Alfredo César da Veiga

E-mail: acv@usp.br

Tel. 3569 9593

9854 9593

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de História
Programa de Pós-Graduação em História Social

***Teologia da Libertação: Nascimento, expansão,
recoo e sobrevivência da imagem do excluído
dos anos 1970 à época atual***

Alfredo César da Veiga

**Tese apresentada ao
Programa de Pós-Graduação
em História Social do
Departamento de História da
Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo,
para a obtenção do título de
Doutor em História.**

**Orientador: Prof. Dr. Francisco Cabral
Alambert Junior**

**São Paulo
2009**

Região Episcopal Brasília., p. 10, 2001

***Eu só peço a Deus
Que a injustiça não me seja indiferente
Pois não posso dar a outra face
Se já fui machucado brutalmente***

Mercedes Sosa

VEIGA, Alfredo César. *Teologia da Libertação*: Nascimento, expansão, recuo e sobrevivência da imagem do excluído dos anos 1970 à época atual. São Paulo, 2009. 297 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

RESUMO: Destaca a reconstituição histórica e estética do processo da arte político-religiosa no Brasil de 1970 aos dias atuais. O período marca o nascimento, expansão, recuo e sobrevivência da Teologia da Libertação, e junto com o discurso que brota dessa reflexão, nasceu uma produção iconográfica própria e que escapa daqueles modelos consagrados pela teologia tradicional. O negro, o índio, o retirante nordestino, a mulher marginalizada, emprestam seus rostos à Virgem Maria e a Jesus Cristo, a fim de reafirmar o nascimento de um homem novo que surge dos escombros da colonização e da dependência política e econômica que marcaram a América Latina. As figuras, os desenhos, os cartazes, as expressões corporais, se transformaram em documentos que essa teologia produziu ao longo das décadas e que aqui serão abordados. De fato, o que nos interessa de perto, não é privilegiar questões de estilo, mas compreender, através de dados iconográficos, a latência de uma teologia exuberante e eficaz em sua intenção de se tornar a voz do pobre e marginalizado. A hipótese da pesquisa se constitui no problema referente ao processo de sacralização de iconografias, personagens profanos sob a égide da Teologia da Libertação no decorrer desse período no Brasil. A originalidade está em mostrar como esse ideário tomou forma através de representações pictóricas que facilitavam a sua compreensão e aceitação por parte do povo, especialmente o morador da periferia das grandes cidades ou do campo. Nesses lugares, graças a essa estratégia, conjugada a outras, como canções, danças e novos rituais, a Teologia da Libertação teve grande aceitação e força, semeando, através das CEBs (Comunidades Eclesiais de Base), a proposta da criação de uma nova sociedade, baseada em relações mais justas e fraternas, superando a exploração e a opressão dos poderosos a serviço do sistema capitalista. No entanto, a partir do final dos anos 1980, o rosto do sagrado estampado no rosto do pobre começa a esmaecer, sinal de um retorno conservador na Igreja. Apesar disso, esse rosto resiste e atravessa os tempos revelando a sobrevivência de um nicho mais que sagrado no profano.

PALAVRAS-CHAVE: Sagrado, Profano, Teologia da Libertação, Imagem, Pobre

VEIGA, Alfredo César. *Liberation Theology: Birthing, expansion, retreat and survival of the excluded people images from 1970 to present time*. São Paulo, 2009. 297 f. Thesis (Doctorate degree in History) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas of Universidade de São Paulo.

ABSTRACT: It focuses the historical and aesthetical process of the politic-religious art in Brazil from 1970 to present time, a period which gives birth and at the same time, a kind of disaggregation to an iconographic model that sets apart the traditional ones, consecrated by the church. Black people, Indians, migrants living in poor areas, marginalized women, offer their faces to Virgin Mary and Jesus Christ with the proposal of reaffirming the birth of a new man that revives from the ashes of colonization ruins and also from the politic and economic dependence which was imprinted in Latin America. Pictures, drawings, posters, body language, become themselves, documents that Liberation Theology produced during these decades and will be studied in this research. As a matter of fact, what is mostly important to us to comprehend is not style matters but, above all, through iconographic issues, the latency of an exuberant and effective Theology in its intention to become the voice of the poor and the marginalized. The main hypothesis of this research constitutes in seeing the *sacralization* process on profane personages according to the Liberation Theology vision. The originality of this research is to show how an ideal took shape through pictorial representations that facilitate its comprehension and acceptance from poor people, especially those who live at the margins of the big cities. In those places, thanks to this strategy, but also with songs, dances and new rituals, Liberation Theology had large acceptance and gained strength, spreading its seeds through the Cebs (Base Communities), and with them, cherished the possibility of creating a new society based on fraternal and fair relations, overcoming exploration and oppression that come from powerful people who serve the capitalist system. However, from the end of the 1980's, the face of the sacred in the face of the poor starts fading as a sign of a conservative return inside the Catholic Church. In spite of this, that face endures and go across the times revealing the survival of a niche more than sacred in the profane.

KEY-WORDS: Sacred, Profane, Liberation Theology, Image, Poor

Abreviações

AC: Ação Católica

AL: América Latina

AT: Antigo Testamento

CEBI: Centro de Estudos Bíblicos

CEBS ou CEB'S: Comunidades Eclesiais de Base

CEDI: Centro Ecumênico de Documentação e
Informação

CEHILA: Comissão de Estudos de História na
América Latina

CELAM: Conferência Episcopal Latino-Americana

CEM: Centro de Estudos Migratórios

CNBB: Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

CPP: Centro de Pastoral Popular

DP: Documento de Puebla

FSLN: Frente Sandinista de Libertação Nacional

JEC: Juventude Estudantil Católica

JOC: Juventude Operária Católica

JUC: Juventude Universitária Católica

RCC: Renovação Carismática Católica

SPAR: Secretariado da Pastoral Arquidiocesana de
Goiânia

TFP: Tradição, Família e Propriedade

TL: Teologia da Libertação

GLOSSÁRIO

Aggiornamento: Significa *colocar em dia*. O termo foi usado pelo papa João XXIII por ocasião da convocação do Concílio Vaticano II para se referir ao desejo de que surgisse uma Igreja que se dirigisse ao mundo não mais com condenações e excomunhões, mas com respeito e vontade para escutar e, sobretudo, adaptando-se aos novos tempos, sem as antigas intransigências e preconceitos.

Intereclesial: Encontro que reúne os representantes das CEBs de todo o Brasil. A ideia de organizar um encontro em nível nacional surgiu em 1975, quando aconteceu o primeiro encontro na cidade de Vitória, Espírito Santo.

Liturgia: Do grego clássico *leitourgia*, indica uma ação assumida livremente em favor da coletividade. Com o tempo, perdeu esse sentido de escolha livre para ser quase um trabalho obrigatório prestado ao Estado ou à divindade. No âmbito da celebração católica, é o culto prestado a Deus. Segundo o Concílio Vaticano II, que pôs em prática a reforma litúrgica, liturgia é “ação sagrada, através da qual, com um rito, na igreja e mediante a igreja, é exercida e continuada a obra sacerdotal de Cristo, isto é, a santificação dos homens e a glorificação de Deus” (Ver: SARTORE, Domenico; TRIACCA, Achille, org. *Dicionário de Liturgia*. São Paulo: Paulinas, 1992).

Magistério: Trata-se do serviço que o papa e os bispos possuem de ensinar. São eles que, segundo ensina a Igreja, aqueles que possuem autoridade para interpretar e transmitir legitimamente as sagradas escrituras. Há dois tipos de magistério, o *ordinário* e o *extraordinário*. Enquanto o primeiro é exercido na vida normal da Igreja, o segundo somente em circunstâncias especiais, como um concílio ou uma definição dogmática.

Rubrica: Refere-se ao conjunto de normas e prescrições que regulam a ação litúrgica. No livro de celebração da missa, aparece como lembretes em vermelho que apontam quais gestos devem ser usados e quais palavras devem ser ditas em alta voz ou em silêncio.

Transubstanciação: Literalmente significa: Mudança de uma substância em outra. Jesus na última ceia quando ao repartir o pão, disse: “Tomai todos e comei. Isto é o meu corpo” e ao passar o cálice com vinho para os apóstolos disse: “Tomai todos e bebei. Isto é meu sangue”. Segundo a doutrina católica, o sacerdote, durante a celebração da missa, quando pronuncia essas palavras, opera a mesma transformação, isto é, a partir desse momento o pão, sem deixar de ser pão, se transforma no corpo de Cristo e o vinho, no seu sangue.

Sumário

Agradecimentos

Resumo

Abstract

Abreviações

Glossário

Introdução1

Parte Um: Contexto histórico e estudo da iconografia das imagens

Capítulo I. Arquitetura da imagem dos excluídos18

1. Período Pré-Concílio: Incompatibilidade entre o sagrado e o profano22
2. Concílio Vaticano II: Sinais de aproximação entre as instância sagrado e profano28
3. Medellín: O sagrado no rosto do pobre32
4. Puebla: Fortalecimento da imagem do excluído38
5. Ceballos: O mais-que-sagrado no profano40
 - 5.1 Do devocional ao político: Teologia da Libertação e conscientização das massas43
 - 5.2 Conceito alternativo de *santidade*47
 - 5.3 Luta de deuses: O deus dos pobres e o deus dos ricos50
6. Produção de *novos bens espirituais*52
 - 6.1. Cenário político e cultural: O profano-mais-que- sagrado56

Capítulo II. Iconografia da imagem63

1. Linhas67
 - 1.1 Caracterização das figuras68
 - 1.2 Caricaturas73
 - 1.3 Tridimensionalidade74
 - 1.4 Regularidade e irregularidade76
 - 1.5 Formas geométricas77
 - 1.6 Planos texturizados81
2. Radiações88
 - 2.1 Radiação centrífuga88
 - 2.2 Radiação centrípeta90
 - 2.3 Radiação interrompida91

2.4 Radiação em espiral.....	92
3. Iluminação	93
4. Desproporcionalidade	96

Parte Dois

Iconologia da imagem

Capítulo I. Profanização e ressacralização do imaginário tradicional.....99

1.1 Alargamento das fronteiras éticas	107
1.2 O poder e o sagrado: O olhar crítico da iconografia da Teologia da Libertação	138
1.3 A práxis utópica e a destituição da imagem tradicional de Deus	147

Capítulo II. Os rostos dessacralizados de Deus 150

1. Versão feminina de Deus.....	150
1.1 O protagonismo da mulher	154
1.2 Sacerdócio feminino.....	164
2. O rosto sagrado nas novenas de natal.....	167
2.1 Um Deus que nasce no meio dos pobres	168
2.2 Maria: Uma mãe solteira.....	174
2.3 Maria e Isabel: pobres e negras grávidas	176
2.4 Magnificat: O canto da libertação	177
2.5 Jesus, Maria e José: O rosto do retirante nordestino	181
2.6 Um Deus sem teto	184
3. O rosto negro e indígena de Deus	186

Capítulo III. Sagrado e profano nas manifestações religiosas..... 199

1. Templos, liturgias e ritos	199
1.1 Igreja fora da igreja.	210
1.2 O povo e a leitura da bíblia	215
1.3 Martírio e conflito	220
1.4 Pão e solidariedade	229
1.5 Igreja e participação	235
1.6 Procissões e romarias: Sagrado e profano se encontram nas ruas.....	239

Considerações Finais: Restauração tradicionalista e sobrevivência da TL 252

BIBLIOGRAFIA..... 268

Anexo 286

INTRODUÇÃO

Importante ressaltar que o processo do nascimento e morte da imagem do excluído prossegue incólume à margem dos discursos e teorias a seu respeito. De fato, o clamor das massas continua sentindo o dia a dia não como mera experiência estética, mas como um desafio no qual o simples fato de sobreviver já é, em si, um milagre.

Um discurso nunca passará de mero acúmulo de palavras enquanto não for regado pelo testemunho que, não raramente, exigirá até mesmo a entrega da própria vida. Dentro dessa dinâmica é que podemos situar a concepção e geração da imagem do excluído. Tombada por terra, e em parte esquecida pela historiografia oficial, resistiu na clandestinidade e se tornou o memorial de um povo que escolheu seguir lutando, a despeito do uso que os poderosos fazem da imagem como legitimação e sustentação das ideologias postas a seus interesses.

Desnecessário, portanto, tentar encontrar datas de nascimento para a imagem do excluído. Tudo o que se pode saber a seu respeito é que nasceram e proliferaram na mesma proporção em que os pobres, que lhe serviram de inspiração, sofreram perseguição, foram torturados e mortos e, no entanto, resistiram à pior de todas as mortes: o silenciamento, motor primeiro de um terrível cerceamento da liberdade.

Em geral, os sofrimentos impostos deixam poucas escolhas àqueles que sucumbem por uma causa. Exemplo disso foram as últimas horas de duro cativeiro de Frei Tito. Detido pelo delegado Fleury em 1970, só o que lhe sobrou nesta vida foi um resto de arbítrio que lhe possibilitou escolher entre morrer de maneira lenta ou da forma mais rápida possível. Numa de suas anotações, decide que “é melhor morrer do que perder a vida”¹. Sua escolha o obriga a outras duas ainda mais sombrias: “60 segundos – opção vizinha. Tortura prolongada – opção Bacuri”². Sofrer lentamente se transformara num padecimento da alma, maior do que a mais insuportável tortura corporal. Acaba, então, decidindo pelos sessenta segundos, tempo médio em que um enforcado leva para morrer.

Quando, portanto, se fala em uma *imagem do excluído*, se quer refletir, sobretudo, sobre situações causadoras da morte. Nesse sentido, a morte é, sobretudo, um símbolo. Somente através desse viés é que será possível entender, em sua abrangência, a Teologia da Libertação. Se de um lado a reflexão sobre a morte parece absurda, é dela, no entanto, que nasce a esperança e o desejo de lutar por uma justiça que resiste à opressão até as últimas consequências. O sangue derramado se torna o maior argumento teológico em favor dos pobres:

¹ Frei BETTO. *Batismo de sangue*: Os dominicanos e a morte de Carlos Marighella, p. 255

² *Bacuri* era o nome de um *aparelho* de torturas. Foi batizado assim em *homenagem* à tortura prolongada sofrida por Eduardo Leite, do Movimento Revolucionário Tiradentes. Bacuri era seu nome de guerra e significava torturar atroz e lentamente.

[...] O sangue desses nossos irmãos, mortos por darem testemunho de sua fé em Deus e por terem amado sem reservas aqueles que ele ama preferencialmente, constitui uma das maiores riquezas da Igreja latino-americana. O sangue desses mártires também é prova de que não será fácil apagar sua memória do coração dos pobres do continente [...] ³

A reflexão sobre a morte arrasta, inevitavelmente, para outra: a irrupção do pobre como sujeito da própria história. O pobre é uma realidade rumorosa no continente latino-americano, e a sua presença incomodante tem como única finalidade não deixar nunca cair no esquecimento o fato de que a América Latina, como afirmou Galeano, é uma “região de veias abertas”⁴, a vítima de um capitalismo que criou mitos de opulência os quais, infelizmente, não podem ser comíveis pelos países pobres com seu capitalismo periférico⁵.

Esse pobre, do qual fala a Teologia da Libertação, é aquele que, segundo a Conferência de Puebla, vive, de maneiras concretas, “o mais devastador e humilhante flagelo”. Sua pobreza se exprime em situações concretas: “mortalidade infantil, falta de moradia adequada, problemas de saúde, salários de fome, desemprego e subemprego, desnutrição, instabilidade no trabalho, migrações maciças, forçadas e sem proteção”⁶. No rosto dos desvalidos se revela o rosto do Cristo⁷, que tem por eles uma preferência, uma vez que o divino se reconhece nesses rostos.

³ Gustavo GUTIÉRREZ. *A força histórica dos pobres*, p.169

⁴ *As veias abertas da América Latina*, p.14

⁵ Ibid. p. 15

⁶ N. 29

⁷ Os bispos afirmam que a pobreza na América Latina tem “feições muito concretas”, e é nelas que se deve reconhecer o Cristo, o Cristo sofredor. Dessa maneira, o documento descreve os rostos de Cristo na América Latina:

[...] “rostos de indígenas e com frequência também de afro-americanos;

rostos de camponeses, que como grupo social vivem relegados em quase todo o nosso continente, sem terra, em situação de dependência interna e externa, submetidos a sistemas de comércio que os exploram;

rostos de operários com frequência mal remunerados e com dificuldades para organizarem-se na defesa de seus direitos; rostos de marginalizados e aglomerados urbanos, com o duplo impacto da carência de bens materiais frente à ostentação da riqueza de outros setores sociais;

O enfoque está distante de ser apenas mais uma mística para enlevar a alma. O pobre é uma realidade concreta, com suas situações de fome e penúria. No entanto, aqueles que vivem nesse estado foram acostumados a enxergar a própria realidade como *vontade de Deus* e a sacralizar as histórias que lhes foram contadas para que tudo continuasse como sempre foi.

Nesse sentido, a reflexão teológica que surge num continente empobrecido precisava, antes de tudo, dar nome e rosto a essa situação desumana. Em seguida, era preciso formar uma rede de solidariedade na qual os pobres pudessem se reunir criando um *espaço sagrado* próprio, e que se revelou *alternativo*, uma vez que o pobre sempre foi tido como *persona non grata* em espaços ocupados pelos representantes do poder político ou religioso.

Os empobrecidos, historicamente, habitualmente foram alvos de exclusão: a mãe solteira, o alcoólatra, o deficiente físico, o sem teto, o morador de favela. Pobres são expulsos de suas terras, não têm direito a salário digno, são discriminados, desvalorizados. Até mesmo a religião, fortemente hierarquizada, os afasta. Luis Sigcha, membro de Cebbs da cidade de Ipatinga em Minas Gerais, confirma isso ao afirmar que, como leigo, se sente “incluído por ser Povo de Deus, mas excluído pela hierarquia nas decisões”⁸.

rostos de subempregados e desempregados, despedidos pelas duras exigências de crises econômicas e muitas vezes de modelos desenvolvimentistas que submetem os trabalhadores e suas famílias a frios cálculos econômicos;

rostos de jovens, desorientados por não encontrarem seu lugar na sociedade e frustrados, sobretudo em zonas rurais e periferias urbanas, por falta de oportunidades de capacitação e ocupação;

rostos de crianças, golpeadas pela pobreza ainda antes de nascerem e impedidas de se realizarem, por causa de deficiências mentais e corporais irreparáveis, que as acompanharão por toda a vida; crianças abandonadas e muitas vezes exploradas de nossas cidades, resultado da pobreza e da desorganização moral familiar;

rostos de anciãos, cada dia mais numerosos e freqüentemente marginalizados pela sociedade do progresso, que prescinde deles porque não produzem” (números 31-40).

⁸ Dirceu BENINCÁ e Antonio ALVES DE ALMEIDA. *Cebbs: Nos trilhos da inclusão libertadora*, p. 31

A exclusão, no entanto, para um povo que aprender com a vida a combater sem nunca esmorecer, não é um fato consumado. Como um paradoxo, ainda é capaz de criar comunidade. O conceito de comunidade está intrinsecamente ligado ao direcionamento de forças para um objetivo comum. Quando os pobres se unem para resistir e lutar pela sua dignidade, nasce uma verdadeira comunidade. É a através da força do grupo que os protestos ganham visibilidade e as reivindicações podem ser, pelo menos, ouvidas.

A comunidade cristã, *per se*, nasceu como modelo alternativo dentro da sociedade, onde vigoram estruturas de poder e conflitos baseados em interesses particulares. Formar comunidade é humanizar a convivência entre as pessoas, e isso é possível em pequenos grupos, como as Cebbs. O que as torna verdadeiras comunidades e não simples associações, “é seu esforço de criar e manter a envolvimento comunitária como um ideal, um espírito a ser recriado, vencendo o rotineiro e o ambiente institucionalizante e nivelador”⁹.

Nesse sentido, a imagem reforça a vida comunitária, fortalece laços e ajuda a conhecer as estruturas responsáveis pelo domínio de um grupo sobre o outro.

Podemos afirmar, portanto, que o tema desse projeto, “*Teologia da Libertação: Nascimento, expansão, recuo e sobrevivência da imagem do excluído dos anos 1970 à época atual*”, surgiu a partir da constatação de que existe, na comunidades dos pobres, uma produção iconográfica própria e que escapa daqueles modelos já consagrados pela visualidade de uma teologia tradicional. O negro, o índio, o retirante nordestino, a mulher marginalizada, emprestam seus rostos à Virgem Maria, a Jesus Cristo e aos santos, a fim de reafirmar o

⁹ Leonardo BOFF. *Eclesiogênese: A reinvenção da Igreja*, p. 29

nascimento de um homem novo a partir dos escombros da colonização e da dependência política e econômica que marcaram a América Latina, não sem a ajuda de mártires que mancharam este chão com o sangue da resistência: a luta justa e pacífica dos povos indígenas e negros pela liberdade, os povos guaranis que assistiram sua república ser destruída, a fuga dos engenhos para os quilombos, Canudos, Contestado, e as lutas pela terra que ainda hoje refletem uma utopia que fornece o combustível para a continuidade dessa resistência.

Essas e outras histórias foram apropriadas pela Teologia da Libertação como resgate da memória histórica, elemento necessário para reacender a paixão renovada pela justiça ao mesmo tempo em que valoriza o profetismo como forma de denúncia das estruturas sociais injustas.

As figuras, os desenhos, os cartazes, as expressões corporais, se transformaram em documentos que essa teologia produziu e que aqui serão abordados.

Percorrer esse caminho não é insistir numa teologia que já passou, como querem fazer crer as correntes conservadoras que atualmente vivem seu momento de *revival* no interior da Igreja Católica. Passar, afirma Jon Sobrino, um dos maiores expoentes da TL, não é, em si, um problema. O problema é quando se passa *pela* história, sem deixar rastros. No entanto, Sobrino salienta que a TL nunca será esquecida, uma vez que passa *dentro* da história e deste modo, deixa sua marca de perenidade. Essa marca, segundo ele, consiste em ter considerado o pobre como o *locus theologicus*¹⁰ por excelência.

Nesse sentido, o que nos interessa de perto, não é privilegiar questões de estilo, mas compreender, através de dados iconológicos e iconográficos, a

¹⁰ Jon SOBRINO. *Systematic theology: Perspectives from Liberation Theology*, p. 10

latência de uma teologia exuberante e eficaz em sua intenção de se tornar a voz do pobre e marginalizado que continuará sempre existindo em todo lugar onde persistirem situações de injustiça e opressão dos grandes sobre os fracos e indefesos.

Portanto, entre o surgimento e ápice dessa teologia, até seu aparente esquecimento, tudo, enfim, irá se refletir na produção iconográfica desse período. Os rostos dos pobres continuam a ser produzidos porque a arte que os reflete é o seu brado mais robusto, a sua voz mais audível. Somente assim o pobre terá direito à história e a uma mística que, segundo Michelet, subestima a ação dos grandes e das instituições¹¹.

Portanto, a pesquisa parte da hipótese da irrupção dessa teologia singular que atinge os limites últimos de dessacralização de sua iconografia, e como consequência, faz surgir um *alargamento* das fronteiras do sagrado. Até mesmo sua sobrevivência num ambiente hostil, como é o eclesiástico atual conservador, é fruto do desejo de expandir a compreensão daquilo que é considerado profano, de tal forma que o rosto do pobre sempre aparecerá em toda a sua realidade como um fenômeno conflitivo, contestatório, e é nisso que reside a sua *sacritude*.

Com esse entendimento, o fiel não mais se curva diante de uma imagem que apenas sirva para arrebatá-lo a alma. Seu olhar, ao invés disso, será tirado do eterno e transportado para o terreno, da *perspectiva artificialis* para o primeiro plano. Sua visão irá de encontro a um tempo transitório, imediato, como é a sua busca diária por sobrevivência. Em decorrência disso, irá manter certa

¹¹ André BURGUIÈRE. *A antropologia histórica*, p. 129

distância de todo discurso que signifique distorção da verdadeira imagem de Deus ratificada naqueles que são propositalmente esquecidos na periferia da história.

Esse tipo de iconografia, com suas imagens esquálidas e feições pouco atraentes, não consegue provocar aquele sentimento de *numinoso*, ao qual se referia Rudolf Otto e que provoca no homem algo que o arrebatava, distanciando-o da realidade terrena e o conduzindo a uma experiência capaz de transcendê-lo. De maneira diversa, o propósito principal dessas representações pictóricas será, antes de tudo, revelar uma força transformadora escondida por debaixo das aparências cotidianas.

O desenvolvimento desse processo será demonstrado no decorrer dos capítulos que serão subdivididos em duas partes. Na primeira, trataremos da arquitetura da imagem, os antecedentes históricos que a moldaram, as influências internas e externas que contribuíram para a sua ascendência sobre ícones tradicionais. Apesar disso, o foco não será o relato em si, mas a imagem como suporte desse relato.

Por essa razão é que começamos a primeira parte deste trabalho com a hipótese de que a *imagética da libertação* lança um olhar para o passado, a fim de criticar determinado tipo de imagética que se formou com a finalidade última de reafirmação do poder eclesiástico que naquele momento passava por profundos questionamentos pela sociedade civil. Ainda no plano da hipótese torna-se claro, para esses teólogos, a constatação de que era preciso reconstruir imagens consolidadas anteriormente, reeducando o olhar das classes oprimidas e lhes permitindo, dessa forma, o acesso a um novo tipo de imaginário capaz de ser, primeiramente interiorizado e depois proposto para adesão de uma classe que pudesse, com isso, ler sua própria realidade.

Ainda na primeira parte será possível descortinar outros olhares que impregnaram a feitura da imagem dos excluídos. Ela será gestada a partir de fontes internas e externas ao cenário eclesialístico, o que contribuirá para que seja marcante, na imagética dos pobres e excluídos, a presença dialética do sagrado e do profano.

Partindo do cenário eclesialístico, iremos concentrar nossa atenção em modelos de Igreja que serviram tanto como fundamento para a subversão ou rejeição de representações que visavam à ideologia conservadora, quanto para a apropriação de imagens que, mesmo conservadoras – fruto da devoção popular, permitiram certa efervescência de bens simbólicos que são *reaproveitados* para as práticas de conscientização das massas.

É dessa maneira que iremos tratar, preferencialmente, dos fatores que contribuíram na construção de uma *imagem da libertação*, muito mais do que privilegiar as origens do movimento teológico latino-americano que deu embasamento teórico a essas construções imagéticas.

Nesse sentido, a análise iconográfica irá fornecer os pressupostos básicos no entendimento de um tipo de arte que pretende explicar o mundo aos iletrados. A simplicidade das linhas e a economia das cores revelam um tipo precário, porém ágil de representação imagética.

De fato, as reuniões e encontros das Comunidades de Base deviam durar somente o tempo necessário para que o grupo pudesse ler, nos livretos e subsídios, a sua própria realidade, a ver seu rosto identificado com os rostos ali desenhados.

Quanto aos desenhos, a grande maioria não traz assinatura de quem os elaborou. Não são datados e nem nomeados. Através de informações,

chegamos até o autor da maioria deles, Luiz Fabiano de Miranda, residente numa pequena e pacata cidade aos arredores de Belo Horizonte, Pedro Leopoldo. Perguntado por que não assinava seus desenhos, afirmou que, naquela época, não somente ele, como os outros colaboradores também não pensavam em fazer isso, pelo fato de acreditarem que seu trabalho era apenas um serviço prestado às comunidades. Sendo assim, ninguém poderia ser dono de coisa alguma. O texto e as imagens pertenciam àqueles que se deles apropriavam quando havia uma dupla identificação.

Fabiano ainda hoje não tem TV e muito menos internet. Disse não acreditar nesses meios que, segundo ele, espalham mentiras e estão sob a influência dos grandes e poderosos. Isso nos leva à conclusão de que suas representações são fruto de sua convicção. A militância o inspirou e, portanto, sua arte é fruto da leitura da realidade e da certeza de que a imagem tem o poder de transformar consciências. O artista ainda confirmou que a simplicidade dos desenhos se devia à conjunção de dois fatores: a precariedade da técnica, uma vez que tudo o que lhe forneciam era apenas algumas canetas e bloco de papel, e ainda o desejo de facilitar a leitura dos textos, repetindo tais textos em desenhos, já que grande parte dos participantes dos grupos não sabia ler ou lia muito pouco.

As intenções do artista poderão ser mais bem apreendidas na segunda parte deste trabalho, onde será abordada a análise iconológica da imagem que, segundo Panofsky¹², se diferencia da análise iconográfica. Enquanto esta se limita à descrição do conteúdo da obra de arte, aquela procura conhecer o seu significado.

¹² *Estudos de iconologia*, p. 19-28

Ao analisar as imagens é possível perceber a insistência em situações causadoras de morte. No entanto, se à primeira vista parecem querer conotar um fim, trazem, em seu bojo, um novo começo e ao mesmo tempo um protesto contra as velhas formas de representações sagradas que realçam mais uma Igreja que não quer perder seu brilho e poder diante de um mundo que constantemente a questiona.

O sagrado, assim, perde aquele halo de sacralidade circunscrita aos âmbitos religiosos oficiais para se transformar em uma forma de protesto, onde o povo finalmente se vê retratado, participando da própria história. Nessas novas propostas iconográficas, Cristo não está no altar esperando a adoração dos devotos, mas participa com eles da sua luta e caminhada.

Imagens assim reacenderam a idéia do conflito como milícia e a vida reorientada a um combate onde as principais armas são: a denúncia, o envolvimento político, a esperança utópica. O homem novo, como afirma Casaldáliga, “não vive só de pão; vive de pão e de utopia”¹³.

As Comunidades de Base são a expressão de uma teologia alternativa nascida na América Latina. Elas se tornaram reconhecidas e se fortaleceram através do apoio oficial da própria hierarquia local. O final anos 1980, contudo, significa o enfraquecimento desse que foi um dos períodos de maior criatividade em matéria de experiência religiosa no Brasil.

Por conta disso, avançamos esse período para mostrar que ainda existem focos que resistem, mesmo nas sombras, à atual presença conservadora nos centros de poder eclesiástico, sobretudo nos dois últimos pontificados de João Paulo II e Bento XVI. Embora tenham grandemente colaborado para o fim

¹³ *Com Deus no meio de nós*, p. 29

da imagem do excluído nas representações cristãs, pode-se perceber que o rosto do pobre sobrevive como nos murais de Cerezo Barredo, na Prelazia de São Félix do Araguaia, no Estado do Mato Grosso.

Na verdade esses focos, somados com teólogos e religiosos que ainda continuam seu trabalho junto às populações empobrecidas, são uma forma de conservar a memória de uma teologia que tentou lembrar que a missão da hierarquia não é a de sentar-se ao lado dos poderosos, mas optar pelas grandes massas esquecidas e postas à margem da história.

É nesse contexto que o presente trabalho se encerra traçando algumas considerações sobre o impacto do final dos anos 1980. Hoje, atentos às angústias de seu tempo, geradas pela perda de identidade comunitária, os artistas sacros contemporâneos percebem o crescente interesse pelo religioso, fonte de unidade que promete dar sentido e segurança. Todavia, propõem, como alternativa ao caos e à desordem contemporâneos, a autoridade da tradição, que evoca um tempo imóvel do afetivo e do religioso, da vida e da morte. Nas últimas décadas, artistas com essa orientação transformam a arte no mais forte veículo de propagação de um novo tipo de representação do sagrado. Não à toa, seus trabalhos enchem igrejas de todo o mundo.

Dessa forma, a Igreja dos pobres está sendo substituída por uma relação individual com Deus. Os entulhos de uma ideologia marxista, que atrapalhavam, agora não atrapalham mais. Os velhos discursos cedem espaço para assuntos mais amenos, menos controvertidos e que procuram estabelecer a *pax* católica, dentre os quais, questões relativas à santidade e à experiência mística buscada no exemplo dos santos e nas fontes da tradição católica.

Quanto ao aspecto metodológico, a pesquisa do tema proposto orientou-se a partir do pensamento do esteta Mário Perniola, especificamente nas reflexões relativas ao “mais-que-sagrado-no profano”. Perniola, que faz uma revisão crítica da relação sagrado-profano, acredita na existência de um âmbito mais que profano no confronto do qual o profano aparece como absolutamente sagrado, onde “a dimensão mais que profana não é aquela aberta por uma profanação, por um sacrilégio, por uma transgressão”¹⁴. Ao contrário, a transgressão faz ampliar o espaço do sagrado, e como Bataille, considera a transgressão não como negação, mas como complemento do sagrado¹⁵.

Quanto à pesquisa iconográfica e iconológica do oprimido, nos baseamos metodologicamente nos estudos de Panofsky. No primeiro caso, identificando tanto os pormenores nas imagens, como seu enquadramento, forma, enfim, a sua descrição, quanto, no segundo caso, fazendo a análise do significado simbólico dos temas.

A partir desses estudos, será possível perceber o quanto a Teologia da Libertação se insere dentro de um contexto de transgressão quando se rebela contra as imagens tradicionais de Deus baseadas, em grande parte, num discurso religioso autoritário e de cunho espiritualista e doutrinal. Por outro lado, contribui no sentido de encaminhar a fé inserindo-a num contexto da práxis, de espiritualidade na ação cotidiana, despida de uma ênfase na tradição, operando, assim, não só uma genealogia, mas também uma pragmática do sagrado¹⁶. Essa prática consegue dar relevo a uma história *vinda de baixo*, daqueles que

¹⁴ *Mais que sagrado-mais que profano*, p. 23

¹⁵ *Ibid.* p. 24

¹⁶ *Ibid.* p. 24

aprenderam a ver o sagrado a partir de sua situação de oprimidos, dando lugar a enfoques que não correspondiam à ortodoxia tradicional¹⁷.

Nesse sentido, ao mesmo tempo em que o sagrado irrompe no profano ao restituir o valor do econômico e do político como processos dos quais se deve lançar mão para a libertação e promoção do homem, assim também o profano se insere no sagrado quando utiliza a análise marxista da religião, tanto para criticá-la – quando massas despolitizadas a vêem como simples lenitivo às suas dores, e, portanto, como alienação e fetichismo, como também para corroborar a sua importância histórica como elemento de luta e resistência ao domínio burguês e opressor, onde o povo assume sua condição de sujeito histórico e participante ativo na formação da sua identidade.

Esse quadro teórico é importante na compreensão do tema que será tratado porque, através dele, Mario Perniola questiona as reflexões tradicionais que opõem sagrado e profano, como se fossem duas categorias incompatíveis para dar lugar a uma concepção “onde se entrelaçam elementos sagrados e elementos profanos, sem que os limites entre os dois estejam nitidamente marcados”¹⁸, e ainda onde no profano seja possível e até necessário encontrar “a presença de uma profunda espiritualidade”¹⁹.

A partir, portanto, desse referencial, será possível delinear o trabalho no seu aspecto histórico-crítico. Os dados servirão de referência para a análise de um sagrado que se manifesta no profano, no cotidiano, no homem, com suas estruturas sociais e políticas.

¹⁷ Gustavo GUTIÉRREZ. *A força histórica dos pobres*, p. 273

¹⁸ Mario PERNIOLA. Op. cit. p. 18

¹⁹ Ibid. p. 19

As imagens analisadas são, em sua grande maioria, retiradas de subsídios e folhetos para a reflexão e oração da comunidade. Eram usados para consumo local, sem a pretensão de atingir grandes públicos. Algumas comunidades até faziam seu próprio material: vias-sacras, novenas de natal, reflexão bíblica, etc. Portanto, em alguns casos, não foi possível apontar dados mais detalhados como número de edições e até mesmo datas, uma vez que não havia uma organização em nível nacional, com exceção das novenas de natal, e alguns cadernos do CEBI que continuam circulando até os dias de hoje.

Por conta disso, a maioria do material analisado pertencia ao CEBI²⁰. Na década de 1980, segundo o atual editor, Ricardo Fiegenbaum, o CEBI tinha sua sede em Belo Horizonte, MG e fornecia material de reflexão para as comunidades de base que dele faziam uso em suas reuniões. Hoje está mais estruturado e presente em quase todos os estados através de seus representantes e com sede em São Leopoldo, RS. A respeito dos antigos cadernos, o editor afirmou que hoje são apenas encartes de outras publicações, como os pequenos livros, círculos bíblicos, etc.

Quanto às imagens, em entrevista por telefone²¹, Ricardo Fiegenbaum disse que o antigo estilo, idealizado por Luiz Fabiano de Miranda, foi mudado, segundo ele, primeiro “por exigência das mulheres”, que eram as que mais utilizam o material em seus grupos. Disseram que não se viam representadas em

²⁰ Através de contato telefônico (19 de junho de 2009), frei Carlos Mesters, um dos fundadores do CEBI dizia que o grupo foi formado a partir da constatação de que as comunidades de base precisavam de subsídios que facilitassem a leitura e a interpretação da bíblia. Ao lado do Convento do Carmo, de Belo Horizonte, dentro de um barracão, ele, juntamente com Jether Ramalho, Lucilia Ramalho, Agostinha Vieira de Mello, deram início ao trabalho que logo se espalhou por todo o país. Os primeiros encontros para a fundação do CEBI ocorreram no ano de 1977. Foi realizada a assembleia de fundação oficial e jurídica, de caráter religioso e ecumênico em 20 de julho de 1979. Os primeiros exemplares eram mimeografados e divulgados apenas para as comunidades conhecidas do grupo. Hoje o CEBI está presente em 25 estados brasileiros através de 174 sub-regiões ou núcleos e atinge 600 cidades. 80 mil voluntários trabalham nesses núcleos (para a história do CEBI ver: <http://www.cebi.org.br/institucional-historia.php>).

²¹ 2 de junho de 2009

tais imagens, onde eram mostradas sempre tristes e com rosto refletindo constante sofrimento. Para elas, as mulheres não são assim. Mesmo em meio à dor, conseguem esboçar sorrisos. Outro motivo estaria ligado diretamente à mudança na forma de retratar o pobre. Ainda de acordo com Fiegenbaum, “não se pode ter uma única leitura, dadas as diversas interpretações do texto”.

De fato, o que se pode ver nas imagens daquela época, é a situação em que viviam e ainda vivem os oprimidos, um reflexo não de um rosto, mas de uma situação. Nelas, não há um sagrado separado ou diferente do profano e, portanto, não mantêm a distância e nem causam temor, como defendia Eliade, mas ao invés disso, um tipo de sacralidade que expõe as misérias humanas, e que, portanto, aproxima e se identifica com a vida profana, facilitando, assim, a redescoberta de um imaginário que não só valoriza a cultura, mas, muito mais, é sinônimo de resgate da própria história. Sem o saber, esses artistas aproximam a arte do povo e apresentam um sagrado que lhes fala de seus problemas e das mazelas experimentadas ao longo de séculos, de tal maneira que tais representações não deixam de ser uma proposta revolucionária. Saem do âmbito da admiração estética para se tornarem elemento ético de resistência.

Segundo Luiz Fabiano, principal idealizador dessas imagens, não havia sorrisos porque, na época de ditadura e perseguição não havia motivos para sorrir. Era tempo de chorar. Ele mesmo, segundo seu próprio testemunho, fora preso em São Paulo, no ano de 1970, durante o regime militar, e por isso, aquilo que retrata nasce de uma experiência vivida e partilhada.

Perguntado como via os novos tempos com a ausência do rosto do sofredor nas atuais representações religiosas, Fabiano respondeu: “Alfredo, os

tempos mudam. Não há o que lamentar do passado. Hoje, a realidade é outra. Curvemo-nos à realidade”²².

²² Conversa informal com Luiz Fabiano de Miranda antes da entrevista em 01 de maio de 2009 em sua casa, na cidade de Pedro Leopoldo, MG.

PARTE UM

Contexto histórico e estudo da iconografia das imagens

Capítulo I: Arquitetura da imagem dos excluídos

A iconografia da TL se forma a partir da confluência de olhares que se entrecruzam tendo a realidade como sua força de inspiração. Em certos momentos, contempla o passado com uma dupla finalidade, ou de absorver seus elementos populares mais significativos e que possam servir como ponto de partida para organização das massas ou para interrogar e criticar a validade de certas tradições que teriam forjado um imaginário apenas com a intenção de reforçar, entre os devotos, o fervor, tornando-os, assim, militantes leais à causa da instituição.

Um olhar prospectivo nasce como resultado do questionamento feito. A crítica gera uma ação que desemboca num imaginário *alternativo*, bem distante do modelo sustentador de uma estrutura piramidal em que as classes oprimidas sempre serviram de sustentação das classes opressoras, religiosas, políticas ou

econômicas. Dessa forma, o imaginário a partir das classes excluídas somente poderia reproduzir uma imagem do sagrado despida da própria sacralidade, e até por vezes penetrando nas fronteiras do sacrílego e do desrespeitoso, sem, contudo, deixar se tornar, ela mesma, e de um jeito característico, igualmente sacra.

A figura abaixo elucida bastante bem isso. Cristo é comparado não aos símbolos animais tradicionais que remetem sempre à inocência e à pureza, como o cordeiro. No entanto, a imagética da TL, opta por associar a imagem de Cristo a um animal que provoca repugnância e aversão: o urubu.

Cartilha do Servo Sofredor. Cratéus, CE, 1990 (MIMEO)

A cartilha *Servo Sofredor*, traz a explicação que justifica a associação:

O urubu cata e come a sujeira e podridão do mundo. Depois ele vai voar bem alto onde tem um ar (ozônio) que purifica o seu sangue de novo. Lá do alto ele avista melhor onde tem mais podridão e sujeira. Sem medo ele desce para continuar limpando o mundo. O urubu, neste serviço que faz, se parece com Nosso Senhor Jesus, que é o “Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo” [...], que tira a sujeira do nosso coração, que acaba com a sujeira das injustiças do mundo, que limpa da podridão o sistema de organização da sociedade – com tanta

desigualdade, fome, ganância, e que põe fim à violência. Jesus liberta de todo mal [...]²³

A preferência por imagens como esta e não com aquelas presentes nos evangelhos se justifica pela sua eficácia ao ser comparada com a experiência de viver em periferias das grandes cidades. Moradores de casebres próximos a lixões e esgotos não conhecem cordeiros que pastam em campos verdejantes. O que seus olhos veem são ratos, baratas, urubus. Em outras palavras, a imagem cala mais alto quanto mais se aproxima da realidade do observador.

De maneira diversa, as imagens de devoção criadas ao longo dos séculos XVIII e XIX, pretendem conduzir a um céu perfeito, livre das mazelas presentes, e por isso, não ajudam em nada numa verdadeira transformação da realidade. Sua divulgação vem acompanhada de protótipos de clero puro e separado do mundo e povo humilde e obediente a seus pastores.

Seguindo esse padrão, são apresentadas figuras santificadas pelos seus ideais de vida cujos exemplos deveriam servir de modelo para o clero, como Santa Teresa de Lisieux e São João Maria Vianney. Teresa é declarada patrona das missões sem nunca ter saído do convento, e nela devem se espelhar mulheres chamadas à vida religiosa que trazem consigo grandes ideais, desde que, como a própria santa, os realizem a partir do lado de dentro de uma clausura.

João Vianney foi declarado patrono de todos os sacerdotes pelo papa Pio X pelo fato de passar horas a fio ouvindo confissões. Passam as gerações e este santo continua a protagonizar o modelo de vida exemplar para o clero.

²³ Irmandade do Servo Sofredor, p.5

Finalmente, para o povo em geral, o papa Leão XIII inicia o século XX, canonizando uma mulher cuja vida ficara esquecida por cerca de cinco séculos²⁴. Rita de Cássia era um exemplo de cristã perfeita. Desde a infância aprendera a obedecer fielmente os pais. Ao se casar, provou ser esposa dedicada, apesar dos constantes sofrimentos infligidos pelo marido. Tornando-se viúva, entrou para o convento, caminho, que para ela, e para as mulheres de sua geração, era o mais indicado para aqueles que pretendiam viver vida perfeita e santa.

Esses exemplos mostram que os frutos que se esperava colher de tais devoções acompanhadas de grande fervor, não era outra coisa senão “a vitória da Igreja no meio dos assaltos do mundo liberal ímpio”²⁵, e assim se tem forjada uma experiência do sagrado cuja principal tarefa seria a de manter o fiel o máximo possível distante desse mundo hostil e inóspito, com toda a sua *profanidade*.

A imagem, nesse período, portanto, pode ser caracterizada pela sua força de persuasão que, segundo Argan, ao se referir a imagens do passado, nasce do conflito entre o político e o religioso:

Com o conflito religioso aberto e cada vez mais entrelaçado nas atividades políticas, o poder não podia abrir mão do consenso, e para obtê-lo era preciso recorrer à persuasão, à propaganda [...] Persuadir significa solicitar e acreditar em algo que não está presente, mas que, apesar disso, se coloca no horizonte do possível²⁶

As estruturas eclesiásticas anteriores à reforma do Concílio Vaticano II, se revelam, na verdade, danosas ao colocar em campos opostos a experiência religiosa e a experiência civil como se fossem duas forças contrárias ou contraditórias.

²⁴ Falecida em 22 de maio de 1457

²⁵ José COMBLIN. *Situação histórica do catolicismo no Brasil*, p. 106

²⁶ Giulio Carlo ARGAN. *Imagem e persuasão*, p. 7 e 8

1. Período Pré-Concílio: Incompatibilidade entre o sagrado e o profano

A atmosfera que tomou conta da mentalidade eclesial a partir do papado de Pio IX²⁷ (1846-1878)²⁸ marcou, de tal maneira a prática religiosa que mesmo hoje, depois do Vaticano II, muitos não conseguem ver a história senão em seu aspecto *crístico*²⁹, o que irá sempre trazer à tona embaraços no diálogo Igreja-Sociedade.

Esse período importa para a construção histórica de uma imagética das Igrejas porque nele foram lançadas as raízes para o fortalecimento de imagens conservadoras contra as quais os teólogos latino-americanos tinham que se posicionar, ao mesmo tempo em que deveriam tomar o cuidado de não dismantlar todo o edifício de sustentação de crenças que tal imaginário modelou e reforçou por um longo intervalo de tempo, com o perigo de saírem desacreditados justamente pelas classes populares, seu alvo principal.

O período anterior ao Concílio Vaticano II foi vivido em clima de temor e ameaça através de inúmeras condenações que chegavam por meio de cartas

²⁷ Giovanni Mastai, tornado papa Pio IX, é considerado o primeiro dos papas antimodernistas. Na verdade, ele “se tornou” *antimodernista*. Antes, porém, era considerado liberal demais entre o círculo romano por sua atitude exageradamente conciliatória, especialmente quando fora destinado bispo para a cidade de Spoleto, centro politicamente difícil. Na ocasião, o cardeal Lambruschini teria dito: “*In casa Mastai anche i gatti sono liberali*”. Exatamente um mês depois de sua eleição papal, decretou ampla anistia aos presos políticos. Oito meses depois, concedeu liberdade de imprensa e iniciou uma série de reformas constitucionais. O divórcio com o mundo moderno e a atitude antimodernista tomaram forma depois dos eventos de 1848 que decretaram o fim do Estado Pontifício (cf. Giulio ANDREOTTI. *Sotto il segno di Pio IX*).

²⁸ O período considerado antimodernista que conduziu a Igreja a um fechamento significativo à sociedade inicia com Pio IX e só termina por ocasião do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965) com o pedido do Papa João XXIII de um *Aggiornamento* ou Modernização de estruturas considerada já ultrapassadas.

²⁹ Os papas desse período não viam outra forma de melhorar o mundo ao redor senão através de sua aceitação incondicional aos ditames da Igreja. Por conta disso é que viam como um prejuízo a separação Igreja-Estado. Em sua encíclica *Quanta cura*, de 8 de dezembro de 1864, o papa afirma que “nos lugares onde a religião foi removida da sociedade civil e a doutrina da autoridade da divina revelação foi eliminada, a genuína noção de justiça e de direito humano ficou obscurecida e se perdeu” (n.4)

pastorais. Tais cartas, com o tempo, acabaram ganhando força doutrinal contra tudo aquilo que pudesse tirar a religião do lugar de honra que havia conquistado em épocas anteriores.

Dentre esses documentos, destaca-se o *Syllabus*, ou as oitenta condenações que Pio IX lança contra as novas ideias veiculadas pelo *mundo moderno*³⁰.

A fim de combater um modelo de sociedade permissivo e que relegava a religião para um plano inferior, multiplicam-se, nesse período, as associações leigas e se investe na força das devoções populares, exacerbando figuras do imaginário popular com maior apelo emocional possível. Tudo isso deveria servir de apoio a uma instituição mergulhada em profunda crise de credibilidade.

Nesse sentido, incentivaram-se, entre fiéis leigos, devoções piedosas, em especial à Virgem e ao Coração de Jesus, representado cheio de espinhos por causa das *ideias ímpias* que, cada vez mais, penetravam a Igreja. Isso servia como propaganda contra inimigos com os quais os filhos da Igreja deveriam se manter alertas e o mais distantes possível.

No entanto, nada pode ser comparado à força exercida pelo dogma da Imaculada Conceição, que representava, por detrás do símbolo religioso, uma força política de resistência ao poder secular, entendido como séria ameaça aos ideais cristãos. Além disso, fortalecia o ideário de uma Igreja santa e sem mácula; oposta, portanto, a um mundo profano e pecador.

Ora, ao situar em campos opostos homem moderno – homem cristão, a instituição religiosa acabou reduzindo a relação *Eu-Tu* a um monólogo ao

³⁰ Os papas seguintes tomaram esse documento, que se tornou uma “Síntese dos erros modernos” como uma verdadeira fonte doutrinária, citando-o incansavelmente quando se tratava de dar as linhas de comportamento de todo católico na vida política. É nesse sentido que destacamos aqui a figura desse papa como símbolo da anti-modernidade.

apontar a *cristificação* da história ou a sua impregnação de sentimento cristão como única forma de *salvação* da sociedade.

Do século XIX até a metade do XX, nunca se investiu tanto na espiritualidade leiga, com principal finalidade de confirmar dogmas e reconstruir o imaginário dos fiéis com relação ao sagrado. O intimismo, a devoção e a espiritualidade individual foram largamente encorajados. Nunca antes aparições de Nossa Senhora receberam tanto incentivo. Elas ajudaram, e muito, a reforçar os dogmas marianos³¹ e em consequência, a figura do papa como chefe supremo e infalível do rebanho.

Multiplicaram-se ainda beatificações, canonizações, escritos heroicizando virtudes dos santos e ainda imagens de lutas entre o bem e o mal, a luz e as trevas. Em resumo, instala-se um verdadeiro “movimento do coração”, como o denomina o historiador Daniel-Rops³².

A Igreja, deste modo, consolida o espaço espiritual através da disciplina e do enclausuramento e assistirá, de seu lugar protegido, as misérias da sociedade humana. No seu *Programa do Pontificado*, Bento XV afirma: “Por isso quando, deste lugar da apostólica dignidade, pudermos contemplar o curso dos acontecimentos humanos, vemo-nos diante da mísera condição da sociedade civil”³³ que, segundo ele, foi açoitada pela guerra que “banhou de sangue a terra”

³¹ De fato, depois das supostas aparições de Nossa Senhora em 1858, quatro anos depois da declaração dogmática da Conceição Imaculada da Virgem Maria, o povoado de Lourdes, se tornou lugar de peregrinação internacional. O fenômeno serviu de convincente instrumento contra o anticlericalismo francês. A Virgem em pessoa teria vindo do céu para confirmar o dogma. Quando perguntada pela vidente sobre a sua identidade, teria respondido: “Eu sou a Imaculada Conceição”. Outras devoções marianas foram muito incentivadas pela Igreja com a finalidade de combater o secularismo e a descrença. Em 1832, o arcebispo de Paris permitiu que se cunhassem as “medalhas milagrosas”, as quais continham as inscrições: “Ó Maria Concebida sem pecado, rogai por nós que recorremos a vós”. Outras aparições teriam acontecido em La Salette (1815) e em Fontmain (1871). Outros lugares de peregrinações foram reconhecidos e incentivados, já no século XX, com destaque para Fátima, Portugal (1917).

³² *A Igreja das revoluções*, p. 433

³³ BENTO XV. *Ad beatissimi apostolorum principis*, n.3

por ter deixado de adotar o “ordenamento e as normas da sabedoria cristã que garantiam a estabilidade e a paz da instituição”³⁴.

As medidas restritivas adotadas por esses pontificados tinham como meta, segundo o historiador da Igreja, Giacomo Martina, “reforçar os muros do gueto católico” onde, o temor de qualquer novidade e o “predomínio absoluto das condenações negativas sobre iniciativas positivas (...) constituíram a última etapa daquele processo de afastamento da Igreja do mundo moderno” que, em consequência, levou ao bloqueio de uma “autêntica cultura católica no mundo leigo”³⁵.

A rejeição da Modernidade se fez não enquanto crítica a um tipo de projeto civilizacional que falhou em muitos dos seus aspectos – as guerras mundiais são apenas um exemplo, mas enquanto projeto que excluía Deus da história dos homens.

A reação católica contra movimentos de renovação sempre trouxe, como consequência, uma separação danosa entre o sacro e o profano. Tal separação, no entanto, não resistiu com a novidade de um concílio ecumênico proposto pelo papa João XXIII³⁶ e que propiciou a abertura de brechas por onde “germens novos”³⁷ conseguiram, por fim, penetrar.

De maneira sucinta, é possível, pois, concluir, que a imagética das Cebes se formou, antes de tudo, como uma espécie de oposição a um modelo de Igreja incentivado pelos chamados *Papas Pios*, com preocupações meramente moralizantes do bem e do mal, do sagrado e do profano, sem considerar a pessoa

³⁴ *Ibid.* n. 8

³⁵ *História da Igreja: De Lutero a nossos dias*, p. 101-102

³⁶ A decisão foi proclamada oficialmente em 25 de janeiro de 1959, a menos de noventa dias de sua eleição como sucessor de Pio XII, na basílica de São Paulo Fora dos Muros, em Roma. Ver: Giuseppe ALBERICO. *História do Concílio Vaticano II*, vol. I, p. 21

³⁷ João Batista LIBÂNIO. *Fé e política*, p. 140

em sua totalidade. Ao recordar ao clero a “grande diferença entre o sagrado e o profano”³⁸, Pio IX deseja que os candidatos ao sacerdócio se abstenham de qualquer contato com o *perigoso* mundo profano. Assim resguardados, seriam homens marcados com a mais sólida piedade e integridade de vida³⁹, no entanto, desprovidos, portanto, do contato humano e suas misérias.

Em contraposição a uma imagética gestada num confronto aberto entre situações que se excluem, como o mundo material e o espiritual, as comunidades de base alimentam um tipo diverso de imaginário que convida o contemplador a não simplesmente elevar sua mente em adoração, mas em utilizá-lo, de preferência, com a finalidade de iluminar a própria realidade e provocar questionamentos.

A função pragmática da imagem conduz, inevitavelmente, à rejeição de imagens tradicionais de Deus acolhidas como modelos nos quais todo artista deveria se inspirar. Tais modelos, por vários séculos, se inspiraram no deus velho e barbudo de Michelangelo que habitava nas alturas e voava sobre nuvens. Tal modelo foi finalmente banido pelas Cebis em sua busca de imagens mais *humanizadas* de Deus. O antigo foi simplesmente expulso:

CEBI. *A bíblia e a defesa dos direitos humanos*, 1986, p.16

³⁸ Pio IX. Carta Encíclica *Optime Noscitis, Dilecti*: sobre a convenção com o governo austríaco e a instituição clerical, em 5 de novembro de 1855, n.4

³⁹ Ibid.

Acontecimentos históricos contribuíram para que surgisse um rosto mais humanizado e menos divinizado de Deus. Dentre eles, alguns merecem destaque por terem conseguido derrubar os muros que obrigavam o sagrado e profano a operarem em *loci* opostos.

Nos novos conceitos que se foram criando graças à dialética inerente à história, percebe-se um movimento gerador de tensões que traz, como resultado final, um profano que se insere no âmbito absolutamente sagrado ou até mesmo um entrecruzamento capaz, ao menos, de reduzir qualquer tipo de exclusão recíproca.

Evidente, no entanto, que abrangência de definições nunca foi um traço característico do pensamento eclesiástico, embora o próprio Agostinho, considerado um dos pilares mais respeitados na construção e na defesa do dogma, não conseguisse ver uma ordem espiritual como princípio estático, mas, acima de tudo, como realidade capaz de mover a sociedade humana⁴⁰.

Cresce, no entanto, a consciência de que a linguagem religiosa não poderia ser a única capaz de explicar o mundo e a realidade presente. O início desse movimento coincide com o término do reinado dos papas que seguiram a linha ultraconservadora do Concílio Vaticano I, e com a morte de Pio XII, o último dos seus representantes, “desapareceu uma época e se pôs fim a uma história”⁴¹.

2. Concílio Vaticano II: Sinais de aproximação entre as instâncias sagrado e profano

⁴⁰ Christopher DAWSON. *Progresso e religião*, p.183

⁴¹ Mons. Montini. Apud. Bernardino LLORCA et al. *Historia de la Iglesia Católica*, p. 466

O Concílio Vaticano II⁴² foi o início de uma grande reforma nas bases do catolicismo, acompanhada de um novo imaginário corroborado através de dois gestos simbólicos do pontífice recém eleito, o papa João XXIII⁴³.

Primeiro disse, em seu discurso de abertura do novo concílio, que pretendia escancarar as portas do Vaticano “para deixar entrar um pouco de ar fresco”. Esse era um dos sinais de disposição em dialogar com o mundo outrora anatematizado. Em seguida, deixando atrás de si os muros do Vaticano, começou a visitar os doentes e a distribuir sacramentos como um simples pároco de aldeia, o que lhe valeu o carinhoso apelido de *Giovanni fuori le mura*. Esse gesto, também, em si, se transformou em símbolo de uma Igreja que deixava para trás aquela atitude inversa do papa Pio IX quando se trancou dentro dos muros do Vaticano, dizendo-se prisioneiro de um território minúsculo.

Enfim, os gestos do novo papa marcaram o desejo de trazer para perto do povo uma Igreja até então bem distante do mundo real, cujo líder máximo parecia não se identificar com o poder que lhe dera o dogma da infalibilidade, no Concílio anterior.

De qualquer forma, apenas noventa dias depois da sua eleição, aquele que era tido como um papa *de* transição ou, como muitos esperavam, alguém que tão somente desse prosseguimento às linhas gerais apontadas pelo Concílio Vaticano I, surpreendeu revelando que a Igreja precisava de uma renovação ou,

⁴² Inaugurado no dia 11 de outubro de 1962 por João XXIII e encerrado em 8 de dezembro de 1965 por Paulo VI.

⁴³ Foi eleito no quarto dia de conclave em 28 de outubro de 1958, aos 77 anos de idade. O povo apelidou-o de “o papa bom”. Para os críticos, ele não era bom, mas ingênuo e até imprudente. Os alemães o identificaram com a sua figura lendária típica da poesia alemã: “aprendiz de feitiçeiro” o qual “desencadeia forças que depois não tem capacidade de controlar e que é salvo somente pela volta imprevista do velho bruxo, que domina a situação e põe as coisas em seus devidos lugares”. Ver: Giacomo MARTINA, op. cit., p.315

em suas palavras, de um *aggiornamento*⁴⁴, e isso significava, sobretudo, colocá-la *em dia* com o *mundo moderno*.

Esse termo é o que nos interessa aqui, muito mais do que refazer o longo percurso da história do Concílio⁴⁵. Foi marcante, mais do que todo o processo que culminou no Concílio, a atitude corajosa do papa em desejar um diálogo com um mundo até então considerado profano e inimigo, sendo tratado, portanto, apenas com atos seguidos de excomunhão e exclusão.

Os movimentos em torno de uma Igreja mais liberal irão pipocar em diferentes lugares justamente a partir da abertura propiciada por esse concílio.

Iniciam-se atitudes práticas que sinalizam quebras de esquemas de separação renhida entre um mundo sagrado e outro profano e, nesse sentido, o sagrado tem sua intangibilidade abalada pela penetração do outro que, de invasor, se tornou coadjuvante na criação de um novo modelo de realidade religiosa.

As palavras do papa à época da abertura dos trabalhos conciliares⁴⁶ já sinalizam para isso. Na ocasião esclarece que aquele Concílio se diferenciava dos outros na sua finalidade, pois não iria tratar de temas doutrinários, repetindo ensinamentos teológicos do passado. Para isso, disse, “não havia necessidade de um Concílio”.

Não que aquilo que tinha sido feito até então não valesse mais. Apenas se fazia necessário considerar as exigências do tempo presente, o que revela o

⁴⁴ Ver glossário

⁴⁵ Um projeto ambicioso sobre a história do concílio foi elaborada pelo Instituto de Ciências Religiosas de Bolonha sob a direção de Giuseppe Alberigo em dois volumes com o título *Storia del Concilio Vaticano II*. As obras foram traduzidas pela Editora Vozes sob a coordenação do teólogo José Oscar Beozzo (ver bibliografia).

⁴⁶ Ver: “Discurso do Papa João XXIII na abertura solene do Concílio” in: *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2002

desejo de adotar uma postura nova, de adaptação, e não de antagonismo às ideias que surgiam. A novidade, enfim, não seria mais anatematizada, como fora por seus predecessores.

Essa postura é acompanhada por uma ação nova. A Igreja abandona, em seus pronunciamentos, a expressão *anathema sit* que finalizava documentos tidos como fundamentados na verdade e que, portanto, a protegia de posições contrárias.

É bem verdade que a Igreja sempre se opôs e continuará se opondo àquilo que para ela constituem erros; no entanto, segundo o mesmo papa João, “a esposa de Cristo prefere usar mais o remédio da misericórdia”. Na opinião do papa, os homens não precisam ser condenados por aquilo que defendem, uma vez que eles mesmos já condenaram os “frutos perniciosos” que a técnica e a vida buscada em si mesma e sem Deus conduziram⁴⁷.

Os antigos *inimigos* agora são chamados de “filhos separados”. A eles a Igreja deve se apresentar como “mãe amorosa..., benigna, paciente, cheia de misericórdia⁴⁸”.

Como se pode ver, comparando-se a períodos anteriores, a Igreja promovia uma verdadeira dessacralização de suas posições mais intransigentes. Ideias e posturas, antes consideradas profanas são, a partir de agora, convidadas a adentrar o mundo até então intocável do sagrado: as investigações empíricas substituíram a autoridade fundamentalista da interpretação bíblica, a reforma litúrgica removeu excessos de devoções e mudou a relação quase mágica do fiel com os sacramentos, a língua latina foi substituída pela vernáculo. Rompia-se,

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Ibid.

portanto, com o valor ontológico do rito e quebrava-se a sacralidade intangível da liturgia⁴⁹.

O Concílio não significou apenas o despertar de um longo sono em que vivia uma Igreja convencida, ao longo de vinte séculos, de que *extra ecclesiam nulla salus*⁵⁰. Com ele surgiu uma revolução silenciosa que levaria alguns a desejar que nunca tivesse existido, e outros, a sonhar com sua radicalização⁵¹. Esses últimos procuraram realizar tal radicalização com concílios particulares. A América Latina promoveu o seu primeiro logo depois do Vaticano II, como um aprofundamento e aplicação dessas reformas em nosso continente.

3. Medellín: O sagrado no rosto do pobre

Dentre os vários grupos com suas diversas reivindicações nas reuniões conciliares, não se deve deixar de destacar a importância do chamado *Grupo da Igreja dos pobres*, cujo defensor ardoroso fora Hélder Câmara, bispo de Olinda e Recife desde 1964. O grupo tinha como bandeira as palavras de João XXIII, transmitidas através do rádio um mês antes da abertura do Concílio: “Para os países subdesenvolvidos a Igreja apresenta-se como é e como quer ser, como Igreja de todos, e em particular como Igreja dos pobres”⁵².

Os primeiros núcleos que vão se formando em torno dessas palavras, citam-na sem cessar em suas reuniões ordinárias. O primeiro, sob a presidência

⁴⁹ João Batista LIBANIO. *Concílio Vaticano II: Em busca de uma primeira compreensão*, p. 28

⁵⁰ *Fora da Igreja não existe salvação*

⁵¹ Já nos trabalhos preparatórios surgiam tendências que se contrapunham. O Cardeal Siri, da Conferência Episcopal Italiana anota em seu diário a criação de um esquema italiano para não permitir que os alemães, os “novos modernistas”, tomem conta da Igreja e do Concílio. Ver: ALBERIGO, Giuseppe. *História do Concílio Vaticano II*, v. II, p. 235

⁵² 11 de setembro de 1962. Giuseppe ALBERIGO, op. Cit., p. 193. Quase um século antes, Leão XIII (1878-1903) havia declarado: “é para as classes desafortunadas que o coração de Deus parece inclinar-se mais” (*Rerum Novarum*, n. 38. In: Documentos de Leão XIII. São Paulo: Paulus)

do cardeal Pierre Gerlier, arcebispo de Lyon, reuniu-se para discutir a questão da pobreza no mundo subdesenvolvido. Naquela circunstância (26 de outubro de 1962) o cardeal declarou:

O dever da Igreja, na época em que nos encontramos, é adaptar-se da forma mais sensível à situação criada pelo sofrimento de tantos homens e pela ilusão, que certas aparências favorecem, tendente a fazer crer que a Igreja não teria deles a preocupação dominante [...]. Se não me engano, não me parece que isso se tenha previsto, pelo menos indiretamente, no programa do Concílio. Agora, a eficácia de nosso trabalho está ligada a esse problema. Se não o enfrentarmos, passaremos ao lado dos aspectos mais atuais da realidade evangélica e humana. É preciso colocar essa pergunta [...]. É preciso que a Igreja apareça tal como é: a mãe dos pobres, preocupada antes de tudo com dar o pão do corpo e o da alma a seus filhos, como o próprio João XXIII afirmava em 11 de setembro de 1962: "A Igreja é e quer ser a Igreja de todos e particularmente a Igreja dos Pobres"⁵³

Esse é, enfim, o espírito que os bispos latino-americanos trazem para seus países de origem. Quando chegam ao Brasil, imbuídos dessas novas ideias, percebem que a revolução eclesiástica que estão por preparar, se depara com outra, a militar, que tomou o poder em 1964, através de um Golpe de Estado. Os *pobres*⁵⁴ são perseguidos, mortos ou banidos. Outras revoluções se seguiram entre o clero e também nos movimentos leigos. Tudo isso sinalizava uma vontade generalizada de participar.

No interior da Igreja, acentuou-se o papel do leigo que agora ganhava status de *Povo de Deus* e, com isso, com direitos mais ampliados dentro da instituição. Tal noção auxiliou para uma nova configuração na estrutura social da Igreja. O modelo hierárquico cede espaço a outro, de comunidade mais fraterna e

⁵³ Apud. Giuseppe ALBERIGO, op. Cit., p. 194

⁵⁴ Aqui, pobres, num sentido mais amplo, são todos aqueles que lutam pela causa da justiça, como os estudantes representados nos diversos movimentos de libertação: JUC, JEC, JOC, JAC (ver Abreviações)

mais participativa, de Igreja voltada para o mundo e que sai do centro para se arriscar na periferia.

Os fiéis leigos sempre foram muito esquecidos ou pouco valorizados dentro do grande quadro da instituição católica. O ideal de perfeição sempre esteve ligado ao clero, à vida reclusa das clausuras ou à vida consagrada às missões, como se o simples fiel, o homem e a mulher casados, salvo raras exceções, nunca pudessem atingir a glória dos altares através dos ritos de canonização.

O Concílio, portanto, fornece a legitimidade necessária aos grupos interessados em trazer à tona problemas prementes nas diversas regiões do mundo. Na América Latina, talvez a TL não tivesse sido bem sucedida sem esse aval. O Concílio, na verdade, tornou viável o caminho para uma teologia mais combativa sob o ponto de vista de uma inserção num mundo, antes apenas cenário de luta entre o bem e o mal.

O resultado disso será não mais a separação irremediável entre sagrado e profano, mas a consagração do binômio teologia-práxis que significará, mais que uma mera verificação, uma verdadeira relação dialética com o profano na medida em que este representa um *Outro* não mais ameaçador, e por isso mesmo, preme de possibilidade em ver o conflito não como supressão da ordem, mas como elemento de transformação profunda das estruturas.

Essa novidade na teologia latino-americana se verifica, sobretudo, num rompimento com o imaginário clerical que procurava legitimar o natural a partir de uma ordem sobrenatural. Na nova ordem, o pobre é o *lugar hermenêutico* por excelência. É a partir dele que o pensamento teológico ganha envergadura.

Ao ficar atento ao clamor do excluído, o teólogo pode tirar dele “temas, questões, matéria para sua produção teológica”⁵⁵, e é nesse contexto de escuta que o novo concílio ecumênico conseguiu gerar um processo que, naquela época se considerava irreversível, isto é, o da liberdade de expressão e de ação em que se mesclam fé e esperança na construção de uma sociedade nova. A introdução dos documentos de Medellín, em sua edição espanhola, dizia que

[...] estamos na entrada de uma nova era histórica do nosso continente, cheia de um desejo de emancipação total, de libertação de toda servidão, de amadurecimento pessoal e de integração coletiva. Percebemos aqui os prenúncios na dolorosa gestação de uma nova civilização⁵⁶

Desse otimismo marcado pela esperança, enfim, os religiosos latino-americanos, mal terminado o Concílio, em 1968, trataram de adaptar seus documentos finais a uma realidade mais próxima daquela em que viviam, julgando que a teologia europeia guardava uma distância imensa com a realidade latino-americana. O encontro de Medellín⁵⁷ marca, portanto, o início de uma nova etapa para um tipo de teologia que se distanciaria, pouco a pouco, dos modelos europeus e ganharia um rosto próprio, o rosto do Cristo no pobre e no excluído.

Medellín é fruto da liberdade que o Concílio concedeu aos episcopados nacionais de aplicar e adaptar as suas conclusões aos contextos de cada país. No entanto, essa liberdade resultou em uma aplicação mais radical do que aquelas sugeridas nos documentos conciliares. Era preciso ir além da letra e mergulhar profundamente na história dos homens. Em 1971, o bispo de Cratéus, D. Antonio Batista Fragoso afirmou:

⁵⁵ João Batista LIBÂNIO. *Teologia da libertação*: Roteiro didático para um estudo, p.132

⁵⁶ Enrique DUSSEL. *De Medellín a Puebla*: Uma década de sangue e esperança, p. 64

⁵⁷ A II Conferência dos bispos da América Latina realizada em Medellín (Colômbia) entre 26 de agosto a 4 de setembro de 1968 constitui uma releitura do Vaticano II e sua aplicação prática para a América Latina e Caribe. É nessa ocasião que se usa, pela primeira vez, o termo *Libertação*

Roma deve renunciar a exercer todas as funções que as Igrejas locais podem realizar. Deve desaparecer a imagem clássica da relação centro-periferia, já que esta imagem da Igreja não corresponde à doutrina ensinada pela *Lumen Gentium* que fala mais de uma comunhão na Igreja [...]⁵⁸

O documento final aponta para as mais variadas formas de participação, dentre elas, algumas que importam para a formação de um imaginário cristão com viés mais antropológico e uma produção artística mais voltada aos problemas humanos.

O encontro de Medellín causou, para a América Latina, um impacto semelhante àquele do Concílio para o mundo, sobretudo no que diz respeito a uma concepção de Deus pouco baseada nos dogmas e tradições e mais na experiência que flui a partir do contato com os *vencidos* da história, como os indígenas, os quais Las Casas denominava de *Cristos açoitados da América*⁵⁹.

É nesse sentido que o encontro de Medellín contribuiu muito no sentido de fornecer uma visão mais clara e objetiva dos bispos a respeito das condições aviltantes em que sempre viveram os povos deste continente e da inadequação de uma Igreja que não conseguia responder a esses anseios de forma prática e eficaz. Seu papel foi o de constantemente suavizar as tensões, sem, contudo, tomar partido na defesa dos explorados e denunciar as estruturas sociais injustas.

Segundo Phillip Berryman⁶⁰, autor norte americano que trabalhou cerca de doze anos no Panamá e na América Central, criou-se, aqui, uma “geração Medellín”, que conseguiu marcar uma época de profundas mudanças tanto na

⁵⁸ Enrique DUSSEL, op. cit., p. 63

⁵⁹ Gustavo GUTIÉRREZ. *A força histórica dos pobres*, p. 35

⁶⁰ *La generación Medellín y sus sucesores*, In: *A esperança dos pobres vive: coletânea em homenagem aos 80 anos de José Comblin*, p. 79

Igreja Católica quanto na sociedade. No entanto, o seu maior mérito, segundo ele, foi ter conseguido implantar um rosto próprio para a Igreja latino-americana através:

- Do reconhecimento da centralidade dos pobres no evangelho e na vida da Igreja, e a partir daí os esforços para conseguir que sejam atores principais
- Da atuação de cristãos e agentes pastorais na resistência às ditaduras e em prol dos direitos humanos e pela democracia
- Do *Método Medellín* de ver-julgar-agir praticado pelos agentes de pastoral e em alguns documentos oficiais da Igreja
- Da liturgia católica atual que, não obstante suas limitações, constitui uma pedagogia espiritual no mistério pascal de Cristo.

Aos poucos, portanto, essas e outras propostas em forma de letra, foram se transformando em imagem na medida da necessidade em traduzir para o povo a novidade de uma Igreja mais alicerçada na vida e mais envolvida com os grandes problemas locais. O grande desafio, pois, era o de transformar as massas em povo consciente da própria história, capaz de julgar por si mesmos e assim lutar pela libertação, e não simplesmente esperar por ela passivamente. Para isso, a formação de um imaginário pertinente iria, sem dúvida, reforçar essas intenções.

Uma das afirmações que contribuiu para a criação de um imaginário onde sagrado e profano não mais operassem em campos opostos foi aquela colocada logo na introdução do documento final: “para conhecer Deus é

necessário conhecer o homem”⁶¹. Pode-se dizer, assim, que Deus, finalmente ganha um rosto humano e que ficaria ainda mais humano a partir de outro grande encontro dos bispos dez anos depois de Medellín, ocorrido em Puebla, no México.

4. Puebla: Fortalecimento da imagem do excluído

Cerca de 330 sacerdotes peruanos enviaram aos bispos reunidos para a sua Assembleia Geral, em janeiro de 1969, uma carta demonstrando o desejo que tinham de que se colocasse em prática uma “simplificação do rosto da Igreja”, primeiro, retirando “vestimentas, ornamentos, títulos” e em seguida, promovendo o pobre para que fosse, em realidade, “o ator privilegiado da Igreja e do mundo e, portanto, detentor de um lugar de preferência entre os agentes de mudança social e pastoral”⁶².

Esse é apenas um exemplo de como predominava, em toda América Latina, já bem antes de pronunciamentos oficiais, o sentimento de que a Igreja precisava abandonar de vez o velho rosto da religiosidade europeia que lembrava o rosto do conquistador e que, na visão indígena, era o mesmo do caçador de índios e do roubador de terras⁶³.

Na prática, pois, Terceira Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, reunida na cidade de Puebla, México⁶⁴, apenas veio referendar o sentimento que já estava arraigado há muito tempo na alma dos religiosos que vinham parar nestas terras de missão. Sabiam, pela experiência, que o modelo de

⁶¹ Documentos do Celam, p. 75

⁶² Enrique DUSSEL, op cit., p.130

⁶³ CEHILA. *História da teologia na América Latina*, p. 72

⁶⁴ O encontro, que estava programado para acontecer em 1978 foi adiado por ocasião da morte de Paulo VI e, em seguida, do papa recém eleito, João Paulo I. O evento acabou acontecendo entre 27 de janeiro a 13 de fevereiro de 1979. Para o encontro estava presente o novo papa, João Paulo II, nessa que seria a primeira das suas 102 viagens internacionais.

uma Igreja europeia não respondia aos anseios de religiosidade desses povos, embora, não tivessem sido poucas as tentativas de enquadrar nossa população num tipo de espiritualidade romana.

As procissões, para dar apenas um exemplo, sempre foram uma solenidade típica do povo. Por isso, durante muito tempo, o episcopado brasileiro tentou assumir o seu controle, tomando para si o encargo da organização das procissões.

No século XIX, o arcebispo da Bahia, Dom Sebastião Monteiro da Vide estabelece que:

Como as procissões sejam solenidades espirituais e sagradas, e nos bispos e ordinários em sua diocese esteja toda a jurisdição espiritual a respeito de todos os súditos, eles só podem ordenar e denunciar assim públicas como particulares, e dar para eles licença, sem a qual se não podem fazer.
Portanto ordenamos e mandamos ao nosso cabido e aos párocos, vigários, comunidades e mais pessoas eclesiásticas e seculares do nosso Arcebispado que não ordenem nem façam procissões públicas gerais ou particulares, por qualquer causa que seja, sem licença nossa por escrito [...]⁶⁵

Percebe-se que no Brasil as determinações do Concílio de Trento aqui não conseguiam penetrar devido à longa tradição que se implantou desde o Padroado, onde as manifestações religiosas podiam ser reguladas pelo poder civil. A partir do Concílio Vaticano II e das conferências regionais, há, por parte das autoridades religiosas, um reconhecimento das práticas locais como legítimas e auxiliares não apenas porque procedem da fé, mas também porque são práticas enraizadas na cultura local.

O reconhecimento oficial favoreceu para que houvesse maior independência e maior criatividade das comunidades e movimentos leigos, o que

⁶⁵ Riolando AZZI. *O episcopado do Brasil frente ao catolicismo popular*, p. 22

também auxiliou no desenvolvimento de um imaginário próprio. Dentre os pontos que mais contribuíram para a criação desse imaginário, destacam-se: a valorização das comunidades de base, o reconhecimento da importância da religiosidade popular e o desejo de anunciar “a verdadeira face de Cristo” estampada no rosto dos marginalizados de uma sociedade capitalista.

5. Cebs: O mais-que-sagrado no profano

As Cebs não nasceram de documentos, mas da organização de um povo que não contava, na maior parte das vezes, com a assistência de sacerdotes. Difícil datar o início desse movimento, devido aos variados testemunhos de pessoas que estiveram presentes neste ou naquele evento ditos eventos fundadores. Mais difícil ainda quando se pensa que as comunidades de base seriam apenas o desdobramento de outros grupos que já atuavam na Igreja, como a Ação Católica.

Portanto, não se pode falar, com certeza, de um início apenas, mas de vários inícios. Dois deles, no entanto, foram mais marcantes por provarem que, em épocas e lugares diversos, pipocavam as expressões leigas em comunidades católicas.

O primeiro testemunho vem de Marcelo Barros⁶⁶. Segundo ele, entre 1964 e 1965, no final do Concílio, nascia um movimento que seria o germe das Cebs, as Comunidades Populares, idealizado pelo padre Hélio Maranhão, da cidade de Tutóia, no Maranhão. Teria sido ele também a denominar de *delegado popular* aquele que seria, nas Cebs, o *agente popular*.

⁶⁶ Marcelo Barros é monge beneditino e participante ativo das Comunidades de Base desde o seu início

Uma pessoa muito original, ele começou um jeito novo de organizar na paróquia o Apostolado dos Leigos. Então ele começava a usar isso, principalmente no interior. E como o Nordeste estava fervilhando dos movimentos rurais, as Ligas Camponesas em Pernambuco e na Paraíba e também em outros estados com movimentos semelhantes, não organizados tão fortemente como era o de Francisco Julião⁶⁷ e os grupos coordenados pelo padre Melo, do Cabo [...]. Então as Ceb's começaram, na minha opinião, na zona rural e em pequenas cidades como Tutóia, no Maranhão [...]⁶⁸

Outro testemunho muito importante para traçar a gênese das Ceb's é o de Leonardo Boff. Dessa vez, o relato serve para mostrar o início da ação dos agentes pastorais na ausência do padre:

[...] foi no final dos anos cinquenta na diocese de Dom Agnelo Rossi⁶⁹: era noite de Natal, os cristãos foram à igreja para celebrar a missa do galo e o padre não veio. Então eles voltam para casa desolados e passam diante de uma igreja evangélica cheia de luz e canto e dizem: “nós que não temos padre não temos nada e eles que têm o pastor que nem padre é, têm tudo, festa e celebração”. E no dia seguinte foram se queixar ao Dom Agnelo Rossi. Ele, apesar de ser um bispo conservador, foi sensível pastoralmente. Estabeleceu em todas as comunidades uma rádio, que pegava só a estação da diocese e eles então acompanhavam a missa pela rádio e faziam uma comunhão espiritual. Quando se tratava da leitura do evangelho eles escutavam o evangelho, desligavam o rádio e faziam comentários entre eles. Depois de um tempo mandaram embora o rádio, não escutavam mais a missa e começaram eles mesmos a organizar a celebração, organizar os cânticos e fazer os comentários bíblicos. Essa foi a ruptura instauradora dos leigos que marcou o nascimento da Igreja da base, das comunidades eclesiais⁷⁰.

Como se pode ver, um dos traços característicos das Ceb's, marcado pela realidade de uma comunidade sem padre para presidir à missa, é a atuação direta de ministros leigos, cuja autonomia está ligada, no Brasil, historicamente, às Irmandades com direito a estatutos próprios e à possibilidade de obter bens,

⁶⁷ No final dos anos 1950, Francisco Julião foi uma das maiores lideranças na região rural, sobretudo através das Ligas Camponesas, que tinha proximidade com o Partido Comunista

⁶⁸ William César de ANDRADE, org. *O código genético das Ceb's*, p. 10

⁶⁹ Na época em que D. Agnelo era bispo em Barra do Piraí, RJ

⁷⁰ William César de ANDRADE, op cit., p. 12

além da liberdade de poder eleger seus próprios dirigentes, de modo a não dependerem diretamente da hierarquia eclesiástica.

Em decorrência desses fatos, foi crescendo, junto com as Cebbs, a noção de *Igreja Popular*. O documento de Puebla faz menção desse jeito que se diferencia grandemente dos modelos tradicionais de Igreja e que, entendido seu sentido verdadeiro, é uma Igreja autêntica, que surge como “resposta da fé”, e que por isso não deveria se opor a um outro tipo de Igreja *oficial* ou *institucional*, “acusada de ser alienante”⁷¹.

Na prática, no entanto, os teólogos preferem identificar a *verdadeira Igreja*, primeiro como aquela que nasce das bases e em seguida, como aquela que não busca legitimidade em um passado distante, como a Igreja oficial, mas sim na prática atual⁷² de tomada de atitude frente aos antigos e superados modelos europeus.

Portanto, o documento de Puebla considera as comunidades de base de forma positiva porque nelas:

- há maior entrosamento entre as pessoas, todos se conhecem pelo nome;
- se acolhe a palavra de Deus;
- fazem revisão de vida;
- se reflete sobre a realidade à luz do evangelho;
- se valoriza o compromisso com a família;

⁷¹ Documento de Puebla, n. 263

⁷² A esse propósito, importante salientar livros como o do teólogo Jon Sobrino, cujo título e subtítulo, por si só, soam como se a existência de dois tipos de Igreja fosse realidade a que já estavam acostumados: *Ressurreição da verdadeira Igreja: Os pobres, lugar teológico da eclesiologia*. São Paulo: Loyola, 1982. O autor dedica o livro àqueles “que deram suas vidas pelo reino de Deus”, o que implica dizer que a *Igreja dos pobres*, que considera a *Igreja verdadeira* reaparece no presente, distinta daquela oficial e hierárquica.

- se interessam pelas lutas no trabalho;
- se discute como agir no bairro e na comunidade local⁷³.

Esse jeito novo de se expressar como Igreja também favoreceu para a apreensão de conceitos alternativos àqueles sedimentados pela instituição que tem a seu favor um período de longa duração que serviu para solidificar suas bases e sustentar seu edifício de doutrina. Alguns desses conceitos auxiliaram na feitura de uma face do sagrado até então escondida ou percebida, como a ideia de poder, de santidade e espiritualidade.

5.1 Do devocional ao político: Teologia da Libertação e conscientização das massas

A Igreja Católica sempre teve que conviver – muitas vezes a contragosto, com grupos de fiéis que, mesmo aderindo à fé oficial, lhe dão um toque pessoal, através da criatividade que colore o lado burocrático, sisudo e intolerante da religião que, imbuída da força da lei, zela contra possíveis *abusos*.

Nesse contexto, a expressão religiosa que nasce das bases, formadas, essencialmente por pessoas iletradas e herdeiras de práticas alheias a expressões oficiais de fé, cria espaços onde as relações de poder têm papel inferior às relações de convívio e à partilha despretentiosa de sentimentos comuns entre seus membros. Nesses lugares reina um ambiente de familiaridade e intimidade, fruto de um contato mais espontâneo e menos regido por leis de culto ou sanções que regulamentam o acesso ao sagrado.

⁷³ FREI BETTO. *Puebla para o povo*, p. 72

É dentro, pois, dessa concepção que as comunidades de base se dispõem a agregar os pobres e moradores das periferias, auxiliando no processo de amadurecimento da consciência crítica, sem esquecer a mística da fé que embasa o desejo de criar novo modelo de sociedade baseada em laços de solidariedade entre seus membros. Nesse sentido, a religião assume um papel notadamente político e a fé, expressão *revitalizadora* da luta.

Embora nenhuma forma de religião organizada se sinta totalmente à vontade ao ter que conviver com um tipo *alternativo* de prática cultural que dispensa a mediação de ministros oficialmente designados para isso, é verdade também que houve tentativas no sentido de valorizar tais manifestações populares, dentro do catolicismo latino-americano.

Os encontros dos bispos em Medellín (1968) e Puebla (1979), embora tenham dado largos passos nessa direção, não conseguiram avançar mais no sentido de incentivar maior independência desses grupos. Os documentos aconselham tais grupos a se unirem ainda mais à Igreja, “estrutura mais ampla, universal e definida, **dentro da qual se devem inscrever vitalmente as Cebs, para não correrem o risco de degenerar em anarquia organizativa**”⁷⁴.

Percebe-se, pois, nas ações oficiais da Igreja, um sentimento de ter sempre, que se defrontar com o modo *diferente* com que as massas populares se relacionam com o sagrado. Isso a obriga, até certo ponto, a tomar posições que vão desde rejeição completa ao identificarem em tais práticas resquícios pagãos, até tentativas de compreender o fenômeno como parte importante de expressão que a poderia ajudar, retirando ranços de uma religião estabelecida e muito presa a conceitos e pouco comprometida com a caminhada dos seus seguidores.

⁷⁴ Cf. Documentos de Puebla, n. 261 (grifo nosso)

Eduardo Hoornaert⁷⁵ admite a existência de certo *ar pagão* em torno das devoções e práticas populares; no entanto, defende que o paganismo é necessário ao cristianismo, no sentido de que o obriga a enxergar valores novos. Por outro lado, segundo o autor, o cristianismo primitivo, em contato com outras culturas, também conseguiu apontar para práticas alternativas quando realçou o valor da mulher, a recusa do serviço militar e à opção pelos marginalizados⁷⁶.

Os *teólogos da libertação* tiveram a habilidade de perceber entre as massas despossuídas e marginalizadas, a coexistência de certo misticismo com um anseio premente de encontrar, em suas devoções despretensiosas, sentido e resposta à sua triste condição. Daí a necessidade de aproveitar práticas e costumes já existentes e consolidados, para dar-lhes configuração mais política ou, nas palavras desses teólogos, mais *libertadora*.

Perguntado sobre o sentido da oração⁷⁷, o frei Clodovis Boff disse que o teólogo tem parte integrante no processo que quer transformar a simples oração em vida, lutas e esperanças, “de modo que a oração não seja uma fuga do mundo, da história, da realidade, mas seja a assunção, a tomada dessa realidade”, e se a oração permanece apenas no nível da pura devoção, é alienante, descomprometida. A oração comprometida com a história e com a vida, produz “efeitos de libertação”⁷⁸.

Ao reconhecerem a importância de partir do popular para a reflexão política, os teólogos fazem uma espécie de crítica ao modelo de Cristandade do

⁷⁵ Hoornaert, como sacerdote e historiador, entende bem a caminhada de um povo que expressa sua fé sem qualquer intermediação a não ser seu jeito particular de exprimi-la, segundo sentimentos pessoais, como pode presenciar no meio das camadas pobres do Nordeste, onde dedicou seu ministério.

⁷⁶ O CEBI Diante dos 500 anos. In: CEBI. 500 anos: resistência e memória. N. 59/60, 1992, p. 45

⁷⁷ Várias questões foram propostas para os mais importantes teólogos da libertação e compiladas em livro organizado por Faustino Teixeira a partir de um encontro realizado em 1989 na cidade de Embu-Guaçu, SP. A finalidade do encontro foi avaliar um projeto que seria publicado em 50 volumes e que se chamaria Coleção Teologia da Libertação.

⁷⁸ Faustino Couto TEIXEIRA (org). *Teologia da libertação*: Novos desafios, p.81

século XVI que teria encerrado qualquer possibilidade de diálogo com as culturas já existentes neste continente. O rosto de Deus, segundo esse modelo se identificava demasiadamente com o branco estrangeiro e invasor e é por conta disso que até hoje, segundo eles, não se consegue criar uma teoria de como ser cristão neste continente⁷⁹ sem adotar modelos vindos de fora. Até mesmo o missionário, que deveria encarnar o ponto de convergência entre as duas culturas, não conseguia se desvencilhar de um modelo excessivamente clerical que reforçava ainda mais a força de uma cultura dominante.

As expressões populares da religião criam produtos inusitados em matéria de relação com o sagrado, como no conceito que têm sobre santidade, na concepção de deus ou deuses e, principalmente, na produção de um tipo alternativo de imagética que reforça uma espiritualidade menos intimista e mais fundamentada na vida prática.

5.2 Conceito alternativo de santidade

Contrariamente à mentalidade católica oficial que entende santidade como coroamento de uma vida marcada pela prática de virtudes e vivência exemplar da religião, as comunidades de base, apropriando-se das devoções tradicionais, vão mais além naquilo que constitui critério para avaliar o modo de vida dos candidatos à santidade.

⁷⁹ CEBI: Ano 7, n. 40, p. 46 (Por trás da Palavra)

Em primeiro lugar, é suficiente invadir terra, participar de passeatas ou greves e logo em seguida tombar na luta para receber o título de mártir. Dispensam-se, portanto, as formalidades canônicas. Percebe-se, assim, não um contato intimista e devocional com a vítima de martírio, mas um resgate da memória, a história que será contada e passada adiante e da qual se poderá tirar ensinamentos úteis que servirão de modelo para a comunidade em busca de sua própria história:

Celebrar a memória de alguém que foi martirizado é, em primeiro lugar, valorizar seu espírito e sua atitude de entrega da vida. Nisso consiste a grande diferença entre um santo tradicional e um mártir que morreu na luta pela justiça social. Normalmente, pede-se para o santo tradicional uma graça ou um milagre pessoal. O mártir, no entanto, suscita em nós o desafio de continuar lutando na mesma causa pela qual ele derramou seu sangue.⁸⁰

Os santos da Igreja não são esquecidos, muito embora o lado pietista das canções, rezas e outras devoções passem por uma espécie de *releitura*. Um exemplo é a festa do divino. O cântico é um misto de súplica e exposição da condição da comunidade que sofre a presença constante e impiedosa da penúria, mas também é chamado à luta na defesa do pão e do próprio chão:

Meu divino Espírito Santo
Guia da comunidade
Alumiai a pobreza
Pra lutar na irmandade

Pra lutar na irmandade
Com força e decisão
Defendendo o pão nosso
E conseguindo o seu chão

⁸⁰ Dirceu BENINCÁ. *Martírio e missão a partir das Ceb's*. In: <http://pt.ismico.org/content/view/618/68/>. Acesso em: 31 mar 2009

E conseguindo o seu chão
Pra morar e trabalhar
Criando o mundo novo
Onde todos têm lugar
Onde todos têm lugar
Neste mundo de irmãos
Tendo Deus por nosso Pai
E Jesus por salvação

E Jesus por salvação
E o Divino por nossa luz
Abençoado o irmão
Que a canga não seduz

Meu Divino Espírito Santo
Garantia e certeza
Dai coragem ao povo pobre
Dai alento, dai firmeza

Quando o sol vem saindo
Pede licença ao Senhor
Alumiai nossas vidas
No jogo do vosso amor⁸¹.

As comunidades *oficializam* a santidade de alguém quando este passa a fazer parte do seu cotidiano. O nome do santo vira, então, nome de rua, se torna padrinho ou madrinha do filho, como um protetor particular e, sobretudo, modelo não pelas virtudes que praticou em vida, mas na semelhança de experiências que têm com o povo humilde em suas lidas diárias na busca angustiosa pela sobrevivência.

⁸¹ CEBI. Ano 6, n. 33, p.29

As celebrações dos santos se tornam oportunidade de organizar o povo e festejar as próprias conquistas. A sua vida penetra, pela reflexão, a vida daqueles que ocuparam a terra que, segundo eles, é um presente de Deus. A história da Vila Operário⁸² é permeada de uma mística que mistura fé, invasão e consciência política:

[...] A Vila Santo Operário nasceu a partir da invasão de uma granja e uma plantação de arroz abandonada. Em junho de 1978, já com sessenta casinhas, a favela organizou a festa de São João. Os grupos fizeram a reflexão em cima das palavras de João registrada pelo evangelista São Lucas 3,11: “Os que têm duas túnicas, reparta com quem não tem”. A reflexão trouxe consciência de que, enquanto alguns tiverem muito, outros terão pouco. Tiram, da lição do presépio, justificativa para a invasão: José e Maria invadem uma gruta, e foi dessa invasão que nasceu o libertador. Os nomes das ruas são escolhidos segundo as devoções dos moradores, maioria de católicos. Segundo os autores, os nomes procedem de uma consciência político-histórica do povo da vila Santo Operário: Rua São Sepé Tiaraju⁸³, Santo Antonio, São João, Negrinho do Pastoreio, Zumbi [...] ⁸⁴

5.3 Luta de deuses: o deus dos pobres e o deus dos ricos

O Deus que se constrói a partir do imaginário religioso das Cebs possui, além de rosto humano, ações humanas e ainda se insere em duas categorias sociais, ele pode ser um representante do pobre ou do rico. O primeiro, escrito com sua inicial em maiúsculo, é o verdadeiro. O segundo, em minúsculo, é o falso.

O subsídio de reflexão das comunidades que comemorava os 500 anos⁸⁵ da chegada da religião católica na América⁸⁶, no ano 2000, fazia um

⁸² O nome da vila é uma homenagem ao operário metalúrgico, Santo Dias da Silva, morto pela polícia na greve dos metalúrgicos ocorrida em 1979

⁸³ Indígena torturado e assassinado pelas tropas portuguesas e espanholas em 7 de fevereiro de 1756. As comunidades populares o consideram santo e mártir.

⁸⁴ Carlos MESTERS. *Bíblia*: Livro da Aliança, p. 38

⁸⁵ A comemoração foi oficializada pelo Cardeal Angelo Sodano, legado pontifício, em Porto Seguro, BA, em 26 de abril de 2000, lembrando a celebração da Primeira Missa em terras brasileiras em 26 de abril de 1500 (Ver

apanhado histórico dos pensadores da época, contrapondo os modelos *evangelizatórios* aqui implantados e apontando os limites e contradições de cada um. O autor, Eduardo Hoornaert⁸⁷, fez um esquema comparativo entre pensamentos do clero da época. O primeiro, de Bartolomeu Las Casas, tinha, segundo o autor, como um discurso simplista. O outro, Gonçalo Fernandes Oviedo, teria um discurso de conotação racista. Transcrevemos esse esquema abaixo:

Oviedo:	Las Casas:
Os índios são diabos	Os espanhóis são diabos
Os espanhóis são cristãos	Os índios são cristãos

Não se trata aqui de avaliar essas duas posturas, como faz o autor. No entanto, percebe-se que esse esquema se repete por diversas vezes na maneira como as Cebs esquematizam seu discurso e qualificam as ideologias, e isso sem qualquer preocupação empírica. O discurso é sempre baseado numa separação subjetivista entre os que têm o *verdadeiro deus* e os que não o têm.

Nesse sentido, reproduzem a imagem dos patrões como simples exploradores e falsos em sua aproximação do sagrado. Alguns subsídios deixam claro que os ricos se aproveitam do imaginário popular a fim de acumularem mais influência e continuarem o processo de exploração. O biblista Carlos Mesters reproduz o relato de um integrante da Comunidade de Pedra Talhada na qual se

http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/documents/rc_seg-st_doc_20000426_sodano-brazil_po.html que contém a homilia completa do prelado. Acesso em 15 de junho de 2009

⁸⁶ CEBI. *500 anos: Resistência e memória*. N. 59/60 (A Palavra da Vida)

⁸⁷ Op. Cit., p. 37

nota a apropriação das devoções populares por parte dos ricos, e que, no entanto são, agora, percebidas por um povo já consciente das *artimanhas* dos poderosos:

[...] nos dias da festa da padroeira, o patrão trazia os seus bezerros no leilão da Santa. No sermão, o padre elogiava a generosidade do dono da terra, pois, graças ao salário que ele pagava, muitas famílias tinham agora um futuro garantido. E graças aos bezerros que ele oferecia, o lucro da festa aumentava. A capela foi restaurada e a imagem da santa recebeu nova pintura. Deus parecia estar abençoando a mudança em andamento em Pedra Talhada.

Mas alguns não se conformavam: “Será que Deus está abençoando tudo isto?” Discutiam o assunto nas rodas de conversa e diziam: “O patrão tem mais força do que nós. Ele tem a máquina e o boi. Impõe a lei que ele quiser! Temos que nos unir para defender o nosso direito. Do contrário, ele vai mandar em todos nós e ficará cada vez mais rico à custa do nosso trabalho. Uma coisa assim não pode ter a bênção de Deus!”⁸⁸

6. Produção de *novos bens espirituais*

A relação simples e direta com o sagrado exige o apoio de um fluxo mais criativo de representação imagética, e para isso as comunidades de base sentiram que as imagens tradicionais não as representavam de fato ou, pelo menos, não tinham *o seu rosto*. Através da mediação artística, a religião abstrata se apresenta de forma visível e a experiência metafísica fornecida pela religião oficial é traduzida em existência concreta.

Nesse nível, a relação com a imagem se dá na sua capacidade em refletir a realidade do *fruidor*, e isso exige que as histórias ali contadas não sejam

⁸⁸ Op. Cit., p. 38

inventadas ou idealizadas, mas relacionadas com o sentir da vida na sua dureza e também na memória de suas alegrias.

A imagem, portanto, é convidada a ser, ela também, solidária, caso contrário, não será verdadeira, no sentido de que não poderá fornecer legitimidade na superação de situações de sofrimento e dor. Ela deve conter mensagem de denúncia e ser, ao mesmo tempo, portadora de esperança. Outros conteúdos, como beleza e harmonia, apenas têm função secundária em relação à sua capacidade em ser reflexo de uma da realidade de pobreza e marginalidade.

Por esse motivo, tais expressões artísticas têm função de reproduzir em suas linhas e cores – ou ausência delas, a realidade histórica de um determinado povo e têm sua expressão aumentada quando ocupa um lugar na vida desse povo. Do contrário, será sempre abstrata, descolada da realidade e, portanto, não representativa.

Quanto aos autores de desenhos que ilustram as novenas, estudos bíblicos ou folhetos, eles são quase sempre anônimos. O anonimato cria a sensação de apropriação livre da imagem de acordo com o grau de identificação que cada um dos seus membros tem com ela. A assinatura da obra acontece não quando o seu autor a identifica como sua, mas quando a comunidade se vê nela retratada. Nesse sentido, a comunidade também colabora com a feitura da obra, e neste caso, também a assina.

A respeito da verdade de uma imagem, esta não se constrói a partir da aproximação com o protótipo divino, mas com sua participação ativa na vida dos homens e na fidelidade à realidade vivida e compartilhada por eles. A imagem, assim, deve acompanhar essa realidade, estar sempre *pari passu* com o ser-

homem. Nesse sentido, ela não só tem a missão de retratar a realidade, como também de iluminá-la.

Desse modo, o rosto negro ou indígena de Cristo ou da Virgem não deve apenas lembrar o rosto de um povo explorado e marginalizado ou servir como simples ascese pessoal. Pelo contrário, a sua função primeira será sempre a da tomada de posição política. A imagem, nesse sentido, ganha eficácia, pois desce ao nível humano, misturando-se às dores e sofrimentos próprios da natureza humana.

É possível afirmar, portanto, através dessas novas concepções, que existe uma persistência em *racionalizar* o processo imagético, *historicizando-o*, isto é, fazendo com que determinada relação com o transcendente fique estreitamente ligada a uma situação determinada. Mais do que crer, é necessário estabelecer uma atitude *conflitiva*, é permitir que o deus que se adora, estabeleça obras libertadoras na história em favor dos *vencidos* da história, de quem se pretendeu, ao longo do tempo, apagar a memória de suas lutas⁸⁹.

A partir dos anos 1970, a vida espiritual do povo recebe, no Brasil, um influxo político, de maneira a fazer coincidir na experiência cotidiana o real e o espiritual; a isso os teólogos denominam de *espiritualidade encarnada*. Através dela, o adjetivo *espiritual*, junto com o substantivo *espiritual* não poderá mais “ser compreendido nem realizado a partir de outro lugar que não seja a vida histórica”⁹⁰. Nesse período, foi-se impondo uma mentalidade de que “sem vida histórica e real não podia haver vida espiritual”⁹¹.

⁸⁹ Gustavo GUTIÉRREZ. *A força histórica dos pobres*, p. 35

⁹⁰ Jon SOBRINO. *Espiritualidade da Libertação: Estrutura e conteúdos*, p. 12

⁹¹ *Ibid.* p. 12

Na verdade, aqui podemos identificar o instrumental ideológico marxista presente no discurso da TL. Clodovis Boff afirma a impossibilidade de evitar um encontro com a teoria marxista quando alguém resolve lidar com o pobre e o oprimido e sua libertação, especialmente quando vários assuntos tocam de perto ambos os discursos, como fatores econômicos, o poder das ideologias, incluindo as religiosas e a luta de classes⁹².

De qualquer forma, o resultado de tal espiritualidade irá conduzir certamente não mais a uma situação de desencontro ou de incompatibilização entre as esferas do sagrado e do profano, mas a uma imbricação entre elas. O desejo de transformar em imagem tangível o Intangível é fruto, antes de tudo, da necessidade que se teve em fornecer respostas plausíveis aos diversos acontecimentos que a religião, sozinha, parecia não dar conta. Nas comunidades de base insiste-se, portanto, na união entre religião e ciência. A história, entre as outras ciências, terá sempre um lugar privilegiado pois, segundo os teólogos, ela dará força e sentido a uma espiritualidade mais encarnada na realidade.

Milton Schwantes⁹³ comenta, no caderno do CEBI intitulado *E o verbo se fez carne e acampou entre nós*, sobre a necessidade de aproximar história e teologia. É a história, segundo ele, que dá uma *dimensão encarnativa* do testemunho. Teólogos que abrem mão da historiografia tendem a *condensar* a doutrina ou a *flutuar* demasiadamente “nas esferas da sublimidade religiosa” (ver figura abaixo). O mesmo, segundo ele, não acontece quando existe o casamento entre fé e prática encarnada. Nesse caso, o interesse pela trajetória histórica significa não transformar a leitura bíblica num processo teórico, sem sentido, mas tornar a própria palavra, um processo de libertação. A verificação histórica,

⁹² Clodovis BOFF. *Methodology of the Theology of Liberation*. In: John SOBRINO e Ignacio ELLACURÍA (coord.). *Systematic Theology*, p. 13

⁹³ Professor de bíblia da Universidade Metodista de São Paulo

segundo ele, “não poderá substituir o testemunho, mas será capaz de enraizá-lo”⁹⁴.

CEBI. E o verbo se fez carne e acampou entre nós. s.d. p.16

6.1 Cenário político e cultural: O profano-mais-que-sagrado

Ao rastrear os elementos que forjaram a gênese de uma estética para os excluídos, é importante destacar a contribuição dos movimentos políticos e culturais entre as décadas de 1960-1970. De fato, trata-se de um período de efervescência de expressões que ganham as ruas através de protestos, reivindicações e ampla conscientização das classes populares. Em outras palavras, esse foi, num certo sentido, um tempo de revoluções: uma revolução cultural dos *hippies*, dos Beatles, do Cinema Novo, da Bossa Nova, e da mulher. A revolução religiosa com o Concílio Vaticano II e as conferências dos bispos em Puebla e Medellín e, finalmente, revolução política, com as revoltas estudantis contra a rudeza da ditadura militar.

⁹⁴ *Op. Cit.* p. 17

Os diversos movimentos são acompanhados de palavras de ordem que dão o tom das lutas libertárias. No curta “Cinco vezes favela” produzido pela UNE em 1961, onde, pela primeira vez se voltava as câmeras sobre uma realidade de exclusão, aparece o jargão: “O povo unido jamais será vencido!”. Em 1967, Marshall McLuhan, através da afirmação “O meio é a mensagem”⁹⁵ consagra o meio como elemento determinante da comunicação. E ainda, em 1968 os hippies levantavam a bandeira do “Façam amor, não façam a guerra”.

Esses elementos, em seu conjunto, com as palavras de ordem, e a convicção de que por detrás da revolução haverá sempre uma vitória estão presentes no DNA das Ceb's e irão refletir num imaginário onde tais forças estarão sempre representadas. As cartilhas e livretos de estudos bíblicos refletem, sobretudo, uma *Igreja em revolução*, e essa revolução era teológica, moral, litúrgica, pastoral e política⁹⁶.

O ambiente de clandestinidade no país causado pelos Anos de Chumbo acabou por favorecer certos setores representativos da sociedade em defesa da população, como a Igreja que abre suas portas para os perseguidos e se torna expressão da voz daqueles que não tinham voz. Nesses espaços, procura-se defender os direitos humanos, produz-se um clamor pela democracia e participação, ao mesmo tempo em que se tornam focos de resistência, e isso será a semente na formação de comunidades menores, onde a solidariedade entre seus membros será o combustível necessário a fim de alimentar a continuidade e persistência das lutas.

⁹⁵ Esse é o título do seu livro *The medium is the message*, de 1967 em co-autoria com Quentin Fiore

⁹⁶ Luiz Carlos BRESSER-PEREIRA. *As revoluções utópicas dos anos 60: A revolução estudantil e a revolução política na Igreja*, p. 200

Tornam-se cada vez mais comuns a apresentação de peças teatrais⁹⁷ em salões paroquiais e a panfletagem⁹⁸ com a finalidade de conscientização das massas trabalhadoras. Tais propagandas se tornam alvo de investigações, prisões, tortura e morte. Tanto a apresentação de peças quanto a panfletagem são uma alternativa de alcance rápido nesses tempos de turbulência⁹⁹. Esses mesmos meios serão sempre muito utilizados pelas Comunidades de Base como principal forma de comunicação.

Apesar de não haver preocupação entre os teólogos de levar às massas uma educação formal ou de simplesmente ensiná-las a ler e a escrever, a dimensão educativa se dá através do ensino de uma teologia popular. Até então, os documentos oficiais eram lidos pelas classes letradas. Os subsídios, com linguagem simples e desenhos que serviam como canal de diálogo para essa teologia mais encarnada, abriram o caminho para uma aprendizagem simples e direta.

Nesse mesmo período o povo começa a ler a bíblia e, a partir dela, a própria realidade. Em 1979 é fundado o CEBI. De forte conotação ecumênica, o Centro de Estudos Bíblicos se tornou referência para uma leitura popular da bíblia. Como outras experiências, esta também nasceu de uma realidade prática: o povo, embora desconhecendo o sentido das palavras bíblicas, já convivia, no

⁹⁷ No salão paroquial da Paróquia São Paulo, em Canoas-RS, é apresentada a peça “O patrão e o operário” para comemorar o Dia do Trabalho, em 1º de maio de 1969. Dentre os religiosos presos, inclusive o pároco, está uma leiga, Alceri Maria Gomes da Silva, que seria assassinada, dois anos depois, por agentes do DOI-CODI em São Paulo. Ver: ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO. *Brasil: Nunca mais*, p. 150

⁹⁸ O padre Giulio Vicini e a leiga Yara Spadini foram presos (janeiro de 1971) após terem sido acusados pelo *crime* de imprimir panfletos denunciando prisões em massa de operários em Mauá e Santo André. Quando foi presa, Yara tinha nas mãos a prova que a incriminava: um jornal intitulado “Luta Metalúrgica”. In: *Brasil: Nunca mais*, p. 152

⁹⁹ Em 1960, o cientista social, Carlos Estevam Martins, militante da UNE, defendia uma arte panfletária como representativa da ação política das esquerdas

seu cotidiano, com histórias que eram retratadas ali. A bíblia se torna, assim, ferramenta ideológica que acompanha o povo pobre em busca de justiça.

As primeiras lutas dos favelados em São Paulo e Campinas pela posse da terra acontecem entre 1976 e 1979. Protestam empunhando não foices e machados, mas bíblias. Esse era o único livro mais acessível no qual o povo podia se espelhar e reivindicar o direito de posseiros, como fizeram os hebreus nos relatos do Antigo Testamento¹⁰⁰ ao invadir a terra que acreditavam ser sua por direito divino.

A bíblia se torna, também, o primeiro e mais importante instrumento de alfabetização e conscientização. O método de alfabetização de Paulo Freire tem grande importância nesse processo. Basta analisar os subsídios para perceber o vocabulário do educador sendo incorporado pela Teologia da Libertação, e dentre eles, *oprimido* é a expressão preferida ao se referir às massas desfavorecidas da sociedade.

De fato, Freire conseguiu captar os sentimentos desses oprimidos, pelo fato de ter convivido no meio deles em áreas pobres do país. Sua formação cristã o levou a uma atitude de não-conformidade com a existência de injustiças que, à época, muitos reputavam como sendo da vontade de Deus. Desde cedo, segundo o seu próprio testemunho, entendeu que havia algo de errado no mundo, precisando de reparo¹⁰¹.

Essa visão mais ampla forneceu, às Cebs, a certeza de que existe, na religião, uma função social. Apropriar-se disso é abrir caminho para uma transformação que desemboca na libertação, sobretudo da consciência.

¹⁰⁰ Segundo testemunho do Padre Benedito Ferraro que acompanhou essas lutas. In: William César de ANDRADE, org. *O código genético das Cebs*, p. 23

¹⁰¹ Paulo FREIRE, in: Ana Maria Araujo FREIRE, org. *Cartas a Cristina: Reflexões sobre minha vida e minha prática*, p. 38

Historicamente, o povo sempre fora relegado apenas à condição de vítima, nunca tomando parte na construção da própria história. A educação se torna, assim, não mero acúmulo de conhecimentos, mas motor de participação e mudança.

A alfabetização a partir da realidade abre a possibilidade de uma análise mais profunda das situações de pobreza, miséria e exploração.

As artes plásticas não tiveram influência direta na formação artística das Cebs, no entanto, algumas experiências, como as neoconcretas apontavam para um ambiente cultural que sinalizava o desejo de querer ganhar o mundo real através do diálogo entre arte e vida, como nos trabalhos de Lygia Clark, os quais solicitam a participação ativa do espectador ou os *Bilaterais*, os *Relevos Espaciais*, os *Penetráveis*, de Hélio Oiticica, no final dos anos 1950 e inícios dos anos 1960, que intentavam soltar a cor diretamente no espaço real¹⁰². Hélio e Lygia, numa exacerbação do humano, propunham, enfim, a supressão do objeto artístico, substituindo-o pelo homem¹⁰³.

O Brasil dos anos 1960 foi pródigo em elaborar escritos sobre o popular, na cultura e na educação, contrapondo-se a outro tipo de educação oficial, *bancária*, elitista. Valoriza-se a arte popular antes tomada como folclórica e ingênua e assim ganham status de genuína manifestação que auxilia na luta e na conscientização das massas.

Os teólogos perceberam que era preciso limpar, da figura, seu caráter *escapista* do mundo em conflitos e oferecer ao espectador consciência suficiente para ajudá-lo na transformação da realidade. Para isso, adotou-se o método Ver, Julgar e Agir da antiga Ação Católica. Ao ver, o espectador é convidado a uma

¹⁰² Ligia CANONGIA. *O legado dos anos 60 e 70*, p. 40

¹⁰³ Daisy PECCININI. *Figurações Brasil anos 60: Neofigurações fantásticas e neo-surrealismo, novo realismo e nova objetividade*, p. 118

tomada de consciência, concentrando o olhar na própria realidade. Julgar é interpretar essa realidade à luz da fé e agir é construir uma sociedade alternativa, isto é, não esperar por uma salvação em um céu distante, mas torná-la palpável já aqui neste mundo.

Portanto, a imagética das Cebbs nasce das múltiplas manifestações ocorridas no contexto brasileiro entre as décadas de 1960 e 1970. Período de não conformismo e da exigência de um novo rosto que representasse a essência do povo sofrido e marginalizado. Enfim, de uma ação revolucionária que tem as massas populares como sujeito ativo no próprio drama.

O papel dos teólogos foi o de entender que o sagrado pertence ao povo e não ao clero, e que era sua missão levar esse povo a um contato direto com a bíblia, livro que espelha sua própria história e que conta cada uma de suas lutas. As expressões religiosas, como as devoções aos santos, que são a linguagem religiosa própria do povo, são organizadas de modo a poder dialogar com as diversas situações de opressão. O santo, assim, não é alguém que apenas escuta os lamentos, mas que participa, através de seu exemplo e da sua coragem, da vida do devoto.

Os teólogos têm, nesse período de nascimento e crescimento das Cebbs, a difícil tarefa de conviver com mitos populares como o performático Chacrinha e o carisma do apresentador Silvio Santos. Esses mitos se apresentam como modelos laicizados, mas com funções religiosas: “São liturgias profanas, que criam um falso senso de comunidade: a grande família do Baú da Felicidade”¹⁰⁴.

¹⁰⁴ Edênio VALLE. *Abordagem psico-sociológica da religiosidade do povo*. In: Lísias Negrão ET AL. *A religiosidade do povo*, p.100

A teologia, assim, na sua relação com o popular, tem uma tarefa educativa ao apresentar elementos que facilitem a interpretação clara da realidade em sua complexidade cultural, o que exige não somente grande sensibilidade pedagógica da parte do teólogo, mas uma inserção na cultura do povo, assumindo seus valores, sua forma de viver, na maneira de fazer suas festas e celebrar a religião¹⁰⁵.

Da experiência, portanto, nasce a imagem que, ao operar em nível de transformação da realidade, não corre o risco de apenas entreter o espectador, mas de formá-lo, de aturdi-lo, mobilizando suas forças no sentido de reivindicar seu lugar de sujeito existente dentro de um processo que o exclui sistematicamente.

Nesse sentido, a arte é revolucionária, pois radicaliza as aspirações fundamentais da pessoa. Nessa ação revolucionária, o povo “nega sua negação, se restitui a posse de si”¹⁰⁶ e gera a matéria-prima para a sua arte, a saber, a coragem de lutar contra sistemas de exclusão e sua consciência de pertencimento a um mundo que lhe nega esse direito. A arte, nesse sentido, reflete um exercício de passagem “do reino da necessidade para o reino da liberdade”¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Leonardo BOFF. *E a Igreja se fez povo*, p. 121

¹⁰⁶ Osmar FÁVERO, org. *Cultura popular e educação popular: memória dos anos 60*, p. 67

¹⁰⁷ *Ibid.*, p.70

Capítulo II. Iconografia da Imagem

O objetivo de se estudar as formas de representação dos desenhos e figuras contidos nos cadernos, livretos e subsídios usados nas reuniões das Cebs está bem longe de simplesmente tentar encontrar representações clássicas de beleza ou imitação pura e simples da natureza.

Por outro lado, como qualquer estudo, partiremos de um pressuposto básico que deverá fundamentar todo o argumento posterior, ou seja, o de que as Cebs fazem um *relato em imagem*, tal qual o modelo medieval, que intencionava lembrar Deus para os iletrados, nos seus vitrais, iluminuras e afrescos¹⁰⁸.

Na verdade, em se tratando de arte sacra, é difícil perceber algum distanciamento muito significativo entre estilos no que diz respeito à sua proposta básica, que é a de anexar ao tema um elemento moral ou explicativo, respeitadas as diferentes visões de mundo onde as diversidades culturais são acomodadas.

¹⁰⁸ Regis DEBRAY. *Vida e morte da imagem: Uma história do olhar no Ocidente*, p. 229

Nesse contexto, a arte sacra tem sempre algo a dizer. Não é simplesmente movida por mero desejo do artista em tirar, do seu ofício, o maior prazer possível. Em outras palavras, existe um substrato mais profundo na visualidade sacra que possui um caráter muito mais elaborado do que aquele que se apresenta, de modo repentino, à nossa visão.

A questão principal, portanto, não é tanto saber até que ponto uma obra sacra tem o poder de atingir de imediato o olhar do espectador com a finalidade de causar impacto, mas, antes de tudo, de que maneira a obra, em si, é capaz de movimentar a estrutura espiritual do espectador e produzir, nele, movimentos de transformação.

Sendo assim, a arte sacra carrega consigo um *logos*, uma palavra objetiva, transformadora, que tem valor em si mesma. Por isso mesmo, dispensa a necessidade de um repensar constante a arte ou a liberdade do artista. A arte sacra se assenta sobre um estatuto de dignidade absoluta, e o artista não está, senão, a seu serviço.

Em relação a um tipo precário de arte, quase nunca aceito por todos como arte sacra, com simplicidade de linhas e economia de cores, como aquela escolhida pelos responsáveis na elaboração dos manuais para encontros das Cebs, pode-se dizer que esses elementos também aí estão presentes.

No entanto, se procurássemos um elemento que diferencia esse tipo de arte daquela que, segundo critérios oficializados pela Igreja pode ser considerada *arte sacra*, diríamos que essa diferença está em mostrar que a sua imagética, para essas comunidades, extrapola esses campos delimitados e oficiais, que determinam que a arte sacra é aquela que está a serviço da liturgia. A não subordinação às leis para o culto cria discrepância entre a produção

artística e o próprio culto ou ação litúrgica. Definitivamente, essa preocupação não está presente nos desenhos que são propostos para a reflexão das pequenas comunidades.

Sendo assim, poderíamos perguntar a que ordem esse tipo de reprodução se refere, à ordem de um profano mais que sagrado ou de um profano sacralizado?

De fato, existe diferença básica entre os dois tipos de arte é que, enquanto a primeira tem um caráter atemporal, isto é, sempre serviu e sempre servirá, com os mesmos objetivos para o culto da religião, pois estão ligadas ao dogma. Por outro lado as imagens, estampadas nos cadernos das Cebs, têm um caráter histórico, são delimitadas a um tempo e espaço específicos e atingem uma situação específica.

Esse caráter provisório é que permite, a essas imagens, certa transitabilidade entre elementos com características do sagrado e do profano sem, contudo, perder o seu conteúdo expressivo, isto é, o humano que deve estar presente por detrás de cada representação artística.

Na arte sacra tradicional, os dois elementos estão devidamente separados a fim de oferecer ao espectador um mínimo de esforço na apreensão dos conceitos que são previamente estabelecidos. Anjos de um lado, demônios de outro, eternamente em lados opostos, como numa moldura que enquadra uma representação imobilizada pela duração de uma arte a serviço do dogma.

Segundo testemunho do Frei Clemente Kesselmeier, um artista alemão franciscano que escolheu trabalhar nas favelas do Rio de Janeiro, de onde tem contato direto com a paisagem de pobreza e miséria ao seu redor, o que acontece na vida eclesial é que:

[...] estamos fixados demais na moldura e não olhamos a paisagem. A paisagem é vida, a paisagem é amor, a paisagem é vibrante, é luminosa, a paisagem é a criatividade, a espontaneidade. A moldura é a permanência, é a estabilidade, é a firmeza; mas nenhuma obra vale pela moldura [...]¹⁰⁹

Dentro da concepção de arte sacra, qualquer trabalho artístico que inverta os papéis atribuídos aos personagens¹¹⁰, não é um dado, não conduz a um princípio único gerador de significado, e quando os significados são tão variados quanto variadas são as interpretações, abre-se espaço não para a quietude e a contemplação, mas para o movimento, a paixão e a participação, próprios de um mundo habitado por homens e não deuses.

Dessa forma, as representações presentes nos subsídios das Cebs, com características *profanizadoras* da arte compõem, através de linhas irregulares, caricaturas, texturas, etc., componentes que contribuem não para forçar uma nostalgia do divino através da harmonia perfeita, mas como um elemento eficaz de comunicação e ulterior desejo de transformação da realidade.

Outra característica dos desenhos é que são, pelo menos os mais antigos, feitos em preto e branco e com isso querem, como se referia Argan ao trabalho de gravura, reproduzir uma técnica próxima à impressão tipográfica, onde a figura é geralmente acompanhada por um texto. Segundo ele,

[...] a reprodução por gravura não tem nenhum caráter monumental, a sua força de apelo visual é bastante limitada. Mais que contemplada e admirada, a gravura é lida e relida, sua mensagem se dirige ao indivíduo singular [...]¹¹¹

¹⁰⁹ Luiz Paulo HORTA, Org.. *Sagrado e profano*: Retratos de um Brasil fim de século, p. 75

¹¹⁰ Os personagens, nas cartilhas e subsídios das Cebs fazem isso ao *humanizar* demais os rostos sagrados. Cristo, por exemplo, não parece com o Cristo tradicional, mas como um nordestino, um mendigo, etc.

¹¹¹ Giulio Carlo ARGAN. *Imagem e persuasão*, p. 18

Vários elementos contribuem para que se veja, nesses desenhos, essas características que apontam para uma reiterada indiferença com relação a regras que consagram algum tipo de arte a um patamar sagrado. Linhas, caricaturas, luz e sombras conduzem a uma imagem sacrílega, em muitos dos seus aspectos; no entanto, retiram do sagrado qualquer resquício de idolatria, no sentido de atribuir à imagem uma força aterradora. As imagens são *descontaminadas* desse elemento e fortalecida naquilo que têm de essencial: mostrar que é uma arte do homem, a serviço do homem.

1. Linhas

As linhas, em que predominam contornos, são a forma mais comumente usada nos subsídios imagéticos veiculados pelas Ceb's. Destacamos dois motivos: primeiro porque são uma expressão mais econômica de informação visual e, em segundo porque, com poucos traços, a comunicação é facilitada mesmo quando há simplificação das figuras. São usadas com várias finalidades: caracterizar os desenhos, criar volume, dar a sensação de profundidade e, principalmente, criar uma narrativa, e para isso, podem ou não ser combinadas com a palavra.

1.1 Caracterização das figuras

*Palavra partilhada*¹¹² é o título de um subsídio que tem por finalidade a reflexão bíblica com interpretação que procura atualizar os textos dentro da

¹¹² Publicação do Centro Ecumênico de Estudos Bíblicos – CEBl, da Igreja Metodista do Brasil, com sede em São Leopoldo – RS e outros centros espalhados pelo Brasil

realidade vivida pelos participantes das Comunidades de Base¹¹³. As capas de todos os números trazem sempre um banner com o título do volume. Na parte de cima, são colocados contornos que representam etnias, gêneros, mundo do trabalho, que se pode perceber pelas mãos segurando ferramentas. As caracterizações continuam com o uso de chapéu e capacete, o que demonstra o cuidado em não esvaziar as figuras de sentido, mas de revelar o rosto do excluído. O banner está apoiado sobre uma foice e uma enxada:

Percebe-se, ainda, que as figuras são agrupadas sobre um fundo branco e dispostas em fileira com a finalidade de dar certa organicidade e de mostrar como se relacionam umas às outras. As linhas dão os contornos do volume que sugerem corpos. A leveza das figuras contrasta com a espessura pesada das linhas volumosas das palavras, ressaltando, assim, a sua importância comunicacional. Elas servem como coadjuvantes da informação.

¹¹³ Circulou entre as décadas de 1980-1990, sendo substituído, depois dessa data, por outras séries e coleções, como o “Curso Popular de Bíblia”

Outro exemplo são as linhas que sugerem volume. Na figura abaixo, isso aparece com ou sem preenchimento. Nesse caso, o desenho com preenchimento consegue realçar mais a sua caracterização. Por conta disso é que se consegue saber que essa representação se refere ao presidente José Sarney¹¹⁴.

CEBI. Terra: herança e conquista ano 06, n. 02, 1987, p.44

Nessa mesma figura, não somente a imagem ajuda a identificar o personagem. As palavras colocadas acima de sua cabeça lembram que a ideia de congelamento de preços partiu da época desse presidente (1985-1990), e a charge, portanto, data desse período, como uma crítica que poderia ser entendida por qualquer um vivendo nessa mesma época.

¹¹⁴ *Id.* Ano 06, n. 02, 1987 p. 44

Pode-se, assim, perceber, como as linhas chamam a atenção para uma situação que reforçou o poder econômico de uns, enquanto outros foram obrigados a viver com o pouco que possuíam. Ao centro, destaca-se a figura negra sobre fundo branco, representando o poder político. De cada lado, formas brancas sobre fundo branco. Sabe-se quem são esses personagens pelo tamanho dos sacos de dinheiro, identificados com o cifrão, e também pelo chapéu de operário que um deles usa.

Nos subsídios, portanto, não é rara essa parceria entre imagem e palavra. Não se pode esquecer que os destinatários da mensagem são, em sua maioria, pessoas simples, sem muitos estudos, por isso esse recurso é usado para reforçar uma ideia que possivelmente não teria ficado clara apenas com a imagem.

Um exemplo mais nítido de caracterização das figuras, nós a vemos no desenho abaixo¹¹⁵. Trata-se de contornos apenas e, no entanto, as proporções e a distribuição das unidades fornecem a distinção clara das imagens.

No alto, o elemento aglutinador representado por uma pomba (Espírito Santo), atinge todos com seus raios (linhas pontilhadas).

Pode-se perceber a presença das etnias em todos os quadros, mas, como se fosse um resumo de todos eles, um deles se destaca. Há uma cruz que aponta nas quatro direções, e na ponta de cada, o negro, o índio, o branco e uma mulher asiática. O desenho da pomba aí se repete como que a chamar para esse quadro a atenção do observador:

¹¹⁵ Julieta Amaral da COSTA. *Curso Popular sobre Atos dos Apóstolos: Pedras, tempestades e clarões na caminhada das comunidades cristãs*, p. 20

CEBI/MG. *Pedras, tempestades e clarões na comunidade das comunidades cristãs*. Belo Horizonte, MG. 1991, p. 20

Outros pontos da figura apontam para diferentes idades. Estão aí representados os idosos, as crianças e adultos de ambos os sexos, mas em todos eles estão bem caracterizadas a presença de pobres e marginalizados, como o índio e o negro ou a mulher com lenço na cabeça.

Na figura à esquerda, vê-se claramente uma inversão de papéis. O agricultor, identificado com o chapéu de palha na cabeça é quem ensina as autoridades religiosas e letradas, que também são identificados com suas mitras e batinas.

Ao lado do agricultor, uma figura quase desaparecida. O autor se utiliza de pontilhados para mostrar isso e que, por outro lado, pela desproporção de

tamanho comparado às outras figuras, é muito mais eloquente. A representação esmaecida olha não para o clero, mas para o agricultor, como se estivesse confirmando a conversação, dando-lhe mais veracidade, o que fica mais claro ainda com o detalhe da mão sobre o ombro do agricultor.

Etnias, profissões, idades diferentes. Tudo isso se une em torno de um e único espírito, a unidade, representada na carta bem abaixo do quadro pela comunicação que duas comunidades diferentes mantêm uma com a outra.

A carta está relacionada com a citação bíblica abaixo dela: Atos dos Apóstolos 15,22-35. Esses versículos remetem a uma decisão tomada pelos apóstolos e presbíteros de escolher homens de boa conduta entre eles e enviá-los para a comunidade de Antioquia a fim de “consolar os irmãos com muitos conselhos” (v. 32). Novamente, nesse quadro se vê essas palavras se tornando realidade

Do lado direito, há também uma citação bíblica do mesmo livro. Trata-se do momento em que Pedro fazia sua primeira pregação pública quando o Espírito Santo desceu não somente sobre os fiéis, mas também “sobre os gentios”. Mesmo para aqueles que não faziam parte do número dos discípulos, Pedro não lhes nega a água do batismo. O quadro, portanto, chama a atenção para a unidade na diversidade.

1.2 Caricaturas

As caricaturas têm uma finalidade específica nos subsídios: mostrar às pessoas simples de que lado Deus está. Nesse sentido, as imagens são

carregadas de traços que exageram a sua caracterização a fim de produzir um efeito crítico sobre elas.

A figura abaixo faz isso ao mostrar o ministro Delfim Neto. Sua gordura contrasta com a do pobre acusado de ladrão. O autor, assim, quer deixar claro para seu público a existência de graus de culpa. A culpa maior, nesse caso, cabe à figura maior.

CEBl: *Os mandamentos da lei de Deus: ferramenta da comunidade*, s.d

1.3 Tridimensionalidade

No desenho abaixo, todos os grupos estão enquadrados numa estrutura que organiza em fileira de três cada um dos elementos e que se alternam entre linhas retas e curvas. A figura principal se destaca pelo tamanho, verticalidade, profundidade e volume, realçando uma visualidade tridimensional com a intenção de criar interesse por esse elemento que chega a extrapolar os limites do quadro:

CEBI. Palavra Partilhada. 1987, p. 29

Ainda na figura principal, chama à atenção a relação produzida entre linhas verticais – o edifício, e horizontais – as cercas de arame farpado, assim como os outros três objetos mais acima: as duas nuvens e a placa, que apontam para este fundo que revela, dessa maneira, esse como o elemento mais fluente de todo o conjunto.

Destaque-se ainda a repetição das linhas horizontais, representado, neste caso, pelo arame farpado. A ideia principal aqui não parece ser a de fornecer harmonia, mas a de mostrar repetição.

Ao se repetir, o traço cria espanto nos personagens em primeiro plano, ao mesmo tempo em que essas linhas paralelas, que começam bem embaixo, elevam os olhares ao ponto mais elevado, onde a mensagem é mais patente: as leis protegem os grandes donos do poder, enquanto alija e mantém à distância os pequenos trabalhadores da terra, caracterizados com seus chapéus.

1.4 Regularidade e irregularidade

As linhas podem ser regulares ou irregulares, e são normalmente usadas para evidenciar situações contrastantes, como riqueza e pobreza. Na representação abaixo isso fica evidente com sua divisão em duas partes. A parte de cima mostra linhas retas que se relacionam umas às outras, e contrastadas com curvas, representadas pelos arcos, pode-se perceber harmonia e fluidez dos elementos. O poder unificador das figuras se encontra na verticalidade das formas. Embora não sigam a mesma sequência (as linhas do muro não coincidem com as colunas acima), isso apenas contribui para aumentar esses aspectos de harmonia e fluidez.

Na parte de baixo, ao contrário, as linhas não são construídas matematicamente, mas ao acaso, como se vê na choupana, onde as palhas que servem como telhado são simples riscos delineados livremente e as paredes com linhas desordenadas: algumas simulam formas quadradas, outras retas ou curvas, verticais e horizontais. O presépio, ao meio, segue o mesmo esquema. Há uma mistura de elementos que dão a sensação de irregularidade e desarmonia, quebrada unicamente pelo desenho ao canto, que representa uma empresa com o anúncio: “Não há vagas”. Somente aqui a arquitetura retilínea e ordenada tem a intenção de repetir o esquema anterior.

CEBI. 1990, p. 23

1.5 Formas Geométricas

No entanto, essa distância não diz respeito apenas ao poder civil. O pobre é colocado em segundo plano também dentro de sua própria religião. A figura a seguir demonstra isso, sobrepondo figuras geométricas. São vários quadrados envolvidos na cena: Há aqueles que conduzem ao altar, aqueles que fazem uma separação entre os personagens (escadas) e finalmente, longe do alcance das mãos, outro conjunto de quadrados que conduzem ao sagrado:

CEBI. 1988, p. 28

O desenho é composto por uma unidade de formas a fim de compor um ambiente único; nesse caso, o interior do templo, tema da representação. As formas repetidas, passando pelas linhas da parede e descendo até o ladrilho do chão, servem para conduzir até ao altar. A unidade do ladrilho é seguida por subunidades cuja sucessão conduz ao lugar mais alto, onde repousa a figura principal: o santo bem em cima do altar também elaborado com retângulos sobrepostos.

As figuras circulares, na maioria das vezes, trazem um sentido positivo, de esperança – no caso do sol, de dinamismo e força, no caso da roda, etc.

Na figura abaixo, o autor, ao elencar as virtudes de um bom animador de reunião da comunidade, o compara ao eixo de uma roda, “ele não aparece, mas é quem faz a roda girar¹¹⁶”:

¹¹⁶ *Vida em grupo nas comunidades eclesiais de base*, p. 31

EDIÇÕES PAULINAS: Vida de grupo nas comunidades eclesiais de base. 1981, p. 31

O círculo ainda é uma espécie de oposição e crítica ao modelo de Igreja que se apresenta de forma triangular ou piramidal. O triângulo representa um poder hierarquicamente idealizado e por isso injusto. Essa forma revela discrepância entre as camadas sociais. Os ricos e poderosos em cima, os pobres embaixo:

CEBI: *Os mandamentos da lei de Deus: ferramenta da comunidade*

O círculo se opõe ao piramidal, ao mostrar que os iguais se dão as mãos e se situam num mesmo patamar, onde as diferenças não são notadas e o poder não significa outra coisa que união entre as partes. Nessa concepção, Igreja é sinônimo de povo que se organiza para resolver problemas comuns, não necessariamente de cunho espiritual:

CEBI. Bíblia e cultura popular. 1990, capa

Há, no entanto, o lado bom do triângulo. Já na iconografia da Igreja Católica, sempre simbolizou o dogma da Santíssima Trindade. Nos subsídios, trazem não a presença da Trindade, mas as bases que fundamentam a luta na construção de uma sociedade justa:

CEBI. Esperança contra esperança 1990, p. 22

Mesmo assim, a Trindade é representada, preferencialmente em círculos, não na forma tradicional triangular:

Axego: Boletim Informativo do 10º Intereclesial de Cebs, 2000

1.6 Planos texturizados

As texturas são usadas a fim de criar um efeito de ilusão espacial, e quando sugerem luz e sombra, ajudam a fornecer certo realismo à figura. Esse é o caso da figura seguinte. Os vários tons de textura pretendem mostrar a realidade em que vivem os sem-teto. As linhas dão a sensação de profundidade ao barraco. Essas linhas, no entanto, são quebradas pela luz do sol nascente, como anuncia o próprio texto: “É a alvorada... todos já vivem o espírito de um novo dia¹¹⁷”.

A luz fornecida pelo elemento circular rompe a sequência de linhas no chão. O propósito é o de chamar a atenção para a partilha do pequeno pedaço de pão. As figuras macilentas, os pés descalços, roupas mínimas e remendadas, completam um cenário de miséria, mas que, por outro lado, o pão a ser

¹¹⁷ *Ibid.* p. 13

partilhado, quer demonstrar a solidariedade entre os pobres, e isso se faz com as mãos e os olhares voltados para essa direção.

ARQUIDIOCESE DE VITÓRIA. *Vida em grupo nas comunidades eclesiais de base*. 1981, p. 13

O texturamento da imagem serve, ainda, para demarcar o espaço da escuridão e assim realçar o seu lado luminoso. Percebe-se, na figura abaixo, que os traços quadriculados estão limitados por traços retos e perpendiculares para dar a sensação de cenas que são isoladas uma da outra.

Nesse e em outros casos, como o anterior, o artista sempre demarca os limites para a sombra e a luz. No primeiro caso, os traços se agrupam para expressar sombra, e quando se dispersam, expressam luz. . O elemento principal, a cruz, se destaca pelo volume, altura e profundidade, dando a ideia de tridimensionalidade.

CEBI: Abrindo o baú prá reler a nossa história. 1988, p. 14

As texturas mais finas parecem mais distantes dos olhos, e as linhas espalhadas no chão, imitam grama, e pela sua inclinação, dão um aspecto arredondado à cena, como a imitar o mundo que sustenta o peso da cruz. Assim, pode-se perceber o porquê da insistência na Teologia da cruz. Ela evoca não só sofrimento de todo um povo, mas promessa de vida e libertação.

Isso é reforçado quando o autor do desenho traça um risco sinuoso cortando pelo meio a textura, como um itinerário feito pelo objeto. Onde esse pequeno *raio de luz* toca, tudo fica iluminado, chamando a atenção das pessoas que saem dos seus lares escuros para admirar o que a luz lhes trouxe.

Também quebra a monotonia das texturas entrecruzadas, alguns elementos mais escuros – as árvores, construídas de traços arredondados a fim de insinuar folhagens.

Porém, há um outro elemento, além da cruz, que se destaca: a casa. São traços leves sobre um fundo branco que quebra com a força da textura quadriculada e forte. Um elemento diferente, destacado, como se a luz que passou como um raio, de repente também ilumina os habitantes do lugar com

suas moradias simples. Quanto aos moradores, eles parecem ter precedência sobre os outros elementos. Parecem revestidos de uma dignidade maior, embora participem, de alguma maneira, desse privilégio, quando uma árvore se destaca das sombras e vem, também ela, participar da luz aferida pela cruz.

Ainda sobre a relação luz e trevas, a figura seguinte quer mostrar, através desses elementos, como pode haver um distanciamento entre a leitura e a sua interpretação:

CEBI: Abrindo o baú prá reler a nossa história. 1988, p. 13

Na parte de cima, assim como os planetas, os leitores têm uma atitude de passividade ao *ficar nas nuvens*. No planeta terra, os continentes aparecem em branco sobre uma textura escura.

Neste mesmo desenho, existe um fecho de linha branca e grossa descendo da Europa em direção da América Latina. Esse detalhe é importante na medida em que o texto critica um discurso pronto para ser *entregue* aos povos conquistados. É o que o texto denomina emprego “ideológico da bíblia”, que significa “tirar da bíblia o que interessa em vista de um projeto pré-estabelecido, o que foi chamado de *biscateação* hermenêutica”¹¹⁸

A figura de baixo, no entanto, dá relevância a uma leitura partilhada, que o autor denomina “circularidade hermenêutica”. Chama à atenção o fato de as texturas apontarem para a parte centro-sul do continente americano. A única exceção vem da África, destacada de branco sobre um mar de texturas escuras.

Na América Latina pode-se notar uma luz que irradia de um centro onde se encontra uma vela acesa. Como o texto se refere à leitura e à interpretação da bíblia, a figura quer destacar o papel protagonista que tem a América Latina nesse caminho hermenêutico. No entanto, o texto não se esquece da África quando projeta linhas que partem deste continente, como a indicar a sua importância no processo de conscientização das massas.

A intenção de usar texturas para demonstrar opostos como claro escuro, luz e trevas, se estendeu também para outros, como vida e morte. Na figura seguinte, a textura é usada a fim de ilustrar o poder e a força da morte, e as linhas sem preenchimento, para distinguir a vida, frágil, inocente e indefesa, como a vida do pobre:

¹¹⁸ Tanto o texto quanto os desenhos são de responsabilidade da “Equipe de Formação de Agentes”, da Diocese de Pelotas. In: *Palavra Partilhada*, Ano 08, n. 03, 1989 p. 3 s

CEBI. *Terra: herança e conquista*. 1987, p. 43

A vida é ameaçada, mas ainda assim, é possuidora de resistência. As radiações de luz em torno do pequeno filhote demonstram isso. Os contrastes são fortalecidos pelas palavras. Aquela que acompanha o elemento mais forte é igualmente forte. Há certa inclinação acompanhando o braço esquerdo do gato. Do outro lado, as cascas são quebradas, a vida vem para fora com a promessa de algo novo. No peito do pequeno animal, as palavras são meras linhas com fundo branco, sem qualquer destaque. O destaque maior fica por conta da figura toda: a luz que a vida emite é capaz de romper com a repetição das texturas que se ligam à morte.

É possível ver o mesmo conceito de nascimento se repetindo no próximo desenho. As partes texturizadas representam a terra que traz palavras como: “falta de condições reais” e “religiosidade de vida”, certamente, neste último caso, fazendo referência a um tipo de religiosidade vivida no excesso de devoções, como na religiosidade popular.

Desse estado de condições contrárias, nasce o “novo sujeito histórico”, rompendo com a repetição de linhas escuras e conduzindo para fora, com letras claras, uma planta que se irradia acima do solo: o pobre, como novo sujeito histórico.

CEBI. *Terra: herança e conquista*. 1987, p. 41

2. Radiações

2.1 Radiação centrífuga

Outro recurso muito usado em desenhos e gravuras nos subsídios é a radiação. Fenômeno comum na natureza, é usado para indicar irradiação de luz, como os raios de sol ou a iluminação produzida por uma vela. A partir de um ponto mais forte, cria a ilusão de gerar movimento a partir do centro. Nesse caso, é chamada de radiação centrífuga. As linhas têm seu ápice de gradação no centro, chamando a atenção para esse ponto:

CEBI. *A certeza na frente a história na mão*. 1990, p.53

A função da luz não é iluminar a si mesma, mas as pessoas que necessitam dela por algum motivo. No entanto, para as comunidades de base, a luz de uma vela, do sol da lua, ou simplesmente de uma lâmpada é, por si mesma, eloquente. Em geral, não se interessam pela luz em si, mas pela sua fonte, assim, mais importante do que a luz do sol, é o sol mesmo, pois dele é que procede a luz.

As Cebs se utilizam dessa analogia a fim de identificar o centro da vida da comunidade com a bíblia. Em geral, ela é o centro que concentra luz e a espalha a seus ouvintes. É também, a partir de sua leitura, que as comunidades se tornam autoconscientes. Como na figura anterior, aqui também os traços, embora partam em direção externa, isolam o elemento principal a fim de mostrar a sua importância.

CEBI. O Espírito e a palavra.1993, p.10

2.2 Radiação centrípeta

Numa estrutura centrípeta, acontece o inverso. Há uma convergência de raios, de forma que as linhas mais distantes do centro são mais irregulares e mais esparsas. À medida que deslizam para o centro, ficam mais regulares. A repetição mais uniforme de linhas próxima ao centro irradiador, provoca sentido de força de atração, ideia que o desenhista reforça ao retratar os corpos diminuindo de tamanho à medida que se aproximam do centro. A diminuição alcança o ápice com as mãos unidas que dão a impressão que desaparecem para dentro desse centro.

CEBI: 500 anos: Resistência e memória. 1992, p.30

2.3 Radiação interrompida

A radiação pode ser interrompida pela interferência de qualquer outro objeto. Nesse caso, ela não é completa, ao mesmo tempo em que o objeto que fez a interferência, incorpora o outro, complementando-o. Note-se como a nuvem, ao mesmo tempo em que encobre parte dos raios, compõe a borda no alto da vela com seu contorno forte.

O mesmo não acontece com o outro lado da borda, o mais fino, que sofre interferência desse obstáculo. Mesmo assim, a chama, retratada em traços mais simples, teima em continuar por cima do obstáculo.

Abaixo da nuvem, aparece outro elemento, a rocha. Os dois objetos, ao mesmo tempo em que estão texturizados, refletem a mesma textura para a vela, como uma sombra. Na verdade, essas sombras exercem uma fusão dos objetos, e é aí que fica mais evidente o tema tratado nesse subsídio: “Pedras, tempestades e clarões na caminhada das comunidades cristãs”¹¹⁹. A autora pretende, com esse subsídio, lembrar a história da comunidade, representada

¹¹⁹ Julieta Amaral da COSTA. *Op. cit.*, p. 18

aqui pela vela. Uma história repleta de obstáculos, mas sempre disposta a enfrentá-los com a luz da fé.

CEBI. *Pedras, tempestades, clarões na caminhada das comunidades cristãs*, p. 18

2.4 Radiação em espiral

Nesse caso, a radiação se difunde a partir de um centro arredondado e se expande em espiral. Os cortes que atravessam em linhas retas os círculos dão um efeito de vibração ótica. Na figura abaixo a radiação acompanha as texturas que se movimentam em gradações diferentes. Nesse caso, o índio, à frente, tem uma gradação de textura mais leve que a figura que representa o negro, gerando tanto a ilusão de proximidade e distanciamento, quanto para reforçar a cor de cada raça. Do lado oposto, uma mão que segura uma bíblia. A mão tem ausência de textura, e para deixar mais claro ainda, o autor escreve que se trata da “versão branca de Deus”. A bíblia, volumosa, é representada com texturas bem

acentuadas. A cor de texturas entrecruzadas pretendem mostrar o vigor e a força do livro sagrado.

Os três conjuntos: a mão, a bíblia e a cruz irradiam seu poder de forma perniciosa, uma vez que os raios, ao atingirem os povos colonizados traz destruição e morte.

CEBI. *A bíblia na nova evangelização*. 1991, p.10

3. Iluminação

Com relação à incidência de luz, é sempre apropriado perguntar: qual o tipo de iluminação utilizado (difusa, frontal, lateral). Quais os efeitos que ela produz? Quais são suas fontes?

De fato, essas questões são relevantes quando se trata de revelar verdades e esclarecer consciências, como pretendem os subsídios das comunidades de base. Nesse caso, a luz sempre quer indicar caminhos novos,

como na próxima figura, mas também desmascarar mentiras que se escondem por detrás de pretensas verdades, como na figura anterior.

CEBI. *A bíblia na nova evangelização*. 1991, p.20

A figura seguinte é um cartão de natal distribuído para os membros de uma comunidade local. Com cores neutras e de fácil reprodução, é um bom exemplo de como a imagem se torna narrativa ao fazer a luz incidir sobre imagens que representam determinadas condições sociais.

A iluminação é produzida por um fecho de luz lateral, que vindo da esquerda para a direita, delimita as zonas de luz e sombra que realçam os atores principais da cena, os seres humanos ocupados em seus deveres diários e que, de repente, começam a descobrir uma criança deixada num barraco.

As texturas em torno da criança e as linhas mais grossas que a cruzam, compõem, com o berço de palhas, tons mais escuros a fim de realçar o bebê iluminado.

Apesar da cena toda ser composta apenas de linhas, o claro-escuro fornece um tom de volume, e a luz projetada, concede uma ilusão tridimensional à cena.

Cartão de natal, s.d. acervo de Nélia Carrer Cetra

A luz produzida é o resultado de gradações de claro e escuro. O lado mais escuro cria um efeito de profundidade, ao mesmo tempo em que, desta forma, dá mais relevância ao cenário que o artista quer priorizar.

4. Desproporcionalidade

Corpos desproporcionais, apesar de apresentarem ausência de composição simétrica, que evoca equilíbrio global, tiram da imagem qualquer tipo de emoção e criam formas que não agradam e, portanto, também não distraem. E

essa é, na verdade, a intenção do artista ao retratar, através do desenho, a metodologia utilizada pelas Cebs na sua análise da realidade. Trata-se do método Ver, Julgar e Agir.

O desenho retrata um trabalhador instado a participar das lutas de sua categoria. No primeiro quadro, é convidado a simplesmente ver a realidade, por isso o autor do desenho destaca o olhar que vê com atenção. As linhas, também assimétricas que saem de seus olhos, convidam o leitor a prestar mais a sua atenção nesse ponto.

No quadro seguinte, pontos de interrogação são colocados exatamente acima da cabeça do trabalhador. É o momento de avaliar a situação vista. Finalmente, com as mangas arregaçadas e os braços à mostra, é momento de agir.

Os subsídios trazem sempre figuras assimétricas com composições simples e concretas a fim de provocar uma interação entre a figura e o espectador. Em geral, são massas pouco atraentes para o olhar. Um desenho como esse provoca alguma reação, senão de admiração, pelo menos de espanto.

As séries em quadros facilitam a leitura do desenho, e é essa a finalidade. Nas comunidades, poucas pessoas lêem ou o fazem de maneira pouco eficaz. Nesse desenho, em que a imagem se encontra de perfil, aquilo o autor pretende, consegue alcançar. A finalidade é a de destacar os sentidos que aparecem mais de perfil, pois são os sentidos, afinal, que primeiro os primeiros a detectar a realidade e a perceber o mundo de modo que se possa pensá-lo

ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO. Pastoral operária no mundo do trabalho, s.d., p.9

Abaixo, o volume representa o rico, e sua ausência, o pobre. Como se pode perceber com relação às roupas e à cartola para os ricos e os bonés e capacetes para trabalhadores pobres e ainda no volume que se dá aos corpos. No plano à esquerda, o volume arredondado quer mostrar a fartura de um em contraste com os corpos com pouco volume, à direita, que representam os pobres:

ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO. Pastoral operária no mundo do trabalho, s.d., p. 2

Esses elementos são aqueles que interpretam as mais variadas situações em que vivem os pobres numa sociedade capitalista, onde os recursos são divididos entre poucos, relegando a maioria à exclusão.

A imagem, portanto, é facilmente captada através da reflexão que é facilitada pela conjunção imagem-texto. O imaginário ali retratado não possui domínio técnico e nem a busca de beleza ou perfeição da parte de quem a confecciona. A finalidade última é a de esgotar qualquer devoção e se transformar em algo que produza reação. De fato, com isso, a imagem perde a forma divina, operando uma dessacralização e se volta para o homem, imagem divina, operando uma ressacralização.

PARTE DOIS

ICONOLOGIA DA IMAGEM

Capítulo I: Profanização e Ressacralização do imaginário tradicional

Mario Perniola¹²⁰ propõe uma visão genuína da relação sagrado e profano quando afirma que este último, ao mesmo tempo em que provoca transgressão – que não significa necessariamente profanação – promove uma espécie de *alargamento* do espaço do sagrado.

Isso se explica pelo fato do autor conceber esses dois elementos não como opostos entre si, mas como polaridades que se complementam.

Some-se a essa reflexão o fundamento metodológico oriundo dos estudos de Panofsky, que facilita na compreensão do movimento dialético das mentalidades que transitam no contexto da história da TL no Brasil para verificar essa relação entre o sagrado universal e atemporal, fundamentos da Igreja

¹²⁰ *Mais que sagrado-mais que profano*, p. 23-24

Católica, com o sagrado popular histórico e territorial da TL. Esses métodos ainda são iluminados pela análise marxista da realidade das classes oprimidas.

De fato, na experiência vivida pelas Comunidades de Base, existe uma atração pelo sagrado mais em seu aspecto social do que em sua manifestação sublime ou mística. Nesse sentido, o reinventam, e ao criarem um sagrado laico, fatalmente se distanciam do modelo clássico da instituição católica oficial, o que as configura em seu aspecto de guetos voluntários ou marginais¹²¹. Esse *jeito novo* é gerador de uma rede de solidariedade que reforça os laços entre iguais.

Em consequência, vão esmaecendo, aos poucos, figuras essenciais que reportam à relação convalidada com o sagrado, como a intermediação sacerdotal e a utilização de ritos que são marcados pela inflexibilidade e rigidez das normas. Sendo assim, as Cebbs elaboram novas formas de lidar com o sagrado, e isso exige um deslocamento da operação desse sagrado ou o alargamento de seus horizontes.

Isso requer certa dose de *dessacralização*, o que pode significar despir o sagrado de suas roupagens tradicionais e *revesti-lo* de uma expressão absolutamente nova (figura abaixo), tornando-o, dessa forma, expressão mais daquilo que se vê – o homem e suas relações sociais, do que daquilo que não se vê – um aparato etéreo e sobrenatural que comanda, do alto, a história, onde os homens desempenhariam simples papéis coadjuvantes.

Disso decorre que *dessacralizado* não é *ex-sagrado*. O que a dessacralização instaura é, antes de tudo, uma diminuição da distância, uma abolição da diferença¹²².

¹²¹ Roger BASTIDE. *O sagrado selvagem e outros ensaios*, p. 207

¹²² Mario PERNIOLA. *A estética do século XX*, p. 145

CEBI. Por trás da Palavra. Janeiro-fevereiro 1987, p.7

A dessacralização, nesse sentido, é a ante-sala da ressacralização, no sentido de que se faz necessário despir o sagrado de seus excessos, prática que, segundo Juan Plazaola¹²³ se iniciou com o pelo Concílio Vaticano II, que dessacralizou uma religião marcada pelo excesso de “formalismo de cânones, regras e rubricas”.

Apesar disso, percebe-se a necessidade de, antes de tudo, garantir certa identidade com o imaginário tradicional. É ele que forma o pano de fundo essencial de um sentimento de pertença. Ele é que garante o direito da comunidade de se considerar *eclesial* e ser aceita pela Igreja oficial.

Apenas num segundo momento é que se opera a devida dessacralização, não com a finalidade de negar um passado, rico em tradição, mas, antes, de dar-lhe um novo formato, um rosto novo a antigos personagens.

No imaginário católico tradicional, Deus é comumente representado como autoridade suprema à semelhança de outros elementos constitutivos da sociedade: o pai na família, o patrão na fábrica, o poder na política. O resultado

¹²³ *La Iglesia y el arte*, p. 23

sempre seria o do discurso de submissão para os demais papéis: a boa esposa, o bom filho, o bom trabalhador¹²⁴.

Entretanto, a construção de uma sociedade nova sempre exigirá significados novos, de forma que o Deus que vivia distante da história, se torna, ele próprio, protagonista dessa história. Sua ação é ativa. Ele é um entre iguais. Em suma, um ser histórico.

Ao operar, portanto, uma mudança nos símbolos que potenciam o imaginário, assegura-se a quebra de hegemonia daqueles que se utilizam dele com a finalidade de alienar as massas e assim se perpetuarem no poder. É assim que ideologias religiosas são constantemente criticadas como forma de apropriação do sagrado e de legitimação ideológica:

CEB.I Por trás da Palavra. Maio-junho, 1987, p. 8

Imagens como esta passam, a partir da reflexão e da prática político-religiosa das Comunidades de Base, por uma espécie de *conversão*, no sentido

¹²⁴ Castor Bartolomé RUIZ. *A força transformadora social e simbólica das Ceb's* p. 104

de que os rostos sagrados se abrem a novas problemáticas, como a representação político-social de personagens como o Cristo e a Virgem.

Temos, assim, um acontecimento simbólico: a *presença* sai das sombras (o sagrado) e a *testemunha* (humana) a reconhece¹²⁵, nascendo, assim, uma revivificação do elemento místico quando este se entrelaça à vida profana, à história dos homens.

No âmbito da História da Arte, vale lembrar Caravaggio. Ignorando convenções artísticas anteriores, insistia num tipo de realismo onde os personagens, homens e mulheres do povo, emprestavam seus rostos ao Cristo e à Virgem. Sua decisão de abrir mão de certa *heroicização* das figuras¹²⁶ revelou um artista que desvelava um rosto marcadamente humano para mostrar nele o rosto divino escondido.

A função da imagem no discurso da TL não é, portanto, o de agir separadamente, como se em si mesma operasse qualquer conexão espiritual independente de uma sólida articulação material. Aquilo que ela pretende é, antes de tudo, construir significados baseados na vivência social, e seu ponto de partida, a esfera cotidiana com seus conflitos inerentes.

Somente no momento em que a imagem *se encarna*, ela se torna capaz de sofrer uma espécie de atenuação ou até de anulamento de sua substância sagrada. Nesse caso, o divino parece até desaparecer a fim de fazer aparecer o *demasiado humano*, ou uma reprodução *hipostasiada*¹²⁷ do homem, como na figura abaixo:

¹²⁵ Eugenio TRÍAS. *Pensar a religião*: O símbolo e o sagrado, p. 120

¹²⁶ Giulio Carlo ARGAN. *História da arte italiana*: De Michelangelo ao Futurismo, p. 248

¹²⁷ União hipotástica é a doutrina que afirma haver em Jesus Cristo duas naturezas ao mesmo tempo: a divina e a humana. No sentido acima, Deus e o homem seriam uma natureza só, e com

CEBI: *Educação da fé ao interior de uma prática libertadora*.1989, p.7

Tal atenuação ou anulação de um sagrado de tipo sublime é necessária, pois só assim se pode ajustá-lo à realidade dos homens, e dessa forma, deixar descoberta a opressão estrutural que retira da pessoa seus direitos fundamentais à terra, ao trabalho, em uma palavra, à sua identidade.

Consequentemente, a nova imagem do sagrado não mais servirá para ser simplesmente contemplada e venerada mas, acima de tudo, para inspirar e incentivar no envolvimento político. Há, pois, uma adaptação da imagem ao mundo real e um ajustamento entre a figura e os mecanismos básicos da percepção. Qualquer um poderá, literalmente, *ler* a figura e articulá-la com a sua realidade¹²⁸.

isso as Comunidades de Base remetem não a uma diminuição de Deus, mas a uma elevação do homem.

¹²⁸ O Centro de Estudos Bíblicos – CEBI, em sua VIII assembleia realizada no ano de 1987 no Centro Diocesano de Formação de Chapecó, SC, selecionou algumas conclusões que serviram como metas de suas próximas atividades. Na parte que dizia respeito à metodologia a aplicar para os estudos bíblicos nas diversas partes do Brasil, destacaram o uso de recursos populares: áudio-visuais, desenho, material poético, entre outros. Ver Ano 7, n. 40.

Além da falta de compromisso com convencionalismos, a figura pode alcançar um nível de confusão visual, em que os sinais se transformam em mapas que facilitam a leitura. Um rosto, perdido entre inúmeros rostos, as mãos que se elevam em desespero, diante da mão que mata, dão dignidade à morte que se transforma em sacrifício martirial, em nada perdendo em dignidade à morte do Cristo na cruz:

Transparência, s.d. Arquivo de Nélia Carrer Cetra

Como na imagem acima, o Cristo, para as comunidades eclesiais, não é uma identidade localizada num tempo e espaço separados. Ele é toda mão erguida para pedir, se render diante dos poderosos, clamar por socorro, enfim, ser *recrucificada*.

Tais imagens tendem a negar representações do passado que procuravam demonstrar a relação do homem com o divino em termos meramente metafísicos. Relativizando o transcendente, é possível aproximá-lo, tornando-o

imaneente. Nesse caso, não mero há acesso do homem a Deus, mas uma fusão resultante dessa relação¹²⁹.

Ao contrário do pensamento comum, não há aqui sacrilégio ou heresia, mas um “mais que sagrado no profano”, como afirma Perniola. Daí deriva toda uma representação não mais envolvida consigo mesma e nem uma arte preocupada apenas com noções de beleza, mas outro tipo que participa e se envolve na práxis social e, sobretudo, que revela, no cotidiano e no homem que dele participa, uma sacralidade até então nunca percebida.

1.1 Alargamento das fronteiras éticas

Na tentativa de adequar a vida do indivíduo aos ensinamentos e à prática cristãos, a Igreja em suas práticas conservadoras se serve de um conjunto de preceitos que tem por finalidade conduzir a uma ação ética na sociedade, trazendo para si a função de guardião das consciências. O acordo entre a ação e a consciência, portanto, se estabelece, sobretudo, como um ato espiritual¹³⁰, e não simplesmente como fruto de um amadurecimento da consciência política.

Essa prática pode ser exemplificada por ações pouco eficazes diante de problemas prementes, como a guerra. Diante dos desastres provocados pela guerra, o papa Pio XII quando, diante dos desastres provocados pela guerra afirmou, em programa de rádio, que o problema da guerra não seria senão consequência direta do enfraquecimento da força cristã que iluminava as consciências sobre questões do bem e do mal. Depois de convidar os fiéis a olharem de perto a vastidão dos desastres, os convoca a lançar mão do único

¹²⁹ Juan Antonio ESTRADA, *Deus nas tradições filosóficas*, p. 218

¹³⁰ José Antonio SAYÉS. *Teología y relativismo: Análisis de una crisis de fe*, p. 207

remédio possível para uma situação tão calamitosa: a “volta aos altares”, de onde, segundo ele, provinha a energia moral necessária para uma verdadeira ordem social¹³¹.

Encontrar uma resposta espiritual para problemas materiais continuou sendo sempre, em muitos casos, a saída mais adequada e menos traumática quando se trata de preservar a fé da *contaminação* de ideias estranhas que, por vezes, tentam invadir suas quase impenetráveis muralhas. Esse é o caso, por exemplo, da TL. Acusada de praticar um *relativismo ético*¹³² ao partir do homem e não da revelação divina em matéria de prática de fé.

No confronto entre uma visão essencialmente espiritualista e outra, mais aberta à vida concreta e material é que se abre a possibilidade de expansão do campo ético para além das fronteiras até então delimitadas pelos contornos traçados por uma concepção de sagrado restrita a uma explicação única e fechada dentro dos muros de uma instituição.

Porém, ao ampliar de forma cada vez mais abrangente o campo ético, este acaba enfraquecendo certo tipo de identidade considerada a única *autenticamente cristã*. Nesse sentido, para a TL, o discernimento ético parte de situações de exclusão e elege o excluído como valor absoluto, e em decorrência, desconsidera outros assuntos que mais preocupam a Igreja oficial, como vida antes do nascimento ou a preparação para a vida depois da morte. A TL acredita

¹³¹ Radiomensagem *Nell'abba e nella luce*: Sobre as bases da ordem nova, de 24 de dezembro de 1941, passim

¹³² Sobre esse assunto, a Congregação para a Doutrina da Fé lançou um documento intitulado: “LIBERTATIS NUNTIUS: Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação” em agosto de 1984 no qual se encontra implícita a condenação oficial da Igreja em relação aos diversos relativismos deixados pelo método da práxis, divulgado pela Teologia da Libertação.

que os 60% da humanidade ameaçados pela fome e pela morte é que constituem o verdadeiro critério ético¹³³.

O conceito de história irá, como consequência, assumir lugar de destaque e ocupará grande parte de todo o discurso chamado de *libertador*. É a história que toca a realidade, produzindo, como resultado, uma ética objetiva, não mais preocupada com princípios morais individuais, mas com a teia de relações que envolvem o homem e a sociedade. Nesse processo, merecem destaque aqueles que estão na periferia ou em situação de dependência dos *centros de exploração*.

A história, contada a partir dos não-heróis, dos explorados e marginalizados é capaz de produzir, por ela mesma, a ética da vida, que não nasce, portanto, de gabinetes de teólogos, mas da experiência vivida, da emergência de sujeitos históricos que adquirem consciência das situações injustas a que são submetidos.

Dessa forma, as vítimas trazem à tona o mal, não tanto pelo discurso puro e simples, mas por aquilo que Dussel¹³⁴ chamou de *razão ontológica transcendida*. Em outras palavras: aqueles que antes eram vítimas, agora, a partir de um convencimento ético-crítico, são capacitados a apontar o mal que, nesse caso, são representados pelos diversos grupos conservadores que, através de sua ação, tentam impedir o desenvolvimento da visão crítica dos excluídos. Ao fazerem isso, geram suas vítimas¹³⁵.

¹³³ Pablo RICHARD. *Força ética e espiritual da Teologia da Libertação*, p. 17

¹³⁴ Enrique DUSSEL. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*, p. 416

¹³⁵ Ibid.

É assim que, segundo Berger¹³⁶, a força da religião em estabelecer critérios éticos vem, antes de tudo, da produção de uma forma de consciência que conduz à alienação pelo fato do sagrado se manifestar essencialmente como um outro, separado da vida humana comum e profana.

Partindo dessa análise, a TL adota critérios novos ao se deparar com a lei ou a norma¹³⁷. A lei somente é levada em consideração em seu papel de denúncia de situações injustas, e não em sua função normativa ou jurídica. Disso resulta uma ética comunitária e participativa e menos subjetivista e ascética.

Portanto, na nova interpretação, os dez mandamentos, antes tradicionalmente tidos como eixo fundamental da ética cristã são, também eles, atualizados, de modo que sua abrangência é alargada, a fim de que se criem paralelos entre a situação de opressão vivida pelo povo israelita e pelos deserdados da terra, hoje. Nessa linha, a lei que motivou a resistência ao poder opressor do rei do Egito, é a mesma que as Comunidades de Base, utilizam para dar sentido ao seu próprio combate, de modo que os israelitas do passado têm um ideal comum e partilham as mesmas preocupações com os povos latino-americanos:

O povo hebreu foi escravo em terra estrangeira. O povo latino-americano é escravo em sua própria terra.

¹³⁶ Peter BERGER. *O dosse sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*, p. 99

¹³⁷ A Teologia da Libertação, ao fazer uma releitura dos Mandamentos da Lei de Deus, se posiciona do lado oposto da chamada *Moral Casuística*, de orientação conservadora, vigente entre os concílios de Trento e Vaticano II e que em nossos dias mostra sinais de sobrevivência. Esse tipo de formulação ética gerou os *livros penitenciais*, uma espécie de catálogo de pecados e as possíveis penitências que podiam ser impostas aos penitentes. José Vico Peinado, sacerdote especialista em Teologia Moral pela Universidade de Comillas, em Madri, resume assim esse tipo de ética: “A bondade dos comportamentos depende de seu ajuste com o que é mandado. O preceituado não depende da bondade da matéria, mas da vontade de quem dimana o preceito. As coisas não são boas, e, por isso, foram mandadas, mas foram mandadas e, por isso, são boas. A ética se faz ética da obediência, mais que ética racional. Em realidade, sua tarefa é a de ser para a consciência uma hermenêutica da lei, já que a existência da lei impõe a obrigação, porém, fora das exigências da lei, a consciência fica livre da obrigação... A formulação ética faz-se interpretação dos termos da lei”. In: *Éticas teológicas ontem e hoje*, p.42

O povo hebreu se organizou contra a escravidão. O povo latino-americano está se organizando contra a dominação.
O povo hebreu encontrou uma saída. Nós, povo latino americano, estamos construindo nossas saídas¹³⁸

A lei é como uma cartilha na luta contra qualquer tipo de sistema opressor, e a fim de reforçar o perigo de alianças com os poderosos, se lê os mandamentos não em sua forma positiva, mas em seu formato negativo. Assim, o primeiro mandamento que ordena: “Amarás o Senhor teu Deus”, é transformado em “Não amarás outros deuses”.

Nos subsídios¹³⁹ usados pelas Cebs percebe-se a preocupação constante com representações de falsos ídolos, falsas imagens de deus escondidos em pessoas, sistemas econômicos que beneficiam uma determinada classe ou práticas políticas de cunho populista que procuram seduzir os pobres e iletrados. Seguir ou apoiar tais sistemas equivale, de acordo com a ética da libertação, a cometer pecado de idolatria. O termo é usado para se referir a tudo aquilo que se coloca no lugar do verdadeiro Deus, mesmo que esse *verdadeiro Deus* não se refira, necessariamente, àquele apregoado pela Igreja, frequentemente associada a esses sistemas. O Deus dos pobres se diferencia das outras formas de divindade:

O nosso Deus, o Deus da comunidade, o Deus de Jesus Cristo, não concorda com o Faraó nem com os fariseus. Ele prefere escutar o clamor do povo [...] O clamor do povo é a chave de leitura dos Dez Mandamentos [...]¹⁴⁰

¹³⁸ Subsídio para o Sétimo Encontro Intereclesial de Cebs, p. 44

¹³⁹ A partir deste ponto, vamos focar nossa análise no subsídio do CEBI de autoria de Carlos Mesters, que faz uma releitura dos mandamentos para os dias de hoje. In: MESTERS, Carlos. *Os mandamentos da lei de Deus: ferramenta da comunidade*. No subsídio, o autor afirma que a lei é “uma ferramenta para a comunidade cristã”, e que, oferecida ao povo israelita por Moisés em torno do ano 1250 aC, ainda vale para os cristãos até os dias de hoje. Ver p. 1, introdução.

¹⁴⁰ p. 4

A pergunta seguinte provoca o questionamento sobre as principais instituições que seriam as responsáveis na formulação dessas leis nos dias de hoje, no lugar do Faraó ou dos fariseus dos tempos passados:

[...] E hoje, as leis do nosso país, as leis e os mandamentos da Igreja, as normas que as comunidades impõem aos seus membros, o que são? [...] Promovem a opressão ou a liberdade?¹⁴¹

Para os antigos israelitas, era imperioso afastar-se e até evitar cultos dos deuses estrangeiros a fim de se preservar de contaminação a religião judaico-monoteísta. É nessa mesma linha que o Cristianismo, desde os seus primórdios, zelou pela integridade da sua fé. No discurso da TL, no entanto, o mais importante não é evitar contato com entidades que habitam o céu, mas com deuses que moram aqui mesmo, neste mundo:

[...] Qual o sentido deste mandamento? É só uma questão de saber se lá no céu existem um ou mais deuses? É só uma questão de saber se posso ou não ter uma imagem ou figura de santo em casa? Não! [...] O primeiro mandamento trata de coisas bem mais sérias. Trata da libertação do povo oprimido. Responde a um clamor real do povo e quer atacar e destruir uma das muitas causas da opressão e do sofrimento do povo¹⁴²

Na releitura das comunidades, esses deuses não oferecem mais perigo do que o dinheiro, a propaganda, a televisão. Esses meios teriam o poder de transformar o sujeito naquilo que vê ou desejar ser aquilo que não é, como na figura abaixo:

¹⁴¹ p. 5

¹⁴² p. 6

CEBI. Os mandamentos da lei de Deus, s.d, p. 5

Com relação ao primeiro mandamento representado nessa figura, podemos aferir o seguinte:

1. Há um combate à imagem quanto à sua falsidade. Baseado no preceito que ordena: “Não farás para ti imagem, nem figura... Não te inclinarás diante desses deuses e não os servirás” (Ex 20,3-5), o subsídio identifica essa *imagem falsa* com aquela produzida pela sociedade capitalista, que incentiva o consumo e a competição. A sociedade capitalista, com sua propaganda, produz alienação, que é fruto da falsa consciência. O homem alienado “produz um mundo que o nega”¹⁴³.

2. Esse *capitalismo selvagem* tem um nome. O biblista Carlos Mesters o denomina *Faraó*, numa alusão ao poder que o rei do Egito exercia a fim de oprimir o povo escolhido; e a fim de fazer uma leitura comparativa entre duas realidades, o autor do desenho brinca com as palavras, numa evidente crítica ao

¹⁴³ Peter BERGER, op.cit, p. 98

poder político cujo sistema é marcado pela mentira e por promessas vazias.

Falsas promessas escondem sempre um rastro de miséria:

CEBI. Os mandamentos da lei de Deus, s.d, p. 8

Diante das mentiras contadas pelos *Faraós modernos*, a comunidade é aconselhada a não permitir a entrada no seu interior de políticos gananciosos que seduzem, com suas propagandas mentirosas. A comunidade, portanto:

[...] não pode ajoelhar-se diante das imagens e figuras que hoje se constroem em todo canto para dizer que o sistema é bom. A comunidade só pode ter um único Deus: é Javé, o Deus que ouve o clamor do povo oprimido [...] e quer o seu povo livre e feliz¹⁴⁴

3. A imagem mostra que o poderoso engana a fim de continuar mantendo os seus privilégios. O texto se refere a uma “escola” do Faraó, e com isso, alerta para o perigo de uma educação baseada no *status quo* de uma sociedade onde poucos são privilegiados e os outros são convencidos de que a história sempre foi assim e nunca poderá ser mudada:

CEBI. Os mandamentos da lei de Deus, s.d, p. 6

As várias instâncias de poder na sociedade, portanto, apenas reproduzem o discurso dos seus pares, que utilizam a força da sua palavra com a finalidade de convencer os excluídos de que seu lugar será sempre o último. Desse lugar, seus clamores não poderão ser ouvidos e os conflitos, amainados porque querem convencer que “Deus quer assim”.

O segundo mandamento fortalece o anterior: “Não pronunciarás o nome de Javé, teu Deus, em vão”. Na figura abaixo, um homem gordo, bem alimentado e bem vestido representa o político que abusa do nome divino apenas para dar respaldo a um discurso que manterá no poder aqueles que usufruem dos privilégios decorrentes dele:

CEBI. Os mandamentos da lei de Deus, s.d, p. 11

A Igreja, em seus catecismos, tem uma interpretação tradicional para esse mandamento¹⁴⁵: respeitar o nome divino e os nomes dos santos, evitar fazer promessas que não serão cumpridas, manter-se distante de blasfêmias e juramentos falsos. Com isso, a Igreja fornece um significado de sagrado que não deve ser perturbado com palavras que venham a feri-lo, ao mesmo tempo em que convida a uma devoção respeitosa que obriga a um distanciamento da criatura com relação ao seu criador:

A deferência para com o nome de Deus exprime a deferência que é devida ao mistério do próprio Deus e a toda a realidade sagrada que ele evoca. O sentido do sagrado faz parte do âmbito da religião¹⁴⁶

Essa leitura oficial, contudo, não satisfaz. Não se trata, somente, de *dominar a língua*, mas de enxergar, desde o ponto de vista dos empobrecidos, o uso escuso que os poderosos fazem do nome e das atribuições divinas:

¹⁴⁵ O catecismo oficial da Igreja Católica, aprovado pelo papa João Paulo II em 11 de outubro de 1992, retoma e reforça as interpretações dos catecismos anteriores, apenas traduzindo certas linguagens para os dias de hoje, como o próprio papa afirma na sua Introdução: “O catecismo incluirá coisas novas e velhas, porque a fé é sempre a mesma... Para responder a esta dupla exigência, o Catecismo da Igreja Católica por um lado retoma a ‘antiga’ ordem, a tradicional, já seguida pelo Catecismo de São Pio V... Mas, ao mesmo tempo, o conteúdo é com frequência expresso de um modo ‘novo’, para responder às interrogações da nossa época”, p.10

¹⁴⁶ Catecismo da Igreja Católica, n. 2144, p. 490

Qual o sentido desse mandamento? É só uma questão de dominar a língua e de não misturar o nome de Deus em todas as coisas? [...] Não! O segundo mandamento trata de uma coisa muito mais séria [...] O segundo mandamento responde ao clamor do povo. Quer atacar e destruir uma das muitas causas da opressão que fazem o povo sofrer e gritar [...] ¹⁴⁷

Essas *causas* são apontadas logo em seguida. O autor faz referência aos deuses que eram adorados no Egito Antigo. O Faraó, segundo Mesters, usava os nomes dos deuses para fazer guerras, dominar e roubar povos, encobrir injustiças, mordomias e mentiras. Os oprimidos entendiam que, se o próprio rei invocava os nomes santos para justificar-se, acabavam por concordar que isso só poderia ser “um direito do rei” ¹⁴⁸.

A figura acima é antecedida por palavras que lançam fortes críticas àqueles que faziam de Deus um “palhaço para servir qualquer interesse, para abençoar qualquer empreendimento” ¹⁴⁹ e que prosseguem hoje, na forma de membros da hierarquia eclesiástica, que continuam a “abençoar as armas dos exploradores”. O autor faz referência, principalmente, aos missionários, que no passado trouxeram, juntamente com o nome de Deus, a morte aos índios e negros ¹⁵⁰.

Pode-se perceber que se de um lado a TL parece dar pouca importância ao Nome designativo de um sagrado distante e portanto, impronunciável ¹⁵¹, por outro, ao aproximá-lo das pessoas comuns, pretende torná-lo próximo o mais possível, de tal forma que Deus não somente é

¹⁴⁷ CEBI: op. Cit., p.10

¹⁴⁸ Ibid. p.10

¹⁴⁹ Ibid. p.11

¹⁵⁰ Ibid. p.13

¹⁵¹ Para o judeu, chamar Deus pelo nome equivale a conhecê-lo, assim como se conhece alguém muito próximo, é poder ter intimidade. A distância é necessária, portanto, e funciona como um alerta: “Não se aproxime dele, pois ele é santo!”. Para as Cebs, o que se dá é o oposto. Conhecer o outro é recebê-lo na própria casa, é convidá-lo a sentar-se à mesa e a partilhar sentimentos comuns.

concretizado na história, como também é incluído na realidade palpável das comunidades. O sagrado se revela menos em sua sublimidade e grandeza e mais através de uma comunicação simples e direta com os destinatários de sua mensagem.

Os subsídios utilizam o nome que os judeus jamais ousavam pronunciar: Javé. A Igreja dos pobres, como gostam de ser chamadas, não consideram presunção chamar Deus pelo seu nome, e nem acham isso ato de desrespeito ao sagrado, pois é assim que concretizam o Invisível nas suas práticas visíveis. Tendo Javé ao seu lado, não precisam temer ou retroceder perante a força dos poderosos:

[...] o nome que Deus quis revelar para a comunidade que nele acreditava é JAVÉ. Javé quer dizer “Emanuel”, Deus-conosco, Deus libertador! [...] Na hora em que Deus assume a luta contra os falsos deuses, ele esclarece o sentido do seu Nome. É um nome libertador! Nesse nome ele revela o seu compromisso de atender sempre ao clamor do povo e de lutar pela sua libertação [...]¹⁵²

Percebe-se, assim, uma caracterização de Deus. Ele se torna, nesse tipo de discurso, um Deus guerreiro, que desafia outros deuses, se compromete, luta e liberta. Quase se pode confundi-lo com um guerreiro ou herói humano. Nesse sentido, consideramos que a humanização de Deus significa a recuperação da dignidade do homem, e esse é o sentido mais sublime que consideram poder dar ao sagrado.

O terceiro mandamento é também tirado do texto bíblico, mais abrangente que o texto simplificado da Igreja, como se pode ver no esquema abaixo:

¹⁵² Ibid. p. 11

TEXTO BÍBLICO	TRADUÇÃO DA IGREJA
<p>Lembra-te do dia do sábado para santificá-lo!</p> <p>Trabalharás durante seis dias, e neles farás todas as tuas obras. O sétimo dia, porém, é o sábado de Javé, teu Deus!</p> <p>Nele não farás nenhum trabalho, nem tu, nem teu filho, nem a tua filha, nem o teu animal, nem o estrangeiro que está nas tuas portas.</p> <p>Porque em seis dias Javé fez o céu, a terra, o mar, e tudo que eles contêm, mas repousou no sétimo dia. Por isso, javé abençoou o dia do sábado e o santificou (Ex 20,8-11)</p>	<p>Guardar domingos e festas de preceito</p>

Apenas com a finalidade de comparação, apresentamos, também de forma esquemática, a interpretação da doutrina da Igreja sobre esse mandamento e a interpretação livre lida pelas Cebs:

Doutrina da Igreja (Catecismo da Igreja Católica)	Subsídio das Cebs
<p>O mandamento da Igreja determina e especifica a lei do Senhor: Nos domingos e nos outros dias de festa de preceito os fiéis têm a obrigação de participar da missa... A Eucaristia do domingo fundamenta e sanciona toda a prática cristã. Por isso os fiéis são obrigados a participar da</p>	<p>Qual o sentido do terceiro mandamento? Será que é só uma questão de não trabalhar, de ir à Igreja e nada mais? Não! Também o terceiro mandamento tem a ver com a libertação do povo da “casa da escravidão do Egito”. O terceiro mandamento foi dado para impedir que a escravidão voltasse a oprimir o</p>

Eucaristia nos dias de preceito... Aqueles que deliberadamente faltam a esta obrigação cometem pecado grave (N. 2180, 2181)	povo (Ibid. p. 14)
--	--------------------

Como se pode perceber através desses esquemas, os subsídios não negam os ensinamentos da Igreja, mas os aprofundam, inserindo-os na vida do trabalhador. Novamente, trazem o sagrado para o profano, e assim ampliam o campo de ação do sagrado. Em outras palavras, a verdadeira santificação do domingo não está apenas em assistir à missa e prestar culto a Deus. O verdadeiro culto é isentar o homem de toda exploração que visa alimentar a máquina do sistema capitalista:

CEBI. Os mandamentos da lei de Deus, s.d, p. 14

A figura acima reproduz a condição do trabalhador em um regime de exploração e enriquecimento ilícito. A mão do trabalhador é a matéria-prima desse enriquecimento, e isso configura uma sociedade de classes onde há uma

divisão desigual do trabalho. Forças desiguais não mudam as relações sociais nas quais se ampliam a exploração de uns e a consolidação do poder de outros.

Os subsídios que tratam da questão do trabalho conclamam a comunidade a resistir. Um desses subsídios, elaborado pelo setor social da CNBB¹⁵³ fala sobre a *barbarização* do mundo trabalho que, entre outras coisas, teria conduzido à lei do lucro ao seu nível máximo ao se sustentar no modelo neoliberal e transformado a paisagem e a organização do mundo.

No diálogo que aparece nesse subsídio, um dos leitores fornece as razões de tudo isso: o trabalho ficou a serviço do capital, a mão de obra se tornou extremamente barata e descartável, “trabalhador pode ser explorado quando, quanto e como for, e demitido como se joga lata velha no lixo”¹⁵⁴. A resistência a esse estado de coisas é expressa na figura abaixo¹⁵⁵:

CNBB: Setor Pastoral Social, s.d

¹⁵³ Mimeo, s.d, p. 2

¹⁵⁴ p.4

¹⁵⁵ Ibid. p.10

O subsídio ainda lembra a importância da religião como campo privilegiado de luta e resistência, e que apesar de ser muitas vezes apresentada como um meio de paz e tranquilidade, as comunidades de base fornecem lugar para adquirir força para a luta. É nesse lugar onde se aprende a buscar os próprios direitos e a organizar grupos de protestos.

O dia de descanso, portanto é, em primeiro lugar, dia de reunir em grupos e pensar a respeito da finalidade do trabalho:

Aquilo que deve orientar o trabalho não é a vontade de acumular e de ganhar dinheiro, nem pode ser a obrigação de produzir mais e de enriquecer o patrão [...]. Agora o trabalho tem um objetivo diferente e muito mais nobre [...]. Pelo trabalho o homem participa da criação de Deus. Pelo trabalho ele deve ser criativo e terminar a obra da criação iniciada por Deus [...] A observância do sábado fortalece a comunidade na sua caminhada e na sua luta [...]¹⁵⁶

O subsídio explica que os três primeiros mandamentos procuram revelar o rosto do Deus Libertador e a sua vontade. No entanto, sozinhos, eles não dizem como essa vontade deve ser realizada concretamente. Na figura abaixo, quer-se mostrar que os três mandamentos que conduzem à fé em Deus Libertador são apenas uma parte da engrenagem. Os outros, ou seja, a maioria, se refere à organização do povo, de modo que a fé em Deus deve sempre se traduzir em luta e até mesmo em confronto com os poderes que institucionalizam a injustiça e a opressão:

¹⁵⁶ CEBI, op. Cit., p. 15

CEBI. Os mandamentos da lei de Deus, s.d, p. 17

A figura mostra a mão de um trabalhador utilizando uma ferramenta de seu trabalho. O sentido ético está em provocar uma reflexão sobre as aspirações do homem, sobre quem é e quem pretende ser, qual o valor do seu trabalho e a transformação que o trabalhador é capaz de produzir na sociedade como um todo, e num sentido último, a fé deve servir como o motor especial de transformação. Sendo assim, ela não pode nascer e se desenvolver no meio das classes dominantes pois, com suas más intenções somente podem gerar situações injustas, ao contrário das classes inferiores quando resolvem se organizar a fim de lutar contra poderes opressivos¹⁵⁷. A fé ilumina e desperta as energias necessárias para manter e dar sentido à luta¹⁵⁸.

Disso decorre que os opressores não têm fé e nem possibilidade de possuí-la, a menos que abram mão dos esquemas que os mantêm no poder à custa de exploração dos mais fracos, como se pode perceber com relação à figura que retrata o quarto mandamento:

¹⁵⁷ Ibid. p. 18

¹⁵⁸ Rincon ORDUÑA; Mora BARTRES; Lopes AZPITARTE. *Práxis cristã*, p.254

CEBI. Os mandamentos da lei de Deus, s.d, p. 19

Tradicionalmente esse mandamento sempre se referiu à honra devida ao pai e à mãe. No entanto, esse esquema acaba apenas perpetuando uma pirâmide onde impera a força dos mais poderosos sobre os mais fracos.

A estrutura hierárquica de dominação reproduz um discurso simbólico que faz crer que essa é a estruturação correta. Uma sociedade assim organizada irá fazer a minoria trabalhar para aumentar o seu poder e, ao controlar os meios de produção e a força de trabalho, fará com que a maioria produza segundo seus critérios minoritários¹⁵⁹.

Baseando-se na prática do Antigo Testamento em que os laços familiares eram mais amplos e se estendia a todo o clã ou povoado, os membros das comunidades também são instados a levar em mais alta consideração a grande família constituída pela pequena comunidade.

¹⁵⁹ Otto MADURO. *Religião e luta de classes*, p. 79

Na pequena comunidade, irmão não oprime irmão. Não existe chefe e ninguém no comando. Os laços são reforçados pela solidariedade e ajuda mútua, de forma que “honrar os pais” tem um sentido mais amplo do que aquele nos mandamentos da Igreja, simbolizado na figura anterior. Aquele esquema é substituído a partir dessa nova consciência por este:

CEBI. Os mandamentos da lei de Deus, s.d, p. 20

Esse novo esquema nasce do sonho de ver surgir, na América Latina e no Brasil, uma nova sociedade “menos opressora e mais fraterna”¹⁶⁰.

O quinto mandamento, que ordena “Não Matar”, também tem o seu alcance ampliado. De maneira simples e direta, o texto do subsídio lembra que quando alguém se refere a essa lei, imediatamente lhe assomam lembranças de assassinos cometendo seus atos criminosos. No entanto, o texto recorda que é preciso ir mais a fundo e ver que sistemas e organizações matam muito mais que

¹⁶⁰ CEBI, op. Cit. p. 21

um único indivíduo. No AT o Faraó representava esse poder de morte. Hoje, é representado pelo *Tio Sam*, símbolo do bélico e ideológico dos Estados Unidos:

CEBI. Os mandamentos da lei de Deus, s.d, p. 23

Esse país é comparado ao rei do Egito que se sentia dono da vida e da morte, e assim como o povo de Israel considerava o faraó um criminoso, essa figura é uma mensagem clara de que o inimigo do povo pobre é o gigante do norte.

Assim, como nos outros mandamentos, o subsídio não se concentra em pecados pessoais e se faz referência a eles, acabam sendo minimizados ou até desprezados. Comparado às nações e seus governantes, o mal provocado por um indivíduo é insignificante. Consequentemente, isso, por si só, justifica pegar em armas quando o que se quer é se livrar da tirania que determinado poder representa.

Isso fica ainda mais claro quando o texto analisa o sexto mandamento. O autor não somente minimiza a sua significância pessoal¹⁶¹, como também duvida da fórmula como a Igreja o apresenta, confrontando-o com o texto bíblico, como se fossem duas traduções opostas. O subsídio traz à comunidade um questionamento: “Geralmente, quando se pergunta: ‘Qual é o sexto mandamento?’, o pessoal responde: ‘Não pecar contra a castidade!’ Mas não é isso o que a bíblia diz: ‘Não cometerás adultério’”¹⁶².

Para a Igreja, o sentido é o mesmo. Segundo a leitura sociológica, no entanto, que é o que faz a TL, o mandamento se refere, acima de tudo, ao problema da desigualdade que gera a dominação do forte sobre o fraco:

CEBI. Os mandamentos da lei de Deus, s.d, p. 27

Numa sociedade organizada de forma piramidal, os grandes pisam os pequenos, e esse modelo é reproduzido em estruturas menores, como a familiar

¹⁶¹ Contrariando, pois, o ensinamento oficial da Igreja em seu catecismo (op.cit.) que diz expressamente: “A castidade representa uma tarefa eminentemente pessoal”. Cf. n. 2344

¹⁶² Ibid. p. 26

em todas as classes, mesmo naquelas que já são afligidas por sistemas mais elaborados, de maneira que acontece uma reprodução incessante desse modelo.

A solução para essa situação não é manter uma vida casta e pura, mas apelar para uma “complementariedade que deve existir entre homem e mulher”¹⁶³. Tal reflexão sinaliza, acima de tudo, a coragem de abordar um tema controvertido e *perigoso* numa instituição eminentemente liderada por homens.

O respeito pelas diferenças e a luta em favor da igualdade é fundamentada, no texto, no respeito ao ser humano que reflete, em si, sua semelhança com Deus:

No catecismo, o sexto mandamento muitas vezes foi reduzido à prática da castidade, entendida como um esforço de se respeitar o próprio corpo. A bíblia, porém, quer mais do que isto. Ela quer que seja respeitada a imagem de Deus no ser humano. Esta imagem só aparecerá plenamente, quando o homem e a mulher chegarem a um respeito mútuo e quando o amor entre ambos não for mais motivo para um dominar o outro, mas for motivo de crescimento igual e harmonioso para ambos. O sexto mandamento quer dar um passo em direção à plena liberdade. Quer acabar com uma das raízes mais profundas dos sistemas de opressão que é a dominação da mulher pelo homem [...]¹⁶⁴

O sétimo mandamento: “Não furtarás” também continua na linha de ter o pobre como o elemento fornecedor do discernimento moral entre o que é pecado e o que não é. O texto repete um provérbio popular a fim de dar início ao assunto: “Pobre que rouba é ladrão; rico que rouba é barão”¹⁶⁵, e com isso, o autor se sente na liberdade de afirmar categoricamente: “Os maiores roubos não são feitos pelos pobres, mas pelos ricos”¹⁶⁶. A figura seguinte reforça essa afirmativa:

¹⁶³ Ibid. p. 27

¹⁶⁴ Ibid. p. 29

¹⁶⁵ Ibid. p. 29

¹⁶⁶ Ibidem.

CEBI. Os mandamentos da lei de Deus, s.d, p. 30

Ao fazer a leitura desse desenho, a comunidade é capaz de perceber que certas pessoas, altamente consideradas, como um ministro de governo¹⁶⁷, quando se envolvem em corrupção, seus atos são esquecidos ou pelo menos atenuados. Aqui, o autor aproveita para fazer um julgamento moral: quem é mais pecador, um ladrão de galinhas ou alguém que, através de fraudes rouba um país inteiro? Um grande proprietário de terras que só sabe acumular bens ou um sem-terra que toma posse de um pedaço de chão?

Esses eram problemas que faziam parte do dia a dia das comunidades. Desenhos como estes podem trazer à tona esses problemas e colocá-los como pauta para a reflexão. Essa reflexão irá formar profetas com coragem suficiente para apontarem o dedo em direção do poderoso, revelando suas mentiras:

¹⁶⁷ O rosto é de Delfim Netto, ministro do Planejamento entre os anos 1979-1985 e grande articulista econômico do governo militar. Seu nome foi envolvido em escândalos financeiros como o que o acusou de cobrar propinas de fornecedores estrangeiros na compra de equipamentos para construção de hidrelétricas

CEBI. Os mandamentos da lei de Deus, s.d, p. 32

Aqui, de um lado, novamente, a figura imponente do Tio Sam, representando os Estados Unidos. Do outro, outra, bem menor, representante do povo pobre e explorado, simbolizando a América Central. A camiseta com as siglas FSLN serve para mostrar que a revolução não é um mal em si quando imbuída de ideais de liberdade, que muitas vezes significa enfrentamento aberto ao poder do prepotente.

Um mandamento tem sempre que responder à única questão possível: “Como ele responde ao clamor do povo? Qual a causa da opressão que ele quer atacar e combater?”¹⁶⁸.

Tendo essas questões como pano de fundo é possível interpretar, de maneira correta, o oitavo mandamento. O texto ressalta as palavras bíblicas: “Não dirás falso testemunho contra o teu próximo!” (Ex 20,16) e explica que as palavras se referem a um sistema que usa a mentira para fazer o que bem entende e ainda negar o acesso à justiça àqueles que mais dela precisariam ter acesso. A imagem

¹⁶⁸ Ibid. p. 33

seguinte, portanto, desenha o quadro do sistema judicial que condena por motivos fúteis enquanto absolve os poderosos com seus crimes hediondos.

Pode-se perceber a catequese através da imagem analisando a posição das figuras, divididas em três planos.

Num plano superior, destaca-se a figura do juiz com um rosto arrogante e impassível. Uma pequena cruz atrás de si, do lado oposto, o poder aparece apenas em seus contornos básicos para mostrar, de forma sutil, que a religião pode, também ela, estar presente para subjugar o pobre.

Do lado oposto, o poder militar, ressaltado pelo tamanho das figuras e assim pretende mostrar a truculência desses personagens. Finalmente, entre os dois grupos, um trabalhador, tipificado pelo capacete que segura nas mãos. A sua condição de homem humilde e pobre é retratada pela posição do corpo arcado, rosto sofrido, camisa quadriculada, botinas. Uma imagem que contrasta com as outras figuras, altivas, eretas, demonstrando poder e força:

O autor explica a figura nos seguintes termos:

Na justiça, pronunciada pelos juízes debaixo da cruz de Cristo e com a mão no evangelho, os pobres costumam perder quase sempre ou porque a lei é contra eles ou porque os juízes se deixam comprar. Criou-se um sistema de total insegurança, sem defesa para ninguém, onde os que devem zelar pela segurança provocam a insegurança do povo, e onde já não se sabe mais o que é verdade e o que é mentira. O oitavo mandamento não é observado!¹⁶⁹

A desordem ética estabelecida pelas violações do direito requer a restauração da justiça e a reparação dos danos cometidos. É notória, portanto, a superação de uma ética individual especialmente no que se refere aos dois últimos mandamentos. Eles se unem num só na versão bíblica, pois há um único ponto comum a ambos, a cobiça e a ganância.

O subsídio sugere ao leitor que olhe para a situação em que vivem os pobres e assim encontre explicação mais convincente para o problema, descobrindo que esse estado de coisas é criado pela cobiça dos ricos e não pelo desejo justo que os pobres têm em desejar viver em situação mais digna:

[...] os pobres que foram expulsos das suas terras por ricos que comprou tudo à vista, não podem reaver as suas terras, pois invoca-se o décimo mandamento que proíbe desejar os bens do próximo e manda respeitar a propriedade dos outros¹⁷⁰

Para explicar ao povo simples no que consiste o pecado da ganância, o autor lembra o exemplo dos reis do Antigo Testamento. Com o tempo, também eles, deixando de lado a lei divina, imitaram os reis estrangeiros e começaram,

¹⁶⁹ Ibid. p. 35

¹⁷⁰ Ibid. p. 36

como eles, a acumular. A fim de exibir sua riqueza, o rei Salomão chegou a ter mil mulheres. Eram casamentos arranjados com a finalidade de fazer aumentar ainda mais seus bens. Essa ganância, segundo o autor, seria a razão principal do sofrimento do povo.

No entanto, o problema maior da ganância é que ela “contamina” e “enche” a cabeça dos pobres:

Surgem assim “os pobres com cabeça de rico”. Na hora de lutar, quando a situação se torna difícil, aí eles recuam e não se comprometem. A ganância do sistema impedia de ter uma visão clara das coisas¹⁷¹.

A figura abaixo traz um diálogo entre dois operários que, segundo o autor, são “pobres com cabeça de rico”:

CEBI. Os mandamentos da lei de Deus, s.d, p. 37

¹⁷¹ Ibid. p. 37

A sociedade, como um todo, contribui para essa visão. O autor alerta para o fato de que a televisão produz a propaganda que se espalha por todos os lugares, incitando no pobre o desejo de ter e de comprar, e assim criando necessidades artificiais que no final trazem infelicidade e sentimentos de inferioridade em relação aos outros¹⁷².

A partir dessas exposições, e baseados nas imagens que as acompanham, pode-se chegar a algumas conclusões que os subsídios deixam claras.

Percebe-se, em primeiro lugar, a superação de um tipo de mentalidade que tende a sacralizar certos elementos como autoridade, família, propriedade, apesar de serem esses os elementos que dão fundamento à sociedade, segundo o pensamento tradicional católico.

Em geral, a religião, sacraliza a palavra quando a transcreve, o que implica afirmar que tais escritos, a partir daí, pertencem ao patrimônio dogmático dessa religião, e por isso não podem ser *mexidos*.

Apesar disso, a instituição não costuma interferir quando algum teólogo decide alargar certos conceitos, a menos que utilize ferramentas de análise não muito afinadas com seu patrimônio de fé. Esse seria o caso, por exemplo, do uso da teoria marxista para a compreensão da realidade, ferramenta muito utilizada pela TL. Nesse caso, o marxismo é proscrito por não considerar a fé elemento básico na abordagem da estrutura eclesial¹⁷³.

¹⁷² Ibid. p. 38

¹⁷³ Ver entrevista com Dom Estêvão Bittencourt em anexo.

Segundo o teólogo João Batista Libânio, há uma aproximação real entre a TL e a ideologia marxista. Essa proximidade, contudo, se dá apenas no nível da semântica:

[...] No nível da *semântica*, há proximidade entre a TL e a ideologia marxista. De novo, proximidade, não identidade. Pois o universo significativo de ambas é uma libertação que implica a supressão das contradições político-econômicas do sistema capitalista. A distância se dá no momento em que a ideologia marxista não só considera a libertação político-econômica como determinante em última instância da libertação, como também desfaz a pretensão de uma libertação religiosa [...] (Assim) a libertação marxista torna-se condição de não possibilidade da libertação cristã, porque lhe tira a substância mesma, nega-lhe a condição social de existência¹⁷⁴.

A *Igreja das bases*, como gostam de ser chamados os integrantes das Cebbs, no entanto, não tem tanto esse cuidado. Pode-se perceber nas figuras e desenhos dos subsídios, a ausência de imagens religiosas muito explícitas. Muitas vezes há, até, crítica velada ou mesmo aberta a esse tipo de religiosidade.

É nesse aspecto, no entanto, que devemos enxergar a tentativa de inserir, no âmbito sagrado, o elemento profano que, ao invés de *corrompê-lo*, revela suas potencialidades escondidas, como a de revelar um nicho de sacralidade até mesmo naqueles lugares onde setores conservadores consideram perdidos, do ponto de vista moral.

Um sagrado resultante de uma situação profana de existência é embasado no *ethos* bíblico. Os subsídios não se cansam de dar exemplos de pessoas que viveram vida santa. No entanto, a santidade está na subversão, na inversão de valores, e não na simples observância de leis e tampouco na submissão servil a autoridades que se utilizam dessas leis para corroborar o seu poder.

¹⁷⁴ *Teologia da Libertação: Roteiro didático para um estudo*, p. 193

Moisés, ao propor uma ética baseada nos mandamentos era, na verdade, alguém que se rebelou contra as autoridades constituídas e conduziu o povo oprimido a uma terra que eles literalmente invadiram. Moisés é, pois, apontado como o protótipo de todo cristão oprimido que decide dar um basta a qualquer situação que o coloque numa posição inferior.

Nesse sentido, a crítica ao sistema capitalista deve ser tanto um dever de consciência como um ato de coragem em romper com tal estrutura. Evidente que toda quebra de esquemas gera conflitos, mas são os conflitos que obrigam a rupturas dos mecanismos de opressão gerados por sistemas excludentes.

Por último, mas mais importante, é a centralidade do discurso na pessoa do pobre. Como já observamos, pobre é um elemento sempre presente nas representações figurativas. Ele está sempre *situado*, de maneira a não ser possível confundi-lo. O pobre aparece sempre entre situações onde é expulso, questionado, julgado, marginalizado. É do lugar do pobre que nasce o pensar teológico. Apesar da sua aparente fragilidade, revela uma vitalidade profunda que é sinal para toda a Igreja, convidada a buscar nele a fundamentação da sua fé, muito mais do que em seu passado ou nas tradições orais ou escritas.

A TL tem o pobre como princípio norteador da ética cristã. O pobre é aquele que exige, pela sua presença, uma mudança radical, e por isso basta estar ali para questionar a grande estrutura que o envolve e, ao mesmo tempo, o oprime. É ele quem apresenta “a incondicionalidade do *não* de Deus ao mundo, isto é, aquilo do qual é preciso converter-se”¹⁷⁵.

1.2 O poder e o sagrado: O olhar crítico da iconografia da Teologia da Libertação

¹⁷⁵ Jon SOBRINO. *A ressurreição da verdadeira Igreja*, p. 154

Poder e sagrado são instâncias irreconciliáveis no discurso da Teologia da Libertação, e a razão dessa distância tem como principal agente, o pobre que se torna, ao mesmo tempo, o sujeito desencadeador de questionamentos e objeto de discernimento com o poder de verificar a autenticidade daquelas falas que dizem estar ao seu lado e defender seus direitos.

Na prática, o discurso teológico lança mão de duas ferramentas que permitem saber até que ponto sagrado e poder aderem ou não à causa do pobre e do excluído. Tais ferramentas são a ideologia e a utopia.

Antes de tudo, é preciso esclarecer que quando se refere ao sagrado, a TL o reporta não a um divino habitando em alturas inatingíveis e para além das nuvens. Prefere adotar, ao contrário, a imagem de um Deus que se encarna em um corpo visível, humano e, à medida que faz isso, o transcende. A partir desse evento, o humano se diviniza e como consequência, todas as suas ações se tornam sagradas.

Por outro lado, quando se refere ao poder, percebe-se certa relutância e até mesmo refutação de toda espécie de autoridade que se distancie da base, onde se situam os menos privilegiados.

Nesse sentido, é comum, nas cartilhas, novenas e subsídios usados nas comunidades de base, atribuir ao poder uma ideologia, que por si é nociva e perversa, e à utopia, um status privilegiado que concede, aos pobres, motivos de esperança.

Nessas brochuras, o elemento marcante é que as sociedades de classes sempre são apresentadas em sua estrutura piramidal como crítica à união escandalosa entre o poder civil e o poder sagrado como na representação abaixo.

No ápice da pirâmide estão, sempre unidos, o poder religioso e o poder político e/ou econômico, como num acordo escuso entre o invasor e o poder religioso local. Abaixo, a burguesia que, em nome da maximização do lucro, sustenta as classes acima em troca de favores, ao mesmo tempo em que explora as subalternas, que se localizam na base da pirâmide.

CEBI. Os mandamentos da lei de Deus, s.d, p. 19

Dentro do modelo do padroado, Igreja e Estado ou, sagrado e poder, pactuam determinado tipo de sociedade hierárquica que garante a sustentação dos organismos dominantes. Terminado o regime do padroado, não se pode afirmar que esse estado de coisas tenha chegado ao fim.

Mesmo sem uma aliança formal, existe aproximação de interesses entre os dois poderes quando se trata de unir forças para *prestar assistência* ao pobre. Investiu-se para isso, na educação e na assistência social. Segundo Leonardo

Boff¹⁷⁶, construiu-se, com tudo isso, “uma visão do poder sagrado articulado com o poder civil”.

Aqui poderíamos situar o verdadeiro sentido de ideologia. Esta, segundo a formação que se dá às comunidades, não seria outra coisa senão uma boa intenção ocultando outra realidade, como quando se utiliza o progresso, por exemplo, a fim de esconder a exploração ou se defende ordem com o intuito de justificar a perpetuação do poder.

A ideologia elabora a sociedade de classes, pois somente assim, se sustenta, e para fortalecer a pirâmide social, fabrica uma espécie de *ética*, revigorada por meio de uma linguagem religiosa: direitos dos oprimidos, defesa das classes expropriadas, igualdade, solidariedade, etc. A esse vocabulário adotado até por diversas alas da Igreja Católica, os cadernos das Cebts denominam de “malícia das autoridades religiosas”¹⁷⁷.

Por detrás de uma linguagem ético-religiosa, se esconde a prática da união de poderes com o único fim de fazer calar qualquer questionamento ou conflito que possa constituir ameaça ao sistema. Na ilustração abaixo, se percebe a rejeição a toda iniciativa que possa partir das classes subalternas, mesmo que essas possam contribuir com suas próprias forças na construção de algo que possa constituir em algo inovador e consciente:

¹⁷⁶ In: *Igreja: carisma e poder*, p.19

¹⁷⁷ Círculos Bíblicos – 3ª parte: *Entre nós está e não o conhecemos*, p. 22

CEBI: Entre nós está e não o conhecemos. Círculo bíblico. 1995, p. 2

A esse respeito, Gustavo Gutiérrez, ainda nos inícios da reflexão teológica surgida na América Latina, no início dos anos 1970, critica um modelo eclesial que prefere andar de braços dados com a ideologia dominante ao invés de se colocar na defesa dos indefesos:

[...] a Igreja acha-se vinculada ao sistema social vigente. Contribui ela em muitos lugares para criar “uma ordem cristã” e dar certo caráter sagrado a uma instituição alienante e à pior das violências: a dos poderosos contra os fracos. A proteção que recebe da classe social usufrutuária e defensora da sociedade capitalista imperante na América Latina fez da Igreja institucional uma peça do sistema, e da mensagem cristã um componente da ideologia dominante [...] ¹⁷⁸

Falas como esta estão sempre presentes nos cadernos de reflexão das comunidades de base. Neles se pode ver claramente dois modelos distintos de Igreja. Uma constantemente apelidada de *Igreja Oficial*, aliada ao poder civil e sua ideologia e outra, nascida das bases e imbuída de um espírito utópico. A primeira, procura manter intacta a ordem estabelecida, uma vez que partilha de seus privilégios. A segunda reclama uma radicalização na luta contra o sistema opressor.

¹⁷⁸ In: *Teologia da Libertação*, p. 220

Aqueles, pois, que estão na base da pirâmide, são os *não locus*. Não pertencem a lugar algum, uma vez que sua voz não pode ser ouvida e seus projetos não são levados em conta. No entanto, é do *não locus* que surgem os gritos de libertação:

E no meu peito bate um coração aflito
Feito tambor de folia, descompassado e bonito/
Perdido pelas estradas, destino deste país/
Olha o menino sem nada, sonhando em ser feliz/
E a multidão desolada, sem rumo e sem ter raiz¹⁷⁹

Se a ideologia tira do povo a sua força, a esperança utópica a reanima, como uma espécie de motor que alimenta a crença na possibilidade de uma sociedade alternativa. Como a ilha imaginária de Tomas Morus, a comunidade deve sonhar com a possibilidade de existir tal sociedade, contrária a uma outra, excessivamente hierarquizada e desumana. Utopia é o lugar dos pobres, o *ouktopos*, o *não-lugar*. É onde não há dinheiro nem poder, mas em compensação há igualdade e abundância para todos.

Do lugar utópico se pode perceber melhor o peso da opressão de quem está acima. No entanto, é o único lugar possível de onde se pode denunciar ou pelo menos protestar contra tal opressão. Nesse sentido, ela é revolucionária, e não reformista e sua função é apontar para frente, mobilizando a história¹⁸⁰.

¹⁷⁹ Trem da História, música de autoria de Rubinho do Vale (MG)

¹⁸⁰ Gustavo GUTIÉRREZ, *op. Cit.* p. 200

O elemento principal da utopia é sempre prospectivo. Sua força reside em anunciar um futuro diferente, livre do poder que oprime e da escravidão que o dinheiro produz. Quando faz isso, deixa de ser *ouktopos* – não-lugar, para ser *eutopos* – um bom lugar. Um bom lugar ainda sem lugar na história¹⁸¹.

Os sonhos e a imaginação, agora, deixam de ser simples possibilidade para se tornarem realidade. Segundo as reflexões desenvolvidas nas pequenas comunidades, isso é possível através do envolvimento político. No entanto, fica clara a dificuldade de se lutar contra os poderosos sem ter armas para isso. Javier Gorostiaga, num pequeno livreto para estudos bíblicos¹⁸² reconhece que a luta pela libertação “é uma luta contra toda a esperança”, pois, um dos fatores é a falta de condições materiais para fazer a revolução. Apesar disso, mesmo sem condições, “o pessoal segue adiante”¹⁸³.

Para lutar contra o poder, a espingarda, a enxada, a foice e o facão são instrumentos elevados a um nível de sacralização tão grande que merecem ser abençoados e até recebem a iluminação divina, tal como qualquer objeto sacro:

¹⁸¹ João Batista LIBÂNIO. *Utopia e esperança cristã*, p.20

¹⁸² *Horizonte geopolítico e teologia da libertação*, p.13

¹⁸³ *Ibid.* p.13

CEBI. Horizonte geopolítico e teologia da libertação. 1988, p.13

Possuidores de armas não de morte, mas de ação, os camponeses e aliados do poder agora possuem a força de assustar. É a esperança proporcionada pelo sonho que assegura a coragem diante do terror das potências no poder:

CEBI. Palavra Partilhada. Terra: Herança e conquista. 1987, p.22

Ligada à esperança utópica está a desobediência. Aqueles que estão no poder gostam de citar o texto de Paulo aos Romanos¹⁸⁴ que diz: “Submetam-se todos às autoridades constituídas, pois não há autoridade que não venha de Deus... Quem se opõe à autoridade, se opõe à ordem estabelecida por Deus”.

No entanto, os cadernos de estudos bíblicos usados nas comunidades questionam esse mandamento de Paulo, afirmando que ele mesmo desobedeceu às autoridades do seu tempo e por isso é citado como exemplo de desobediência¹⁸⁵.

Aquilo, pois que implicava em mal exemplo ou ato de rebeldia, agora se torna um ato de coragem. Enquanto pagão, era fiel aos comandos que vinham de cima. Quando se tornou cristão, não mais se submeteu a essas ordens.

A desobediência deixa de ser uma questão política quando o povo resolve se rebelar contra aqueles que eles mesmos elegeram e se torna uma questão social, e nesse caso, é permitido transgredir as leis quando estas são usadas pelos poderosos para oprimir de acordo com ou usá-las segundo os seus interesses¹⁸⁶. Desobediência, nesse caso, é obra do Espírito Santo. Tomando como exemplo o livro do Apocalipse, os autores desses livretos dizem que, obedecer autoridades que oprimem o povo, é “obedecer à besta”, “símbolo máximo dos poderes do mal”¹⁸⁷.

O poder autoritário, quando questionado e combatido como injusto, inverte na ordem piramidal e, a partir daí, quem está por cima é o povo que não se submeteu às autoridades constituídas:

¹⁸⁴ 13,1-2

¹⁸⁵ *Democracia e capitalismo*. In: CEBI-SUL, p. 30

¹⁸⁶ *Ibid.* p.29

¹⁸⁷ *Ibid.* p. 34

CEBI. Democracia e capitalismo. 1988, p.31

1.3 A práxis utópica e a destituição da imagem tradicional de Deus

Uma vez assumida a utopia como elemento de transcendentalidade, a ideia de um Deus supremo e todo-poderoso não tem mais razão de ser, uma vez que é apenas algo humano sob a aparência de Deus, e por isso deve ser reduzido a um ídolo¹⁸⁸. Portanto, é preciso negá-lo como objetivação da transcendentalidade¹⁸⁹.

Nos encontros das comunidades, reflete-se sobre a maneira como o povo normalmente encontrou Deus: nos templos, na bíblia, na prática da religião. Através da leitura sociológica, os textos e contextos recebem uma nova luz. Por detrás das palavras, pode-se perceber projetos e ideologias ali ocultas. O eixo de

¹⁸⁸ Franz HINKELAMMERT. *As armas ideológicas da morte*, p. 292

¹⁸⁹ *Ibid.* p. 293

decodificação do texto é a práxis de Jesus Cristo, é saber como ele agia frente às ideologias dos poderosos de seu tempo.

A análise sociológica, portanto, permite interpretar o texto, encontrando nele a estrutura de poder que está presente em determinada sociedade que o produziu. O resultado da tomada de consciência é o conflito, gerador de uma comunidade nova porque ameaça o sistema sustentado pelas classes subalternas.

Nessa nova ordem, as autoridades políticas, religiosas e econômicas, que também detêm o poder de fazer justiça, não podem mais ser legítimos representantes de Deus. Eles não são mais os representantes do sagrado e, portanto, não devem ser obedecidos.

Em consequência disso, o antigo sistema que reunia no templo os poderes econômico, político e religioso, começa a ruir, e tudo começou com um sonho, uma utopia. Na nova ordem, os gritos não são mais de lamentação, mas de esperança numa terra que, embora distante, se faz realidade quando se tem a coragem de apenas sonhar:

Quando o dia da paz renascer
Quando o sol da esperança brilhar
eu vou cantar / Quando o povo nas ruas
sorrir e a roseira de novo florir,
eu vou cantar!

Quando as cercas caírem no chão
Quando as mesas se encherem de pão
eu vou cantar / Quando os muros que
cercam os jardins / destruídos, então
os jasmims vão perfumar!

**Vai ser tão bonito se ouvir a
canção, cantada de novo.**

No olhar da gente a certeza de irmãos: Reinado do povo.

Quando as armas da destruição,
destruídas em cada nação, eu vou sonhar!
E o decreto que encerra a opressão
Assinado só no coração, vai triunfar!

Quando a voz da verdade se ouvir
e a mentira não mais existir, será, enfim,
Tempo novo de eterna justiça / Sem mais
ódio, sem sangue ou cobiça: vai ser assim!
UTOPIA (Zé Vicente)

Capítulo II: Os rostos dessacralizados de Deus

1. Versão feminina de Deus

Segundo a doutrina católica tradicional, Deus não pertence a qualquer gênero, não tem raça nem rosto. Apesar disso, existe um discurso onde as imagens do sagrado se manifestam dessas formas. No entanto, privilegia-se as questões de gênero como a espinha dorsal no desenvolvimento da práxis das Comunidades de Base, o que pode ser facilmente averiguado pela primazia de representações femininas sobre as masculinas. Esse fator reflete, seguramente, o

lugar que a mulher ocupa nos encontros e nas reuniões onde a sua participação é, sem dúvida, majoritária.

Não estranha o fato, portanto, de alguns subsídios se referirem à divindade com pronome pessoal feminino *Ela* ao invés do seu oposto, *Ele*, como é mais comum nas religiões monoteístas. Outra característica marcante é o fato dos livretos para encontros, novenas, círculos bíblicos, etc, fazerem menção, primeiro à mulher, e só depois ao homem. Uma reunião ou celebração, por exemplo, sempre iniciará dessa forma: “Queridas irmãs e queridos irmãos”.

É preciso ver, nessas expressões, não um simples acaso, mas uma forte conotação em nível consciencial. As mulheres são convencidas de que a história as relegou, na Igreja a papéis secundários que se cristalizaram no meio do pensamento católico. Dentre essas posturas, aludimos especialmente a duas delas.

A primeira se relaciona àquilo que classificamos como *silenciamento*, e com isso devemos entender tudo o que diz respeito à atitude de desconfiança em relação a qualquer expressão, seja por palavra ou ação procedentes da mulher.

A segunda se refere à exacerbação de uma mística, que transforma o feminino em um símbolo supra-humano ao lhe retirar seus atributos naturais e exaltar virtudes que se situam para além da contingência humana.

Essa prática, na verdade, ao invés de dar à mulher o seu lugar de direito, acabou por reforçar um tipo de machismo que, na pretensão de exaltá-la, a manteve distante o máximo possível de *assuntos pertinentes ao homem*.

Reduzir ao silenciamento, preferencialmente através da clausura, significa, na prática, apartar a mulher de qualquer contato com o mundo¹⁹⁰ e, como decorrência, de qualquer tipo de participação efetiva no trato direto com o sagrado, este, por tradição bíblica e eclesiástica, especialmente reservado ao homem. O homem, atraindo para si o controle do altar, conseqüentemente adquire o controle sobre o sagrado.

Portanto, enquanto o homem *lida* com o sagrado de forma direta e completa, a mulher, por outro lado, se relaciona com ele apenas no espaço da *interioridade* e parcialmente. Suas mãos não o tocam, suas palavras não estão carregadas de poder suficiente para conduzir o divino ao altar.

Isso implica em delimitar o papel feminino no espaço eclesiástico a um contato desprovido da experiência corporal, material. O encargo de governar e disciplinar as normas relativas à instituição, inclusive o de *normatizar* o funcionamento do sagrado, cabe ao homem.

Em 22 de maio de 1994, o papa João Paulo II em carta assinada pelo então prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, Cardeal Joseph Ratzinger, transformou em doutrina, isto é, em um caso encerrado e não mais passível de diálogo, a impossibilidade da mulher celebrar o culto católico, invocando, para isso, palavras de Cristo na escritura e o costume recebido dos apóstolos.

Na carta, o papa confirma que a ordenação, que confere os poderes de governar, ensinar e santificar os fiéis é uma missão “reservada exclusivamente

¹⁹⁰ Pio VI (1717-1799), na Constituição *Auctorem fidem*, de 28 de agosto de 1794, reafirma a disciplina eclesiástica. Dentre vários aspectos abordados, trata da reforma das ordens religiosas. A respeito da *reforma das monjas*, o pontífice estabelece: “as monjas devem dedicar-se a sólidas ocupações, particularmente ao trabalho, devem ser apartadas do espírito carnal pelo qual, na maior parte, estão amarradas”. In: Heinrich DENZINGER. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*, n.2692, p. 593

aos homens”, enquanto lembra às mulheres uma missão própria, mais espiritualizada e exemplar:

A Igreja, defendendo a dignidade da mulher e a sua vocação, expressou honra e gratidão por aquelas que – fiéis ao Evangelho – em todo o tempo participaram na missão apostólica de todo o Povo de Deus. Trata-se de santas mártires, de virgens, de mães de família que corajosamente deram testemunho da sua fé e, educando os próprios filhos no espírito do Evangelho, transmitiram a mesma fé e a tradição da Igreja¹⁹¹.

Essa declaração reporta a uma imagem da mulher cujas funções são consideradas *sublimes*. Nesse caso, a mulher exemplar será sempre a mártir e a virgem, e em seguida, a mãe de família que educa seus filhos na fé da Igreja. Por detrás desse discurso, contudo, se esconde a intenção de negar na mulher sua humanidade, o que implica em negar seu direito de participação plena.

A idealização atinge seu auge com a figura da Virgem Maria, sempre adornada com as virtudes a serem imitadas pelos fiéis.

Cria-se, assim, uma Mariologia de sustentação à prática político-social-ideológica da Igreja, e o que chama à atenção é a linguagem empregada para viabilizar esse processo.

Ao apelar para a emoção, fortalece-se a devoção. Difunde-se a oração do rosário como meio de atrair a proteção da Virgem: *Non armis, sed rosis*¹⁹², como se pode ler sobre a tela de Nossa Senhora do Rosário na cidade de Comacchio, província de Ferrara, na Itália.

¹⁹¹ Carta Apostólica *Ordinatio Sacerdotalis*. In: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/viewFile/1724/1257>. Acesso em 4 de novembro de 2008

¹⁹² Expressão que glorificava a vitória sobre os inimigos da Igreja que se dava, segundo acreditavam, não através das armas, mas tão somente pela recitação do rosário.

O século XII contribuiu enormemente para a explosão da devoção mariana, juntamente com a proliferação de catedrais góticas. No entanto, esse tipo de devoção despojava de Maria a sua humanidade e, com ela, sua feminilidade.

Por essa mesma época surge, na poesia, o amor cortesão, que exalta na mulher sua beleza em seu aspecto mais puro, sublimando, assim, sua condição carnal. Isso se irradiou para o culto à Senhora e Rainha do Céu que exige nada menos que o amor mais puro que um cavaleiro cristão pode conceber¹⁹³.

Essas concepções forjaram, no imaginário religioso, figuras de homens retratados em suas conquistas e feitos heróicos, capazes, assim, de salvar e redimir. Em contrapartida, as mulheres foram sendo retratadas em uma santidade que se restringia ao âmbito do lar, de onde deveriam irradiar virtudes como docilidade, humildade e submissão.

1.1 O protagonismo da mulher

As relações entre homem e mulher na visão bíblica e eclesiástica passaram, nos últimos tempos, por revisões, que trouxeram a consciência de que os estereótipos que foram sendo construídos ao longo do tempo, se mostraram danosos para uma relação saudável entre os gêneros. No entanto, foi a teologia desenvolvida na América Latina que avançou para além delas, ao ponto de se permitir questionar pronunciamentos oficiais e promover uma espécie de sacralização da imagem profanada da mulher ao longo do tempo.

¹⁹³ Juan PLAZAOLA. *História y sentido del arte cristiano*, p. 478

A irrupção do feminino na Teologia da Libertação começa partindo da questão da linguagem sobre Deus, uma vez que, como foi dito acima, as imagens tradicionais expressam um masculino que prescinde do feminino ou o situa num papel secundário e inferior.

Em seguida, se apropria de antigos símbolos, fornecendo-lhes novos significados. A imagem da Virgem, por exemplo, passa por uma espécie de *remake*, uma nova versão, ao ponto de não deixar sombra alguma do antigo rosto com traços suaves e expressão reconfortante para o fiel em busca de auxílio divino.

A figura abaixo, criada pela Região Episcopal Brasilândia, da arquidiocese de São Paulo, se refere ao terceiro encontro feito no mês de maio, que é dedicado a Maria. O dirigente convida os presentes a refletir sobre sua própria condição social olhando para essa Maria, “mãe de Jesus, que era mulher, pobre e solteira quando engravidou”¹⁹⁴.

¹⁹⁴ *Caminhando com Maria no novo milênio*, p.10

Olhar para a imagem de uma mulher revestida de miséria e fome, com mãos estendidas não para abençoar, mas para pedir, causa certo mal estar. Não é o devoto que se volta para uma imagem como essa para implorar graças. É ela quem suplica ajuda.

Seu filho não causa menos impacto. Ele está longe de ser a criança rechonchuda, sadia, branca e de olhos azuis, aspectos sempre presentes na iconografia cristã.

Nessa perspectiva, a Teologia da Libertação oferece um discurso que caminha em duas direções. Primeiro age *desconstruindo*. Põe abaixo toda retórica de exaltação pura e simples de imaginários tradicionais.

Sendo assim, a imagem é oferecida não para ser admirada e não convida ao culto e à veneração. Ao contrário, obriga o olhar a contemplar a própria realidade, a pisar o mesmo chão onde todos pisam, a ver, pelos olhos da Virgem, as diversas *Marias* empobrecidas e sobrecarregadas com os pesados fardos dos preconceitos e humilhação.

Ainda com relação à desconstrução de figuras, a crítica parte de casos concretos na história latino-americana. Aqui a Cristandade Colonial tratou de suprimir todo tipo de religiosidade na qual a mulher ocupasse postos de poder e decisão. Um exemplo concreto foi a supressão do imaginário indígena que cultivava devoção à deusa mãe, muito presente na religiosidade local¹⁹⁵.

¹⁹⁵ Ao redor dos Andes, os “filhos do Sol”, como eram conhecidos os que constituíam a grande nação do *Tawantisuyo*, honravam a terra como a grande Mãe, ou *Pachamama*. Era ela que lhes fornecia seus frutos e lhes dava abrigo. “Tudo isso foi truncado, e esse período acabou com a chegada do novo Deus, o Deus do ser humano branco”: Roberto GONZÁLEZ et al. *A conversão de Jesus à fé originária andina: processos de síntese vital no encontro de duas revelações*. p. 62

A deusa-mãe foi substituída pela imagem do deus-pai, reforçando ainda mais o papel masculino na construção de uma *nova* sociedade. Dessa forma, impunha-se a figura invasora e colonizadora, e com ela, a idéia da força que alicerçava alianças entre o religioso e o político. Enquanto isso, a mulher é reduzida a simples moeda de troca, podendo ser repartida entre os espanhóis exatamente como se fazia com a terra e os animais¹⁹⁶.

No processo de desconstrução de imagens tradicionais e a partir da realidade da mulher na América Latina, não é o homem que foi crucificado, mas a mulher:

CEBI. Mulher: Fé na vida n. 35/36, 1990 (capa)

¹⁹⁶ Maria Pilar AQUINO. *Nosso clamor pela vida*: Teologia latino-americana a partir da perspectiva da mulher, p. 106

Tal substituição é uma forma de reparação das injustiças cometidas contra a mulher. Feito isto, até mesmo os fundamentos bíblicos têm que ser revistos.

A teóloga feminista Rosemary Ruether¹⁹⁷, escreve o título de um de seus artigos sob a forma de pergunta provocadora: “Um salvador masculino pode ajudar as mulheres?”. Justifica dizendo que a interpretação bíblica precisa passar por uma revisão, uma vez que a salvação não deve ser vista como devida apenas a um “Deus exclusivamente masculino e ao seu filho”.

Em representações como esta, há uma percepção de semelhanças, isto é, a imagem da crucificação remete à idéia de injustiça cometida há dois mil anos e que continua em toda pessoa que sofre, especialmente a mulher.

Dessa forma, a figura ganha um poder eloqüente. Ela evoca mulheres sacrificadas no meio de lutas pela causa da justiça, entre elas, Margarida Alves, mulher camponesa e militante das Cebs, assassinada na Paraíba enquanto reivindicava seu direito à terra; a escrava Anastácia, mulher negra, violentada física e sexualmente. A mulher crucificada, portanto, é símbolo representativo de todas as outras mulheres que “tombam lutando pela causa da vida”¹⁹⁸.

A morte assume, a partir daí, uma nova feição, e dentro desse contexto, deve ser lida não como uma história de derrota, mas de libertação e superação das injustiças.

Dentro desse enfoque, o feminino não pode mais ser idealizado e a idéia de beleza passa, também, por uma revisão. A força desse feminino não está em revelar um corpo atrativo e sensual, mas sim o vigor da mulher trabalhadora.

¹⁹⁷ *Cristologia e femminismo: Un salvatore maschile può aiutare le donne?* In: Mary HUNT, org.: *La sfida del femminismo alla teologia*, p. 127

¹⁹⁸ Raquel RODRIGUES. *Esperança contra esperança*, p. 21

Os instrumentos do seu ofício não lhe fornecem independência na luta pela sobrevivência, mas, ao contrário, expõem os requintes de crueldade do sistema que a oprime e explora.

A idéia de lar como o *lugar* da mulher é a maneira que a sociedade machista impôs para afastá-la dos outros lugares de decisão, como o político e o econômico. O lar, assim, se torna o espaço onde as desigualdades entre os gêneros são realçadas e sancionadas:

CEBI. Evangelho segundo Mateus. 1990, p. 43

Essa situação é denunciada nas representações onde esse discurso está explícito. A exaltação da mulher como a *rainha do lar*, oculta, na verdade, tudo aquilo que a sociedade machista realmente vê nela: impureza, maldade, e o pior, um ser inferior:

CEBI. Mulher: Fé na vida. 1990, p. 11

Isso leva a uma confrontação dramática entre o discurso e a prática, entre a hermenêutica feminina e a autoridade das escrituras, tidas como inquestionáveis em matéria de fé. O que na verdade a teologia feminista quer não é tanto se contrapor a essa autoridade, mas, indo ainda mais além, condenar o seu uso instrumentalizado ou, em outras palavras, tirar do texto lido, o próprio contexto social.

A validade e a aplicabilidade das escrituras, se não estiverem baseadas na realidade humana e não derem respostas convincentes e abertas à novidade dos tempos, não passará de uma tradição a serviço de um grupo em detrimento de outro.

No, que aconteceu Uma das mulheres biblistas presentes ao IV Encontro Nacional de Assessoras do CEBI acontecido em Campinas – SP¹⁹⁹, de 7 a 14 de julho de 1999, afirmou a necessidade de *desconstruir* o texto bíblico, pois somente assim seria possível encontrar nele respostas, diversas daquelas usadas para manter a mulher distante de uma participação mais concreta na

¹⁹⁹ De 7 a 14 de julho de 1999

história. Nesse sentido, a leitura bíblica é, pois, passada por um processo de *releitura*, tendo a realidade como base de interpretação:

No processo de desconstrução se mexe no texto, se arrancam elementos que há anos estiveram aí, mas são estéreis. Buscar a transcendência do texto é um labor de escavar, aprofundar, equilibrar. A reconstrução é antes de tudo reformular paradigmas e interpretações para uma mensagem libertadora. Há textos que por anos foram considerados como lei e usados para distorcer e limitar a liberdade e a fecundidade das mulheres em sua participação na história da salvação, textos que são circunstanciais à época e à sua reedição [...]²⁰⁰

O mesmo encontro contou com o testemunho de uma mulher semi-analfabeta, respeitada como grande benzedeira. Disse ter ido à escola para aprender a ler. Lá lhe disseram que o que estava escrito na bíblia era para ser cumprido ao pé da letra. Dona Chiquinha, como era conhecida, resolveu então que assim preferia deixar a bíblia fechada.

Convidada a participar de um grupo que fazia a leitura popular da bíblia, confessou que, a partir de então, podia entender as passagens que lia, e que não lhe interessavam “nem leis, nem milagres”, mas a sua vida conseguia ler naquelas páginas²⁰¹.

“Nem leis, nem milagres”. O testemunho de uma mulher simples, experimentada pela vida difícil, filha única entre onze irmãos homens resume, enfim, aquilo em que consiste uma *leitura feminista da bíblia*. O que mulheres em busca de libertação procuram são palavras que trazem transformação real, não promessas de milagres e muito menos leis que contribuem para aumentar sua condição subalterna.

²⁰⁰ Tea FRIGÉRIO. *Corpo...Corpo...Corpo...Hermenêutica*. In. VVAA. *Hermenêutica feminista e gênero*, p. 14

²⁰¹ Mercedes de Budallés DIEZ. *Meus olhos já são bifocais!*. Id.p. 28

Encontrada a palavra no seu aspecto mais libertador, agora a mulher está em condição de anunciá-la aos outros. Quando isso acontece, aparece outro obstáculo, alicerçado na prática eclesial, que é o de associar o serviço ao gênero masculino, e isso conduziu ao pensamento de que os pastores, ou seja, os diáconos, padres e bispos são os legítimos representantes da Igreja.

Na contramão dessa afirmativa, estão as ações litúrgicas dirigidas preferencialmente por mulheres. As Cebbs questionam a apropriação dos meios religiosos por padres e bispos. Segundo a concepção de uma Ceb da arquidiocese de Fortaleza, a participação mais ativa na Igreja deveria incluir até a celebração eucarística, e isso significa que o padre pode ser dispensado desse ofício²⁰².

Na figura abaixo, se percebe esse entrelaçamento de concepções diversas na celebração embora o pão seja o elemento comum entre ambas as cenas. Na parte inferior o pão e o vinho são consagrados por um ministro que celebra segundo os ritos da Igreja-instituição. Na parte superior, no entanto, o que se quer é não apenas reproduzir um rito, mas gestos de solidariedade e partilha:

²⁰² Adelina BALDISSERA. *Cebbs: poder, nova sociedade*, p. 95

CEBI. Mulher: Fé na vida. 1990, p. 22

A cena fala por si. Dois pães são oferecidos em lugares distintos, no entanto, há uma diferença na atribuição e no valor simbólico de cada um.

Ao distribuir o pão, a mulher cria um espaço de colaboração e participação. O poder de partilhar não procede da hierarquia, mas da certeza de igualdade entre cada um dos membros da família que se sentem mais unidos do que todo um povo organizado dentro de uma Igreja. Na cena superior, a condição de miséria cria solidariedade.

No mesmo desenho, na parte de abaixo, o poder é organizado hierarquicamente. Não nasce de anseios, e da experiência comum de miséria e sofrimento. Nada, enfim, parece celebrar a vida, pois não há vida comum e nem sofrimentos e dores a serem partilhados, e a fé surge a partir do sobrenatural, e não da experiência diária.

Critica-se, enfim, uma Igreja que se constitui de cima para baixo, onde seus membros são apenas uma multidão de desconhecidos, ao contrário da outra

cena, onde é nítida a partilha entre iguais, e ainda se crê que todos os membros são capacitados a exercer a única função possível, a de partilhar o pão. O outro não é um estranho, pois é alimentado primeiro, como faz a mãe quando o pão cotidiano se rarefaz. Nessas ocasiões, é comum alimentar primeiro os filhos e, se sobrar algo, tomará para si mesma.

1.2 Sacerdócio feminino

Alheias às advertências oficiais, as representações da mulher-celebrante ou sacerdotisa formam um acervo pictográfico abundante nos livretos das Ceb's. Apontamos dois motivos para isso. Primeiro porque há grande incentivo ao papel da mulher como oficiante da celebração, num primeiro momento pela falta de padres nas comunidades das periferias das grandes cidades ou nas zonas rurais mais afastadas. Em segundo, porque o povo não pode esperar. Há urgência de organização em torno da resolução dos males que afligem a comunidade. As mulheres, por se constituírem em maioria são líderes natas e mais aguerridas que os homens. É fácil constatar, principalmente nas periferias, a ausência de pai, nunca da mãe junto aos filhos.

Aqui se pode perceber uma diferença em relação à forma de convocação da Igreja oficial. Esta atrai pela palavra e pelos sacramentos. As Comunidades de Base, sem a presença do padre, evocam a fé partindo de uma realidade comum. Em outras palavras, são as lutas e reivindicações que suscitam a fé, e não o contrário.

O sacerdócio masculino é visto como uma ingerência masculina na posição natural e bíblica da mulher. O subsídio *A mulher na bíblia e sua luta*

hoje²⁰³ propõe uma leitura sobre o papel das mulheres nas primeiras comunidades cristãs. São elas, em última análise que, preferencialmente, têm a experiência de Jesus ressuscitado, e são elas que o anunciam aos outros, principalmente aos homens:

Edmar OLIVEIRA. Ilustração para o livro: BUYST, Ione. *Homilia, partilha da palavra*. 6. ed. São Paulo: Paulinas, 2007 p. 46

Nas primeiras comunidades, conforme o subsídio, as mulheres atuavam como discípulas, diaconisas e até apóstolas. A exclusão acontece de fato, segundo o mesmo subsídio, com o grupo que seguia Pedro. Daí em diante, as mulheres não terão mais o direito de decidir sobre os rumos a serem tomados pela Igreja nascente²⁰⁴.

²⁰³ CEBI/SUL Ano 09, n. 01, 1990

²⁰⁴ p. 38

Nesta²⁰⁵ e em outras representações, se pode perceber sempre a presença da pomba, símbolo do Espírito Santo. Em Atos dos Apóstolos, Lucas relata a vinda do Espírito de Deus sobre os apóstolos, que em consequência, são marcados com o dom de anunciar a palavra.

Na figura abaixo²⁰⁶ apenas mulheres são agraciadas com o dom de entender a e explicar a bíblia, como testemunha uma mulher, integrante de sindicato: “Minha vida de antes era: casa, roça, horta, filhos. Depois os horizontes se alargaram e comecei a ser presença nos lugares proibidos. Surge a nova mulher participando e desafiando²⁰⁷”.

CONTEXTO. Roteiro para grupos de reflexão. s.d, p. 10

Ao final dos encontros, é comum a mulher conceder uma bênção aos participantes, como aparece no subsídio *Reavivar a caminhada*²⁰⁸. Ali, o dirigente convida não uma, mas duas mulheres para conceder a seguinte bênção: “Pelo

²⁰⁵ BUYST, Ione. *Homilia, partilha da palavra*. Ilustração de Edmar Oliveira, p.46

²⁰⁶ Nelito DORNELAS. *Roteiro para grupos de reflexão*, p. 10

²⁰⁷ Odete Pinheiro, presidente do Sindicato de Ipiranga do Sul – RS. In: Cadernos do CEBI: *O reino de Deus: Perspectiva e realidade presente*, p. 24

²⁰⁸ Roteiros para encontros, p. 34

Deus de teu pai, que te socorre, por *El Shaddai*, que te abençoa: bênçãos dos céus no alto, bênçãos do abismo deitado embaixo, bênçãos das mamas e do seio”²⁰⁹.

Portanto, a mulher, nas pequenas comunidades, agora toca o sagrado na sua inteireza. Nada lhe é vedado ou proibido. Na comunidade ela recupera o seu papel de ser abençoada e de abençoar.

2. O rosto sagrado nas novenas de natal

Poucas representações figurativas parecem ter a expressividade e o impacto daquelas que são reproduzidas nas novenas de natal e que são utilizadas para a reflexão das comunidades. O natal remete diretamente ao tema da encarnação, isto é, à doutrina sobre um Invisível – Deus, que se torna visível na forma humana. O tema, no entanto, ao ser aprofundado nas conversas dos grupos, sai do âmbito puramente doutrinal para servir de inspiração na realidade vivida pelos pobres.

Podem-se apontar algumas conseqüências desse tipo de reflexão. Em primeiro lugar, são retirados dos objetos e símbolos natalinos a sua força tradicional, e junto com eles, um tipo de beleza pura e singela perenizada pelas mãos de incontáveis artistas e artesãos.

De fato, a idéia de uma beleza transcendental, que tem sua origem em Platão, alcançou Agostinho, que reforçou o caminho para uma dimensão *estética* de espiritualidade. Ao enfatizar em sua teologia a idéia da beleza de Deus, propôs como ideal de perfeição o desejo, no homem, de atingir a fonte dessa Beleza²¹⁰.

²⁰⁹ Ibid. p. 34

²¹⁰ Richard VILADESAU. *Theological Aesthetics: God in imagination, beauty and art*, p.106

Alheias a tais concepções, as comunidades preferem fazer o caminho inverso ao da beleza ideal, e para isso optam por uma aproximação ou fusão entre forma e realidade com o propósito de fornecer uma análise objetiva sobre essas questões, fugindo, assim, ao apelo dos sentidos que muitas vezes podem funcionar como mero aspecto decorativo da realidade.

2.1 Um Deus que nasce no meio dos pobres

A figura abaixo se refere ao quarto encontro de celebração da novena da região episcopal Brasilândia, da arquidiocese de São Paulo²¹¹ que traz como título, “Ele nascerá do povo”.

Aqui, o ideal de beleza contrasta, em sua essência, com a realidade vivida pela maioria dos despossuídos das nossas ruas. Por outro lado, ela não está ausente. A beleza, presente na figura, é simplesmente a do ser que se revela tal qual é e que se despe de qualquer roupagem que possa esconder aquilo que tem de mais verdadeiro, ou seja, sua condição de miséria e abandono.

²¹¹ 1995, p. 14

Quarto Encontro

ELE NASCERÁ DO POVO

REGIÃO EPISCOPAL BRASILÂNDIA. Advento 1995, p. 14

Nesse sentido, retira-se ou se minimiza o apelo emocional muito presente nesse tempo no qual as pessoas se encontram mais sensibilizadas e naturalmente predispostas à religiosidade. Quando, por outro lado, há um afloramento da emoção, a finalidade, nesse caso, é a de simplesmente atuar como coadjuvante para uma conscientização maior a respeito da condição daqueles que rezam a novena. Para tanto, insiste-se em delinear no rosto do Cristo, as feições tristes e abatidas do pobre como vítima dos agentes detentores do poder político e econômico.

Nesse quarto encontro, por exemplo, o dirigente da reunião lembra que Deus veio no meio dos pobres e excluídos com a finalidade de defender seus direitos e garantir-lhes a justiça. “Nosso rei”, diz o dirigente, “não nascerá nos palácios ou nos berços nobres. Ele escolheu nascer no meio dos pobres”. Em seguida, em coro, todos aclamam: “No ventre de Maria, Deus se fez homem. Na oficina de José, Deus se fez classe”.

Poucos, dessas comunidades, saberiam definir “classe”, e por isso, um dos leitores explica: “Fazendo-se classe, Deus toma o partido dos pobres, o partido da classe operária, o partido dos explorados, o partido do povo sem voz e sem vez”.

O fato de Jesus nascer entre os pobres se torna tema até de cartões de natal, como o que foi elaborado pelo CEBI (figura abaixo) e enviado aos seus leitores e colaboradores. O cartão de natal retrata um menino encontrado em uma dentre tantas palhoças espalhadas pelo morro. A estrela indica o caminho para uma dona de casa e um menino que se interessam pela criança abandonada.

CEBI: Cartão de natal, s.d

Em cenas como esta, Deus parece se render à experiência de surgir onde as desigualdades estão evidentes. De fato, são muito comuns as representações onde se escancaram os contrastes entre ricos e pobres entremeadas com declarações de que Jesus teve uma preferência, a de nascer entre os pobres.

Esses contrastes, colocados lado a lado nos subsídios, servem ou para enaltecer uma classe em detrimento da outra, ou para que se vejam claramente as diferenças entre elas. É o caso da figura seguinte, onde são mostradas “mesas” em volta das quais as pessoas se reúnem para uma refeição. A mesa ressalta as diferenças sociais. As pessoas são representadas em corpos que se alternam entre robustos e esqueléticos, se fartando ou passando penúria.

Não raro, cânticos acompanham, ao final das novenas, as reflexões que foram sendo feitas ao longo da preparação para o natal. Partindo da figura acima, um desses cânticos dão mais força à figura:

A mesa tão grande e vazia de amor
e de paz – de paz / Onde há o luxo
de alguns alegria não há – jamais
A mesa da eucaristia nos quer
ensinar – a, a / Que a ordem de Deus
nosso Pai é o pão partilhar

Que em todas as mesas de pobre
Haja festa de pão – de pão/ E as
Mesas dos ricos vazias sem
concentração – de pão / Busquemos aqui
nesta mesa do Pão Redentor do céu
a força e a esperança que faz
todo o povo ser Deus (Zé Vicente)

A doutrina da Igreja com relação à Encarnação de Cristo ressalta a iniciativa de Deus em enviar seu filho semelhante em tudo aos homens, exceto no pecado, juntamente com o relato de uma concepção miraculosa a partir de uma mulher virgem.

No entanto, não são esses pontos os mais ressaltados nos livretos de preparação para o natal. O que se percebe mais nitidamente é a expressão de uma divindade quase sem a presença do mistério invisível, um Cristo que, ao se

fazer homem teve, como todo ser humano, fome e sede, sofrimentos físicos e emocionais. Esses pontos são sempre mais enriquecidos em detalhes. Junto dessas mazelas humanas, levou vida de trabalhador, foi operário, revolucionário e mártir pela causa dos pobres, de maneira que tudo isso desemboca numa profusão de figuras localizadas, *historicizadas*, e bastante humanizadas.

Ao contrário das imagens tradicionais do natal, que falam por alegorias ou símbolos, aquelas presentes nessas novenas descartam o lado poético desse evento, e com ele, expressões faciais que remetam mais ao divino que ao humano.

Essas representações, portanto, ao *profanizar* figuras consagradas pela arte sacra, pavimentam o caminho para uma reflexão teológica mais engajada. Simplificam a explicação do dogma ao torná-lo *palavra desenhada* ou, em outras palavras, *obrigam* a imagem a entrar em diálogo com a comunidade, que se vê nela representada.

Os passos da família de Nazaré, como migrantes, fugitivos e sem lugar para descansar, trazem à memória as histórias comuns partilhadas em grupo. Para tanto, a pergunta recorrente é “O que vemos neste desenho? O que o desenho tem a ver com a gente?” Essas questões acompanham a figura de uma dessas novenas:

REGIÃO EPISCOPAL BRASILÂNDIA. *Novena de natal*, 1997, p. 6

A presença de Cristo se dá na ação. Ficam para um segundo plano os presépios cercados de seres celestiais, que, aliás, nunca estão presentes. O natal é trazido para a experiência diária, com uma realidade sem enfeites. O mutirão para ajudar o outro na construção do seu barraco é o verdadeiro natal, sem luzes e presentes. Apenas a mão de obra transformada em gesto de solidariedade.

2.2 Maria: Uma mãe solteira

Sempre exaltada pela Igreja, a representação da Virgem Maria chega, nos subsídios, ao cume de *profanização* ao ser qualificada como *mãe solteira*²¹². Mesmo assim, todas as mães solteiras, as que foram obrigadas a vender seu corpo para sustentar seus filhos, enfim, todas consideradas *impuras*, são dignas de receber algum dos tantos títulos que são reservados às mulheres da bíblia, como “bem-aventurada”, “afortunada”, “favorecida”. Para ascender a essa

²¹² REGIÃO EPISCOPAL BRASILÂNDIA. *Caminhando com Maria no Novo Milênio*. No terceiro encontro, convida-se o grupo a refletir sobre Maria “que era mulher, pobre e solteira quando engravidou. Ela é o nosso modelo”, conclui. Ver p. 10

dignidade, portanto, não se exige da mulher qualquer adequação às categorias éticas consagradas pela sociedade de consumo²¹³.

Maria, assim, é destituída do papel humilde e submisso que lhe foi atribuído pela bíblia e pela Igreja. Ela não é mais aquela que “guardava tudo em seu coração”²¹⁴, mas, antes, aquela que, convidada a ser mãe do Messias, não aceitou tempestivamente e sem pensar. Ao contrário, ela

[...] queria saber de que assunto se tratava. Ela sabia pensar e, por isso, precisava saber para que era convocada e poder medir as consequências e tomar decisões. Também se descobre nela uma mulher que sabe o que está acontecendo em torno de si [...]. Maria está disposta a fazer isto da única maneira que a sociedade do seu tempo lhe permite: através de seu papel de mãe [...]²¹⁵

É essa Maria que é proposta como modelo para as mulheres da América Latina, que também elas, como mães, serão como Maria, consideradas Bem-Aventuradas, mas somente se assumirem sua parte no processo de libertação das opressões a que estão submetidas.

Os títulos de Maria, os *mais honrosos*, são substituídos por outros *menos honrosos*. Em suas ladainhas, a Igreja enaltece Nossa Senhora com títulos sublimes: Mãe puríssima, Mãe castíssima, Mãe Imaculada, Rosa mística, Torre de David, Torre de Marfim, Casa de ouro, etc. As Cebs, ao contrário, preferem uma ladainha *mais encarnada*: Mãe dos bóias-frias, Mãe dos despejados, Mãe dos doentes, do menor carente, dos operários, dos presidiários, dos sem salário: Rogai por nós!²¹⁶.

²¹³ Raquel RODRIGUES. *Esperança contra esperança*, p. 20

²¹⁴ Lucas 2, 51

²¹⁵ Raquel RODRIGUES. *Op. Cit.*, p. 23

²¹⁶ Ladainha dos empobrecidos, letra e música de Padre Campos, RN

Ao invocar Maria, faz-se também uma recordação da sua vida que em muito se assemelha com a vida das outras *Marias*, de tal forma que é praticamente impossível precisar alguma identidade nas figuras, uma vez que os rostos sagrados e profanos se confundem, ou talvez, por outro lado, se identifiquem.

Isso pode ser melhor apreendido quando se atenta mais profundamente para as figuras que seguem o ciclo que percorre o tempo do nascimento de Cristo. A fim de ilustrar esse tempo, passado por uma releitura nos subsídios utilizados pelas comunidades, pode-se dividi-lo da seguinte maneira:

2.3 Maria e Isabel: pobres e negras grávidas

Na primeira figura, duas mulheres se encontram. O tema remete ao momento em que Maria, grávida, vai ao encontro de sua prima, Isabel, também grávida, porém, mais idosa, a fim de prestar-lhe auxílio.

As duas figuras representam mulheres pobres, grávidas. Isso se pode perceber pelo lenço na cabeça e o vestido simples. Os traços do rosto indicam se tratar de uma mulher negra, simbolizando a Virgem Maria. A outra é Isabel, que segundo os evangelhos é aquela que saúda Maria e que é também a mais velha, como se pode perceber pelos traços faciais mostrados em perfil.

A representação revela dois pontos importantes para uma releitura latino-americana desse acontecimento. O primeiro, a alegria presente nesse encontro. A diferença entre uma leitura feminista da bíblia feita por mulheres de países ricos e aquela feita na América Latina se relaciona com o enfoque que dão às relações de gênero. Lá se luta contra a marginalização da mulher por sua sexualidade, aqui, a realidade de opressão é mais forte. Nas representações onde essa realidade está presente, no entanto, existe sempre o aspecto de denúncia e anúncio, ao mesmo tempo. Por isso, a alegria do encontro, a esperança, o sorriso.

2.4 Magnificat: O Canto da Libertação

O canto do *Magnificat* é registrado por Lucas²¹⁷ no encontro de duas mulheres grávidas, Maria e Isabel. Originalmente esse é um canto de louvor, mas se transforma, nos subsídios, em canto de protesto e resistência. O cântico é um som de guerra, do combate de Deus na história²¹⁸, e o filho que as duas esperam é a nova imagem de Deus que dará à luz homens e mulheres comprometidos com a justiça²¹⁹.

²¹⁷ 1,46-55

²¹⁸ Ivone GEBARA, Maria Clara BINGEMER. *Mary*. In: Jon SOBRINO, Ignacio ELLACURÍA. *Systematic theology: Perspectives from Liberation Theology*, p. 169

²¹⁹ Ibid.

Nesse contexto, o feminino é exaltado como um grito de guerra contra a opressão dos grandes e dos poderosos deste mundo que querem calar a voz daquelas que são portadoras da promessa de salvação.

Apesar da sua condição frágil perante as forças da morte, a mulher grávida as enfrenta com audácia e coragem, pois carrega, dentro de si, o vingador dos pobres contra o ímpeto do opressor²²⁰, como na figura abaixo:

CEBI. Esperança contra esperança 1990 (capa)

O canto é também usado para mostrar a distância que separa ricos e pobres. Maria, ao declarar que Deus “derrubou do trono os poderosos e exaltou os humildes”, e ainda “saciou de bens os indigentes e despediu de mãos vazias

²²⁰ A morte é representada pelo “dragão enorme” no livro do Apocalipse (12,3-4). Embora o texto identifique esse dragão com Satanás ou Diabo, enfatiza-se mais os *sistemas iníquos*, primeiro representado pelo Império Romano, com sua idolatria e violência. No século XX, os sistemas totalitários e o *neoliberalismo selvagem*. Ver Clodovis BOFF. *Mariologia social: O significado da Virgem para a sociedade*, p. 395

os ricos”²²¹, teria dito palavras proféticas que se tornaram, na boca dos pobres, um grito de esperança e de certeza de que a justiça divina finalmente dará aos pobres fartura de bens e o restabelecimento dos seus direitos²²².

É um cântico, portanto, de conteúdo utópico. Ao sonhar, o pobre nutre a esperança de que Maria representa todas as mulheres que vivem em situações desumanas. Seu canto é fonte de louvor e exaltação, mas também de inspiração “para todas as Marias que hoje lutam, que sofrem e se alegram pelas suas vitórias”²²³.

O hino de Maria, portanto, é trazido para as comunidades da América Latina e se transforma em agenda de ação, e não simplesmente uma forma poética de se relacionar com a própria história:

“- Com Maria devemos cantar a grandeza de Deus porque ele olhou a humilhação dos pobres.

- Acreditar que Deus vai inverter o quadro social, levantando os pobres e fazendo de cada um deles um ser humano importante.

- Devemos lutar pela inversão do sistema sócio-político-econômico para atingir a vivência da justiça e acreditar que esse é o projeto de Deus.

- É importante valorizar os pobres, para que eles se sintam gente.

- Ter confiança e esperança na luta.

- Devemos repensar nosso jeito de lutar, nossa metodologia

- Deus sempre tem misericórdia daqueles que o temem.

²²¹ Lucas 1,52-53

²²² Luis MOSCONI. *Evangelho segundo Mateus*, p. 63

²²³ CEBI. Ano 10, 1990, n. 59, p. 34

- É bom saber que Deus escolheu uma mulher para ser protagonista do Reino, e que nós também devemos ser protagonistas dos pobres.

- Os salmos nos ajudam a entender e interpretar a bíblia

- O texto é claro em termos da Teologia da Libertação e é um resumo do evangelho”²²⁴.

Como se pode perceber, esta e outras manifestações de louvor presentes em personagens bíblicos se repetem na boca dos pobres e oprimidos de hoje e se transformam clamor por libertação. O clamor é mais alto ainda quando cantado não por um único indivíduo, mas por todos aqueles que gemem e sofrem à espera das promessas divinas em socorrer os fracos e abater os fortes. Esses e outros cânticos não são frutos de sentimentos interiores, mas a voz de todos aqueles que se reconhecem nele²²⁵. Os dirigentes, tendo como base esses textos, convidam para um comprometimento dos cristãos.

Em consequência, para os teólogos, a Teologia da Libertação não pode ser deduzida de certos dados bíblicos. Ela pretende ser muito mais radical. Num sentido mais amplo, o que se deseja é que a fé esteja sempre unida a um compromisso revolucionário. A função dos textos bíblicos deve ser, portanto, a de fazer o homem repensar o significado da sua fé e sua missão na Igreja, da qual é membro²²⁶.

2.5 Jesus, Maria e José: o rosto do retirante nordestino

²²⁴ CEBI. Ano 16, 1996, n. 95, p.32

²²⁵ Ivone GEBARA; Maria Clara BINGEMER. *Maria, mãe de Deus e mãe dos pobres: Um ensaio a partir da mulher e da América Latina*, p. 191

²²⁶ ALfonso Garcia RUBIO. *Teologia da libertação: Política ou profetismo*, p. 76

Outro tema representado nos subsídios de natal é o relato de Mateus sobre a fuga para o Egito²²⁷. Essa cena é apresentada aos homens, mulheres e crianças, hoje, que são expulsos de suas terras e jogados nas periferias das grandes cidades. A figura abaixo, confeccionada pelo Centro de Estudos Migratórios (CEM)²²⁸ para novena de natal, retrata retirantes e a cena é acompanhada de diálogos divididos em dois segmentos. O primeiro parte da leitura bíblica que é utilizada para iluminar experiências concretas.

PAULINAS: Novena de Natal: Esperança do povo migrante. 1980 (capa)

Depois da saudação inicial, o dirigente convida para um olhar sobre a bíblia, onde se lê o trecho no qual Mateus avisa José, em sonhos, de que deve fugir para o Egito, pois Herodes constitui uma ameaça para a vida do menino. Um

²²⁷ Mt. 2,13-18

²²⁸ *Esperança do povo migrante*, p. 31-32

dos leitores responde: “José levantou-se durante a noite, tomou o menino e sua mãe e partiu para o Egito”.

Em seguida, os leitores alternam um diálogo:

“- A gente está sem nada no sertão. A seca levou o pouco que o coronel não roubara. Seria melhor não esperar mais nada. Morrer aqui mesmo.

- Se fosse só a gente, mas tem o menino, dois anos ele tem. Tem o cabelo crespo, olhos grandes e castanhos. Olhos que pedem para viver.

- Deixa tua terra, João. Ela não vale mais nada. Vai para São Paulo. Vende tua casinha para comprar as passagens”.

O último leitor troca os nomes de Jesus, Maria e José para mostrar que a mesma situação ocorre hoje com outras pessoas que emprestam seus rostos às figuras bíblicas:

“- Lá vai o João, a Ana e o menino. Ele deve viver. Num barraco, numa favela. Porque João crê ainda na vida. Na vida que Deus lhe deu... Por essa vida João e Ana fogem, caminham, migram”.

Abaixo, a capa de um dos livretos que as famílias utilizam em preparação do natal. Nele não se vê a alegria presente na cena da visita de Maria a Isabel, mas sofrimento e dor. A Virgem Maria é uma mãe sofrida, como se vê em seu rosto. Nada da jovialidade e nem de semblante sereno. Apenas angústia, cansaço e desnorteamento. A cena fica mais chocante ainda pelas roupas, que parecem trapos que caem do corpo da mãe e do menino, pelo saco que carrega na mão esquerda e os pés descalços. A pobreza atinge o auge com os casebres que deixa atrás de si.

CPP. Natal em família, 1992 (capa)

A Virgem Maria e seu filho retratados aqui, são seres humanos em sua mais crua veracidade, sujeitos às mesmas vicissitudes e marcados pela dura realidade, com seus conflitos e desafios.

As qualidades da mulher não nascem de uma natureza idealizada, e nem Maria se parece com uma figura lendária. Essas qualidades brotam, ao contrário, do despertar de uma consciência histórica adormecida na qual Maria, ao se identificar com todas as outras mulheres pobres, revela, em seu próprio rosto, a busca pela justiça e por um lugar legítimo na história.

2.6 Um Deus sem teto

“... E não havia lugar para eles”. Essas palavras estão registradas no evangelho de Lucas ao se referir ao recenseamento convocado por César Augusto. A passagem bíblica é usada, nas novenas, para chamar a atenção

sobre o problema gritante entre os que são bem-vindos e os que são considerados indesejados pela sociedade de consumo.

Assim como Maria e José, aqueles que são obrigados a migrar para a cidade grande não lhes são reservados lugares, e por isso, são simplesmente descartados ou esquecidos:

Paulinas: Novena de Natal: Esperança do povo migrante. 1980, p.22

Aqui não estão presentes os pastores, que fornecem certa poesia à cena. Para assistir ao acontecimento, um *outdoor* que traz a figura de uma mulher que contrasta, com a delicadeza do rosto retratado, com a rudeza dos corpos amontoados abaixo. Aqui a beleza humilha, rebaixa, acentua os contrastes. Dois ideais diferentes de beleza propõem indagações. Um, fabricado pela sociedade de consumo e pela mídia. Outro, pelo senso de unidade e de solidariedade que pode ser encontrado naqueles que são obrigados a sobreviver em condições

precárias e subumanas. Para iluminar a cena, no lugar da estrela de Belém, a luz de um poste.

A solidariedade entre os pobres e o fato de dormirem ao relento realça uma atitude de oposição aos projetos que são considerados prioritários em determinada sociedade. Conseqüentemente, a categoria *pobre* adquire um sentido novo, ainda não alcançado pelas especulações e estudos de sociologia ou economia.

A pobreza ganha, enfim, uma dimensão espiritual que reverte a lógica da sociedade de consumo. Quando isso acontece, as profecias da Virgem de que o Todo-Poderoso “derruba dos tronos os poderosos e exalta os humildes”, se torna realidade, e os rostos dos pobres podem ser vistos em personagens como Maria, José e o menino.

João Cabral de Melo Neto no seu auto de natal *Morte e vida severina*, conta, de forma poética, a vida severina que sempre acaba em morte severina:

E se somos Severinos
iguais em tudo na vida,
morremos de morte igual,
mesma morte Severina:
que é a morte de que se morre
de velhice antes dos trinta,
de emboscada antes dos vinte,
de fome um pouco por dia
(de fraqueza e de doença)
é que a morte Severina ataca em qualquer idade
e até gente não nascida²²⁹

3. O rosto negro e indígena de Deus

²²⁹ João Cabral de MELO NETO. *Morte e vida severina*: e outros poemas em voz alta, p. 71

A iconografia sobre o negro e o índio disponível nos veículos para devoção e conscientização dos grupos de base, expressam três momentos que se complementam:

- Pedidos de perdão pelo tratamento que lhes fora dispensado no passado por parte da Igreja Católica,
- Crítica à Igreja enquanto instituição, co-patrocinadora dos massacres a esses povos,
- Resgate da memória, acompanhado de festa e enaltecimento dessas culturas.

O pedido de perdão é acompanhado, sobretudo, de gestos que demonstram uma *inversão de lugares*, as classes oprimidas se elevam e aquelas que as sujeitaram, se rebaixam, num gesto de humilde reparação de injustiças passadas, como na figura abaixo, onde um sacerdote, representante da hierarquia, se inclina para lavar e beijar os pés do pobre, do índio, do negro:

SECRETARIADO DA PASTORAL ARQUIDIOCESANA DE GOIÂNIA, GO. CEB: Um jeito novo de ser Igreja, s.d.

No décimo *Intereclesial*²³⁰, ocorrido em Ilhéus, BA²³¹, comemorava-se “2000 anos de caminhada”, em referência à celebração bimilenar da Igreja Católica. O encontro foi marcado pelo ritmo das maracás indígenas. Estavam presentes trinta povos indígenas que ouviam o pedido de perdão abrindo a cerimônia. Segundo o informativo *Axego*²³², três mil pessoas reconheceram os pecados cometidos contra os povos indígenas e pediram perdão pelos anos de extermínio.

No momento da comunhão, pães sírios foram distribuídos em peneiras e vinho em cuias. Ao final, os índios ofereceram colares como símbolo do perdão concedido.

De gestos como esses nasce o consenso entre as Ceb's de que não se pode iniciar uma nova sociedade sobre dívidas do passado. O pedido de perdão procede da consciência de que a Igreja usou de violência na doutrinação desses

²³⁰ Ver glossário

²³¹ De 11 a 15 de julho de 2000

²³² 12 de julho de 2000

povos, colocando-os a serviço do poder religioso e econômico, ao mesmo tempo em que erradicava impiedosamente práticas, crenças e mitos considerados superstições de povos considerados *atrasados*. Juntamente com tais posturas, a Igreja procurava *orientar* essas práticas para a cultura dominante, *moderna* e voltada para o progresso.

De fato, a Igreja andava de mãos dadas com a expansão imperialista. O padre Antonio Vieira percebeu que, em se tratando do império lusitano, política e religião eram instituições inseparáveis: “nas outras terras uns são ministros do evangelho e outros não, nas conquistas de Portugal, todos são ministros do evangelho”²³³.

Isso resultou naquilo que Enrique Dussel chama de *Teocídio*, ou seja, a morte do índio e do negro no altar do deus ouro, no altar “europeu do capitalismo insipiente”²³⁴. Na figura abaixo, a “versão branca de Deus” extermina aqueles cuja força de trabalho foi explorada e a vida esmagada em nosso continente:

CEBI: A bíblia na nova evangelização. 1991, p.10

²³³ Apud. Maria Carmelita FREITAS. *América Latina: 500 anos de evangelização*, p. 14

²³⁴ *Caminhos de libertação Latino-Americana*, Tomo II, p.62

Os bispos, reunidos na Assembléia de Puebla, reconheceram que a consciência de ter cometido erros ao impor o evangelho ao custo da vida de índios e negros, foi aparecendo aos poucos, graças, segundo eles, a essas comunidades de gente simples e sem estudos que, partindo da visão da realidade, descobriram, antes deles, a culpabilidade da Igreja. Por ocasião desse encontro, reconheceram que esses grupos é que ajudam a Igreja a se apresentar “em pleno processo de renovação”²³⁵.

Também o Brasil, fazendo eco às vozes de Puebla, através da CNBB²³⁶, reunida em sua 37ª Assembléia Geral de Itaici²³⁷, apresentou um pedido de perdão formal da Igreja enquanto preparava a comemoração dos 500 anos de evangelização do Brasil:

“1. A Igreja confessa ter cometido erros na primeira evangelização da América Latina. Muitos erros, no passado, surgiram de um contexto em que havia escassa consciência do pluralismo cultural. Em atitude penitencial como pastores:

- pedimos perdão aos povos indígenas e aos negros americanos pelas vezes que não soubemos reconhecer a presença de Deus em suas culturas;

- pedimos perdão pelas vezes que confundimos evangelização com imposição da cultura ocidental;

- pedimos perdão pela tolerância ou participação na destruição das culturas indígenas e africanas;

- pedimos perdão aos negros americanos pelas vezes que nos servimos do evangelho para justificar sua escravidão;

²³⁵ CNBB: *Puebla: A evangelização no presente e no futuro da América Latina*, p.81 n.100

²³⁶ Ver Glossário

²³⁷ Abril de 1999

- pedimos perdão pelas vezes que nos beneficiamos desta escravidão nos conventos, paróquias, cúrias.

2. Ao pedir perdão aos povos indígenas e aos negros pela omissão e cumplicidade aberta ou velada com seus conquistadores e opressores, confessamos que os erros do passado persistem em muitas circunstâncias até os dias de hoje. Os povos indígenas e os negros da América Latina continuam ameaçados pelo sistema de dominação e pelo racismo vigentes e continuam vivendo à margem da Igreja institucional e da sociedade.

Sabemos que o perdão é um longo processo. Consideramos nossa solidariedade incondicional e nosso compromisso com a causa dos povos indígenas e dos negros nas Américas, parte integrante da Nova Evangelização²³⁸.

Ao falar de *evangelização*, os bispos reconhecem que os primeiros processos missionários tinham como fim incorporar índios e negros à Igreja Católica e aos reinos ibéricos. A partir do documento, fala-se em *Nova Evangelização* que, ainda em Medellín, se propunha que ficasse ao encargo das então insipientes Comunidades de Base. Elas seriam, assim, pela sua característica familiar e comunitária, “foco de evangelização²³⁹”.

Reconhecidas as práticas que geram violência e morte, seguidas de pedidos de perdão, segue-se o momento celebrativo que pode acontecer mesmo em meio à dor, entendida não como derrota, mas como o que há de mais próximo da realidade e da experiência de um povo que abraça a vida em todos os seus aspectos.

²³⁸ CNBB. *Das diretrizes a Santo Domingo*. Documentos da CNBB, n. 48, n. 32 a 39

²³⁹ Conclusões de Medellín, p.155

Nessas celebrações, exalta-se a figura daqueles que foram marginalizados ou esquecidos pela história oficial e até pela própria Igreja. Mães de Santo e Pajés são convidados para se unirem, com suas ações celebrativas, à liturgia católica:

A caminho: 10º Intereclesial das Ceb's. Dezembro de 2000 (edição especial)

É comum encontrar elementos dessas culturas nesses grandes eventos das Ceb's, como ritos de saudação à mãe-terra, uso de defumadores comuns na Umbanda, benzimentos e pedidos de proteção. Os símbolos e ritos variados incorporam à liturgia memórias de sofrimento e resistência, de sensibilização e motivação para a conquista da paz e da justiça e por isso traz para o aqui e agora memórias do passado, rostos de negros e indígenas vivendo em situação desumana que podem ser considerados “como os mais pobres dentre os pobres”²⁴⁰.

Esses rituais penetram os ritos católicos como se certa profanidade estivesse reivindicando um lugar que lhe foi negado ou subtraído. As Ceb's, assim, abrem caminho para um entrecruzamento entre essas duas instâncias.

²⁴⁰ DP, 34

Nesse entrecruzamento, acontece certa interrupção de crenças arraigadas, de ritualismos formais, ao mesmo tempo em que se constroem pontes de diálogo e reconciliação.

Conseqüentemente, o cristianismo se torna imanente e a Igreja, ao permitir certa penetração do profano em seus rituais sagrados, *prestigia* o divino, ao deixar de defender a religião para se ocupar do homem e da sua defesa²⁴¹.

Há, ainda, outros aspectos a se destacar com relação às figuras que aparecem do negro, nos cadernos de reflexão²⁴². Neles se percebe a preocupação em conscientizar sobre a exploração sofrida, a discriminação, a resistência e ao cuidado em assumir a negritude como um valor, e não como uma sub-raça.

No primeiro caso, procura-se esclarecer sobre a situação sofrida por causa da cor. Na figura abaixo, a sociedade é retratada como uma pirâmide:

Domingos Sávio M. CARNEIRO. Ilustração para o caderno *Negro tem valor*. São Paulo, Paulinas. 1986, p. 27

²⁴¹ Segundo GALILEA. *Evangelização na América Latina*, p. 87

²⁴² As figuras seguintes foram reproduzidas do subsídio *Negro tem valor*, das Edições Paulinas, coleção *Cadernos de base*.

O subsídio esclarece que aqueles que estão no topo da pirâmide, torcem para que as coisas continuem como estão: brancos em cima, alguns no meio, e entre eles, alguns negros que, segundo o caderno, somente estão ali para fingir que todos têm as mesmas oportunidades de ir até o topo. No entanto, a maioria de negros, índios e pobres, permanecem ao pé da pirâmide social.

Outro caso de discriminação é apresentado como uma dúvida sobre saber quem é o mocinho ou bandido da história, o negro ou o branco:

Domingos Sávio M. CARNEIRO. Ilustração para o caderno *Negro tem valor*. São Paulo, Paulinas. 1986, p. 25

Aqui é representada uma cena comum onde a discriminação faz parte do imaginário da própria população. De acordo com o senso comum, os papéis aqui estão invertidos. O negro é o trabalhador, o branco, o ladrão. No entanto, a polícia desconfia do trabalhador pela cor da pele, enquanto o branco segura o colar roubado da mulher que, lá no fundo, pede socorro.

Nas figuras seguintes, são apresentados dois exemplos de como o negro deveria agir na sociedade. Exalta-se o primeiro e refuta-se o segundo:

Domingos Sávio M. CARNEIRO. Ilustração para o caderno *Negro tem valor*. São Paulo, Paulinas. 1986, p. 20

A figura representa Zumbi dos Palmares, símbolo de luta e resistência. A cena é iluminada por um sol que esparge seu brilho, anunciando um começo novo, uma esperança renovada.

Ao contrário desta que representa resistência que se traduz em esperança do novo, a velha mentalidade ainda persiste em alguns que não querem e não pretendem ter consciência de sua negritude:

Domingos Sávio M. CARNEIRO. Ilustração para o caderno *Negro tem valor*. São Paulo, Paulinas. 1986, p. 15

O caderno esclarece que muitos pensam que, para ser homem ou mulher bonitos, precisam ter pele branca, cabelos louros e olhos azuis, e culpa os livros de história de crianças brancas e felizes e também a TV que quer fazer crer que “cabelo bonito é cabelo que sacode”²⁴³. Também lembra que até na igreja, “Jesus, Nossa Senhora, Adão e Eva, são sempre representados como louros, de olhos azuis!”.

O fato da rejeição começar dentro da própria casa é destacado no subsídio, demonstrando uma realidade que o *menos negro* sofre menos que o *mais escuro*. Aqueles que não podem se parecer como brancos, afinando o nariz ou alisando o cabelo acabam odiando a própria raça.

A revista *Sem Fronteiras*²⁴⁴ insere, em sua contra-capas, no período do natal e ano novo, a sua Madona Negra. Maria, como todas as outras Marias, vestida de maneira colorida, como as africanas costumam se vestir, aureolada, ela e o filho, com flores amarelas. Na cabeça, um pano simples de amarrar o

²⁴³ Ibid. p. 15

²⁴⁴ Dezembro 1979-Janeiro 1980, n. 78 (contra-capas)

cabelo, para mostrar que, além de negra, é pobre, simples, mas cercada de dignidade.

SEM FRONTEIRAS. Dezembro 1979/Janeiro 1980 (contra-cap)

A mulher negra é também representada como vencedora, e é retratada como no livro do Apocalipse, que fala sobre um novo céu e uma nova terra. Ela é o sinal de afirmação de um reino que ainda não chegou, mas que pode ser experimentado dentro das realidades terrestres. É um elemento transcendente travestido de uma realidade histórica que conserva, debaixo da sua aparente pobreza, uma promessa a ser ainda revelada, já que transcende a própria história.

A negritude de que se vestem a Virgem e o Menino são, ao mesmo tempo, realidade literal e simbólica. É literal à medida em que se tornam uma única natureza com os pobres e marginalizados, tornando o sofrimento deles, o

seu sofrimento. É simbólica na medida em que Maria e Jesus, negros, estão presentes em pessoas negras e que essas pessoas são aquelas que Deus escolheu para si²⁴⁵.

Portanto, as Cebs acertam as contas com uma iconografia que privilegiava sempre o poder e a autoridade do branco. Ao menos na comunidade, o negro e o índio são aqueles que têm voz e vez. Sua cor e seus traços são emprestados à imagem, de maneira que deus seja feito segundo a imagem e semelhança do homem ou mulher pobre, negro e índio, e não o contrário.

²⁴⁵ James H. CONE. *God of the oppressed*, p. 125

Capítulo III: Sagrado e profano nas manifestações religiosas

1. Templos, liturgias e ritos

A teoria de Perniola sobre a existência de um *mais-que-sagrado-no-profano* não poderia ficar mais evidente do que na ação litúrgica, momento no qual a comunidade cristã manifesta, em sua inteireza, a fé que professa através de ritos e outras manifestações de festa.

Antes, porém, a comunidade procede a uma *desconstrução* na forma e também no resultado dos ritos tradicionais, e só em seguida, faz emergir novos

momentos celebrativos, de forma a enriquecê-los com outros conteúdos ou até abandoná-los quando se tornam um empecilho à criatividade.

De fato, a TL não vê qualquer significado em um rito que prescindia do seu principal protagonista: o rosto do pobre. É nele, preferencialmente, que o divino se revela e onde se manifesta, muito mais do que nos templos e cerimoniais, como cantado nesse poema de Ivo Pedro Oro:

Procurei meu Deus
nos templos e cerimoniais,
nos cultos e catedrais.
Só sei que não o encontrei.

Busquei-o na contra-mão
da história e da vida.
Luziu um lampejo
nos olhos do coração:
Ele não mora onde eu desejo²⁴⁶

Templos, rituais e ritos perdem o seu significado diante da força dos movimentos populares que se organizam. Os lugares de culto, em outras palavras, somente servem para acabar ou para diminuir essa força:

[...] A espiritualidade antiga nos desviou das lutas populares para dentro dos templos, dos ritos e das liturgias de uma espiritualidade afastada da vida concreta. Felizmente, porém, o Espírito está nos reconduzindo à vida. Deus somente pode ser encontrado onde a vida está sendo defendida [...]²⁴⁷

²⁴⁶ *O Deus do pobre e do outro*. In: CEBI: Por trás da Palavra, ano 13, n.78, p. 38

²⁴⁷ CEBI, Subsídio: Palavra Partilhada, ano 08, n. 01, p. 7

A consequência direta de leis e ritos é, antes de mais nada, aprisionar o Espírito, símbolo da livre criatividade. Sem espírito, a comunidade não pode partilhar verdadeiramente sua fé e suas experiências cotidianas. Onde os rituais encarceram a livre iniciativa e despreza a experiência individual, a vida fenece, e lá onde não há vida, não há Espírito:

CEBI: *Bíblia e movimentos populares*, 1989, p. 7

Ora, o Cristianismo, desde suas origens sempre foi, em sua essência, uma religião que se expressa de forma mistérica, uma herança recebida do judaísmo que pregava a impossibilidade do homem ver Deus e permanecer vivo, dada sua condição limitada. O mistério, portanto, jamais poderia ser expresso em linguagem humana.

Apesar disso há, no Cristianismo, uma diferença em relação ao judaísmo antigo. Apesar de São Paulo afirmar que Deus “habita numa luz inacessível”, ele se manifesta, por outro lado, numa forma humana, através de Cristo. Com efeito, se havia um véu que encobria o rosto divino, parte dele foi retirada.

Pode-se afirmar, portanto, que essa seria a função primordial do rito, ou seja, tornar aquilo que era inexpressável através de palavras, passível de compreensão e de acesso. Por conta disso é que João inicia seu evangelho afirmando: “E a palavra se fez carne e habitou entre nós”.

O mistério recebe, a partir desse evento, um lugar privilegiado no culto. Ele se torna uma ação sagrada e que, através da celebração ou do ritual, se utiliza de palavras e gestos a fim de produzir uma realidade simbólica:

Os cultos místicos pretendem estabelecer um contato físico e pessoal entre o iniciado e a divindade. Por meio desse contato pessoal, o iniciado tenta introduzir-se no círculo divino, identificar-se com a divindade, impregnar-se da vida divina e alcançar a salvação da alma [...]²⁴⁸

Todavia, essa *identificação* com a divindade sempre corre o risco de se transformar em monopólio de um grupo fechado, onde somente os iniciados dele podem gozar de total relação. Essa ideia é fruto do pensamento tradicional que define a liturgia como um ato de adoração a Deus²⁴⁹ e isso implica numa participação humana meramente passiva no culto.

Também segundo esse modelo, a missa, considerada o culto por excelência, cujos rituais pretendem conduzir o fiel a Deus, acaba por centrar sua ação em cerimônias repletas de gestos e símbolos que ordenam a vida para a interioridade. No entanto, somente os iniciados nesses símbolos conseguem apreender tal linguagem.

²⁴⁸ Juan Javier FLORES. *Introdução à teologia litúrgica*, p. 174

²⁴⁹ Essa ideia é expressa no livro que reuniu teólogos e liturgistas do mundo todo em Versailles, França a fim de refletirem sobre a relação entre liturgia e o sagrado. Alice Von HILDEBRAND, assim define a finalidade do culto litúrgico: “O fim último da existência do homem é adorar Deus em espírito e verdade. No coração da liturgia, existe a vontade de dar a Deus a resposta de adoração que ele merece, porque ele é Deus”. In: *Liturgie et sacré*, p. 22 (Trad. do autor)

Com a finalidade de fazer o fiel comum adentrar num espaço usufruído por poucos é que emergem diversos tipos de missas: do negro, do índio, do pescador, do trabalhador rural, etc. Os ritos geralmente são adaptados ao público que deles participa com sua própria criatividade.

O bispo emérito de São Félix do Araguaia, Pedro Casaldáliga, quando passou pelas ruínas de São Miguel, no Rio Grande do Sul, em novembro de 1979, propôs a celebração de uma missa que denominou de *Missa da Terra-sem-males*. O culto scandalizou os grupos conservadores da região. A TFP tachou-a de sacrílega e blasfema²⁵⁰.

Na época, o bispo culpou o “etnocentrismo e o lucro capitalista por não entender e assumir não apenas esta missa, mas toda missa”²⁵¹. Segundo ele,

[...] (para) nós – cristãos menos lúcidos ou menos honestos, a missa tem sido, por tempo demasiado, um sossegado espetáculo litúrgico a que se assiste passivamente e com o qual se cumpre uma prescrição eclesiástica. Por tempo demasiado viemos passando pela missa como se passa por um coquetel social, sem nos marcar a vida com o Sangue da Aliança, sem abrir mão da nossa segurança egoísta em favor do Reino da Liberdade [...]²⁵².

²⁵⁰ O que scandalizou esses grupos não foi a missa em si, mas os ritos que destoavam daqueles que a Igreja considera *oficiais*. A missa foi estruturada em sete movimentos musicais assim descritos: 1) Abertura: Chaya – dança popular dos Andes;

2) Memória Penitencial: Longo-meo – ritual dos índios araucanos, região sul da Cordilheira, Baguala – ritmo popular dos Andes Meridional, Dança Toba – ritual dos índios Tobas, região do Chaco Austral e Boreal, Yaravi – ritmo melódico da região Setentrional dos Andes, com origem Aymaro-Quechua, Vidala – ritmo indígena dos Vales Calchaquies;

3) Memória Penitencial (segunda parte): Malambo – dança pampeana da região Sul do Continente, origem Tehuelches, Charruas e Querandies;

4) Aleluia: Cueca Andina – dança popular dos Andes Meridional;

5) Ofertório: Huayno – ritmo incaico da Cordilheira dos Andes

6) Rito da Paz: Kaluyo – ritmo melódico pré-colombiano;

7) Comunhão: Chacarera Trunca – dança popular do Noroeste argentino

8) Compromisso Final: Estilo Pampeano – melodia da região pampeana, Retumbo – ritmo característico do Cone-Sul, com origem Mapuche Araucana

²⁵¹ *Missa da terra sem males*, p.14

²⁵² *Ibid.* p. 14

A própria missa exclui, nesse sentido, aqueles que não encontram ali algo verdadeiramente seu para celebrar. O bispo termina dizendo que em clima assim, “os índios, evidentemente, não têm nada a fazer numa missa”²⁵³.

É nesse intuito que se procura, nas comunidades de base, falar uma linguagem que atinja a todos, especialmente aqueles que não foram iniciados num tipo de linguagem que pertence a um grupo fechado e que detêm o monopólio sobre essa linguagem.

A fim de aproximar a liturgia da linguagem do povo, as Cebs organizam, periodicamente, os *Intereclesiais*. Neles, há todo o tipo de manifestação, livre de leis e regras que as comunidades sentem como um aprisionamento da sua livre iniciativa em expressar seus sentimentos religiosos.

No ano 2000 realizou-se, em Ilhéus, Bahia, o Décimo Intereclesial das Cebs²⁵⁴ com a presença de 3036 participantes, entre os quais, 40 bispos católicos, 15 líderes evangélicos, pais e mães de santos e pajés de diversas tribos. No encontro, um homem e uma mulher recitaram, alternadamente, a “Louvação de Abertura”.

Por meio da oração inicial, já se percebe a grande variedade de credos e a tendência a se afastar do modo como a Igreja tradicionalmente sempre ensinou e fez suas orações. No caso desses encontros, a palavra tem o poder de consagrar tudo aquilo que nunca foi antes considerado sagrado. Qualquer outro culto ou cultura, a partir das palavras de bênção, podem participar, em toda a sua dignidade do âmbito da celebração litúrgica católica, como se todos professassem a mesma fé:

²⁵³ Ibid. p. 14

²⁵⁴ Revista *A caminho*: 10º Intereclesial das Cebs, n. 11 – dezembro de 2000 (edição especial)

Bendito seja! Bendito seja o Senhor!
Louvado seja pelos rios que passam por entre
Os Ilhéus de São Jorge,
Onde confluem para o mar misterioso, cantado por tantas
Rodas de samba.

Mar de tantas culturas
Mas de tantas lamúrias.
Aqui, nestes dias, afogaremos as dores
Causadas pelo copar, ah, a matança, o sofrimento do nosso
Povo:
Do tronco Tupi e Macro-jê,
Nestas terras dos Tupinambá e Pataxó,
Dos Kiriri, Macuxi, Carajás...
Povos Resistentes!

Oh tuba, oh sy! Oh pais, oh mães!
Ancestrais nossos, de nossas gerações
Viemos fazer memória de tuas vitórias e com teu Senhor brincar!

Viemos brincar!!!
Mostrar como nosso Povo faz o Xirê!

Nós, em nome do Senhor,
Jesus, o Libertador,
Convidamos-vos a lançar aos Céus nosso Oriki,
Nossos poemas, rezas e orações!
Num eterno e terno momento de Memória Jubilar...

Que o louve a Lua, o Sol, o Fogo, o Ar, o Tempo
Tudo o que tenha ou não movimento
Presentes de Nhandervuçu,
Senhor Criador de todo o Universo,
Ele deu-nos, a nós, suas Nações!

Salve Olorum! Olodumaré! Salve o Deus Supremo!
Nas belezas destas praias,
Encharcadas pelo sangue e suor de nossa gente
Remidos pelo vermelho mártir,
Aqui estamos nós!

Bem-vindos, bem-vindas
À festa das Comunidades,
Da melhor Comunidade
Em São Jorge dos Ilhéus,
Bendito seja Deus para sempre!
Amém! Axé! Auêre! Aleluia!

Em seguida, todos ouviram a saudação das diversas tradições religiosas: do Pajé, da Mãe de Santo, da Pastora Protestante e de Dom Mauro Montagnoli, bispo de Ilhéus.

Outro ato considerado como dessacralização da liturgia aconteceu quando uma mulher, com vestes reservadas aos homens na Igreja Católica, toma a frente da celebração, enquanto o bispo, representante máximo de um encontro como esses, fica ao lado, sem suas vestes litúrgicas:

A caminho: 10º Intereclesial das Cebbs, dezembro de 2000

Para a celebração, duas mulheres, se postam, lado a lado, com práticas religiosas diversas, e são elevadas ao nível máximo da hierarquia eclesiástica. São elas que presidem ao *culto*. Inverter a maneira como as coisas são organizadas dentro da estrutura eclesiástica faz parte da natureza própria das Cebbs, pois somente assim é que se consegue dar destaque àqueles ou àqueles

que, repetidamente, foram considerados inferiores e, por isso, sem lugar junto ao sagrado.

Danças, trajes típicos, oferendas de objetos feitos à mão, colocam, em um mesmo nível, religião e arte, sagrado e profano. É bem verdade que a maioria dos cristãos, a começar pela própria hierarquia, nunca deu muita atenção à arte e também não entendeu o seu papel como um elemento integrante da celebração, relegando-a, muitas vezes, a um mero elemento periférico em relação à fé.

Ao conduzir elementos novos para o culto, as comunidades querem mostrar que elas também têm seu mito, e é justamente esse mito que lhes confere legitimidade. O mito recuperado aponta para o lado sacral da vida humana, e devolve aquele sentido que a técnica, quando decide abdicar da natureza e tender tão somente para a funcionalidade e eficiência, relega a um posto insignificante.

Se essas *brincadeiras*, como as Cebes denominam as suas performances, pinturas, desenhos, entram ou não na categoria de arte para o culto, segundo critérios eclesiásticos, é difícil saber, mas se é verdade que, segundo Warburg, a arte se nutre das mais obscuras energias da vida humana²⁵⁵, então ao menos servem para abastecer a arte, impedindo-a de morrer de inanição quando lhe falta criatividade que nasce da experiência concreta de homens e mulheres.

Nesse sentido, o mero fato desses movimentos e rituais despertarem o olhar de pessoas que estão ali se comprometendo com um ideal é, sem dúvida, uma forma de consagração do corpo como objeto de arte por excelência, e desse

²⁵⁵ Apud Edgar WIND. *A eloquência dos símbolos: Estudos sobre arte humanista*, p. 83

modo, “qualquer coisa que seja passível de experiência, toda e qualquer coisa que entre no campo da atenção, pode ser intuída e vivenciada esteticamente”²⁵⁶.

A valorização da arte popular revela um sagrado que se manifesta no desejo e no sonho de uma mudança social radical. A simplicidade dessas criações está longe da ideia de empobrecimento da arte ou da religião. No entanto, as Cebbs, por sua radicalidade em rejeitar *rubricismos*²⁵⁷, se decide por demarcar uma territorialidade, de preferência, distante da Igreja, fora do templo, e assim, literalmente vinculada ao profano. Do lado de fora, todas as experiências despidas de valores marcadamente cristãos enriquecem a prática religiosa dessas comunidades.

Partindo da figura abaixo, será possível entender a distância que existe entre a Igreja institucional e outra, “nascida do povo”, como gostam de chamar os teólogos da libertação as Comunidades de Base. O desenho faz parte de um subsídio que tem como título “CEB: Coragem de ser Igreja”²⁵⁸. Chama à atenção, o título do primeiro encontro que define, logo de início, o significado de Igreja: um povo que se reúne. De fato, vê-se que o povo está reunido. Porém, fora, e não dentro do templo:

²⁵⁶ Clement GREENBERG. *Estética doméstica*, p. 39

²⁵⁷ Ver glossário

²⁵⁸ REGIÃO EPISCOPAL BELÉM, p. 7

1º Encontro
IGREJA É POVO REUNIDO

1. ORAÇÃO OU CANTO

REGIÃO EPISCOPAL BELÉM. 1985, p.7

Em seu polêmico livro, que lhe valeu um “silêncio obsequioso” no ano de 1997, intitulado *Igreja: Carisma e Poder*, o então Frei Leonardo Boff utiliza o termo *comunidade* preferencialmente quando trata de uma Igreja onde o povo se reúne não somente para resolver seus próprios problemas e menos ainda para simplesmente rezar, mas, sobretudo, para fazer política: “O significado da comunidade eclesial, desborda de seu sentido religioso e assume assim, um alto significado político²⁵⁹”.

No mesmo livro, Boff se refere às Cebes como sendo uma “comunidade de diáspora”, pois, segundo ele, elas estão muito distantes de um modelo de Cristandade e mais próximas de um modelo de Igreja Popular. Esse modelo, tendo as imagens dos subsídios como suporte de interpretação, aponta para algumas de suas características:

1.1 Igreja fora da igreja

²⁵⁹ p. 26

Como dissemos acima, é uma Igreja que aparece sempre reunida em outro lugar que não o templo. No entanto, muitas paróquias, no Brasil, sempre acolheram, em seus recintos, várias dessas comunidades, e o que se pretende mostrar, portanto, nessas figuras, não é uma posição contrária à igreja enquanto espaço físico, mas como símbolo de uma outra realidade. A questão é saber, antes de qualquer coisa, se essa Igreja representa ou não a causa dos pobres.

Evidentemente aqui não se trata de recordar todo o caminho percorrido pela Igreja Católica enquanto instituição, sempre presente de forma caritativa e assistencial, mas alude à questão do reconhecimento de Cristo no rosto do pobre.

Uma comunidade que se fecha ao pobre e que prefere o rico, de certa maneira, obriga o primeiro a ir em busca de lugares alternativos onde se sinta mais aceito, tenha espaço para falar de seus problemas e encontre nos outros, pessoas que lutam nas mesmas condições.

Nesse sentido, a Igreja vai para a periferia, aluga um salão ou uma garagem, coloca uma placa com o nome da comunidade e ali se reúne semanalmente, mesmo sem a presença de padres, como nesta foto tirada na periferia de São Paulo:

Região Episcopal Brasília. Rosto e organização das Ceb's. 11 de junho de 2000, p. 3

Aqui, como o próprio título do subsídio traz, vemos representado o rosto das Ceb's. Uma comunidade que se insere dentro de um contexto de cidade, ao lado de um comércio, escondida no meio de tantos outros barracos, casas precárias, comércios locais. É uma Igreja que está não somente caminhando junto com o povo, mas também no meio dele.

Estabelece-se, assim, um confronto silencioso, entre a *Igreja Oficial* e a *Igreja dos Pobres*. De um lado a primeira, fornecendo razões baseadas nas escrituras e em sua tradição afirmando ser, por isso, a verdadeira Igreja. Do outro, o grupo dos pobres querendo que se ouça o seu clamor. Clamor que se transforma em grito para mostrar onde está o verdadeiro Deus, como nas figuras abaixo:

CEBI: A bíblia e a defesa dos direitos humanos. 1986, p.12

Muitas vezes percebe-se, através dos subsídios, a dificuldade dos seus idealizadores em convencer membros da própria comunidade de que o que eles fazem não deixa de ser um ato eclesial. No subsídio CEB: Coragem de ser Igreja (op.cit.), se insere um diálogo que ilustra essa situação:

Dona Marlene diz que não entende o que está acontecendo com a Igreja. O povo se reúne num salão, fala dos problemas do bairro, do sindicato, conversa em grupos, passa filmes, e ainda celebra missa, tudo lá dentro. Diz ela que igreja deve ser um templo bonito onde a gente vai só para rezar! Dona Marlene está certa? Por quê?²⁶⁰

O leitor, logo em seguida, responde dizendo que “a Igreja de Jesus nasceu onde o povo sofrido estava: na estrada, na beira do lago, nas casas. E depois que Jesus morreu, a comunidade continuou se reunindo nas casas”²⁶¹.

A *Igreja dos pobres* questiona a *Igreja dos ricos* usando a mesma escritura que a *Igreja oficial* utiliza para justificar sua veracidade:

²⁶⁰ P. 8

²⁶¹ Ibidem

CEBI: *Os profetas e a saúde do povo*. 1985, p. 14

No ano de 1976 o lema da Campanha da Fraternidade foi *Caminhar Juntos* e o tema era *Comunidade*. O cartaz, reproduzindo numa via sacra, é explicado em detalhes:

[...] As figuras buscam a mesma meta, embora não sejam iguais, nem se movam no mesmo ritmo.

O globo simboliza o Cristo – Sol e Luz – Cabeça da comunidade ideal. A cor – alaranjado – é o meio caminho entre o amarelo e o vermelho. É a mesma cor que veríamos, sanido nós de túnel individual, vermelho, ligado às nossas carnes – e ao nosso medo – filtrada com a luz de uma paisagem maior onde encontrássemos outros peregrinos e, já sem medo, nos confraternizássemos sob a luz. É uma esperança de sol e de amor dos irmãos²⁶².

²⁶² CNBB – Regional Sul: *Caminhar juntos*: Via sacra da comunidade (contra-capla final)

CNBB – Regional Sul, 1976

As explicações convergem para a finalidade do texto que é a de revelar um espírito comunitário e participativo dentro da pequena comunidade que se vai formando, nessa década, em diversos lugares. Insiste-se para que o povo se mova num ritmo comum até Cristo, como meta. Fala-se em *cabeça*, e isso significa liderança que, dentro das Cebbs é, ao mesmo tempo ponto de referência e animador nas lutas e reivindicações.

Ao tentar explicar o sentido das cores, o autor do texto²⁶³ tece comentários pessoais e reforça uma em particular, o alaranjado, classificado como “meio caminho entre o amarelo e o vermelho”. Essa definição reforça a finalidade da existência de uma comunidade. Ela simboliza a luz que vemos quando resolvemos *sair do túnel*, isto é, do comodismo, do lugar seguro e sem conflitos.

Da cor alaranjada, parte para o vermelho. Se não se vê tal cor no desenho, o autor a cria através da sua imaginação. Refere-a à carne e ao medo.

²⁶³ Padre Lauro Sigrist, coordenador da Campanha da Fraternidade no Regional Sul 1 da CNBB – São Paulo

Aqui conduz à ideia de resistência, reforçada pelo texto da 12ª estação em que se reflete sobre a Morte de Jesus na Cruz e onde se lê: “No serviço fraterno o homem tem que estar pronto para viver ou morrer...”

A comunidade, assim, escapa do modelo tradicional que tem, na igreja matriz, seu ponto de referência. A organização é menos burocrática e mais fundamentada na imaginação e criatividade.

1.2 O povo e a leitura da bíblia

A Igreja Católica não fundamenta sua doutrina apenas na bíblia, mas também em mais dois outros pilares, na Tradição recebida dos apóstolos e no ensinamento de seus pastores, tendo o papa como o pastor máximo e última palavra em matéria de fé.

Embora as Cebs não se posicionem contra essa crença, também não se preocupam muito com ela. É clara a preferência por citações bíblicas, e raras as vezes em que citam o magistério²⁶⁴ oficial.

No entanto, a bíblia, propriamente dita, não é levada para o local de reunião, como fazem os protestantes. Os textos vêm em forma de cadernos ou apostilas, já com a interpretação voltada para os dias de hoje. Desses trechos é que recebem inspiração para a própria caminhada.

Ao darem ênfase na bíblia, procuram certa identidade entre suas lutas e aquelas travadas pelos personagens bíblicos. Entretanto, fazem o mesmo percurso traçando um paralelo entre os tiranos e opressores do povo mencionados no texto com os que ainda hoje continuam atuando.

²⁶⁴ Ver glossário

O principal referencial das comunidades para a leitura da bíblia são os cadernos do CEBI que, segundo os seus dirigentes, ajudam a incentivar o povo pobre na luta e a iluminar o seu cotidiano:

Procuramos, no CEBI, incentivar uma leitura bíblica na ótica do empobrecido e do oprimido. Tentamos praticá-la. É o objetivo principal de nossa existência. Bíblia é força. É incentivo para a luta. É sinal de justiça e solidariedade. É fermento na massa. Ilumina o nosso cotidiano. Se assim é, é de suma importância torná-la cada vez mais o livro do empobrecido, do oprimido e do marginalizado. É fundamental que oportunizemos ao oprimido que se (re)aproprie do Evangelho²⁶⁵

Num encontro promovido pelo Centro de Estudos Bíblicos, em 1988²⁶⁶, a Irmã Agostinha Vieira de Melo fez um painel contendo os resultados da apropriação da bíblia pelo povo simples. Através de entrevistas e participação em reuniões de grupo, ela propôs um método de interpretação:

1. Fazer uma leitura atenta, gratuita e saborosa do texto.
2. Tentar responder às seguintes perguntas:
 - Qual a face de Deus que transparece nestes depoimentos do povo?
 - Que tipo de Igreja transparece nas palavras do povo?
 - Como o povo concebe a missão de cristão?
 - Como aparece nesses depoimentos o ecumenismo?
 - Como se apresenta a lógica popular e como ela nos questiona?
 - O que significa a bíblia para o povo?
 - Quais as características da leitura que o povo faz da bíblia?

²⁶⁵ CEBI. *Por trás da Palavra*. Ano 08, n. 49, p. 19

²⁶⁶ CEBI. *Por trás da Palavra*. Ano 08, n. 46, p. 15-28, passim

3. Confrontar tudo isto com a nossa própria prática no uso da bíblia.

Em seguida, deu um rosto a cada uma dessas histórias e aproximou a história desses personagens atuais às histórias que conheceram através da leitura das escrituras. Eis alguns exemplos:

*Tomada de Jericó*²⁶⁷ (Js 6ss): “É uma história bonita! Eu não sei se tudo daí se passou mesmo, tim-tim por tim-tim. Nessa caminhada com a bíblia eu estou me acostumando a procurar encontrar o miolo das histórias. E essa história tem miolo e serve muito para hoje. Por exemplo: Pra gente derrubar uma cerca de grande propriedade a gente, às vezes, tem que dar muitas voltas! Mais de sete! Antes de cortar o arame a gente anda muito, vai por atalhos para não ser visto, a gente dá voltas pra se encontrar, pra combinar, a gente reza, a gente tem que avaliar a força do grandão. Quando a cerca cai, a gente faz festa, canta, toma uma cachacinha. Tem vezes que a gente derruba a mesma cerca duas, três, quatro vezes. Às vezes, os capangas do proprietário pegam a gente, tem vez até que matam companheiros. É muita volta mesmo! Acho até que hoje é mais difícil que no tempo da bíblia. Os grandes têm mais aparato. Olhe, uma vez, para enfrentar uma luta com o prefeito, a gente teve que ir com o grupo vinte vezes na prefeitura. A luta hoje pede muitas voltas. Muito mais de sete! O que anima é que a gente sabe hoje que Deus também luta com a gente”.

²⁶⁷ Segundo relato bíblico, o povo israelita deu sete voltas em torno da cidade de Jericó. Logo em seguida, as suas fortes muralhas teriam caído e o povo teria, enfim, tomado a cidade.

Nesse relato e em outros coletados pela religiosa, percebe-se claramente uma apropriação de uma história do passado com a finalidade de justificar uma ação contemporânea. Mais ainda: trata-se de uma atualização da memória de um povo que deixou um legado de luta e conquista. Neste caso, da conquista da terra que pertence a todos e que acabou, de maneira injusta, nas mãos de poucos.

O relato seguinte é ainda mais contundente. Uma lavadeira compara o sangue de Cristo, derramado em momento de grande angústia às vésperas da sua morte, à sensação que ela teve ao perder sua pequena casa:

“Eu agora entendo aquela parte do Evangelho que diz que Jesus suou sangue no jardim das Oliveiras, quando rezou. Eu já vivi uma oração de sangue! Foi na noite em que a chuva derrubou nossa casinha! A parede caindo, os seis filhos todos molhados, a nossa vida ali, caindo! Num minuto passou na minha

cabeça tudo o que a gente tinha vivido ali dentro. Nossos trabalhos, nossos filhos! E a chuva, e o escuro, a água nos pés. Aí eu me ajoelhei com o ‘neguinho’ (seu marido). E rezei calada. Chorava e rezava. Uma oração que abarcava nossa vida inteira e a vida de outros pobres... Oração de sangue! Não dá para explicar. É uma oração diferente. Mas aí eu tive, naquela hora, uma certeza e disse pra João (seu marido): ‘Levante, hoje nossa casinha não cai!’ Ficamos lutando a noite toda. E não caiu... No outro dia vieram muitos anjos... os vizinhos, os amigos do bairro. Fizeram mutirão. Consertaram a casinha. Foi como uma ressurreição que vinha de dentro da oração de sangue”.

Nesse caso, a bíblia representa solidariedade. Novamente espelha-se numa imagem de agonia – Jesus suando sangue, a fim de expressar o tamanho da dor de ver o esforço de uma vida se desfazendo em apenas alguns poucos instantes.

Vê-se, portanto, que essas pessoas não fazem uma leitura pietista da bíblia. A palavra tem um poder libertador, vivificante. É na força dessa palavra que os grupos vão percebendo que a história não pode ser repetida, mas pode ser iluminadora. Apesar dos sofrimentos ali narrados e comparados aos que as comunidades hoje vivem, essas leituras abrem espaços de animação, e não somente de queixas.

A bíblia, assim assumida pelas comunidades, é misturada à própria vida e às batalhas cotidianas, dando, assim, um tempero a mais às lutas sindicais, às passeatas, às reuniões e à política:

CEBI. Por trás da Palavra. 1988, p.19

1.3 Martírio e conflito

O martírio, sob o ponto de vista das comunidades, é a testificação da autenticidade de determinados valores e ainda, a sua mais autêntica espiritualidade, marcada, sobretudo, pela luta.

Dentro dessa perspectiva, a morte não deve ser temida, mas bem recebida quando se torna o resultado de uma denúncia pública da injustiça e da prepotência que oprime e marginaliza. Somente por esse caminho a teoria se concretiza na prática, a oração se torna ação e, enfim, abarca a realidade, *historiciza* a teologia.

O martírio é resultado direto de uma ação acompanhada de conflito, fruto de uma contravenção ou prática proibida. A imagem de Jesus nos subsídios das Cebis é a de um homem que, embora não buscasse diretamente o conflito, ele o provocava e, por isso, sofria as consequências.

Na realidade, o que se percebe é a insistência para que o discípulo imite o mestre, que denuncie práticas abusivas, que desafie autoridades religiosas e civis, enfim, que se arrisque, mesmo que ao custo da própria vida.

A figura abaixo mostra um exemplo de resistência. Enquanto o fraco tenta se defender como pode, os fortes avançam. Um personagem se destaca: o lobo em pele de cordeiro, que esconde a sua força homicida “por debaixo da capa de piedade e religião e de sua incapacidade de gerar vida para o povo”²⁶⁸:

²⁶⁸ Carlos BRAVO. In: CEBI. *Conflito e seguimiento*, p.7

CEBI. Março-Abril, 1987, p. 1 (Por trás da palavra)

O termo *subversivo* recebe nova conotação a partir da prática de Jesus, também ela considerada subversiva. Tendo Jesus como exemplo, seus seguidores entenderão o real significado do termo não em seu sentido pejorativo, mas como mudança de situação que começa de baixo, a partir das camadas inferiores. A prática de Jesus é subversiva porque quer romper com a lógica desse sistema dominante²⁶⁹.

A ideia do martírio é especialmente retratada nos livretos de via-sacra. Em geral, o tempo da quaresma é, por excelência, tempo de jejum, oração e, sobretudo, meditação sobre a paixão e morte de Cristo. Dentro de outra perspectiva, o fiel é convidado a não ver somente o Cristo em seu caminho para a morte, mas também o seu próprio caminho. A sua vida, recheada de dor e de sofrimento, faz com que eles próprios sejam representados na cruz no lugar do Cristo:

²⁶⁹ Ibid. p. 7

CEBI: *Os profetas e a saúde do povo*. 1985, p.31

Vê-se, assim, que a finalidade dessa devoção é esvaziada de piedade e recheada de *atualizações* e *memórias*. De um lado, identifica um acontecimento antigo com os fatos vividos no dia a dia da comunidade. Por outro, traz à lembrança memórias de pessoas que generosamente doaram a vida por uma causa. A memória, assim, atualiza e traz de volta acontecimentos que são motores de resistência e luta.

Na via-sacra elaborada pelas Edições Paulinas, em 1982²⁷⁰, esses aspectos aparecem de forma bastante elucidativa.

A introdução apresenta a intenção do livreto, que é a de identificar as pessoas com o Cristo e seu sofrimento e a ver que tudo isso se repete nas casas e ruas das cidades:

“**Dirigente:** Jesus, sua via-sacra, seu caminho de sofrimento repete-se todos os dias em nossos países, em nossas ruas, em nossas casas.

Nós te reconhecemos nos rostos de indígenas e gente de cor, de camponeses e migrantes, de operários e marginalizados, de jovens e crianças.

²⁷⁰ N. MACARI. *Nossa via-sacra com Jesus*

Todos: Senhor, somos um povo que caminha em sua direção. Sua vida se assemelha à nossa. Não foi uma vida cômoda, fácil. Houve sofrimentos, incompreensões, injustiças. Mas você venceu, você ressuscitou²⁷¹”.

A via sacra continua, então, com a memória dos mártires. Na primeira estação, por exemplo, o dirigente convida a comparar a condenação de Jesus à morte, à condenação sofrida pelo padre João Bosco Penido Bournier, que “morreu como mártir, defendendo seu povo”:

Durante a missa, a camisa ensangüentada do mártir foi colocada na igreja, tendo embaixo esta inscrição: “Sem derramamento de sangue não há libertação”²⁷².

A lista de mártires continua em outras estações da via-sacra: posseiros que são obrigados a carregar sua cruz ao deixarem suas terras e caminhar sem rumo, frei Tito, que como Cristo também tombou por terra, vítima de torturas em 10 de agosto de 1974, novos “Cirineus”, que como aquele do tempo de Jesus, são obrigados a ajudá-lo a carregar a cruz. Dom Oscar Romero, comparado ao Cristo que novamente cai por terra. No dia 24 de março de 1980, foi assassinado “porque quis fazer como Jesus, que anunciou a verdade e denunciou as injustiças”²⁷³.

O relato de Lucas²⁷⁴ no qual Jesus se encontra com as mulheres que choram, e onde diz que não chorem por ele, mas por elas mesmas e seus filhos, é comparado ao relato da morte de Luís Alfonso Velasques:

[...] Não tinha ainda 10 anos quando, em Manágua, na ditadura de Somoza, ajudou a fundar o movimento estudantil do curso primário. No

²⁷¹ P. 3

²⁷² Ibid., p. 4

²⁷³ Ibid., p. 16

²⁷⁴ 23,27-29

dia 27 de abril de 1979, ao sair de uma reunião, uma bala atravessou sua cabeça. O assassino, para disfarçar o crime e dar-lhe aparência de acidente, passou com as rodas do carro sobre a cabeça da vítima²⁷⁵.

O dirigente, então, pede a intercessão de crianças mortas na América Latina. São pequenos santos e santas não reconhecidos oficialmente como tais pela Igreja oficial.

A via-sacra não deixa de mencionar outros dois tipos de mártires, as mulheres e os posseiros.

A personagem Verônica que teria enxugado o rosto ensangüentado de Jesus, embora não apareça nos evangelhos, reflete outras Verônicas da história:

Quantas vezes, em nossos países latino-americanos, as mulheres enfrentam as autoridades e lutam pela libertação com coragem e confiança, sem temer a opinião pública e o que lhes poderá acontecer!²⁷⁶

No caminho do calvário, Jesus encontra sua mãe. Maria traz à lembrança tantas mulheres que perderam seus filhos e esposos, e por isso, sua dor não é menor que a deles:

Milhares de mulheres latino-americanas perderam seus esposos e filhos na luta pela justiça e olham com esperança para o futuro. O rio de sangue dos mártires de hoje na América Latina se engrossa com as lágrimas de tantas mulheres, mães e esposas que na fé, no amor e na dedicação preparam e oferecem seus filhos e esposos para o sacrifício da libertação²⁷⁷

Outra forma de martírio está ligada ao problema da terra. Tenta-se criar, através dos subsídios, a consciência de que a terra pertence a todos. Os conflitos aparecem quando alguns se dizem donos dela, e esse conflito, muitas vezes, acaba em morte. Na décima e décima-quarta estações, a reflexão se faz

²⁷⁵ Ibid., p. 18

²⁷⁶ Ibid., p. 14

²⁷⁷ Ibid., p. 10

em torno do momento em que Jesus foi despido de suas vestes e colocado no sepulcro, respectivamente.

Como despojaram Jesus de suas vestes, assim são despojados de suas propriedades os pobres. Contudo, como Jesus, esses pobres não desanimaram:

Em Alagamar, na Paraíba, setecentas famílias foram desapropriadas de suas terras onde moravam há mais de trinta, quarenta, cinquenta anos. Mas a comunidade lutou unida e conseguiu permanecer na terra e realizar suas roças comunitárias²⁷⁸

Na 14ª estação se contempla o momento em que Jesus é depositado no sepulcro que pertencia a José de Arimatéia. Aqueles que lutam pela terra, podem receber apenas alguns metros onde caberão seus corpos depois de mortos, como na figura abaixo que retrata a luta de Rose²⁷⁹, uma mulher sem terra que acabou morta e com a terra pela qual lutou, e que, no final, foi transformada em seu próprio túmulo:

²⁷⁸ Ibid., p. 22

²⁷⁹ A história é real e foi transformada em filme. Rose era uma agricultora sem-terra. Ela e mais 1500 famílias participaram da primeira grande ocupação de terra no Rio Grande do Sul. Depois de dar à luz no acampamento, foi morta em estranho acidente

Há também o martírio provocado pelo poder militar. Na nona estação da via-sacra, a meditação é sobre a terceira queda de Jesus. O dirigente convida os participantes a olharem o exemplo de tantos que caem mortos por defenderem seus direitos:

No dia 14 de maio de 1980, seiscentos camponeses do povoado de São Jacinto, em El Salvador, caíram mortos porque exigiam seus merecidos direitos. Em apenas dez horas foram todos exterminados pela guarda nacional²⁸⁰

A representação seguinte é o registro do poder do exército contra a população civil indefesa. Retrata os acontecimentos ocorridos em Volta Redonda, RJ no mês de dezembro de 1988 por conta de uma greve dos operários da Companhia Siderúrgica Nacional.

CEBI. *Por trás da Palavra* 1989, p. 25

²⁸⁰ Ibid., p. 20

Em nove de dezembro o exército invadiu a CSN matando covardemente três operários indefesos. No dia 13 foi celebrada uma missa pelos mortos e suas famílias. Apesar da forte chuva que caía, cerca de 40 mil pessoas compareceram com faixas e palavras de ordem. Dias depois, os 12 km de extensão da CSN receberam um abraço de grande corrente humana. Todos gritavam: “A siderúrgica é nossa!”, para dizer que o povo não queria depredar uma fábrica que lhes garantia trabalho, como eram acusados.

O bispo, Dom Waldyr Calheiros de Novaes perguntou a um dos funcionários, militante da Pastoral Operária, se ele havia visto sinais de Deus em tudo aquilo. O metalúrgico, então, elencou alguns desses sinais:

1. A CSN fez uma cerca para os operários não tomarem a Usina. Isto foi por Deus! A cerca impediu o exército de passar, para massacrar os metalúrgicos lá;

2. Tiraram o carro de som que o Sindicato da Construção Civil conseguiu, com muito custo. O exército depredou-o! O que aconteceu? Um operário, o Baianinho, comandou os milhares de companheiros, que fizeram gestos, gritaram slogans e frases de luta. O efeito foi maior e mais forte para os operários, do que se tudo fosse feito através de um só, no carro de som. Foi Deus também que aí se manifestou.

3. Uma revoada de pombas passou sobre eles numa hora difícil. Era um sinal da brisa de Deus que passa, de Deus que está com eles.

4. Um bando de urubus passou sobre o Escritório Central da CSN. Mostrou que eles são mesmo um bando de urubus, de carnicheiros. Deus mostra isso²⁸¹.

O martírio, sendo sinônimo de testemunho em meio a perseguições, suspeitas, calúnias, torturas, etc., é meio de purificação do compromisso, e o sangue das vítimas fecunda uma trilha a ser percorrida por toda a comunidade²⁸² que, ao final, desemboca em situações que fazem a vida renascer.

Abaixo, dois cartazes²⁸³, confeccionados para serem expostos nos grandes eventos das Cebis. Ali são retratados dois dos militantes das comunidades que foram assassinados: Padre Ezequiel Ramin²⁸⁴, morto aos 33 anos na fazenda Catuva, município de Aripuanã, RO por jagunços a serviço dos fazendeiros da região e Santo Dias da Silva, morto pelo PM Herculano Leonel em meio a uma greve de metalúrgicos em 30 de outubro de 1979²⁸⁵. No dia 31 de outubro, 30 mil pessoas saíram às ruas da Capital para acompanhar o enterro e protestar contra a morte do líder operário, pelo livre direito de associação sindical e de greve e contra a ditadura.

²⁸¹ Relato de Sylvia Villacy, in: CEBI, ano 09, n. 51, 1989, p.26

²⁸² Gustavo GUTIÉRREZ. *Beber em seu próprio poço*, p. 142

²⁸³ Acervo da Universidade Católica de Brasília (Projeto Memória e Caminhada)

²⁸⁴ Assassinado em 24 de julho de 1985

²⁸⁵ A morte de Santo Dias despertou na população protestos contra a ditadura e a luta pelo direito de associação sindical. Todos os anos o dia de sua morte é comemorado com passeatas onde se vê faixas com palavras de encorajamento para a luta: "Companheiro Santo, a luta continua!"

Cartazes do acervo Projeto Memória e Caminhada – Universidade Católica de Brasília

1.4 Pão e solidariedade

Em se tratando desse tema, pode-se constatar um dos mais evidentes exemplos de dessacralização na estrutura da fé católica por parte da vivência das Comunidades de Base. A eucaristia tem um significado profundo para a Igreja. Em torno da crença na transubstanciação²⁸⁶ do pão e do vinho, sempre fundamentou sua fé. Era em torno da mesa que os cristãos se reuniam desde os primórdios do Cristianismo, e em função da fé na presença divina escondida sob a aparência desses dois elementos, solidificou-se a unidade da Igreja. Portanto, o sacramento da eucaristia é o centro da vida da comunidade cristã até os dias de hoje.

No entanto, no imaginário que se formou sobre esse sacramento, na prática das comunidades periféricas, se percebe certa desmistificação do dogma

²⁸⁶ Ver glossário

juntamente com a formação de um conceito mais político do que espiritual em torno dos símbolos do pão e do vinho. De fato, a desmistificação do dogma auxilia na sua compreensão, e o significado político esvazia o costume de encerrar a comunidade entre paredes aonde as adorações perpétuas poderiam distrair o povo de seus dilemas.

A desmistificação começa pela questão de quem tem ou não o direito de presidir uma celebração. Na maioria das vezes, um ministro ordenado não tem participação frequente nesses encontros. Em consequência, a própria comunidade toma para si o direito de eleger alguém que irá presidir ao encontro.

Por outro lado, sem a presença do padre, como crê a Igreja Católica, não é possível acontecer o milagre da transubstanciação. A falta de um ministro ordenado implica, diretamente, na falta da eucaristia. Em decorrência disso, é comum o uso de alimentos produzidos e consumidos na própria terra, tais como banana e chimarrão, o que prova o caráter local da celebração da ceia cristã, como na figura abaixo, de autoria de Cerezo Barredo²⁸⁷:

²⁸⁷ Sacerdote e missionário da Congregação dos Claretianos, nascido em Villaviciosa, Astúrias, Espanha, em 1932, Maximino Cerezo Barredo é conhecido como *pintor da libertação*

Destacamos ainda a cartilha surgida como fruto do encerramento do 10º Intereclesial. Nela, vê-se que no encontro discutiu-se, entre outras coisas, a questão da eucaristia²⁸⁸. Pensada em forma de quatro encontros, havia sempre uma pequena celebração ao final de cada um deles. No terceiro encontro, aparecia uma imagem com um atabaque e um pão. Uma pegada parte do pão para o instrumento, uma alusão clara à ideia de que se deve partir do pão eucarístico e caminhar em direção à vida concreta.

SECRETARIADO DAS CEBS. *Viver o 10º, construir o 11º Intereclesial das Cebs*, João Monlevade, MG, 2001

Ao final, o animador convidava para *celebrar a vida*, partilhando o pão preparado por várias mãos:

²⁸⁸ *Cebs: Viver o 10º, construir o 11º Intereclesial ds Cebs*, p. 16

Animador (a): Venham, celebremos a Ceia do Senhor! Façamos todos juntos um enorme pão. Preparemos muito vinho, como o de Caná!

TODOS: Que as mulheres não esqueçam o sal. E os homens tragam o fermento. Que venham muitos convidados: cegos, coxos, presos, pobres.

Mulher: Pronto! Sigamos a receita do Senhor. Batamos, todos juntos, a massa com as mãos, e vejamos com alegria como cresce o pão.

TODOS: Porque hoje celebramos o encontro com Jesus. Hoje celebramos nosso compromisso com o Reino. Ninguém ficará com fome. Ninguém!

Homem: Ouçamos o toque do atabaque.

TODOS: Caminheiros e caminheiras de todo o Brasil, da nossa América e do mundo, o atabaque nos convoca a refazer a história e a evangelização, renovando a sociedade e a Igreja na vivência de uma verdadeira Eucaristia de partilha da fé, da terra, do pão. Dá-nos um coração ecumênico e ecológico, fidelidade à oração e à solidariedade, coragem e ternura na militância. Amém, Axé, Auêre, Aleluia, Uai!

Partilha do pão: O animador convida para a partilha do pão, como símbolo de fraternidade e de alegria entre irmãos²⁸⁹

O encontro mostra, portanto, a existência de um jeito próprio de celebrar a eucaristia, um dos assuntos discutidos nesse encontro. De acordo com o esquema proposto no subsídio, a eucaristia não é para ser adorada, mas partilhada, matando, portanto, a fome material. Menciona-se até o fato de que

esse seria o jeito de “refazer a história e a evangelização, renovando a sociedade e a Igreja na vivência de uma **verdadeira Eucaristia**²⁹⁰”.

O elemento eucarístico agrega, portanto, formas de interpretação que extrapolam os limites demarcados pelo costume e tradição. Tira-se dela o seu caráter divino ao ser trazida para a condição de mero alimento. Contudo, nesse mesmo instante, ao tornar-se alimento, torna-se presente, pode ser tocada, quebrada, partilhada, a fim de saciar a fome e fortalecer os laços de amizade entre os comungantes.

Quando se faz presente mais como alimento do que em sua forma invisível, estabelece-se a intimidade entre o divino e o humano. Assim, o partir o pão para reparti-lo se torna sinônimo de que algo mais que humano está presente na comunidade.

O pão se torna, ainda, sinônimo do estabelecimento da justiça. Mais que devoção, é prenúncio de que os pobres, juntos, à mesa, não passarão fome e ninguém irá precisar mendigar o pão.

A ceia é eucarística e é santa, porque o gesto da partilha é gratidão e é perdão. Sua santidade está na partilha, no que nivela, iguala e torna as pessoas transparentes umas às outras²⁹¹

A ceia se torna sagrada pelo simples fato de haver alguém disposto a partir e a partilhar o pão. Conclui-se, assim, que a presença do sacerdote para celebrar um rito não se faz necessária. A mão do trabalhador, dividindo o pão com os pobres é, em si, um ato sagrado:

²⁹⁰ Grifo nosso

²⁹¹ CEBI. *Eucaristia*: Banquete de vida, Ano 06, n. 03, 1987, p. 15 (Palavra Partilhada)

CEBI. *O reino de Deus: Perspectiva e realidade presente*, 1990, p. 7

1.5 Igreja e participação

Da ideia de eucaristia, surge outra, a de democracia. É constante a crítica que se tem nos subsídios de uma Igreja hierarquicamente organizada. Uma vez que se concebe a comunidade como uma Igreja que nasce da base, não se admite outro tipo de liderança que não represente, senão, a voz do povo.

Leonardo Boff²⁹², partindo da concepção Igreja-Povo-de-Deus, mostra, através de um gráfico, os esquemas de poder que vigoram na Igreja oficial e na Igreja, nascida do povo:

²⁹² Op. Cit., p. 207

Padres	
↓	
Fiéis	

Vê-se, através do gráfico, que o teólogo insere num mesmo nível todos os membros da Igreja numa relação onde todos os cristãos têm o direito de se dizer herdeiros da fé dos apóstolos²⁹³, retirando do clero o poder sagrado e distribuindo-o entre todos.

A comunidade será sempre representada como um grupo unívoco, sem qualquer caracterização que possa identificar uma figura única como aquela que possa arrogar algum tipo de autoridade sobre as outras, como na figura abaixo:

REGIÃO EPISCOPAL ITAPECERICA DA SERRA. Cartilha das Comunidades Eclesiais de Base, 1982, p. 20

²⁹³ Ibid. p. 200

A presença da hierarquia nas comunidades de base tem somente a função de acompanhar e apoiar o grupo, uma vez que as classes subalternas adquirem consciência e agir próprios, conforme testemunho de um membro da Ceb Morro do Futuro, da Arquidiocese de Fortaleza:

A hierarquia não exerce controle nas Cebbs porque, quando nós aceitamos a ideia das Cebbs, era levando em conta que a gente precisava de um espaço para ter voz e vez e descobrir os nossos próprios caminhos. Então, a gente acha que é bom que sempre tenha na coordenação da pastoral das Cebbs um padre, mas ele não decide, não. Quem decide são os leigos que estão lá na coordenação. Até quando tem celebração da missa, a celebração é toda preparada por nós e o celebrante tem que partilhar de nossa decisão²⁹⁴.

À luz das imagens acima, pode-se apreender o modelo de Igreja concebido pelas camadas populares, inseridas em comunidades acostumadas a se reunir sem a presença de padres. Percebe-se, de maneira nítida, o pouco apreço por uma Igreja organizada hierarquicamente porque sempre excludente. Aqueles que não têm poder ou influência são mantidos à parte, enquanto nos altos escalões, solidificam-se as alianças dos fortes contra os fracos.

Esse modelo recebe a crítica abaixo. Quando o sagrado anda de mãos dadas com o poder, não consegue perceber a morte e o sofrimento que estão bem ali ao lado. Sendo assim, a hierarquia legitima situações de desigualdades:

²⁹⁴ In: Aldelina BALDISSERA. *Cebbs: Poder, nova sociedade*, p. 115

CEBI: a Bíblia na nova evangelização, 1991, p.16

Ao perceber a prevalência do binômio poder-dominação entre a hierarquia, as Cebis pretendem ser a *verdadeira comunidade* ao criar um modo alternativo de estrutura onde os espaços para participação são dilatados, criando, assim, mais igualdade e fraternidade entre os seus integrantes. Segundo Leonardo Boff, fora desse esquema, nenhuma comunidade pode pretender se chamar comunidade²⁹⁵.

O critério maior para julgar entre a verdadeira e a falsa comunidade é a capacidade de serviço, que funciona como um *regulador* do poder. Dentro desse esquema, o coordenador é apenas um organizador e, portanto, não está a serviço do sagrado enquanto sinônimo de legitimação de um sistema hierarquicamente constituído. Por conta disso, é comum apresentar grupos de liderança não sendo servidos, mas demonstrando gestos humildes, como o de inclinar-se até os pés, lavando-os ou mesmo beijando-os.

Abaixo, dois esquemas gráficos representando dois modelos que se diversificam na compreensão e na prática da relação com o sagrado:

²⁹⁵ Leonardo BOFF. *Eclesiogênese: A reinvenção da Igreja*, p. 77

Esses modelos representam, sobretudo, atitudes, pois diante do sagrado, ninguém pode permanecer neutro. Desta maneira, os subsídios e livretos posicionam o interlocutor entre concepções distintas para que, vendo, decida sobre o modelo melhor ou pelo menos mais parecido com a sua prática.

Nesse olhar, mesmo que de relance, o participante de qualquer reunião ou círculo bíblico terá condições de saber que há um sagrado intangível e distante e que representa grupos dominantes ou interesses religiosos sem qualquer interesse nas classes subalternas. Dentro dessa concepção, uma atitude sagrada implica na defesa da fé e na força da organização eclesial.

Contrária a esse modelo, a segunda imagem coloca no centro da Santíssima Trindade, que representa o sagrado por excelência, o pobre, sofredor e marginalizado, que simboliza o profano e, portanto, aquele que deveria ficar do lado de fora, sem contato com o sagrado. Contrariando essa concepção, é justamente sobre ele que a divindade se inclina, o sagrado lhe rende adoração, e assim, fica inaugurada uma relação nova que destaca o serviço em detrimento do poder.

1.6 Procissões e Romarias: O sagrado e profano se encontram nas ruas

Ainda hoje se pode ver, pelo menos em grandes comemorações, grupos de católicos carregando andores ou outros símbolos religiosos, avançando da igreja para as mesmas ruas que ainda no dia anterior foram utilizadas para percorrer o longo e árido caminho do capital e do trabalho.

Tais procissões saturam de *sacritude* o espaço secular, permitindo que o divino penetre o meramente humano, contingente, de maneira que territórios tão díspares promovam uma espécie de *integrismo* capaz de ajustar as diferenças e trazer de volta a unidade perdida por essa diferença.

A sacralização do espaço secular, no entanto, não é sinônimo de desprezo da vida envolta em suas preocupações, mas, sim, de sua valorização.

É verdade, porém, que a religião, como representante do sagrado, sempre pode recair no vício de construir muros cuja finalidade seja a de delimitar os espaços. Os templos foram construídos a fim de deixar para o lado de fora tudo aquilo que fosse considerado profano²⁹⁶. Essa questão remete ao caráter ambivalente do sagrado. Se por um lado, fascina e seduz, de outro, exige distanciamento, respeito e até mesmo temor.

É nesse sentido que se constrói o ambiente religioso como o *lugar propício* para resguardar o sagrado do seu contrário, o profano, uma vez que não se caracteriza como este, comum, cotidiano, ao alcance das mãos. No templo, essa proteção é cercada de ritos, incensos e adorações, de forma que até mesmo o edifício que o protege deve transpirar essa mesma sacralidade.

²⁹⁶ Do latim, *pro-fanus*: que está não dentro, mas defronte do templo e que, portanto, não entra dentro dele, espaço reservado somente aos deuses.

Há ainda outro caráter do sagrado que é aquele que irrompe no cotidiano e se constitui como um *diferencial*, no sentido de minimizar a distância e qualificar aquilo que é comum, elevando-o a um nível de transcendência. É o caso, por exemplo, das manifestações religiosas populares, como as peregrinações, romarias e procissões. Ao conduzir o sagrado para fora do templo, conseguem quebrar o esquema rígido que o reveste, e assim fazendo, retiram os limites, derrubam os muros, construídos a fim de separar o ser transitório de um contato direto com o ser absoluto.

No Brasil, a falta de um clero instruído, entre outros motivos, fez com que a religião passasse de um grupo a outro mesclada de sentimentos e emoções diversificados, que desembocou, quase sempre, num tipo *regional* de sagrado, mais cultural e menos dogmático. Aqui, portanto, a religião se constituiu, mais do que numa certeza interior, em uma prática, uma experiência vivida no cotidiano.

Ao mesclar elementos não tidos tradicionalmente como sagrados, tais como movimentos corporais, cânticos e rezas de inspiração livre é que se tem a certeza de que a religiosidade brasileira nasce portuguesa e medieval, mas cresce barroca e mestiça²⁹⁷.

O sagrado, nestas terras é, pois, peculiar, despretensioso, arredio a regras muito meticulosas e impostas. Esse conjunto de fatores criou a possibilidade de *esticar* o sagrado para as ruas. O santo é retirado do altar e levado para *passear*, na forma de cortejos acompanhados de rezas e ladainhas.

Isso, no entanto, nunca afastou o brasileiro do seu respeito e reverência para com o sagrado e suas manifestações, apesar dessa relação surpreender e até causar estranhamento nos missionários europeus que aqui chegavam com o

²⁹⁷ José Arthur RIOS. *Sentimento religioso no Brasil*, p. 29

objetivo de *universalizar* a Igreja, ou melhor, de por em prática a única mentalidade possível na época, ou seja, a de zelar para que as reformas tridentinas fossem implementadas em todos os lugares, em especial nas práticas litúrgicas, missão especialmente confiada aos jesuítas.

As cerimônias e homenagens nascidas nestas terras favoreceram na compreensão de um *sagrado regional*, onde procissões e romarias assumiram um aspecto de *caminhadas sagradas*.

Como terra de missão, era natural, desde os tempos da colônia, a falta de padres. Entre os protestantes, que começam a chegar no século XIX, isso não constituía exatamente um problema. Na falta de um ministro consagrado, qualquer um podia fazer as vezes de pastor da comunidade, ao contrário da Igreja Católica que exige, para a presidência do culto, a presença de um ministro ordenado, integrante da hierarquia.

A falta, pois, de sacerdotes explica, por um lado, as manifestações espontâneas e naturais da fé cristã que desembocam em *invenções* religiosas, muitas vezes vistas, pelos missionários europeus, apenas como práticas supersticiosas e fruto da ignorância local.

De qualquer forma era, principalmente através da religião que a sociedade constituía seu mais importante elemento de agregação e consolidação de laços, língua e cultura de modo geral.

Desde cedo, portanto, os habitantes desta terra, nascidos nela ou não, conscientes disso ou não, refletiam, nas procissões, a metáfora da própria vida. A imagem, carregada e homenageada, é repleta de eloquência. Para ela se voltam os olhares de ricos e pobres, de brancos, negros e índios, e isso apesar do fato de numa mesma procissão marcharem, lado a lado, pessoas que carregavam as

marcas das divisões de classe, as quais revelavam as verdades sociais que aqui reinavam.

Em Vila Rica de Ouro Preto, por exemplo, coexistiam as confrarias dos ricos e brancos com as dos pobres e negros ou mulatos. Quando saíam juntas em procissão, mostravam claramente como a sociedade mineira estava organizada, “quem dominava e quem era dominado”²⁹⁸.

Com o passar do tempo, começou a se formar uma separação de significado entre termos tão próximos semanticamente. Romarias, procissões e peregrinações se diferenciam, hoje, quanto à apropriação que cada uma faz do sagrado e da finalidade do caminhar em si. Essas questões norteiam a dinâmica dessas manifestações, influenciadas pelos contínuos movimentos da história.

Pode-se perceber mais claramente o que diferencia os termos através de duas notícias veiculadas pela CNBB²⁹⁹, ambas no mesmo dia: 6 de agosto de 2008.

A primeira anunciava uma *romaria* que se intitulava “Romaria da Terra e das Águas do Estado de São Paulo” e cujo tema era: “Trabalhadores e trabalhadoras pela vida, terra livre, água de todos, povo soberano”. O bispo emérito de Goiás, o dominicano Dom Tomás Balduino, conhecido pelas suas lutas sociais, nessa mesma ocasião, define a romaria nos seguintes termos:

Romaria é uma caminhada, mas não é um ponto de chegada. A caminhada é em vista de algo que está por acontecer, que se liga à proposta de Jesus com o Reino que precisa ser construído, não cai do céu pronto. A romaria enfoca a terra e as águas, os direitos dos trabalhadores, dos camponeses, numa sociedade em que isso é pisado, marginalizado, de maneira que é o momento de levantar a bandeira de luta, celebrar as vitórias e reivindicar aquilo que é justo reivindicar. A

²⁹⁸ Eduardo HOORNAERT et al. *História da Igreja no Brasil*, p. 98

²⁹⁹ <http://www.cnbb.org.br/index.php?op=noticia&subop=18268> (Acesso em 11 de agosto de 2008)

Romaria se encerra na longa caminhada do povo de Deus na conquista da terra prometida, hoje mais urgente do que nunca³⁰⁰

Se o evento, segundo organizadores, reuniu cerca de quatro mil pessoas, uma outra caminhada, denominada, agora, de *Peregrinação* e que tinha Aparecida, no interior de São Paulo, como ponto de chegada, teria reunido quatorze mil pessoas, cerca de quatro vezes mais do que a romaria da terra. Essa, que estava em sua terceira edição, foi organizada pela arquidiocese de Belo Horizonte, e sua finalidade era a de levar os fiéis a participarem “mais intensamente” desse “momento de espiritualidade”³⁰¹.

Duas manifestações religiosas que têm, na caminhada, um ponto de aproximação, servem, no entanto, para propósitos diferentes. O ponto de chegada, nesse caso, não importa; importam apenas os propósitos, as indagações e a construção de respostas que alimentam, de um lado, uma relação de cunho devocional, e de outro, reivindicações consideradas justas e urgentes.

Nesse sentido, uma grande contribuição para a diferenciação dos termos foi dada pela Teologia da Libertação, que se apropriou das procissões de cunho devocional e as transformou em caminhadas de cunho político.

O novo significado é dado graças à crítica que se faz ao uso que a própria religião teria feito, no passado, de tais manifestações. Nos subsídios de reflexão, essas críticas se fazem através de imagens. Na figura abaixo esse esquema é denunciado como uma associação inescrupulosa entre o rico com o poder de comprar e o sacerdote com o poder de comercializar o sagrado:

³⁰⁰ *Ibid.*

³⁰¹ *Ibid.*

Paulinas: Um projeto de Deus, 1982, p. 34

A visão do sagrado se transforma na medida em que o povo participa de uma caminhada onde se abre espaço para reivindicar direitos. Como consequência, não é mais a imagem do santo, carregada pelo povo que tem a primazia. O andor que o sustenta é substituído por bandeiras e símbolos contestatórios. Assim, a procissão ou romaria abarca, ao mesmo tempo uma experiência religiosa, simbólica e política e se transforma numa comunicação formal, mais que meramente devocional, como a representação abaixo:

Ceb's: Festejando seus 30 anos de caminhada (cartilha de preparação ao seminário das Ceb's no Maranhão, 1993 (capa)

Ao se referir à prática das romarias, percebe-se, nos discursos da Teologia da Libertação, uma tendência a desprezar o termo *peregrinações* por evocar devoções pessoais e intimistas a lugares onde se recorre a fim de encontrar algum bem pessoal, como acontece em espaços tradicionalmente dedicados a isso como Fátima, Lurdes, Compostela. Ir a lugares como esses, poderia afastar o povo do seu senso comunitário, formador de uma necessária consciência revolucionária.

A imagem, carregada pelo devoto, não se parece mais com aquela criada pela religião oficial, mais preocupada com a devoção como um ato de convergência de sentimentos religiosos, mas reflete, isso sim, a luta de um povo que se expressa a si mesmo, seu poder de resistência e força de participação no

próprio ato de caminhar. Procissão, nesse sentido, não significa mais levar Deus ou conduzir o sagrado pelas ruas, mas de proclamar uma ideia, através de gritos de protestos, de bandeiras eriçadas e da conscientização que resulta de tudo isso.

A partir disso, os cânticos tradicionais não conseguem mais traduzir os novos sentimentos e por isso recebem outra letra, como uma nova roupagem que deixa para trás o tom majestoso de louvor para glorificar apenas a caminhada em si:

Letra Tradicional

Bendita e Louvada Seja,
No céu a divina Luz!
E nós também cá na terra,
Louvemos a Santa Cruz!
E nós também cá na terra,
Louvemos a Santa Cruz!

Os anjos no céu contentes,
Louvando estão a Jesus!
Cantemos também na terra,
Louvores a Santa Cruz!
Cantemos também na terra,
Louvores à Santa Cruz!

Releitura da Letra Tradicional:

Bendita e louvada seja,
Esta santa Romaria!
Bendito o povo que marcha,
Bendito o povo que marcha,
Tendo o Cristo como guia!

**Sou, sou teu, Senhor,
Sou povo novo,
Retirante, lutador!
Deus dos peregrinos,
Dos pequeninos,
Jesus Cristo, Redentor!**

As romarias e caminhadas em nada lembram uma divindade escondida no céu, mas uma humanidade que marcha. O papel que cabe à divindade é o de ir à frente, abrindo caminhos. Na representação abaixo, a Virgem Maria sai do andor e caminha junto com o povo, guiando-o. Aqui a figura do sacerdote aparece em segundo plano. O terço não está nas mãos das pessoas, mas no chão, pois o mais importante não é recitar o rosário, mas fazê-lo parte da própria caminhada em direção de um mundo novo:

Capa do roteiro para grupos de reflexão e de romeiros: “Rezando o terço com Maria da Caminhada” em preparação para o 10º Intereclesial, s.d.

Normalmente a reza do terço inicia com a oração do Creio. As comunidades não só fazem a sua própria versão para esse, que é o ato fundamental de fé da Igreja Católica, como também acrescentam outras pessoas em sua fé na Trindade. Além de Deus Pai e Deus Filho, há também “Deus Mãe” e “Deus irmão”. Acrescentam-se ainda as invocações de fé em sentido negativo: “Não creio”:

Eu creio em ti Deus Pai,
Divino Criador!
Eu creio em ti Deus Mãe
Fonte do Puro Amor!
Eu creio em ti Deus irmão
Luz na escuridão,
Jesus Libertador!

Não creio em Deus sem nome
Sem rosto e sem lugar.
Não creio no Deus dos homens
Que vivem a escravizar.
Meu Deus é força de vida
E a classe oprimida
Vem firme livrar!

Creio na força nova,

Vinda da união.
Crio no companheiro
Fiel de coração.
Creio no Irmão que foi morto
Lutando disposto
Por libertação!

Como se pode perceber, a Teologia da Libertação traz uma nova proposta de olhar o sagrado. Quando *dessacraliza*, na verdade ela quer sacralizar mais, operando não uma divinização do homem, mas o inverso: uma humanização do divino.

As procissões tradicionais não dão conta de retratar a realidade e a miséria do povo. Imagens carregadas não são portadoras de doença, de pobreza, de abandono. Quando assumem um rosto mais humano, se tornam sujeito e assim mostram uma visibilidade até então escondida.

O novo rosto do sagrado, não apela para emoções. Ao contrário das procissões tradicionais, as caminhadas dialogam com a experiência. Para tanto, o sagrado deixa o templo e as ruas se tornam o seu *lócus*. Em alguns casos, o templo só atrapalha, como se pode perceber na seguinte representação, onde o Espírito Santo, que segundo a tradição católica é a *Alma* da Igreja, a deixa, levando a vida e deixando para trás os templos com seus ritos e suas liturgias.

CEBI: Bíblia e movimentos populares, 1989, p. 7

O sagrado, portanto, abarca, num mesmo tempo, uma experiência religiosa, simbólica e também política. A procissão se torna o campo factual onde a vida do povo é partilhada. Enquanto caminham, os pobres não só partilham dores comuns, como também redescobrem a força de um povo que reinventa a sua história, e é isso que os conduz ao final da jornada: a chegada à terra prometida.

Assim como para o povo hebreu, a tomada da terra, para os caminhantes, é o ápice e a coroação de um grande esforço mesclado de suor e luta. Conquistar a terra, mesmo que à força, é um ato sagrado, e se justifica pelo fato do próprio Jesus realizar gestos que, à vista dos espectadores, foram considerados violentos, como a expulsão dos vendilhões do templo. Segundo Dom Helder Câmara, “a moral nos ensina que quando a situação é de extrema necessidade, os bens se tornam comuns”³⁰².

Assim, o ponto de chegada só tem sentido se há conquistas ou se o grupo de caminhantes conseguiu que a história movesse ao menos um pouco em direção daqueles que nunca tiveram qualquer história. Caminhar ganha, então,

³⁰² *Pé na caminhada*. São Paulo: Verbo Filmes, 1987

um sentido novo, que não serve apenas para a devoção pessoal, mas, muito mais, como um critério ético, motor da construção de uma nova sociedade:

CEBI. Círculos bíblicos – 3ª parte, 1995 p. 34

Considerações Finais: Restauração e sobrevivências

Podemos destacar, dentre os muitos impactos entre os anos 1980 na Igreja da América Latina³⁰³, pelo menos dois bastante significativos. Ao mesmo tempo em que esse período representou o ápice de um imaginário que retratava as vítimas de exclusão, foi também o tempo em que aconteceu um

³⁰³ Por que os anos 1980? A esse respeito, o professor Francisco Cartaxo Rolim, da Universidade Federal Fluminense lembra que em nenhum outro período os jornais combateram tanto a Teologia da Libertação. Segundo ele, foram 232 artigos, sem contar entrevistas. Os autores, em sua maioria, seriam arcebispos e bispos. A atitude assinala, na sua opinião, um retorno ultraconservador que quer a sacralização do social pela ênfase no religioso. Ver: *Neoconservadorismo elcesástico e uma estratégia política*. In: REB. N. 49, de junho de 1989, p. 259-281

esvanecimento do sagrado no rosto do pobre. A eleição do primeiro papa do terceiro milênio, João Paulo II, teve forte influência nesse processo³⁰⁴.

Esse pontificado foi bastante marcado pela controvérsia. João Paulo II foi, sobretudo, um homem que lutou pela liberdade, talvez por ter nascido num país no qual o próprio pensamento de liberdade parecia apenas um sonho distante. Wojtyla apresentou ao mundo a face de um Deus mais próximo da humanidade e se aproximou das massas populares com tanta afeição que o povo o considerava um verdadeiro santo em vida.

John Cornwell, especialista em Vaticano, atribui ao atentado sofrido em 13 de maio de 1981, a sua inclinação em deixar ao controle celestial os rumos da história, de preferência às intervenções humanas³⁰⁵. Mais tarde, em 2000, revela o então escondido Terceiro Segredo de Fátima. Disse, na ocasião, que o segredo se referia a ele próprio. Com isso, se torna o homem das profecias divinas e a vítima da maldade do coração humano.

Seja como for, João Paulo II se tornou o principal acontecimento da Igreja Católica e assim conduziu o catolicismo na direção de um fundamentalismo papal que fez emudecer as vozes de teólogos, bispos e leigos. Todos, enfim, foram, de uma maneira ou de outra, convidados a aderir à única fé que podia se orgulhar de possuir o monopólio da verdade³⁰⁶, conforme se afirmou em vasta documentação desse período.

A partir disso é preciso destacar que o espírito antimodernista que havia prevalecido no período anterior ao Concílio Vaticano II é retomado a partir desse papa. As características comuns não deixam dúvida quanto a isso:

³⁰⁴ Nisso concordam as alas conservadoras ou não da Igreja. Comparar as entrevistas de Leonardo Boff com a de Dom Estêvão Bettencourt em anexo.

³⁰⁵ *A face oculta do pontificado de João Paulo II*, p. 13

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 14

fortalecimento do poder papal, reafirmação da ortodoxia e, principalmente, adesão a um tipo de espiritualidade divorciada da reflexão sobre problemas concretos do homem. Para viabilizar tudo isso, utilizou-se de um imaginário típico do século XIX, pietista e quietista que desembocou numa compreensão enclausurada e privada do sagrado³⁰⁷.

Podia-se entender as razões pelas quais, naquele período, se utilizou de tais ferramentas. O papa Pio IX, iniciador desse que foi um verdadeiro movimento contra a *modernidade*³⁰⁸, precisava construir uma fortaleza contra o avanço de um mundo que considerava seu grande inimigo. Essa reação foi resultado da separação entre ideais que se chocam no século XIX com o fim dos antigos Estados Absolutistas e a conclusão da unificação italiana e alemã, de um lado, e de outro, o esforço da Igreja em retomar seu antigo prestígio, reduzido a uma condição meramente simbólica.

Existe sempre a tentação da Igreja em voltar a um passado em que sozinha reinava gloriosa. No entanto, a sociedade aprendeu que a única lição que se pode aprender do passado é a sua ineficácia em responder aos problemas do presente. Talvez por isso esse papado tivesse sido tão atacado quando procurava oferecer respostas eclesiais a problemas civis, como quanto à proibição do uso de preservativos em quaisquer circunstâncias, até mesmo quando fosse para conter o avanço da AIDS e à exclusão da mulher para funções sacerdotais, só para citar alguns exemplos.

³⁰⁷ O papa sublinha, durante o encontro da Congregação Geral da Companhia de Jesus, a realidade e os perigos da secularização, afirmando que esse perigo estava dentro das congregações religiosas com suas ideias ousadas e até radicais. Lembrou aos carmelitas a necessidade de voltar à clausura e à ordem franciscana, em 1985, tomou medidas no sentido de frear a ação dos seus membros junto às camadas populares na América Latina.

³⁰⁸ Entendida aqui como idéias que eram veiculadas por intelectuais católicos e leigos que reivindicavam uma reforma estrutural na Igreja. A Igreja sempre considerou o termo Moderno como sinônimo de *perigosa novidade*, uma vez que poderia colocar em risco todo o seu acervo de doutrinas transmitidas desde os primeiros cristãos.

Com João Paulo II, iniciou-se a busca por um lugar de maior destaque no cenário mundial, por isso foi o papa que mais empreendeu viagens ao exterior e que mais utilizou os meios de comunicação. Era preciso recolocar a Igreja não somente em diálogo com o mundo, mas como a sua única possível reserva de verdade³⁰⁹.

A ofensiva conservadora coube ao então cardeal Joseph Ratzinger. Segundo ele, a hierarquia católica tinha a firme intenção de superar a fase pós-conciliar e instaurar um período de *Restauração* na Igreja. Com esse termo o cardeal se referia à necessidade de “procurar por um novo equilíbrio depois de todos os exageros decorrentes de uma indiscriminada abertura ao mundo”³¹⁰.

Segundo Della Cava³¹¹, o programa de restauração deixava poucas dúvidas quanto à ampliação do campo conservador como a grande prioridade da Igreja naquele momento:

[...] a garantia de uma obediência sem desvios e universal ao magistério e às políticas do governo eclesial central; um retorno ao *pensamento reto* (ortodoxia) que abertamente evitava a insidiosidade do mundo moderno; uma volta à espiritualidade e devoção ascéticas no meio do laicato e do clero; e, finalmente, uma reinterpretação do Concílio Vaticano II [...]³¹²

Aquilo que nos interessa, a partir desse ponto, é saber qual o impacto que esse *retorno* trouxe para a reflexão teológica brasileira que punha o pobre como *lugar teológico* por excelência e saber de que maneira essa posição afetou o imaginário que havia sido criado em torno do pobre e excluído.

³⁰⁹ A respeito da Igreja Católica como a única detentora da verdade, ver: CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Declaração *Dominus Iesus*: sobre a unicidade e a universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja, n. 16 (6 de agosto de 2000)

³¹⁰ Vittorio MESSORI. *The Ratzinger report*, p.37. Esse livro é a tradução para a língua inglesa do texto original da entrevista do cardeal ao jornalista Vittorio Messori, em 1984 e publicada no livro *Rapporto sulla Fede*, em 1985

³¹¹ Professor de História no Queens College, em Nova Iorque. Em 1982, numa conferência sobre a Nova Igreja Católica na América Latina, o professor discorreu sobre certa política especial que o vaticano reservava para o Brasil a partir da década de 1980.

³¹² *Política do Vaticano: 1978-1990*. In: REB, n. 200, dezembro de 1990, p. 92

No Brasil, essa restauração se fez sentir em várias frentes, a começar com a imposição de *silêncio obsequioso* ao frei Leonardo Boff por publicar livros que, segundo a Santa Sé, poriam em perigo a ortodoxia católica³¹³. De fato, seus escritos caminhavam na direção de abalar as principais colunas de sustentação da instituição ao questionar a validade da hierarquia e até a própria existência da Igreja como fruto de uma vontade divina. A tese boffiana vai na direção de que a Igreja nasce não de um querer divino, mas da decisão de homens inspirados em Jesus Cristo³¹⁴.

As posições pouco ortodoxas de Leonardo Boff trouxeram, para a Igreja do Brasil e da América Latina, a convicção, da parte de Roma, de que aqui havia surgido um inimigo que precisava ser combatido e que tomava a forma de um evangelho identificado com determinado socialismo utópico, como está registrado na carta enviada ao teólogo em 15 de maio de 1984 e reproduzida no livro “*Igreja: Carisma e poder*” pelo próprio autor. Nessa correspondência, o Cardeal Ratzinger declara:

A Igreja de Cristo deve ser edificada na pureza da fé; mas esta pureza da fé exige que a Igreja se liberte não somente dos inimigos do passado, mas, sobretudo dos atuais, como, por exemplo, de um certo socialismo utópico que não pode ser identificado com o Evangelho³¹⁵.

³¹³ O Teólogo alemão, Hans Küng, também punido pelo Vaticano alguns anos antes, vê, nesse ato de Roma, “mais um sinal da política de poder restauradora do papa Wojtyla e do cardeal Ratzinger”. Cf. *A voz da resistência*. In: Tempo e Presença, n. 198, Maio/Junho de 1985, p.10

³¹⁴ Boff explica essa convicção dizendo que “no início os Doze e os discípulos esperavam ainda pela irrupção próxima do Reino de Deus com a vinda gloriosa e definitiva do Filho do Homem (...). Contudo o endurecimento do povo, o martírio de Tiago, a prisão e fuga de Pedro os induziram a não mais esperar como iminente a irrupção do Reino e a se dirigir aos pagãos. Ao irem em missão (...) assumiram os elementos introduzidos pelo Jesus histórico (a mensagem, os Doze, o batismo, a eucaristia, etc.) e fundaram a Igreja concreta”. In: *Igreja: Carisma e Poder*, p. 240

³¹⁵ Op. cit., p. 275

Nos anos seguintes, também bispos receberam cartas de advertência, entre eles, Pedro Casaldáliga³¹⁶, Aloísio Lorscheider, José Maria Pires, Marcelo Cavalheira, Waldir Calheiros e Adriano Hypolito. As razões que motivaram o envio de cartas oficiais foram algumas posições tomadas por esses bispos progressistas, como o fechamento de grandes seminários e a preferência por pequenas comunidades nas periferias para a formação do clero, a celebração de missas ao som de atabaques e agogôs com aclamações próprias da Umbanda e do Candoblé como *Saravá* e o forte envolvimento social e militância política como parte da formação do clero.

Em entrevista à revista *Veja*, o padre belga, Renato Stormacq, coordenador de pastoral da diocese de Nova Iguaçu disse que, apesar da carta elogiar o trabalho do bispo Dom Adriano Hypolito, também pede “para que não se confunda a pregação do evangelho com a defesa de propostas que estejam ligadas exclusivamente aos aspectos social, político e econômico”³¹⁷.

Essas investidas romanas, no entanto, não foram suficientes para dar o golpe final na chamada Igreja Popular. Outras medidas mais duras, então, foram tomadas, como a divisão da arquidiocese de São Paulo em dioceses dirigidas por bispos mais alinhados com o pensamento do papa. Os progressistas, que antes eram os responsáveis pelas regiões episcopais, foram isolados em dioceses com católicos conservadores³¹⁸, e movimentos conservadores receberam

³¹⁶ Casaldáliga era constantemente questionado por Roma por se recusar fazer a visita *Ad Limina*, obrigatória aos bispos a cada cinco anos. Depois de 17 anos de episcopado resolve fazer a sua primeira visita. Em suas crônicas, lembra a impressão que ficou daqueles dias: “Como aquele Vaticano tem muito de jaula, quiçá dourada. Diante da estátua de São Pedro, em bronze, recordei – como não? – os versos de Alberti, as ganas de Pedro de ver-se, livremente, pescador...”. Cf. Pedro CASALDÁLIGA. *Cartas marcadas*, p. 33

³¹⁷ *Outro pito de Roma*, p. 108

³¹⁸ Dom Angélico Sândalo Bernardino foi transferido para a recém criada Diocese de Blumenau. Era o principal incentivador das Comunidades de Base nas regiões episcopais por onde passou: Belém, São Miguel Paulista e Brasilândia, na arquidiocese de São Paulo. Desses lugares procediam os subsídios e novenas que mais apresentavam o rosto de uma Igreja Popular.

reconhecimento pontifício, sinal de institucionalização de expressões notadamente leigas³¹⁹ e muito alinhadas com Roma.

Vale ainda lembrar que o discurso político-religioso baseado em teorias marxistas perdeu sua eficácia diante do colapso do socialismo no Leste europeu³²⁰

A restauração romana provocou o solapamento das Comunidades de Base que somente sobreviviam graças à atuação de bispos que lhes davam apoio. Até mesmo na CNBB, o isolamento dos prelados progressistas foi gradual e irreversível, causando fragmentação e confusão nas estratégias pastorais a serem adotadas³²¹.

Aos poucos, párocos e bispos começaram a permitir, dentro dos seus territórios, a penetração de grupos mais conservadores e menos contestadores, como os grupos de oração da RCC. É fato, também, que o sucesso dessa penetração acontece, sobretudo, pela atenção que dá aos problemas individuais e imediatos das pessoas, como dificuldades financeiras e de saúde. Em muitos casos, o encontro de um movimento com característica mais espiritual e outro

Para Dom Celso Queiroz, em quem o cardeal Dom Paulo Evaristo Arns apostava para seu sucessor, foi criada uma diocese no interior de São Paulo, na cidade de Catanduva. Dom Fernando Pentead, da região episcopal de Itapeverica da Serra, SP, foi transferido para Jacarezinho, interior do Paraná. Antonio Gaspar, de Santo Amaro, foi para Barretos, SP. O único a permanecer na arquidiocese até a sua morte, em 1999, foi Dom Joel Ivo Catapan, de orientação mais moderada.

³¹⁹ O institucionalização dos movimentos, através do seu reconhecimento oficial, teve a reprovação de algumas conferências episcopais, como a espanhola, que viam o perigo, com isso, de transformar tais movimentos em *igrejas paralelas*. As comunidades de base não receberam a mesma atenção, apesar de serem, também elas, movimentos eclesiais.

³²⁰ Logo depois desse acontecimento, estive em um encontro promovido pela então Região Episcopal de Itapeverica da Serra com Plínio de Arruda Sampaio. Perguntei-lhe sobre o futuro da Teologia da Libertação depois da queda do muro de Berlim. Ele reconheceu que seria mais difícil, a partir daquele momento, convencer setores da Igreja a respeito dos discursos dessa teologia que caminham no sentido de sonhar com uma sociedade igualitária, uma vez que os teólogos sempre idealizaram governos como o da extinta União Soviética e Cuba. No entanto, acreditava ainda que a Teologia da Libertação sempre teria seu espaço dentro da Igreja.

³²¹ Manuel VÁSQUEZ. *The Brazilian Popular Church and the crisis of Modernity*, p. 111

mais social numa paróquia, criou uma aglutinação de forças, antecedido por fortes tensões.

Na paróquia do Senhor do Bonfim, na Bahia, tradicionalmente forte reduto das Cebbs e das ideias da Teologia da Libertação, surgiu um caso prático que ilumina essa questão:

Recentemente, há coisa de uns dois anos, apareceu na paróquia, vinda de Salvador, uma pessoa que queria iniciar ali um grupo de oração. Isso lhe foi proibido. Meses depois da primeira investida, a pessoa e outras da paróquia fizeram novamente a proposta. Desta vez um dos religiosos aceitou. Porém, propôs-lhes que isso acontecesse num ritmo que incorporasse as pessoas das Cebbs. Assim foi feito. Os grupos de oração incluíam moças e rapazes, mulheres e homens das Cebbs. Desse modo, as questões das lutas sociais começaram a aparecer nas orações e várias dinâmicas de solidariedade também, como por exemplo, a participação na Campanha da Ação da Cidadania contra a Fome e pela Vida. A experiência inclusiva [...] modificou o estilo do grupo de oração. Mas o modelo de oração introduziu uma nova forma de viver a espiritualidade nas Cebbs da região [...]³²²

Apesar desse exemplo que é, não raras vezes, exceção, a RCC, na verdade, representa a volta de um sagrado cujo legítimo representante é o padre. Essa atitude criou a sensação de que permanecer ao lado do padre é sinal de pertença à Igreja. Desse modo, a experiência ficará restrita a uma conversão do coração, motivada por hinos de louvor e adoração, momentos de cura e libertação. De resto, a solução de problemas sociais, como desemprego, conflitos familiares, drogas e violência, é buscada não com protestos, mas através do simples e quase mágico poder da oração.

Portanto um novo rosto estava se desenhando, e isso se pode perceber já por ocasião do Sínodo das Américas em Santo Domingo (12/10/1992), proposto pelo próprio João Paulo II. Nas conclusões do Sínodo,

³²² Jorge Atílio Silva IULIANELLI. *Pastoral neoconservadora ma non troppo*: RCC e Cebbs, In: REB, n. 57, de março de 1997, p. 28

nem sequer se mencionou as Comunidades de Base. Os novos agentes eclesiais não são mais os pequenos e pobres que articulam fé e vida, mas os antigos modelos: a família, a paróquia, as comunidades religiosas, movimentos, sacerdotes e leigos³²³.

O pobre, que mereceu especial atenção da atividade eclesial na AL, especialmente depois de Medellín e Puebla, agora, na ótica mais conservadora, se transforma em simples objeto de virtude ascética, deixando, assim, de merecer atenção especial da ação pastoral da Igreja. O modelo assistencialista, tão combatido pelos teólogos da libertação, retorna com toda a força.

Como se isso não fosse suficiente, era preciso responsabilizar a Teologia da Libertação como a causadora dos muitos males na sociedade. Segundo o teólogo Pablo Richard,

[...] para eles (os setores conservadores), estes últimos vinte anos representaram uma época de crise da Igreja, onde ela entrou em decomposição, de diminuição de influência. Os setores conservadores avaliam os movimentos de renovação, como por exemplo a Teologia da Libertação, como a causa de todos os males da sociedade moderna. Para eles o movimento ecumênico, os movimentos feministas, são os responsáveis pelo consumismo pela libertação sexual, pelo materialismo, pela perda dos valores éticos. Eles não valorizam os movimentos renovadores, porque eles não vêm o mundo sob a perspectiva dos oprimidos [...]³²⁴.

O novo cenário eclesiástico acabou por gerar um *consenso de imagens*. Quando, no Brasil, o discurso era sobre a situação de pobreza de grandes massas relegadas pela sociedade pós-industrial, o retrato do pobre era predominante. Por outro lado, com a mudança de discurso e com acento maior no

³²³ Para uma análise mais completa desse encontro, ver: Oscar BEOZZO. *Sínodo dos bispos: Assembleia especial para a América*. REB n. 57 de março de 1997, p. 82-102

³²⁴ *Sínodo e modelos de Igreja*. In: Tempo e presença. Outubro de 1985, p. 15

espiritual e na relação com o divino, outros estilos na arte acompanharão o novo discurso.

Juntamente com um discurso mais conservador, a arte sacra passa a refletir os sentimentos que parecem se mover entre o desejo de estabelecer uma nova cristandade com seu passado glorioso e a resistência a um mundo secularizado. Em outras palavras, esse movimento se posiciona com relação àqueles que não sabem decidir entre viver num mundo de meias-verdades e o ideal de uma certeza absoluta³²⁵. O retorno conservador não deixa de apontar o caminho que mostra onde encontrar essa certeza.

É nesse panorama que a imagem se torna, portanto, um forte argumento teológico que não apenas fornece a narração de um fato, mas que convida o contemplador a pensar teologicamente e a aderir ao conjunto de doutrinas como porto seguro em épocas de incertezas. Dessa forma, a pintura se transforma em uma representação de valores e os modelos de leitura serão feitos conforme esses valores³²⁶.

Podemos, portanto, afirmar a existência de tendências entre a década de 1970 até os dias de hoje na imagética da arte religiosa. No primeiro caso, a arte reflete a realidade do homem, o seu dia a dia com suas preocupações materiais e busca de sobrevivência, alicerçada em uma convicção política. No segundo caso, com o silenciamento de um tipo de teologia engajada nas lutas do povo, começou a despontar uma representação que rompe com o mundo natural e se integra em outro plano, mais distante das realidades terrenas e mais concentrada no aspecto místico da religião.

³²⁵ Santiago ZABALA. *Uma religião sem teístas e ateístas*, p. 35

³²⁶ Giulio Carlo ARGAN. *Imagem e persuasão*, p. 21

A partir dos dois últimos pontificados³²⁷, nota-se uma tendência entre artistas, teólogos e religiosos em demonstrar renovado interesse pela riqueza artística e forte mística que o Oriente vem despertando na mentalidade contemporânea e na maneira de compreender e experimentar o sagrado. Tal interesse se revela, sobretudo, depois de constatar que existe um processo no sentido de dispensar a mediação de instituições religiosas, onde, regularmente, o sagrado é entendido e buscado de forma subjetivista e descompromissada, assumindo o papel de catarse, que pretende reduzir a experiência religiosa à mera terapia, sem conexão com alguma conduta ética. Esse comportamento resulta na interpretação da realidade social e histórica que reinterpreta o mundo a partir de sentimentos pessoais, relegando ao esquecimento as conquistas da sociedade industrial e demonstrando clara ignorância com relação aos problemas que criam as grandes utopias da história³²⁸.

Por outro lado é fato que, mesmo entre artistas que assumem postura crítica em relação a essas atitudes, se percebe que não podem fugir ao pertencimento da realidade em que vivem, embora mesmo assim a critiquem. Também estes, inseridos num contexto que reforça a imagem da autoridade depois das crises das instituições, procuram refúgio em um mundo harmonioso, distante de uma inserção na vida civil. No caso da iconografia cristã contemporânea, esse refúgio se faz num mundo medieval, repleto de ícones bizantinos e arquitetura românica.

A volta ao passado é um sintoma bastante típico da pós-modernidade que inflaciona e alarga os limites da memória na forma de esforços para a preservação de patrimônios, na proliferação de museus, na revitalização de

³²⁷ João Paulo II e Bento XVI

³²⁸ Aldo TERRIN. *Antropologia e horizontes do sagrado*, p. 110

centros históricos. O antigo e o nostálgico são explorados com fins comerciais e convertidos em consumo, como destacou o filósofo francês Gilles Lipovetsky:

[...] esse retorno revigorado do passado constitui uma das facetas do cosmo do hiperconsumo experiencial: trata-se não mais de apenas ter acesso ao conforto material, mas sim de vender e comprar reminiscências, emoções, que evoquem o passado, lembranças de tempos considerados esplendorosos. Ao valor de uso e ao valor de troca se junta agora o valor emotivo-mnêmico ligado aos sentimentos nostálgicos [...]³²⁹

Os artistas sacros contemporâneos, compreendem o passado, não como produto de consumo nostálgico, mas como um retorno às fontes do Cristianismo, de onde extraem a força da tradição cristã. É também da imagética medieval e de autores desse período que constroem sua estética e fundamentam sua mística, como se pode verificar facilmente através da riqueza de símbolos, da idéia de beleza, da concepção do edifício e da forte atração pelos ícones sagrados.

Um desses artistas muito requisitado em projetos de igrejas, Cláudio Pastro, acredita que, assim como a Igreja foi a guardiã do saber nos tempos difíceis da Idade Média, assim ela pode representar o refúgio para o homem contemporâneo ante a instabilidade e complexidade do nosso mundo. A Igreja é, na sua opinião, o “único lugar onde o homem se torna ‘um’”³³⁰, no sentido de que o reintegra àquela unidade primitiva que perdera no paraíso.

Ao recuperar a simbologia cristã medioeva oriental em seus trabalhos artísticos, querem que se veja neles refletida a grandeza da divindade. A harmonia das cores e dos objetos deve conduzir a uma beleza metafísica que, ao mesmo tempo em que estabelece uma distância física, aproxima e seduz, uma

³²⁹ *Os tempos hipermodernos*, p. 89

³³⁰ *Arte sacra: O espaço sagrado hoje*, p. 88

“mescla de prazer e tristeza, de estupefação e humildade, de admiração e nostalgia, um sentimento ‘romântico’ que goza da bela forma artística, como de uma beleza oscilante entre o Infinito e o Nada”³³¹.

Enfim, a tendência dos artistas sacros contemporâneos se concretiza em suas obras que revelam a divindade escondida em estilos distintos, mas que se reúnem quando a finalidade é a de mostrar a força do sagrado retratado na fortaleza do românico, no esplendor colorido e de olhos bem abertos dos ícones bizantinos e ainda na simplicidade e limpeza do espaço monástico, cujo único ornamento deve ser a presença do Invisível, que o preenche e plenifica.

Para quem entra em muitas igrejas, hoje, percebe, imediatamente, a representação do Cristo como o *Pantocrator*³³², aquele que tem em suas mãos o poder sobre todas as coisas, sobre a vida e sobre a morte, o poder de realizar milagres e ressuscitar. O Cristo da devoção popular, presença constante na arte cristã dos últimos séculos, tende a desaparecer aos poucos.

Se fosse possível reunir todos esses artistas, encontrando neles algo que os identifica, poderíamos afirmar que na maioria das vezes, essa marca está nos olhos amendoados e constantemente abertos dos ícones que parecem congelar o olhar para algo além deste mundo, a policromia abundante, lembrando a dignidade e a grandeza da divindade, a pedra maciça para recordar a solidez da instituição e finalmente nos espaços limpos para transmitirem a idéia da beleza através da simplicidade.

³³¹ Ibid. 83

³³² Segundo Capizzi (Apud DONADEO, 1997: 43), “A Patrística, baseando-se em dados revelados pelo Antigo e pelo Novo Testamento e utilizando algumas noções e expressões da filosofia helenística, determinou o conceito de *Pantokrator*, discernindo nesse epíteto divino quatro elementos conceituais: o onidomínio, a oniconservação, a onicontinência, a onipresença. Deus, em outras palavras, é *Pantokrator* porque domina sobre todo o criado..., conserva tudo no ser..., abraçando e contendo tudo em si... e, por conseguinte, penetrando e plenificando tudo em si pela sua onipotência... Além disso, a Patrística tem o mérito de ter desenvolvido o sujeito de atribuição do *Pantokrator*, passando de Deus indistintamente e Deus Pai a uma atribuição consciente e justificada ao Filho como *Logos*, portanto, ao Filho como *Logos* encarnado”

Entretanto, concomitante a essa tendência, existe outra que podemos chamar de *estética de resistência* nas representações religiosas. Nela a TL continua viva, procurando sempre mostrar que os pobres ainda existem. Ela é fruto da persistência daqueles que não se entregam, mas que continuam acreditando na viabilidade de uma reflexão que parte do contato com as camadas mais sofridas da sociedade.

No Brasil, o artista que mais se identifica com esse tipo de iconografia é Maximino Cerezo Barredo³³³. Dentre seus trabalhos, destaca-se os seus onze *Murais da Libertação*, feitos entre 1977 e 2001 em igrejas de São Félix do Araguaia, no Estado do Mato Grosso e que hoje é bem tombado pelo patrimônio histórico.

O artista assume, em suas obras, uma iconografia recheada de símbolos religiosos e místicos que, longe de significar um mero sentimento religioso, é, antes de tudo, um instrumento de denúncia e protesto. Assume um ethos revolucionário quando denuncia a técnica como promessa de salvação da humanidade e alimenta a esperança utópica de uma sociedade liderada pelos deserdados do poder. No fundo, ainda crê na utopia de um proletariado dando as regras do jogo no desenvolvimento de um mundo tecnológico.

De fato, retratando a religião e os costumes do povo, Cerezo quer aproximar esse povo da sua arte, assim como a própria retratação do sagrado, que lhes fala de seus problemas, das mazelas experimentadas ao longo de anos onde, religião e poder, não poucas vezes, se uniram em prejuízo da população. É nesse sentido que suas obras têm caráter revolucionário.

³³³ Nascido em Villaviciosa, Astúrias, Espanha, em 1932. É sacerdote da congregação dos missionários claretianos.

Contrariando a tendência atual em retratar o Pantocrator como o arquétipo da beleza na arte cristã contemporânea, a Virgem se sobressai, não como uma rainha entronizada, mas como uma mulher do povo cuja presença esmaga os inimigos e alcança, com braço forte, os abandonados. Aqui, mais do que simplesmente santa, ela é, sobretudo, a mulher: exemplo de luta contra a discriminação e opressão do forte e do poderoso. Seu canto é repetido pelas comunidades em busca de libertação: “Dispersou os orgulhosos, derrubou os poderosos de seus tronos e exaltou os humildes” (Lucas 1, 51):

Cerezo BARREDO. Magnificat, 1993. Santuário de Luciara, MT. Mural 7 x 2,80 m

Haveria algo em comum entre essas representações? Sim. Ambas recorrem à imagem como fonte de persuasão, e essa imagem é criada sempre recorrendo-se à força da tradição bíblica, em qualquer caso. Essa postura tem o significado simbólico de fornecer um ancoradouro seguro em tempos de intempéries, de forma que é fato pacífico e sempre aceito ao longo de quase vinte séculos que, se algo vale para a Tradição, deve valer também para a teologia *tout*

court. Dessa forma, se faz uso do passado como força política para reforçar sua razão de ser no presente de qualquer orientação, seja de esquerda ou de direita, dentro da Igreja.

Isso, no entanto, não constitui problema, uma vez que se pode encontrar no passado inspirações que evocam força moral que pode servir de inspiração na regeneração do rosto vilipendiado do excluído. Ao contrariar regras e até mesmo se aproximar do blasfemo em suas representações, a TL não pretende tirar do divino a sua força, mas, antes, reforçar, no homem, o que há de melhor nele e que pode muito bem se assemelhar ao divino.

A persistência desses rostos está aí para provar que o pobre continua a questionar, a insistir e a gritar. Sua presença incômoda para uma sociedade cujos valores últimos só podem ser avaliados pela sua capacidade de consumo, é um claro prenúncio de que profano é esquecer esse rosto, heresia é não fazer dele o protótipo da verdadeira beleza que se esconde debaixo de uma vida vivida em constante angústia e desespero.

Bibliografia

1. Livros

ANDRADE, William César. org. *O código genético das Cebs*. São Leopoldo, RS: Oikos, 2005

ANDREOTTI, Giulio. *Sotto il segno di Pio IX*. Milano: RCS Libri, 2000

AQUINO, Maria Pilar. *Nosso clamor pela vida: Teologia Latino-Americana a partir da perspectiva da mulher*. São Paulo: Paulinas, 1996

ARGAN, Giulio Carlo. *Imagem e persuasão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004

AZZI, Riolando. *O episcopado do Brasil frente ao catolicismo popular*. Petrópolis: Vozes, 1977

BALDISSERA, Adelina. *Cebs: Poder, nova sociedade*. São Paulo: Paulinas, 1987

BASTIDE, Roger. *O sagrado selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006

BENINCÁ, Dirceu; ALMEIDA, Antonio Alves de. *Cebs: Nos trilhos da inclusão libertadora*. São Paulo: Paulus, 2006

BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. 4. ed., São Paulo: Paulus, 2003

BETTO, Frei. *Batismo de sangue: Os dominicanos e a morte de Carlos Marighell*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982

BOFF, Clodovis. *Mariologia social: O significado da Virgem para a sociedade*. São Paulo: Paulus, 2006

BOFF, Clodovis. *Teologia pé-no-chão*. Petrópolis: Vozes, 1984

BOFF, Clodovis. *Methodology of the Theology of Liberation*. In: SOBRINO, Jon; ELLACURÍA, Ignacio, org. *Systematic theology: Perspectives from Liberation Theology*. New York: Orbis Books, 1996

BOFF, Leonardo. *E a Igreja se fez povo*. Petrópolis: Vozes, 1986

BOFF, Leonardo. *Eclesiogênese: A reinvenção da Igreja*. Rio de Janeiro: Record, 2008

BOFF, Leonardo. *Igreja: Carisma e poder*. Petrópolis: Vozes, 1981

BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. *As revoluções utópicas dos anos 60: A revolução estudantil e a revolução política na Igreja*. 3.ed. São Paulo: Editora 34, 2006

BURGUIÈRE, André. *A antropologia histórica*. In: LE GOFF, Jacques. *A história nova*. São Paulo: Martins Fontes, 2001 p. 126-152

BUYST, Ione. *Homilia: partilha da palavra*. 6. ed. São Paulo: Paulinas, 2007

CANONGIA, Ligia. *O legado dos anos 60 e 70*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005

CASALDÁLIGA, Pedro. *Cartas marcadas*. São Paulo: Paulus, 2005

CASALDÁLIGA, Pedro. *Com Deus no meio de nós*. São Paulo: Paulinas, 1985

- CASALDÁLIGA, Pedro. *Missa da terra sem males*. Rio de Janeiro: Tempo e Presença, 1980
- CONE, James H. *God of oppressed*. New York: Orbis Books, 1997
- CORNWELL, John. *A face oculta do pontificado de João Paulo II*. Rio de Janeiro: Imago, 2005
- DAWSON, Christopher. *Progresso e religião: Inquérito histórico*. Rio de Janeiro: Agir, 1947
- DONADEO, Maria. *Ícones de Cristo e dos santos*. São Paulo: Paulinas, 1997
- DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação Latino-Americana: História, colonialismo e libertação*. São Paulo: Paulinas, 1984 (Tomoll)
- DUSSEL, Enrique. *De Medellín a Puebla: Uma década de sangue e esperança*. São Paulo: Loyola, 1981
- DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2002
- DUSSEL, Enrique. *Teologia da libertação: Um panorama de seu desenvolvimento*. Petrópolis: Vozes, 1999
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2001
- ESTRADA, Juan Antonio. *Deus nas tradições filosóficas: Da morte de Deus à crise do sujeito*. São Paulo: Paulus, 2003. 2 v.
- FÁVERO, Osmar, org. *Cultura popular e educação popular: Memória dos anos 60*. Rio de Janeiro: Graal, 1983
- FREIRE, Ana Maria Araujo. *Cartas a Cristina: Reflexões sobre minha vida e minha prática*. 2. ed. São Paulo: UNESP, 2003
- FREITAS, Maria Carmelita. *América Latina: 500 anos de evangelização*. In: LIBÂNIO, João Batista et al. *América Latina: 500 anos de evangelização: Reflexões teológico-pastorais*. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 1990
- GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. 25. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987
- GALILEA, Segundo. *Evangelização na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1976
- GEBARA, Ivone; BINGEMER, Maria Clara. *Maria, mãe de Deus e mãe dos pobres: Um ensaio a partir da mulher e da América Latina*. 2.ed. Petrópolis: Vozes (Teologia e Libertação)
- GEBARA, Ivone; BINGEMER, Maria Clara. Mary. In: SOBRINO, Jon; ELLACURÍA, Ignacio, org. *Systematic theology: Perspectives from Liberation Theology*. New York: Orbis Books, 1996
- GONZÁLEZ, Roberto, IGLESIAS, Manuel, AGUIRRE, Fernando. *A conversão de Jesus à fé originária andina: processos de síntese vital no encontro de duas revelações*. In: TOMITA, Luiza, VIGIL, José, BARROS, Marcelo, org. *Teologia latino-americana pluralista da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2006
- GREENBERG, Clement. *Estética doméstica: Observações sobre a arte e o gosto*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002
- GRUZINSKI, Serge. *A guerra das imagens: De Cristóvão Colombo a Blade Runner*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *A força histórica dos pobres*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1984
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Beber em seu próprio poço*. São Paulo: Loyola, 2000
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1986

- HILDEBRAND, Alice. *Liturgie sacrée et vie spirituelle*: Seigneur, apprenez-nous à prier. In: CENTRE INTERNACIONAL D'ÉTUDES LITURGIQUES. Liturgie et sacré. Versailles: C.I.E.L, 2002
- HORTA, Luiz Paulo, Org. *Sagrado e profano*: Retratos de um Brasil fim de século. Rio de Janeiro: Agir, 1994
- IOKOI, Zilda Márcia Gricoli. *Movimentos na América Latina*: Mística e globalização. In: COGGIOLA, Osvaldo, org. *América Latina*: Encruzilhadas da História Contemporânea. São Paulo: Xamã Editora, 2003
- KERTZER, David. *Prisioner of the Vatican*: The pope's secret plot to capture Rome from the new Italian State. New York: Houghton Mifflin Company, 2004
- LIBÂNIO, João Batista. *Fé e política*. São Paulo: Loyola, 1985
- LIBÂNIO, João Batista. *Teologia da Libertação*: Roteiro didático para um estudo. São Paulo: Loyola, 1987.
- LIBÂNIO, João Batista. *Utopia e esperança cristã*. São Paulo: Loyola, 1989
- LIPOVETSKY, Gilles. *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla, 2004
- MADURO, Otto. *Religião e luta de classes*. Petrópolis: Vozes, 1981
- MELO NETO, João Cabral de. *Morte e vida severina*: e outros poemas em voz alta, 18.ed., Rio de Janeiro: José Olympio, 1983
- MESSORI, Vittorio. *The Ratzinger report*. San Francisco: Ignatius Press, 1985
- PANOFSKY, Erwin. *Estudos de iconologia*. 2.ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1995
- PARKER, Cristián. *Religião popular e modernização capitalista*. Petrópolis: Vozes, 1996
- PASTRO, Cláudio. *Arte sacra*: O espaço sagrado hoje. São Paulo: Loyola, 1993
- PECCININI, Daisy. *Figurações Brasil anos 60*: neofigurações fantásticas e neo-surrealismo, novo realismo e nova objetividade. São Paulo: Edusp,Itaú Cultural, 1999
- PEINADO, José Vico. *Éticas teológicas ontem e hoje*. São Paulo: Paulus, 1996
- PERNIOLA, Mario. *A estética do século XX*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998
- PERNIOLA, Mario. *Mais que sagrado-mais que profano*. In: BULHÕES, Maria Amélia e BASTOS, Maria Lúcia (orgs). *As questões do sagrado na arte contemporânea da América Latina*. Porto Alegre: UFRGS, 1997, p. 17-39
- PLAZAOLA, Juan. *Historia y sentido del arte cristiano*. Madri: BAC, 1996
- PLAZAOLA, Juan. *La Iglesia y el arte*. Madrid: BAC, 2001
- RICHARD, Pablo. *Força ética e espiritual da Teologia da Libertação*. São Paulo: Paulinas, 2006
- RIOS, José Arthur. *Sentimento religioso no Brasil*. In: HORTA, Luiz Paulo (org). *Sagrado e profano*: Retratos de um Brasil fim de século. Rio de Janeiro: Agir, 1994
- RUBIO, Alfonso Garcia. *Teologia da Libertação*: Política ou profetismo? São Paulo: Loyola, 1983
- RUIZ, Castor Bartolomé. *A força transformadora social e simbólica das Cebs*. Petrópolis: Vozes, 1997
- RUTHER, Rosemary Radford. *Cristologia e femminismo*: Um salvatore maschile può aiutare le donne?. In: HUNT, Mary, org. *La sfida del femminismo alla teologia*, 2.ed. Brescia: Queriniana, 1985
- SAYÉS, José Antonio. *Teología y relativismo*: Análisis de una crisis de fe. Madrid: BAC, 2007
- SOBRINO, Jon. *A ressurreição da verdadeira Igreja*: Os pobres, lugar teológico da eclesiologia. São Paulo: Loyola, 1982
- SOBRINO, Jon. *Cristologia a partir da América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1983

- SOBRINO, Jon. *Espiritualidade da libertação: Estrutura e conteúdos*. São Paulo: Loyola, 1992
- SOBRINO, Jon; ELLACURÍA, Ignacio, orgs. *Systematic theology: Perspectives from Liberation Theology*. New York: Orbis Books, 1996
- TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto. *Teologia da Libertação: Novos desafios*. São Paulo: Paulinas, 1991
- TERRIN, Aldo. *Antropologia e horizontes do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2004
- TRÍAS, Eugenio. *Pensar a religião: O símbolo e o sagrado*. In: DERRIDA, Jacques e VATTIMO, Gianni, org. *A religião*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000
- VALLE, Edênio. *Abordagem psico-sociológica da religiosidade do povo*. In: NEGRÃO, Lísias ET AL. *A religiosidade do povo*. São Paulo: Paulinas, 1984
- VÁSQUEZ, Manuel. *The Brazilian Popular Church and the crisis of Modernity*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1998
- VILADESAU, Richard. *Theological Aesthetics: God in imagination, beauty and art*. New York: Oxford University Press, 1999
- VILLEGAS, Juan. *Evangelización y población*. In: CEHILA: *Para una historia de la evangelización en América Latina*. Barcelona: Editorial Nova Terra, 1977
- VILLEGAS, Juan. *Las reducciones jesuíticas del Paraguay como sistema de evangelización, siglo XVII*. In: CEHILA: *Para una historia de la evangelización en América Latina*. Barcelona: Editorial Nova Terra, 1977
- WIND, Edgar. *A eloquência dos símbolos: Estudos sobre arte humanista*. São Paulo: EDUSP, 1997
- ZABALA, Santiago. *Uma religião sem teístas e ateístas*. In: RORTY, Richard, VATTIMO, Gianni (organização ZABALA, Santiago). *O futuro da religião: solidariedade, caridade, ironia*. Rio de Janeiro: Relume Dubará, 2006

2. Documentos

- ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO. *Brasil: Nunca mais*. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 1985
- CNBB. *Das diretrizes a Santo Domingo*. Documentos da CNBB, n. 48. São Paulo: Paulinas, 1992
- CNBB. *Puebla: A evangelização no presente e no futuro da América Latina*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1980
- CONCLUSÕES DE MEDELLÍN. São Paulo: Paulinas, 1984
- COMBLIN, José. *Situação histórica do catolicismo no Brasil*. In: CEHILA. *A mulher pobre na História da Igreja latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1984
- DECAT – Departamento de Catequese do CELAM: *Catequese na América Latina: Linhas gerais de orientação*, 1986
- DOCUMENTOS DO CELAM: Rio de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo. São Paulo: Paulus, 2005
- DIOCESE DE SÃO MATEUS. *Exigências cristãs de uma ordem política*. Versão popular. Vitória, ES, 1977
- PIO IX. *Quanta Cura: Condenação e proscrição dos graves erros do tempo presente*. In: *Documentos de Gregório XVI e de Pio IX* São Paulo: Paulus, 2002 (Documentos da Igreja)
- PIO IX. *Optime Nosticis, Dilecti*. In: *Documentos de Gregório XVI e de Pio IX* São Paulo: Paulus, 2002 (Documentos da Igreja)

BENTO XV. *Ad Beatissimi Apostolorum Principis*. In: *Documentos de Pio X e de Bento XV (1903-1922)*. São Paulo: Paulus, 2002 (Documentos da Igreja)

Leão XIII. *Rerum Novarum*. In: *Documentos de Leão XIII (1878-1903)*. São Paulo: Paulus, 2005 (Documentos da Igreja)

PIO XII. *Nell'alba e nella luce: Sobre as bases da ordem nova*. In: *Documentos de Pio XII (1939-1958)*. São Paulo: Paulus, 1998 (Documentos da Igreja)

3. Manuais e coletâneas

ALBERIGO, Giuseppe (org.); BEOZZO, José Oscar (Coordenador da edição brasileira). *História do Concílio Vaticano II: O Catolicismo rumo à nova era: O anúncio e a preparação do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1996. 1 v.

ALBERIGO, Giuseppe (org.); BEOZZO, José Oscar (Coordenador da edição brasileira). *História do Concílio Vaticano II: A formação da consciência conciliar: O primeiro período e a primeira intersessão*. Petrópolis: Vozes, 2000. 2 v.

ARGAN, Giulio Carlo. *História da arte italiana: De Michelangelo ao Futurismo*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. 3 v.

BERRYMAN, Phillip. *La generación Medellín y sus sucesores*. In: *A esperança dos pobres vive: Coletânea em homenagem aos 80 anos de José Comblin*. São Paulo: Paulus, 2003

BLOCH, Marc. *Apologia da história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Vozes, Paulinas, Loyola, Ave-Maria, 1993

CEHILA. *História da teologia na América Latina*. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 1981

DANIEL-ROPS, Henri. *A Igreja das revoluções: V.8: Diante de novos destinos*. São Paulo: Quadrante, 2003. 4 v.

DENZINGER, Hünermann. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas e Loyola, 2007

DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II 2.ed. São Paulo: Paulus, 2002

FLORES, Juan Javier. *Introdução à teologia litúrgica*. São Paulo: Paulinas, 2006

HOORNAERT, Eduardo et al. *História da Igreja no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Paulinas; Petrópolis: Vozes, 1983

LLORCA, Bernardino et al. *Historia de la Iglesia Católica*. Madrid: BAC, 2000. 5 v.

MARTINA, Giacomo. *História da Igreja: De Lutero a nossos dias: Vol. IV – A era contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1997

ORDUÑA, Rincon et al. *Práxis cristã*. São Paulo: Paulinas, 1983. (Moral Fundamental)

PLAZAOLA, Juan. *Arte e Iglesia: Veinte siglos de arquitectura y pintura cristiana*. Hondarribia, Espanha: Nerea, 2001

4. Subsídios, boletins, cadernos

4.1. Cadernos do CEBI (Ordem cronológica). Série: *Palavra Partilhada*.

- CEBI/SUL. *Eucaristia: Banquete de vida*. São Leopoldo, RS. Ano 06, n. 03, 1987
- CEBI/SUL. *Terra: Herança e conquista*. São Leopoldo, RS. Ano 06, n. 02, 1988
- CEBI/SUL. *Democracia e capitalismo*. São Leopoldo, RS. Ano 07, n. 01, 1988
- CEBI/SUL. *Dívida externa e bíblia*. São Leopoldo, RS. Ano 07, n. 04, 1988
- CEBI/SUL. *A bíblia como força nas lutas populares*. São Leopoldo, RS. Ano 07, n. 02, 1988
- CEBI/SUL. *A dimensão sócio-política da fé em Paulo*. São Leopoldo, RS. Ano 07, n. 03, 1988
- CEBI/SUL. *Bíblia e movimentos populares*. São Leopoldo, RS. Ano 08, n. 01, 1989
- CEBI/SUL. *Palavra de Deus, geradora de comunidade*. São Leopoldo, RS. Ano 08, n. 02, 1989
- CEBI/SUL. *A leitura dos quatro lados*. São Leopoldo, RS. Ano 08 n. 03, 1989
- CEBI/SUL. *O reino de Deus: Perspectiva e realidade presente*. São Leopoldo, RS. Ano 09 n. 02, 1990
- CEBI/SUL. *Bíblia e cultura popular*. São Leopoldo, RS. Ano 09 n. 03, 1990
- CEBI/SUL. *A certeza na frente, a história na mão*. São Leopoldo, RS. Ano 09 n. 04, 1990
- CEBI/SUL. *Parábolas de Jesus*. São Leopoldo, RS. Ano 12 n. 02, 1993

4.2. CEBI. Série: *A Palavra na Vida*.

- CEBI/MG. BARROS, Marcelo et al. *Abrindo o baú para reler a nossa história*. Belo Horizonte, MG. N. 14, 1989
- CEBI/MG. SCHWANTES, Milton. *Meu povo, em Miquéias*. Belo Horizonte, MG. N. 15, 1989
- CEBI/MG. CECHIN, Antonio. *Ao interior de uma prática libertadora*. Belo Horizonte, MG. N. 19, 1989
- CEBI/MG. SCHWANTES, Milton. *Achou mulher, achou o bem*. Belo Horizonte, MG. N. 22, 1989
- CEBI/MG. BOEHLER, Genilma; PEREIRA, Nancy; OLIVEIRA, Rosângela. *Juvenis e ministérios*. Belo Horizonte, MG. N. 27/28, 1990
- CEBI/MG. RODRIGUES, Raquel. *Esperança contra esperança*. Belo Horizonte, MG. N. 29, 1990
- CEBI/MG. MOSCONI, Luis. *Evangelho segundo Mateus*. Belo Horizonte, MG. N. 30, 1990
- CEBI/MG. WALKER, Décio, KONZEN, Léo. *Evangelho segundo Marcos*. Belo Horizonte, MG. N. 33/34, 1990, v. 1
- CEBI/MG. GALLAZZI, Ana Maria; GALLAZZI, Sandro. *Mulher: Fé na vida*. Belo Horizonte, MG. N. 35/36, 1990
- CEBI/MG. WALKER, Décio, KONZEN, Léo. *Evangelho segundo Marcos*. Belo Horizonte, MG. N. 37/38, 1991, v. 2

- CEBI/MG. MESTERS, Carlos. *A bíblia na nova evangelização*. Belo Horizonte, MG. N. 39/40, 1991
- CEBI/MG. COSTA, Julieta Amaral. *Pedras, tempestades e clarões na comunidade das comunidades cristãs*. Belo Horizonte, MG. N. 42, 1991
- CEBI/SUL. DREHER, Martin. *500 anos de Cristianismo na América Latina*. São Leopoldo, RS. N. 51, 1992
- CEBI/SUL. MORA, Arnaldo. *Os protagonistas da conquista da América*. São Leopoldo, RS. N. 52, 1992
- CEBI/SUL. DREHER, Martin; HOORNAERT, Eduardo; SCHWANTES, Milton *500 anos: Resistência e memória*. São Leopoldo, RS. N. 59/60, 1992
- CEBI/SUL. MELLO, Agostinha; MESTERS, Carlos; CAVALCANTI, Tereza. *E o coração pegou fogo: O fio que costura tudo*. São Leopoldo, RS. N. 61/62, 1993
- CEBI/SUL. ARAUJO, Luiz Carlos. *O Espírito e a palavra*. São Leopoldo, RS. N. 67/68, 1993
- CEBI/SUL. ROSA, Vicente; MALHEIROS, Creuza. *O evangelho segundo João: Mensagem do Apocalipse*. São Leopoldo, RS. N. 69/70, 1993
- CEBI/SUL. GASS, Ildo Bohn et al. *Eu faço a cidade: Reflexões bíblicas sobre moradia*. São Leopoldo, RS. N. 63, 1993
- CEBI/SUL. *O mais belo dos cânticos da bíblia*. Belo Horizonte, MG. N. 77, 1994
- CEBI/SUL. COMBLIN, José. *As cartas de Paulo*. São Leopoldo, RS. N. 81, 1994
- CEBI/SUL. *Tecer, acampar, caminhar: 13ª Assembleia Nacional*. São Leopoldo, RS. N. 83/84, 1994
- CEBI/SUL. ROSA, Vicente. *Atos dos Apóstolos*. São Leopoldo, RS. N. 85/86, 1995
- CEBI/SUL. MESTERS, Carlos. *Entre nós está e não o conhecemos: A comunidade e a sua missão*. São Leopoldo, RS. N. 91/92, 1995
- CEBI/SUL. MESTERS, Carlos. *Entre nós está e não o conhecemos: Enfrentando os poderes, doando a vida*. São Leopoldo, RS. N. 95/96, 1995
- CEBI/SUL. *Bíblia e atitude ecumênica: Desafios para o nosso trabalho*. São Leopoldo, RS. N. 93, 1995
- CEBI/SUL. *Símbolo de unidade: Juntando nossos pedaços*. São Leopoldo RS. N. 105/106, 1996
- CEBI/SUL. VILLAMÃN, Marcos. *Espiritualidade da libertação: Imaginar, esperar, resistir*. São Leopoldo, RS. N. 107, 1996

4.3. CEBI. Série: *Por trás da palavra*

- CEBI/SUL. São Leopoldo, RS. Ano 06 n. 32, 1986
- CEBI/SUL. São Leopoldo, RS. Ano 06 n. 33, 1986
- CEBI/SUL. São Leopoldo, RS. Ano 06 n. 34, maio/junho, 1986
- CEBI/SUL. São Leopoldo, RS. Ano 06 n. 35, julho/agosto, 1986
- CEBI/SUL. São Leopoldo, RS. Ano 06 n. 36, setembro/outubro, 1986
- CEBI/SUL. São Leopoldo, RS. Ano 06 n. 37, novembro/dezembro, 1986
- CEBI/SUL. São Leopoldo, RS. Ano 07 n. 32, janeiro/fevereiro, 1987
- CEBI/SUL. São Leopoldo, RS. Ano 07 n. 39, março/abril, 1987
- CEBI/MG. Belo Horizonte, MG. Ano 7, n. 40, maio-junho, 1987
- CEBI/SUL. São Leopoldo, RS. Ano 07 n. 41, julho/agosto, 1987
- CEBI/SUL. São Leopoldo, RS. Ano 07 n. 42, setembro/outubro, 1987
- CEBI/SUL. São Leopoldo, RS. Ano 08 n. 45, março, 1988
- CEBI/SUL. São Leopoldo, RS. Ano 08 n. 46, 1988

CEBI/SUL. São Leopoldo, RS. Ano 08 n. 47, 1988
 CEBI/SUL. São Leopoldo, RS. Ano 08 n. 48, 1988
 CEBI/SUL. São Leopoldo, RS. Ano 08 n. 49, 1988
 CEBI/SUL. São Leopoldo, RS. Ano 09 n. 50, 1989
 CEBI/SUL. São Leopoldo, RS. Ano 09 n. 51, 1989
 CEBI/SUL. São Leopoldo, RS. Ano 10 n. 56, 1990
 CEBI/SUL. São Leopoldo, RS. Ano 10 n. 57, 1990
 CEBI/SUL. São Leopoldo, RS. Ano 10 n. 59, 1990
 CEBI/SUL. São Leopoldo, RS. Ano 11 n. 62, 1991
 CEBI/SUL. São Leopoldo, RS. Ano 13 n. 74, 1993
 CEBI/SUL. São Leopoldo, RS. Ano 13 n. 75, 1993
 CEBI/SUL. São Leopoldo, RS. Ano 13 n. 76, 1993
 CEBI/SUL. São Leopoldo, RS. Ano 13 n. 77, 1993
 CEBI/SUL. São Leopoldo, RS. Ano 13 n. 78, 1993
 CEBI/SUL. São Leopoldo, RS. Ano 13 n. 79, 1993
 CEBI/SUL. São Leopoldo, RS. Ano 14 n. 81, 1994
 CEBI/SUL. São Leopoldo, RS. Ano 15 n. 87, 1995
 CEBI/SUL. São Leopoldo, RS. Ano 15 n. 88, 1995
 CEBI/SUL. São Leopoldo, RS. Ano 16 n. 93, 1996
 CEBI/SUL. São Leopoldo, RS. Ano 16 n. 94, 1996
 CEBI/SUL. São Leopoldo, RS. Ano 16 n. 95, 1996
 CEBI/SUL. São Leopoldo, RS. Ano 17 n. 98, 1997
 CEBI/SUL. FRIGÉRIO, Tea et al. *Hermenêutica feminista e gênero*. São Leopoldo, RS. n. 155/156, 2000
 CEBI/SUL. São Leopoldo, RS. Ano 24 n. 140, 2004
 CEBI/SUL. STEUER, Aline. *Paulo e a questão de gênero*. São Leopoldo, RS. n. 240, 2007

4.4. CEBI – Avulsos

CEBI/MG. MESTERS, Carlos. *Os profetas e a saúde do povo*. Belo Horizonte, MG, 1985
 CEBI/MG. MESTERS, Carlos. *A bíblia e a defesa dos direitos humanos*. Belo Horizonte, MG, 1986
 CEBI/MG. *Bíblia e ecumenismo: Um grande desafio*. Belo Horizonte, MG, 1988
 CEBI/MG. *Nicarágua: Presente!* Belo Horizonte, MG, 1988
 CEBI/MG. PICO, Juan Hernandez. *Sufrimento e glória: Futuro da América Central na esperança cristã*. Belo Horizonte, MG, 1988
 CEBI/MG. ALEGRE, Xavier. *Marcos ou a correção de uma ideologia triunfalista: Chave de leitura de um evangelho beligerante e comprometido*. Belo Horizonte, MG, 1988
 CEBI/MG. MESTERS, Carlos. *Balanço de 20 anos: A bíblia lida pelo povo na atual renovação da Igreja Católica no Brasil – 1964-1984*. Belo Horizonte, MG, 1988
 CEBI/MG. MESTERS, Carlos. *O rio dos salmos das nascentes ao mar*. Belo Horizonte, MG, 1988
 CEBI/MG. MESTERS, Carlos. *Os mandamentos da lei de Deus: Ferramenta da comunidade*. Belo Horizonte, MG, s.d.
 CEBI/CECA. SCHWANTES, Milton. *O espírito faz história*. Belo Horizonte, MG, 1988

CEBI/CECA. SCHWANTES, Milton. *E o verbo se fez carne e acampou entre nós*. Belo Horizonte, MG, s.d.
CEBI/MG. GOROSTIAGA, Javier. *Horizonte geopolítico e Teologia da Libertação*. Belo Horizonte, MG, 1988
CEBI/MG. DREHER, Carlos. *O livro de Juízes*. Belo Horizonte, MG, s.d.

5. Subsídios, cadernos e cartilhas sobre as Cebbs

ARQUIDIOCESE DE VITÓRIA. *Vida de grupo nas comunidades eclesiais de bas*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1981
CEBI/MA. *Cebbs: Festejando seus 30 anos de caminhada: Cartilha de preparação ao seminário das Cebbs do Maranhão*. Coroatá, MA, 1993
CENOR (Centro Oscar Romero). *No embalo desse canto* (livro de cantos do 11º Intereclesial das Cebbs). Pouso Alegre, MG, 2005
CNBB/REGIONAL SUL 1. *9º Encontro Estadual de Cebbs*. São Paulo, 1991
CUNHA, Carlos et al. *7º Encontro Intereclesial das Cebbs: Povo de Deus na América Latina a caminho da libertação*. São Paulo: Loyola, 1989
DIOCESE DE DUQUE DE CAXIAS E SÃO JOÃO DE MERITI. *Povo de Deus na América Latina a caminho da libertação*. 7.º Encontro Intereclesial de Cebbs. Loyola: São Paulo, 1989
DIOCESE DE LINS. *12º Encontro Estadual das Cebbs* (Caderno de cânticos), 25 e 26 de setembro de 1999
DORNELAS, Nelito. *Roteiro para grupos de reflexão*. São Leopoldo, RS: Contexto, s.d.
EDIÇÕES PAULINAS. *As cebbs celebram a esperança*. São Paulo: Paulinas, 1982
REGIÃO EPISCOPAL BELÉM. *Ceb: Coragem de ser Igreja*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1985
REGIÃO EPISCOPAL BRASILÂNDIA. *Cebbs: Fermento na massa: entre cruz e ressurreição*, 1997
REGIÃO EPISCOPAL BRASILÂNDIA. *Rosto e organização das Cebbs* (Edição especial para assembleia de Cebbs) s.d., Mimio
REGIÃO EPISCOPAL BRASILÂNDIA. *Rosto e organização das Cebbs*. São Paulo, 2000
REGIÃO EPISCOPAL DE ITAPECERICA DA SERRA. *Cartilha das comunidades eclesiais de base*. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 1982
SECRETARIADO DAS CEBBS PARA O 10º INTERECLESIAL. *Rezando o terço com Santa Maria da Caminhada*. S.d.
SECRETARIADO DAS CEBBS. *Viver o 10º, construir o 11º Intereclesial das Cebbs*, João Monlevade, MG, 2001
SECRETARIADO NACIONAL DO 11º INTERECLESIAL DAS CEBBS: *Cebbs, cuidando da vida entre o temor e a esperança*. João Monlevade, MG, 2003
ZAMBELLO, Vicente. *Bênção e partilha: Catequese familiar e grupos de vizinhos*. Paróquia Imaculada Mãe dos Pobres – Prelazia do Xingu, Pará

6. Novenas, encontros, livros de devoção

ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO. *Novena de natal 2006: Jesus, o missionário do Pai*, 2006
CPP (Centro de Pastoral Popular). *Natal em Família: A vida é a luz do homem*, s.l., 1988

CPP (Centro de Pastoral Popular). *Natal em família: Preparai os caminhos do Senhor*. Goiânia, GO: Redentorista, 1992

CPP (Centro de Pastoral Popular). *Campanha de natal ano 2006*. São Paulo: Ave Maria, 2006

CNLB (Conselho Nacional do Laicato do Brasil). *Dia nacional dos cristãos leigos e leigas*, 2003

DIOCESE DE SÃO MIGUEL PAULISTA. *Novena de natal de 1992*.

EDIÇÕES PAULINAS. *Novena de natal: Esperança do povo migrante*. São Paulo: Paulinas, s.d.

EDIÇÕES PAULINAS. *O rosto do nosso Deus: novena de natal de 1984*. São Paulo: Paulinas, 1984

MACARI, N. *Nossa via-sacra com Jesus*. São Paulo: Paulinas, 1982

REGIÃO EPISCOPAL BELÉM. *Terra: Corpo de Deus*. São Paulo, 2002
(Subsídios de Grupos de Rua)

REGIÃO EPISCOPAL BRASILÂNDIA. *Natal: Sinal de Esperança. Jesus nasce no meio de nós (Novena de Natal 1994)*

REGIÃO EPISCOPAL BRASILÂNDIA. *É tempo de graça e reconciliação!*
(Advento, 1995)

REGIÃO EPISCOPAL BRASILÂNDIA. *Novena de Natal de 1996*

REGIÃO EPISCOPAL BRASILÂNDIA. *Natal: A vida em primeiro lugar*, 1997

REGIÃO EPISCOPAL BRASILÂNDIA. *Caminhando com Maria no Novo Milênio*
(Subsídio para os grupos de rua para o mês de maio, 2001)

7. Campanha da Fraternidade

CNBB/REGIONAL SUL I: *Via sacra da comunidade*. São Paulo: Ambrosiana, 1976

CNBB/CIMI. *Terra sim, violência não* (subsídio para a semana do índio, de 17 a 24 de abril de 1983 – Campanha da Fraternidade de 1983)

CNBB. *Eras tu, Senhor?* (via sacra), São Paulo: Salesiana, 1995

CNBB. *Sem trabalho por quê?: Encontros catequéticos para crianças e adolescentes*. São Paulo: Salesiana, 1999

REGIÃO EPISCOPAL BRASILÂNDIA. *Onde moras?: Venham e vocês verão*, 1993

REGIÃO EPISCOPAL BRASILÂNDIA. *A família, como vai?* (CF 1994)

REGIÃO EPISCOPAL BRASILÂNDIA. *Eras tu, Senhor?* (Subsídio para grupos de rua - CF 1995)

REGIÃO EPISCOPAL BRASILÂNDIA. *A serviço da vida e da esperança: Subsídio para os grupos de rua* (CF 1998)

REGIÃO EPISCOPAL BRASILÂNDIA. *Cristo liberta de todas as prisões: A fraternidade e os encarcerados*, 1997

8. Jornais e boletins informativos

CONQUISTAR. São Paulo, ano XX, n. 161, jul. 2000

RELATO. Região Episcopal Lapa, n. 18, nov. 1981

AXEGO. Boletim informativo do 10º Intereclesial de Cebs, 12 jul. 2000

AXEGO. Boletim informativo do 10º Intereclesial de Cebs, 15 jul. 2000

9. Revistas

- A CAMINHO. Ilhéus, BA. n. 02, abr-mai-jun. 1998
A CAMINHO. Ilhéus, BA. n. 05, jan-fev-mar. 1999
A CAMINHO. Ilhéus, BA. n. 06, abr-mai-jun. 1999
A CAMINHO. Ilhéus, BA. n. 07, jul-ago-set. 1999
A CAMINHO. Ilhéus, BA. n. 06, dez. 2000
BEOZZO, Oscar. Medellín: Vinte anos depois (1968-1988): Depoimentos a partir do Brasil. *REB*. Petrópolis: Vozes, n. 48, p. 771-805, 1988
BEOZZO, Oscar. Sínodo dos bispos: Assembleia especial para a América. *REB*. Petrópolis: Vozes, n. 57, p. 82-102, março de 1997
DELLA CAVA, Ralph. Política do Vaticano: 1978-1990. *REB*, Petrópolis: Vozes, n. 50, p. 896-921, Dezembro de 1990.
IULIANELLI, Jorge Atílio Silva. Pastoral neoconservadora ma non troppo: RCC e Cebis. *REB*. Petrópolis: Vozes, n. 225, p. 5-38, Março 2005
Outro pito de Roma. *VEJA*. São Paulo, ano 21, n.43, p. 108-109, 26 outubro 1988. Edição 1051
RICHARD, Pablo. Sínodo e modelos de Igreja. *Tempo e Presença*. São Paulo, n. 202, Outubro 1985
SEM FRONTEIRAS, Dez 79-Jan-80 n. 78

10. Estudos bíblicos

- ANDERSON, Ana Flora; GORGULHO, Gilberto. *Os profetas e a luta do povo*. 2. ed. São Paulo: CEPE, 1991
BRAVO, Carlos. *Conflito e seguimento*. Belo Horizonte, MG: Littera Maciel Ltda., 1987
CEBI/MG. *Segundo Isaías: Um servo solidário*. Roteiro para círculos bíblicos e semana bíblica. Belo Horizonte, MG, s.d..
CEBI/MG. *O povo faz caminho: Uma leitura latino-americana da bíblia*. São Paulo, 1989
CENTRO BÍBLICO VERBO. *As cartas de Pedro: Roteiros para encontros*. São Paulo: Paulus, 2002
CPID (Comissão de Participação das Igrejas para o Desenvolvimento). MESTERS, Carlos et al. *Leitura popular da bíblia: Nosso jeito de ser*. São Paulo, 1988
IDAC (Instituto de Ação Cultural). *O filho pródigo*. São Paulo: Paulinas, 1982. (Parábola de hoje)
IDAC (Instituto de Ação Cultural). *A ovelha perdida*. São Paulo: Paulinas, 1982. (Parábola de hoje)
MESTERS, Carlos. *Um projeto de Deus*. São Paulo: Paulinas, 1982
MESTERS, Carlos. *Bíblia: Livro da aliança*. São Paulo: Paulinas, 1986
MESTERS, Carlos; OROFINO, Francisco. *O varal da vida: Chave de leitura para o livro do Eclesiastes*. São Leopoldo, RS: CEBI, 2006
PASTORAL OPERÁRIA ARQUIDIOCESANA DE SÃO PAULO. *A bíblia e o trabalhador: A espiritualidade da luta*. São Paulo, 1985. (Mimeo)
REGIÃO EPISCOPAL BRASILÂNDIA. *Do sofrimento à libertação: O livro de Jó*, 1996
SCHNEIDERS, Sandra. *As mulheres e a palavra: O gênero de Deus no novo testamento e a espiritualidade das mulheres*. São Paulo: Paulinas, 1992

11. Outros

- AÇÃO CATÓLICA OPERÁRIA. *Conhecer as sociedades*. Rio de Janeiro: ACO, s.d.
- ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO. *Pastoral operária no mundo do trabalho: Princípios e propostas*, s.d.
- CENTRO DE DEFESA DOS DIREITOS HUMANOS DE SÃO MIGUEL. *Compre um terreno sem grilos*. São Paulo, s.d.
- COMISSÃO ARQUIDIOCESANA DA PASTORAL DOS DIREITOS HUMANOS E DOS MARGINALIZADOS DE SÃO PAULO. *Os humildes contra a violência policial*, s.d. (Mimeo)
- EDIÇÕES PAULINAS. *Negro tem valor*. São Paulo: Paulinas, 1986. (Cadernos de Base)
- IRMANDADE DO SERVO SOFREDOR. Cratéus, CE, 1990 (Mimeo)
- PASTORAL OPERÁRIA. *A barbarização no trabalho*. São Paulo, s.d. (Mimeo)
- PASTORAL OPERÁRIA. *Dia dos trabalhadores e trabalhadoras: Encontros para grupos de reflexão*. São Paulo, 2004
- TONUCCI, Paulo Maria. *O povo mais brilhante do planeta: Os maias*. São Paulo, 1991. (500 anos: visão dos vencidos)

12. Dicionários

- SARTORE, Domenico; TRIACCA, Achille, org. *Dicionário de Liturgia*. São Paulo: Paulinas, 1992

13. Eletrônicos

- RATZINGER, Joseph. Carta Apostólica *Ordinatio Sacerdotalis*, sobre a ordenação sacerdotal reservada aos homens. 22 mai.1994. Disponível em: - <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/viewFile/1724/1257>. Acesso em: 4 nov 2008
- BENINCÁ, Dirceu. Martírio e missão a partir das Cebs. Disponível em: <http://pt.ismico.org/content/view/618/68>. Acesso em: 31 mar 2009
- CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Declaração *Dominus Iesus*: sobre a unicidade e a universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_po.html Acesso em: 20 abr 2009

14. Transparências diversas (sem data, sem autor)

ANEXO

Entrevistas

Entrevista com Dom Estêvão Bittencourt no Mosteiro de São Bento, no Rio de Janeiro, em 3 de abril de 2006

A: Alfredo

E: Estêvão

A: Final da década de 1960 e início de 1970 marca o começo de uma Teologia da Libertação no Brasil. Em sua opinião, essa teologia traz uma marca mais profética ou política e ideológica?

E: Embora esses teólogos exaltem o lado profético dessa teologia, eles não foram felizes em seu projeto porque adotaram a análise marxista como ponto de partida em seu caráter materialista e quase ateu. Certamente tiveram intenções políticas ao quererem renovar a sociedade mediante a luta de classes, armada ou não. Tiveram, então, uma intenção profética teórica e uma intenção prática política.

A: O papa João Paulo II, apesar de ter reconhecido a importância da TL, não teria influenciado para o seu fim?

E: Ele disse que aceitava a TL segundo as tradições da Igreja, num campo mais cristão e evitando a análise marxista, e certamente ele contribuiu para a derrocada já em suas intervenções nos governos comunistas. A queda do muro

de Berlim foi a queda do entusiasmo desses movimentos libertários, e consequentemente, na Teologia da Libertação.

A: Num mundo de grande consumo, de perda de sentido, não acha que faz falta uma teologia mais vigorosa e menos refugiada na segurança das instituições?

E: Acredito que sim, que faz falta uma teologia que conduza o homem a uma vida mais consciente, mais coerente, pois há crescente secularização, falta de uma fé que traga respostas ao homem de hoje. Infelizmente a teologia se preocupa mais com escola, hospital, desemprego. A CNBB é um exemplo disso. Se preocupa mais com esses assuntos do que com o evangelho. Penso que falta essa fibra de dizer a verdade para afirmar e vivenciar a fé na sua grandeza.

A: Qual a sua opinião com relação à grande procura de símbolos e à volta à devoção nos cristãos? Até que ponto isso auxilia no comprometimento de uma fé comprometida ou isso tudo não passa de uma busca alienante, subjetivista do sagrado?

E: Penso que isso é expressão da religiosidade inata do ser humano que adota também símbolos do candomblé, da macumba, do budismo e do cristianismo. Trata-se de uma religiosidade mal orientada que busca na religião poderes milagrosos ou profiláticos e até supersticiosos. Há algo de bom aí que é o desejo inato do ser humano, mas há falta de orientação racional, muito subjetiva que poderia evitar a superstição e a magia.

A: O que pensar daqueles que foram considerados santos pela Teologia da Libertação, como Oscar Romero, Santo Dias da Silva, simplesmente por terem sido perseguidos e presos pela polícia e até mortos em manifestações públicas?

E: Nós entendemos que santo é aquele que adere a Deus com todo o seu coração. Alguém que venha a ser um mártir da política não necessariamente é uma pessoa que adere a Deus e nem um sem-terra que morre lutando pela terra.

Não são, portanto, santos num sentido clássico, mas num sentido profano. Santo Dias, operário em São Paulo, morreu por uma causa política, operária, mas não é um mártir da fé. Um mártir é aquele que morre por sua fé. Se alguém morre por outro motivo pode ser um mártir da sua categoria, mas não é um mártir da fé.

A: O documento de Puebla fala de um Cristo identificado com o povo: o negro, o índio, o pobre. Acha que esse tipo de iconografia ainda é válido hoje ou algo que não tem mais sentido?

E: Jesus já se identificava com os mais pobres. Dizia que tudo o que fizermos aos pobres, doentes, marginalizados, estaríamos fazendo a ele, e isso inclui o negro, o índio, etc. Hoje sabemos que os brancos têm muito mais oportunidades em nossa sociedade do que os negros. Temos, no entanto, que analisar essas desigualdades pelo lado cristão, que Cristo morreu para salvar a todos. Dentro dessa ótica que temos que ver o pobre, o negro, o índio, o marginalizado.

Entrevista por E-mail com Leonardo Boff em 17 de novembro de 2005

A: Alfredo

B: Boff

A: Na era Kohl-Tatcher-Regan assistimos a um retorno conservador na política. O mesmo podemos dizer do papado de João Paulo II no campo religioso?

B: A Igreja está sempre dentro da realidade social maior. Se ela não fizer um esforço consciente e profético, se adapta a esta realidade e a reproduz em suas tendências maiores. João Paulo II era um papa adequado ao tipo de globalização que se está impondo que não é outra coisa que a ocidentalização do mundo e a expansão ilimitada do modelo ocidental de produção, consumo, valores, cultura e religião.

A: O que esse papa significou para a Teologia da Libertação? Acredita que ele conseguiu abrandar ou mesmo suprimir a sua influência na América Latina?

B: Esse Papa foi um flagelo para a teologia da libertação. Ele não só freou, mas tentou matar. Com isso os pobres foram os mais prejudicados. Retardou por decênios a inserção evangelizadora da Igreja na realidade social dominante que é pobre e explorada. Assim, uma vez, mais a Igreja se colocou do lado dos nossos opressores em nome de uma paz falsa que apenas favorece o *status quo* onde ela, a Igreja hierárquica, tem seu lugar de privilégio. Mas, como o que é verdadeiro sempre permanece, assim a Teologia da Libertação continuou nas bases, virou mais ecumênica, mais bíblica e mais popular, quer dizer, feita pelo próprio povo cristão.

A: Não acha que o momento atual precisaria da voz profética e mais audível dos teólogos da libertação?

B: Os teólogos da libertação estão metidos em todos os campos onde há opressão. Ocorre que esse campo é vigiado por todas as forças de repressão, da sociedade, das igrejas, das grandes empresas. Toda voz é calada ou mal traduzida. Não depende dos teólogos terem ou não voz profética. O simples fato de assumirem os perdidos, os que não contam para o mercado, os zeros econômicos é o maior signo profético. Só que isso é ridicularizado pelas forças dominantes e não apoiado pela Igreja oficial, nem compreendido pela *intelligentzia* dominante, mesmo entre os cristãos.

A: Estamos vivendo um momento novo em que os movimentos mais conservadores dão a tônica de uma espiritualidade menos engajada e mais festiva, aderindo à sociedade de consumo e de espetáculo? Até que ponto isso é bom ou não?

B: Uma fé que não assume sua responsabilidade social em função da vida tão ameaçada e em razão dos pobres que não acabam de aumentar não está na tradição de Jesus e dos Apóstolos. O que ocorre hoje em dia em grande parte nas igrejas e em seus meios de comunicação é um processo imenso de alienação e de entorpecimento das consciências. A Rede Vida não traz nada da Igreja da Base, da luta dos Sem Terra, grande parte cristãos e católicos. Sequer deu notícia de que em julho de 2005 havia um encontro de CEBs do Brasil inteiro com cerca de cem bispos reunindo mais de 4 mil pessoas. Isso não é sequer registrado, o que mostra o desinteresse pela vida e pela fé concreta do povo.

O que falta a um tipo de Igreja assim é espiritualidade, quer dizer, um sentido do Sagrado e do Espiritual que ocorre na realidade dos seres humanos. É uma Igreja carnal, quer dizer, que se preocupa com as obras da carne como diz S. Paulo que é a aparência, a visibilidade, o poder mediático, a construção para dentro sem perspectiva evangelizadora para fora.

A: Pode-se pensar num futuro com uma atuação mais efetiva da TL ou esse momento já passou e deve ser substituído por algum outro?

B: Bom seria se alguém nos comunicasse que não há mais pobres no mundo, nem desempregados, nem excluídos dos processos sociais e que todos podem comer e beber, morar em suas casas, educar seus filhos, sentir-se seguros e enfrentar com tranquilidade os achaques próprios da velhice. Enquanto não houver isso, ao contrário, enquanto essa realidade mínima é negada à maioria da humanidade, não faz sentido abandonar a causa dos pobres e de sua libertação por qualquer outro modismo ou curiosidade teológica. Até o final do mundo haverá cristãos que irão protestar contra esta anti-realidade e procurarão outro caminho para sanar a existência humana e assim antecipar algo do Reino de Deus.

A: Você se rendeu aos apelos da sociedade contemporânea que busca nos livros de auto-ajuda consolo em meio aos sentimentos de desagregação e vazio ao publicar livros mais "light" ao falar de ecologia e outros temas de cunho menos militante?

B: Eu não abandonei a causa dos pobres. Apenas percebi que ela exige mais profundidade. Não apenas os pobres gritam, donde nasceu a Teologia da Libertação. Gritam as águas, os solos, os animais. Grita a Terra como planeta. Então uma Teologia da Libertação que quer ser integral deve incluir esses gritos e elaborar uma *Ecoteologia* da Libertação. Foi o que fiz e continuo fazendo na medida de minhas forças e onde posso. E no termo precisamos de um novo paradigma de civilização que não permita mais que haja gente que, para viver e acumular, tenha que destruir vidas e por em risco o futuro da vida. Esses não são temas *light*, mas os mais graves que temos, pois podem por termo ao projeto planetário humano. Não colocar tais temas na pauta da reflexão e da ação é estar sentado no Titanic falando belas coisas e praticando espiritualidade transcendental sem se dar conta que o Titanic está afundando e com ele nossos projetos alienados.

A: A eleição de um ultra conservador para o trono de Pedro significa o fim de uma hermenêutica religiosa latino-americana e sua substituição por uma já pronta proveniente de Roma?

B: Roma não possui o poder que pretende. A vida dos fiéis, seus problemas e cruzes têm muito mais força na cabeça dos pastores do que as mensagens que vêm de Roma. Não crer nisso é render-se a uma visão engessada da fé cristã como se ela fosse administrável a partir de um centro burocrático. Eu parto do princípio de que o Ressuscitado está na história, especialmente, na vida dos

pobres. Ele sempre conduz suas comunidades, apesar de Roma e, às vezes, com o apoio de Roma.

Entrevista com Luiz Fabiano de Miranda, arquiteto, nascido em Pedro Leopoldo, MG em 13 de março de 1936 na sua residência na cidade de Pedro Leopoldo no dia 01 de maio de 2009 e autor, na década de 1980, da maioria dos desenhos dos *cadernos do CEBI*

A: Alfredo

L: Luiz Fabiano

A: O que você tinha em mente ao criar seus desenhos?

L: Nos anos em que fiz esses desenhos, eu tinha já a noção intuitiva de luta de classes. Li um livro em espanhol de Marta Harnecker que se chamava *Os conceitos elementares do materialismo histórico*. Nesse livro eu racionalizei a luta de classes.

A: Você, ao dessacralizar o sagrado, o desvela, sem cair no profano

L: Exatamente. É um sagrado do povo. Não é propriedade de ninguém.

A: Você tem a formação de um catolicismo tradicional?

L: Fui formado no catolicismo tradicional.

A: Teve um momento onde você mudou a sua maneira de pensar a religião?

L: Tudo foi um processo. Percebi a luta de classes, o processo ideológico. Percebia que nada era certinho. Nada era estático, e isso foi uma confirmação daquilo que intuitivamente eu já sentia, de que tudo é dinâmico, tudo é mutável, nada é uma verdade pura. Descobri isso não de uma hora para outra, mas vivendo, buscando. Também a Igreja é subsidiária da classe dominante. Ela é apoio, instrumento super eficaz na mão da classe que domina. Agora tenho

consciência porque a Igreja sempre combateu Marx. Diziam: “Esse homem é excomungado”. Fico pensando: Como o ideológico é importante! Mas, também quando se lê Marx, se tem a ideia de que luta de classes é algo mecânico, oprimido e opressor. E não é. Na luta de classes há quem tem o poder e quem é dominado pelo poder. Então, a peça central é o poder.

A: Quando aconteceu a leitura desse livro?

L: Quando fui preso. Conheci o livro em espanhol. Eu estava preso no Rio de Janeiro, em 1970, no tempo da ditadura aqui no Brasil. Era o auge da TL. Que pena que tudo esteja acabando, mas faz parte do processo. Tudo para mim nasce, cresce, se modifica.

A: Como foi sua história com o CEBI? Foi para o CEBI que você fazia seus desenhos.

L: Sim. Eu estava lá no nascimento do CEBI. Eu já tinha contato com o Carlos³³⁴.

A: Como foi seu contato com o desenho? Como nasceu esse seu talento para o desenho?

L: Já desenhava desde a infância

A: Essa sua ideia de movimento, você a mostra em seus desenhos.

L: Sim, eu usava linhas em forma de círculo para isso.

A: Como você vê a questão do sagrado e do poder?

L: Essas duas coisas estão muito ligadas. Você pode usar o poder a serviço de ou para dominar. A própria bíblia pode estar a serviço da classe dominante, e falando de bíblia, eu falo em catolicismo, pois fui formado no catolicismo, mas essas igrejas pentecostais que aparecem por aí, também se utilizam da bíblia como instrumento de poder para dominar, e eu sempre entendi a TL como um

³³⁴ Frei Carlos Mesters, carmelita

instrumento para libertar numa busca da religião em seu sentido verdadeiro, a partir da ótica do oprimido e não do opressor numa nova ótica.

A: Como você fazia esses desenhos? Você conhecia os textos antes de desenhar?

L: Sim, primeiro eu lia os textos e depois fazia os desenhos, mas sempre perguntava para o frei: O que você acha? E geralmente o pessoal era mais aberto e dizia se gostava ou não.

A: Achei interessante o modo como você retrata os dez mandamentos. Por exemplo, o mandamento que diz: “Não matarás”. As armas que você coloca nas mãos dos grandes são sempre maiores e mais potentes.

L: O que eu queria retratar é a luta, mas fazia isso sem racionalizar.

A: Você usa traços muito simples

L: Porque eu queria que ficasse mais entendível, mais comunicável.

A: E você caracteriza seus desenhos, por exemplo, coloca um remendo no vestido de uma mulher e então eu sei que se trata de uma mulher pobre, e também coloca as classes em formação piramidal. Lá em cima, isolados, estão o poder político e o poder religioso, abraçados.

L: Isso já deu briga com os padres. Eles me perguntavam: “Por que você coloca o bispo aqui neste lugar?” Eu não sabia por que e nem o *cara* que reclamava. Éramos movidos por ideologias.

A: Você parece criticar um tipo de devoção sentimental, que vem apenas do coração

L: Não, isso não critico não.

A: Você critica no sentido de quando é usada para aquietar as consciências.

L: Nesse sentido, sim, quando a religiosidade é instrumentalizada pela classe dominante.

A: Você não faz uma leitura espiritual da bíblia, mas uma leitura política

L: Sim, porque tudo é política

A: Chegou a conviver com situações reais de miséria e pobreza?

L: Naquela época sim, e isso me serviu de inspiração. Eu buscava isso. Eu sabia que não era como eles, mas eu queria saber.

A: Você tem preferência pelo branco e preto, não é? Não faz figuras coloridas

L: Não, isso naquela época, que não existiam tantos recursos gráficos. Se lá tivesse os recursos que existem hoje, eu os teria utilizado, com certeza. Se fossem simples, baratos, e naquela época era mais simples e mais barato fazer assim. Hoje, por exemplo, acho a televisão um instrumento sensacional. As pessoas mais próximas perguntam por que eu não tenho televisão, e eu não tenho porque é um instrumento veiculador de ideias e ideologias da classe dominante. Ela nunca serviu para formar consciências. É instrumento sensacional. Mas eu pergunto, na mão de quem? Na mão de quem está o comércio? Da classe dominante. Por isso também eu me afastei – e foi uma libertação, da Igreja institucional. Sempre vi a instituição como pedra angular, mas com o tempo percebi como essa pedra angular foi utilizada numa sociedade de classes. Essa visão não veio de uma hora para outra. Foi um processo. Depois de 1970 eu comecei a enxergar melhor, a partir da leitura daquele livro.

A: Você acha que teve uma evolução nos seus desenhos, nos traços, etc.

L: Acho que não. Meus traços sempre foram simples, pois essa era a melhor forma de chegar às pessoas simples, a melhor forma de me comunicar.

A: A partir dos seus desenhos as pessoas conseguem enxergar a própria realidade. Quando cria, por exemplo, uma Nossa Senhora com o rosto de uma retirante nordestina, está falando para as pessoas que vivem nas periferias das grandes cidades, e elas reconhecem naquele rosto a própria realidade

L: Sim, eu usava Nossa Senhora sem negar a religiosidade que é inerente a qualquer pessoa, e que é traduzida de maneira ideológica dentro do contexto da luta de classes

A: Desse ponto de vista você retrata as outras figuras, como a dos ricos, por exemplo, sempre gordos e cheios de orgulho, apesar de participarem devotamente de uma procissão

L: Faço uma crítica à religião excessivamente clerical.

A: Quantos trabalhavam com você na confecção dos desenhos?

L: Eu não trabalhava em equipe. Fazia um trabalho individual. Lá no convento³³⁵ eles me colocavam numa sala e me davam uma prancheta e punham à minha disposição todas as condições materiais, embora mesmo entre os carmelitas houvesse alguns que não gostavam desse tipo de trabalho, mas Carlos Mesters ficava firme.

A: Você usava que tipo de material?

L: Era uma caneta com cilindro na ponta com diversos tipos de espessura com tinta nanquim. Para mostrar o poder, engrossavam-se os traços e traços mais fracos, para mostrar uma incidência de luz sobre o pobre, o trabalhador

A: Você caracteriza o rosto do pobre com um rosto sofredor

L: Na medida em que é explorado, injustiçado, para mostrar a sua insatisfação. Por outro lado quero que aquele rosto diga: “Sou sofredor sim, mas isso não está certo, não”.

A: Você era convidado pela Igreja como instituição para fazer para ela seus desenhos?

L: De jeito nenhum! Na época era muito clara a distinção entre uma teologia da libertação e a teologia canônica.

³³⁵ Trata-se do convento do Carmo em Belo Horizonte, onde, na época, morava Frei Carlos Mesters, que encomendava os desenhos

A: Como faziam para imprimir esses textos e desenhos?

L: Isso era muito difícil. Uma vez me mandaram para São Paulo a fim de pedir para uma editora que os imprimisse, pois aqui ninguém se interessava em fazer isso.

A: Percebe-se traços do negro em rostos sagrados.

L: Hoje isso é mais fácil. Os negros se reúnem, discutem. Naquela época, não.

A: Você acha que o rosto do pobre no excluído, hoje, está desaparecendo?

L: Sim, acho que está, mas acho que isso faz parte do processo dinâmico da própria sociedade.

A: Você atuou junto às Cebs?

L: Sim, mas nunca quis estar na liderança, nunca quis me destacar. Preferia estar no meio do povo, não conduzir o povo.

A: Nos livretos do CEBI eu nunca vi o seu nome

L: Isso era uma exigência minha. Eu nunca quis isso e nem sei por que. Para mim, era apenas um trabalho para a comunidade.

A: Você critica também um certo tipo de educação que ensina que as coisas devem ser assim.

L: Nisso também faço uma crítica à religião. Foi ela quem ensinou que não se deve lutar porque tudo é da vontade de Deus. A ideologia, nesse caso, não penetra somente no econômico, mas em todas as outras instâncias. Até hoje, as pessoas continuam repetindo que Deus quer assim, e que essa é a vontade de Deus. Isso foi inculcado nas pessoas e isso me deixa *grilado* com a Igreja.

A: Então se separou dessa instituição?

L: Não formalmente, mas na prática, sim.

A: Também não tem contato com a Igreja-povo?

L: Para mim, esse discurso de Igreja-povo foi um discurso da Igreja instituição para ganhar o povo.

A: Você tinha noção de tridimensionalidade? Em algumas gravuras, parece mostrar esse noção.

L: Eu tirava essa noção da fotografia. Me preocupava com o problema da angulação, do *close*, um recurso visual importante para dar um impacto através da imagem, aumentando o tamanho dos poderosos e diminuir o tamanho dos fracos. Não fazia isso por fazer. Fazia com consciência, para que os poderosos parecessem realmente poderosos, e os recursos geométricos são usados para levar à figura principal, que nesse caso é o pobre.