreja gozará de subvenção oficial, nem terá relações de dependência ou aliança com o Governo da União ou dos Estados (art. 72 § 7º).

Como reação ao decreto que separou Igreja e Estado, os bispos publicaram o seu primeiro documento conjunto, a Pastoral Coletiva, em março de 1890, argumentando a “necessidade” da união entre a República e o Catolicismo e destacando que o novo *modus vivendi* “é imposto pelas forças das circunstâncias”. Empenharam-se, desde logo, em escolher candidatos católicos à Constituinte. Diante do Decreto 516, de junho de 1890, os bispos dirigem uma Reclamação a Deodoro,

manifestando “o imenso assombro e a profunda tristeza” da Igreja diante do projeto da nova Constituição. Em outubro do mesmo ano, uma outra Representação foi enviada à Assembléia Constituinte.

Paralelamente os católicos dividiram-se, diante da República, entre monarquistas (também chamados de adesistas e moderados) e republicanos (liberais e radicais). No primeiro bloco, estavam incluídos vários intelectuais, entre os quais Carlos de Laet e Eduardo Prado. Na Bahia, Antonio Conselheiro qualificou a República como “uma obra do demônio”. Os católicos republicanos eram liberais, maçons e anti-clericais, incluindo-se entre eles, Francisco Badaró. Numa nova fase da reação eclesiástica os bispos decidiram estimular a criação do Partido Católico, que não conseguiu afirmar-se. (Lustosa, 1989). O Padre Júlio César de Moraes Carneiro (1850-1916), conhecido como padre Júlio Maria tornou-se uma exceção no clero nacional, ao receber, com outra visão, a nova realidade política. Advogado pela Faculdade, do Largo de São Francisco, pertenceu primeiro ao Partido Liberal e depois ao Partido Conservador. Era casado e pai de quatro filhos, antes de se tornar sacerdote, em 1891, quando adotou o nome de Júlio Maria. Foi também o primeiro brasileiro a ingressar na congregação dos Redentoristas.

Admirador do papa Leão XIII, afirmava que “a autoridade, tendo passado das classes às massas e o futuro pertencendo, como pertence, a democracia, uma missão nova é imposta ao clero o qual não é um instrumento de reino ou um apoio dinástico, mas uma força social”. Por suas idéias, é considerado um precursor do interesse da Igreja pela questão social no Brasil. Em seu livro *A Igreja e a República* (1900), afirma que, consumada a separação entre Igreja e Estado, “a religião tem no Brasil uma nova e tão enérgica afirmação que não é lícito apontar os erros dos legisladores republicanos sem reconhecer, ao mesmo tempo, os proveitos e vantagens do novo regime”. Para ele, a Igreja não deveria mais pleitear privilégios ultrapassados, mas “mostrar aos pequenos, aos pobres, aos proletários que eles foram os primeiros chamados pelo Divino Mestre, cuja Igreja foi logo, desde o seu início, a Igreja do povo, na qual os grandes, os poderosos, os ricos também podem entrar, mas se têm entranhas de misericórdia para a pobreza”.

A terceira fase, da Restauração Católica ou da Neo-Cristandade, iniciou-se em

1922, no centenário da Independência e nela, a Igreja optou por atuar, com toda visibilidade possível, na arena política. Essa opção implicou na colaboração com o Estado, em termos de parceria e de garantia do status quo. Nesse sentido, a Igreja mobilizou seus intelectuais, por meio, entre outras organizações, do Centro D. Vital e o cardeal d. Sebastião Leme fundou, no Rio de Janeiro, a Liga Eleitoral Católica. A Constituição de 1934 registrou alguns resultados dessa ofensiva, tal como a instituição do ensino religioso nas escolas públicas, a presença de capelães militares nas Forças Armadas e a subvenção estatal para as atividades assistenciais ligadas à Igreja.

Entre o centenário da Independência, em 1922, e o início do Concílio Vaticano II, em 1962, o Centro D. Vital foi o principal núcleo de intelectuais católicos, voltados para a difusão da Doutrina Social da Igreja na sociedade brasileira e com representação em vários Estados, dentro do projeto de *Restauração Católica* (Azzi, 2001). Os principais articuladores do Centro foram o arcebispo do Rio de Janeiro, d. Sebastião Leme, Jackson de Figueiredo e Alceu Amoroso Lima. Foram escolhidas três referências para estimular a atuação religiosa-política dos leigos: a filosofia tomista, retomada por Jacques Maritain; a Ação Católica e o Movimento Litúrgico. Essa Restauração representou um momento específico da participação social no Brasil, depois da Reforma Católica (século XIX), defensivista, diante do liberalismo e do positivismo e da reorganização eclesiástica no início da República. Os restauradores enfatizaram o significado da presença mais efetiva da Igreja na sociedade e o empenho por uma parceria estreita entre Igreja e Estado.

Alceu considerava que o ano de 1922 foi marcado por três movimentos de grande significado, no Brasil: a fundação do Partido Comunista, a Semana de Arte Moderna e o início das atividades do Centro D. Vital. O principal veículo de comunicação do Centro era a Revista *A Ordem*. Sua finalidade era a defesa do princípio da autoridade, que a Igreja considerava debilitado pelo liberalismo burguês, em 30 anos de República. A fundação do PCB foi elogiada por Alceu por ser um “sintoma da entrada no país de ‘novas correntes políticas do século’”. A Semana de Arte Moderna significou o início de uma “Revolução Literária” e a fundação do Centro marcou uma “Revolução Espiritual contra o Catolicismo” burguês, hereditário, convencional. (Amoroso Lima, 1957)

O filósofo Jacques Maritain (1882-1979) foi um dos militantes católicos que mais influenciaram nesse período do Catolicismo brasileiro. Tomista, desenvolveu toda uma reflexão baseada no existencialismo cristão, particularmente em seu *Humanismo Integral* (1936), *Cristianismo e Democracia*, *Religião e Cultura*, *A liberdade do cristão*, *Os direitos dos homens e O Homem e o Estado*. Seu pensamento representou no Brasil “uma aragem libertadora” (Souza Netto, 1995).¹³⁷ Suas obras representaram a possibilidade da reconciliação entre a liberdade e a verdade, abrindo caminhos para novas formas de opção política. Não impunha ao pensamento nenhum limite a priori. Alceu Amoroso Lima o encontrou pela primeira vez em 1936, no Rio de Janeiro. Maritain fez conferências na Academia Brasileira de Letras e no Centro D. Vital.

Segundo Alceu, partiu de Maritain a reabilitação da democracia, diante de uma filosofia cristã ortodoxa, como o tomismo. O século XIX, se baseara numa filosofia individualista e liberal que, pouco a pouco, a transformara em plutocracia. Já a nova democracia apoiava-se nos conceitos de comunidade, de direitos sociais, da ascensão das classes trabalhadoras numa visão do trabalho como elemento essencial da pessoa humana, nos direitos humanos, na justiça social e na coincidência do regime democrático com os postulados fundamentais do Cristianismo (Amoroso Lima, 1995). O maritainismo propõe à sociedade uma “quarta via”, superando a defesa do status quo burguês, a revolução proletária comunista e a reação militar do totalitarismo fascista. A influência de Maritain na Igreja do Brasil pode ser resumida em três itens principais: contribuiu para que a atuação política dos católicos fosse reconhecida como um valor; forneceu bases filosóficas para a condenação dos regimes autoritários e priorizou os princípios democráticos.

Na Segunda República, a Revolução de 1930 foi o fato político mais importante: os setores liberais das velhas oligarquias une-se à burguesia industrial emergente, com a participação das classes médias para promover mudanças profundas nas estruturas da sociedade brasileira. (Werneck Sodré, 1964). O Brasil transitava do

¹³⁷MARITAIN, JACQUES nasceu em 1882 numa família protestante francesa. Um ano depois, Raïssa Oumansouff nasceu numa família judia, na Rússia. Os dois encontram-se em Paris, onde estudavam e se casaram em 1904. Em crise existencial, fizeram um pacto de suicídio, descrentes do sentido da vida. A leitura de Henri Bergson e a influência de Léon Bloy ajudaram-lhes a encontrar a resposta que procuravam. Converteram-se ao Catolicismo em 1906. É impossível falar de Jacques Maritain, sem falar de Raïssa. A partir dessa convivência, Maritain tornou-se um filósofo católico paradigmático, na perspectiva da atualização, para o mundo contemporâneo, do pensamento de Tomás de Aquino.

modelo agrário para o modelo urbano e industrial. (Furtado, 1959). Paradoxalmente, o novo regime político não foi democrático, mas ditatorial, sob a chefia de Getúlio Vargas.

Passou a ser hegemônicos, na economia, a ideologia desenvolvimentista e, na política, o populismo. No plano religioso, a Igreja e o Estado relacionam-se amistosamente, numa espécie de retorno do Catolicismo como religião oficial, realidade essa que seria mantida sem grandes alterações até 1964. (Souza Lima, 1979). Após 15 anos de regime autoritário, Getúlio Vargas foi derrubado, em 1945. O país entrou em um período de vida democrática que duraria até o golpe de 1964. Foram constituídos novos partidos políticos, mas apenas três adquirem, expressão nacional: o PSD, o PTB e a UDN. O próprio Getúlio Vargas havia criado dois desses partidos: o Partido Social Democrata (PSD), para captar o voto das oligarquias rurais e o Partido Trabalhista Brasileiro (PTB), para representar as massas trabalhadoras urbanas. Outro partido conservador, a União Democrata Nacional (UDN) foi fundado como expressão dos interesses dos setores médios urbanos. É instituído, também, em São Paulo, por Adhemar de Barros, o Partido Social Progressista (PSP), de caráter personalista e micro-regional.

Capítulo 10

10. O Estado Autoritário no Brasil (1964 a 1985)

O período democrático vivido pelo Brasil, a partir de 1945, foi interrompido, em 31 de março de 1964, por um golpe militar, com amplo apoio das elites econômicas e da classe média. Esses setores uniram-se para interromper, pela força, o avanço das mobilizações sociais, promovidas por setores da arena estatal, da sociedade política e da sociedade civil, que defendiam reformas de base, sob a égide do governo populista de João Goulart. Na visão dos golpistas, a aliança entre o governo federal, o movimento sindical urbano e rural, as organizações estudantis e os partidos de esquerda, poderia levar o país à implantação de um regime comunista, semelhante ao cubano, vitorioso em 1959. Foi imposto, assim, no Brasil, um modelo de Estado autoritário-burocrático, como caracteriza Guillermo O'Donnell¹³⁸, sucedendo ao período do populismo.

No aspecto econômico, a principal meta dos golpistas era a de modernizar o capitalismo brasileiro, por meio da abertura para o capital internacional, sob o constrangimento de um regime autoritário. O governo militar pretendia desenvolver, no país, um modelo aberto para a economia internacional, favorável aos investimentos diretos por parte de empresas transnacionais e protegidos por mecanismos de controle das reivindicações sociais, econômicas e políticas. No aspecto ideológico, o novo regime teve, como referência, a Doutrina de Segurança Nacional (DSN), que deu sustentação teórica e prática aos regimes autoritários na América Latina, entre os anos 60 e 80.

A DSN baseava-se nos conceitos de geopolítica e geoestratégia e conferia um papel fundamental às Forças Armadas. Inspirada no pan-germanismo do século XIX, a geopolítica considerava apenas a existência de Nações e não de pessoas, com direitos e deveres de cidadania. A própria Nação era reduzida ao Estado, que, por sua vez, sintetizava-se no poder. Seguindo o modelo do *homo hominis lupus*, de Hobbes, essa ideologia entendia o mundo como um espaço de disputa incessante entre Estados e Nações, em busca do poder, ou seja, em um estado de guerra permanente. No

¹³⁸O'DONNELL, GUILLERMO. *Modernization and bureaucratic authoritarianism. Studies in South American Politics*. Institute of International Studies. University of California. Berkeley. 1973.

contexto dessas décadas, entre os anos 60 e 80, o quadro conjuntural era o da guerra fria. Nela, a DSN encontrou uma justificativa e um substrato considerados ideais. A vigência dessa ideologia era explicada à luz da guerra entre a "civilização ocidental cristã" e o "comunismo".

Dentro da concepção geoestratégica, a DSN contemplava a perspectiva de uma guerra total, integral e permanente, em que era impensável a neutralidade e à qual estava subordinado, entre outras atribuições do Estado, o próprio poder de polícia. Esta estratégia global baseava-se, por sua vez, nos conceitos de "projeto nacional", "segurança nacional" e "poder nacional". De acordo com os teóricos da DSN, o "projeto nacional" é a meta e o objetivo que a Nação pode conseguir razoavelmente, dada a sua situação geográfica e o tamanho de seus recursos. A segurança nacional é o valor absoluto e incondicional, sem restrição ou limitação; é a última norma de todas as atividades públicas ou privadas. O "poder nacional" é o conjunto dos recursos materiais que podem ser mobilizados para promover a "segurança nacional". Todas as atividades encontram, nesse poder, seu valor, seus limites e sua motivação. A estratégia total subdivide-se em estratégias econômicas, políticas, psicossociais e militares. Nesse último aspecto, a DSN contempla, inclusive, o sacrifício dos direitos humanos e das liberdades fundamentais, em nome da segurança nacional.

Neste contexto, o papel das elites é fundamental para a concretização dessa doutrina e, entre elas, os militares ocupam um lugar privilegiado, diante do que a DSN considera "falência" das elites civis. Essa ideologia era disseminada, junto aos militares e às elites civis, por meio da Escola Superior de Guerra (ESG),¹³⁹ com os seguintes pressupostos, resumidos por Fernandez Baeza¹⁴⁰: a segurança nacional fundamenta-se no potencial total da Nação, em que se apóia o poder militar. Um

¹³⁹ A ESG foi criada pela Lei nº 785, de 20 de agosto de 1949, como um instituto de altos estudos, subordinado diretamente ao Ministro da Defesa, com o objetivo de "desenvolver e consolidar os conhecimentos necessários para o exercício das funções de assessoramento e direção superior e para o planejamento da segurança nacional". Foi projetada, inicialmente, para ministrar o curso do Alto Comando apenas para militares, passando, porém, depois a receber alunos civis. O Curso de Estado-Maior e Comando das Forças Armadas (CEMCA), exclusivo para militares, começou a funcionar em 1954. O primeiro comandante da ESG (1949-1952) foi o general Cordeiro de Farias. Toda a assessoria técnica para a fundação da Escola foi dada, em 1948 e 1949, pelos militares do National War College, dos Estados Unidos. Essa parceria foi acertada, em Washington, em 1948, durante a visita aos EUA do general Salvador César Obino, então Chefe do Estado-Maior Geral das Forças Armadas.

¹⁴⁰ FERNÁNDEZ BAEZA, MARIO. *National Scherhit in Lateinamerika*. Esprint Verlag, Heidelberg, 1981.

pressuposto da segurança nacional é, pois, o desenvolvimento integral do país. Em função de suas dimensões, da riqueza de seu solo e de um rápido crescimento populacional, o Brasil está destinado a se tornar uma potência; o atraso e o subdesenvolvimento do país foram provocados por dificuldades que podem ser superadas por um projeto totalizante; o papel de condução desse processo compete a uma nova elite cívico-militar que atua como equipe e que se orienta com base nos princípios e técnicas do planejamento racional.

A bipolaridade é um dos conceitos básicos da DSN, com a divisão do mundo em dois blocos: o ocidental-cristão e o oriental-comunista. Essa mesma divisão ocorre no interior da Nação e, nesta perspectiva, o Estado é absolutizado. Visto como um organismo vivo, tem interesses e objetivos acima dos cidadãos. Cada Nação, à luz da DSN, deve adaptar o novo sistema à condição jurídica em que se encontra. Alguns países suprimem a Constituição, outros a adaptam e o Estado passa a ser fonte de todos os direitos, não reconhecendo nenhum direito que não tenha sido definido por ele ou explicitamente estabelecido por decreto.¹⁴¹

Outro elemento fundamental da estratégia psicossocial da DSN é a religião, considerada essencial para legitimar essa doutrina, já que o Ocidente é historicamente influenciado pela cultura cristã. A colaboração entre o Estado de segurança nacional e as Igrejas cristãs é considerada "natural", uma vez que ambos têm, no comunismo e na ideologia marxista, seus principais inimigos. As próprias Igrejas devem combater, em seu interior, os agentes religiosos considerados como "marxistas infiltrados" ou "inocentes úteis". A DSN é assumida, no campo religioso, pela doutrina integrista e pelo conseqüente nacional-catolicismo. O integrismo¹⁴² baseia-se no modelo de Igreja-Sociedade Perfeita – voltada para si mesma, como um fim, sem qualquer subordinação

¹⁴¹ Cf. Joseph Comblin, em conferência feita na cidade do México, em encontro sobre a Teologia da Libertação, realizado de 11 a 15 de agosto de 1975.

¹⁴² A palavra "integrismo" foi utilizada, pela primeira vez, na Espanha, em 1890, por um partido político cujo ideário era inspirado no "Syllabus" (documento publicado em 1864, pelo papa Pio IX, com uma série de condenações aos chamados "erros modernos"). Os filiados a este partido auto-identificavam-se como "integristas". De acordo com Ernest Gellner, integrismo "consiste em identificar uma fé religiosa ou política como forma cultural ou institucional de que se revestiu, em uma época anterior de sua história. (Consiste, pois,) em acreditar que se possui uma verdade absoluta e em (procurar) impô-la".

Já o fundamentalismo é definido por Gellner como "a idéia fundamental em que uma determinada fé deve sustentar-se firmemente, de forma completa e literal, sem concepções, matizes, reinterpretações, nem reduções". Em Gellner, Ernest: "Pós-modernidade, razão e religião". Editora Paidós. Buenos Aires. 1994.

a outras instituições, embora sempre disposta a recorrer ao Estado, de forma direta ou indireta, para conseguir seus objetivos. Para os integristas, o modelo ideal de Estado é o católico e, nesse sentido, projetam, como referência histórica fundamental, a Alta Idade Média européia, em que o poder eclesiástico predominava sobre toda a sociedade e sobre o próprio poder do Estado.

O integrismo considera que o sistema social ideal, de caráter católico, foi abalado pelo nominalismo filosófico, pela Reforma Luterana, pelo cartesianismo e, sobretudo, pela Revolução Francesa. Deduz, em consequência, que todos esses movimentos resultaram, a longo prazo, noutros "erros", tais como o socialismo, o comunismo e o indiferentismo religioso. Na história mais recente da Igreja, o evento que mais enfrentou contestação, por parte, dos integristas foi o Concílio Vaticano II.¹⁴³ No Brasil, a expressão máxima do integrismo religioso e político é a Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP).¹⁴⁴ A ideologia do nacional-catolicismo, por sua vez, pretende estabelecer a religião católica como a religião oficial do Estado, tornando-se, assim, uma expressão concreta do pensamento integrista. Um dos seus principais representantes e formuladores foi o escritor e político francês Charles Maurras (1868-1952)¹⁴⁵, um dos fundadores da Ação

¹⁴³ Durante o Concílio Vaticano II, os bispos brasileiros organizaram reuniões e seminários com os principais teólogos europeus, na "Domus Mariae", o local em que se hospedavam, em Roma, perto do Vaticano. Os bispos integristas - entre os quais d. Geraldo Sigaud e d. Antônio de Castro Mayer - preferiram organizar reuniões paralelas, separadas de seus colegas, com seus próprios teólogos e assessores. A mesma coisa aconteceu em 1968, em Medellín, Colômbia, durante a Conferência dos Bispos Latino-Americanos. Durante este evento, d. Sigaud tentou participar, sem ter sido eleito, como delegado da CNBB, de uma das reuniões de coordenação dos trabalhos. Foi impedido pela presidência do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM).

¹⁴⁴ Alguns autores, como Charles Antoine, em "O Integrismo brasileiro" (1973), argumentam que o avanço do integrismo no Brasil está ligado a um fenômeno mais amplo, qual seja, o da influência da cultura francesa no país, também válida no campo da esquerda. O escritor Gustavo Corção é um dos legatários dessa influência no campo da direita. O aliado mais destacado dos bispos brasileiros que colaboraram com a polícia política do regime de 1964 foi, sem dúvida, o arcebispo francês d. Marcel Lefebvre. Seus contatos mais próximos eram mantidos com d. Antônio de Castro Mayer e a colaboração entre eles já havia começado no final dos anos 50, antes do Concílio Vaticano II, contra o qual eles e outros clérigos integristas insurgiram-se. Em 1983, Lefebvre e Mayer enviaram uma "Carta aberta ao Papa", protestando contra as reformas na Igreja. Em 1976, Lefebvre divulgou declaração saudando o general argentino Jorge Videla por ter liderado o golpe militar na Argentina. Tornou-se, depois, um dos principais defensores públicos do ditador chileno, general Augusto Pinochet. A seu respeito, Lefebvre declarou que "desde que um homem levanta-se para salvar seu país do comunismo e restabelece a ordem cristã, faz-se tudo para desacreditá-lo. Não há um país no mundo em que se possa circular mais livremente quanto o Chile".

¹⁴⁵ Discipulo de Augusto Comte, Maurras considerava a República um regime intrinsecamente inaceitável. Defendia um nacionalismo que chamava de "integral", e um catolicismo tradicionalista. A Ação Francesa, movimento a que pertenceu, foi condenada, em dezembro de 1926, pelo papa Pio XI e reabilitada, em 1939, pelo papa Pio XII. Durante a ocupação da França, pelos nazistas, Maurras apoiou o regime de Vichy.

Francesa, um movimento monarquista de extrema direita.

10.1. Estrutura e funcionamento da repressão

Toda a estrutura dos órgãos de repressão política no Brasil, durante o regime de 1964, teve, como base teórica, a DSN e, como referência prática, as instruções repassadas às forças armadas e policiais dos países latino-americanos, sobretudo a partir dos anos 45, no pós-Segunda Guerra Mundial, pelo governo norteamericano. Essa colaboração teve como base a opção da política internacional dos Estados Unidos, nas três primeiras décadas do século XX, especialmente nas relações com as nações do continente sul-americano, como aponta Pinheiro¹⁴⁶, de recorrer à polícia como parte integrante da política externa. O apoio ideológico e material do governo dos Estados Unidos aos regimes autoritários na América Latina tornou-se ainda mais evidente nos anos 60 e 70.

10.1.1. Do Conselho de Defesa Nacional à Agência Brasileira de Inteligência

As atividades estatais de informações, no Brasil, tiveram início oficial, em 29 de novembro de 1927, com a criação, pelo Decreto n. 17.999, do Conselho de Defesa Nacional. Integrado pelo presidente da República e pelos ministros de Estado tinha, como objetivo, “coordenar a produção de conhecimentos sobre questões de ordem financeira, econômica, bélica e moral, referentes à defesa da Pátria. O Conselho foi reformulado pelo Decreto-Lei 9.775-A, de 6 de setembro de 1946, que criou o Serviço Federal de Informações (SFICI), com a competência de “superintender e coordenar as atividades de informações que interessem à segurança nacional”.

Extinto o SFICI, o Serviço Nacional de Informações (SNI), foi criado, pela Lei 4.341, de 13 de junho de 1964, com o objetivo de “superintender e coordenar, em todo

chefiado pelo general Pétain. Apoiou também a perseguição aos judeus e todas as medidas anti-democráticas e anti-republicanas, coerentemente com suas idéias fascistas.

¹⁴⁶No prefácio à edição brasileira do livro de Martha K.Huggins, “*Polícia e Política: Relações Estados Unidos/América Latina*”. São Paulo. Cortez Editora. 1998. p.8.

território nacional, as atividades de informação e contra-informação, em particular as que interessem à Segurança Nacional"¹⁴⁷. Seu primeiro chefe foi o general Golbery do Couto e Silva, que contou com a colaboração do governo norte-americano, através do Office of Public Safety (OPS) (Seção de Segurança Pública da Agência para o Desenvolvimento Internacional – USAID) e da Agência Central de Inteligência (CIA), que prepararam o organograma básico do novo órgão e treinaram os seus primeiros funcionários.¹⁴⁸ Dois dos cinco presidentes militares (Costa e Silva e Figueiredo), sem contar o triunvirato interino inicial, foram chefes do SNI, antes de assumirem a Presidência.

No final da década de 70, o SNI e os demais órgãos da “comunidade de informações” já empregavam 200 mil funcionários, entre agentes, pessoal administrativo, informantes regulares e ocasionais e, em 1979, o SNI reunia, em seus arquivos, informações sobre mais de 200 mil pessoas.¹⁴⁹ O Serviço Nacional de Informações não se dedicava apenas, ao controle da sociedade civil e de suas organizações. Controlava também todos os órgãos de segurança do país, inclusive os serviços de inteligência das Forças Armadas. Foram atribuídas ao SNI, com base em sua missão principal, cinco tarefas: a) de assessorar o Presidente da República na orientação e coordenação das atividades de informação e contra-informação, afetas aos Ministérios, serviços estatais, autônomos e entidades para-estatais; b) de estabelecer e assegurar, tendo em vista a complementação do sistema nacional de informação e contra-informação, os necessários entendimentos e ligações com os governos de Estados, com entidades privadas e, quando fosse o caso, com administrações municipais; c) de proceder, no mais alto nível, à coleta, avaliação e integração das informações, em proveito das decisões do Presidente da República e dos estudos e recomendações do Conselho de Segurança Nacional, assim como das atividades de planejamento a cargo da Secretaria Geral deste Conselho; d) de promover, no âmbito governamental, a difusão adequada das informações e das estimativas decorrentes.

¹⁴⁷ BAFFA, AYRTON. *Nos porões do SNI. O retrato do monstro de cabeça oca*. Rio de Janeiro. Ed. Objetiva. 1989.

¹⁴⁸ HUGGINS, MARTHA K. *Polícia e Política: Relações Estados Unidos/América Latina*. São Paulo. Ed. Cortez. 1998.

¹⁴⁹ Banco de Dados da Folha de S.Paulo. São Paulo. 1979.

De acordo com a lei 4.341, o pessoal necessário ao SNI podia ser requerido diretamente pelo chefe do serviço a todos os órgãos do Poder Executivo. Todas as antigas seções de segurança dos ministérios foram transformadas em divisões de segurança e informações (DSIs). Em todos os demais órgãos, inclusive dos Poderes Legislativo e Judiciário, foram criadas Assessorias de Segurança e Informações (ASIs). Competia, ainda, ao SNI, elaborar o planejamento de informações estratégicas, de segurança interna e de informações. Todas estas tarefas eram executadas por meio de três seções: a) de informações estratégicas; b) de segurança interna e c) de operações especiais. Essas seções interligavam-se, por sua vez, com os serviços secretos dos ministérios militares (o Centro de Informações do Exército, CIE; o Centro de Informações da Marinha, CENIMAR e o Centro de Informações da Aeronáutica, CEA), com os CODI/DOI e com os Departamentos de Ordem Política e Social (DEOPS), das Secretarias Estaduais de Segurança Pública.

O SNI foi extinto pelo presidente Fernando Collor de Melo que criou a Secretaria de Assuntos Estratégicos (SAE), nela definindo um espaço para as atividades de informação e instituindo, como organismos responsáveis por suas atribuições, o Departamento de Inteligência, o Centro de Formação e Aperfeiçoamento de Recursos Humanos (CEFAERH) e as Agências Regionais. Depois do impedimento de Collor, em 1992, o presidente Itamar Franco criou a Subsecretaria de Inteligência (SSI), ainda no âmbito da Secretaria de Assuntos Estratégicos. Ao assumir o governo em 1995, o presidente Fernando Henrique Cardoso, por meio da Medida Provisória nº 813, de 1º de janeiro de 1995, criou a Agência Brasileira de Inteligência (ABIN), autarquia federal vinculada à Presidência da República, com a finalidade de “planejar e executar atividades de natureza permanente relativas ao levantamento coleta e análise de informações estratégicas, planejar e executar atividades de contra-informação e executar atividades de natureza sigilosa necessárias à segurança do Estado e da sociedade”.

Após uma primeira fase de subordinação à Secretaria Geral da Presidência da República, a Subsecretaria de Inteligência passou, a partir de abril de 1996, a vincular-se à Casa Militar, também da Presidência da República. Paralelamente o governo federal implementou os estudos e as ações necessários à elaboração do projeto de lei

que instituiu o Sistema Brasileiro de Inteligência (SIBIN) e criou a ABIN, encaminhado por Fernando Henrique Cardoso, ao Congresso Nacional e 19 de setembro de 1997. Dois anos depois, em 24 de setembro de 1999, enquanto o projeto de lei tramitava no Congresso, o Presidente da República, por meio da Medida Provisória nº 911-10, criou a Secretaria de Inteligência, vinculada ao Gabinete de Segurança Institucional da Presidência da República (GSI/PR). O projeto de lei foi aprovado pela Câmara dos Deputados, em 28 de janeiro de 1999 e encaminhado ao Senado Federal, onde também foi aprovado, em 11 de novembro de 1999. Retornou, então, à Câmara dos Deputados, para revisão e aprovação final, após algumas mudanças feitas pelos senadores. Em 7 de dezembro de 1999, o Presidente da República sancionou a Lei n. 9.883/99, criando a ABIN e instituindo o SISBIN.¹⁵⁰

10.1.2. Funcionamento da repressão

O modus operandi do SNI e dos demais órgãos da repressão política baseava-se na experiência e nas recomendações da CIA e de outros serviços de inteligência de países ocidentais. No entanto, estudos sobre a polícia política soviética, a KGB, também constavam do currículo da Escola Nacional de Informações, criada, em abril de 1971, pelo presidente Médici, para preparar os funcionários dessa área. O recrutamento operacional de colaboradores era uma das primeiras atividades ordenadas aos agentes.

A apostila LS-10-102, publicada, em 1973, pelo SNI, citava nove grupos considerados “privilegiados”, em termos de eventual fornecimento de informações: políticos, diplomatas, militares, jornalistas, cientistas, empresários, engenheiros e químicos, profissionais “com escritórios” e artistas. Ensina, também, atividades de contra-informação, incluindo o controle permanente dos meios de comunicação e da “propaganda adversa contra os valores espirituais, morais e sociais da Nação”. Todas essas atividades de inteligência previam, necessariamente, a violação de correspondências, a interceptação telefônica, a censura e a vigilância de pessoas

¹⁵⁰ABIN, 2001.

suspeitas, além de técnicas de infiltração. Para a descrição de pessoas, quanto a aspectos físicos específicos, a apostila 10.104, do SNI-ENI, reservava cinco páginas e meia; para os vários tipos de rosto, 22 páginas; e, somente para as orelhas, quatro páginas. A ENI preparou, também, apostilas especiais para os interrogatórios, incluindo técnicas de torturas físicas e psicológicas¹⁵¹.

Em setembro de 1970, o presidente Médici aprovou uma Diretriz Presidencial de Segurança Interna (DPSI), criando, em cada comando do Exército, um Conselho de Defesa Interna (CONDI); um Centro de Operações de Defesa Interna (CODI) e um Destacamento de Operações de Informações (DOI), todos chefiados pelo comandante de cada área e denominados, nas missões contra a "subversão", comandantes de Zonas de Defesa Interna (ZDI). A missão dos CONDI era a de implementar a cooperação entre as autoridades civis e militares, na luta anti-subversiva, além de promover outras parcerias. Cabia aos CODI planejar e coordenar as ações de contra-resistência, nos vários escalões de comando, integrando-se também com a Marinha, a Aeronáutica, a Polícia Federal e as Secretarias Estaduais de Segurança Pública. O comando único de todas as operações foi entregue aos comandantes dos DOI/CODI. As Forças Armadas chegaram a empregar 450 homens nos vários DOI/CODI, dos quais 250 em São Paulo (oficiais, sargentos e cinco cabos, além de homens e mulheres das Polícias Civil e Militar).¹⁵²

A partir do Ato Institucional nº 5, de 13 de dezembro de 1968, São Paulo tornou-se a principal referência do regime militar no combate à esquerda. Para centralizar essas operações, o general José Canavarro Pereira, comandante do II Exército, criou, em 1º de julho de 1969, a Operação Bandeirantes (OBAN)¹⁵³, cujo

¹⁵¹BAFFA, AYRTON. *Nos Porões do SNI*. Rio de Janeiro. Editora Objetiva. 1989.

¹⁵²Essa descrição sobre o organograma e as tarefas dos organismos repressivos é feita pelo coronel reformado do Exército, Carlos Alberto Brilhante Ustra, em seu livro *Rompendo o Silêncio* (Brasília. Ed. Editorial. 1987). Ustra foi o segundo oficial a assumir a chefia do DOI/CODI -SP, em 29 de setembro de 1970 a 23 de janeiro de 1974. Conhecido, entre seus colegas, como um especialista em interrogatórios e, pelos presos políticos, como um dos principais torturadores, sob os codinomes de "Major", "Doutor Silva" e "Doutor Tibiriçá". Ustra recebeu, em 1972, do Exército a Medalha do Pacificador.

¹⁵³A criação da OBAN foi anunciada em uma solenidade, em São Paulo, em 1º de julho de 1969, na presença do governador Abreu Sodré, do Secretário de Segurança Pública, Helly Lopes Meirelles e dos comandantes do II Exército, do IV Distrito Naval e da IV Zona Aérea. Em seu discurso, na ocasião, o comandante do II Exército, José Canavarro Pereira, afirmou que o objetivo da OBAN era o de "unir todos os setores da sociedade às Forças Armadas, no esforço pela defesa da segurança interna". Desde a sua fase de planejamento, a OBAN recebeu apoio financeiro de importantes empresários brasileiros, entre os quais o

objetivo geral era o de coordenar as atividades das diversas organizações policiais e militares de segurança interna e facilitar a coleta rápida de informações. Sua meta mais específica era a de “identificar, localizar e capturar grupos subversivos que operavam na II Região Militar, especialmente em São Paulo, com o objetivo de destruí-los ou, pelo menos, neutralizá-los...”. A OBAN foi instalada, primeiro, nas dependências de um quartel do então II Exército (atual Comando Militar do Sudeste), no bairro do Ibirapuera, região sul de São Paulo. Mais tarde, a OBAN foi transferida, sempre sob controle militar, para as instalações de um distrito policial, na rua Tutóia, no bairro do Paraíso, também em São Paulo. Seu primeiro e único comandante foi o tenente-coronel do Exército Valdir Coelho, que recebeu, em 1970, de sua Arma, a Medalha do Pacificador.

Em pouco tempo, a OBAN transformou-se na referência central da repressão no país. Centenas de presos políticos foram levados para as suas instalações e muitos deles foram mortos sob torturas. Um documento do II Exército, o RPI 06/75 (Relatório Periódico de Informações), que se encontra nas pastas da Delegacia Especializada de Ordem Política e Social (DEOPS/SP), no Arquivo Geral do Estado de São Paulo, informa que, até junho de 1975, haviam sido mortos, na OBAN, 47 presos políticos, detidos pelo DOI/CODI paulista e três já haviam chegado mortos a esse órgão. O RPI 06/75 indica que, até 30 de junho de 1975, o DOI/CODI do II Exército havia detido 2.355 pessoas, das quais 859 foram encaminhadas para o DEOPS, 192 “para outros órgãos”, 1.254 liberadas, 47 mortas e uma teria fugido. Foram também recebidos 821 presos de outros órgãos (301 dos quais enviados para o DEOPS, 298 para “outros órgãos”, 214 liberados enquanto dois teriam fugido e três morreram).

Nos porões da OBAN, foram mortos, entre outros dissidentes, José Ferreira de Almeida (agosto de 1975), o jornalista Vladimir Herzog (outubro de 1975) e o metalúrgico Manuel Fiel Filho (janeiro de 1976). Nos três casos, foram divulgados comunicados oficiais, após as mortes, afirmando que os militantes haviam praticado suicídio. No entanto, vários testemunhos de presos políticos indicam que estas mortes

banqueiro Gastão Vidigal e o industrial Henning Boilesen, presidente da Companhia Ultragás de São Paulo, que foi morto a tiros, em 15 de abril de 1971, por guerrilheiros da Aliança Libertadora Nacional (ALN) e do Movimento revolucionário Tiradentes (MRT). Foi, também, financiada por empresas nacionais e multinacionais. Entre as quais, a Ford e a General Motors (Freyrn, 1978: 435; Langguth, 1978; Weschler, 1987: 74).

ocorreram sob tortura. Na OBAN, também esteve preso e foi torturado o religioso dominicano Frei Tito de Alencar Lima.¹⁵⁴ O núcleo policial da OBAN provinha de um grupo especialmente selecionado de policiais, escolhidos no Departamento de Investigações Criminais (DEIC), da Polícia Civil de São Paulo, conhecidos pela sua brutalidade e pela experiência em buscas, capturas e interrogatórios. Inicialmente, os quadros de OBAN eram integrados exclusivamente por militares do Exército. Posteriormente, já antes da criação do DOI/CODI, a Marinha, a Aeronáutica, a Polícia Federal e as Polícias Civil e Militar do Estado de São Paulo também se integraram à Operação Bandeirantes, sempre sob o comando do Exército. O funcionamento dessa unidade de elite acontecia cotidianamente dentro da rotina de qualquer quartel militar (paradas, recepção ao comandante, hasteamento da Bandeira Nacional e trocas de guardas).¹⁵⁵

Ex-agentes da repressão política afirmam que a OBAN atuava sob o comando formal de um oficial do Exército e sob o comando real de outro oficial, um general, que não era conhecido publicamente. Dizem, também, que essa unidade especializou-se no refinamento da prática da tortura. Enquanto no DEOPS, a tortura do "pau-de-arara" era aplicada, nos presos políticos, com intervalos de 10 a 15 minutos, na OBAN os presos eram deixados pendurados durante longos períodos, o que provocava a morte, depois de algum tempo. Os corpos eram recolhidos por soldados e levados para cemitérios clandestinos, em Perus, na periferia de São Paulo e no município de Osasco.¹⁵⁶ Entre os principais torturadores da OBAN - citados por ex-agentes da repressão - encontrava-se o soldado Cleto, um corneteiro que, pela sua brutalidade e sangue frio, era sempre convocado pelo comandante da unidade, para participar das sessões de tortura.

¹⁵⁴De acordo com o relato de Frei Betto, em seu livro *"Batismo de Sangue"* (Petrópolis. Editora Vozes. 2001) Frei Tito foi levado do Presídio Tiradentes para a OBAN, no dia 17 de fevereiro de 1970. Foi recebido pelo capitão Maurício que lhe disse: "Você agora vai conhecer a sucursal do inferno". Noutro interrogatório, outro oficial da OBAN, capitão Albernaz, afirmou, antes de ligar os fios para os choques elétricos: "quando venho para a OBAN, deixo o coração em casa. Tenho verdadeiro pavor a padre e para matar terrorista nada me impede... guerra é guerra, ou se mata ou se morre".

¹⁵⁵De acordo com entrevista sigilosa, concedida ao autor desta dissertação, por um oficial da reserva que atuava na OBAN.

¹⁵⁶Os ex-agentes sustentam que o cemitério de Perus não é o único local em que se encontram enterrados restos de presos políticos mortos sob torturas. Citam também o município de Osasco, na Grande São Paulo, mas não indicam o local exato dos sepultamentos.

A atuação dos agentes repressivos baseava-se em algumas motivações, por eles mesmos explicitadas e que podem ser classificadas de acordo com a seguinte tipologia:

1ª - Motivações baseadas nas "razões de Estado".

Em nome da Doutrina de Segurança Nacional, os agentes, principalmente os de maior patente, civis e militares, alegavam, por exemplo, que estavam praticando torturas ou desenvolvendo atividades de inteligência, em nome dos interesses "superiores" da Nação e do Estado, contra os quais "subversivos" estariam lutando.¹⁵⁷ Afirmavam que o país vivia uma situação de "guerra" e que, nessa conjuntura, os "inimigos" deviam ser "esmagados". Os torturadores justificavam seus procedimentos em nome da existência de uma "guerra", envolvendo, de um lado, os defensores "da paz e da ordem", e, do outro, "os inimigos da civilização ocidental-cristã", ou seja, "os defensores do comunismo".

2ª - Motivações baseadas na "obediência devida".

Um dos motivos mais comuns para a repressão física e psicológica, sobretudo nas alegações dos integrantes dos escalões inferiores da repressão, era o da "obediência devida". Nesse sentido, era rotineiro o uso, nas repartições do aparelho repressivo, da expressão "estamos cumprindo ordens" para legitimar a prática da tortura e a atitude de guerra, sem tréguas, contra qualquer pensamento, atitude ou ação considerados dissidentes.

3ª - Motivações baseadas na vingança explícita.

Uma terceira motivação, apresentada pelos agentes, era a de vingança explícita contra os dissidentes, pelos mais diferentes motivos. Eram responsabilizados, por exemplo, e conseqüentemente, torturados, porque teriam aumentado o expediente de trabalho dos policiais, prejudicando compromissos sociais ou, até mesmo, por serem

¹⁵⁷ Um dos chefes das equipes de interrogatório da OBAN, o capitão de artilharia Homero César Machado, conhecido como "capitão Homero", costumava dizer aos presos que interrogava ou torturava: "Estou aqui como funcionário do Estado. Farei tudo o que for necessário para retirar as informações de que o Estado necessita. Vocês, pela importância que têm, terão que me dar informações. E, por isso, têm de ser torturado. Se vocês fossem governo, eu estaria a serviço de vocês".

responsáveis pelos "baixos salários" pagos pelo Estado.

4ª - Motivações ligadas à perspectiva de ascensão profissional.

Havia ainda um outro quadro de motivações, identificado principalmente nas camadas mais subalternas do aparato repressivo, ligado à perspectiva de ascensão profissional, decorrente dos serviços prestados ao regime autoritário. Os agentes eram selecionados a partir da observação, feita pelos superiores, quanto ao seu comportamento nas suas unidades e repartições: se fossem considerados inteligentes e aptos para o serviço de inteligência e de repressão, eram convocados e a sua autoestima era exaltada, com a perspectiva de passarem a integrar os quadros especiais dos órgãos de segurança, podendo subir mais rapidamente ou auferir melhores salários ou remunerações extraordinárias. Mensalmente, eram obrigados a entregar relatórios aos seus chefes imediatos sobre todos os seus contatos profissionais e de amizades.

Isto incluía a atualização permanente da lista completa de seus amigos e conhecidos. Os relatórios deviam incluir, também, as características de cada um dos amigos e parentes mais próximos, sejam físicas, sejam psicológicas, com todas as indicações sobre as atividades profissionais e sobre as posições ideológicas, diante do regime. Os agentes eram orientados a desenvolver atividades de infiltração em todos os ambientes. Os policiais ou agentes ligados à área religiosa voltavam sua atenção especificamente para os integrantes da hierarquia da Igreja (bispos, padres, religiosos e leigos), para, a partir desses relacionamentos amistosos, conseguirem dados sobre as atividades desenvolvidas em cada área. Na escolha dos agentes, pesava, sobretudo, a própria experiência pessoal de violência. Muitos deles, sobretudo aqueles oriundos dos quadros policiais estaduais, já atuavam de forma violenta, antes de serem incluídos nos quadros da polícia política.

A experiência de torturas praticadas contra os chamados "presos comuns" passou a ser utilizada, da mesma forma, contra os chamados "presos políticos". De acordo com o policial civil carioca Fernando Gargalione que atuou na repressão aos presos políticos, no DOI/CODI, no DEOPS e em quartéis do Exército, no Rio de Janeiro, os militares "tinham pouca técnica de interrogatório e, com eles, era só na porrada (sic)". Eles batiam, exageravam, chamavam a gente e diziam: 'Olha, é preciso

enterrar esse aí'. As vezes, nem se sabia quem era. O cara já estava num saco. Era pegar e levar. Mas isso só era feito com o cadáver "caro" (pessoas de destaque na sociedade). O simples a gente levava para o IML e o legista dava um jeito de dizer que não tinha marca de pancada e seguia o caminho natural". O ex-agente revela que os cadáveres "caros" eram levados para os cemitérios dos bairros de Ricardo de Albuquerque ou da Ilha do Governador. Na "Ilha – afirma Gargalione – havia pouco movimento, ninguém procurava. Era deixar lá e três anos depois jogar no ossário. Fora dos cemitérios, acho que enterraram pouco. Só aqueles que iriam dar muita dor de cabeça aos militares, como era o caso do engenheiro Rubens Paiva, ex-deputado federal paulista, eleito pelo PTB, em 1962 e cassado em 1964, sequestrado, em 20 de janeiro de 1971, pelo DOI/CODI, no Rio de Janeiro, sendo depois torturado e executado, tendo ainda seu cadáver ocultado. Afirma ainda, que os assassinatos praticados pelo "esquadrão da morte", durante a ditadura, eram feitos "para criar a impressão de que só se estava matando bandido. Aí, no meio, mandava-se um subversivo para a vala e se misturava tudo. Os militares davam carta branca".

O mesmo policial diz lembrar que passaram por suas mãos, na sala de interrogatórios, entre outros presos políticos, os advogados Arnaldo Sussekind e Heleno Fragoso e a estudante de Medicina Maria Auxiliadora Lara Barcelos, militante da VAR-Palmares, presa em 21 de novembro de 1969, no Rio de Janeiro, em companhia de Antônio Roberto Espinoza e Chael Charles Schreier e torturados no quartel da Polícia do Exército, na Vila Militar.¹⁵⁸ Como experimento-piloto de um novo sistema de segurança interna, a OBAN realizou, também, campanhas de propaganda, por meio de "correntes" telefônicas e "correntes" postais para estimular a colaboração dos cidadãos, na luta contra o "terrorismo", com a advertência de que, se a "corrente" fosse interrompida, o destinatário "ou algum ser amado" poderia ser vítima de um assalto ou de uma bomba incendiária lançada por um "subversivo".

Desenvolveu, também campanhas de boatos e colocou informantes nos sindicatos, universidades, empresas, associações, clubes esportivos e sociais e outras organizações civis, na tentativa de incorporar a população à infra-estrutura repressiva

¹⁵⁸ Este depoimento de Fernando Gargalione foi dado ao jornal "O Dia", do Rio de Janeiro, em 18 de março de 2001.

(Huggins: 1998). A especialização dos agentes da repressão política teve a contribuição do governo norte-americano. Um de seus funcionários, Dan Mitrione¹⁵⁹, foi enviado ao Brasil, ao Uruguai e a outros países da América Latina com a missão de ensinar técnicas de interrogatório e de torturas. Oficiais franceses também teriam participado, nos anos 70, do treinamento de policiais e militares latino-americanos em técnicas de interrogatório e tortura, utilizando os métodos desenvolvidos pela França, na guerra da Argélia (1954-1962).¹⁶⁰

Os agentes atuavam, no cotidiano, com base numa dupla atitude: de um lado, realizavam atividades rotineiras, como é o caso de estudar, trabalhar, namorar, passear, praticar esportes e, de outro, desenvolviam, sem aparente sentimento de culpa, atividades repressivas específicas, tais como infiltração, espionagem e realização de torturas contra presos. Alguns dos agentes revelavam, também, uma prática religiosa, incluindo a frequência aos cultos, às missas e aos sacramentos. Foi invocando “motivações cristãs” que um grupo de delegados do DEOPS/SP divulgou, em 20 de novembro de 1969, carta de protesto contra o arcebispo de Ribeirão Preto, d. Felício César da Cunha Vasconcelos, que excomungou, com base no Código de Direito Canônico, delegados daquele município, acusados da prática de torturas contra a religiosa madre Maurina Borges Silveira.¹⁶¹

¹⁵⁹ MITRIONE, DAN era funcionário do Office of Public Safety (OPS), uma divisão da Agency for International Development (USAID), dos Estados Unidos. Ministrou cursos para policiais e militares brasileiros nos anos 70. O ex-chefe da polícia política do Uruguai, Alejandro Otero, concedeu entrevista ao "Jornal do Brasil", em 1970, afirmando que Mitrione e outros assessores norte-americanos ensinaram, aos agentes, técnicas científicas de torturas. Uma das suas frases prediletas, nas aulas, segundo Otero, era de que era necessário “infligir o medo certo, no lugar certo, na quantidade certa, para atingir o efeito desejado”. Outro ex-agente, Manoel Hevia Conculuella, relata suas conversas com Mitrione no livro "Pasaporte 11.333 eight years with the CIA". Diz que Mitrione orientava seus alunos para que, quando recebessem um suspeito, procurassem, primeiro, determinar seu estado físico e seu grau de resistência por meio de um exame médico para evitar mortes prematuras. Mitrione foi denunciado pelo “Brasil: Nunca Mais”, por haver utilizado mendigos apanhados nas ruas como “cobaias” no ensino aos policiais de novos métodos de torturas para obtenção de informações. Diz o BNM que Mitrione “quando instrutor em Belo Horizonte, nos primeiros anos do regime militar, utilizou mendigos recolhidos nas ruas para adestrar a polícia local. Seviciados em sala de aulas, aqueles pobres homens permitiam que os alunos aprendessem as várias modalidades de criar, no preso, a suprema contradição entre o corpo e o espírito, atingindo-lhe os pontos vulneráveis”. Foi sequestrado e morto no Uruguai, em agosto de 1970, pelos guerrilheiros tupamaros.

¹⁶⁰ Esta informação foi publicada em reportagem da revista parisiense "Le Point", em 14 de junho de 2001, com o título "A outra guerra suja de Aussaresses". O general francês Paul Aussaresses, que foi adido militar da França no Brasil, entre 1973 e 1975, revelou ter praticado assassinatos e torturas contra revolucionários argelinos, quando comandava um "esquadrão da morte", em Argel. Considerado um especialista em técnicas "anti-subversivas", o general admitiu, em várias entrevistas, ter participado do treinamento de vários oficiais da América Latina, principalmente argentinos.

¹⁶¹ Moção de Solidariedade. Os delegados de polícia que trabalham no DEOPS, em solidariedade aos dois

10.2. Repressão contra a Igreja

A repressão específica contra a Igreja aconteceu em um momento em que era crescente a participação de bispos, padres, religiosos e leigos na luta pelos direitos humanos diante do agravamento da violência na América Latina, principalmente daquela oriunda do próprio Estado.¹⁶² Para a Igreja, não basta simplesmente denunciar a violência, mas era necessário apontar as suas causas, que considerava decorrentes de razões estruturais. Neste contexto, foram associados e interligados vários acontecimentos e fenômenos, tais como a queda dos governos democráticos, a ascensão de regimes militares repressivos e violentos que controlavam Estados onipotentes e onipresentes, inspirados na DSN e na sua ideologia de guerra total, ao lado das conseqüências sociais dos modelos econômicos propostos por estes regimes, com a crescente diferenciação entre setores da população e o aumento da marginalização da maioria da população economicamente ativa. A Igreja classificava, como iniquidade social, a política agrária adotada na maioria dos países sul-

delegados de Ribeirão Preto (SP). excomungados pelo arcebispo local, publicaram a nota, transcrita no «Correio da Manhã», do Rio de Janeiro, de 20/11/69:

"Os delegados de polícia em exercício no DEOPS, que estes subscrevem, todos católicos, apostólicos, romanos, na qualidade de co-responsáveis pela manutenção da ordem pública e social no Estado de São Paulo, vêm de público externar integral solidariedade aos bacharéis Renato Ribeiro Soares e Miguel Lamano, os quais foram arbitrariamente e despoticamente excomungados pelo Arcebispo de Ribeirão Preto, por terem, no restrito e escorreito cumprimento dos deveres funcional e legal, conseguido desbaratar um ponderável grupo de terroristas pertencentes à FALN, que intranquilizava os laboriosos municípios da fecunda e próspera região da Alta Mogiana, figurando, dentre eles, a Madre Superiora do Lar Santana, cuja prisão preventiva já foi decretada pelo CPJM da 2ª Auditoria de Guerra de São Paulo.

Lamentamos, contristados, que criaturas humanas, que, pela formação religiosa, deveriam cultivar o amor ao próximo, tenham, em desastrosa inversão, substituído o bem pelo mal, o justo pelo injusto, a simplicidade pela rompancia, a humildade pela arrogância, a serenidade pela precipitação, a tranqüilidade pela violência e amor pelo ódio. Não permitiremos que se transformem os conventos em valhacoutos, nem os templos em mercado de corruptores e nefastos inimigos da pátria a serviço do comunismo internacional.

Ninguém nos desviaria da defesa dos postulados realmente cristãos e democráticos, alicerçados nos fundamentos da liberdade, do direito, da justiça, e da indestrutível unidade nacional, sob a égide e proteção de Deus, que amamos, reverenciamos, honramos, respeitamos e dignificamos.

5. Paulo, 18 de novembro de 1969.

Ivaír Freitas Garcia, Alcides Cintra Bueno Filho, Celso Teles, Nilton Fernandes, Sílvio Moraes Bartoleti, Francisco Guimarães Nascimento, Edzem Magnoti, Orlando Rossanti, Firminiano Pacheco Neto, Sérgio Paranhos Fleury, Roberto Guimarães, Alceu Forte, Valter Fernandes, Fábio Lessa Souza Camargo, Rubens Cardoso de Melo Tucunduva, Raul Ferreira, Edson Venício Charnilot, Roberto Quaz, Gil Antônio Pereira, Laudo Simoni, Renato D'Andrea, Eduardo Quaz, Antônio Fasoli, Rui Prado de Francesco, Francisco Franco Amaral, Celso Santos Coura, Cervantes Vidal, Romeu Tuma e Luís Orzatti. (Cf. SEDOC, vol. 2, dezembro de 1969)

¹⁶²Esta análise sobre o impacto da repressão contra a Igreja no Brasil, baseia-se, com a permissão de seus autores, em documento elaborado, em dezembro de 1978, pelo Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), a pedido do cardeal Arns e do bispo de Goiás, d. Tomás Balduino, com o título "Repressão na Igreja no Brasil. Reflexo de uma situação de opressão (1968/1978)".

americanos que ameaçava a sobrevivência da pequena propriedade rural, trabalhada em regime de economia familiar, assim como a desapropriação de terras de pequenos proprietários e posseiros, a preços injustos e pagamento tardio, levando a mão-de-obra rural, sem recursos, à marginalização social nas periferias das grandes cidades. Essa pressão, segundo a Igreja, também atingia as populações indígenas, dizimadas progressivamente pela redução de suas reservas, pelas migrações forçadas e pelo contágio com as frentes de expansão do capitalismo agrário. Constatava, também, que na América Latina, encontram-se os países com maior dispersão salarial e com uma divisão de rendas que favorecia o enfrentamento entre as classes sociais, reservando padrões requintados de consumo a uma minoria, enquanto a grande maioria era obrigada a lutar pela sobrevivência. A Igreja preocupava-se, ao analisar a economia dos países submetidos a regimes autoritários, com a concentração dos meios de produção por parte de grupos poderosos ou do Estado, enquanto se acelerava o processo de desnacionalização econômica e de crescente domínio das multinacionais. Verificava, também, o aumento das concentrações urbanas, ligado ao ritmo acelerado das migrações de grandes contingentes, por meio do êxodo rural. Em razão deste fenômeno, as próprias megalópoles eram ameaçadas de colapso, com o aumento da favelização e com o crescimento da criminalidade. Essa situação era alimentada por mecanismos de violência institucionalizada e por forças repressivas que operavam fora da lei, diante da omissão, da complacência ou da cumplicidade dos poderes do próprio Estado. Isto gerava reações por parte de grupos e organizações dissidentes que oferecem pretexto para reações mais violentas, por parte do sistema dominante. Paralelamente, as iniciativas para reduzir a dependência dos países periféricos eram ameaçadas de fracasso pela articulação entre os pólos econômicos norte-americano, europeu e asiático que tendiam a transformar o subdesenvolvimento em função permanente de um sistema econômico global e não numa fase transitória.

Nesse contexto, a repressão à Igreja, por parte do regime de exceção, incluiu ataques verbais ou feitos através da imprensa, à instituição eclesiástica e a vários de seus dirigentes; cercos, devassas, busca e apreensão e espionagem em reuniões religiosas e em residências; prisões; torturas físicas e psicológicas; assassinatos de líderes cristãos; seqüestros; processos; intimações para apenas prestar depoimento,

com implicações jurídicas ou não; expulsões dos locais de trabalho, por decretos, processos ou pressões, além de banimentos de sacerdotes e religiosas; censura a jornais, revistas, emissoras da Igreja e cartas de seus integrantes e violações de bagagens; proibição de atividades de autoridades da Igreja e cerceamento a convites para conferências e falsificação de cartas, documentos ou da identidade pessoal. Denota-se a existência de poucos registros, quanto à repressão à Igreja, entre 1970 e 1975, tendo seu ápice em 1974. Nesse período, ocorreu o auge da censura aos meios de comunicação, com a infiltração de agentes da repressão nas redações de alguns jornais e revistas, e das emissoras de rádio e televisão, muitas vezes com a colaboração dos próprios donos dessas empresas e às artes em geral, com a mudança de estratégia da repressão e com uma maior incidência de mortos e desaparecidos. Mais de dois terços dos desaparecimentos de presos políticos, entre 1964 e 1979, ocorreram entre 1973 e 1974 (77 dos 125 casos, registrados pelo “Brasil: Nunca Mais”, Anexo III). Os ataques difamatórios atingiam tanto a Igreja diretamente quanto pessoas da Igreja, isoladamente, acusadas de “subversão” e de “ameaças à segurança nacional”. Entre os bispos mais visados pela difamação oficial incluíram-se o cardeal arcebispo de São Paulo, d. Paulo Evaristo Arns, o arcebispo de Olinda e Recife, d. Hélder Câmara¹⁶³ e o bispo de São Félix do Araguaia (MT), d. Pedro Casaldáliga.¹⁶⁴ Os adjetivos mais

¹⁶³ Eleito bispo em 20 de abril de 1952, d. Hélder idealizou a criação da CNBB, e depois, obteve o apoio do cardeal Montini (futuro papa Paulo VI para a criação do Conselho Episcopal Latino-americano (CELAM), em 1955, que realizou sua primeira Conferência Geral, no Rio de Janeiro. Entre 1952 e 1962 foi assistente nacional da Ação Católica brasileira, função que acumulava de secretário geral da CNBB (até 1964). Participou das quatro sessões do Concílio Vaticano II de 1962 a 1965 e das assembleias gerais de Medellín (1968) e Puebla (1979). Tomou posse como Arcebispo de Olinda e Recife, em 12 de abril de 1964, aposentando-se em 10 de abril de 1985. Considerado como inimigo público número um pelo regime militar, d. Hélder sofreu várias ameaças de morte e de expulsão do país. Sobretudo entre 1968 e 1975, a censura proibiu a publicação de seu nome e de suas entrevistas, a não ser quando se tratava de ataques à sua pessoa. Teve, várias vezes metralhada, durante a madrugada, a porta de seu apartamento, nos fundos da Igreja das Fronteiras em Recife. Numa determinada ocasião, ao abrir a porta, encontrou um pistoleiro preparado para matá-lo. Ao ver d. Hélder, o homem ajoelhou aos seus pés, pedindo perdão, sem revelar contudo quem havia lhe dado essa ordem. D. Hélder foi também o primeiro bispo brasileiro a denunciar, publicamente, numa conferência em Paris, a prática de torturas por parte da ditadura brasileira. Indicado duas vezes, em 1971 e 1974 para o Prêmio Nobel da Paz, d. Hélder enfrentou uma campanha contrária, nesse sentido, por parte do governo Médici por meio de manobras diplomáticas.

¹⁶⁴ CASALDÁLIGA, D. PEDRO nasceu, em 16 de fevereiro de 1928, em Balsareni (Barcelona), na Catalunha, Espanha. Filho de lavradores. Tornou-se missionário da Congregação Claretiana e foi ordenado padre em Montjuich, em 31 de maio de 1952. Chegou ao Brasil, para trabalhar no Mato Grosso em julho de 1968, num dos períodos mais repressivos do regime militar. Foi ordenado bispo de São Félix do Araguaia (MT), em 23 de outubro de 1971. Sua primeira carta pastoral, nesse mesmo ano, teve como tema: “Uma Igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social”. Participou da fundação da Comissão Pastoral da Terra (CPT) e também integrou o Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Durante pelo menos

usados, contra eles e outros líderes, eram de “subversivos”, “comunistas”, “agitadores”, “insufladores” e “clandestinos”, entre outros. As invasões de Igrejas, residências, universidades e reuniões, eram todas feitas sem mandado judicial. Todo o material apreendido pelos policiais, nessas ações repressivas, era classificado como “suspeito”. Entre as Igrejas invadidas, incluíram-se as catedrais de Goiânia, Brasília, Porto Alegre, João Pessoa, Recife e Belo Horizonte; sofreram também invasões, a casa do cardeal de São Paulo, d. Agnelo Rossi, em 1968 e as comunidades dos Maristas em Volta Redonda (RJ) e em Recife, dos dominicanos, em São Paulo e Belo Horizonte (MG) e dos beneditinos em Curitiba (PR). Entre os movimentos cristãos que tiveram suas sedes invadidas, estiveram a Juventude Operária Católica (JOC), em 1968/1970 e a Ação Católica Operária, em 1969, 1973 e 1977. As PUCs do Rio (1969) e de São Paulo (1977) também sofreram invasões e, nessa última, foram depredadas as instalações e presos 2 mil estudantes.

10.2.1. Prisões

Entre 1968 e 1978, foram presos, no Brasil, 122 clérigos, (bispos, padres, religiosos e seminaristas), dos quais 36 estrangeiros. Nesse período, o total do clero brasileiro era de, aproximadamente, 12.500 sacerdotes e a proporção clero/população era de 1/8.500 pessoas.¹⁶⁵ Os presos foram acusados por fazerem sermões que desagradaram às autoridades; participarem de manifestações operárias no dia 1º de maio; apoiarem manifestações estudantis, particularmente em 1968, o ano do apogeu do movimento estudantil brasileiro; celebrarem de luto na data da promulgação do AI-5 (13 de dezembro de 1968); por serem considerados "subversivos" e/ou acusados de pertencerem a organizações políticas consideradas clandestinas; esconderem e/ou ajudarem pessoas consideradas suspeitas ou fugitivos; atuarem junto a jovens, estudantes, lavradores e operários e junto à Ação Católica; denunciarem violências contra índios, lavradores, posseiros, operários e outras pessoas; estarem presentes em

10 anos, a sede da Prelazia e a casa de d. Pedro foram assediadas por agentes dos órgãos de informações, que se apresentavam com identidades falsas ou como supostos vendedores. É escritor e poeta, identificado com a Teologia da Libertação.

¹⁶⁵ Em 1999, a Igreja no Brasil possuía 16.516 padres, numa proporção de 1/9.926 habitantes, de acordo com o CERIS/CNBB.

locais invadidos; serem considerados "suspeitos".

QUADRO I

Prisões de padres, religiosos, seminaristas, detenções de bispos, brasileiros e estrangeiros que trabalharam no Brasil, no período de 1968/1978*

DATAS	TOTAL IDE PRISÕES NO ANO
1968	18
1969	29
1970	17
1971	9
1972	11
1973	12
1974	-
1975	7
1976	6
1977	6
1978	7
TOTAL	122

* Dados incompletos

Os inquéritos policiais e militares, no período 1968/1978, registraram, além disso, a prisão de 273 leigos, comprometidos com a atuação pastoral da Igreja (a maioria era integrada por lavradores, seguindo-se os operários e os agentes de pastoral). Quanto às torturas, eram particularmente aplicadas, com mais requinte, nos presos ligados à Igreja, sendo o caso mais conhecido o do religioso dominicano Frei Tito de Alencar Lima. Era senso comum, entre os agentes da repressão de que os presos ligados à Igreja eram mais perigosos, por causa de suas convicções religiosas.

QUADRO 2

Prisões de cristãos engajados no trabalho pastoral *	
DATAS	TOTAL NO ANO
1968	57
1969	25
1970	49
1971	11
1972	6
1973	11
1974	16
1975	3
1976	85
1977	6
1978	4
TOTAL	273

* Dados incompletos

Em pelo menos dois casos de mortes, as vítimas foram assassinadas em lugar dos bispos com quem trabalhavam. Foi o caso, por exemplo, do pe. Antônio Henrique Pereira Neto, assessor de d. Hélder Câmara, que assessorava grupos de jovens e foi ameaçado, seqüestrado, torturado e morto em Recife, em 1969, por policiais e do pe. João Bosco Penido Burnier, assassinado à queima-roupa, em 1976, quando acompanhava D. Pedro Casaldáliga à prisão de Ribeirão Bonito (MT), para protestar contra a tortura de mulheres presas. Em 1974, D. Paulo Evaristo Arns, o pastor James Wright e o presidente da Comissão Brasileira de Justiça e Paz, Cândido Mendes de Almeida, apresentaram às autoridades um dossiê sobre 22 casos de desaparecidos. A Igreja considerou insatisfatórias as explicações dadas pelo Governo diante desta

denúncia. Na década citada (1968/1978), foram também registradas 18 ameaças de morte contra integrantes da Igreja. Entre os casos de seqüestros de líderes religiosos no Brasil, o mais conhecido foi o do bispo de Nova Iguaçu (RJ), d. Adriano Hipólito, em 22 de setembro de 1976, executado por integrantes da linha dura do Exército. O bispo foi preso, com seu sobrinho e jogado dentro de um carro, com um capuz na cabeça. Os seqüestradores passaram a agredi-lo com palavrões, chamando-o de “subversivo” e de “agitador”. Depois de muito circular, fizeram-no descer do carro, despiram-no e pintaram todo o seu corpo com spray vermelho; em seguida, o deixaram nu, com as mãos amarradas, em um lugar deserto, na Zona Norte carioca. O carro de d. Adriano, foi depois, explodido em frente à sede da CNBB, no Rio de Janeiro. D. Adriano afirmou, depois, ter ouvido dos seus algozes que o próximo bispo a ser seqüestrado seria o de Volta Redonda (RJ), d. Waldyr Calheiros.¹⁶⁶

No que se refere a processos, no mesmo período, registrou-se uma grande incidência, mesmo não traduzida em números, de absolvições por falta de provas, não só contra membros da Igreja, mas contra pessoas consideradas suspeitas pelo regime. A Igreja e as ONGs de direitos humanos concluíram, ao analisarem esse dado, que os processos visavam prejudicar o exercício das atividades pastorais e/ou a atuação dos dissidentes, em vez de serem peças da Justiça para esclarecimento dos fatos. Entre os processos com esse perfil, destacaram-se, em 1968, o IPM (Inquérito Policial Militar) envolvendo membros da Frente Nacional do Trabalho (FNT) e da Ação Católica Operária (ACO) e 50 operários participantes de greve dos metalúrgicos em Osasco. Foram absolvidos por unanimidade e por falta de provas. Em 1970, os militares processaram D. Waldyr Calheiros, por ter denunciado torturas a presos políticos. Há, também, registros, na mesma década, de 75 casos de membros da Igreja intimados a depor, muitas vezes sob pressão e intimidação, tentando-se buscar, nos depoimentos, acusações contra bispos, sacerdotes e leigos. As expulsões, por parte do regime militar, atingiram nove padres, um agente de pastoral e um pastor protestante, no mesmo período. Foram expulsos os padres James Murray, que celebrou de preto, em sinal de

¹⁶⁶ SERBIN, KENNETH; PANDOLFI, DULCE CHAVES; LEITE COSTA, CÉLIA MARIA. *O Bispo de Volta Redonda: memórias de Dom Waldyr Calheiros*. Rio de Janeiro. Ed. FGV. 2001.

luto, diante promulgação do AI-5,¹⁶⁷ lendo, no sermão, a Declaração Universal dos Direitos Humanos, em 1968; Pierre Wauthier, que trabalhava com operários em Osasco e foi expulso por decreto do presidente Costa e Silva, depois de ter sido preso durante uma greve (1968); Jean Honoré Talpe, que trabalhava com operários em Osasco e foi expulso juntamente com o agente de pastoral Friedrich Schrage (1969); Jules Vitae, da prelazia do Acre/Purus, que foi expulso do Estado do Acre, pelo Secretário de Segurança, por causa de seu programa radiofônico “A hora da Ave Maria” (1969); Giuseppe Pedandola, da Diocese de Crateús (CE), foi escoltado por um agente policial até Lisboa, a bordo de um navio (1971); Joseph Comblin, sociólogo e teólogo belga, assessor de d. Hélder Câmara (1972); François Jacques Jentel, da Prelazia de São Félix (MT), assessor de d. Pedro Casaldáliga, foi preso e condenado a 10 anos e expulso do país (1975); Giuseppe Fontanella, do Pará, expulso do país sob alegação de falta de documentos (1976); Tomás Capuano, pastor menonita, que trabalhava com os pobres na periferia de Recife, foi preso com o pe. Lourenço Rosenbaugh, que já possuía visto permanente. A Tomás Capuano, foi negada a prorrogação do visto de permanência por ter denunciado torturas nos presídios recifenses (1977) e o pe. Gaetano Maielo, de Macapá (AP), expulso da Prelazia pelo Secretário de Segurança (1973).

Houve, também, casos de agentes de pastoral expulsos de seus locais de trabalho, além de três situações em que os próprios superiores consideraram que os padres ameaçados de prisão deveriam deixar o país. Em 1968, os serviços de informação do governo divulgaram boatos de uma suposta expulsão em massa de sacerdotes estrangeiros que trabalhavam no Brasil, sendo registrados 12 casos de ameaças de expulsão contra bispos (entre os quais d. Hélder Câmara e d. Pedro

¹⁶⁷ O AI 5 conferiu ao poder executivo: 1) o poder de fechar o Congresso Nacional, as Assembléias Legislativas e as Câmaras Municipais; 2) o direito de cassar os mandatos eleitorais de deputados federais, estaduais e vereadores, além dos mandatos de autoridades do Poder Executivo; 3) o direito de suspender por dez anos, os direitos políticos dos cidadãos; 4) o direito de demitir, remover, aposentar ou por em disponibilidade, funcionários federais, estaduais e municipais; 5) o direito de demitir ou remover juizes e de suspender as garantias de vitaliciedade, inamovibilidade e estabilidade dos juizes; 6) o poder de decretar estado de sítio, sem qualquer dos impedimentos fixados na Constituição de 1967; 7) o direito de confiscar bens, como punição por corrupção; 8) a suspensão da garantia do habeas corpus, em todos os casos de crimes contra a segurança nacional; 9) o julgamento de crimes políticos por tribunais militares; 10) o direito de legislar por decreto e de baixar outros atos institucionais ou complementares; 11) a proibição da apreciação, pelo poder judiciário, de recursos impetrados por pessoas acusadas em nome do próprio AI 5.

Casaldáliga). O governo também dificultava a vinda de missionários do exterior. Em 1977, foram concedidos apenas 80 vistos de entrada para missionários católicos que pretendiam trabalhar no Brasil, sobre 250 solicitados pela CNBB.¹⁶⁸ Dois religiosos brasileiros foram banidos pela ditadura: frei Tito de Alencar Lima, dominicano, preso em 1969 e banido em 1971 e madre Maurina Borges da Silveira, de Ribeirão Preto (SP), banida em 1973. Essa religiosa franciscana, diretora do Lar Santana, um orfanato para crianças pobres, foi presa pela Operação Bandeirantes (OBAN), em outubro de 1969, acusada de apoiar a organização guerrilheira Forças Armadas de Libertação Nacional (FALN) um pequeno grupo que atuava no interior do Estado de São Paulo. Seus integrantes reuniam-se no Lar Santana. Madre Maurina foi torturada, por 15 policiais da OBAN, chefiados pelo delegado Sérgio Paranhos Fleury e submetida à violência sexual¹⁶⁹, na Delegacia Seccional de Ribeirão Preto (os delegados envolvidos no caso, Renato Ribeiro Soares e Miguel Lamano foram excomungados pelo arcebispo local d. Felício da Cunha Vasconcelos). Com a estudante de enfermagem Áurea Moretti, uma das presas das FALN, foi transferida para o presídio de Cravinhos (SP) e, depois, para o DEOPS e para o presídio Tiradentes, em São Paulo. Em 1970, foi trocada pelo cônsul japonês Nobuo Okuchi, seqüestrado pela Vanguarda Popular Revolucionária (VPR) e levada para o exílio no México. Alguns anos depois da anistia, voltou ao país e vive em Catanduva, interior paulista. O caso da madre Maurina é considerado, pelo cardeal Arns, como o principal fator de seu engajamento na luta contra o uso institucionalizado da tortura durante o regime militar.

O Estado autoritário também atingiu os meios de comunicação da Igreja, no contexto geral da censura à imprensa. O jornal "O São Paulo", da arquidiocese paulistana, sob a responsabilidade do cardeal Arns, permaneceu sob censura entre 1968 e 1978. Esse mesmo jornal teve uma edição falsificada e distribuída, por desconhecidos, em portas de igrejas, contendo manchete com uma frase de apoio ao comunismo, atribuída ao cardeal Arns. Durante esse período em que o jornal esteve sob censura prévia, foram vetados 190 artigos, no todo ou em parte, a maioria dos quais sobre o trabalho de conscientização feito pela Igreja, junto à população de baixa

¹⁶⁸ Boletim da Diocese de Volta Redonda, n 133, junho de 1978.

¹⁶⁹ MAURINA, MADRE conta ter ouvido de um de seus torturadores esta frase: "Chame esse seu Deus para livrar você das nossas mãos".

renda e à classe média. Nesses artigos, no total de 54 (28,42% do total) são descritas as condições de vida e de trabalho da população, com destaque para os direitos dos trabalhadores e a necessidade de luta contra a opressão. O segundo bloco de artigos vetados, com 37 artigos censurados (19,47%), refere-se às críticas ao regime militar, com ênfase à luta pelo restabelecimento das liberdades democráticas e o terceiro é o da repressão política, com 30 vetos no total (15,78%). O maior número de vetos ao “O São Paulo” aconteceu em 1977, com 65 matérias censuradas (34,21%), seguindo-se 1978, com 41 artigos censurados (21,57%).¹⁷⁰ A Arquidiocese de São Paulo, por meio da Fundação Metropolitana Paulista (pessoa jurídica arquidiocesana) e o então senador Franco Montoro, impetraram mandado de segurança contra a censura contra ao jornal, que não foi conhecido pelo Supremo Tribunal Federal (STF). O editorial do cardeal Arns sobre essa decisão foi totalmente mutilado pelos censores e apenas algumas frases foram liberadas.¹⁷¹ O fim da censura ao jornal aconteceu na edição nº 1161,

¹⁷⁰ De acordo com pesquisa da Prof. Dra. Maria Aparecida de Aquino, do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da USP, sobre “Censura, Imprensa, Estado Autoritário (1968-1978) – *O Exercício Cotidiano da Dominação e da Resistência*. Tese de Mestrado em História Social. USP, 1990.

¹⁷¹ Eis a íntegra desse editorial: “Numa atitude que a nós e a muitos surpreendeu, o Supremo Tribunal federal, por unanimidade de votos, resolveu “não conhecer” o mandado de segurança, requerido pela Fundação Metropolitana Paulista contra a censura ao semanário “O São Paulo”. A Presidência da República aparentemente saiu vitoriosa do episódio. No entanto, quer parecer-nos que a atitude do Supremo Tribunal acaba de considerar o mandatário supremo da Nação como imune a qualquer julgamento. Isso significa o reconhecimento do poder discricionário, ou seja, da ditadura, nem mesmo a Carta Magna das Nações Unidas – Declaração Universal dos Direitos do Homem – precisaria ser respeitada pelo Presidente de uma Nação que assinou esta carta. Diz efetivamente o Artigo 19: “ Todo homem tem direito à liberdade de opinião e expressão. Esse direito inclui a liberdade de, sem interferências, ter opiniões e de procurar, receber e transmitir, informações e idéias por quaisquer meios, independentemente de fronteiras.” Diante das demais Nações do mundo, qual será então, daqui para a frente, a imagem de nosso Presidente, apresentada pelo Supremo Tribunal, quando este confessa que ele pode censurar, sem limites, informações e idéias? Também é nossa opinião que, deste episódio, o Supremo não saiu engrandecido. Não só porque, em tempos passados, ele se julgava competente em tais casos, mas também porque não respeita a opinião de todo o povo brasileiro, que nele deveria poder confiar, em todas as circunstâncias. A Igreja de São Paulo moveu o processo unicamente por dever de consciência histórica. No futuro, todos nos considerariam omissos, se não o tivéssemos feito. Ela espera que tais processos já não sejam necessários para o futuro e, que volte, quanto antes, a liberdade a que temos direito e que devemos cultivar, também por amor ao Evangelho. Quando no processo se deu ênfase ao fato da censura na Igreja, certamente não se respeitou o princípio que Estado não é Igreja e nem Igreja é Estado. Quando a Igreja nega o *imprimatur* a alguma obra, não possui ela poder coercitivo. Portanto, não pode impedir que a obra se publique, mas o Estado pode e o faz, como o fez conosco. Também a Igreja quer unicamente indicar aos fiéis que a obra a que se negou o *imprimatur* não traz sua doutrina ou sua orientação pastoral. Duvidamos que o Estado tenha tal função, quando é mandatário da Nação e não intérprete da doutrina de Cristo. Quem saiu prejudicado mesmo foi o Povo, pois, “torna-se necessário criar formas de democracia modernas, que não somente proporcione a cada homem a possibilidade de se formar e de exprimir, mas que o leve também a comprometer-se numa responsabilidade comum” (Paulo VI, “Octogesima Adveniens”, 1971) O povo, desamparado pelo Poder Judiciário, sente-se inseguro e órfão. É por isso que, espera mos, seja esta a última vez que o Supremo tome semelhante atitude. São Paulo, 18 de maio de 1978. Paulo Evaristo. Cardeal Arns.

entre 10 e 16 de junho de 1978, que já estava concluída e foi reaberta para publicar essa notícia, com a manchete: “Acabou a censura no Jornal “O São Paulo””. A informação foi transmitida, por telefone, ao editor do jornal, por um funcionário da Polícia Federal que se identificou como “dr. Richard” e não quis dar maiores explicações, nem documentar a decisão, afirmando apenas que havia recebido “instruções superiores”, nesse sentido. A Rádio Nove de Julho, da Arquidiocese de São Paulo, teve seus transmissores lacrados, em 1º de novembro de 1973, com base em decreto do presidente Médici, depois de ter transmitido uma missa em que o cardeal Arns fez um sermão em favor dos direitos humanos.¹⁷² O governo também proibiu dirigentes da Igreja de fazerem conferências e publicarem livros, considerados “subversivos”. Entre 1968 e 1978, trinta bispos brasileiros foram diretamente atingidos pela repressão política.

10.2.2. Brasil: Nunca Mais

Em 1979, quando foi promulgada a Lei da Anistia no Brasil, a Arquidiocese de São Paulo, com apoio do Conselho Mundial de Igrejas (CMI),¹⁷³ organização ecumênica com sede em Genebra, começou a desenvolver, sigilosamente, um projeto de pesquisas sobre a repressão política, denominado “Brasil: Nunca Mais” (BNM). A idéia inicial do projeto coube ao pastor presbiteriano Jaime Wright, numa tarde de agosto de 1979, quando se dirigia, acompanhado por alguns amigos, ao aeroporto de São Paulo, para receber o educador Paulo Freire, que voltava ao país, depois de 15 anos de exílio. A iniciativa foi imediatamente apresentada ao cardeal Arns que assinou o primeiro pedido de financiamento encaminhado ao CMI. O primeiro relatório-síntese foi publicado, com o mesmo nome, dez anos depois, pela Editora Vozes de Petrópolis (RJ). Depois do documento de d. Cândido Padin sobre a DSN, em 1968, o BNM tornou-se o mais importante estudo, no âmbito da sociedade civil brasileira, sobre os procedimentos do regime autoritário, com base em documentos oficiais.

¹⁷² O ato de devolução da rádio Nove de Julho à diocese de São Paulo foi assinado pelo presidente Fernando Henrique Cardoso, em Brasília, em 9 de julho de 1996 e a reinauguração oficial da emissora aconteceu em 23 de outubro de 1999.

¹⁷³ O secretário geral do CMI, pastor Philip Potter, autorizou a doação de US\$ 350 mil para o projeto. A pedido de Jaime Wright e do cardeal Arns.

A pesquisa foi toda baseada em documentos oficiais, constantes dos inquéritos e processos acumulados, entre 1964 e 1979, nas auditorias militares e no Superior Tribunal Militar (STM), em Brasília. Diferentemente de outros registros sobre a atuação repressiva das ditaduras latino-americanas,¹⁷⁴ compilados com base em testemunhos de vítimas, após os fatos, o “Brasil: Nunca Mais”, como aponta Weschler,¹⁷⁵ foi escrito a partir da fotocópia autenticada das peças processuais de cada caso. Documentos desse tipo costumam desaparecer ou ser destruídos por ocasião da queda de regimes totalitários, mas, surpreendentemente, no caso brasileiro, permaneceram intactos. Da equipe do “Brasil: Nunca Mais”, participaram cerca de 30 advogados (que alegavam precisar dos processos do STM para preparar as petições de anistia para os asilados e para os presos políticos, e que deviam devolver esses documentos em apenas 24 horas), sociólogos, jornalistas, estatísticos, digitadores, analistas de sistemas, operadores de microfilmagens, fotocopiadores e correios-mensageiros e outros profissionais de várias áreas. A pesquisa incluiu, pelo menos, sete etapas: retirada dos processos do STM, em Brasília, pelos advogados; fotocópias dos processos, em Brasília; transporte para depósito em São Paulo; microfilmagens dos documentos; catalogação e armazenamento de dados, em computador CP 500. Cópias de todo o material pesquisado e dos microfilmes foram depositadas, pela Arquidiocese de São Paulo, na Comissão Justiça e Paz paulistana, na Unicamp, na PUC/SP, na Faculdade de Direito do Largo de São Francisco, da USP e no Conselho Mundial de Igrejas.

Um dos colaboradores mais destacados foi o pastor presbiteriano norte-americano Jaime Wright, também responsável pela tradução dessa pesquisa para o inglês, com a colaboração da brasilianista Joan Dassin. Wright e o cardeal Arns eram as duas únicas pessoas que podiam dar entrevistas sobre o projeto, enquanto os demais permaneceram em silêncio, pelo menos durante cinco anos. Wright era irmão do ex-deputado catarinense Paulo Stuart Wright, militante da Ação Popular (AP), assassinado sob torturas, no DOI/CODI, em São Paulo, provavelmente em 5 de

¹⁷⁴ Como é o caso do “Nunca Más”, sobre a repressão da ditadura argentina, editado pela Comissão Nacional sobre os desaparecidos, criado em 10 de dezembro de 1983, pelo presidente Raúl Alfonsín e presidida pelo escritor Ernesto Sabato.

¹⁷⁵ WESCHLER, LAWRENCE. *A Miracle, A Universe. Settling Accounts with Torturers*. New York. Pantheon Books. 1990.

setembro de 1973. Em um primeiro momento, os advogados do "Brasil: Nunca Mais" trabalharam com 707 casos de presos políticos, que envolviam cerca de 7 mil advogados. A longa e sigilosa pesquisa resultou na elaboração de 12 volumes, com quase 7 mil páginas. Dois livros, com resumos desses volumes ("Brasil: Nunca Mais" e "Perfil dos Atingidos"), publicados pela Editora Vozes, já venderam mais de 300 mil exemplares. O BNM documentou nove categorias diferentes de funcionários do sistema repressivo, incluindo os nomes de 444 torturadores. Com base nos arquivos do STM, listou também 285 formas diferentes de torturas, aplicadas em aproximadamente 17 mil presos (apenas aqueles constantes desses processos). Registrou, nos processos do STM, 15 dirigidos exclusivamente contra membros da Igreja, entre 1964 e 1979. Doze desses processos tiveram início em 68 e anos seguintes. A segunda publicação do BNM¹⁷⁶ destaca que o aumento da repressão à Igreja, a partir de 1968, pode ser atribuído ao AI-5, que agravou a repressão política como um todo, assim como às mudanças na atuação social da Igreja latino-americana, em decorrência da aplicação das recomendações dos documentos aprovados pelos bispos do continente, na Conferência de Medellín (Colômbia, 1968).

Um dos primeiros alvos da repressão, a partir de 1964, foi a Ação Católica, integrada por diversos movimentos. O então Assistente Nacional da Ação Católica Brasileira (ACB), d. Cândido Padin, relata que o golpe militar praticamente coincidiu com sua nomeação para o episcopado, em junho de 1962, como bispo auxiliar do Rio de Janeiro. Ele acompanhava todos os movimentos do laicato católico, mas, de um modo especial, a Juventude Universitária Católica (JUC), porque essa organização estava sem assistente nacional. Uma de suas primeiras ações, após o golpe de 1964, foi a intervenção, junto aos militares, após a prisão de 10 líderes da Ação Católica (JUC e JEC) que estavam reunidos, no Rio de Janeiro, entre os quais o religioso dominicano frei Betto.¹⁷⁷ Haviam sido presos de madrugada e levados para o Centro de Informações da Marinha (CENIMAR). Os militares não se identificavam por seus nomes próprios, mas por codinomes e o bispo levou quatro horas para convencê-los a libertarem os estudantes. D. Cândido lembra que os órgãos de repressão preferiam

¹⁷⁶ "Perfil dos Atingidos". Projeto "Brasil: Nunca Mais". Petrópolis. Ed. Vozes. 1988.

¹⁷⁷ BETTO, FREI registra, em seu livro "Batismo de Sangue" (São Paulo. Ed. Casa Amarela. 2001), essa atitude de d. Padin.

prender, as pessoas suspeitas nos fins de semana, as pessoas suspeitas aproveitando-se do recesso generalizado. Na seqüência de seu trabalho, passou a verificar que todas as reuniões da Ação Católica eram vigiadas.

10.2.3. Os colaboradores da repressão

Em mais de 20 anos de hegemonia, o regime autoritário conseguiu estabelecer e consolidar uma extensa rede de informantes e colaboradores em, praticamente, todas as áreas da vida nacional. Muitos deles foram aproveitados pelos órgãos remanescentes de inteligência militar e policial, reorganizados durante e depois do período de transição para a democracia.¹⁷⁸ No caso específico da Igreja, o regime recebeu, desde 1964, a colaboração voluntária de bispos, padres, religiosos e leigos, identificados ideologicamente com a DSN e com as correntes eclesiais conservadoras. Pouco a pouco, foi organizando sua própria estrutura de cooptação de agentes religiosos, utilizando, para isso, o know how especializado dos serviços secretos. Alguns desses colaboradores, identificados por várias fontes, nunca se preocuparam em esconder a sua parceria com o regime autoritário. O detalhamento de sua colaboração está registrado em documentos e arquivos da própria Igreja e em depoimentos de líderes religiosos e ex-presos políticos. Os órgãos de repressão também cooptaram pessoas próximas à Igreja, dando-lhes treinamento especializado para um serviço mais eficiente. Este método foi utilizado, nos anos 70, com uma aluna do curso de Filosofia da USP. Filha de pais europeus (seu pai era judeu e havia sido prisioneiro, em um campo de concentração, durante a Segunda. Guerra Mundial), essa universitária, cujo nome é mantido em sigilo, mantinha contatos de amizade com estudantes e clérigos católicos da Arquidiocese de São Paulo. Tornou-se namorada de

¹⁷⁸ Um exemplo indicativo de que os órgãos de informação continuam a vigiar as atividades dos cidadãos, mesmo depois do período autoritário, é o documento-resposta que a Subsecretaria de Inteligência da Casa Militar da Presidência da República enviou, em 12 de março de 1998, ao jornalista Rubens Manoel Lemos, de Natal(RN), em atendimento ao seu pedido de informações, protocolado em 26 de setembro de 1997. Consta da resposta, assinada pelo assessor David Bernardes de Assis, que Lemos "participou do II Congresso do PCBR, realizado em julho de 1985, na cidade de Feira de Santana(BA), e do III Congresso, realizado, de 5 a 7 de agosto de 1988, na Sociedade Missionários Nossa Senhora Consoladora em São Paulo (SP)". Da mesma forma, os nomes de todas as pessoas processadas durante o regime militar continuam disponibilizados on-line nos arquivos do Ministério da Justiça e das Secretarias Estaduais de Segurança Pública, misturados aos nomes de pessoas acusadas e procuradas por crimes comuns.

um agente do Centro de Informações da Marinha (CENIMAR) e foi presa em 1971, pela equipe do delegado Sérgio Fleury, sendo submetida a torturas físicas e psicológicas. Foi libertada depois de ter aceito continuar mantendo seus contatos na Igreja, repassando as informações à polícia. Envolveu-se afetivamente com um de seus torturadores que também era escrivão do DEOPS e com o qual chegou a conviver e ter filhos. Depois de receber a herança de uma tia, conseguiu deixar o Brasil e foi viver, com os filhos, no Sul da França. Ainda hoje, ela afirma aos seus amigos que só foi cooptada aparentemente e que induziu propositalmente ao erro os agentes da repressão, só repassando-lhes informações já conhecidas sobre as pessoas com quem mantinha contato na Igreja.

As tentativas de cooptação não se limitaram, porém, aos escalões executivos da repressão. Pelo menos duas personalidades da Igreja viveram essa experiência, antes e depois do golpe militar de 1964. Antes do golpe, o religioso dominicano, Frei Carlos Josaphat Pinto de Oliveira, fundador e editor do jornal “Brasil Urgente”, o mais importante periódico da esquerda católica já publicado no país, vivenciou duas experiências de cooptação: na primeira, funcionários da Agência Internacional para o Desenvolvimento (USAID), órgão do governo norte-americano, propuseram-lhe o financiamento da produção do jornal, durante 10 anos, sem nenhuma contrapartida financeira, a não ser o compromisso de deixar de apoiar as reformas de base, que constituíam a principal bandeira do governo de João Goulart. Na segunda, tentativa de cooptação foi convidado para uma reunião, com diretores da Federação das Indústrias do Estado de São Paulo (FIESP) e ouviu proposta praticamente semelhante, tendo recusado as duas.¹⁷⁹ Depois do golpe, outra personalidade que o regime tentou cooptar foi o cardeal arcebispo de São Paulo, d. Paulo Evaristo Arns, justamente um dos principais líderes da resistência democrática. Como relata em sua autobiografia,¹⁸⁰ Arns foi procurado, em 1974, pelo comandante do Segundo Exército, general Ednardo D’Ávila Mello, em sua casa. Recebeu a proposta de apoiar o Exército numa campanha anti-semita, para a qual seria usado como pretexto o combate à pornografia, que estaria sendo divulgada por revistas das Editoras Bloch e Abril, de propriedade de

¹⁷⁹ Cf. Entrevista de frei Carlos Josaphat ao autor deste texto.

¹⁸⁰ *Da Esperança à Utopia. Testemunho de Uma Vida*. São Paulo. Ed. Sextante, 2001.

empresários de origem judaica. O Cardeal respondeu que não só não participaria da campanha, como denunciaria “aquilo que aconteceu nos Estados totalitários da Europa que tanto enxovalhou a história da humanidade. Disse ainda ao general que Cristo, o maior comunicador na terra foi judeu, e seus apóstolos, que difundiram a doutrina cristã, todos eles eram judeus também, inclusive o apóstolo Paulo”. Em resposta o general afirmou-lhe “a partir de hoje não há mais conversa entre nós”. Paradoxalmente, o cardeal Arns era uma das personalidades mais criticadas pela Editora Abril, pelo seu compromisso com a Teologia da Libertação.

Entre os principais colaboradores, na Igreja, com o regime autoritário destacaram-se o jornalista, filósofo e teólogo Lenildo Tabosa Pessoa e os bispos d. Geraldo de Proença Sigaud e d. Antônio de Castro Mayer, além do bispo da Igreja Católica Apostólica Brasileira (ICAB), d. Luigi Mascolo. O jornalista Lenildo Tabosa Pessoa, também advogado e editorialista do jornal "O Estado de S. Paulo", era ex-seminarista, nascido em Pernambuco; com base em seus conhecimentos filosóficos e teológicos, obtidos durante a sua formação na Universidade Gregoriana de Roma, onde foi militante da Juventude Universitária Católica (JUC) tornou-se um dos assessores privilegiados do DEOPS/SP, na análise de documentos apreendidos com os presos políticos e principalmente nos interrogatórios de presos ligados às diversas áreas de atuação da Igreja Católica. Ainda estudante como estudante na Itália, Lenildo organizou uma rede de informações, em conexão com a polícia política, sobre as atividades de padres, bispos e teólogos brasileiros que moravam na Itália ou visitavam o Vaticano. Entre os presos políticos interrogados pelo DEOPS/SP, com a participação de Lenildo, estiveram os dominicanos acusados de envolvimento no caso Marighella. Um deles, frei Maurício (João Valença, na vida civil), afirma que Lenildo era colaborador do delegado Alcides Cintra Bueno, do DEOPS/SP e que, um dia, foi chamado, com outros frades, para ser interrogado pelo jornalista.¹⁸¹ Lenildo era piloto

¹⁸¹ "Nesta época, (Lenildo) conhecia bem e era um apologista dos romances de Manzoni. Um dia, alguns dos nossos foram chamados, sob a ordem do diretor geral do DEOPS, para serem inquiridos pelo inquisidor Lenildo. Começou a nos interrogar sobre, exclusivamente, a doutrina social da igreja, para nos mostrar que éramos contrários ao pensamento social da Igreja. Sua argumentação parava no tempo, no século passado e negava todos os documentos a partir de João XXIII. Fixava-se mais em Leão XIII e Pio XII. Os frades se recusaram terminantemente a responder a qualquer pergunta. Somente o padre Marcelo Carvalheira (hoje bispo) perdeu seu tempo, argumentando com Lenildo e contrapondo com textos mais recentes do Vaticano. Isto é muito importante relatar porque mostra como a mídia, na época, desejava desvirtuar e nos condenar

de avião e morreu num acidente aéreo, em 15 de setembro de 1993.

Já d. Geraldo de Proença Sigaud era arcebispo de Diamantina (MG) e colaborou estreitamente com o SNI, fornecendo-lhe informações e fazendo denúncias contra a “infiltração comunista” na Igreja¹⁸² e citando os nomes de d. Pedro Casaldáliga, bispo de São Félix do Araguaia (MT) e de d. Tomás Balduino, bispo de Goiás Velho (GO) e presidente do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), como “os principais responsáveis pelo clima tenso nas relações entre Igreja e Governo”. Sigaud sugeriu ao governo que tentasse obter a colaboração do Vaticano para a expulsão de Casaldáliga do país e pediu aos militares que exercessem, ao mesmo tempo, uma vigilância mais rigorosa sobre as comunidades de base, que, “subordinadas a bispos como este, podem se tornar um barril de pólvora”. Referiu-se, também, aos padres dominicanos, como agentes da infiltração comunista na Igreja do Brasil. Em nome dos acusados, Balduino respondeu que “uma acusação deste tipo revela, claramente, o descontentamento por uma Igreja que vê na justiça, uma dimensão essencial da pregação do Evangelho”. Em nota assinada pelo cardeal arcebispo de São Paulo, d. Paulo Evaristo Arns, os bispos paulistas manifestaram solidariedade aos bispos e aos dominicanos acusados por Sigaud¹⁸³. Antes da assembleia geral da CNBB de 1977, Sigaud foi visitado por agentes da polícia política, que lhe entregaram todos os dados do processo de expulsão de Casaldáliga, instaurado pelo governo militar. Os mesmos agentes colocaram-se à sua disposição para maiores informações. Diante da celeuma provocada na Igreja, por suas atitudes, Sigaud encaminhou carta confidencial aos cardeais e bispos brasileiros, em 27 de abril de 1977, tendo, como anexo, relatório sobre Balduino e Casaldáliga, que havia encaminhado ao Núncio Apostólico (embaixador do Papa) em Brasília, d. Carmine Rocco, em 29 de março de 1977. Na carta ao episcopado, Sigaud reafirmava que os seus dois colegas “defendem doutrinas e tomam atitudes que justificam a nota de comunismo que lhes atribuí”.

pelo trabalho de militância que realizamos e, ao mesmo tempo, silenciar os dominicanos e a Igreja de São Paulo. Chegariam a CNBB e aos bispos mais progressistas. Pressionariam Roma através do Núncio Apostólico. Nesta mesma época, no DEOPS, onde estávamos sendo interrogados, o clima de gozação à Igreja era generalizado. Nas salas dos delegados, à porta, anteposto ao nome, estava a palavra frei. No de Tucunduva, estava escrito frei Tucunduva etc”. “Uma história do tempo da ditadura”, depoimento do ex-preso político e religioso dominicano João Valença ao Grupo Tortura Nunca Mais, de Pernambuco.

¹⁸² Entrevista ao “Jornal do Brasil”, em 26 de fevereiro de 1977.

¹⁸³ “O Estado de São Paulo, 27 de fevereiro de 1 de março de 1977.

De modo explícito, dizia que, em alguns seminários do Brasil, os futuros padres estavam sendo formados com base nessas doutrinas e que 26 ou até 81 bispos brasileiros promoviam a implantação de um “comunismo marxista e “cristão em nossa pátria”. No relatório enviado ao Núncio, Sigaud já havia acusado Casaldáliga e Balduino de quererem “a derrubada do nosso governo atual e a mudança radical do nosso sistema de vida”. Noutro trecho do relatório, com base em atas e outros documentos internos da CNBB, Sigaud acusava Casaldáliga de ter organizado um grupo dentro da CNBB, denominado “grupo-não-grupo”, do qual participariam “elementos subversivos”, entre os quais o presidente do DCE.

Livre da USP, Alexandre Vanucchi Leme, que foi assassinado, no DOI/CODI /SP, em 17 de março de 1973. O relatório de Sigaud ao Núncio Apostólico citava, também, os nomes de outros dois denunciante: José A. Ribeiro Leme e o padre Pedro Sbarbelloto, da Congregação Salesiana. Em outubro de 1977, Casaldáliga e Balduino escreveram carta ao papa Paulo VI, pedindo seu apoio “nesta hora em que o episcopado brasileiro sente-se atingido em nós e noutros de seus membros, submetidos a suspeita, inclusive por parte de algum co-irmão no apostolado”. Afirmavam mais adiante: “Não pretendemos justificar-nos nem pedimos uma atenção privilegiada... Queremos apenas expressar a Vossa Santidade nossa preocupação – neste rumoroso processo que nos envolve – diante da distorção da Doutrina Social da Igreja e de sua instrumentalização, em vez do pluralismo exigido pela vivência histórica da única Fé”.¹⁸⁴ Em 13 de setembro de 1968, Sigaud fez visita ao presidente Costa e Silva e, no dia seguinte, em entrevista, comentou ter-lhe informado sobre o seu apoio à linha política do governo e sobre a atuação de comunistas nas universidades. Sigaud preocupava-se em registrar, com a colaboração de agentes da polícia política, pessoas infiltradas e outros informantes, todos os passos de Casaldáliga e de Balduino. Constam de seus relatórios, em poder da CNBB e da Nunciatura Apostólica em Brasília, cópias dessas investigações. Numa delas, Sigaud denuncia uma suposta aliança do Partido Comunista Brasileiro (PCB) com a Igreja para organizar um “movimento de massas a fim de derrubar o governo”.

Em maio de 1977, Casaldáliga concedeu entrevista ao “Jornal do Brasil”, em

¹⁸⁴ *Signos de Lucha y Esperanza*. CEP. Lima. Peru. 1978. p. 188

que afirmou que essa documentação que Sigaud encaminhou ao Vaticano "há muito tempo está nas mãos de diferentes órgãos de segurança". Acrescentou saber, de fontes oficiais do Congresso Nacional, que foram os militares da chamada "linha dura" que entregaram a documentação pronta a Sigaud. Casaldáliga destacou que nunca havia organizado nenhum grupo de bispos e que era comum a discussão de programas pastorais com religiosos e leigos, a portas abertas, durante a própria Assembléia Nacional da CNBB e que o chamado "grupo-não-grupo" não existia enquanto grupo organizado. Disse, ainda, que Alexandre Vanucchi nunca participou de nenhuma dessas reuniões.

A ofensiva integrista e anti-comunista de Sigaud não se limitou apenas aos bispos brasileiros. Já em 1968, em entrevista ao "Correio da Manhã", do Rio de Janeiro, o arcebispo denunciou o próprio papa Paulo VI como "responsável pela onda esquerdizante da Igreja". Afirmou que Paulo VI "era complacente com o esquerdismo de alguns padres", por causa do trauma gerado na sua vida pessoal pelo assassinato do pai pela polícia de Benito Mussolini. Em 1968, Sigaud e d. Antônio de Castro Mayer somaram-se à TFP para pedir ao Vaticano que silenciasse o teólogo e sociólogo belga José Comblin, que vivia no Brasil desde 1958, como um dos principais integrantes da corrente progressista da igreja. O mesmo pedido foi feito ao governo militar para que o padre Comblin fosse expulso do Brasil. Sigaud aposentou-se como arcebispo em 1996 e morreu em 5 de setembro de 1999, de insuficiência respiratória, em Belo Horizonte, com 89 anos. Antes de morrer, Sigaud rompeu com a TFP, por entender que essa organização assumia posições contrárias ao Concílio Vaticano II como tal e não apenas aos documentos aprovados por essa assembléia.

Outro colaborador, d. Antônio de Castro Mayer, foi uma das principais expressões do integrismo e do nacional-catolicismo brasileiro. Nasceu em Campinas (SP), em 20 de junho de 1904. Estudou na Universidade Gregoriana de Roma e foi ordenado padre em 30 de outubro de 1927. De volta ao Brasil, ensinou Filosofia e Teologia, por 30 anos, no Seminário Arquidiocesano de São Paulo. Foi nomeado assistente geral da Ação Católica na Arquidiocese de São Paulo, em 1940, promovido a cônego em 1941 e, depois, a vigário geral. Em 6 de março de 1948, foi nomeado, pelo papa Pio XII, como bispo auxiliar da diocese de Campos/RJ, com direito à sucessão. Como um dos

participantes do Concílio Vaticano II, alinhou-se com o arcebispo integrista francês d. Marcel Lefebvre (1905-1991). Mayer renunciou à diocese de Campos em 1981 e morreu em 25 de abril de 1991.

Como um dos aliados mais fiéis da TFP, participou de todas as campanhas dessa organização contra a reforma agrária, contra o comunismo, contra o divórcio e contra as chamadas “reformas de base”, no período pré-1964. Do mesmo modo, colaborou com Sigaud nas denúncias contra a “infiltração marxista” na Igreja Católica. Mayer e Sigaud já haviam trabalhado juntos, na Arquidiocese de São Paulo, antes da posse do cardeal arcebispo, d. Carlos Carmelo de Vasconcelos Motta, que havia recebido, do Núncio Apostólico em Brasília, d. Benedito Aloisio Macella, o pedido para mantê-los em seus cargos, quando assumisse. O pedido beneficiaria também o advogado Plínio Corrêa de Oliveira, primeiro presidente da Junta Arquidicocesana da Ação Católica de São Paulo e fundador, em 1960, da Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição Família e Propriedade (TFP), que era diretor responsável do semanário católico “O Legionário”. D. Motta não atendeu ao pedido: pediu à congregação dos padres Verbitas que transferisse Sigaud para um local o mais distante possível (foi transferido para Portugal) e afastou Mayer do cargo de vigário geral, transferindo-o para a Paróquia de São José do Belém, na Zona Leste paulistana.

10.2.4. O epicentro dos colaboradores

Todas as informações recolhidas na Igreja, por agentes infiltrados ou por colaboradores em São Paulo, eram concentradas no gabinete do delegado Alcides Cintra Bueno, no prédio do DEOPS, no Largo General Osório, região central paulistana. Era rotineira a visita a esse Departamento de religiosos e religiosas que levavam informações para a polícia política. Bueno tinha formação religiosa e era considerado na polícia política, como um especialista em assuntos ligados à Igreja. Ele contava na sua tarefa de vigilância sobre a Igreja, com a colaboração de capelães militares e de militantes da TFP. Uma outra função de Bueno no DEOPS era de fazer desaparecer os cadáveres dos presos políticos mortos sob torturas; esta tarefa foi-lhe dada pelo delegado Romeu Tuma. Os corpos tinham os dedos cortados para não serem

reconhecidos e Bueno costumava confessar-se, na Igreja, depois dos sepultamentos clandestinos.¹⁸⁵ O seu nome consta da lista de torturadores do “Brasil: Nunca Mais”. Um dos materiais mais constantemente levados à polícia, pelos colaboradores religiosos, eram as gravações das assembléias gerais da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), realizadas no convento de Itaici, no município de Indaiatuba (SP). O processo de colaboração entre agentes religiosos católicos e a polícia política ocorreu em um contexto mais amplo de enfrentamento entre Igreja e Estado na América Latina. No final dos anos 70, foi divulgado, nos países andinos, um documento, atribuído à Agência Central de Inteligência dos Estados Unidos (CIA), com orientações para a “destruição” da chamada “igreja progressista” na América Latina.

O documento sugeria que, para neutralizar a tendência da Igreja e dos cristãos de se preocuparem com as reformas sociais, os governos não deveriam romper com toda a instituição eclesiástica. “Temos que separar a Igreja, dos padres estrangeiros – afirmava o documento – para que, assim, se desenvolva um trabalho de bloqueio a estes e, conseqüentemente, às áreas mais avançadas”. O documento propunha, também, táticas para agredir, violar e desmoralizar os padres e bispos mais preocupados com os problemas sociais da América Latina¹⁸⁶. O conflito entre os regimes autoritários latino-americanos, inspirados na DSN e a Igreja, teve caráter continental.

O acontecimento coletivo mais destacado, neste sentido, ocorreu na segunda quinzena de agosto de 1976, quando forças militares invadiram uma casa religiosa no Equador e prenderam cerca de 40 dirigentes cristãos (bispos, padres, religiosos e leigos de toda a América Latina), que foram expulsos sob a alegação de “articulação subversiva”. A reunião havia sido convocada pelo bispo de Riobamba, Equador, d. Leonidas Proaño, para debater uma estratégia de atuação pastoral da Igreja em favor da afirmação da identidade indígena. D. Proaño era o responsável pela pastoral Indigenista no Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM).¹⁸⁷ A atuação social

¹⁸⁵ SOUZA, PERCIVAL DE. *Autópsia do medo – vida e morte do delegado Sérgio Paranhos Fleury*. São Paulo. Editora Globo. 2001.

¹⁸⁶ Cf. Sedoc, vol. 9, junho 1977, 102.

¹⁸⁷ Um dos participantes da reunião, d. Cândido Padin, conta que assinou a convocatória para essa reunião, com

da Igreja na América Latina estava também no centro das preocupações do governo norte-americano. O presidente norte-americano Richard Nixon enviou, em junho de 1969, à América Latina, o governador Nelson Rockefeller com o objetivo de produzir um relatório sobre a conjuntura social, política, econômica, cultural e religiosa regional.

O Relatório Rockefeller, afirmava ser a Igreja "uma das principais forças populares na América Latina". A repressão às pessoas e aos setores da Igreja, considerados "subversivos", ganhou dimensão ainda maior, nos anos 70, quando os serviços secretos dos governos da Argentina, Brasil, Chile, Paraguai e Uruguai articularam suas organizações e seus funcionários na chamada "Operação Condor", destinada não apenas a recolher informações sobre os dissidentes e sobre as organizações opositoras aos regimes militares, mas também para executar tarefas de eliminação de líderes.¹⁸⁸ O primeiro caso de intervenção de policiais estrangeiros no Brasil, dentro dessa operação aconteceu em novembro de 1978, quando agentes das forças armadas brasileira e uruguais seqüestraram em Porto Alegre (RS) os uruguaios Lilian Celiberti e Universindo Díaz. As primeiras provas documentais sobre a Operação Condor foram localizadas, em dezembro de 1992, no município de Lambaré, perto de Assunção, nos arquivos secretos da polícia paraguaia. Os documentos, chamados, pela imprensa do Paraguai, de "Arquivo do Horror", indicam que a colaboração entre as ditaduras sul-americanas incluíam a realização de conferências internacionais de inteligência (a primeira das quais foi realizada no final de 1975, em

d. Proaño. Participaram 17 bispos da América Latina e mais três norte-americanos. Outro representante brasileiro era o então bispo de Crateús (CE), d. Antônio Batista Fragoso. Neste momento, o Equador era governado por uma Junta Militar. Já estava em funcionamento, no continente, o sistema de informações entre os governos dos Estados Unidos e da América Latina, para monitorar todas as atividades dos setores considerados dissidentes diante dos regimes militares. Isto aconteceu, inclusive, antes da deflagração da "Operação Condor". Logo no terceiro dia da reunião de Riobamba, o local da reunião foi invadido por tropas militares do exército equatoriano. Os participantes foram obrigados a entrar em um ônibus e foram levados para Quito, onde ficaram detidos, durante uma noite, no quartel general do Exército. O Ministro da Justiça equatoriano havia recebido comunicado do general Augusto Pinochet, informando-lhe que um grupo de bispos estava reunido em Riobamba para "planejar uma revolução social" no continente.

¹⁸⁸ O Brasil participou da "Operação Condor", tendo como base operacional o SNI, com a colaboração dos serviços secretos das Forças Armadas. A partir de 1996, forneceu equipamento para troca de informações sigilosas entre os cinco países integrantes da Operação, com base em pesquisas feitas por cientistas contratados pelo Ministério das Relações Exteriores e coordenados pelo físico Ademar Aragão, da Universidade de Brasília. O projeto, denominado "Prólogo", foi financiado com verbas secretas do governo federal (por meio do Itamaraty e do SNI) para implementar técnicas de criptografia. (Conforme reportagem da Folha de S.Paulo, publicada em 14 de junho de 2001).

Santiago do Chile, sob a coordenação do general Augusto Pinochet), além de atividades de espionagem, de troca de prisioneiro e falsificação de documentos. Entre as vítimas dessa operação, estariam 13 brasileiros que desapareceram, em países vizinhos: Francisco Tenório Júnior (1976), Maria Regina Marcondes Pinto (1976), Jorge Alberto Basso (1976), Sidney Fix Marques dos Santos (1976), Walter Kenneth (1976), Roberto Rascardo Rodrigues (1977) e Luiz Renato do Lago Faria (1980), todos esses na Argentina, além de Luiz Carlos Almeida (1973), Nelson de Souza Kohl (1973), Túlio Roberto Cardoso Quintiliano (1973), Vânio José de Matos (1973) e Jane Vanine (1974), que desapareceram no Chile. Outro brasileiro, Luiz Renato Pires de Almeida, foi morto na Bolívia, em outubro de 1970, quando participava de um grupo guerrilheiro egresso do Exército de Libertação Nacional (ALN) de Ernesto Guevara.

10.2.5. Marchas com Deus

A religião, como fenômeno psicossocial e, particularmente, o Catolicismo, por causa de sua inserção medular na história da América Latina, foi amplamente utilizado pelas forças golpistas, na fase imediatamente anterior ao golpe de 1964. Um dos principais instrumentos, nesse sentido, foram as Marchas da Família com Deus pela Liberdade, realizadas com o objetivo de mobilizar os católicos na luta contra o comunismo. A Marcha de São Paulo foi realizada em 19 de março de 1964, reuniu cerca de 150 mil pessoas, na Praça da Sé e foi organizada por várias entidades, entre as quais a Campanha da Mulher pela Democracia (CAMDE), a Fraterna Amizade Urbana e Rural (FAUR), a União Cívica Feminina (UCR) e a Sociedade Rural Brasileira (SRB). Entre os participantes, estavam professores da rede estadual de educação que foram obrigados, pelo Governo do Estado, a assinar seu ponto na Praça da Sé.¹⁸⁹ A Marcha representou uma reação ao Comício das Reformas, realizado, em 13 de março de 1964, na Central do Brasil, no Rio de Janeiro, na presença do presidente João Goulart. Diante do prédio do Ministério da Guerra e de 150 mil pessoas, Goulart

¹⁸⁹ De acordo com depoimento da professora Maria Nilde Mascellani.

assinou, nesse comício os decretos de encampação das refinarias privadas de petróleo e de criação da Superintendência de Política Agrária (SUPRA). Mais do que isso, essa e outras Marchas da Família com Deus pela Liberdade serviram para imprimir características de legitimidade social ao golpe de 1964, diferenciando dos golpes tradicionalmente dados noutros países da América Latina.

Um outro instrumento de preparação psico-social do golpe foi a Cruzada do Rosário em Família, promovida, no Brasil, pelos setores conservadores da Igreja. Nesse sentido, veio ao Brasil o padre norte-americano Patrick Peyton, conhecido como um grande animador de massas, com grande experiência internacional neste tipo de campanha.

10.3. Igreja e transição para a democracia

Depois de ter adotado uma posição hesitante diante do regime de exceção, que evoluiu, em seguida, para uma postura oposicionista, a Igreja tornou-se uma das principais propulsoras do processo de transição para a democracia. Esta mudança de rumos deveu-se, basicamente, à convergência entre a Igreja e os setores democráticos da sociedade civil, diante da repressão praticada pelo regime autoritário e em função das críticas feitas ao modelo de desenvolvimento imposto pelos militares, considerado elitista, excludente e concentrador da renda nacional. Contribuiu, também, para esse processo, a construção de uma nova identidade institucional na Igreja (resultante de um longo ciclo de mudanças em seu interior, desde o período que antecedeu o Concílio Vaticano II), combinada com novas condições sociais, econômicas e políticas, em nível nacional e internacional. Esses fatores conjugados levaram os militares e os setores das elites, com eles comprometidos, ao projeto de redemocratização “lenta, gradual e controlada”, a partir do final dos anos 70. As variáveis internas e externas, políticas e econômicas, no processo de transição, devem ser necessariamente combinadas, em favor de uma compreensão adequada das mudanças. No Brasil, a transição para a democracia deu-se no formato de um processo lento, pactado e dirigido a partir das elites dominantes. Por meio de vários acordos

entre grupos de poder, foi sendo reforçada, de forma pragmática, a abertura democrática.

Antes, porém, de aprofundar a reflexão sobre o papel da Igreja, convém retomar, de forma sintética, algumas das teorias sobre as transições. Em um primeiro momento, importa destacar a distinção feita por Stepan¹⁹⁰ entre os processos de liberalização e de democratização, em um contexto autoritário. O primeiro significa uma série de mudanças sócio-políticas, tais como a redução da censura aos meios de comunicação, mais espaço para a organização autônoma da classe trabalhadora, algumas medidas de tolerância em relação aos opositores, além da retomada de diversas liberdades fundamentais e de suas garantias, como o habeas corpus, ao lado do relativo respeito à inviolabilidade da correspondência e da moradia, do acatamento ao devido processo legal e às liberdades de imprensa, de expressão, de reunião, de associação e de petição, entre outras. Já a democratização implica a possibilidade de real transferência de poder na sociedade política, com a realização de eleições livres, baseadas na disputa aberta pelo direito de governar. A liberalização vincula-se, basicamente, à sociedade civil (definida por Stepan, como o cenário em que diversos movimentos sociais e organizações cívicas de todas as classes sociais organizam-se em torno de um conjunto de acordos para expressar e promover seus interesses), enquanto a democratização diz respeito fundamentalmente, à sociedade política, em que a pólis (a forma como as pessoas se organizam tendo em vista a existência coletiva) articula-se, especificamente, para a contestação política, em busca de controle sobre o poder público e sobre o aparelho estatal. Tanto a liberalização, quanto a democratização, representam um continuum e variam de acordo com a realidade de cada processo político.

As duas transições de regime político ocorridas mais recentemente no Brasil. A primeira transição – da democracia para o autoritarismo – ocorreu com o golpe militar de 1964, que interrompeu a experiência democrática iniciada em 1945. A segunda transição – do autoritarismo para a democracia – não foi marcada por um evento tão decisivo como um golpe. Por isso não há unanimidade a respeito do acontecimento que inaugurou a redemocratização no país. Para alguns, o longo processo de

¹⁹⁰ Stepan, Alfred. *Os Militares: da Abertura à Nova República*. Rio de Janeiro. Ed. Paz e Terra. 1986

liberalização e abertura do regime autoritário culminou com a posse de José Sarney, em 1985, como o primeiro presidente civil depois de 21 anos de governo militar. Há quem escolha como marco a posse de Fernando Collor de Mello, em 1990, como o primeiro presidente eleito na vigência da constituição de 1988. Há ainda quem escolha outros episódios como marco da redemocratização do país. Não obstante essas divergências, todos concordam que o Brasil de hoje é um país democrático.

As teorias sobre as transições para a democracia têm explicações diversificadas, como demonstram Soares, D'Araújo e Castro¹⁹¹ e algumas delas recorrem a argumentos baseados na infra-estrutura econômica, na cultura política e no papel das elites. Entre os autores que privilegiam os fatores econômicos, na análise da transição brasileira, incluem-se Celso Furtado¹⁹² e Luís Carlos Bresser Pereira¹⁹³. São considerados, como fatores econômicos decisivos no processo de transição, os sucessivos choques econômicos, a partir de 1973, a crise do modelo de desenvolvimento, adotado pelos regimes militares e as divergências entre as elites dominantes, com respeito à relação entre esses modelos e o agravamento das disparidades sociais e de renda. É o que pensa, por exemplo, Smith,¹⁹⁴ ao afirmar que o capitalismo brasileiro expandiu-se “cegamente” sem desenvolver, ao mesmo tempo, instituições socialmente incorporativas, “nem uma sociedade civil forte e bem articulada com a autoconsciência necessária para atenuar as tensões políticas e sociais geradas por uma distribuição extremamente desigual, de renda, riqueza e oportunidades na vida”.

Os fatores políticos são priorizados por outros autores, como, por exemplo, Guillermo O'Donnell e Philippe Schmitter,¹⁹⁵ que, sem subestimarem as causas macro-econômicas, analisam as crises internas dos regimes autoritários, como no Sul da Europa (Espanha, Grécia e Portugal) e, também, no Sudeste europeu, no Sudeste asiático e na América Latina. Essas crises originam-se na ruptura do consenso entre os

¹⁹¹ SOARES, GLAUCIO ARY DILLON; D'ARAÚJO MARIA CELINA E CASTRO, CELSO. *A volta aos quartéis. A memória militar sobre a abertura*. Rio de Janeiro. Ed. Relume Dumará. 1995.

¹⁹² FURTADO, CELSO. *O Brasil pós-milagre*. Rio de Janeiro, Paz e Terra. 1981.

¹⁹³ BRESSER PEREIRA, LUÍS CARLOS. *Os pactos políticos*. São Paulo. Brasiliense. 1985.

¹⁹⁴ SMITH, WILLIAM. *Political transition in Brazil*. Em Enrique Baloyra. (ed.). *Comparing new democracies*. Boulder. Westview. 1988.

¹⁹⁵ O'DONNELL, GUILLERMO, SCHMITTER E WHITEHEAD (eds), *Transition from Authoritarian Rule*. Baltimore. The John Hopkins University Press. 1986.

atores que ocupam uma posição dominante, seja os militares, seja o bloco de alianças que os sustentavam no poder. Por outra parte, registra-se, nos momentos terminais dos regimes autoritários, um processo de perda de legitimidade no exercício do poder repressivo, reduzindo-se a capacidade do regime de controlar a crescente ascensão dos movimentos sociais e a conseqüente mudança política. Mesmo quando o panorama econômico era favorável, a liberalização também teria avançado por causa dos custos políticos do autoritarismo, para os militares. Para os autores que analisam a transição democrática a partir das elites, o êxito do processo transitório e da consolidação democrática decorre dos acordos, convergências e desuniões entre os setores elitistas.¹⁹⁶ Registra-se, entre as várias correntes interpretativas dos processos de transição, no Brasil, uma certa convergência no diagnóstico de que a transição ocorreu em torno do estabelecimento de pactos, sobretudo entre o Estado e a sociedade política, com uma participação relativa da sociedade civil e sem que esse processo tenha afetado, substancialmente, o caráter excludente do modelo econômico.

10.4. O pós-autoritarismo

Os estudiosos dos processos de transição preocupam-se, cada vez mais, em analisar a fase pós-autoritária, após o fim dos regimes não-democráticos anteriores. Neste sentido, Stepan e Linz formulam as definições de transição democrática completa e de democracia consolidada, como instrumentos para o estudo do pós-autoritarismo. Para esses autores, uma transição democrática está completa “quando um grau suficiente de acordo foi alcançado quanto aos procedimentos políticos visando obter um governo eleito; quando um governo chega ao poder como resultado direto do voto popular livre; quando esse governo tem, de fato, a autoridade de gerar novas políticas; e quando os Poderes Executivo, Legislativo e Judiciário, criados pela nova democracia, não têm que, de jure, dividir o poder com outros organismos”.

Já um regime democrático, em termos comportamentais, está consolidado, em um território, “quando nenhum ator nacional de importância significativa, quer social,

¹⁹⁶ É o que analisa, por exemplo, Bruncau, ao afirmar que o consenso e a unidade entre as elites brasileiras baseiam-se na oposição ao avanço dos setores populares e na postura anti-democrática.

econômica, política ou institucional, despenda recursos consideráveis na tentativa de atingir seus objetivos por intermédio da criação de um regime não-democrático, lançando mão de violência ou de intervenção estrangeira, visando a secessão do Estado”; em termos de atitudes, a consolidação acontece “quando uma grande maioria da opinião pública mantém a crença de que os procedimentos e as instituições democráticas são a forma mais adequada para o governo da vida coletiva em uma sociedade como a deles e quando o apoio a alternativas contrárias ao sistema é bastante pequeno, ou mais ou menos isolado das forças pró-democráticas”; em termos constitucionais, a democracia está consolidada “quando tanto, as forças governamentais quanto as não-governamentais, em todo o território do Estado, sujeitam-se e habitam-se à resolução de conflitos, dentro de leis, procedimentos e instituições específicas, sancionadas pelo novo processo democrático”.¹⁹⁷

Como fatores condicionantes para a consolidação de uma democracia, esses autores propõem a interação entre cinco campos: a existência de condições para o desenvolvimento de uma sociedade civil livre e ativa; de uma sociedade política relativamente autônoma e valorizada; de um Estado de direito que garanta as liberdades fundamentais dos cidadãos; de uma burocracia estatal que possa servir ao novo governo democrático e de uma sociedade econômica institucionalizada (essa última definida como “o conjunto de normas, instituições e regulamentações construídas e acordadas de forma sócio-política e que atuam como mediadoras entre o Estado e o mercado”). Respeitados esses pré-requisitos, pode-se falar, adequadamente, da consolidação de sistemas poliárquicos (Dahl). Seus indicadores são, assim, resumidos por Ethier:¹⁹⁸ livre expressão de interesses divergentes por causa da autonomização da sociedade civil e da emergência de organizações representativas dos vários grupos sociais; formação de governos oriundos da maioria e alternância pacífica do poder, em consequência do desenvolvimento de partidos políticos ideologicamente pluralistas, com organização unificada e legítimos em função de sua ampla base social e territorial; reforço da legitimidade das organizações da sociedade civil e da eficácia

¹⁹⁷ STEPAN, ALFRED E LINZ, JUAN J. *A transição e consolidação da democracia. A experiência do Sul da Europa e da América do Sul*. São Paulo, Paz e Terra, 1999.

¹⁹⁸ ETHIER, DIANE. “Introduction: processes of transition and democratic consolidation: theoretical indicators” in D.Ethier (ed.), *Democratic transition and consolidation in Southern Europe, Latin America and Southern East Asia*. Londres, Mac Millan, 1990.

da representação política dos interesses, induzido pelo aprofundamento das relações entre partidos políticos e grupos de interesses; aceitação da Constituição por uma maioria de cidadãos, de grupos de interesses e de partidos políticos; implementação de mecanismos formais e informais, temporários ou permanentes de consulta-concertação entre o Estado, os partidos políticos e os principais grupos de interesses, sobretudo os sindicatos; aprofundamento do reconhecimento efetivo do princípio de cidadania: descentralização administrativa e territorial, acesso à informação sobre as decisões governamentais e proteção dos direitos das minorias.

10.5. Igreja e ditadura na Argentina

As evidências mais conhecidas de colaboração entre hierarcas da Igreja e o regime autoritário verificaram-se, porém, na Argentina. Um dos principais conselheiros do general Jorge Rafael Videla foi o arcebispo Adolfo Tortolo, vigário das Forças Armadas e presidente da conferência episcopal argentina. Na véspera do golpe de estado de 24 de março de 1976, dois dos chefes da conspiração - o próprio general Videla e o almirante Emilio Massera - reuniram-se com a direção do episcopado argentino, em Buenos Aires. No mesmo dia, os comandantes militares reuniram-se com o arcebispo Tortolo, na sede do Vicariato Castrense (órgão da estrutura da Igreja, específico para o atendimento às Forças Armadas). Seu adjunto, o pró-vigário do Exército, d. Victório Bonamín, antecipou o apoio da cúpula da Igreja ao golpe, em sermão de 23 de setembro de 1975, exaltando os militares "purificados com sangue no rio Jordão para se colocarem à frente de todo o país", perguntando-se: "Não desejará Jesus Cristo que, algum dia, as Forças Armadas estejam além de sua função?". Toda a tônica de seus sermões e conferências esteve marcada pela defesa da intervenção militar contra o "materialismo ateu" e em favor do "humanismo cristão". Quando Tortolo renunciou, por doença, em 1981, o Papa nomeou, como seu sucessor, o bispo d. José Medina, conhecido, na sua antiga diocese de Jujuy, como um denunciante permanente de pessoas suspeitas de "esquerdismo".

A Comissão Nacional de Desaparecidos Políticos (CONADEP), presidida pelo

escritor Ernesto Sábato, registra vários depoimentos de ex-presos políticos, que afirmaram terem sido submetidos a torturas na presença de sacerdotes católicos. É o caso, por exemplo, de Eusébio Héctor Tejada, que declarou ter sido torturado, no presídio de Caseros, em março de 1980, na presença do padre Alejandro A. Cacabelos, capelão auxiliar do Exército, em Buenos Aires. Entre a alta cúpula do episcopado católico e o regime militar argentino, foi feito um acordo para que a Igreja respaldasse a ação repressiva do governo autoritário e para que, em contrapartida, os militares garantissem os privilégios do Catolicismo. Dos aproximadamente 80 bispos argentinos, somente quatro assumiram uma posição pública de dissidência ao regime: d. Enrique Angelleli, de La Rioja; d. Jaime de Nevares, de Neuquén; d. Miguel Hesayne, de Viedma e d. Jorge Novak, de Quilmes. O próprio Núncio Apostólico na Argentina, durante o regime militar, d. Pio Laghi, está incluído numa lista de 1.351 pessoas vinculadas com a repressão política na Argentina, ao lado do arcebispo de La Plata, d. Antônio José Plaza, do bispo de Tucumán, d. Blás Conrero, do bispo de Jujuy, d. José Miguel Medina, do monsenhor Emílio Grasselli, do padre Crithian von Wernich e de vários capelães militares. O Núncio sempre negou este envolvimento.¹⁹⁹ No entanto, a Associação das Mães da Praça de Maio, apresentou, em maio de 1997, uma denúncia formal contra Laghi junto à Justiça italiana, acusando-o de "ter participado, por cumplicidade direta ou indireta", do processo repressivo argentino.

Quais seriam as diferenças básicas entre as atitudes do episcopado brasileiro e dos bispos argentinos diante dos respectivos regimes autoritários? Em primeiro lugar, a aliança entre Igreja e Estado nos dois países, como ocorreu nas demais nações latino-americanas, está ligada historicamente ao projeto colonial luso-espanhol. Essa aliança assumiu, especificamente, o formato do regime do Padroado, cujas bases podem ser identificadas na Bula do Papa Alexandre VI, publicada em 4 de maio de 1493, reconhecendo aos Reis Católicos a propriedade das terras descobertas ou a serem descobertas. Na maioria dos países da América Latina, o Padroado desapareceu com a separação republicana entre Igreja e Estado. No Brasil, a separação entre Igreja e Estado foi formalizada com a Proclamação da República. Na Argentina, a

¹⁹⁹ Cf. Passarelli Bruno e Elenberg, Fernando: *"El cardenal y los desaparecidos"*. Buenos Aires. 1999.

Concordata²⁰⁰ entre o Estado e a Igreja Católica perdurou até o final dos anos 60.

A relação especial entre Igreja e Estado, na Argentina continuou a ser mantida, inclusive nos textos constitucionais, durante toda a história desse país. Em plena ditadura militar, em 25 de fevereiro de 1977, o general presidente Jorge Videla assinou a lei 21.540, concedendo pensão mensal vitalícia aos bispos aposentados, inclusive aos bispos auxiliares. Outra lei da ditadura argentina, a de número 22.950, de 25 de outubro de 1983, assinada pelo presidente Reynaldo Bignone, determinava a destinação de uma verba mensal do Estado, a ser transferida para a Igreja, como subsídio referente a cada aluno dos seminários maiores, equiparando-os ao pessoal civil da administração pública nacional. Os registros da própria Igreja e das organizações de direitos humanos da Argentina indicaram, que entre 1974 e 1983, foram assassinados ou desapareceram, em definitivo, 16 sacerdotes católicos. Ainda na Argentina, o bispo Enrique Angelelli morreu em um acidente automobilístico que, tempos depois, foi indentificado como um assassinato.

Em toda América Latina, entre 1964 e 1978, foram assassinados em toda a América Latina, 41 sacerdotes e 11 desapareceram. Além disso, 485 padres foram presos, 46 torturados e 253 expulsos dos países em que trabalhavam.

²⁰⁰ Em Direito Público Eclesiástico, denomina-se "Concordata" uma convenção escrita e assinada entre a Santa Sé e um Estado de população majoritariamente católica, tratando da organização eclesial deste Estado e de seu relacionamento com a Igreja Católica Apostólica Romana. Na história da Igreja, o maior número de Concordatas (18) foi assinado no Pontificado de Pio XI (1922-1939). Nesta época, foram também assinados os Acordos de Latrão, em 1929, entre o ditador italiano Benito Mussolini e o cardeal Gasparri, representante de Pio XI.

Capítulo 11

11. Perspectivas do século XXI

O terceiro milênio apresenta destacados desafios e perspectivas para as religiões em geral, para o Cristianismo e para o Catolicismo, em particular. As religiões são desafiadas a demonstrar se constituem ou não um fator de estabilidade social e, ao mesmo tempo, de mudança estrutural na sociedade. Para o Cristianismo, o primeiro desafio é o da construção da unidade entre as Igrejas que professam a fé em Jesus Cristo (desafio ecumênico). O segundo desafio é o de enfrentar o processo de ocidentalização do Cristianismo, que já não é mais eurocêntrico. Um outro obstáculo a ser enfrentado, como uma das prioridades da Igreja, relaciona-se com seus aspectos institucionais, com vistas a uma prática eclesial que empodere os leigos, numa perspectiva comunitária e considerando a dimensão de gênero. Uma Igreja mais ágil implica também numa Igreja descentralizada e convicta de que o modelo de Igreja Cristandade pertence à história.²⁰¹

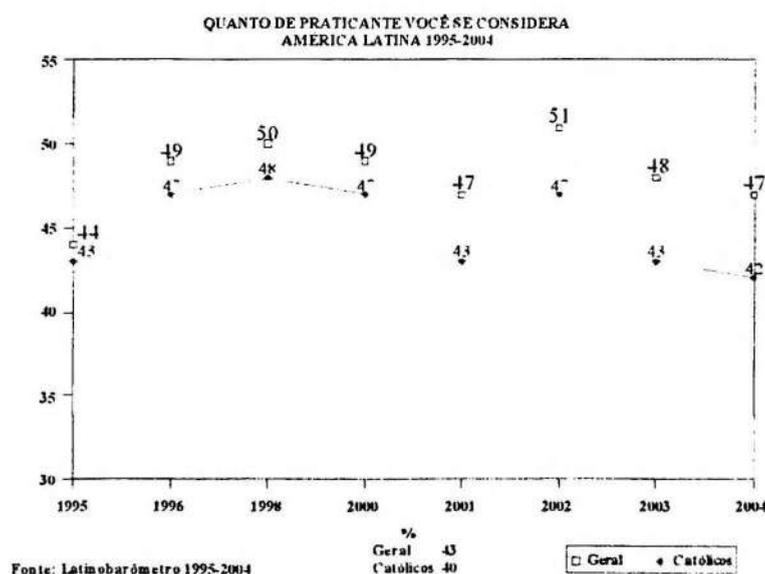
Há muito tempo, nem todos os caminhos partem para Roma ou dela procedem. Já na transição do século XX para XXI, 70% de todos os católicos do mundo viviam nos países subdesenvolvidos e apenas 30% na Europa e nos Estados Unidos. Em 1900, essa correlação era totalmente outra: 77% dos católicos viviam na Europa e na América do Norte e apenas 23% nos países do sul. A Igreja já se tornou, assim, uma instituição dos países periféricos, com uma história original médio-oriental e europeia. Deixa de ser monocêntrica e é desafiada a se tornar culturalmente policêntrica. As épocas anteriores de sua história foram as do judaico-cristianismo (breve, mas básica para a sua identidade teológico-histórica) e outra época mais duradora (marcada por uma cultura mais homogênea, integrando o helenismo e o cristianismo). Essa transição do monocentrismo para o policentrismo é caracterizada por tensões e conflitos. O Concílio Vaticano II terá sido o último concílio eurocêntrico-ocidental. (Metz-1988).

A Igreja continua sendo a instituição mais confiável para a maioria dos latino-americanos (72%), seguida da televisão (49%) e das Forças Armadas (38%), enquanto somente 24% confiam no Congresso e 21% nos partidos políticos, de acordo com

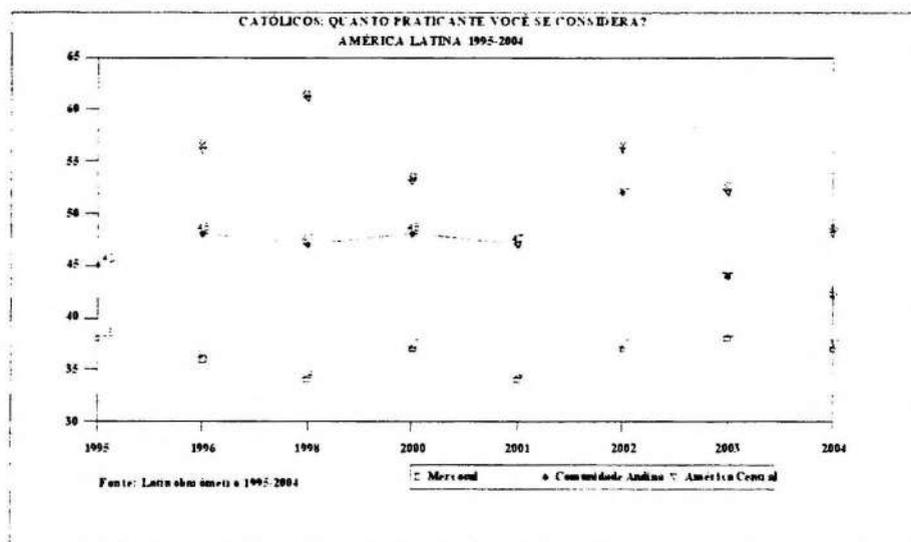
²⁰¹ FAUS, JOSÉ IGNÁCIO G. *O Cristianismo no Terceiro Milênio*. Bilbao. Paper. 1999.

somente 24% confiam no Congresso e 21% nos partidos políticos, de acordo com pesquisa, por amostragem, realizada, no segundo semestre de 2001, pela ONG chilena *Corporación Latinobarometro*, especializada em pesquisas sociais de âmbito continental. No universo pesquisado, de 18.135 pessoas, em 17 países, apenas 48% dos entrevistados disseram-se satisfeitos com os resultados da democracia, enquanto 51% afirmaram considerar o desenvolvimento econômico como mais importante que o regime democrático; uma pesquisa semelhante, realizada na Europa Ocidental, revelou que 78% dos cidadãos apóiam a democracia e 53% estão satisfeitos com seus resultados. Na pesquisa referente a 2002, a Latinobarômetro registrou um crescimento, para 56%, no apoio dos cidadãos à democracia.

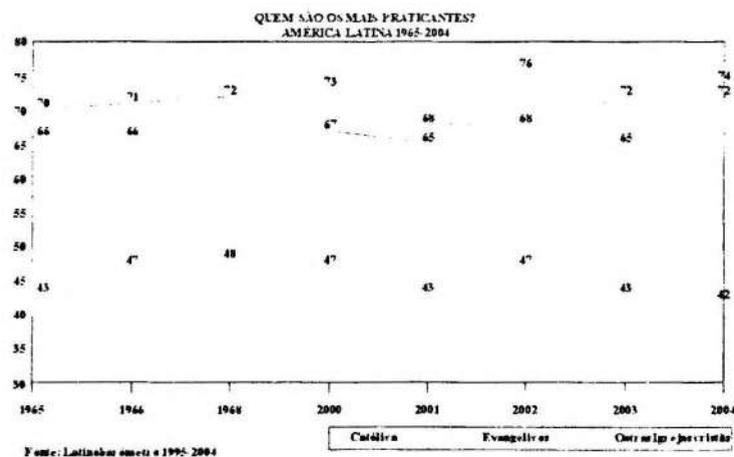
Noutro estudo, a mesma ONG analisou a evolução do Catolicismo na América Latina, no período 1995-2004, partindo do questionamento sobre até que ponto o processo de secularização atinge a população latinoamericana e se a Igreja perdeu influência no continente. Outro ponto de partida é o papel eclesial no processo de desenvolvimento e de consolidação nas democracias em cada país. Neste período de cinco anos, a Latinobarômetro registrou uma queda no número de pessoas que se autodefinem como católicas. Enquanto que, em 1995, 80% se auto-definia como tal, em 2004 esse percentual é de 71%, com uma queda progressiva de 9 pontos percentuais, em nove anos. Essa tendência contrasta com o crescimento do número de evangélicos que aumentaram de 3%, em 1995, para 13% em 2004, e, também, daquelas pessoas que afirmavam não ter nenhuma religião, as quais passaram de 4%, em 1995, para 8% em 2004.



Auto-Definir-se como vinculado a uma religião é algo completamente diferente de praticá-la. A média geral da população latino-americana que se define como muito praticante ou praticante (católicos e não católicos), entre 1995 e 2004, é de 43%. Essa mesma média, entre os católicos é de 40%.



A região mais praticante é a América Central, mesmo com certo declínio. Em 1996, 56% dos centro-americanos disseram-se praticantes, percentual esse que diminuiu, em 2004, para 48%.



Os percentuais mais baixos de prática religiosa foram encontrados nos países do Mercosul, onde, 1995, 38% diziam-se praticantes, quase a mesma porcentagem de 2004 (37%). A maior queda na auto consideração sobre ser muito praticante ou praticante ocorreu no México e na Venezuela, com uma variação de menos 32 e menos 14, respectivamente, entre 1995 e 2004.

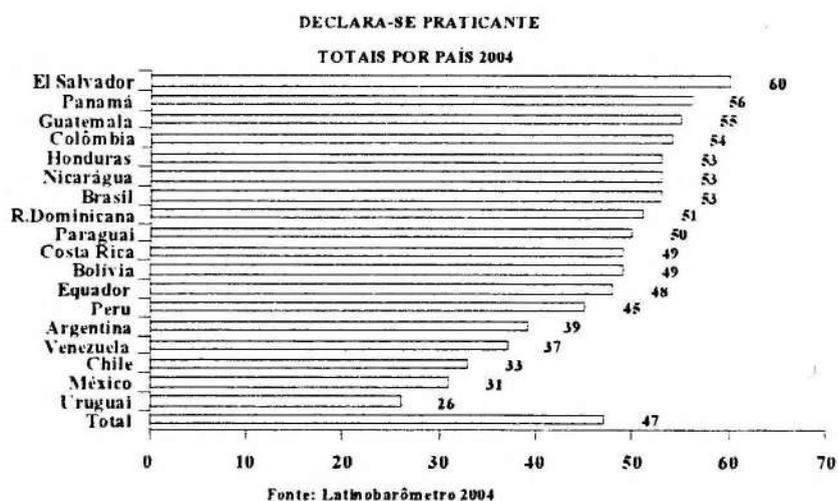
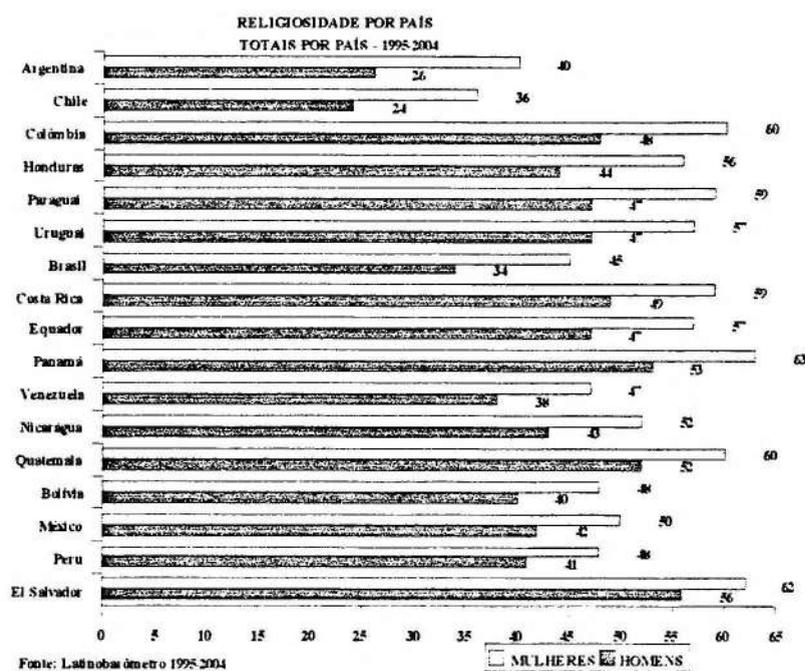
RELIGIOSIDADE
TOTAIS POR PAÍS 1995-2004

PRÁTICAS RELIGIOSAS POR PAÍS

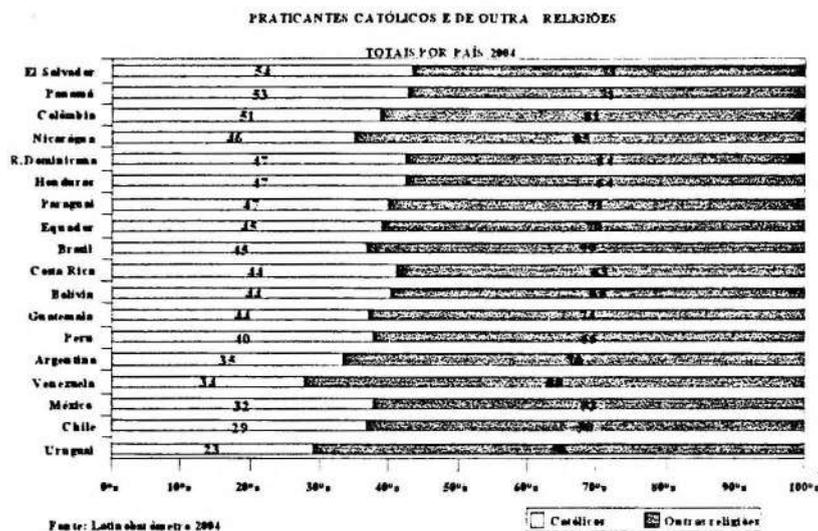
	1995	1996	1998	2000	2001	2002	2003	2004	Dif
México	64	52	54	51	48	38	31	31	-32
Venezuela	51	48	39	43	48	45	43	37	-14
Guatemala	*	64	65	59	52	63	71	55	-9
Costa Rica	*	57	67	54	50	58	48	49	-8
Paraguai	57	60	51	60	52	47	61	50	-6
Equador	*	54	52	54	53	64	47	48	-6
Panamá	*	60	58	66	57	61	59	56	-4
Nicaraguá	*	55	48	45	48	55	54	53	-2
Uruguai	28	32	27	23	28	26	26	26	-2
Chile	34	35	38	38	33	37	31	33	-1
Honduras	*	53	54	56	54	62	51	53	0
El Salvador	*	59	77	55	57	63	68	60	1
Argentina	37	37	34	37	29	39	35	39	2
Peru	42	46	49	46	43	54	47	45	3
Bolivia	*	46	35	44	51	56	44	49	3
Colombia	*	51	59	65	51	52	55	54	3
Brasil	41	37	44	50	50	49	53	53	11

* Não existem dados para esse ano no país

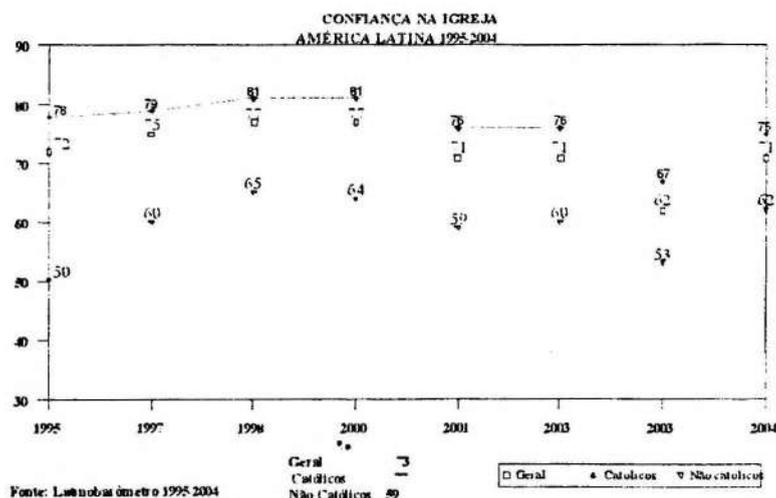
A pesquisa também indicou que, em todos os países latino-americanos, as mulheres são mais praticantes que os homens. Na Argentina, entre 1995 e 2004, 35% das pessoas entrevistadas, disseram-se praticantes ou muito praticantes, e, nestes 35%, 40% são mulheres e 26%, homens.



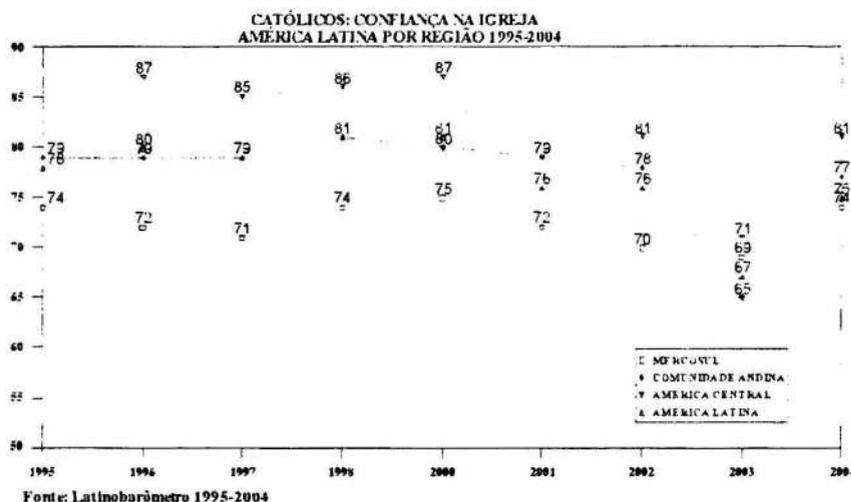
Entre os praticantes de todas as confissões cristãs, os católicos são os menos praticantes. A média dos católicos que se consideram praticantes ou muito praticantes, entre 1995 e 2004, é de 45%, enquanto a dos evangélicos é de 70%.



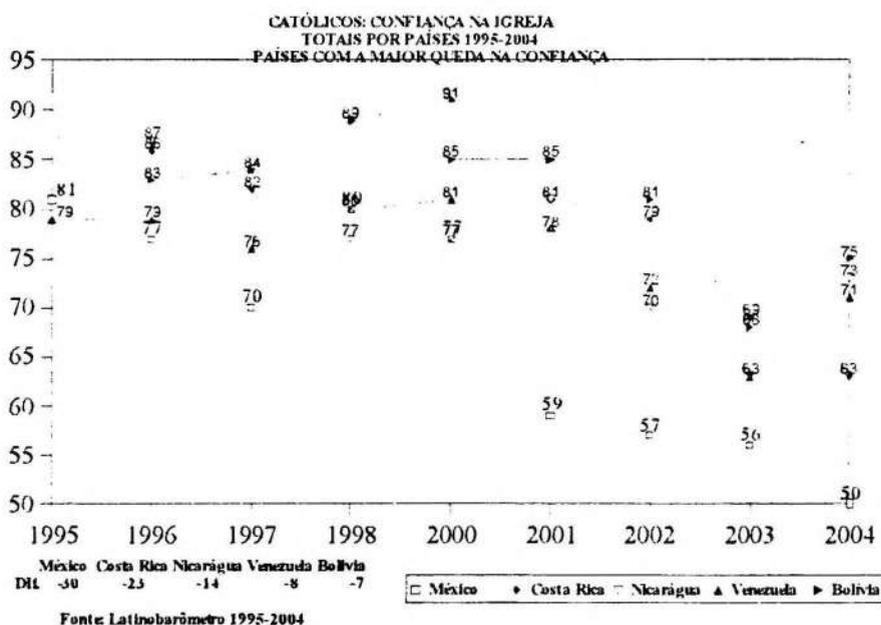
Como instituição, a Igreja é vista, com alto grau de confiança, tanto pelos católicos, quanto pelos adeptos de outras Igrejas. Em 1995, 78% dos católicos disseram ter muita ou alguma confiança na Igreja, número esse que atingiu seu ponto mais alto, em 1998 e em 2000, com 81%, caindo para 67% em 2003 e retomando o crescimento em 2004, com 75%. Quanto aos não católicos, à tendência é semelhante, embora em menor grau. Em 1995, 50% dos latino-americanos não católicos, disseram ter muita ou alguma confiança na Igreja, porcentagem essa que atingiu sua maior altura em 1998 (65%) e em 2000, 64%. O percentual diminuiu para 53%, em 2003 e voltou a subir para 62%, em 2004. Na média geral, o índice de aceitação da Igreja, na América Latina, entre católicos e não católicos, é de 75%.



No aspecto institucional, a Igreja é também a instituição mais confiável no continente, superando as instituições da democracia, os meios de comunicação, as empresas privadas e as entidades internacionais. De acordo com as subregiões, o grupo de países com maior percentual de confiança na Igreja é a América Central (com uma média de 87% de confiança, entre 1996 e 2004). Paralelamente, nos países do Mercosul, o percentual de confiança foi de 74%, entre 1995 e 2004.

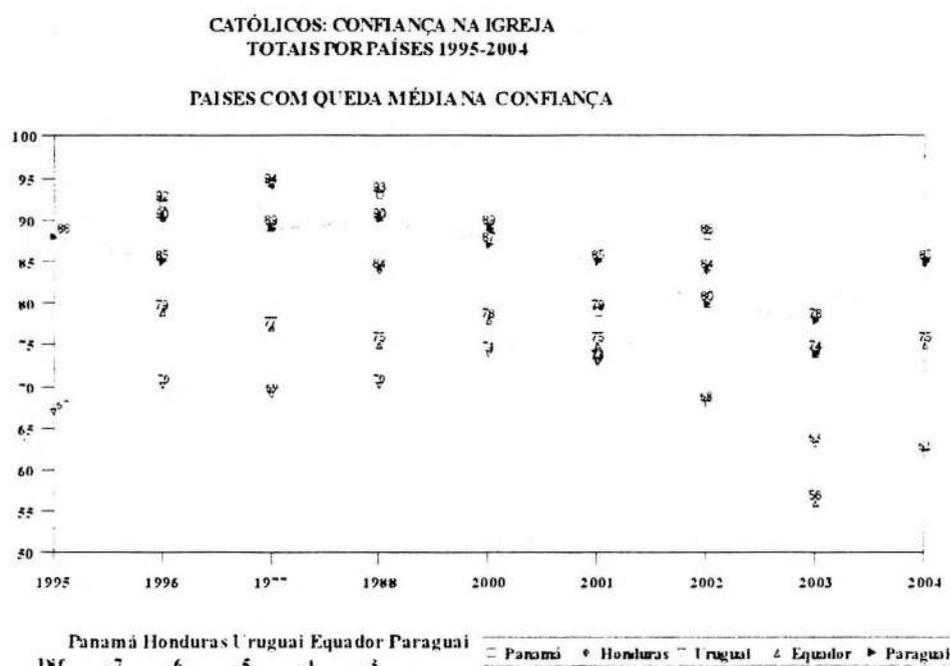


Considerando somente os católicos, os países que apresentaram a maior queda de confiança na Igreja foram o México (de 81%, em 1995, para 50%, em 2004), a Costa Rica, a Nicarágua, a Venezuela e a Bolívia.



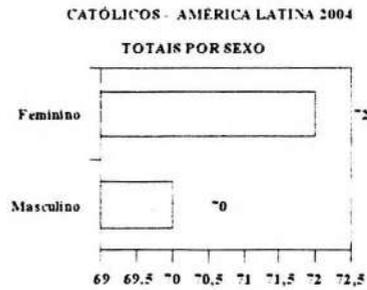
Uma queda intermediária, em torno de menos 7 e de menos 3 pontos

percentuais, registrou-se na Panamá, em Honduras, no Uruguai, no Equador e no Paraguai. Já uma leve queda de confiança (numa média de menos 2 pontos) foi registrada no Chile, na Guatemala e na Argentina.

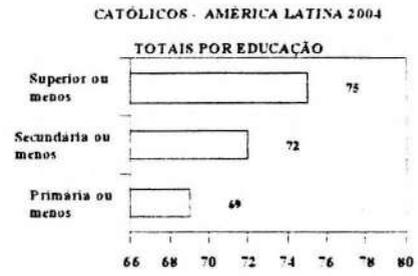


Fonte: Latinobarômetro 1995-2004

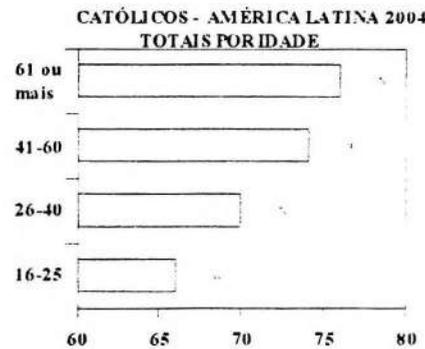
Nos países que indicaram o crescimento da confiança na Igreja (com uma variação entre 1 e 9 pontos percentuais, entre 1995 e 2004), foram o Brasil, o Peru, a Colômbia e El Salvador. Em toda a América Latina, em 2004, 72% das mulheres e 70% dos homens autodefiniram-se como católicos. Nessa mesma qualificação, apresentaram-se 75% de pessoas com educação superior, 72% com educação secundária ou menos e 69%, com educação básica. Em termos de faixa etária, professaram ser católicos 76% das pessoas a partir de 61 anos e 74%, entre aqueles com idade entre 41 e 60 anos. Disseram, também católicos 70% dos entrevistados entre 26 e 40 anos e 66%, entre 16 e 25 anos. Os países com mais católicos, em 2004, foram o Paraguai e o Equador (84%), seguindo-se a Venezuela (83%), a Argentina (81%) e a Colômbia (81%). O país que se autodefine com menos católicos é o Uruguai (51%), seguindo-se El Salvador (54%) e Honduras (55%).



Fonte: Latinobarômetro 2004



Fonte: Latinobarômetro 2004



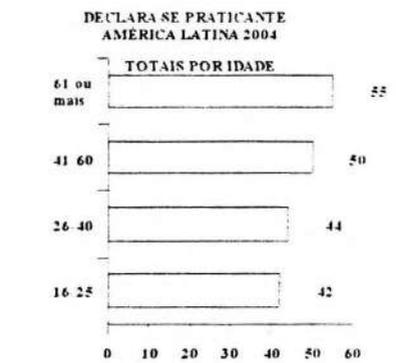
Fonte: Latinobarômetro 2004



Fonte: Latinobarômetro 2004



Fonte: Latinobarômetro 2004



Fonte: Latinobarômetro 2004

O fim do eurocentrismo eclesiástico, o avanço dos fenômenos da deseclesialização e da secularização, a persistência do déficit democrático interno e a concorrência simultânea dos novos agrupamentos religiosos e da expansão do

Islamismo, são alguns dos desafios estratégicos enfrentados pela Igreja, neste início de século. Em 1980, a Igreja só contava com 44% de seus integrantes na Europa e na América do Norte. Hoje, há 35% de católicos no Ocidente e 65% na África, na América e na Ásia; ou seja, antes de 2010, mais de dois terços dos católicos não serão mais originários da tradição greco-latina. Nos EUA, a maioria dos católicos será hispânica. A deseclesialização e a secularização avançam no Ocidente, em paralelo ao crescimento de novas formas de vivência religiosa. A Igreja sofre a concorrência, no Terceiro Mundo, de seitas e igrejas evangélicas, sobretudo pentecostais. Essa concorrência acontece, também, na Ásia e na África, com o Islamismo. De acordo com os dados mais recentes, o Cristianismo, nas suas vertentes católica e evangélica, possui, hoje, cerca de 2 bilhões de seguidores no mundo, enquanto o Islamismo tem 1.3 bilhão de adeptos, caminhando para se tornar, a médio e longo prazo, a maior religião do mundo, quanto ao número de integrantes. Seguem, pela ordem, o hinduísmo (900 milhões); o universo dos cidadãos que se declaram agnósticos e pessoas que se declaram não religiosas (850 milhões) e o Budismo (360 milhões).²⁰²

No Brasil, paralelamente, outro fenômeno tem levado a Igreja a rever suas estratégias de atuação religiosa, com conseqüências políticas. Trata-se da mudança do perfil religioso da sociedade brasileira, sobretudo nos últimos 30 anos, dentro de um processo denominado de “pentecostalização brasileira” (Carranza, 2002). De acordo com o IBGE, em 1950, 93,5% da população brasileira declararam-se católicos apostólicos romanos, 3,4%, evangélicos; 1,6% mediúnicos/espiritualistas e 0,8%, de outras religiões, com o mesmo percentual para os sem religião e sem declaração. Vinte anos depois, em 1970, 91,8% disseram-se católicos; 5,2% evangélicos; 1,6% mediúnicos/espiritualistas; 1,0% de outras religiões e 0,8% sem religião e sem declaração. Em 1980, o percentual de católicos caiu para 88,9%; o de evangélicos cresceu para 6,7%; e o de mediúnicos/espiritualistas diminuiu para 1,3% ; de outras religiões passou para 1,2% e o dos sem religião para 1,9%. Em 1991, a população católica caiu para 83,0%; a evangélica subiu para 10,0%; e a mediúnico/espiritualista, 1,5%; as outras religiões, diminuíram para 0,4%; e os sem religião para 4,7% e os sem declaração, para 0,4%. Entre 1970 e 2000, o percentual da população católica do país

²⁰² *New York Public Library Student's Desk reference.*

caiu de 91,8% para 73,9%, de acordo com os Censos Demográficos. No mesmo período, os evangélicos (de missão e pentecostais) passaram de 5,2% para 15,6%. Outras religiões passaram de 2,5% para 3,2% e os sem religião subiram de 0,8% para 7,4. Em 2000, declararam-se católicos 73%; evangélicos, 15,4%; mediúnicos/espiritualistas 1,7%; de outras religiões, 1,6%; sem religião, 7,3% e sem declaração, 0,4%.²⁰³.

Os peritos da CNBB, ao analisarem os dados religiosos no Censo Demográfico de 2000, afirmam que esse perfil define a identidade religiosa dos declarantes, mas não a sua prática e nem mesmo a sua pertença a uma determinada igreja ou tradição religiosa. Com a modernização da sociedade, sobretudo nas cidades, onde vive a grande maioria da população, a identidade nacional foi separada da identidade católica; desse modo, muitas pessoas, embora batizadas na Igreja, pode declarar-se não católicas, sem se sentirem discriminadas. A relativa queda do percentual de mediúnicos/espiritualistas seria, por sua vez, causada pelo seu sincretismo com o catolicismo.

O Estado com a maior perda de católicos e com maior aumento da população auto-declarada sem religião é o Rio de Janeiro; enquanto o Estado com maiores índices de identificação com o Catolicismo são o Piauí, o Ceará, a Paraíba, Alagoas e o Maranhão. Neste contexto, de acordo com a análise de maio de 2002, os dados mostram que o Brasil continua sendo majoritariamente cristão (católico e evangélico). A novidade é que cresceu em 1,9% para 7,3%, nos últimos 20 anos, o número de brasileiros que se declaram sem religião. Quais os reflexos dessas mudanças na atuação sócio-política da Igreja? Em primeiro lugar, consolida-se o caráter pluralista e heterogêneo da sociedade brasileira, em que coexistem e convivem pelo menos, 1.200 religiões, de acordo com o IBGE, conforme o Censo de 2000; em segundo lugar; o segmento evangélico, sobretudo o pentecostal, ganha espaço, principalmente no Poder Legislativo, às vezes somando-se e às vezes se separando dos parlamentares da bancada católica. As bancadas evangélica e católica costumam votar juntas em projetos que envolvem questões morais (aborto e casamento de homossexuais, entre

²⁰³ O IBGE não incluiu em seus Censos de 1950 e 1970 a pertença declarada às religiões mediúnicas e espiritualistas.

outros) e em algumas matérias sociais (saúde, educação, trabalho, moradia, assistência social e em outras que não envolvam interesses específicos de cada igreja).²⁰⁴

Os relatórios da CNBB revelam, por outra parte, que, sem o trabalho de bispos, padres e religiosos estrangeiros, dificilmente a Igreja Católica no Brasil conseguirá atingir as suas metas pastorais. São estrangeiros de nascimento, 101 dos 416 bispos brasileiros. Entre os europeus, atuam no país 47 bispos italianos, 12 alemães e 12 espanhóis, além de portugueses, poloneses, austríacos, belgas, malteses e suíços. São norte-americanos seis bispos, havendo, também, dois libaneses, dois malteses, um de Taiwan, um do Egito e um mexicano.

Minas Gerais, São Paulo, Rio Grande do Sul e Santa Catarina, são os estados em que mais nasceram bispos, num total de 215, seguindo-se o Ceará e Pernambuco (26), o Rio de Janeiro (12), a Bahia e o Paraná (10 cada um) e outros estados do Nordeste e do Centro-Oeste. Os bispos pertencentes a ordens e congregações religiosas são 148, dos quais 52 pertencem a ordens franciscanas. Alguns indicadores dessa metamorfose do sagrado (Martín Velasco-1998) são a queda da prática regular da religião tradicional; a difusão de práticas alternativas, oriundas de outras tradições espirituais; a crise institucional das grandes Igrejas; a proliferação de novos movimentos religiosos e o aumento do indiferentismo religioso.

²⁰⁴ O Centro Feminista de Estudos e Assessoria (CFEMEA) fez pesquisa, em 1999 sobre a posição dos parlamentares em relação ao aborto: 41,5% dos parlamentares disseram-se favoráveis à lei atual, que só permite o aborto em casos de estupro e risco de morte para a mãe, enquanto 36,1% declaram-se contra a ampliação parcial da permissão para essa prática; 6,71%, inclusive as bancadas católica e evangélica, posicionaram-se contra qualquer tipo de acordo por considerá-lo um crime.

Capítulo 12

12 – Conclusões

A Igreja é uma democracia? Dentro da própria instituição eclesial, podem ser identificadas pelo menos três teses a esse respeito. A primeira – *a tese da afinidade* – afirma que, pela sua natureza, a Igreja é democrática, de acordo com seus valores fundacionais. Uma experiência de democracia, muito mais radical do que a grega, afirma Boff²⁰⁵ foi vivida pelas duas primeiras gerações de cristãos e é paradigmática para todo pensamento utópico posterior, mesmo que tenha sido abandonada pelo Cristianismo vigente, que se organizou de forma oposta. Não se transformou em referência para o discurso político atual por ter sido realizada no marco de uma experiência religiosa, pouco ou nada valorizada pelo pensamento laico e laicista. Enfatiza, ainda, que a experiência geradora da democracia radical cristã foi a prática de Jesus: absolutamente anti-discriminatória, anti-hierárquica e de fraternidade universal. Essa democracia era verdadeiramente radical, pois toda a comunidade participava na tomada de decisões. A lei básica era a de que o que se referia a todos, deveria ser decidido por todos. Isso valia também para a nomeação dos bispos e dos presbíteros.

Seria um truísmo dizer que a Igreja não é uma democracia e que é uma monarquia, governada pelo Papa e pelos bispos. As teorias democráticas – destacam os formuladores dessa tese - são profundamente devedoras à tradição judaico-cristã. A segunda tese – *a intermediária* – assegura que o modelo eclesial não comporta a moldura propriamente política do regime democrático, mas que, na Igreja, realiza-se a “democracia possível”. A terceira posição é a da *não democracia* e assinala que a Igreja institucional não é democrática, essencialmente porque a sua modalidade de governo é monolítica, vertical, masculina, vitalícia e porque exclui, das suas decisões fundamentais, a maioria de seus integrantes, principalmente os leigos. Entre os clérigos e os teólogos católicos que não consideram a Igreja como democracia, são identificáveis três posições: uma que afirma não ser a Igreja democrática, porque deve ser mais do que uma democracia, transformando-se numa comunidade de serviço,

²⁰⁵BOFF, LEONARDO. *Ekklesia-democracia radical*. Koinonia. 24 de junho de 2005.

sobretudo nos segmentos excluídos da população. Uma segunda, muito próxima da primeira, que afirma que a principal prioridade do Papa deveria ser a de democratizar a Igreja, porque, sem democracia, as instituições transformam-se em organismos autoritários que não respeitam a opinião dos membros que as integram. É necessária ainda, afirma Tamayo²⁰⁶, para que a Igreja saia do autoritarismo que a caracterizou, pelo menos, por mais de mil anos. Aponta também duas razões para a democratização da Igreja: a primeira é a de que a Igreja é uma comunidade de crentes que devem participar na tomada de decisões e na escolha de seus representantes (com base nas origens do Cristianismo, em que os cargos de direção eram escolhidos popularmente e em que as grandes decisões eram adotadas de modo corresponsável); a segunda, para que os dirigentes eclesiais sejam coerentes com seus discursos, em que defendem a democracia na sociedade e a desconhecem dentro da Igreja. Essa mudança exige, diz Tamayo, a incorporação das mulheres aos postos de responsabilidade e aos ministérios ordenados, em igualdade de condições e a mudança de lugar social, dirigindo seu poder a serviço dos excluídos.

E uma terceira, que se baseia na afirmação de que a Igreja não tem motivos para mudar seu *modus essendi* (modo de ser) e seu *modus operandi* (modo de agir). A Igreja “não é uma estrutura democrática em que o povo é soberano, mas um dado de fé”, afirmou o prefeito (ministro) da Congregação (ministério) para os Bispos, cardeal Giovanni Battista Re, em 5 de março de 2002, em Milão, acrescentando que a Igreja “é uma sociedade instituída de cima para baixo” e que a sua constituição hierárquica “não é uma limitação à liberdade ou à espontaneidade dos cristãos, mas uma manifestação da misericórdia de Deus para com os homens, para proteger a Igreja das variações, das mutações e das possíveis competições na história”. Destacou ainda que “a natureza da Igreja e o relacionamento do Papa com os bispos só podem ser compreendidos com a fé”.

Em mensagem aos participantes da VI Sessão Plenária da Academia Pontifícia de Ciências Sociais, em 23 de fevereiro de 2000, sobre o tema “Democracia, realidade e responsabilidade”, o papa João Paulo II afirmou ser verdade que a Igreja “não

²⁰⁶Entrevista ao jornal espanhol *El Mundo* em 15 de abril de 2005.

oferece um modelo concreto de governo ou de sistema econômico” e que “no umbral do terceiro milênio, a democracia enfrenta um problema muito sério. Existe uma tendência a considerar o relativismo intelectual como o corolário necessário de formas democráticas de vida política. A partir dessa perspectiva, a verdade é estabelecida pela maioria e varia segundo tendências culturais e políticas passageiras. Assim, quem está convencido de que algumas verdades são absolutas e imutáveis, é considerado irracional e pouco digno de confiança. Por outra parte, os cristãos cremos firmemente que se não existir uma verdade última que guia e orienta a ação política, as idéias e as convicções humanas podem ser instrumentalizadas facilmente para fins de poder. Uma democracia sem valores converte-se com facilidade em um totalitarismo visível ou encoberto, como demonstra a história”. Destacou que “as normas morais universais e imutáveis” representam o fundamento e a sólida garantia “de uma justa e pacífica convivência humana e, portanto, de uma verdadeira democracia”²⁰⁷, acrescentando que “a democracia é um meio e não um fim e que o seu valor se mantêm ou decai com os valores que encarna e promove”.²⁰⁸ Disse ainda que estes valores “não podem basear-se numa opinião mutante, mas unicamente no reconhecimento de uma lei moral objetiva, que é sempre o ponto de referência necessária”.

Ainda entre os adeptos da tese da não democracia, teólogos como Torres Queiruga, afirmam que, se a Igreja não promover reformas que compatibilizem a sua atuação interna com os padrões democráticos contemporâneos, corre o risco de se transformar em um fóssil histórico. Os seguidores da posição de que o modelo democrático, de caráter político, não cabe à Igreja, entre os quais o papa Bento XVI, defendem a idéia de que, inevitavelmente, a Igreja tende a se tornar uma sociedade minoritária, composta por fiéis que obedecem à disciplina do magistério eclesiástico e que não põem em dúvida o *corpus* doutrinário e dogmático tradicional. Deste modo, o regime político seguido pela Igreja aproxima-se mais do modelo de uma monarquia absoluta, de direito divino. Ao analisar o futuro das instituições religiosas na sociedade

²⁰⁷ Encíclica *Veritatis splendor*, 96.

²⁰⁸ Encíclica *Evangelium vitae*, 70.

pós-tradicional Hervieu-Léger²⁰⁹ afirma que o fato religioso moderno baseia-se inteiramente na fluidez e na mobilidade, dentro de um universo cultural, político, social e econômico dominado pela realidade massiva do pluralismo. Chama também a atenção para as conseqüências da desinstitucionalização do fato religioso sobre as instituições das religiões históricas. Diante disso, as instituições religiosas, cuja razão de ser é a preservação e a transmissão de uma tradição, tentam rearticular seus aparatos de autoridade.

A hipótese central deste texto é a de que a Igreja não é democrática e nela revelam-se os sinais de uma organização transnacional, altamente hierarquizada e burocrática, em que predominam relações assimétricas entre seus pólos de poder (pólos pontifício, burocrático-curial, episcopal-clerical, o das ordens e congregações religiosas, os dos leigos e o pólo da sociedade civil intra-eclesiástica). Entre esses pólos, a hegemonia cabe aos três primeiros, pela ordem. Apesar de confrontadas, periodicamente, com os pólos pontifício e curial, as ordens e congregações religiosas ainda representam a face semi-autônoma na estrutura da Igreja, basicamente por não serem submetidas, em sua grande maioria, às determinações diretas do Papa e dos bispos. Em função do modelo hegemônico da Igreja ser ainda o de uma sociedade perfeita, os leigos continuam a ocupar um lugar secundário no *status quo* eclesiástico. A mesma realidade acontece com as mulheres, também marginalizadas da distribuição do poder dentro da Igreja.

Entre esses pólos de poder, existe uma interação dialética, ou seja, para compreender a dinâmica de um pólo, necessariamente tem-se que examinar como interage com os outros pólos e como se dá a correlação em termos de poder. O conhecimento científico de toda e qualquer instituição requer também que seja estudada a partir de sua dimensão corporativa. No caso da Igreja, isto significa, na prática, o exame do estabelecimento de alianças ocasionais e pontuais ou de conciliações entre partes antagônicas, quando se trata de defender interesses comuns. Um exemplo, nesse sentido, é o do inesperado reencontro entre o teólogo Hans Küng e seu ex-colega de cátedra, o papa Bento XVI, em audiência, no Vaticano, em 24 de

²⁰⁹HERVIEU-LÉGER, DANIELE. *La Religion pour Mémoire*. Paris. CERF. 1993.

setembro de 2005. Durante quatro horas, eles dialogaram sobre temas teológicos e pastorais. Depois do encontro, Küng afirmou que “é claro que temos posições diferentes, mas as coisas que temos em comum são mais fundamentais. Ambos somos cristãos e sacerdotes, a serviço da Igreja e temos um grande respeito pessoal um pelo outro”. Por sua vez, o Papa disse a Küng que reza pelos seus esforços para promover o diálogo entre as religiões e entre a religião e a ciência. Elogiou também a iniciativa de Küng de promover um *Weltethos*, ou seja, uma reforma moral no mundo, baseada em valores presentes na mensagem religiosa e que podem ser reconhecidos pela razão secular. Ambos concordaram não haver sentido insistir nas divergências doutrinárias entre o teólogo e o magistério da Igreja.²¹⁰

A realidade do poder é o eixo básico deste estudo. Seu exercício, em instituições religiosas, exige uma análise interdisciplinar e transdisciplinar, uma vez que o discurso religioso encobre o outro lado da moeda, ou seja, o discurso político propriamente dito. A Igreja só reconheceu a democracia, como valor e como referência há pouco mais de um século. Essa posição apologética representou, de um lado, o afastamento do proletariado nascente e, de outro, o distanciamento de amplos setores da própria burguesia. Para Comblin²¹¹ as grandes guerras de religião do século XVII acabaram para sempre com a Cristandade medieval e afastaram as elites da Igreja. As novas elites européias perderam a confiança no Cristianismo. No decurso do século XVIII, as elites acabaram o processo de emancipação. Embora clandestino muitas vezes, o movimento tornou-se irresistível. A Cristandade ficou isolada, distanciada. No plano interno, essa posição anti-modernidade foi precedida, historicamente, em termos remotos, pela cooptação da Igreja por parte do Império Romano, a partir de Constantino. Esse consórcio e essa simbiose entre o poder religioso e o poder político estiveram na origem do período mais sombrio da história da Igreja, qual seja o da Inquisição. Em formato soft, o *modus operandi* persistiu, nas épocas moderna e contemporânea, por meio da luta contra o modernismo e, mais tarde, na “volta à grande disciplina”, na restauração neo-conservadora pós-Concílio Vaticano II.

²¹⁰The National Catholic Report. 25 de setembro de 2005.

²¹¹CONBLIN, JOSÉ. *Os sinais dos tempos e a evangelização*. São Paulo. Duas Cidades. 1968.

A Igreja, na fase inicial do século XXI, enfrenta desafios internos e externos, relacionados com a sua estrutura, com seu sistema de poder e com a sua pedagogia evangelizadora. Internamente é levada, pela realidade histórica, a responder, principalmente, às demandas pela revisão de suas normas disciplinares. De modo particular é desafiada a encontrar respostas para a crise vivida pelos clérigos, os seus intelectuais orgânicos e pela exclusão da mulher do seu quadro ministerial. No plano externo, a Igreja se confronta com a relativização de sua tradicional liderança cultural. Verifica, no cotidiano, a crescente autonomia da ciência e da moral. Essa autonomização das mais diversas áreas da realidade é o dinamismo mais irreversível e o núcleo mais determinante do paradigma moderno.²¹² É pressionada pelos fatos, a encontrar respostas pastorais para os fenômenos do crescente indiferentismo religioso e do avanço das Igrejas Pentecostais e de novos movimentos religiosos, principalmente na América Latina (onde o Catolicismo continua a ser a confissão religiosa hegemônica). Preocupa a Igreja a expansão da *new age*, a religiosidade sem Deus, em que se misturam valores cristãos com outros oriundos do politeísmo, do paganismo, do ocultismo e de outras raízes. Os traços fundamentais da “nova religiosidade” incluem a passagem da antiga religião para a espiritualidade, entendida como uma experiência imanente de ampliação da consciência, em que não cabe a religião como uma relação com um Deus transcendente; a prioridade dos valores e das experiências da mente; o paradigma holístico; uma religiosidade terapêutica; a crença na reencarnação; a oferta de uma religião em que o mais importante não é o conteúdo mas a construção individual da própria espiritualidade; o ecocentrismo, ou seja, a valorização dos princípios ecológicos e da integridade da natureza e o descompromisso político. A nova religiosidade, moderna e pós-moderna, corresponde a uma insatisfação generalizada diante das formas religiosas institucionalizadas até agora predominantes. Busca também preencher o vazio existencial numa sociedade em que prevalecem os critérios do individualismo e da razão instrumental.

²¹²QUEIRUGA, ANDRÉS TORRES. *Fin del cristianismo premoderno. Retos hacia un nuevo horizonte*. Sal Terrae. Santander. 2000.

Outra perspectiva sobre as mudanças no comportamento religioso ocidental refere-se a metamorfose do sagrado (Martín Velasco, 1999). O sagrado designa o espaço da realidade em que se inserem todos os fenômenos que a história apresenta como religiosos. A história das religiões pode, assim, ser compreendida como a evolução das formas históricas construídas pela vivência do sagrado. Essa metamorfose não significa apenas mudanças nas mediações religiosas. O que muda é o próprio horizonte em que as mediações se situam, gerando uma transformação no sentido de todo o conjunto para o ser humano. Secularizam a sociedade, a cultura e a vida das pessoas. O espaço religioso estreita-se e a religião, principalmente no Primeiro Mundo é reduzida ao âmbito do culto e de grupos religiosos específicos. As práticas e as instituições religiosas tradicionais também se encontram numa crise, que apresenta muitos aspectos: os crentes emancipam-se diante da ortodoxia vigente na Igreja à qual pertence. Ocorre também um distanciamento crescente entre a moral oficial da Igreja, sobretudo nos campos familiar, sexual e social. O comportamento predominante é o do *believing without* (crer sem pertencer institucionalmente), isto é, um processo crescente de desregulamentação institucional da crença. Há, contudo, vários matizes a serem introduzidos nas previsões sobre o futuro incerto da religião, baseados no chamado *retorno do sagrado*. Este fenômeno tende a indicar que a modernidade e as pós-modernidade representam uma mudança nas manifestações religiosas e não o seu fim.

Por outra parte, as questões enfrentadas pela Igreja são altamente complexas e estão também ligadas a verdadeiras *revoluções* ocorridas no decorrer do século XX e que se projetam no século XXI, afetando, evidentemente, todas as Igrejas. A primeira delas é de natureza demográfica: em um século, a população mundial quadruplicou, passando de um bilhão e meio de habitantes, em 1900, para mais de seis bilhões, no ano 2000. Esse crescimento demográfico modificou a geografia eclesial. A Igreja já não “possui” uma igreja no sul do planeta, mas se tornou uma igreja da periferia do mundo, com uma história basicamente de origem européia e ocidental. Encontra-se diante de uma ruptura histórica, talvez a mais transcendental desde a suas origens. Transforma-se, de uma igreja européia e norte-americana mais ou menos homogênea

do ponto de vista cultural ou monocêntrica, numa igreja universal de raízes culturais muito diversas, ou seja, culturalmente policêntrica.²¹³ Nesse mesmo sentido, Karl Rahner propõe a divisão da história da Igreja em três épocas: uma judaico-cristã, relativamente breve, mas fundamental para a identidade teológico-histórica da Igreja; uma segunda, mais ampla, desenvolvida na Grécia, de caráter mais ou menos homogêneo, em que predomina a relação com a cultura e civilização européias e que continua vigente ainda hoje e, finalmente, a época de uma Igreja culturalmente policêntrica com raízes em todo o mundo. O que prevalecerá no futuro da Igreja, em relação a esses paradigmas e ao legado do seu acontecimento mais importante, no século XX, o Concílio Vaticano II? Uma postura voltada para o Ocidente cristão anterior à Era Moderna e à Reforma ou uma posição que procure resgatar a herança da Igreja Ocidental, em meio a mudanças e transições? Nesse contexto, a Teologia crítica rejeita a hipótese de que o policentrismo da Igreja poderia significar a vigência de uma espécie pluralismo desintegrador. Afirmam, pelo contrário, que continuaram existindo correlações de identidade entre a Igreja européia e as periféricas, em, pelo menos, três aspectos: em primeiro lugar, a história européia da Igreja culturalmente monocêntrica, durante mais de 2000 anos, representa uma parte essencial e permanente da história de uma Igreja culturalmente policêntrica. Em segundo lugar, uma história de culpa vincula a Igreja européia à Igreja universal policêntrica, diante de culturas subjulgadas ou destruídas pelo expansionismo europeu colonialista. Em terceiro lugar, a Igreja européia vincula-se às Igrejas periféricas por meio de uma história do êxodo, em cujo centro encontram essas Igrejas, que favorecem as mudanças na realidade eclesial européia.

Os limites do Ocidente deixaram de ter sentido para o Catolicismo; uma revolução cultural, traduzida pela entrada, no espaço modelado por dois milênios de Cristianismo, de universos culturais diferentes; uma revolução social e política, que questiona o eclesiocentrismo tradicional.²¹⁴ E como situar a Igreja latino-americana e brasileira, em todo esse contexto? O continente mais católico do mundo é o laboratório

²¹³METZ, JOHANN BAPTISTE. *Hacia una Iglesia universal culturalmente policéntrica*. Lima. Páginas nº 92. agosto de 1988.

²¹⁴Op. cit. Pag.

vivo das transformações da Igreja nos últimos 40 anos. Na América Latina, foram aplicadas, intensamente, as decisões do Concílio Vaticano II²¹⁵ e foram vivenciadas as experiências democráticas participativas de maior impacto sócio-político-religioso (como, por exemplo, as Comunidades Eclesiais de Base e as Pastorais Sociais). Neste continente, foi também elaborada a primeira revisão autóctone da Teologia tradicional, por meio da Teologia contextual da Libertação. Mais uma vez, nesse caso, a questão do poder veio à tona nas posições conflitantes a respeito dessa teologia: para manter o status quo, o Vaticano delimitou o alcance dessa corrente e, por sua vez, os teólogos da libertação reconheceram ter superdimensionado o enfoque sócio-político e retomaram, com mais ênfase a espiritualidade da libertação. Em todo o continente, a Igreja assumiu, no plano *ad extra*, um papel de resistência às várias ditaduras militares e mudou sua posição social, abandonando a tradicional aliança com as elites para alinhar-se com a sociedade civil e com a sociedade política, em defesa da democracia. Esse papel foi particularmente assumido pela Igreja no Brasil, cuja história tem, por assim dizer, três divisores de água: a separação do Estado, com o advento da República; a concretização das reformas do Concílio Vaticano II, por meio do recurso ao planejamento, com base nas Ciências Sociais e o período dos “anos de chumbo” (1964-1985).

Com relação à democracia, trata-se do modelo referencial e hegemônico, no mundo de hoje. São relativamente poucos os países que não seguem os procedimentos democráticos formais e que não se dizem comprometidos com o Estado de Direito. Há, porém, um consenso cada vez maior na crítica à qualidade da democracia, no que se refere à sua concretude em termos tanto da participação da cidadania, quanto da dicotomia que persiste entre os modelos econômicos e o padrão de vida da maioria da população. Mesmo os países considerados paradigmas da democracia formal, como é o caso dos Estados Unidos, apresentam alto índices de marginalização sócio-econômica, como ficou demonstrado, em 2005, na catástrofe natural, provocada pelo

²¹⁵“Para as Igrejas latino-americanas, o Concílio significou que, de repente, elas tinham que assumir o próprio destino. Acreditavam num Catolicismo fixado para sempre. Agora, a própria Igreja renuncia à imagem de uma sociedade uniforme, imutável. Mesmo se quisessem permanecer fiéis à imagem intocável do passado, nem poderiam”. *Op. Cit*

furacão Katrina, no sul norte-americano. Diante desse quadro, a Igreja converge para a crítica à democracia formal, reduzida à sua dimensão eleitoral e considera ser prejudicial ao regime democrático a adoção de posições relativistas do ponto de vista ético e religioso.²¹⁶ Na fragilização da democracia, de modo particular na América Latina, os documentos da Igreja, por meio das conferências episcopais, enfatizam o problema da corrupção, como fenômeno estrutural, inerente à formação histórica nos países do continente.

Em síntese, diante desse complexo panorama, continuam colocar-se, na Igreja, duas visões antagônicas: para os que adotam a primeira visão, a Igreja está mais sólida do que antes, graças aos freios acionados por João Paulo II e reativados por Bento XVI. A instituição está unida e os focos de dissidência já foram postos sobre controle. Somente uma Igreja disciplinada pode enfrentar a competição de outras instituições religiosas ou políticas, em um mundo globalizado e cada vez mais competitivo. Para os que adotam a segunda visão, a questão da Igreja *ad intra* continua intocada, quarenta anos depois do Concílio Vaticano II. Teses conciliares teriam sido relegadas ao segundo plano, entre as quais a noção de Povo de Deus, o caráter da Igreja como *comunhão*, a colegialidade e a primazia das igrejas locais.

O que deve a Igreja mudar de mais importante no século XXI? Há, pelo menos, três grupos de respostas: o primeiro é integrado pelos teólogos que defendem o caráter cristocêntrico em toda a atividade eclesial. O segundo grupo propõe, como prioritária, a reforma das estruturas da Igreja, por meio da descentralização e da desclericalização, sobretudo no momento histórico em que o Catolicismo deixou de ser eurocêntrico. O terceiro grupo propõe à Igreja que priorize o esforço para afirmar a dignidade da pessoa humana e as causas da justiça, da paz, dos direitos humanos e da democracia.²¹⁷

²¹⁶Em sua encíclica *Centesimus annus* (1. v. 1991), afirma João Paulo II: “A Igreja aprecia o sistema da democracia, na medida em que assegura a participação dos cidadãos nas opções políticas e que garanta, aos governados a possibilidade de escolher, controlar seus próprios governantes ou de substituí-los oportunamente, de maneira pacífica. Por isso mesmo, não pode favorecer a formação de grupos dirigentes restritos que por interesses particulares ou por motivos ideológicos, usurpem o poder do Estado. Uma autêntica democracia só é possível em um Estado de Direito e com base numa reta concepção da pessoa humana. Exige que sejam dadas as condições necessárias para a promoção das pessoas concretas, por meio da educação e da formação dos verdadeiros ideais, assim como da “subjetividade” da sociedade, mediante a criação de estruturas de participação e de co-responsabilidades...”

²¹⁷RAFFIN. PIERRE. *Esprit & Vie* n°59 / juin 2002.

BIBLIOGRAFIA

13 - Bibliografia

- ACERBI, Antonio. Chiesa e democrazia da Leone XIII al Vaticano II. Vita e Pensiero. 1991.
- AGOSTINHO, Santo. Confissões. São Paulo. Abril. 1973.
- ALBERIGO, Giuseppe. Breve storia del concilio Vaticano II. Bologna. Il Mulino. 2005.
- ALVES, J.A. Lindgren. Os direitos humanos como tema global. São Paulo. Editora Perspectiva. 1994.
- AMOROSO LIMA, Alceu. Notas para a História do Centro Dom Vital. São Paulo. Paulinas. 2001.
- Os direitos do homem e o homem sem direitos. Petrópolis. Vozes. 1999.
- ALTHUSSER, Louis. Idéologie et Appareils Idéologiques de l'État. Paris. La Pensée. N° 151. 1970.
- ALVES, Márcio Moreira. Torturas e Torturados. Rio de Janeiro. Edição particular. 1979.
- ALVES, Maria Helena Moreira. O Estado e a Oposição no Brasil (1964-1984). Petrópolis. Editora Vozes. 1984.
- AMOROSO LIMA, Alceu. Notas para a História do Centro Dom Vital. Rio de Janeiro. Edições Paulinas. 2001.
- ANTOINE, Charles. Church and Power in Brazil. New York. Maryknoll. 1970.
- ARNS, D. Paulo Evaristo. Da Esperança à Utopia. Testemunho de uma vida. Rio de Janeiro. Sextante. 2001.
- AQUINO, Tomás de. Escritos Políticos. Tradução de Francisco Benjamin de Souza Neto. Petrópolis. Editora Vozes. 1997.
- AS RAÍZES DA ESCRAVIDÃO n° 2. São Paulo. Edições Paulinas. 1982.
- ARENDT, Hannah. Du mensonge à la violence. Paris. Calmann-Lévy. 1972.
- AZEVEDO, Dermi. A Igreja Católica e seu papel político no Brasil. Estudos Avançados 18 (52). 2004.
- AZEVEDO, Israel Belo de. As Cruzadas Inacabadas. Rio de Janeiro. Editora Gêmeos Ltda. 1980.

- AZEVEDO, Thales de, Igreja e Estado em tensão e crise. São Paulo. Editora Ática. 1978.
- AZPIROZ COSTA, Carlos A. El capitulo provincial en el libro de las constituciones e ordenaciones de la orden de los frailes predicadores. Roma. Pontificia Studiorum Universitas A.S. Thomas Ag. In Urbe. 1992.
- AZZI, Riolando. A crise da cristandade e o projeto liberal. São Paulo. Edições Paulinas. 1991.
- A Cristandade colonial, um projeto autoritário. São Paulo. Edições Paulinas. 1987.
 - A Cristandade colonial. Um projeto autoritário. São Paulo. Edições Paulinas. 1987.
 - A neocristandade. Um projeto restaurador. São Paulo. Paulus. 1994.
 - O altar unido ao trono. Um projeto conservador. São Paulo. Edições Paulinas. 1992.
 - O Estado leigo e o projeto ultramontano. São Paulo. Paulus. 1994.
- BAFFA, Ayrton. Nos porões do SNI. O retrato do monstro de cabeça oca. Rio de Janeiro. Editora Objetiva. 1989.
- BAUDOUIN, Jean. Introduction à la sociologie politique. Paris. Éditions du Seuil. 1998.
- BEOZZO, José Oscar. O Vaticano II e a Igreja Latino-Americana. São Paulo. Edições Paulinas. 1985.
- A Igreja do Brasil. Petrópolis. Editora Vozes. 1994.
- BIDEGAIN, Ana Maria. Religious recomposition in global societies: the role of the Catholic Church in the Argentine and Colombian crises. Paper. 2002.
- Así actuaron los cristianos en la historia de América Latina. Bogotá. CIEC. 1985.
- BENNASSAR, Bartolomé. L'Inquisition espagnole XV-XIX siècle. Paris. Hachette. 1979.
- BETTO, frei. Batismo de sangue. São Paulo. Casa Amarela. 2001.
- BISPOS DO CENTRO-OESTE. Marginalização de um povo: grito das Igrejas. Goiânia. 1973.
- BISPOS E SUPERIORES RELIGIOSOS DO NORDESTE. Eu ouvi os clamores de

meu povo. Salvador. 1973.

BOBBIO, Norberto, Matteucci, Nicola e Pasquino, Gianfranco. Dicionário de Política. Brasília. UNB. 1995.

BOBBIO, Norberto e Bovero Michelangelo. Sociedade e Estado na Filosofia Política moderna. São Paulo. Editora Brasiliense. 1996.

BOBBIO, Norberto, O filósofo e a política. José Fernández Santillán (org.). Rio de Janeiro. Contraponto. 2003.

- O tempo da memória. Rio de Janeiro. Editora Campus. 1997.
- Diário de um século. Rio de Janeiro. Editora Campus. 1998.
- Três ensaios sobre a democracia. São Paulo. Cardim & Alario Editora. 1991.
- Ensaio sobre Gramsci e o conceito de sociedade civil. São Paulo. Paz e Terra. 1999.
- Qual socialismo? Discussão de uma alternativa. São Paulo. Paz e Terra. 1987.
- Igualdade e liberdade. Rio de Janeiro. Ediouro.
- O conceito de sociedade civil. Rio de Janeiro. Graal. 1994.
- Estudos sobre Hegel. Direito, sociedade civil e Estado. São Paulo. UNESP. 1995.
- As ideologias e o poder em crise. Brasília. UNB. 1990.
- A era dos direitos. Rio de Janeiro. Editora Campus. 1990.
- Estado, governo e sociedade. Para uma teoria geral da política. São Paulo. Paz e Terra. 1988.
- O futuro da democracia. Uma defesa das regras do jogo. São Paulo. Paz e Terra. 1992.
- Liberalismo e democracia. São Paulo. Editora Brasiliense. 1995.
- A teoria das formas de governo. Brasília. UNB. 1981.

BOFF, Leonardo. Seleção de Textos Militantes. Rio de Janeiro. Vozes. 1991.

- Igreja, carisma e poder. Petrópolis. Vozes. 1982.

BRASIL: NUNCA MAIS. Um relato para a História. Petrópolis. Editora Vozes. 2000.

BRUNEAU, Thomas and HEWITT, W.E. Catholicism and Political Action in Brazil: limitations and prospects. 1970. Paper.

- Religião e politização no Brasil. A Igreja e o regime autoritário. São Paulo. Edições Loyola. 1979.

- BURDEAU, Georges. L'État. Paris. Éditions du Seuil. 1970.
- CADERNO DO CEAS. nº 36. Salvador. Centro de Estudos e Ação Social. Março e abril/1975.
- CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. Essai de typologie du Catholicisme brésilien. Paris. Social Compass. Vol. 14. 1967.
- CASTRO, Celso e Maria Celina D'Araújo. Dossiê Geisel. Rio de Janeiro. FGV Editora. 2000.
- CELAM. Conclusões da Conferência de Puebla. São Paulo. Edições Paulinas. 1979.
- CENTRO DE PASTORAL VERGUEIRO. As relações Igreja-Estado no Brasil. Vol. 1 e 2. São Paulo. Edições Loyola. 1986
- CHÉLINI, Jean. L'Église au temps des schismes – 1294-1449. Paris. Armand Colin. 1970.
- CIPRIANO, Perly. Pequenas histórias de cadeia. Vitória. 2002.
- CLEARY, Edward. The vitality of religion in a changing context, Latin American and Caribbean Contemporary Record. Vol. 8, New York; Holmes and Meier, in press.
- CNBB. Equipe de Assessoria Política. Análises de Conjuntura. 1966/2005.
- Rumo ao novo milênio. São Paulo. Edições Paulinas. 1996.
 - Participação popular e cidadania. A Igreja no processo constituinte. São Paulo. Edições Paulinas. 1990.
 - Documento nº 61 – Diretrizes Gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil. São Paulo. Edições Paulinas. 1999.
 - Documento nº 65 – Brasil – 500 anos – Diálogo e esperança. São Paulo. Edições Paulinas. 2000.
 - Documento nº 67 – Eleições 2002 – Propostas para reflexão. São Paulo. Edições Paulinas. 2001.
 - Documento nº 70 – Estatuto e Regimento da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo. Edições Paulinas. 2002.
 - Documento nº 71 – Diretrizes gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil. São Paulo. Edições Paulinas. 2003.
 - Rumo ao novo milênio. Diretrizes gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil. 1999 – 2002. São Paulo. Paulinas. 1999.

- Documento nº - 68. 16º Plano Bienal de atividades do Secretariado Nacional. São Paulo. Edições Paulinas. 2002.
- COLETIVO DA LIBERTAÇÃO. O Reino de Deus sofre violência. São Paulo. Ícone Editora, 1985.
- COLEÇÃO CADERNOS DE HISTÓRIA DA IGREJA NO BRASIL. 9. A Igreja Católica no Brasil e o Regime Republicano. Um aprendizado de liberdade. São Paulo. Edições Loyola/CEPEHIB. 1990.
- COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine. Max Weber e a História. São Paulo. Editora Brasiliense. 1990.
- COMBLIN, Joseph. A ideologia da segurança nacional. O poder militar na América Latina. Rio de Janeiro. Editora Civilização Brasileira. 1978
- Os sinais dos tempos e a evangelização. São Paulo. Duas Cidades. 1968.
- CONCILE OECUMÉNIQUE VATICAN II. Documents Conciliaires 1. L'Église. Paris. Éditions du Centurion. 1966.
- CONCILIUM. Brasil: povo e Igreja(s). Petrópolis. Editora Vozes. 2002/2003.
- CONGAR, Yves. Le Concile au jour le jour. 1e., 2e. et 3e. sessions. Paris. Éditions du Cerf. 1965.
- CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio. Vozes. 1970.
- CORCUFF, Philippe. Les nouvelles sociologies. Paris. Nathan Université. 1995.
- CORBISIER, Roland. Enciclopédia Filosófica. Petrópolis. Vozes. 1974.
- CRITICAL SOCIOLOGY. Selected Readings. Edited by Paul Connerton. London. 1978.
- CRUZ COSTA, João. Contribuição à história das idéias no Brasil. Rio de Janeiro. Editora José Olympio. 1956.
- D'ARAÚJO, Maria Celina e Celso Castro. Democracia e Forças Armadas no Cone Sul. Rio de Janeiro. 2000.
- D'ARAÚJO, Maria Celina, Gláucio Ary Dillon Soares e Celso Castro. Visões do Golpe. A memória militar sobre 1964. Rio de Janeiro. Relume-Dumará. 1994.
- A volta aos quartéis. A memória militar sobre 1964. Rio de Janeiro. Relume-Dumará. 1995.

- Os anos de chumbo. A memória militar sobre 1964. A Repressão. Rio de Janeiro. Relume-Dumará. 1994.
- D'ÉPINAY, Christian Lalive. O refúgio das massas. Rio de Janeiro. Paz e Terra. 1970.
- DAHL, Robert A. La Poliarquía. Participación y oposición. Editorial Tecnos. Madrid.
- A moderna análise política. Rio de Janeiro. Programa de Publicações Didáticas. 1966.
- DALE, Romeu e outros. As relações Igreja/Estado no Brasil. São Paulo. Edições Loyola/CPV. 1986.
- DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS. CESE. Junho de 2000.
- DELLA CAVA, Ralph. "The people's church, the Vatican, and abertura". In Alfred Stepan, Democratizing Brazil: problems of transition and consolidation. New York. Oxford University Press. 1989. Pp. 143-167.
- E o Verbo se faz imagem. Petrópolis. Vozes. 1991.
- DESROCHE, Henri. Sociologies Religieuses. Paris. PUF. 1968.
- DOCUMENTS CONCILIAIRES 1, 2, 3, 4 e 5. Concile Oecuménique Vatican II. Paris. Éditions du Centurion. 1966.
- DREIFUSS, René. Política, Poder, Estado e Força. Vozes. 1993.
- DREWERMANN, Eugen. Fonctionnaires de Dieu. Paris. Albin Michel. 1993.
- DROGUS, Carol Ann. Women, religion and social change in Brazil's popular church. Notre Dame. University of Notre Dame Press. 1997.
- DUHAMEL, Olivier. Les démocraties. Paris. Éditions du Seuil. 1993.
- DUROSELLE, Jean-Baptiste. MAYEUR, Jean-Marie. Histoire du Catholicisme. Paris. PUF. 1974.
- DUSTIN, Daniel and PIRE, Charles. La politique selon Jean-Paul II. Paris. Éd. Universitaires. 1993.
- DVORNIK, Francis. Histoire des conciles, de Nicée à Vatican II. Paris. Éditions du Seuil. 1962.
- ÉLIAS, Norbert. La société des individus. Paris. Fayard. 1991.
- La civilisation des moeurs. Paris. Calmann-Lévy. 1973.
- ELIADE, Mircea. Dictionnaire des religions. Paris. Plon. 1990.

- ESTUDOS AVANÇADOS n° 52. Dossiê Religiões no Brasil. São Paulo. USP. Volume 18. setembro/dezembro 2004.
- EZCURRA, Ana Maria. La ofensiva neoconservadora.. Madrid. IEPALA. 1982.
- El Vaticano y la administración Reagan. Ediciones Nuevomar. México. 1984.
- FAUSTO, Bóris. História do Brasil. São Paulo. EDUSP. 1996.
- FERNANDES, Gervásio Fernandes de. CNBB Comunhão e responsabilidade. São Paulo. Edições Paulinas. 1977.
- FERRERO, Guglielmo. Pouvoir. Les génies invisibles de la cité. Paris. Librairie Générale Française. 1988.
- FILIBECK, Giorgio. Les droits de l'homme dans l'enseignement de l'Église: de Jean XXIII à Jean-Paul II. Vatican City. Libreria Editrice Vaticana. 1992.
- FOUCAULT, Michel. Microfísica do poder. São Paulo. Graal. 2004.
- FREUND, Julien. Qu'est-ce que la politique? Éditions Sirey. 1965.
- GALBRAITH, John Kenneth. La République des satisfaits. La culture du contentement aux Etats-Unis. Paris. Seuil.
- GILSON, Étienne. Elementi di Filosofia Cristã. Brescia. Morcelliana. 1964.
- GIYARD-FABRE, Simone. Philosophie politique XVI – XX siècle. Paris. PUF. 1987.
- GONZALEZ-RUIZ, J.M. Il Cristianesimo non é un umanesimo. Napóles. Cittadella Editrice. 1967.
- GOMES CONSORTE, Josildeth e Lísias Nogueira Negrão. O messianismo no Brasil Contemporâneo. São Paulo. FFLCH/USP-CER. 1984.
- GRAMSCI. Poder, Política e Partido. São Paulo. Editora Brasiliense. 1992.
- GRAWITZ, Madeleine. Méthodes des sciences sociales. Paris. Dalloz. 1993.
- GROOTAERS. Jan. Du Vatican II à Jean-Paul II. Paris. Le Centurion. 1981.
- HANLON, Gerardo. El libro de nuestra fe. Lima. CEP. 2001.
- HAZARD, Paul. La pensée européenne au XVIIIe. siècle. Paris. Librairie Arthème Fayard. 1963.
- HEINICH, Nathalie. A sociologia de Norbert Elias. Bauru. EDUSC. 1997.
- HERVIEU-LÉGER, Danielle. La Religion pour mémoire. Paris. Éditions du Cerf. 1993.
- HILAIRE, Yves-Marie. Histoire de la papauté. 2000 ans de mission et de tribulations.

- Paris. Éditions Tallandier. 2003.
- HOBBS, Thomas. Le citoyen ou les fondements de la politique. Paris. Flammarion. 1982.
- Leviathan. New York. Penguin Books. 1968.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. Raízes do Brasil. Rio de Janeiro. Editora José Olympio. 1978.
- HONNETH, Axel. Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo. Editora 34. 1992.
- The struggle for recognition. The moral grammar of social conflicts. Massachusetts. The MIT Press. 1995.
- HOORNAERT, Eduardo. História da Igreja no Brasil. Tomos I e II. Petrópolis. Editora Vozes. 1979.
- HOUTART, François. A Undécima Hora. São Paulo. Editora Herder. 1969.
- HURBON, Laënnec. Les transitions démocratiques. Paris. Syros. 1996.
- INSTITUTO BARTOLOMÉ DE LAS CASAS. Irrupción y caminar de la Iglesia de los pobres. Peru. CEP. 1989.
- JARDIN, André. Alexis de Tocqueville. Paris. Hachette. 1984.
- KAESLER, Dirk. Max Weber. Paris. Fayard. 1995.
- KLAIBER, Jeffrey. The Church, dictatorships and democracy in Latin America. New York. Maryknoll. Orbis Books. 1998.
- KOTHEN, Robert. L'Enseignement social de l'Église. Louvain. Warny. 1949.
- KRIEGEL, Blandine. Textes de Philosophie Politique classique. Paris. PUF. 1993.
- Propos sur la démocratie. Paris. Descartes & Cie. 1994.
- L'État et les esclaves. Paris. Éditions Payot. 1979.
- KRISCHKE, Paulo e MAINWARING, Scott (Org.) A Igreja nas bases em tempo de transição (1974-1985). Porto Alegre. LMP/CEDEC. 1986.
- KÜNG, Hans. Être chrétien. Paris. Éditions du Seuil. 1978.
- Igreja Católica. Rio de Janeiro. Objetiva. 2002.
- JOUVENEL, Bertrand de. Du pouvoir. Paris. Hachette. 1998.
- LA FOI ET LE TEMPS. Évangélisation de l'Amérique Latine: histoire et projet. Bruxelles. 1992.

- LAI LEMENT, Michel. Histoire des idées sociologiques. Paris. Nathan. 1993.
- LATINOBAROMETRO- Informe de prensa. Santiago.2002/2005.
- LAUPIES, Frédéric e Denis Kermen. Premières leçons sur le pouvoir. Paris. PUF. 1994.
- LAURENTIN, R. ROUSSEAU, A. e SOLLE, D. O neoconservadorismo. Um fenômeno social e religioso. Petrópolis. Vozes. 1981.
- LAURENTIN, René. L'enjeu du Concile. Paris. Éditions du Seuil. 1962.
- Bilan de la deuxième session. Paris. Éditions du Seuil. Paris.1964.
 - Bilan de la 3e session. Paris. Éditions du Seuil. Paris. 1965.
 - Bilan du concile Vatican II. Éditions du Seuil. Paris. 1967.
 - Enjeu du II Synode et contestation dans l'Église. Paris. Seuil. 1969.
- LAVROFF, Dmitri Georges. Les grandes étapes de la pensée politique. Paris. Précis-Dalloz. 1993.
- LEÃO XIII. Carta encíclica Rerum Novarum. Edições Loyola. 1991.
- LEITE ARAÚJO, Luiz Bernardo. Religião e modernidade em Habermas. São Paulo. 1996.
- LEITE COSTA, Célia Maria, Chaves Pandolfi, Dulce e Serbin Kenneth (org.). O Bispo de Volta Redonda: memórias de Dom Waldyr Calheiros. Rio de Janeiro. FGV. 2001
- LEOPOLDO E SILVA, Duarte. O clero e a independência. São Paulo. Edições Paulinas. 1972.
- LERNOUX, Penny. Cry of the people. New York. Doubleday & Company, Inc. 1980.
- LESOURD, Paul et Benjamin, Jean-Marie. Paul VI – 1898-1987. Paris. Éditions france-empire. 1978.
- LEVINE and MAINWARING, Scott. Religion and popular protest in Latin America: contrasting experiences. Berkeley. University of California Press. 1989.pp. 203-240.
- LEVINE, Daniel H. Popular voices in Latin American catholicism. Princeton. N.J. Princeton University Press. 1992 .
- . Religion and political conflict in Latin America. Chapel Hill. University of North Carolina Press. 1986
- LIBÂNIO, J.B. A volta da grande disciplina. São Paulo. Edições Loyola. 1984

- Fé e política. Autonomias específicas e articulações mútuas. São Paulo. Edições Loyola. 1985
- LIBÂNIO, João Batista e outros. Reflexões. Mariana. Editora Dom Viçoso. Nº 2. 2003
- LIMA, Luís Gonzaga de Souza. Evolução do Catolicismo e da Igreja do Brasil. Petrópolis. Editora Vozes. 1966
- LIMA, ROBERTO Kant de. Tradição inquisitorial no Brasil, da Colônia à República: da devassa ao inquérito policial. Religião e Sociedade. Rio de Janeiro. ISER. Novembro de 1992
- LINZ, Juan J. Stepan, Alfred. A transição e consolidação da democracia. A experiência do Sul da Europa e da América do Sul. São Paulo. Paz e Terra. 1999.
- LOCKE, John. Traité du gouvernement civil. Paris. Flammarion. 1992.
- Le second traité du gouvernement. Paris. PUF. 1994.
- LÖWY, Michael. Rapports entre le religieux et Politique em Amérique Latine. 2001. Paper.
- LUNEAU, René e Patrick Michel (org). As mutações atuais do Catolicismo. Nem todos os caminhos levam a Roma. Petrópolis. Vozes. 1995.
- LUSTOSA, Oscar F. A Igreja Católica no Brasil República. São Paulo. Edições Paulinas. 1991.
- Os bispos do Brasil e a imprensa. São Paulo. Edições Loyola. 1983.
- MACHIAVEL. Le Prince et autres textes. Paris. Gallimard. 1980.
- MADURO, Otto. Religião e luta de classes. Petrópolis. Editora Vozes. 1983.
- MAINWARING, Scott. A Igreja Católica e política no Brasil. 1916/1985. São Paulo. Editora Brasiliense. 1989.
- The Catholic Church and Politics in Brazil, 1916-1985. Stanford. Stanford University Press. 1986.
- MARIA, Júlio. A Igreja e a República. Brasília. Editora Universidade de Brasília. 1981.
- O Catolicismo no Brasil. Rio de Janeiro. Agir. 1950.
- MAIRET, Gérard. Les grandes oeuvres politiques. Paris. Librairie Générale Française. 1993.

- MARITAIN, Jacques. Os direitos do homem. Rio de Janeiro. Livraria José Olympio.
- L'homme et l'État. Paris. PUF. 1965.
- MARIZ, Cecília L. MACHADO, Maria das Dores Campos. Mudanças no campo religioso brasileiro. UFF. Rio de Janeiro. Antropolítica. 1998.
- MATOS, Henrique Cristiano José. Nossa história. 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil. São Paulo. Paulinas. 2001.
- MAUGENEST, Denis. Le discours social de l'Église catholique. De Léon XIII à Jean-Paul II. Paris. Le Centurion. 1985.
- MAYER, Jean-François. Les sectes. Paris. CERF. 1985.
- METZ, René. Histoire des Conciles. Paris. PUF. 1968.
- MIGNONE, Emilio F. Iglesia y Dictadura. Buenos Ayres. Ediciones del Pensamiento Nacional. 1986.
- MIYAMOTO, Shiguenoli. Geopolítica e poder no Brasil. São Paulo. Papirus. 1995.
- MONTENEGRO, João Alfredo. Evolução do Catolicismo no Brasil. Petrópolis. Editora Vozes. 1972.
- MOIX, Candide. O pensamento de Emmanuel Mounier. Rio de Janeiro. Paz e Terra. 1968.
- MORAIS, J.F. Régis de. Os bispos e a política no Brasil. São Paulo. Cortez Editora. 1982.
- MONTESQUIEU. De l'Esprit des lois, I et II. Paris. Gallimard. 1995.
- MOORE JR. Barrington. As origens sociais da ditadura e da democracia. São Paulo. Martins Fontes. 1983.
- MOVIMENTO NACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS. Documentos sobre o livro Igreja: carisma e poder. Petrópolis. Vozes 1985.-
- NOWAK, Manfred. World Conference on Human Rights. Viena. Manz. 1994.
- NURSIA, Bento de. Regra de São Bento. Rio de Janeiro. Edições "Lumen Christi". 2003.
- O'DONNELL, Guillermo et alii (org.). Transições do regime autoritário: América Latina. São Paulo. Vértice. 1988
- Análise do autoritarismo burocrático. São Paulo. Paz e Terra. 1990.

- OLIVEIRA, Pedro A Ribeiro de. *Religião e dominação de classe*. Petrópolis. Editora Vozes. 1985.
- OTTO, Maduro. *Religião e luta de classes*. Petrópolis. Editora Vozes. 1983.
- PADIN, D. Cândido. *A Conferência de Medellín*. Coleção Instituto Jacques Maritain do Brasil. São Paulo. Ltr. 2001.
- *Itinerário de uma vida*. Bauru. EDUSC. 2002.
- PAIM, Antonio. *História das idéias filosóficas no Brasil*. Editora Grijalbo. São Paulo. 1967.
- PIÉ-NINOT, Salvador. *Introdução à eclesiologia*. São Paulo. Edições Loyola. 1994.
- PIERRE, A.A. Luiz. *Pequena história do Cristianismo*. São Paulo. CEPE.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo. Hucitec. 1996.
- PINHEIRO, Paulo Sérgio. *Escritos Indignados*. São Paulo. Brasiliense. 1984.
- Poppovic, Malek. *How to consolidate democracy? A human rights approach*. *International Social Science Journal*. 143. March 1995.
- POHIER, Jacques. *Quand je dis Dieu*. Paris. Seuil. 1977.
- PONTIFÍCIO CONSELHO "JUSTIÇA E PAZ". *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*. São Paulo. Paulinas. 2005.
- PORTELLI, Hugues. *Gramsci et la question religieuse*. Éditions Anthropos. França. 1971.
- POUPARD, Paul. *Dictionnaire des Religions*. Paris. PUF. 1984.
- PRÉLOT Marcel, LESCUYER, Georges. *Histoire des idées politiques*. Paris. Dalloz. 1994.
- PRZEWORSKI, Adam e LIMONGI, Fernando. *Democracia e desenvolvimento na América do Sul 1946-1988*. RBCS- *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n.64, 1989.
- PUSSOLI, Lafaiete e Cunha Lima, Jorge da. (org.) *Presença de Maritain. Testemunhos*. Editora LTr. São Paulo. 1999.
- RAWLS, John. *Libéralisme politique*. Paris. PUF. 1995.
- REMY, Jean. *La hiérarchie catholique dans une société sécularisée*. *Sociologie et sociétés*. Vol XXII n° 2. Octobre 1990. P. 21-32
- REZENDE, M.V. *Não podemos servir a dois senhores*. *História da Igreja no Brasil*,

- Período Colonial. Lins. Editora Todos Irmãos. 1982
- REVÉS DO AVESSO. O Catolicismo no século XXI. São Paulo. CEPE. Março 2004
- REVISTA DE CULTURA TEOLÓGICA. São Paulo. Edições Paulinas. Nº 39. abril/junho 2002.
- RIBEIRO DE OLIVEIRA, Pedro A. Religião e dominação de classe. Petrópolis. Vozes. 1985.
- RICHARD, Pablo. A Igreja Latino-Americana entre o temor e a esperança. São Paulo. Edições Paulinas. 1982.
- ROMANO, Roberto. Brasil: Igreja contra Estado. São Paulo. Kairós Livraria e Editora. 1979.
- ROCHA, Zildo. (org.) Hélder, o Dom : uma vida que marcou os rumos da Igreja no Brasil. Editora Vozes. Petrópolis. 1999.
- RODRIGUES, Ana Maria Moog. (org). A Igreja na República. Editora Universidade de Brasília. Brasília. 1981.
- ROLIM, Francisco Cartaxo. Religião e Classes Populares. Petrópolis, Editora Vozes. 1980.
- ROMANO, Roberto. Brasil: Igreja contra Estado (crítica ao populismo católico). São Paulo. Livraria e Editora. 1979.
- ROSSI, Cardeal Agnello. Flores em meus 50 anos de sacerdócio. Campinas. PUCCAMP. 1987.
- ROSTOW, Eugene. The Role of the Vatican in the Modern World. L'Osservatore Romano. Estado do Vaticano. 30 de maio de 1968.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. Du Contrat social. Paris. Gallimard. 1964.
- RUBY, Christian. Introduction à la philosophie politique. Paris. Éditions La Découverte. 1996.
- RUSS, Jacqueline. Les théories du pouvoir. Paris. Librairie Générale Française. 1994.
- SAXÔNIA, B. Jordão de. As origens da ordem dominicana. São Paulo. CEPE. 1990.
- SCHOOYANS, Michel. Democratie et libération chrétienne. Principes pour l'action politique. Paris. Lethielleux. 1986
- L'Évangile face au Nouveau désordre mondial. Paris. Fayard. 1997.

- SCHUMPETER; Joseph. *Capitalismo, Socialismo y Democracia*. Harper. N.Y. 1947.
- SCHWARTZENBEG, Roger-Gérard. *Sociologie Politique*. Paris. Editions Montchrestien. 1977.
- SERBIN, Kenneth P. *Diálogos na sombra*. Cia das Letras. São Paulo. 2001.
- *Priests celibacy and social conflict: a history of Brazil's clergy and seminaries*. San Diego. Universidade da Califórnia. 1993
 - *Secret Dialogues. Church-State relations, torture, and social justice in authoritarian Brazil*. New York. Pitt Latin American Series. 2001
- SESBOUÉ, Bernard. *Croire*. Paris. Droguet et Ardant. 1999.
- SISOR. *Iglesia y liberación de los pueblos*. Ciudad de México. Nuevomar. 1984.
- SKIDMORE, Thomas. *Brasil: de Getúlio a Castelo (1930-1964)*. Rio de Janeiro, Editora Paz e Terra. 1976
- *Brasil: de Castelo a Tancredo*. Rio de Janeiro (1964-1985). Editora Paz e Terra. 1986.
 - *Uma história do Brasil*. Rio de Janeiro. Paz e Terra. 1998.
- SMITH, Brian H. *Religious Politics in Latin America. Pentecostal vs. Catholic*. Notre Dame. University of Notre Dame Press. 1998.
- SMITH, Christian and PROKOPY, Joshua. Eds. *Latin American Religion in Motion*. New York. Routledge. 1990. 303
- SOUSA LIMA, Luiz Gonzaga de. *Evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil*. Petrópolis. Editora Vozes. 1979.
- STEPAN, Alfred. *Os Militares: da Abertura à Nova República*. Rio de Janeiro. Editora Paz e Terra. 1987.
- STEWART GAMBINO, Hannah. *Conflict and competition: the Latin American church in a changig environment*. Edited by Edward L. Cleary. 1992. Papers.
- TAVARD, George H. *A Igreja, Comunidade de Salvação. Uma eclesiologia ecumênica*. São Paulo. Paulus. 1998.
- TAYLOR, Charles. *La Liberté des modernes*. Paris. PUF. 1997.
- TERESTCHENKO, Michel. *Philosophie Politique*. Paris. Hachette. 1994.
- TESTAS, Guy e Jean. *L'Inquisition*. Paris. PUF. 1966.

- TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto. A gênese das CEBs no Brasil. São Paulo. Edições Paulinas. 1988.
- TOMÁS, de Aquino. Petrópolis. Vozes. 1997.
- TORRES, João Camilo de Oliveira. História das Idéias Religiosas no Brasil. São Paulo. Editora Grijalbo. 1968
- TORRES, Sérgio(Org.) A Igreja que surge das bases. São Paulo. Edições Paulinas. 1982
- TOUCHARD, Jean. Histoire des idées politiques. 1- Des origines au XVIIIe siècle. France. Presses Universitaires de France. 1998
- TOURAINÉ, Alain. Qu'est-ce la Démocratie?. Paris. Librairie Arthème Fayard 1994.
- Critique de la modernité. Paris. Fayard. 1992.
 - Production de la société. Paris. Éditions du Seuil. 1993.
- TROELTSCH, Ernst. The Social Teaching of the Christian Churches. Chicago e Londres. The University of Chicago Press. 1976.-
- TURCOTTE, Paul-André. À l'intersection de l'Église et de la secte, l'ordre religieux. Sociologie et sociétés. Bruxelles. Vol. XXII. 1990.
- Universidad Católica. Santiago. 1990.
- URÁN, Ana Maria Bidegain de. Así actuaron los cristianos en la historia de América Latina. Bogotá. CIEC. 1985.
- VAINFAS, Ronaldo (org.) O Santo Ofício da Inquisição de Lisboa. Confissões da Bahia. São Paulo. Companhia das Letras. 1997.
- VAN GESTEL, L a doctrine sociale de l'Eglise. Brussels-Paris. Pensée catholique & office général du livre.1952.
- WASH, Joaquim. Sociologia da Religião. São Paulo. Edições Paulinas.1990
- VILAÇA, Antônio Carlos. O pensamento católico no Brasil. Rio de Janeiro. Editora Zahar. 1975.
- WEBER, Max. Ciência e Política. Duas Vocações. Editora Cultrix. 1968.
- L'ethique protestante et l'esprit du capitalisme. Paris. Plon.1964.
 - Essais sur la théorie de la science. Paris. Plon. 1965.
 - Économie et société 1e 2. Paris. Plon. Paris.
 - Ciência e Política: duas vocações. São Paulo. Cultrix. 1968.

WERZ, Nikolaus. Pensamiento Sociopolítico Moderno en América Latina. Editorial Nueva Sociedad. 1995.

WESCHLER, Lawrence. A miracle, a universe: settling accounts with torturers. New York. Pantheon Books. 1990.

ZEA, Leopoldo. Fuentes de la cultura latinoamericana. México. Fondo de Cultura Económica. 1993.