

AS COMUNIDADES ECLESIAIS DE BASE NO BRASIL:
ENTRE A ORTODOXIA E A HERESIA.

Eduardo Hoornaert, Comissão de Estudos de
História da Igreja na América Latina (CEHILA).

A questão mais premente que as CEBs no Brasil atualmente enfrentam é de ordem veladamente eclesiológica. Digo 'veladamente', pois as coisas só raramente se explicitam num mundo eclesiástico repleto de sussurros e conversas conspiratórias, ambas as partes querendo derrubar a outra por jogos sutis de diplomacia mas nunca num enfrentamento cara a cara.

Tanto no dia-a-dia das comunidades como nos encontros mais gerais, como por exemplo no Sexto Encontro Intereclesial de Trindade, Goiás, entre 21 e 25 de julho de 1986, as tensões se manifestam. Vejamos isso de mais perto.

No dia-a-dia percebe-se entre os agentes de pastoral engajados em meios populares duas correntes.^(1ª) A primeira pode ser qualificada de corrente da 'convivência', embora seus inimigos insistam no que ela tem de 'espontaneista' e 'populista'. Ela é mais feminina do que masculina, no sentido que são em grande parte as mulheres (por exemplo as religiosas de 'pequenas comunidades' imersas em bairros populares) que praticam a vida da convivência ou inculturação.^(2ª) A outra corrente é a da 'organização popular'. Ela é marcadamente masculina (sacerdotes, leigos engajados) e mais estrangeira do que a primeira onde o elemento brasileiro vem em primeiro lugar. A preocupação tipicamente cultural no sentido da inserção é bastante fraca, sendo que a segunda corrente

se afirma mais explicitamente em termos de teologia da libertação.

Aprofundando as razões dessas duas tendências entre os agentes da pastoral, na linha da história, pode-se perceber que a primeira corrente é virtualmente mais herética que ortodoxa, no sentido que ela vai resgatando as raízes das práticas religiosas do povo, o que a leva aos poucos a descobrir todo um conjunto de articulações organizatórias no seio do povo, que foram marginalizadas ou erradicadas pela romanização do campo religioso católico no Brasil na segunda parte do século passado e primeira parte do século 20. A ortodoxia dos bispos reformadores a partir de 1850 combateu vigorosamente uma tradição luso-mestiça. Ora, essa tradição ainda sobrevive e é dela que a corrente pastoral da 'convivência' vai se aproximando.

(2ª) A segunda corrente existente no meio dos agentes de pastoral, a 'organizatória', está mais profundamente vinculada ao movimento da romanização do campo religioso do que ela mesma admite. Pois essa assim chamada 'romanização' era um movimento complexo de 'repressão mítica' em nome da razão e da lógica. Ora, essa mesma razão analítica é invocada pelos que procuram organizar o povo. Em termos estritamente históricos não podemos falar aqui de organização mas sim de reorganização, sendo que a organização antiga que se manifesta nas últimas capilaridades do corpo social sob a forma de confrarias, reuniões domésticas para venerar o santo do lugar ou da devoção, formas organizatórias muito provisórias por ocasião de romarias, novenas, procissões, terços, festas de padroeiro ou pagamentos de promessas, tudo isso é rejeitado como sendo expressão de alienação religiosa e atraso cultural.

Paradoxalmente a corrente organizatória se revela desta forma mais 'ortodoxa' que seu discurso que permanece crítica em relação à hierarquia.

Com isso não pretendo dizer que há entre os agentes da pastoral uma consciência dessa 'heresia' de um lado, ou 'ortodoxia' do outro. São as consequências sociais que indicam a pertença a uma ou outra corrente e suas implicações, não as ideologias veiculadas pelos agentes. Pois tanto a corrente da inserção como a da organização popular encararam as organizações religiosas do povo como algo de fragmentado, episódico e mesmo desconexo, desprovido de nexos lógicos. Só aos poucos, numa experiência prolongada de convivência em meios populares feita com espírito crítico, alguns agentes de pastoral no Brasil chegaram a vislumbrar o nível organizatório subjacente às manifestações aparentemente soltas e desconexas.

O que dificulta a percepção é o fato de que, no Brasil, estamos acostumados a encarar as manifestações religiosas populares sob o rótulo da 'religiosidade popular', usado por Thales de Azevedo num famoso artigo publicado em 1966 'Problemas metodológicos da sociologia do catolicismo' (1) que teve ampla repercussão no Brasil e condiciona até hoje os estudos sobre o assunto. Thales de Azevedo de certa forma atomizou as pesquisas sobre o assunto, tornando-as por demais descritivas sem análise das forças sociais subjacentes, ^{sem} ~~numa~~ análise sociológica mais rigorosa. Desta forma, o imaginário popular ainda frequentemente é encarado entre nós como um epifenômeno curioso e anedótico e não como um poderoso instrumento de reordenação social.

A mesma tensão entre uma igreja 'ortodoxa' e 'herética' se manifestou, embora de forma sempre velada, no Sexto Encontro de Comunidades de Base em Trindade, Goiás, em julho de 1986. Foi Hugo Assmann que observou com agudeza as fontes profundas e de nenhuma forma 'improvisadas' que sustentaram o encontro entre 1.700 represen-

~~tações~~

tantes das comunidades. A 'profunda espiritualidade dos pobres' (2) se manifestava de forma 'herética' e não-controlada, embora nunca se chegasse -no decorrer do encontro- a uma verbalização mais explícita do que estava acontecendo. Com razão Assmann aponta para uma 'identidade eclesial' anterior à organização das CEBs, autônoma diante da ingerência clerical, e que está na base da 'desinibição eclesial' manifestada pelo pessoal das comunidades. Essa desinibição não é própria dos agentes de pastoral, pelo contrário, ela vem de uma longa tradição mais ou menos 'herética' que pervade a história religiosa do Brasil.

Essas considerações nos convidam a traçar umas linhas teóricas que nos parecem fundamentais para que se possa avançar em termos de CEBs no Brasil:

1. A distinção entre catolicismo e igreja católica. O catolicismo se entende como campo religioso próprio. No Brasil ele é hegemônico, chegou a impor-se com a evidência das coisas de sempre, 'desde Adão e Eva' como alguém me disse. Desde sua infância os brasileiros aprendem a articular os símbolos que explicam o mundo de forma católica, eles vivem impregnados pelo universo católico de palavras e gestos. O catolicismo oferece em muitos casos -entre as classes pobres em geral- o único vocabulário disponível, a única maneira de dizer as coisas da vida. Igreja católica significa uma força social em cima desse campo mais vasto. No caso do Brasil, essa força social sempre foi fraca em relação à imensidão do campo, incapaz de preencher os 'vazios' assim como as fazendas de hoje não conseguem lidar com a imensidão das terras, onde há muitos posseiros, moradores, mestiços, indígenas, migrantes e vagantes. Da mesma forma há muitos beatos, penitentes,

devotos, pagadores de promessas, romeiros, puxadores de terços dentro do espaço religioso católico que a igreja ~~católica~~ católica procura organizar sob a hegemonia de seu sistema sacramental, de sua moral e de sua doutrina. Ao lado da igreja católica hierárquica sempre houve dentro do catolicismo brasileiro formas eclesiais alternativas, por vezes bastante provisórias e passageiras, mas sempre resistentes e culturalmente identificadas com os pobres.

- ② O caráter plural do cristianismo. Quem diz cristianismo está falando em plural. Desde seu aparecimento no palco da história, podemos distinguir no cristianismo diversas figuras sociais, das quais Ernst Troeltsch traçou com vigor tres tipos fundamentais: ① o radicalismo de Jesus e dos apóstolos, ② o 'patriarcalismo do amor' e ③ o radicalismo místico (3).
- ① A primeira figura social do cristianismo, a original, pode ser definido com Gerd Theissen -que se diz discípulo de Troeltsch e cujo livro 'Sociologia da cristandade primitiva' já foi traduzida no Brasil(4)- como radicalismo itinerante. Troeltsch insiste no caráter extremamente radical e 'quase sobre-humano' (5) dessa experiência fundante do cristianismo e explica assim que esse modelo nunca chegou a performar um modelo eclesial muito difundido e socialmente aceito.
- ② A segunda figura social cristão surge com as dificuldades de se viver em comunidades onde existam grandes desigualdades sociais. Aí o radicalismo evangélico não é mais praticável e surge a solução histórica do 'patriarcalismo do amor' que abre as largas portas da história ao cristianismo, decerto bastante distante do original evangélico mas mesmo assim de alguma forma reflexo deste. As instituições duradouras do cristianismo, tanto nas suas expressões greco-ortodoxas como latino-católicas como também protestantes, se enraizam no 'patriarcalismo do amor' e na solução da moderação e do meio-termo entre extremos.

3) A terceira figura social do cristianismo se manifesta no Apocalipse de São João: é a figura do misticismo ou espiritualismo cristão, uma crítica ao institucional e ao autoritário que todo institucional carrega consigo, em nome da revelação direta, da 'aparição' imediata, da autoridade vivencial sem imposição das mãos nem 'ordenação' eclesiástica.

Acho que as teses de Troeltsch e Theissen, e sobretudo as pesquisas sociológicas subjacentes, mereceriam ser retomadas entre nós pois me parecem explicitar de forma teórica o que realmente a história do catolicismo no Brasil revela, ou seja o caráter relativo de diversas experiências eclesiais irredutíveis uma à outra na concretude dos fatos, nem sempre na ideologia dos protagonistas. Em outras palavras: no Brasil, a igreja só é singular na cabeça das pessoas, não na realidade dos fatos sociais. Como afirmar, por exemplo, que Antônio Conselheiro - o beato de Canudos - pertencia à mesma igreja do Arcebispo da Bahia na época? Seria negar as lições mais evidentes dos fatos históricos.

3) As CEBs não são oriundas nem do clero, nem do laicado. Simplesmente fogem a essa categorização da igreja em clero e laicado, que é uma categorização interna de um determinado modelo eclesial. Houve uma ligeira polêmica após o Sexto Encontro de CEBs em Trindade entre Dom Amaury Castanho e Dom Mauro Morelli acerca da 'eclesialidade' das CEBs (6). Dom Amaury procurou avaliar a 'relativa' eclesialidade das CEBs segundo os ditames do Direito Canônico, esquecendo certamente o que o próprio Direito já afirma no primeiro cânone, isto é, o caráter relativo de sua vigência, que não se aplica às igrejas greco-ortodoxas e por analogia às comunidades de base (7). Pois o cristianismo não é só plural no sentido de seu pluridenominacionalismo mas também e principalmente na linha de uma intereclesialidade fundamental que se verifica ao longo de sua

história. O cristianismo sempre foi moderado e radical ao mesmo tempo, dependendo de formações eclesiais de moderação ou radicalidade, respectivamente. Só que a 'igreja da moderação' erigiu monumentos e elaborou documentos que podem enganar o observador superficial. O cristianismo sempre foi ao mesmo tempo ortodoxo e herético, na medida em que as forças sociais se articulassem em favor de uma ou outra tendência.

As CEBs são 'heréticas' por vocação, pois aderem ao radicalismo das classes subalternas e dominadas do Brasil e professam pois um 'credo' que a grande 'igreja da moderação' nunca poderá endossar inteiramente, só num penoso e lento processo de reforma e conversão. Observadas a partir de um ponto de vista estritamente e ortodoxamente clerical, as CEBs só portadoras de elementos heréticos (no sentido histórico desta palavra, não no sentido doutrinário, necessariamente).

Para que as CEBs sobrevivam no Brasil, resta por conseguinte o caminho do ecumenismo inter-eclesial e da tolerância por parte do clero hegemônico. Não sabemos se a instituição eclesiástica será capaz de praticar essas virtudes e assim salvar a experiência eclesial das CEBs de sua total absorção no sistema hierárquico.

Anotações bibliográficas:

- (1) Azevedo, Thales de, Cultura e Situação Racial no Brasil, Rio de Janeiro, Civ. Bras., 1966, 165-194.
- (2) Revista Eclesiástica Brasileira.(REB), 183, 1986, 561,
- (3) Troeltsch, Ernst, Die Soziallehre der christlichen Kirchen und Gruppen, Scientia Verlag, Aachen, 1977.
- (4) Theissen, Gerd; Sociologia da Cristandade primitiva, São Leopoldo, Editorial Sinodal, 1987.
- (5) Troeltsch, 38. Veja também 34-51 para uma análise mais ampla.
- (6) REB, 183, 1986, 663-669.
- (7) 'Canones huius codicis ad solam ecclesiam latinam respiciunt' (Cân.1)

Endereço: Rua Miracema, 460,
Messejana,
60840 FORTALEZA CE
BRASIL.

AS COMUNIDADES ECLESIAIS DE BASE NO BRASIL:
ENTRE A ORTODOXIA E A HERESIA.

Eduardo Hoornaert, Comissão de Estudos de
História da Igreja na América Latina (CEHILA).

A questão mais premente que as CEBs no Brasil atualmente enfrentam é de ordem veladamente eclesiológica. Digo 'veladamente', pois as coisas só raramente se explicitam num mundo eclesiástico repleto de sussurros e conversas conspiratórias, ambas as partes querendo derrubar a outra por jogos sutis de diplomacia mas nunca num enfrentamento cara a cara.

Tanto no dia-a-dia das comunidades como nos encontros mais gerais, como por exemplo no Sexto Encontro Intereclesial de Trindade, Goiás, entre 21 e 25 de julho de 1986, as tensões se manifestam. Vejamos isso de mais perto.

No dia-a-dia percebe-se entre os agentes de pastoral engajados em meios populares duas correntes.^{1ª} A primeira pode ser qualificada de corrente da 'convivência', embora seus inimigos insistam no que ela tem de 'espontaneista' e 'populista'. Ela é mais feminina do que masculina, no sentido que são em grande parte as mulheres (por exemplo as religiosas de 'pequenas comunidades' imersas em bairros populares) que praticam a vida da convivência ou inculturação.^{2ª} A outra corrente é a da 'organização popular'. Ela é marcadamente masculina (sacerdotes, leigos engajados) e mais estrangeira do que a primeira onde o elemento brasileiro vem em primeiro lugar. A preocupação tipicamente cultural no sentido da inserção é bastante fraca, sendo que a segunda corrente

se afirma mais explicitamente em termos de teologia da libertação.

Aprofundando as razões dessas duas tendências entre os agentes da pastoral, na linha da história, pode-se perceber que a primeira corrente é virtualmente mais herética que ortodoxa, no sentido que ela vai resgatando as raízes das práticas religiosas do povo, o que a leva aos poucos a descobrir todo um conjunto de articulações organizatórias no seio do povo, que foram marginalizadas ou erradicadas pela romanização do campo religioso católico no Brasil na segunda parte do século passado e primeira parte do século 20. A ortodoxia dos bispos reformadores a partir de 1850 combateu vigorosamente uma tradição luso-mestiça. Ora, essa tradição ainda sobrevive e é dela que a corrente pastoral da 'convivência' vai se aproximando.

2ª A segunda corrente existente no meio dos agentes de pastoral, a 'organizatória', está mais profundamente vinculada ao movimento da romanização do campo religioso do que ela mesma admite. Pois essa assim chamada 'romanização' era um movimento complexo de 'repressão mítica' em nome da razão e da lógica. Ora, essa mesma razão analítica é invocada pelos que procuram organizar o povo. Em termos estritamente históricos não podemos falar aqui de organização mas sim de reorganização, sendo que a organização antiga que se manifesta nas últimas capilaridades do corpo social sob a forma de confrarias, reuniões domésticas para venerar o santo do lugar ou da devoção, formas organizatórias muito provisórias por ocasião de romarias, novenas, procissões, terços, festas de padroeiro ou pagamentos de promessas, tudo isso é rejeitado como sendo expressão de alienação religiosa e atraso cultural.

Paradoxalmente a corrente organizatória se revela desta forma mais 'ortodoxa' que se ^u discurso que permanece crítica em relação à hierarquia.

Com isso não pretendo dizer que há entre os agentes da pastoral uma consciência dessa 'heresia' de um lado, ou 'ortodoxia' do outro. São as consequências sociais que indicam a pertença a uma ou outra corrente e suas implicações, não as ideologias veiculadas pelos agentes. Pois tanto a corrente da inserção como a da organização popular encararam as organizações religiosas do povo como algo de fragmentado, episódico e mesmo desconexo, desprovido de nexos lógicos. Só aos poucos, numa experiência prolongada de convivência em meios populares feita com espírito crítico, alguns agentes de pastoral no Brasil chegaram a vislumbrar o nível organizatório subjacente às manifestações aparentemente soltas e desconexas.

O que dificulta a percepção é o fato de que, no Brasil, estamos acostumados a encarar as manifestações religiosas populares sob o rótulo da 'religiosidade popular', usado por Thales de Azevedo num famoso artigo publicado em 1966 'Problemas metodológicos da sociologia do catolicismo' (1) que teve ampla repercussão no Brasil e condiciona até hoje os estudos sobre o assunto. Thales de Azevedo de certa forma atomizou as pesquisas sobre o assunto, tornando-as por demais descritivas sem análise das forças sociais subjacentes, ^{sem} ~~numa~~ análise sociológica mais rigorosa. Desta forma, o imaginário popular ainda frequentemente é encarado entre nós como um epifenômeno curioso e anedótico e não como um poderoso instrumento de reordenação social.

A mesma tensão entre uma igreja 'ortodoxa' e 'herética' se manifestou, embora de forma sempre velada, no Sexto Encontro de Comunidades de Base em Trindade, Goiás, em julho de 1986. Foi Hugo Assmann que observou com agudeza as fontes profundas e de nenhuma forma 'improvisadas' que sustentaram o encontro entre 1.700 represen-

~~tações~~

tantes das comunidades. A 'profunda espiritualidade dos pobres' (2) se manifestava de forma 'herética' e não-controlada, embora nunca se chegasse -no decorrer do encontro- a uma verbalização mais explícita do que estava acontecendo. Com razão Assmann aponta para uma 'identidade eclesial' anterior à organização das CEBs, autônoma diante da ingerência clerical, e que está na base da 'desinibição eclesial' manifestada pelo pessoal das comunidades. Essa desinibição não é própria dos agentes de pastoral, pelo contrário, ela vem de uma longa tradição mais ou menos 'herética' que pervade a história religiosa do Brasil.

Essas considerações nos convidam a traçar umas linhas teóricas que nos parecem fundamentais para que se possa avançar em termos de CEBs no Brasil:

1. A distinção entre catolicismo e igreja católica. O catolicismo se entende como campo religioso próprio. No Brasil ele é hegemônico, chegou a impor-se com a evidência das coisas de sempre, 'desde Adão e Eva' como alguém me disse. Desde sua infância os brasileiros aprendem a articular os símbolos que explicam o mundo de forma católica, eles vivem impregnados pelo universo católico de palavras e gestos. O catolicismo oferece em muitos casos -entre as classes pobres em geral- o único vocabulário disponível, a única maneira de dizer as coisas da vida. Igreja católica significa uma força social em cima desse campo mais vasto. No caso do Brasil, essa força social sempre foi fraca em relação à imensidão do campo, incapaz de preencher os 'vazios' assim como as fazendas de hoje não conseguem lidar com a imensidão das terras, onde há muitos posseiros, moradores, mestiços, indígenas, migrantes e vagantes. Da mesma forma há muitos beatos, penitentes,

devotos, pagadores de promessas, romeiros, puxadores de terços dentro do espaço religioso católico que a igreja ~~católica~~ católica procura organizar sob a hegemonia de seu sistema sacramental, de sua moral e de sua doutrina. Ao lado da igreja católica hierárquica sempre houve dentro do catolicismo brasileiro formas eclesiais alternativas, por vezes bastante provisórias e passageiras, mas sempre resistentes e culturalmente identificadas com os pobres.

- ② O caráter plural do cristianismo. Quem diz cristianismo está falando em plural. Desde seu aparecimento no palco da história, podemos distinguir no cristianismo diversas figuras sociais, das quais Ernst Troeltsch traçou com vigor tres tipos fundamentais: ① o radicalismo de Jesus e dos apóstolos, ② o 'patriarcalismo do amor' e ③ o radicalismo místico (3).
- ① A primeira figura social do cristianismo, a original, pode ser definido com Gerd Theissen -que se diz discípulo de Troeltsch e cujo livro 'Sociologia da cristandade primitiva' já foi traduzida no Brasil(4)- como radicalismo itinerante. Troeltsch insiste no caráter extremamente radical e 'quase sobre-humano' (5) dessa experiência fundante do cristianismo e explica assim que esse modelo nunca chegou a performar um modelo eclesial muito difundido e socialmente aceito.
- ② A segunda figura social cristão surge com as dificuldades de se viver em comunidades onde existam grandes desigualdades sociais. Aí o radicalismo evangélico não é mais praticável e surge a solução histórica do 'patriarcalismo do amor' que abre as largas portas da história ao cristianismo, decerto bastante distante do original evangélico mas mesmo assim de alguma forma reflexo deste. As instituições duradouras do cristianismo, tanto nas suas expressões greco-ortodoxas como latino-católicas como também protestantes, se enraizam no 'patriarcalismo do amor' e na solução da moderação e do meio-termo entre extremos.

3) A terceira figura social do cristianismo se manifesta no Apocalipse de São João: é a figura do misticismo ou espiritualismo cristão, uma crítica ao institucional e ao autoritário que todo institucional carrega consigo, em nome da revelação direta, da 'aparição' imediata, da autoridade vivencial sem imposição das mãos nem 'ordenação' eclesiástica.

Acho que as teses de Troeltsch e Theissen, e sobretudo as pesquisas sociológicas subjacentes, mereceriam ser retomadas entre nós pois me parecem explicitar de forma teórica o que realmente a história do catolicismo no Brasil revela, ou seja o caráter relativo de diversas experiências eclesiais irredutíveis uma à outra na concretude dos fatos, nem sempre na ideologia dos protagonistas. Em outras palavras: no Brasil, a igreja só é singular na cabeça das pessoas, não na realidade dos fatos sociais. Como afirmar, por exemplo, que Antônio Conselheiro - o beato de Canudos - pertencia à mesma igreja do Arcebispo da Bahia na época? Seria negar as lições mais evidentes dos fatos históricos.

3.) As CEBs não são oriundas nem do clero, nem do laicado. Simplesmente fogem a essa categorização da igreja em clero e laicado, que é uma categorização interna de um determinado modelo eclesial. Houve uma ligeira polêmica após o Sexto Encontro de CEBs em Trindade entre Dom Amaury Castanho e Dom Mauro Morelli acerca da 'eclesialidade' das CEBs (6). Dom Amaury procurou avaliar a 'relativa' eclesialidade das CEBs segundo os ditames do Direito Canônico, esquecendo certamente o que o próprio Direito já afirma no primeiro cânone, isto é, o caráter relativo de sua vigência, que não se aplica às igrejas greco-ortodoxas e por analogia às comunidades de base (7). Pois o cristianismo não é só plural no sentido de seu pluridenominacionalismo mas também e principalmente na linha de uma intereclesialidade fundamental que se verifica ao longo de sua