
NOTAS E COMENTÁRIOS

Persp. Teol. 22 (1990) 351-362

AS CEBs, A POLÍTICA E A RELIGIÃO

O impasse entre o religioso e o político nas CEBs

Luiz Roberto Benedetti

No encontro nacional da SOTER (Sociedade de Teologia e Ciências da Religião), realizado em Vitória, em julho de 1989, foi apresentado um painel de debates com cristãos militantes na política. Eram, em sua grande maioria, membros (ou ex-membros) de comunidades eclesiais de base, atuando em partidos políticos, movimentos populares e sindicatos. Alguns já não "pertenciam" mais às comunidades eclesiais, mas faziam questão de advogar sua condição de cristãos, chegando mesmo a insinuar que motivações de fé os levaram a tomar esta atitude. Ou eram razões objetivas — mudanças de postura institucional da Igreja — ou atitudes subjetivas ligadas à fé¹. Não vem ao caso, aqui, detalhar as razões alegadas, mas sim chamar a atenção para um fato que nos leva a repensar esses quase 20 anos de caminhada das CEBs.

Nos depoimentos afirmava-se inequivocamente uma identificação com os agentes religiosos especializados (padres) e simultaneamente um estranhamento em relação à comunidade. Em um dos casos, foi a própria política eclesial — nomeação e transferência de padres — que motivou a crise. A isso se somava o fato de que a comunidade não olhava com bons olhos a militância política. Ao *voltar à comunidade* — a expressão é extremamente significativa — sentiam-se estranhos, não recebiam mais o acolhimento de antes, já não lhes era dada a palavra. Às vezes, não se sentiam mais em casa, não se identificavam mais com a comunidade; em outros casos, era mais forte a pressão desta, que não os via mais como um de seus membros. Em nenhum depoimento, entretanto, o padre foi visto como estranho a seu mundo, pelo contrário, foi por

1 Recentemente Claude Geffré chamava a atenção para o aumento crescente do número daqueles que ele chamava de "cristãos sem Igreja", retomando a expressão do conhecido livro de Kolakowsky. Cf. C. GEFFRÉ, "O tradicionalismo sem Lefèbvre", *Concilium* 221 (1989/1) 3-9.

fidelidade a ele — como intérprete autorizado do Evangelho — que entraram na política.

O quadro apresentado mostrava uma relação de identidade com o padre e uma relação de diferença com a comunidade, relações mediadas por um comportamento político impulsionado pela fé.

Esse fato nos obriga a refazer o percurso das CEBs. No seu caminho entrecruzaram-se fatores intra e extra-eclesiásticos, conferindo a elas — na medida em que, pela própria conjunção desses fatores, acabaram sendo identificadas como a Igreja — um papel significativo e quase insubstituível na luta contra a ditadura militar e em favor da democracia, direitos humanos, participação efetiva nos destinos do país. Mas também são esses fatores que hoje colocam as comunidades em situação de crise e de (pelo menos aparente) estagnação. Uma situação de impasse sobre o seu papel: os sem vez e sem voz passam a ter canais apropriados para seu falar e agir; ou seja, de forma limitada, passam a ter a voz e vez. Que fazer?

Atribuir essa situação à atual política restauracionista dos órgãos burocráticos centrais da Igreja é simplificar demais as coisas, da mesma forma que é simplista ignorar o seu peso². A política restauracionista tem seu impacto exatamente porque incide sobre uma questão não resolvida: a relação entre linguagem política e linguagem religiosa, ou se quisermos, falando em termos sociológicos, o uso religioso da política e o uso político da religião. Uma questão a ser resolvida, não em termos puramente teóricos, mas na elaboração de uma espiritualidade encarnada, de uma linguagem religiosa politicamente relevante que sustente o agir do cristão empenhado na tarefa de transformação da estrutura social na perspectiva dos pobres.

As comunidades eclesiais de base se expandiram em ritmo acelerado entre os anos 1972/1980 (marcos apenas referenciais). Expansão

2 Scott Mainwaring, em debate promovido pelo Centro de Estudos da Religião (CER), afirmou que o impacto é mínimo ou quase inexistente. Entretanto, foi obrigado a concordar que a manipulação que os meios de comunicação de massa fazem do discurso eclesialístico, direcionando sua leitura contra as várias formas de participação do cristão nas lutas políticas dos setores populares, contribui de forma significativa para a deslegitimação dessas práticas cristãs. O impacto não é direto — proibição de atuar — mas mediado pela significação ideológica conferida pela comunicação de massa. Mas, também o contrário é verdade: a Teologia da Libertação teve na imprensa, em seus conflitos com a burocracia vaticana, um aliado, na medida em que, no mínimo, tornou conhecidas suas posições.

numérica, acompanhada de um crescimento do nível de consciência eclesial e política³.

Tempo em que, no campo eclesiástico, parecia terminar o diálogo de surdos, que foi a onda constestatória que, de 1968 a 1972, atingia num dos pontos mais sensíveis de sua estrutura, a reprodução de seus quadros. Diálogo de surdos: de um lado os contestadores *constestavam* (a redundância é proposital) sem nenhum programa mínimo com objetivos viáveis e formas de atingi-los; de outro, os defensores da ortodoxia e setores da burocracia eclesiástica repetiam uma apologética extenuante baseada no discurso de autoridade⁴.

A onda constestatória segue-se um processo de acomodação interna de forças, que configura a transformação do catolicismo num "campo religioso"⁵, no interior do qual indivíduos e grupos readquiriram sua identidade e lugar, postos em causa no interior de um processo que tem o Vaticano II como marco de referência. Não vamos descrever pormenorizadamente esse campo. É suficiente dizer que ele se apresenta como uma diversificação "programada" do catolicismo. Se a abertura ao mundo provoca um momento inicial de perda de identidade (social e institucional ao mesmo tempo) — daí a contestação vazia e a rigidez doutrinária como pólos opostos —, num segundo momento ocorre a alocação institucional "diversificada", segundo o interesse da demanda leiga. O "Mundo" é o conflito social; o *aggiornamento* engendrava diversificação, na medida em que era provocado pela necessidade de a Igreja adaptar-se a um mundo que ela não mais moldava, ou seja, em que indivíduos e grupos sentiam-se livres da tutela religiosa. O mun-

3 Cf. J. B. LIBÂNIO, "Uma comunidade que se redefine", *SEDOC* 95 (1976/9) 295-326; "Comunidade Eclesial de Base: pletora do discurso", *SEDOC* 118 (1979/11) 766-787.

4 Ressalte-se a grandeza angustiada de Paulo VI que, afora o caso Franzoni, não condenou nem silenciou nenhum teólogo.

5 A noção é inspirada em Bourdieu. Define o arranjo dos agentes no interior de uma instituição religiosa. A partir dos interesses dos leigos e de interesses propriamente religiosos, a instituição se estrutura como um campo conflitivo de trocas simbólicas. Os agentes, no caso católico, aparecem "tensionalmente unidos". Cf. P. BOURDIEU, "Gênese e estrutura do campo religioso", em: *A Economia das Trocas Simbólicas*, São Paulo, Perspectiva, 1974, 27-78.

do não era mais "religioso", padecia de uma "crise de plausibilidade", na expressão de Berger⁶.

Nesse processo se inserem as comunidades eclesiais de base. Enquanto tal ele antecede o Vaticano II — basta lembrar a Ação Católica especializada e as experiências de renovação paroquial.

No nível mais abrangente das relações Igreja-sociedade, o quadro favorecia as CEBs e, sobretudo, sua politização. De um lado, chegava ao fim a luta armada contra o regime; este, de outro lado, com o AI-5 (por si só uma violência), acobertava toda sorte de violações dos direitos humanos, atingindo o paroxismo na tortura. Mas esta era a face mais "visível" — por paradoxal que isso possa parecer — da violência que representava o "milagre econômico" em termos de "dilapidação da força de trabalho"⁷.

Formava-se uma classe média forte, representativa, cujo crescimento no interior da estrutura ocupacional era proporcionalmente maior do que o do próprio proletariado, nos grandes centros urbanos⁸. Nestes, o imenso cinturão de pobreza, as periferias, alargava-se cada vez mais.

Os dois fatos contribuíram para unir o episcopado, conferindo hegemonia ao grupo que, desde o tempo da Ação Católica e dos primórdios da CNBB se caracteriza por uma postura identificada com a crítica social e a abertura aos interesses das classes dominadas⁹.

Num crescendo contínuo, os documentos do episcopado se tornavam cada vez mais incisivos, contundentes e diretos nas críticas

6 P. BERGER, *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*, São Paulo, Paulinas, 1984. Por já não ser "religioso" o mundo, a Igreja, enquanto corpo instituído, não dita mais a posição política dos seus membros, mesmo porque, enquanto corpo, não tem "sua" opinião política. Que D. Boaventura Kloppenburg e D. Mauro Morelli se situem explicitamente em pólos opostos na postura política (e que a sua opinião seja a do cidadão e não a do bispo, enquanto tal) é um exemplo que tem valor de prova.

7 Cf. CAMARGO (org.). *São Paulo 75 — crescimento e pobreza*, São Paulo, Loyola/Cebrap, 1975.

8 Cf. R. BOSCHI, "A abertura e a nova classe média na política brasileira", *Dados*, 1986/11, 5-24.

9 L. G. de SOUZA LIMA fala de dois fatores que estão na origem da Igreja popular: os leigos da Ação Católica e um grupo progressista do episcopado, no fim dos anos 50 e início dos anos 60. Cf. *Evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil: hipóteses para uma interpretação*, Petrópolis, Vozes 1979.

ao regime militar, o que fez a Igreja aparecer como sua grande adversária. Falando em termos gramscianos, ela aparece, num Estado sem partidos e forças políticas organizadas, como o verdadeiro partido de oposição¹⁰.

No interior deste quadro emerge um personagem sócio-eclésiástico chave, o agente religioso, cujo grupo é constituído sobretudo por padres e religiosas, predispostos à politização pela sua procura de redefinição da identidade. Ao assumir, no Concílio Vaticano II, o questionamento que as mudanças sociais impõem, a Igreja entra em discussão consigo mesma, pondo em questão, neste gesto, a solidez institucional fundada na eternidade e imutabilidade de sua verdade. Esta passa pelo crivo hermenêutico, já não "funda" mais a compreensão do mundo, da sociedade, da história pessoal e social. Entre outros sinais desta nova situação, observa-se a busca de título universitário para ser agente religioso.

Nesse seu processo de redefinição os agentes religiosos, por um lado, encontravam seu "braço secular" — sociólogos, cientistas políticos, economistas, educadores, jornalistas, advogados — capazes de guiá-los nos meandros de um conhecimento "adequado" do "novo" campo pastoral; por outro, eles mesmos, buscavam um campo "político" de atuação.

É esse conjunto que constitui o pano de fundo de uma politização "exterior" das comunidades de base. Elas não conseguiram forjar uma expressão religiosa própria, da mesma forma que as tomadas de posição política pró-democracia, por parte da hierarquia, não conseguiram tocar as estruturas internas e formas de exercício do poder na Igreja.

Essa exterioridade da politização significa, em primeiro lugar, que não houve uma transformação própria da linguagem religiosa, do rito, do "espírito" religioso (para ficarmos com uma linguagem weberiana); foi antes uma ação política que se justificou na religião. Em segundo lugar, foi "exterior" na medida em que atingiu sobretudo os agentes de pastoral, um grupo, como dissemos, predisposto à politização. Esses mesmos agentes, por sua vez, encontraram o seu "braço secular" na política.

10 Deve ficar claro que a Igreja nunca reivindicou tal papel. Em sistemas políticos fechados e autocráticos, certas instituições são levadas a desempenhar o papel de "partido". É o caso do Opus Dei (situação) e da Abadia de Montserrat (oposição) no regime franquista espanhol.

Assim, sem forjar uma linguagem religiosa própria, as CEBs se apropriaram do linguajar político; ou politizaram a linguagem religiosa (sem querer, nem de longe, insinuar um possível apoliticismo, uma ausência de significação e caráter político da religião); ou transformaram a linguagem política em linguagem religiosa. Fez-se, muitas vezes, da política objeto de crença e a adesão incondicionada substituiu a análise da situação quando se tratava de optar politicamente. No limite, gerou-se uma atitude política "religiosa" (sobretudo nos agentes), no sentido negativo que Gramsci atribui à expressão quando critica a dogmatização do marxismo, sua redução a uma "verdade pronta" sobre a história, que na prática se traduz na impossibilidade de diálogo com forças políticas diferentes.

Na prática das CEBs isso se traduziu no "esquecimento" e dificuldade de diálogo com uma classe média politizada, de centro-esquerda, fato cuja importância ficou patente na última eleição presidencial. A própria Teologia da Libertação tem culpa no cartório. Ela ignorou o mundo universitário como objeto/sujeito de suas reflexões.

A consequência mais séria foi a relação de diferença entre agente/comunidade. "A comunidade" eram os que se identificavam com a postura dos agentes (a esses grupo se agregavam ainda os leigos "conscientes"). Surgia assim um hiato entre a comunidade e os "outros". Sintoma revelador desse fato foi a atitude com relação à religiosidade popular, cujo abandono provinha, em parte, de uma visão do papel político objetivo que ela desempenha. Não em vão, num segundo momento, a própria Teologia da Libertação, coloca-a em pauta, tentando, na esteira da antropologia, recuperar o seu caráter libertador como meio de afirmação de uma identidade.

Mas a consequência mais séria está em ter gerado um impasse: afastou os politizados de uma base e expressão de fé religiosas; tornou as CEBs frágeis frente ao conservadorismo político e religioso, este sim primoroso na utilização das crenças, necessidade social "básica"¹¹. Foi numa linguagem e formas de expressão religiosas que os "movimentos" empenharam todo seu poder de fogo e isso não só os tornou imunes ao projeto restauracionista como os fez seus interlocutores privilegiados.

Isso significa que é preciso despolitizar a religião? Ou afirmar que a religião subsiste por si — nas nuvens, como dizia Marx — ou que não cumpra um papel sócio-político preciso no interior das relações sociais?

11 Durkheim tem muito a nos ensinar. Leia-se E. DURKHEIM, *As formas elementares da vida religiosa*, São Paulo, Paulinas, 1989.

Essa é a política das classes dominantes, que querem o sindicato, a universidade, a Igreja, "despolitizados". Mas é necessário lançar balizas para repensar teórica e praticamente o problema crucial da relação entre o político e o religioso. O pressuposto teórico fundamental é de que o religioso só tem força política na medida em que mantém sua identidade. E isso não vale só para a religião, mas também para as outras instituições e atividades, como a arte, por exemplo. Uma arte política — o realismo socialista serve de exemplo — perde sua capacidade de causar impacto (mesmo politicamente) por sacrificar o aspecto estético ao político.

Religião e política são realidades históricas, sem identidade e relações mútuas definidas *a priori*. O discurso¹² religioso tem sempre significação política. Sua pretensa autonomia face às contingências políticas, sua pretensão a ser o discurso normativo do social, válido por si mesmo, dado por Deus, é própria a uma época em que a sociedade se vê a si mesma de forma religiosa, época em que a religião é, na expressão de Gramsci, uma concepção totalitária¹³.

No mundo medieval, político e religioso se identificam. O discurso religioso, reificado, substancializado como expressão única da realidade, como saber que julga os demais saberes, é possível porque a instituição que o profere tem força social para inculcá-lo. Um processo no qual o saber inculcado legitima e reforça o poder encarregado de inculcá-lo.

O discurso de Maquiavel, no Renascimento, testemunha as transformações sociais que o tornaram possível. Ele aparece como teórico do uso político da religião. A religião não funda o poder, é um instrumento nas mãos do governante, que o obtém por conquista ou por hereditariedade. Não vem de Deus nem se justifica numa leitura metafísica da natureza humana.

Nas mãos do governante, a religião, *enquanto tal*, passa a ser utilizada de acordo com as circunstâncias políticas. Ela passa a fazer parte de um estoque, que a política, como domínio do pragmático e do racional, põe a seu serviço.

Mas há também a possibilidade inversa: a utilização do político como veículo da religião. A política pode ser a arma para deslegitimar

¹² Discurso é um conjunto articulado de práticas e idéias.

¹³ "No duplo sentido de... concepção total do mundo de uma sociedade no seu total". *Maquiavel, a Política e o Estado Moderno*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978, 280.

uma postura religiosa diferente. Assim, mesmo sem conhecê-la, setores do clero conservador deslegitimam, por exemplo, a Teologia da Libertação.

Esse deslizamento do religioso no político (e vice-versa) é sutil e invisível. Assim, quando a grande imprensa usa as palavras da Igreja, os argumentos teológicos, magisteriais, canônicos são apenas e tão somente argumentos políticos. São deslocados e mesmo destruídos no simples gesto de serem utilizados a serviço de uma causa puramente político/social (ou será que alguém de nós acredita que um jornal tipo "O Globo" ou "O Estado de São Paulo" estão preocupados com a ortodoxia ou o destino da Igreja?).

Mesmo no interior da Igreja esse deslizamento ocorre sem que, muitas vezes, nos demos conta. De um lado, os "movimentos" falam que as CEBs fazem política (fazem a crítica "religiosa"); estas, por sua vez, mostram os "movimentos" como portadores de uma religião alienada, burguesa (fazem a crítica "política").

Numa perspectiva mais abrangente, pode-se assim dizer que, se numa sociedade "católica" tudo é religioso (inclusive a política), na sociedade moderna tudo é político — tem significação a partir da política — inclusive o religioso. A própria discussão da relação religião/política é sintomática de um deslocamento histórico da religião como explicação do mundo. Por outro lado, como uma se define, no interior da situação histórica concreta, em sua relação com a outra, é crucial a questão da *identidade*, uma vez que os grupos religiosos têm potencial político enquanto permanecem políticos e não transformam a política em religião.

Se voltarmos à visão historicista pós-hegeliana, as coisas se esclarecem melhor. Nessa perspectiva, as atividades e instituições sociais "sem deixar de ser o que são, mas exatamente por serem o que são, contêm uma orientação ao político"¹⁴.

O político, enquanto ação histórica, constitui o horizonte de percepção e significação da ação humana. Isso porque, com a dissolução do cosmos objetivo medieval (ordem social = ordem natural = ordem divina), levada a cabo por Descartes e "completada" por Hegel, o mundo não é mais uma ordem constituída, uma objetividade à qual se integrar, mas sim história a ser construída pela consciência. Nesse processo, mundo e consciência mutuamente se conferem a identidade.

14 A. FIERRO — R. MATE, *Cristianos por el socialismo: Documentarium*, Navarra, Verbo Divino, 1977, 43.

Numa matriz existencialista, à direita de Hegel, o humano autêntico se radica na subjetividade e a história se reduz à busca desta autenticidade através de um gesto soberano de liberdade individual. Numa matriz marxista, à esquerda de Hegel, a história é a objetividade do mundo que, em maior ou menor grau, condiciona, molda a subjetividade.

O humano autêntico não se dá agora pela inserção num mundo objetivamente ordenado por Deus; dá-se pela transformação do mundo, através de uma consciência criadora: o mundo ordenado e estático da religião cede lugar ao mundo dinâmico e conflitivo da história (política).

É esse espectro político que está por trás da religião. Nesse sentido, os "movimentos" são "políticos", em uma direção existencialista de aceitação/recusa do mundo, pelo refúgio na esfera intimista da subjetividade, transformada em *locus* único da busca de autenticidade. Já a Ação Católica e, mais recentemente, as CEBs buscam na objetividade do mundo a transformar, a raiz de sua autenticidade (identidade) cristã.

Nos dois casos a ação religiosa tem significação política. Mas isso não quer dizer que a religião se confunda com a política. São instituições sociais historicamente distintas e sua força política (o horizonte real de significação) está na capacidade de preservarem sua identidade.

Maquiavel é teórico do uso político da religião, não da transformação (ou absorção da) religião em política. Somente mantendo sua identidade como religião, ela terá eficácia (que é a lei da política). E isso ocorre mesmo que a religião seja um simulacro do real, não tenha consistência maior que a de fazer a aparência (sagrada) mais real que o próprio real (profano); vale dizer: mesmo que a religião seja aparência — o governante conquista a simpatia dos súditos religiosos mostrando-se religioso.

Mas isso ainda não resolve de vez a questão. Que é o político, que é o religioso? Como ocorre a transmutação, o deslizamento de um no outro? Será possível uma resposta não-metafísica, fora de uma visão essencialista, que substancializa categorias e relações que são históricas? Será possível escapar dessa armadilha?

De imediato, podemos dizer — ficando "fora" do campo teológico, é claro — que não. Na realidade, é a tradução histórica de uma questão recorrente, a questão da relação entre metafísica e histórica. Mas pode-se trabalhar esta questão de forma a não cair na armadilha.

De um ponto de vista sociológico Krischke coloca o religioso na esfera motivacional, a esfera capaz de impregnar o conjunto da atividade social (e individual) exatamente por não se confundir com sua

imediatividade. Nessa exata medida ela é um componente da identidade individual e coletiva. Krischke cita Evers:

"Não pode haver identidade individual e coletiva sem referência a um marco que a transcenda [...]. Mas devemos admitir que esta referência a algo além do concreto tem sido mais freqüentemente vivida, experimentada e expressada como uma *religio* com as fontes místicas de todo ser. A meu ver, é precisamente porque a religião pode ser um elemento crucial da identidade que ela tem sido tão prontamente expropriada e tergiversada até resultar em religião = alienação. Visto assim, um cristianismo renovado e antidominador é, de fato, não apenas neutro ou incidental para a temática da identidade, mas 'essencial'"¹⁵.

Se o fato social é total, ou seja: o político e o religioso estão imbricados, então é preciso

"distinguir cuidadosamente entre as esferas motivacionais e a de legitimação do sistema político, bem como entre os processos de 'iluminação' educativa e organização prática que ocorrem em ambas as esferas. As tarefas realizadas pelas CEBs situam-se ao nível dos valores e das motivações utópicas enquanto os canais apropriados para a manifestação político-ideológica na esfera da legitimação ultrapassam o âmbito de atuação da Igreja"¹⁶.

Fica ainda uma pergunta: a esfera motivacional não é ela própria socialmente induzida?

Sim! Uma leitura atenta do próprio marxismo permite recuperar a religião enquanto esfera de atuação específica:

"Segundo a concepção materialista da história, o fator determinante na história é, em *última instância*, a produção e a reprodução da vida real. Nem Marx, nem eu nunca afirmamos mais do que isto. Se, depois, alguém torce esta proposição para lhe fazer dizer que o fator econômico é o *único* determinante, transforma-a numa frase vazia, abstrata, absurda [...]. Os diversos elementos da superestrutura [...] e mesmo os reflexos de todas essas lutas reais no cérebro dos participantes, teorias políticas, jurídicas, filosóficas, concepções religiosas e o seu desenvolvimento ulterior em sistemas dogmáticos, exercem igualmente a sua ação no curso das lutas históricas e, em muitos casos, determinam-lhe de maneira preponderante a forma"¹⁷.

Weber também nos ajuda na medida em que chama a atenção

¹⁵ Tillmann EVERS, apud P. KRISCHKE, "As CEBs na 'abertura': mediações entre a reforma da Igreja e as transformações da sociedade", em: P. KRISCHKE — S. MAINWARING (org.), *A Igreja nas bases em tempo de transição*, Porto Alegre/São Paulo, LPM/CEDEC, 1986, 194.

¹⁶ *Ib.*, 194.

Idem, *ib.*, 194.

¹⁷ F. ENGELS, "Carta a Joseph Block", em: G. BADIA, *Sobre a Religião*, Lisboa, Edição 70, 1972, 309.

para o peso específico que as representações da realidade trazem à "moldagem" da realidade. Weber enfatiza o caráter próprio, a sobrecarga política das significações próprias aos símbolos e representações. No dizer de Bourdieu, estes não são apenas "estruturas estruturadas", mas "estruturas estruturantes", isto é, capazes de ter peso e ação específicos na moldagem do real concebido em relação ao poder¹⁸.

É impossível postular irrelevância política aos fatos e instituições sociais:

"A partir do momento em que se constitui como fato social, mais ainda como comunidade, instituição e Igreja, o Cristianismo está sociologicamente constrangido a uma relevância política. E inversamente: postular a irrelevância política da fé, tal como o fizeram sobejamente de forma abstrata e especulativa alguns teólogos modernos, equivale a liquidar o Cristianismo como realidade social e, em última instância, como realidade pura e simples. Em pura teoria social, a nível de fato sociológico empírico, e sem necessidade alguma de introduzir pressupostos teológicos, fica desde logo muito claro que da mesma maneira que outras atividades sociais e institucionais, sem deixar de ser o que são, mas exatamente por ser o que são, contém uma orientação ao político"¹⁹.

Concluindo:

Política e religião são fatos históricos, o que implica em reconhecer que suas relações e imbricações mútuas se fazem na e pela história. As instituições sociais "aparecem" com identidade precisa na história: são políticas, religiosas, econômicas, etc. Preservar a identidade e a especificidade de atuação é condição necessária de eficácia "política" hoje (tanto para a mudança quanto para a reprodução das relações sociais). Mas manter a identidade não significa pairar acima das condições sociais. É preciso clareza "política" sobre o papel (político) que cumpre uma prática religiosa determinada (permanecendo religiosa) cumpre.

A discussão sobre o acompanhamento pastoral dos militantes cristãos na política desencadeada por Clodovis Boff²⁰, pode ser apresentada como sintoma da ausência de um *quid* próprio à vivência da fé, levando-se a sério o seu compromisso ("político") libertador. Em termos mais teológicos: é preciso traduzir em uma espiritualidade o pensamento da Teologia da Libertação. Os últimos encontros das CEBs

18 Cf. P. BOURDIEU, op. cit., especialmente 27-34.

19 A. FIERRO, ob. cit., 43.

20 Cf. *Tempo e Presença* nº 212, 1987, 3-16.

mostram que o caminho está sendo encontrado. Prova evidente são os cânticos, muito mais densos de "religião" (na falta de melhor termo) do que a banalização sociológico/religiosa da luta de classes presentes num canto como "A pirâmide". Uma agente de pastoral das CEBs de Campinas, que doa sua vida de forma consciente e lúcida pelos pobres, exprime sua alegria pelos resultados do encontro de Duque de Caxias (julho de 1989) com a frase: "Foi uma grande festa popular". Energias renovadas, entusiasmo redobrado para retomar no dia a dia a dura tarefa de libertação, que é política — perfurar lento de tábuas duras, como dizia Weber.

Um encontro anterior — o de Trindade, Goiás (1986) — provocara "sentimentos" semelhantes num teólogo que falava da vivência da fé a remexer o senso comum dos pobres. A religião alimenta "horizontes de esperança" (e podemos dizer que se alimenta deles) e não pode ser substituída por "complexas explicações globais sobre o sentido da história". Esse "patamar" religioso não pode ser ignorado. Uma atitude de fé que o leve a sério levanta mais perguntas que respostas, mais incertezas que convicções. Mas, entre outras, sobra uma convicção:

"Os cristãos pobres, que lutam, sabem muitas coisas sobre o que, sofisticadamente, chamamos a experiência da transcendência no interior da história; sabem que a espiritualidade é uma dimensão essencial do engajamento político autêntico; não se chocariam se alguém dissesse que só a santidade produz efeitos políticos irreversíveis"²¹.

Não se trata de glorificar a religião como revolucionária, nem mesmo de abolir o seu caráter de senso comum (talvez incoerente, fragmentado como o cotidiano sofrido, no qual, entretanto, é preciso viver). É necessário recuperar esse mesmo senso comum. Saber interrogá-lo, não só numa ótica política de eficácia, mas numa ótica evangélica de direção geral das energias vitais.

21 As frases e palavras entre aspas são de H. ASSMANN, "CEBs: quando a fé remexe o senso comum dos pobres", *REB*, 46, (1986) 561-568.

Luiz Roberto Benedetti é doutor em Sociologia pela Universidade de São Paulo (USP). É também graduado em Teologia e Filosofia. Professor titular do Instituto de Teologia e Ciências Religiosas da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (SP). Assessor nacional da Pastoral Universitária. Coordena a coleção *Sociologia e Religião* nas Edições Paulinas, editora pela qual publicou *Os santos nômades* e *o Deus estabelecido: um estudo sobre religião e sociedade*.

Endereço: Rua 10 de setembro, 59 — 13020 Campinas — SP.