

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**

**RELIGIÃO E RAZÃO COMUNICATIVA:
AS COMUNIDADES ECLESIAIS DE BASE
NO CONTEXTO DA REDEMOCRATIZAÇÃO**

Ana Amélia da Silva

**São Paulo
2002**

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

RELIGIÃO E RAZÃO COMUNICATIVA:
AS COMUNIDADES ECLESIAIS DE BASE
NO CONTEXTO DA REDEMOCRATIZAÇÃO

Ana Amélia da Silva

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia, do Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, como requisito à obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Orientador: Prof. Dr. Antônio Flávio de Oliveira Pierucci

São Paulo
2002

À minha mãe

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, pelo apoio incondicional de sempre.

Ao meu orientador, pela paciência e dedicação
demonstradas durante todo o estudo.

Aos velhos amigos de Brasília, longe porém não distantes.

Aos novos amigos de São Paulo, pela alegre acolhida
e por compartilhar os momentos da jornada.

Aos professores e colegas da USP que leram e discutiram o trabalho
desde seu início, contribuindo para sua contínua melhoria.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, pela bolsa
de estudos sem a qual a pesquisa não teria sido possível.

RESUMO

Esta pesquisa teve como objetivo principal estudar aspectos da modernização cultural brasileira a partir de mudanças ocorridas em nossa mais tradicional religião: o catolicismo. No plano teórico-metodológico, partiu-se de um referencial específico, a Teoria da Ação Comunicativa de Jürgen Habermas, com a intenção de verificar possibilidades para o desenvolvimento de um tipo de racionalidade, denominada comunicativa, em nossa cultura. No plano da análise empírica, optou-se por estudar as Comunidades Eclesiais de Base, as quais se mostraram como um espaço privilegiado para a identificação desses potenciais para a racionalidade comunicativa. Isso se explica pelo fato de que essas comunidades religiosas criaram em seu meio o hábito de discutir e argumentar, coletivamente, com a intenção de chegar assim a soluções consensuais para seus problemas cotidianos.

PALAVRAS-CHAVE

Religião, racionalidade, ação comunicativa, catolicismo, Comunidades Eclesiais de Base

ABSTRACT

This research had as its main goal to study aspects of the Brazilian cultural modernization taking into consideration changes that have happened within its most traditional religion: the Catholicism. In terms of theoretical as well as methodological means, the present research has used as specific reference the Theory of Communicative Action by Jürgen Habermas, aiming to verify conditions that make possible the development of a certain type of rationality, known as communicative, in our culture. In terms of empirical analysis, it has chosen to study the Christian Base Communities, which are considered as being a privileged scenario to verifying potentialities to the development of communicative action. This choice is due to the fact that those religious communities have created, among their members, the habit of discussing and arguing for, collectively, whose intention is to come up with consensual solutions to their daily-life problems.

KEY WORDS

Religion, rationality, communicative action, Catholicism, Christian Base Communities

SUMÁRIO

Introdução	5
Capítulo I – Catolicismo e democracia: aspectos para se estudar o caso brasileiro	8
<i>Da redemocratização política à democratização social</i>	8
<i>As Comunidades Eclesiais de Base: entre a religião e a política</i>	18
Capítulo II – A ação comunicativa e sua incorporação nas estruturas sociais	34
<i>A ação social reinterpretada a partir da linguagem</i>	34
<i>Ação comunicativa nas CEBs: primeiros indícios</i>	47
Capítulo III – Mundo da vida e sistema nas sociedades modernas	70
<i>O conceito de mundo da vida e sua caracterização no âmbito das CEBs</i>	70
<i>Desengate entre sistema e mundo da vida: é possível percebê-lo nas CEBs?</i>	85
Capítulo IV – Religião e razão comunicativa	105
<i>Sobre o lugar da religião na Teoria da Ação Comunicativa</i>	105
<i>Do consenso religioso ao consenso baseado em argumentos</i>	119
Conclusão	128
Referências bibliográficas	134
Fontes documentais	141

Introdução

Nas Ciências Sociais, a tendência dominante é a de que as construções teóricas devam servir para auxiliar o olhar do pesquisador na interpretação da realidade. Isto não significa procurar encaixar, de qualquer modo, a realidade que se lhe apresenta nos eixos do conteúdo teórico, normalmente desenvolvido em um nível bem mais abstrato que o das observações empíricas. A realidade apresenta muito mais facetas do que já foi possível até hoje englobar em uma teoria, por mais geral que seja ela. Acreditamos que um estudo se torna tanto mais frutífero quanto maior for a capacidade do pesquisador de utilizar a teoria para compreender ou explicar a realidade, sem esperar que aquela seja a cópia desta. Por outro lado, as observações da realidade também devem contribuir para uma avaliação da teoria, como que numa relação dialética de balanceamento mútuo.

O estudo aqui proposto é partidário dessa intenção, claro que dentro dos limites esperados para uma dissertação de mestrado. A Teoria da Ação Comunicativa se nos mostrou como um referencial teórico-metodológico frutífero para se pensar a sociedade brasileira contemporânea devido à sua amplitude temática. Ao mesmo tempo, nosso interesse em compreender melhor a capacidade de mudança social pretendida pelos novos movimentos sociais brasileiros os colocou como foco privilegiado do estudo. Dado que um recorte mais específico era necessário, devido também à dimensão alcançada pelos movimentos atuantes no período da redemocratização política brasileira, encontramos nas Comunidades Eclesiais de Base um *locus* onde poderíamos aliar as análises sobre religião e política de modo complementar, com o intuito de verificar os potenciais de

transformação que há anos são apontados nas pesquisas sobre a dinâmica das CEBs.

A variedade de temas que se colocam num estudo como o aqui proposto é grande. Por conta disso, resolveu-se privilegiar alguns aspectos na análise, mas sem deixar de lado as indagações sobre outros, os quais pensamos que poderão ser aprofundados futuramente em outras pesquisas. Nesse sentido, procuramos tratar dos temas fundamentais da Teoria da Ação Comunicativa ao mesmo tempo em que se buscava deixar mais claros os aspectos mais relevantes da história da atuação das CEBs no Brasil.

A presente dissertação conta com quatro capítulos. No primeiro capítulo faz-se uma apresentação e delimitação do escopo dessa pesquisa, e também uma caracterização das CEBs a partir das pesquisas já feitas sobre o tema nas Ciências Sociais brasileiras, que não foram poucas. O intuito é demonstrar a especificidade do enfoque aqui proposto frente a outras interpretações das relações entre religião e política no catolicismo brasileiro contemporâneo.

No segundo capítulo, a idéia é apresentar a Teoria da Ação Comunicativa a partir de um de seus pontos centrais, o próprio conceito de ação comunicativa. As CEBs começam a ser analisadas aqui sob o referencial da teoria da racionalidade sugerida por Habermas. Para isso, foi necessário apresentar os conceitos básicos delimitados pelo autor para a construção de sua proposta teórica. Os primeiros depoimentos dos participantes das CEBs começam a ser analisados aqui também.

No terceiro capítulo, tratamos de como as CEBs podem ser percebidas a partir de outro ponto importante na teoria da modernidade habermasiana.

Os conceitos-chave de mundo da vida e sistema – a concepção dual de sociedade segundo o esquema do autor – são discutidos de modo que possam ser utilizados para a análise das relações entre as CEBs e a sociedade brasileira mais ampla. Esta análise é buscada, mais uma vez, a partir dos depoimentos dos membros das CEBs. Ou seja, o intuito é procurar ver como os participantes das comunidades percebem a realidade que os cerca.

No quarto e último capítulo, as relações entre racionalidade e religião na Teoria da Ação Comunicativa são retomadas, com a intenção de averiguar o campo específico em que se pode analisar um grupo religioso a partir dessa teoria, para daí identificar as reais possibilidades da ação comunicativa no âmbito do catolicismo praticado nas CEBs. Também são expostos os limites encontrados, a partir da análise empírica, para a total liberação da ação comunicativa, tal qual Habermas a concebe, em um domínio ainda marcadamente religioso.

Capítulo I - Catolicismo e democracia: aspectos para se estudar o caso brasileiro

Da redemocratização política à democratização social

Nas sociedades ocidentais modernas, a democracia no campo político ocupa posição central. Apesar das várias apropriações teóricas e diferentes práticas políticas experimentadas a partir do conceito original grego, o discurso dominante a enfatiza como um ideal a ser perseguido, principalmente nos aspectos do igualitarismo e da justiça.

Na história brasileira recente, após o longo período de suspensão das liberdades democráticas sob o regime militar, a possibilidade de redemocratização política, com participação alargada e exercício da cidadania, voltou à cena. Visível, e extensamente aclamado durante o final dos anos de 1970 até meados dos 80, foi também o movimento pela democratização da sociedade: novos movimentos sociais, novo sindicalismo, novos partidos políticos, organizações de defesa de direitos, todos agentes de uma renovada participação política.

Mas há um outro tipo de processo de democratização menos focado pelas pesquisas realizadas neste contexto: é a democratização da cultura. Karl Mannheim, ao analisar o contexto europeu da primeira metade do século passado, apontava para uma tendência democratizante difusa para além do campo político, invadindo as outras esferas da cultura, tais como a arte e a

ciência¹. O ponto mais importante nesse processo é a possibilidade da configuração de uma sociabilidade democrática que permeie as relações sociais.

Os estudos clássicos sobre a cultura brasileira identificam, em nossa sociedade, a existência e permanência das relações paternalistas e clientelistas no campo político. Mesmo no contexto de industrialização e urbanização crescentes verificado após a II Guerra Mundial encontramos ainda esse tipo de relação submissa com o político, disfarçada agora sob o véu dos assistencialismos e populismos nada sutis. Neste sentido, a questão central que se coloca nesta pesquisa diz respeito à possibilidade do surgimento e manutenção de uma sociabilidade democrática em nosso contexto histórico. Numa sociedade marcada pelas relações verticais e autoritárias, seria possível a gênese de relações sociais democráticas que extrapolassem a via política?

O referencial teórico-metodológico aqui escolhido centra-se na questão do desenvolvimento de uma forma de solidariedade pós-tradicional. Trata-se da Teoria da Ação Comunicativa, de Jürgen Habermas², que busca no fundo sugerir uma alternativa aos modelos políticos centralizadores e burocratizados dominantes nos Estados-nação ocidentais modernos. O autor insere-se naquela tradição da teoria social ocidental que busca alternativas ao desenvolvimento capitalista centrado na hipertrofia da racionalidade instrumental. Assim como os fundadores da Escola da Frankfurt (Adorno, Horkheimer, Marcuse), ele opera uma revisão - ou

¹ MANNHEIM, Karl. A democratização da cultura. In: *Sociologia da cultura*. São Paulo: Perspectiva; EdUSP, 1974.

² HABERMAS, Jürgen. *The Theory of Communicative Action*. Vol. 1 - *Reason and the Rationalization of Society*. Boston: Beacon Press, 1984. *Idem*. *The Theory of Communicative Action*. Vol. 2 - *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Boston: Beacon Press, 1987.

reconstrução, em seu palavreado³ – do pensamento marxista, deslocando a crítica da esfera econômica para a esfera da cultura. É neste sentido que devemos entender sua obra posterior aos primeiros contatos com a Teoria Crítica e suas intenções de instaurar o paradigma comunicativo como a saída mais satisfatória para a democracia na idade contemporânea.

Escolhido o olhar teórico pelo qual estudaríamos o Brasil de hoje, uma nova questão se colocou: como verificar o alcance dessa teoria em uma realidade social ampla e multifacetada como a brasileira? Sem dúvida um recorte mais preciso era necessário. Optou-se, então, pelo estudo de um movimento da Igreja Católica, as Comunidades Eclesiais de Base, isso por três motivos principais: (1) o próprio Habermas identifica o surgimento do consenso racional moderno a partir do consenso religioso tradicional; (2) as CEBs não foram apenas uma manifestação religiosa, sendo amplamente tratadas como movimento social de alcance político; (3) as CEBs atuaram mais expressivamente num momento em que a conjuntura política do país propiciava a reativação da esfera pública. Todos esses fatores se coadunam com as idéias mobilizadas pelo paradigma do agir comunicativo.

Deste ponto de vista, alguns pressupostos se colocavam para a realização da pesquisa. Em primeiro lugar, não se pretendia um estudo da instituição eclesial, tampouco de seu papel na política brasileira⁴. Também não se visavam as CEBs enquanto movimento social associado ao processo de

³ HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

⁴ Sobre este ponto, ver DELLA CAVA, Ralph. Igreja e Estado no Brasil do século XX: sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro 1916/64. *Estudos Cebrap*. São Paulo, 12, pp. 07-52, 1975. *Idem*. A Igreja e a abertura, 1974-1985. In: KRISCHKE, Paulo; MAINWARING, Scott (org). *A Igreja nas bases em tempo de transição (1974-1985)*. Porto Alegre: L&PM / CEDEC, 1986; e também ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra Estado*. São Paulo: Kairós, 1979.

redemocratização política⁵, embora esta perspectiva não pudesse se excluir totalmente de nossa análise. O que pretendíamos era verificar a existência de uma racionalidade prática orientada à comunicação – e conseqüentemente à democracia do ponto de vista de nosso referencial teórico – no interior das comunidades. Nesse movimento analítico, estaríamos questionando em que medida o elemento religioso, enquanto um aglutinador simbólico, possibilitou ou limitou o surgimento da solidariedade pós-tradicional de tipo democrático. Não é demais registrar desde logo que as Comunidades Eclesiais de Base, além de sujeitos da ação coletiva, foram também, no momento mesmo do seu auge, objeto de intenso debate político e acadêmico.

Durante o período histórico da “abertura”, o debate sobre as CEBs e sua relação com a transformação da sociedade brasileira tomou duas vertentes⁶. A primeira vinha de dentro da própria igreja – de seus novos intelectuais “orgânicos” – e assumia a postura de defesa explícita das CEBs, muitas vezes superestimando seu impacto social e político. Esta mesma tendência via os movimentos sociais atuantes no período como autônomos e emaranhava-os na mesma capacidade de transformação da sociedade. A segunda vertente assumia uma postura de isenção e considerava as CEBs um esforço de modernização da Igreja Católica, mas que possuía lá suas limitações. Esta vertente tendia a considerar a emergência dos movimentos sociais como um fenômeno atrelado à conjuntura de crise do autoritarismo. Claro que as duas abordagens possuíam seus elementos de verdade e

⁵ Exemplos de estudos sobre as CEBs nesta perspectiva são encontrados em DOIMO, Ana Maria. Os rumos dos movimentos sociais no caminho da religiosidade. In: KRISCHKE, Paulo; MAINWARING, Scott (orgs.). *A Igreja nas bases em tempo de transição (1974-1985)*. Porto Alegre: L&PM / CEDEC, 1986; e também em MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e política no Brasil – 1916/1985*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

⁶ KRISCHKE, Paulo. As CEBs na “Abertura”: mediações entre a reforma da Igreja e as transformações da sociedade. In: KRISCHKE, Paulo; MAINWARING, Scott (orgs.). *A Igreja nas bases em tempo de transição (1974-1985)*. Porto Alegre: L&PM / CEDEC, 1986.

traziam informações importantes, embora sem dar conta de identificar totalmente o que havia de específico na reforma religiosa que ocorreu na Igreja Católica através das CEBs.

Em pesquisa onde compara CEBs de três realidades distintas (São Paulo, Mato Grosso e Ceará), Paulo Krischke conclui que, embora as diferenças regionais sejam grandes, o importante a ressaltar é que as CEBs se constituem numa inovação frente à tradição política e cultural do país, na medida em que se configuram enquanto um mediador entre a reforma da Igreja Católica e as transformações mais amplas da sociedade⁷. Em consonância com nossas idéias, o autor também identifica nas CEBs um núcleo irradiador de relações sociais horizontalizadas, baseado na idéia habermasiana de “situação ideal de discurso”, ou seja, no debate público de questões relevantes para uma coletividade na qual todos os participantes têm a mesma chance de expor suas opiniões.

Em outro artigo, Krischke alerta para a necessidade de se utilizar marcos teóricos mais atualizados para se compreender melhor as mudanças políticas recentes, mesmo que esses tenham sido construídos com base em outras realidades históricas. Assim, a pesquisa social deve ser feita sempre com o intuito de conjugar reflexão metateórica e análise histórica, o que já em Marx é chamado de “abstração real”⁸. O autor identifica no Brasil uma base empírica que permite estabelecer semelhanças entre os movimentos sociopolíticos brasileiros e os das sociedades capitalistas centrais. Em suas palavras,

⁷ KRISCHKE, Paulo. *Op. cit.*, p. 200.

⁸ KRISCHKE, Paulo. Movimentos sociais e democratização no Brasil: necessidades radicais e ação comunicativa. In: *Ciências Sociais Hoje*. São Paulo: Vértice / ANPOCS, 1990, p. 129.

“Com isto busca-se abrir caminhos para, simultaneamente, pesquisar a contribuição dos movimentos sociais à consolidação da democracia, e revisar os elementos da teoria clássica que nos impedem de reconhecer essa contribuição dos movimentos enquanto ruptura com um passado e abertura para um futuro, por nós ainda pouco conhecidos.”⁹

Em nossa opinião, o olhar temporalmente mais distanciado que agora lançamos sobre esse frutífero período da história brasileira recente pode trazer novas conclusões. Conforme diz Irllys Barreira¹⁰, a idéia de que nos anos 90 houve uma crise de refluxo dos movimentos sociais está ancorada naquela visão que não os vê como resultado da conjuntura política e social mais ampla da sociedade naquele momento.

Neste sentido, o tema principal de nossa abordagem diz respeito à constituição de uma racionalidade prática dentre os participantes das CEBs, circunstância que só foi possível pela modernização da Igreja Católica após o Concílio Vaticano II. Michael Löwy, em estudo recente sobre o que denomina “cristianismo da libertação” na América Latina, fala até da possibilidade de uma afinidade eletiva das CEBs com as estruturas democráticas, devido ao tipo de vida religiosa comunitária¹¹. Isso nos coloca mais uma questão: teriam as CEBs permitido o surgimento de uma racionalidade prática voltada para a política entre seus membros, em molde similar ao que ocorreu com o protestantismo ascético analisado por Weber e sua afinidade com o capitalismo nascente? Não custa mostrar, de saída, algo da percepção da mudança na Igreja Católica nos termos de um dos participantes das CEBs:

⁹ *Idem, Ibidem*, p. 130.

¹⁰ BARREIRA, Irllys A. F. Frutos do tempo: movimentos sociais ontem e hoje. In: REIS, Elisa; ALMEIDA, Maria Hermínia T.; FRY, Peter. *Ciências Sociais Hoje. Pluralismo, espaço social e pesquisa*. São Paulo: HUCITEC / ANPOCS, 1995.

¹¹ LÖWY, Michael. *A guerra dos deuses. Religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000, pp. 84-85.

“A Igreja antiga, até antes do Concílio Vaticano II, era uma fortaleza, começou de cima para baixo, liderada por um sistema hierárquico. O povo era mantido à margem da Vida do Evangelho. O Povo não tem voz. Apenas o Papa, os bispos e os padres eram considerados os donos da Palavra e dos Ministérios. A Igreja foi criando para si um lugar nas nuvens, fora da realidade, alheia aos sofrimentos, às angústias e às esperanças do povo de Deus. Com o grito do Papa João XXIII e a união do povo de Deus a Igreja foi puchada (*sic*) para baixo e quando pisou novamente em seu chão, levantou pó.

Ocorreu então a transformação a partir do momento em que as pessoas sentiram a necessidade de ter uma Igreja caminhando lado a lado com o povo. Este conquistou seu coração. ‘A Igreja somos nós’. Essa descoberta e conquista não foi de brincadeira. Deve ser assumida. Assim as comunidades de base surgiram e trabalham com e para a vida do povo. O povo começou a se reunir em pequenos grupos de tamanho humano para refletirem em torno da palavra de Deus e da Eucaristia em cima de uma ação, todos tendo vez e voz. A palavra e o exercício dos ministérios são devolvidos ao povo.

O papa, os bispos e os padres foram chamados a serem povo com o povo como Cristo se fez homem com os homens.”¹²

Passando da teoria em direção à empiria, esse é um bom mote para tratar das fontes historiográficas que foram utilizadas na pesquisa. Como a prática religiosa das CEBs encontrava-se unida à sua prática social, era comum a produção de panfletos explicativos e a documentação das reuniões dos grupos pelos membros das comunidades. Ou seja, há um farto material documental produzido pelos próprios participantes das CEBs. Além desses documentos, encontramos também os relatórios dos Encontros Intereclesiais de CEBs, um vasto material que demonstra expositivamente as discussões sobre os rumos do movimento realizadas durante estes encontros. O principal objetivo dos Intereclesiais era compartilhar as experiências dos membros das CEBs das mais variadas regiões do país, e também de realidades urbanas e rurais bem distintas.

¹² SEDOC – Serviço de Documentação. Petrópolis, 14, set/1981, p. 233.

O primeiro Encontro Intereclesial de CEBs ocorreu no ano de 1975, em Vitória. A periodicidade dos encontros sempre foi variada, passando de uma vez a cada ano na década de 1970 a um espaço de cinco anos entre um e outro na década de 1990. Este fato poderia até demonstrar como o movimento perdeu peso com o passar do tempo. O último desses encontros ocorreu no ano de 2000, em Ilhéus. O tipo de participação em cada encontro também variou com o passar dos anos. Analisando os relatórios, é possível perceber que, embora com um decréscimo no número de participantes, a presença popular era maior durante os primeiros encontros, sendo que nos últimos tempos se percebe uma maior participação dos líderes. Vale ressaltar que os intelectuais produtores da Teologia da Libertação nunca deixaram de participar dos encontros, vistos por eles como o momento de unir a reflexão teológica à prática comunitária.

Desde 1975, realizaram-se dez Encontros Intereclesiais nacionais em cidades de várias partes do país, contando cada qual com a presença de representantes, além das igrejas de todas as regiões do Brasil, de outros países da América Latina. Os encontros passaram pelas mais variadas regiões do país: do Sudeste, centro irradiador na nova teologia (Vitória/ES, Itaici/SP, Duque de Caxias/RJ), ao Nordeste, região com a maior massa empobrecida da população e de grande força da Igreja Católica (João Pessoa/PB, Canindé/CE, São Luís/MA, Ilhéus/BA), ao Centro-Oeste (Trindade/GO) e ao Sul (Santa Maria/RS). Pelo fato de o período que mais nos interessa aqui ser aquele do surgimento e consolidação das CEBs, até seu apogeu, nos concentramos nos documentos produzidos nas décadas de 1970 e 80, época de maior efervescência do movimento e também de maior impacto das comunidades no catolicismo brasileiro.

Os relatórios dos Encontros Intereclesiais contêm descrições e avaliações, pelos membros das comunidades participantes, de sua história e das mudanças ocorridas a partir do início da atuação enquanto CEB. Os relatos são feitos pelos próprios membros das comunidades. Normalmente, o monitor ou “animador” orientava a redação, visto que muitos dos participantes eram analfabetos. Entretanto, há vários depoimentos literais, intitulados “a história do povo contada pelo próprio povo”, nos quais é possível perceber o nível da conscientização política e democrática, além da percepção da relação religião-mundo vivenciada pelos membros. Os relatórios também descrevem a forma de organização das comunidades e as formas de participação dos membros.

Resta dizer o porquê da escolha desse tipo de dados, e por que se trata de um objeto no passado, apesar de ainda hoje resistirem militantes das comunidades, embora sob uma nova roupagem. A constituição e a organização das CEBs, e talvez até mesmo seus objetivos, mudaram muito desde seu surgimento, tanto que podemos falar em três fases em sua história: durante a década de 1970, houve o surgimento e consolidação das comunidades; seguidos pelo crescimento e apogeu durante os anos 80; e uma estagnação e quem sabe decadência durante os 90. Ou seja, a fase áurea do movimento não pode mais ser observada *in loco*, apesar da insistência dos militantes em afirmar que elas estão “mais vivas do que nunca”.

As CEBs dificilmente existem hoje em sua forma “pura”. Isso ocorre, não só por ter havido esvaziamento e desmobilização das comunidades, mas também pelo crescimento de um oponente seu dentro do catolicismo: a Renovação Carismática Católica. Reginaldo Prandi demonstra como, em paróquias com CEBs que já foram consideradas “modelo” em São Paulo, há

atualmente um assédio pelos grupos da Renovação Carismática Católica¹³. E também que muitas vezes as comunidades remanescentes se concentram hoje muito mais nas questões de redefinição interna do que na luta para a transformação da sociedade. Ou seja, mesmo as comunidades que foram bastante ativas não possuem mais o *glamour* de outrora, não funcionam mais do mesmo modo.

Esse foi um dos motivos pelos quais optamos por trabalhar com os discursos dos participantes produzidos à época da atuação mais expressiva das CEBs. Caso o trabalho tivesse sido feito buscando uma reconstrução pelos ativistas remanescentes daqueles momentos passados, sua memória, com certeza a leitura feita seria diferente¹⁴. Depoimentos produzidos no presente que falam do passado normalmente revestem o discurso de nostalgia e avaliações posteriores, que certamente não caberiam naquele momento histórico.

O levantamento dos documentos foi feito principalmente em dois acervos: no Centro de Documentação e Informação Científica “Prof. Casemiro dos Reis Filho”, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, que contém vários documentos sobre as CEBs, e na biblioteca do Instituto Salesiano Pio XI, onde encontramos a coleção completa do periódico *SEDOC - Serviço de Documentação*, editado pelo Instituto Teológico Franciscano de Petrópolis, com o intuito de divulgar e manter acessíveis os documentos historiográficos da Igreja Católica, não apenas do Brasil mas também aqueles produzidos pelo Vaticano.

¹³ PRANDI, Reginaldo. *Um sopra do espírito*. São Paulo: EdUSP: FAPESP, 1997.

¹⁴ Durante o transcorrer da pesquisa encontramos um exemplo de estudo feito dessa maneira: SILVA, Josué Cândido. *As CEBs como espaço de ação comunicativa*. São Paulo, Pontifícia Universidade Católica, 1996. (Dissertação, Mestrado em Ciências Sociais).

Os depoimentos analisados foram selecionados segundo os pressupostos da pesquisa, procurando a maior abrangência possível, tanto regional como em relação ao tipo de CEB (urbano/rural). Os excertos selecionados buscam demonstrar as questões relativas à mudança da igreja, percepção da política, da sociedade inclusiva, do “mundo”, das relações intra e inter CEBs, do novo modo de viver o catolicismo, etc., sempre em busca de um esclarecimento maior das questões suscitadas a partir da discussão sobre a ação comunicativa e sua afinidade com a democracia.

A finalidade principal da análise dos depoimentos é saber se houve realmente nas comunidades um processo de democratização social, engendrado pela abertura para uma forma de racionalidade comunicativa. E se essa racionalização, no âmbito das CEBs, contribuiu para o estabelecimento de relações sociais “horizontalizadas”, ou seja, para o desenvolvimento de uma cultura democrática entre seus membros que extrapolasse os limites das comunidades e se constituísse numa novidade que pudesse se tornar permanente na cultura política brasileira. Para tanto, é necessário antes rever um pouco da história das CEBs no Brasil e como as comunidades foram pensadas pelas várias pesquisas realizadas naquele momento em que seu brilho era mais intenso.

As Comunidades Eclesiais de Base: entre a religião e a política

A Igreja Católica no Brasil tem uma história longa e multifacetada. Desde os primeiros desembarques dos jesuítas catequizadores de índios na época colonial à luta contra a repressão política nos anos 70 do século XX, muitos fatos transcorreram, mudando a cara de uma instituição que nunca foi

ideologicamente homogênea. O enfoque deste estudo limita-se às transformações ocorridas na instituição a partir do Concílio Vaticano II (1962-1965), época em que um movimento de modernização teórica e prática da igreja assume a frente de seu modo de se colocar perante a sociedade.

Foi na América Latina, na segunda metade da década de 1960, que este movimento de renovação e modernização da Igreja Católica obteve suas maiores repercussões. A instituição se voltava agora para os pobres, e via no capitalismo predatório um inimigo em potencial. Influenciada pela efervescência dos movimentos contraculturais e de esquerda, uma nova vertente teológica era trazida a público questionando as próprias bases da Igreja Católica, denominada Teologia da Libertação. No Brasil e em outros países latino-americanos, imersos em regimes ditatoriais, uma nova experiência eclesial começava a sobressair: as Comunidades Eclesiais de Base eram a encarnação real das inovações intelectuais trazidas pelos teólogos de esquerda. No plano sociológico, pode-se falar em uma inovação cultural, uma originalidade na prática social brasileira como jamais foi vista antes com tanta repercussão.

Dado que mesmo as igrejas brasileira e latino-americana apresentam diferentes versões sobre o que é e o que deve ser o catolicismo, o recorte proposto aqui é o de um estudo das CEBs como grupos constituídos por indivíduos interessados em promover uma mudança na relação de sua religião com o mundo, e portadores de uma prática social direcionada a transformar a realidade em que vivem. Desse modo, este estudo procura centrar-se naquele catolicismo das Comunidades Eclesiais de Base, o qual pode ser caracterizado no plano histórico como *renovado*, e no plano sociológico como *internalizado*.

Em termos de periodização histórica, o que se denomina *catolicismo renovado* foi impulsionado a partir do já mencionado Concílio Vaticano II. Ele reflete a necessidade que a Igreja Católica sentiu de rever suas orientações para lidar com as mudanças sociais mais amplas, o chamado processo de *aggiornamento*. Nesse contexto, emergiram duas vertentes principais a partir da reflexão da igreja sobre si mesma: uma preocupada com questões sociais mais amplas, como os direitos humanos e a “opção pelos pobres”, que resultou na Teologia da Libertação e nas Comunidades Eclesiais de Base; e a outra de feição mais tradicional, influenciada pelo pentecostalismo, que resultou na Renovação Carismática Católica¹⁵.

Por outro lado, o conceito sociológico de *catolicismo internalizado* possibilita perceber como o fiel se vincula à religião. Neste sentido, o catolicismo internalizado proporciona ao indivíduo percepção explícita e consciente dos valores religiosos, possibilitando a procura de coerência racional entre seus valores e sua conduta, de correspondência entre as ações cotidianas e as convicções axiológicas do indivíduo. Ao mesmo tempo, há a tendência à tensão entre os valores religiosos assumidos conscientemente e o sistema axiológico predominante na sociedade¹⁶.

Tendo isso em conta, voltemos às comunidades. A proposta das CEBs adveio de uma parte do clero latino-americano, denominado progressista, sob influências marxistas e humanistas e preocupado com uma maior

¹⁵ Esta periodização é encontrada em ANTONIAZZI, Alberto. O catolicismo no Brasil. In: LANDIM, Leila (org). *Sinais dos tempos – tradições religiosas no Brasil*. Rio de Janeiro: ISER, 1989.

¹⁶ Segundo a definição de Cândido Procópio Camargo, “o conceito de internalização refere-se à maneira pela qual o fiel participa da vida religiosa, adotando seus valores, normas e práticas de modo consciente e deliberado. Opõe-se ao tipo de religião tradicional que se implanta geralmente em sociedades onde instituições sacrais legitimam a ordem social e interpenetram toda a teia de relações humanas.” CAMARGO, Cândido Procópio F. de. *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973, p. 77.

inserção da Igreja Católica nas camadas populares. O eixo teórico do movimento é a Teologia da Libertação, que surgiu no final da década de 1960 em meio a outros movimentos teóricos críticos da situação social da América Latina. Tal teologia busca uma reformulação dos preceitos da igreja, postulando a "opção preferencial pelos pobres" como novo modo de ação (nova missão) da Igreja no mundo, o que vem a caracterizá-la como "igreja popular"¹⁷.

A implantação da Teologia da Libertação só foi possível num momento histórico em que os interesses da Igreja Católica e do Estado efetivamente se separaram, e aquela pôde tornar-se defensora de uma "justiça universal"¹⁸. Isso levou a que uma grande parte de leigos, já atuantes nos quadros da igreja, pudesse participar mais ativamente de movimentos de cunho social e político, mas sempre no sentido de defender os valores cristãos agora ressignificados. No período de gestação das CEBs, a participação desses líderes leigos que antes compunham organizações como o Movimento de Educação de Base ou a Ação Católica foi fundamental para a incorporação do pensamento de esquerda na prática pastoral.

O contexto social em que se desenvolve tal iniciativa é de crescente industrialização, de predomínio do modo de vida urbano sobre o do campo, de aumento do número de universidades e partidos políticos, e conseqüente valorização da ciência e tecnologia e das ideologias seculares. Desse modo, o monopólio espiritual do catolicismo gradualmente diminuía. A

¹⁷ LIBÂNIO, João Batista. Panorama da teologia da América Latina nos últimos anos. Sociedade de Teologia e Ciências da Religião, 1999. Disponível na Internet <<http://www.redemptor.com.br/~soter/TDL-panorama.doc>>.

¹⁸ Della Cava faz um apanhado geral das relações entre Igreja e Estado no Brasil do século XX, demonstrando como o desligamento efetivo entre as duas esferas só foi possível após 1945 e, mesmo assim, gradualmente. DELLA CAVA, Ralph. Igreja e Estado no Brasil do século XX: sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro 1916/64. *Estudos Cebrap*. São Paulo, 12, 1975, pp. 07-52.

constituição do CELAM - Conselho Episcopal Latino-americano -, no ano de 1955, também foi um impulso à iniciativa do clero na América Latina, corroborada e afirmada pelas conferências de Medellín (1968) e Puebla (1979). Nesta última consolidou-se a “opção preferencial pelos pobres”, tomada como nova missão da Igreja Católica latino-americana¹⁹.

Outro ponto a destacar no que diz respeito ao contexto histórico do surgimento das CEBs é a situação política da maioria dos países latino-americanos, submersos em regimes autoritários, supressores dos direitos civis. Foi nesse contexto que as CEBs cresceram em meio a outros movimentos sociais de reivindicação social e redemocratização política. Segundo Mainwaring, a mudança da Igreja Católica nesse contexto reflete muito mais o processo político mais amplo do que simplesmente uma estratégia institucional visando a maximizar sua influência na sociedade, pois os interesses da igreja dependem da visão que possui de sua missão, à época bastante influenciada pela Teologia da Libertação²⁰. É importante frisar, entretanto, que dificilmente o comprometimento da instituição com o novo modo de ação social e política seria total, pois a estrutura hierárquica da tomada de decisões eclesiais ainda era bastante rígida²¹. Olhando mais à distância, é possível identificar um duplo movimento nessa dinâmica: ao mesmo tempo em que a Igreja Católica busca se atualizar no mundo moderno, não apenas numa racionalização formal das práticas religiosas mas também numa incorporação institucional dos discursos laicos e científicos, há uma militância escolarizada dentro da Igreja que acaba por

¹⁹ A adesão dos bispos latino-americanos é encontrada no documento oficial do evento: III Conferência Geral do Episcopado Latino-americano. A evangelização no presente e no futuro da América Latina. Conclusões de Puebla. São Paulo: Loyola, 1980.

²⁰ MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e política no Brasil - 1916/1985*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

²¹ Esta é a tese defendida em: ALVES, Márcio Moreira. *A Igreja e a política no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1979.

levá-la a se preocupar mais com as questões sociais e dos direitos humanos²².

As CEBs eram organizadas geralmente em torno das sedes das paróquias, em capelas ou salões de reunião. Formavam-se grupos de pessoas residentes num mesmo bairro que discutiam e propunham soluções, a partir de bases religiosas, para os problemas coletivos das populações locais. Não há um consenso sobre data e local de seu surgimento. O que se sabe é que surgiram no início da década de 1960, em Natal (RN) ou Volta Redonda (RJ). Na definição de Frei Betto, um dos clérigos envolvidos com as CEBs, elas:

"São *comunidades*, porque reúnem pessoas que têm a mesma fé, pertencem à mesma Igreja e moram na mesma região. Motivadas pela fé, essas pessoas vivem uma comum-união em torno de seus problemas de sobrevivência, de moradia, de lutas por melhores condições de vida e de anseios e esperanças libertadoras. São *eclesiais*, porque congregadas na Igreja, como núcleos básicos da comunidade de fé. São *de base*, porque integradas por pessoas que trabalham com as próprias mãos (classes populares)."²³.

Uma linha comum de atuação das CEBs pode ser assim descrita: primeiramente se dá a formação do Círculo Bíblico, numa determinada área de um bairro vinculado a uma paróquia, com o intuito de celebrar o Evangelho e fazer sua ligação com a vida cotidiana dos membros – a chamada “ligação fé-vida”. As constantes reflexões sobre o dia-a-dia suscitam as discussões sobre os problemas enfrentados no local, tanto individuais quanto coletivos. Como os animadores normalmente são treinados para conscientizar politicamente os demais membros, as pessoas procuram uma pequena “causa” local que as motive a se mexer, a começar a

²² PRANDI, Reginaldo. *Um sopro do espírito*. São Paulo: EdUSP: FAPESP, 1997, p. 98.

²³ FREI BETTO. *O que é Comunidade Eclesial de Base*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 17.

se organizar e atuar com o intuito de resolver os problemas encontrados *in loco*, seja por meio de um mutirão, de uma campanha qualquer, ou de uma compra comunitária. Dada a situação de evidência das manifestações políticas no período da redemocratização, bastava só mais um passo para que as reivindicações das CEBs fossem levadas às autoridades do executivo e legislativo, num esboço do que poderia vir a ser a nova esfera pública brasileira.

Em sua organização, as CEBs ordinariamente contavam com um agente pastoral, o qual era o responsável pelo monitoramento dos trabalhos dos grupos, mas sem a autoridade hierárquica do clérigo tradicional. As decisões eram tomadas pelos próprios membros das comunidades, em processo de deliberação coletiva, visando na medida do possível interesses gerais. Um termo freqüente na pedagogia das CEBs era "libertação", ao invés da costumeira "salvação" (ou "redenção") presente no discurso religioso de toda religião de salvação, como é o caso do cristianismo. A visão conservadora do paraíso celeste, do "outro mundo", é substituída pela crença no papel transformador intramundano dos valores religiosos. O caminho da salvação transforma-se na luta pela justiça na terra²⁴, neste mundo.

Os católicos das CEBs assumiam uma postura de ação transformadora do mundo, não na ação econômica racional, mas na ação política. Isso advinha, dentre outros fatores, de como era encarada a salvação pelos participantes: ela não era vista como restrita ao outro mundo ou à outra vida, mas efetiva já neste mundo, enquanto "libertação dos homens" e transformação das estruturas em que eles vivem. No discurso das CEBs, falava-se muito em

²⁴ CARDOSO, Ruth. Duas faces de uma experiência. *Novos Estudos Cebrap*. São Paulo, 1 (2), pp. 53-58, 1982.

democracia, mas uma democracia não restrita ao sistema político formal. O que se procurava era traduzi-la numa prática democrática cotidiana, no seio da comunidade.

Nesse discurso percebe-se nitidamente a presença de traços de secularização e de uma forma nova de racionalização religiosa no interior do catolicismo, e é isto que interessa diretamente a esta pesquisa, cujo intuito é compreender a dinâmica das CEBs em seu período de maior efervescência, que vai da segunda metade dos anos 70 a meados dos anos 80.

Em estudo sobre as comunidades de base em uma paróquia da Zona Leste de São Paulo, João Carlos Petrini²⁵, ao analisar as bases do processo de solidariedade popular desencadeado pela dinâmica das CEBs, apontou três dimensões indispensáveis para se compreender o movimento. A primeira delas é a chamada dimensão pessoal, considerada pelo autor como o processo pelo qual os participantes das comunidades se tornavam mais conscientes de si mesmos e de sua dignidade pessoal. Por conta do igualitarismo propagado nas comunidades, seus membros passavam a ter uma visão diferente do mundo que os cercava, a partir de uma compreensão mais racional da realidade, e da percepção de que o mundo social é construído pelos próprios homens. Essa mudança levava à perda do sentimento de inferioridade perante as estruturas econômica e política, e à percepção de si mesmos enquanto sujeitos capazes de ação com vistas à transformação do mundo em que viviam.

A segunda dimensão apontada por Petrini relaciona-se à retomada da vida comunitária no âmbito das CEBs. As atividades de cunho coletivo, mesmo

²⁵ PETRINI, João Carlos. *CEBs: um novo sujeito popular*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984, pp. 85-87.

as sem caráter reivindicatório direto, como as compras comunitárias e os mutirões, ajudavam a despertar a consciência de pertencimento a um grupo maior que apenas o familiar, reforçando os laços de vizinhança e solidariedade entre os membros. Este poderia eventualmente ser até mesmo o embrião de uma renovada consciência de classe, dado que as referidas atividades coletivas possibilitavam a construção de um novo tipo de sociabilidade e uma nova percepção da igualdade de condições entre os carentes.

A terceira dimensão presente nas CEBs era a dimensão ético-política, relacionada à assunção dos valores humanitários veiculados pela Teologia da Libertação, os quais impulsionaram a participação política dos membros das CEBs enquanto defensores do igualitarismo e da justiça universal. As CEBs se mostraram, assim, como um exemplo de resistência popular aos ditames impostos pelo sistema capitalista e também à organização autoritária do Estado.

Petrini conclui que a vida longa de uma CEB relacionava-se à sua capacidade de estabelecer os nexos entre as três dimensões apontadas, a partir da reflexão sobre a realidade e em contato com os pressupostos trazidos pela teologia. Quando uma das três dimensões se sobrepujava às outras duas, os laços de solidariedade ali estabelecidos ficavam comprometidos.

Vinte anos depois de sua época áurea, as CEBs se nos mostram, por um lado como um movimento “teorizado” e de certo modo “idealizado” pelos teólogos da libertação, os quais, mesmo assumindo postura crítica e profética no interior da instituição eclesial, de certo modo ainda a legitimam. E, por outro, como um movimento religioso voltado para as

camadas mais pobres da população, centrado em seus problemas cotidianos e motivado à luta política por seus interesses coletivos.

Os irmãos Boff, dois teólogos da libertação dos mais influentes na Igreja Católica em nosso país, creditam as origens da Teologia da Libertação a três fatores principais²⁶. Em primeiro lugar, há que se considerar a efervescência político-social da América Latina nos anos 50-60, motivada pelo crescimento do nacionalismo a partir dos regimes populistas e também pela Revolução Cubana de 1959, a qual mostrava um outro caminho de desenvolvimento, diferente do capitalismo vigente, o que favoreceu amplamente a aceitação do pensamento de esquerda no Continente.

Em segundo lugar, havia o que eles denominam efervescência eclesial, pois nos anos 60 vários movimentos, principalmente de leigos, atuavam dentro da Igreja Católica, inspirados em reflexões teológicas mais voltadas para a promoção humana. Nesse momento surgiu também a Teoria da Dependência no âmbito das Ciências Sociais, a qual, devido às características de denúncia das condições sócio-econômicas do Terceiro Mundo, foi parcialmente incorporada pelos discursos da esquerda católica.

O terceiro ponto a destacar é a efervescência teológica, desencadeada pela convocação do Concílio Vaticano II. Os teólogos afirmam que o diálogo entre igreja e sociedade estava ativo, e isso propiciava a reflexão voltada para a realidade latino-americana e para a práxis engajada dos grupos que já atuavam no interior da igreja. É interessante notar como seu relato histórico se reveste de termos marxistas:

²⁶ BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Como fazer Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 2001.

“As bases reais e materiais só foram dadas quando os movimentos populares e os grupos cristãos já se encontravam militando no sentido de uma libertação sócio-política, aberta para uma libertação completa e integral. Foi então que surgiram as *condições objetivas* de uma autêntica Teologia de Libertação.”²⁷ (grifos meus).

Não há como saber o que veio primeiro, se a Teologia da Libertação ou as CEBs. O que se pode dizer é que ambas foram fruto de um mesmo contexto histórico-social, e que sem a legitimação intelectual dada pela Teologia da Libertação as CEBs provavelmente não teriam a visibilidade que tiveram. Não que o essencial fosse a teoria desenvolvida pelos teólogos, mas esta veio bem a calhar no sentido de fundamentar com categorias doutrinárias a prática dos grupos leigos envolvidos com as comunidades, na medida em que delimitou o escopo do que deveria ser o “cristianismo da libertação”, para usar o termo de Michael Löwy²⁸.

Nunca se soube ao certo o número de CEBs no Brasil, contando-se sempre com estimativas. Seu apogeu foi no início dos anos 80, quando seu envolvimento com a política no movimento da redemocratização brasileira se tornou mais visível. A partir daí, o decréscimo numérico ocorreu concomitante ao resfriamento da atuação dos movimentos sociais. Os dados mais atuais sobre o número de adeptos que congregam as CEBs são de 1994, acusando aproximadamente 2 milhões de fiéis, os quais representavam então 2% do total de católicos brasileiros²⁹, proporção esta que deve ter sido bem maior durante a década de 1980.

²⁷ *Idem, Ibidem*, p. 111.

²⁸ LÖWY, Michael. *A guerra dos deuses. Religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000.

²⁹ PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: HUCITEC, 1996.

Outro levantamento³⁰, divulgado no mesmo ano pelo Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais – CERIS, acusa a existência de mais ou menos cem mil comunidades eclesiais católicas no Brasil, das quais cerca de 61% apresentariam características que permitiriam classificá-las como CEBs. Entretanto, os dados não são conclusivos pois a classificação foi feita a partir de questionários enviados às paróquias, e com questões abertas versando sobre a existência de atividades para responder a necessidades sociais e econômicas locais entre os grupos, e também sobre a participação em organizações, movimentos e lutas por melhores condições de vida da população. Ou seja, a classificação enquanto CEB foi indireta, não correspondendo a uma auto-identificação das comunidades.

Mesmo assim, há dados interessantes na pesquisa que demonstram que, mesmo entre comunidades em que não há participação política declarada, alguns pressupostos organizacionais próprios das CEBs foram incorporados. Nesse sentido, vale ressaltar que quase três quartos das comunidades que responderam ao questionário (71,5%) fazem celebrações dominicais sem padre, a prática eclesial descentralizada tão defendida pelas CEBs. Outro dado relacionado ao tema: 75% das comunidades já organizaram pelo menos um conselho comunitário ou equipe de coordenação, mais um indicador da participação leiga no interior das paróquias. E essa intensa participação se reflete em mais um indicador, que é a existência de grupos de reflexão bíblica. De acordo com o levantamento mencionado, que definiu estes grupos como “aqueles grupos que se reúnem, regularmente, em torno da Palavra de Deus, procurando ligar Fé e Vida”³¹, numa clara alusão aos pressupostos da Teologia da Libertação,

³⁰ VALLE, Rogério; PITTA, Marcelo. *Comunidades Eclesiais Católicas: resultados estatísticos no Brasil*. Petrópolis: Vozes: CERIS, 1994.

³¹ *Idem, ibidem*, pp. 24-25.

70,3% das paróquias pesquisadas possuíam pelo menos um grupo desse tipo, existência que variava até o número de mais de vinte grupos por paróquia. Embora esses dados não sejam representativos da totalidade das comunidades no Brasil, servem bem a uma ilustração de como alguns pressupostos das CEBs se incorporaram nas estruturas da Igreja Católica em nosso país.

Reginaldo Prandi aponta três fatores decisivos no processo de esvaziamento pelo qual as CEBs passam atualmente. Em primeiro lugar, há que se levar em conta as mudanças ocorridas no Vaticano a partir do papado de João Paulo II, o qual promoveu uma “restauração conservadora” na Igreja Católica, visível na preferência dada à nomeação de bispos não-progressistas e na desautorização da Teologia da Libertação, refletida na saída de Leonardo Boff do clero. O segundo fator relaciona-se à crise do pensamento de esquerda, a partir da queda do socialismo real e da atual ausência de alternativas para uma atuação dos movimentos sociais que visam a mudança da sociedade. O terceiro fator aparece como uma crise dentro do próprio catolicismo, que agora enfrenta a concorrência religiosa de outros grupos, principalmente os pentecostais e neopentecostais. Além disso, não se pode esquecer que as CEBs também têm um concorrente dentro do próprio catolicismo: a Renovação Carismática Católica se fortalece como uma opção mais espiritualizada para os católicos não tão afins às lutas políticas³².

Apesar de todas as pesquisas já feitas sobre as CEBs, mesmo hoje em dia não é fácil fazer uma descrição das comunidades como um todo, devido à heterogeneidade de suas formas. Como colocado por Pierucci vinte anos

³² PRANDI, Reginaldo. *Um sopro do espírito*. São Paulo: EdUSP: FAPESP, 1997, pp. 102-103.

atrás³³, o surgimento de cada uma difere do de outras, pois enquanto algumas surgiram por iniciativa do próprio clero, outras o foram por iniciativa de leigos; enquanto algumas surgiram a partir de uma renovação paroquial, outras surgiram a partir da insatisfação com a estrutura hierárquica da paróquia. O fato é que cada CEB teve suas próprias motivações e interesses, o que leva a uma difícil caracterização do fenômeno em linhas gerais no que tange a seus diversos pontos de partida, embora a dinâmica posterior indique maior uniformidade devido aos constantes treinamentos dos líderes feitos pelos próprios ideólogos do movimento.

Em relação à composição social, pode-se dizer que há diferenças significativas entre os diversos grupos se se levam em conta as CEBs das zonas rural e urbana. Embora os grupos se formassem nas camadas de renda mais baixa, no caso das cidades a heterogeneidade se mostrava pelo agrupamento de pessoas de classes variadas no contexto das periferias urbanas. Entretanto, justamente porque habitavam num mesmo local é que alguns dos interesses materiais desses indivíduos podiam se coadunar, favorecendo a criação e o desenvolvimento das CEBs.

Embora o caminho comum para o surgimento de uma CEB fosse o inicial Círculo Bíblico, o modo como elas se estruturavam também era bem diverso. Dos grupos que se reuniam apenas para rezar o terço, até os grupos de reflexão que se reuniam para discutir o Evangelho a partir de um roteiro pré-estabelecido pela própria diocese, vai uma distância grande. Mas os grupos que mais interessam a esta pesquisa são aqueles estruturados em torno de atividades menos diretamente religiosas ou sacrais e de escopo

³³ PIERUCCI, Antônio Flávio. Comunidades eclesiais: origens e desenvolvimento. *Novos Estudos Cebrap*. São Paulo, 1 (2), pp. 48-49, 1982.

mais abrangente, como clubes de mães, compras comunitárias³⁴, cooperativas diversas e cursos educacionais. Vale lembrar que cada grupo enfatizava um ou outro aspecto em suas atividades, seja o religioso, o político, o caritativo, o assistencial, etc. O fato é que as atividades se centravam normalmente na melhoria das condições de vida da população local, melhoria entendida por esses diversos ângulos, mas com a predominância de um enfoque relativamente materialista.

Devido a essas atividades mais abrangentes, a influência das CEBs ultrapassava os limites daquele pequeno grupo de membros, até mesmo porque suas celebrações ocorriam em locais coletivos, como o centro comunitário do bairro ou o salão da paróquia. Isso também favorecia a mobilização da população local quando o assunto dizia respeito a todos, como por exemplo a questão do saneamento básico, da instalação pública de creches, etc. Entretanto, dentro da própria CEB o grau de envolvimento dos membros variava, normalmente havendo um grupo mais ativo, as lideranças, que tinham maior ligação com o clero e maior acesso às estruturas hierárquicas da igreja.

Em estudo sobre uma CEB em São Paulo (Morro Grande), a antropóloga Carmem Cinira Macedo³⁵ aponta que o principal fator que os participantes da CEB tinham em comum era o local de moradia, o que levava à existência de uma rede de relações pessoais baseadas no próprio bairro, apoiada no parentesco e nas relações de vizinhança. Isso fazia com que o espaço público do bairro se tornasse familiar, de modo que a idéia de comunidade ali

³⁴ Um bom exemplo de pesquisa que salienta este aspecto é o já citado estudo de Petrini. Conferir PETRINI, João Carlos. *CEBs: um novo sujeito popular*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

³⁵ MACEDO, Carmem Cinira. *Tempo de gênese. O povo das Comunidades Eclesiais de Base*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

gerada passasse pela identificação da CEB ao bairro, embora a CEB fosse apenas um dos aspectos da vida das pessoas, que entretanto interferia na totalidade da existência daqueles indivíduos. Mas no imaginário local, a CEB acabava por ser um representante do bairro na medida em que se constituía no grupo capaz de falar e agir pelo bairro junto ao poder político formal.

Desta feita, acreditamos ser possível falar da tendência a uma vida comunitária que ultrapassava a esfera religiosa, se imbricando entre os valores culturais e sociais de seus participantes. Dentro do referencial teórico que nos propomos utilizar para estudar o movimento, as CEBs poderiam ser analisadas como um dos aspectos mais importantes dentre os que constituíam o mundo da vida dessas camadas populares urbanas e rurais. Essa percepção se constitui, assim, num passo importante para se procurar identificar a racionalidade prática gestada no movimento, dotada de um potencial nada desprezível daquilo que Habermas chama de racionalidade comunicativa. Estes temas serão aprofundados a seguir.

Capítulo II - A ação comunicativa e sua incorporação nas estruturas sociais

A ação social reinterpretada a partir da linguagem

Para construir seu conceito de ação comunicativa, Habermas recorre a várias tradições distintas do pensamento ocidental, fiel ao programa multidisciplinar da teoria crítica da Escola de Frankfurt. Filosofia, história, sociologia, antropologia, psicologia, psicanálise e lingüística se cruzam no pensamento do autor, tendo sido todo esse arsenal mobilizado na busca de uma renovação do debate sobre a razão. Embora o título de sua principal obra, *Teoria da Ação Comunicativa*, indique por si só que seu enfoque central é a ação comunicativa, ela está sendo sempre pensada em correlação com os processos de racionalização que deram origem à modernidade ocidental. Os subtítulos dos dois volumes da imensa obra bem demonstram como a ação comunicativa se encontra atrelada à problemática da razão: o volume I tem como subtítulo “Razão e racionalização da sociedade”, e o volume II, “Mundo da vida e sistema: uma crítica da razão funcionalista”. É desse modo que vem delineada a primeira e talvez a mais importante parte da problemática habermasiana: sua teoria da racionalidade.

Por conta dessa ligação íntima entre os dois conceitos, mostra-se imprescindível que antes de definir o que é a ação comunicativa – o que não é tarefa fácil, pois o autor escreveu mais de mil páginas para discutir o conceito – faz-se necessário explorar primeiramente a questão da racionalidade comunicativa. Habermas considera ser tarefa da sociologia continuar, na atualidade, o debate sobre a problemática da razão, tão antigo

quanto no meio filosófico. Para tanto, ele faz uma releitura dos autores clássicos da teoria sociológica, como Weber, Durkheim, Marx, Parsons, Mead, Lukács, Adorno e Horkheimer, com o intuito de elaborar uma reconstrução da história da teoria social. Como acentuado por Barbara Freitag, a preocupação de Habermas não é esclarecer as teorias dos autores em questão, mas sim se apropriar de seus conceitos quando úteis para a construção de sua Teoria da Ação Comunicativa³⁶. Embora podendo ser este um procedimento questionável, pensamos que tendo em vista a pesquisa sociológica que nos propomos, o mais frutífero para nossos propósitos é selecionar o que há de original na interpretação habermasiana a partir de seu confronto com os outros autores. A intenção que nos guia é focar principalmente as questões sociológicas que se colocam a partir da Teoria da Ação Comunicativa, procurando deixar de lado as implicações filosóficas que permeiam toda a obra.

Como a exposição sobre a racionalidade feita por Habermas é demasiado extensa, vamos procurar nos ater a uma exposição dos conceitos centrais, precisamente os que trazem a originalidade da contribuição habermasiana para o debate. Embora vários destes conceitos sejam retirados de outras teorias, o que Habermas busca com seu enfoque específico é, muitas vezes, ampliar o quadro conceitual no qual aqueles foram desenvolvidos, com o intuito de demonstrar que a razão comunicativa sempre esteve presente nas sociedades humanas, apesar de subjugada pelos meios de controle sistêmicos e pela violência estrutural.

Dado que a intenção de Habermas é pensar a razão no âmbito da reflexão sociológica, ele desenvolve seu conceito inicial de racionalidade

³⁶ FREITAG, Bárbara. Teoria da Ação Comunicativa e psicologia genética: um diálogo Habermas x Piaget. *Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, 71, pp. 27-59, 1982, p.29.

comunicativa colocando-o como uma contraposição à racionalidade instrumental, conceito importante no pensamento weberiano, e também complicado segundo o autor, devido ao seu caráter reducionista. Como a ação comunicativa se constitui na manifestação empírica da racionalidade comunicativa, Habermas retorna à teoria da ação social de Weber com o intuito de ampliá-la e determinar o espaço que sua ação comunicativa pode ocupar nesse quadro conceitual. Desse modo, Habermas reinterpreta a ação social sob dois aspectos: o primeiro é o já considerado por Weber *grau de racionalidade da ação*; e o segundo, que consiste na originalidade habermasiana, é a *forma de coordenação da ação*. A crítica de Habermas em relação a Weber é que ao se concentrar apenas no primeiro aspecto, ele reduz a ação social à racionalidade instrumental, o que o coloca em um beco sem saída, como bem demonstra sua própria metáfora da “jaula de ferro” que aprisiona o homem moderno na etapa avançada do capitalismo racional³⁷.

A primeira distinção necessária é entre a ação racional com respeito a fins, ou orientada ao sucesso, e a ação comunicativa, um tipo de ação que é mediatizada lingüisticamente e dirigida por pretensões de validade, as quais são reconhecidas pelos agentes em interação. A ação comunicativa é, acima de tudo, uma ação orientada para o acordo, para o entendimento mútuo que leva a um consenso. Esta distinção entre a ação teleológica e a ação comunicativa é feita tendo em vista a orientação dos indivíduos na ação. A ação orientada ao sucesso, por sua vez, se divide em ação instrumental, a qual se configura enquanto uma ação não-social, segundo o autor; e a ação estratégica, que é uma ação social. A diferença entre as duas

³⁷ Uma análise da apropriação de Weber feita por Habermas é encontrada em SOUZA, Jessé. *Patologias da modernidade: um diálogo entre Habermas e Weber*. São Paulo: Annablume, 1997.

reside no fato de que, no caso da ação instrumental, ela é considerada sob os aspectos das regras técnicas da ação e sugere uma eficiência em uma intervenção num complexo de circunstâncias e eventos. No caso da ação estratégica, ela é considerada sob o aspecto de regras de escolha racional e sugere eficiência no influenciar as decisões de um oponente³⁸.

Já a ação orientada ao entendimento é representada exclusivamente pela ação comunicativa, a qual é também uma ação social guiada por normas intersubjetivamente válidas, não sujeita à racionalização técnica nem à estratégia de escolha dos meios para sua realização. A racionalização da ação comunicativa relaciona-se às questões prático-morais, de responsabilidade do agente, e da justificação da norma social tomada para a ação.

No que diz respeito aos dois tipos de ações consideradas eminentemente sociais, a estratégica e a comunicativa, elas diferem no aspecto de que a ação comunicativa se mostra como essencialmente dialógica, ou seja, só é possível ocorrer quando há sujeitos em interação. Já a ação estratégica é regida por uma lógica do monólogo, já que as regras de escolha utilizadas na consecução da ação não precisam ser retiradas de um contexto onde haja um acordo comunicativo entre os agentes.

A revisão da teoria da ação social empreendida por Habermas tem uma função importante. O autor pretende, ao incorporar o aspecto da *coordenação da ação* em sua interpretação, chamar a atenção para o papel fundamental da linguagem na interação humana. Embora nos outros tipos de ação a linguagem também seja um meio para o entendimento, isso acaba

³⁸. HABERMAS, Jürgen. *The Theory of Communicative Action. Vol. 1 - Reason and the Rationalization of Society*. Boston: Beacon Press, 1984, p. 285.

ocorrendo de forma atrofiada nestes casos. Apenas no caso da ação comunicativa a linguagem se constitui num meio capaz de possibilitar inteiramente o entendimento mútuo. A linguagem se apresenta, então, como o motor da integração social, tendo a comunicação como o veículo de construção de uma identidade comum entre os indivíduos. O principal pressuposto habermasiano aqui é que a ação racional liga-se de modo íntimo com a pragmática da argumentação.

Como a Teoria da Ação Comunicativa tem como interesse principal o entendimento lingüístico como mecanismo de coordenação da ação, Habermas analisa várias teorias lingüísticas contemporâneas para delimitar os aspectos mais eficazes para se pensar a racionalidade comunicativa. O ponto fundamental até aqui, no desenvolvimento da idéia de ação comunicativa, é este: a linguagem é seu elemento central. Vamos passar rapidamente pelos pontos mais importantes da vasta discussão empreendida pelo autor³⁹, iniciando pela Teoria dos Atos de Fala.

No âmbito da filosofia da linguagem, o ato de fala é a unidade mínima a partir da qual se pode interpretar uma ação com intenção comunicativa. Segundo Habermas, ele se constitui em um mecanismo de coordenação da ação justamente porque pressupõe uma tomada de posição do ouvinte em relação ao proferimento do falante. É assim que a linguagem passa de mero modo de se compreender orações e expressões gramaticais a um meio de entendimento intersubjetivo entre os agentes sociais. Habermas se concentra principalmente nos atos de fala ilocucionários⁴⁰, a partir dos quais o falante

³⁹ Estamos seguindo aqui as discussões feitas no capítulo III do primeiro volume da Teoria da Ação Comunicativa, "Intermediate reflections: social action, purposive activity, and communication". Conferir HABERMAS, op. cit., pp. 279-286.

⁴⁰ É o lingüista John L. Austin quem classifica os atos de fala em locucionários, ilocucionários e perlocucionários. Em cada um dos casos, a ação subjacente à emissão

é capaz de realizar uma ação quando diz alguma coisa, por exemplo nos casos de uma afirmação, uma promessa, uma ordem, etc.

Pelo fato de os atos ilocucionários serem auto-suficientes – o propósito do falante é que o ouvinte entenda e aceite sua emissão, ou seja, o propósito é estabelecer uma comunicação – Habermas os associa diretamente à ação comunicativa. Desse modo, o sucesso ilocucionário só é alcançado em um contexto de relações interpessoais, onde os participantes se entendem sobre algo no mundo, para ser mais exato: no mundo da vida a que pertencem os participantes, e que é o pano de fundo do processo de entendimento. Ou seja, no modelo ideal da ação comunicativa só contam as interações mediadas lingüisticamente nas quais todos os participantes perseguem com seus atos de fala somente fins ilocucionários, com o intuito de chegar a um acordo que seja a base da coordenação dos planos de ação individuais.

Mas, para cumprir a função de coordenação da ação, o acordo comunicativamente alcançado tem de satisfazer algumas condições. O primeiro acordo que se estabelece na interação ocorre quando o ouvinte responde afirmativamente a uma assertiva do falante; é o acordo com respeito à concordância com o conteúdo da emissão e com as obrigações aí adquiridas relevantes para a interação que se vai estabelecer a seguir. A isso Habermas denomina “potencial de ação típico dos atos de fala”⁴¹. Entretanto, até se chegar à situação em que se torna possível o acordo comunicativo, os atos de fala se sujeitam a condições para um entendimento intersubjetivo: eles têm que se mostrar válidos perante alguns critérios. Há uma pretensão de validade suscetível de crítica embutida numa afirmação

significa: dizer algo, fazer alguma coisa dizendo algo e causar alguma outra coisa por meio do que se faz dizendo algo. Conferir HABERMAS, op. cit., p. 288-289.

⁴¹ *Idem, Ibidem*, p. 296.

quando o falante pretende se entender com o ouvinte. São três as pretensões de validade segundo as quais o ato de fala pode ser aceito ou contestado: correção, sinceridade e verdade.

Segundo Habermas, um ato de fala pode ser rejeitado em mais de uma destas três “pretensões de validade”, do seguinte modo: sob o aspecto da correção que o falante reivindica para sua ação em relação a um determinado contexto normativo; sob o aspecto da sinceridade que o falante reivindica para a demonstração que faz de vivências subjetivas a que só ele tem acesso privilegiado; e sob o aspecto da verdade que com sua emissão o falante reivindica para seu enunciado⁴². Quando o ouvinte não aceita a oferta do falante em um ato de fala, ele questiona pelo menos uma das três pretensões de validade: o que expressa com seu “não” é que a emissão não cumpre as funções de assegurar uma relação interpessoal, de servir à exposição de um estado de coisas, ou de manifestar vivências subjetivas.

O que o autor pretende demonstrar aqui é que como o entendimento entre os agentes não se dá mediante o reconhecimento de apenas uma única pretensão de validade, o posterior acordo que pode daí decorrer diz respeito simultaneamente aos três domínios da ação: o mundo objetivo, o mundo social e o mundo subjetivo. Ou seja, todo consenso processualmente alcançado gera uma comunidade intersubjetiva que cobre três planos distintos: o de um acordo normativo, o de um saber proposicional compartilhado, e o de uma mútua confiança na sinceridade subjetiva de cada um⁴³, planos estes referenciados aos três mundos definidos pelo autor, respectivamente.

⁴² *Idem, Ibidem*, p. 307.

⁴³ *Idem, Ibidem*, p. 308.

Embora se utilize largamente das teorias lingüísticas contemporâneas, Habermas considera que uma teoria da ação baseada na linguagem mostra-se mais útil para a sociologia quando leva em conta a interação relacionada com as ordens institucionais da sociedade. Ou seja, o contexto sócio-cultural no qual se dão as interações entre os sujeitos se mostra de fundamental importância para uma concepção mais apurada da função da linguagem na interação cotidiana. É tendo isso em mente que o autor chega à sua proposta de uma classificação dos atos de fala, importante para a posterior definição dos tipos de interação lingüisticamente mediada.

Neste sentido, primeiramente temos os *atos de fala imperativos*, com os quais o falante faz referência a um estado que deseja ver realizado no mundo objetivo, com o intuito de levar o ouvinte a produzir esse estado desejado. A rejeição a um imperativo significa normalmente a rejeição a uma pretensão de poder, rejeição que se dá não por uma crítica, mas sim pela expressão de uma vontade. Com os *atos de fala constataivos* o falante se refere a algo no mundo objetivo, com o sentido de refletir um estado de coisas. A negação a essa emissão significa que o ouvinte questiona a pretensão de verdade que o falante almeja com sua emissão. Já com os *atos de fala regulativos*, o falante se refere a algo no mundo social comum, com o intuito de estabelecer uma relação interpessoal legítima. A negação do ouvinte neste caso significa que ele questiona a correção normativa que o falante pretende ter em sua ação. Por fim, com os *atos de fala expressivos* o falante se refere a algo que pertence a seu mundo subjetivo, com o intuito de demonstrar a um público uma vivência à qual só ele tem acesso privilegiado. A negação a emissões desse tipo significa que o ouvinte põe em dúvida a pretensão de sinceridade que acompanha a exposição de si mesmo feita pelo falante⁴⁴.

⁴⁴ Apesar de restringir sua proposta de classificação a esses quatro tipos de atos de fala, Habermas fala da existência de mais dois tipos, os comunicativos e os operativos, os quais

A intenção final de Habermas ao fazer todo esse percurso nas teorias lingüísticas contemporâneas é buscar uma base para sua proposta de classificação dos tipos ideais de interações lingüisticamente mediadas. Os atos de fala, na medida em que incorporam pretensões de validade com intenção de universalidade, se mostram como um fio condutor para se chegar aos *tipos puros de linguagem orientada ao entendimento*. São três os tipos puros (ou casos limite) de ação orientada ao entendimento: a conversação, a ação orientada por normas, e a ação dramaturgica, além da ação estratégica, que embora não seja orientada ao entendimento, também usa a linguagem como meio de coordenação da ação e de influência sobre as decisões alheias. O autor expõe os componentes dos quatro tipos de ação como se segue.

A *ação estratégica* é caracterizada por atos de fala perlocucionários ou por imperativos; sua função é influenciar um oponente; ela é orientada ao sucesso; a pretensão de validade aí embutida é a eficácia (a qual, na verdade, não é uma pretensão de validade, estando mais próxima de uma pretensão de poder); e ela se direciona primordialmente ao mundo objetivo. Na *conversação* predominam os atos de fala constatativos; sua função é expor um estado de coisas; ela é orientada ao entendimento; sua pretensão de validade é a verdade; e ela se relaciona com o mundo objetivo. Na *ação regulada por normas* (ou normativa), os atos de fala constituintes são os regulativos; ela tem por função o estabelecimento de relações interpessoais; é orientada ao entendimento; pretensão de correção; e se dirige ao mundo social. Por fim, na *ação dramaturgica* predominam os atos de fala expressivos; sua função é a apresentação do *self*; é orientada ao entendimento; sua

não entram na classificação porque, no primeiro caso, trata-se de uma subclasse dos atos de fala regulativos, e no segundo caso, dos atos operativos, eles não possuem um sentido genuinamente comunicativo. Conferir HABERMAS, *op. cit.*, pp. 325-326.

pretensão de validade é de sinceridade; e relaciona-se com o mundo subjetivo⁴⁵.

Vale ressaltar que o autor estabelece essa tipologia apresentando os casos-limite de cada tipo de ação. Ou seja: uma análise da realidade social a partir desses pressupostos deve se basear na proximidade maior ou menor dos casos empíricos em relação ao referencial teórico. No plano da análise empírica, o interessante é procurar ver como as interações lingüisticamente mediadas se nos apresentam, e se a partir daí se torna acessível encontrar nichos onde se mostre possível a ocorrência de ação comunicativa. O modo de se procurar perceber isso é prestando atenção nas argumentações que se dão na interação entre os indivíduos.

Segundo Habermas, é a partir das argumentações que as pretensões de validade levantadas pelos indivíduos e levadas, mesmo que implicitamente, para o âmbito da ação comunicativa, são tematizadas e examinadas⁴⁶. As pretensões de validade são o modo pelo qual as questões em discussão são postas à prova, o teste pelo qual passam os atos de fala enquanto cumprem a função de motivar racionalmente o ouvinte a aderir ao proferimento do falante. No caso da prática comunicativa cotidiana, a argumentação relaciona-se principalmente com as questões morais coletivamente relevantes.

Entretanto, como a questão inicial que leva o autor a retomar todo esse pensamento na teoria social diz respeito à racionalidade da ação, não seria de estranhar que, no fim, houvesse uma circularidade em sua construção,

⁴⁵ Esta tipologia está exposta na Figura 16 - Tipos puros da interação lingüisticamente mediada. *Idem, Ibidem*, p. 329.

⁴⁶ HABERMAS, Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 193.

devendo-se voltar às suas considerações iniciais. Habermas postula que para se ter uma visão completa do tipo de racionalidade que cada ação incorpora, deve-se considerar o tipo de conhecimento que está ali embutido, a forma de argumentação que ali se apresenta, além do modelo pelo qual o conhecimento é transmitido. São estes os aspectos da racionalidade da ação que ele considera mais relevantes, e é para deixar isso mais claro que propõe mais uma tipologia.

Desse modo, temos na *ação teleológica* (instrumental e estratégica) um conhecimento que é utilizável em técnicas e estratégias; uma argumentação baseada no discurso teórico; e a transmissão do conhecimento via tecnologias e estratégias. No caso da *conversação*, temos um conhecimento teórico-empírico, manifestado também pelo discurso teórico, e transmitido a partir de teorias. Na *ação normativa* temos um conhecimento prático-moral que se manifesta no discurso prático e é transmitido pelas representações morais e jurídicas. Por fim, na *ação dramatúrgica* temos um conhecimento prático-estético manifestado pelas críticas terapêutica e estética, e reproduzido a partir das obras de arte⁴⁷.

No caso que se pretende analisar aqui, o das CEBs, deve-se dar especial atenção à ação regulada por normas, lembrando que é pelo discurso prático que ela se manifesta. Segundo Habermas, quando se pretende falar em um nível pós-convencional de consciência moral, a forma de argumentação que se deve encontrar aí é o discurso, pois o consenso é produzido num contexto onde as únicas motivações para a argumentação são as racionalmente motivadas. E é no âmbito da forma de comunicação denominada discurso

⁴⁷ Tipologia exposta na Figura 19 - Aspectos da racionalidade da ação. HABERMAS, Jürgen. *The Theory of Communicative Action. Vol. 1 - Reason and the Rationalization of Society*. Boston: Beacon Press, 1984, p. 334.

que a problematização do conteúdo proposicional das emissões é feita, com base unicamente na busca cooperativa da verdade, tendo por base o melhor argumento. Neste sentido, Habermas distingue dois tipos de discurso, o teórico e o prático. No discurso teórico ocorre a problematização de uma afirmação, que é julgada verdadeira ou falsa a partir do consenso a que se chega a este respeito (por exemplo, a ciência). No discurso prático debate-se a norma social problematizada, a qual é julgada legítima ou ilegítima também a partir do consenso alcançado (por exemplo, a atividade parlamentar).

Habermas busca tratar, assim, das condições para a existência de um discurso prático. Ele considera que, assim como no discurso teórico as várias regras da indução servem para que se passe de uma observação particular a uma hipótese universal, também é necessário que se encontre no discurso prático este princípio que faça a ponte entre os dois pólos, possibilitando assim a ocorrência do consenso⁴⁸. A intenção do autor é colocar no mesmo patamar tanto as proposições descritivas como as normativas, demonstrando que os dois tipos de discurso seguem a mesma lógica. Ou seja, em qualquer um dos dois casos alcançar o consenso torna-se viável. Isso é interessante principalmente no que tange aos discursos práticos, pois aí reside a possibilidade de que os indivíduos em interação sejam capazes de discutir e fundamentar, com base em uma formação da vontade autônoma, as questões éticas e morais que se colocam a partir da vivência social. A verdade deixa de ser uma certeza absoluta e passa a ser um procedimento para se chegar a um acordo coletivo.

⁴⁸ HABERMAS, Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 84.

Em suma, o que o autor deseja ressaltar ao deslocar a análise da ação social para o processo comunicativo, para a justificação discursiva das normas sociais – e conseqüentemente das instituições que lhes correspondem – é que esta disposição para a comunicação sempre existiu nas sociedades humanas, mas nem sempre se expressou por conta das obstruções colocadas, ou pela violência estrutural, ou pelas ideologias. O caso mais evidente de legitimações ideológicas que impedem a abertura da sociedade aos discursos práticos é o das “visões de mundo” religioso-metafísicas⁴⁹, que ao impedirem a tematização discursiva das normas, se protegem na qualidade de instituições legitimadas pelo poder que possuem. As pretensões de poder são o oposto das pretensões de validade embutidas num discurso problematizador das verdades externamente dadas.

A conseqüência imediata de um pensamento desenvolvido sobre estas bases é bem clara: a comunicação pode retornar ao âmbito da esfera pública, tornando-se seu princípio constitutivo central. Acreditamos que esta seja uma das intenções primordiais do autor ao desenvolver toda sua produção filosófica e científica, que se inicia justamente com uma crítica à decadência da esfera pública burguesa a partir do avanço do capitalismo e da enorme burocratização do Estado⁵⁰. A política voltaria, assim, a ser uma questão de todos os cidadãos, e não apenas dos poucos políticos profissionais ocupantes de cargos públicos. As demandas sociais seriam discutidas pelos próprios agentes sociais, e após se chegar a um consenso, encaminhadas aos órgãos executores quando fosse o caso.

⁴⁹ A discussão sobre as “visões de mundo” religioso-metafísicas é feita no Capítulo IV.

⁵⁰ HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

Por estes motivos e outros mais é que achamos interessante procurar pensar as CEBs a partir deste conceitual. As comunidades se mostraram enquanto verdadeiras assembleias nas quais as questões relativas à vida cotidiana dos participantes eram discutidas. E surgiram num momento em que as restrições à comunicação eram mais fortes, devido à situação sócio-política do país. Como as emissões dos falantes devem ser interpretadas tendo em vista o contexto sócio-cultural no qual são proferidas, o que se pretende verificar é se, e em que medida, houve uma real abertura para os discursos práticos nas CEBs, e se a partir daí não poderíamos pensar seriamente em uma realização da ação comunicativa. Cabe lembrar que a reativação de uma esfera pública que no Brasil foi achatada pelos vários anos de ditadura militar também é de grande relevância quando se pensa no papel desses movimentos sociais em nossa história contemporânea.

Ação comunicativa nas CEBs: primeiros indícios

Os depoimentos encontrados nos relatórios dos Encontros Intereclesiais de CEBs são muito ricos em informações, pois a maioria dos relatórios foi feita pelos próprios membros das comunidades. É claro que se trata aqui de anotações de falas das pessoas mais ativas, dos ativistas, mas nem por isso se deve mitigar os dados, visto que a consciência crítica despertada nos participantes faz com que eles mesmos apontem os erros e falhas aos quais estão sujeitos. Nessa análise, vamos levar em conta quatro categorias iniciais para procurar ver se nas CEBs havia um contexto para o qual se poderia atribuir o conceito de ação comunicativa, a saber:

- 1- Percepção de mudança na Igreja Católica: o intuito é verificar como os membros das CEBs percebiam as mudanças em curso na instituição e como avaliavam as mesmas;
- 2- Concepção de política: aqui se podem ver duas concepções diferentes, uma da política tradicional, clientelista, a qual é rejeitada, e a outra da política participativa, que acontecia com eles nas comunidades;
- 3- Formas de organização das CEBs: o modo de organização das diferentes comunidades demonstra uma primeira possibilidade da formação do grupo que visa ao acordo comunicativo;
- 4- Competência discursiva e fala: é a partir da fala que os membros das CEBs podem vir a desenvolver suas competências comunicativas e se mostrar cada vez mais aptos à discussão com vistas à formação do consenso racional.

Esses quatro temas encontram-se entrelaçados; na verdade, a existência de cada um leva à identificação do outro. Aqui foram escolhidos os excertos de diversos depoimentos que remetem às temáticas selecionadas; vamos, então, a eles.

O primeiro fator a ser considerado ao se questionar a respeito do surgimento de um novo tipo de sociabilidade entre os participantes das CEBs é o *aggiornamento* católico, gestado no Concílio Vaticano II e posto em prática pelos religiosos militantes do novo modo de se ver e viver o catolicismo logo em seguida. Essas mudanças são percebidas enfaticamente pelos participantes das CEBs, que primeiramente as vêem com um certo desconforto mas logo depois as assimilam e reconhecem seu valor. Vamos verificar como os membros percebem as mudanças por meio de seus próprios discursos:

“Mudou muito depois do Concílio. Aí nós tivemos mais liberdade, perdemos o complexo de inferioridade. E tivemos maior esclarecimento da religião, que já não é mais, para nós, um bicho de sete cabeças, e sim a mensagem do amor.

Nossa religião, antes era voltada para o espiritual; mas hoje é voltada também para o material.”⁵¹

“Às vezes a comunidade teve que enfrentar uns momentos de choque. É o caso de quando as imagens dos santos foram tiradas da igreja; das procissões e dos leilões que se deixou de fazer. Mas sempre foi dada a explicação devida e, também, nunca foi de repente, sem preparo.”⁵²

“Com as modificações introduzidas, o povo, num primeiro momento, teve um choque e achou que a religião estava acabando. Depois, o pessoal começou a encarar o processo de maneira positiva: a renovação não era mais a morte, mas uma vida nova da religião.”⁵³

“Antigamente não havia convivência, ninguém conhecia ninguém; hoje é diferente; antigamente o pessoal se encontrava na Missa, nos leilões, nas procissões... Como se chegou a mudar? Começou-se a fazer reuniões nas casas; nestas reuniões acabava-se convidando o pessoal a participar...”⁵⁴

A partir dos relatos é possível notar que a renovação provocou, inicialmente, um estranhamento por ir de encontro aos conteúdos da religião tradicional. O impacto parece ter sido minorizado pela proposta pedagógica das CEBs, responsável pela assimilação mais fácil dos novos conteúdos pelos participantes das comunidades: é como se a religião saísse de um outro mundo, distante e inacessível principalmente para as camadas mais pobres da população, e se tornasse algo mais cotidiano, mais próximo às necessidades dessas pessoas. Há de se enfatizar aqui a racionalização formal, que partiu da própria Igreja Católica ao buscar retirar os conteúdos mágicos da religião, expressos pelos santos e procissões, por exemplo, e

⁵¹ SEDOC – Serviço de Documentação. Petrópolis, 9, nov/1976, p. 552.

⁵² Idem, Ibidem, p. 554.

⁵³ Idem, Ibidem, p. 556.

⁵⁴ Idem, Ibidem, p. 555.

também a racionalização substantiva, perceptível na idéia de um maior esclarecimento da religião para essas classes populares, em grande parte não-escolarizadas.

Outra mudança reconhecida e muito enfocada é a da maior proximidade com os clérigos e religiosos, que passam a ser tratados como “gente como a gente”, não inspirando mais o temor sagrado de antes. Os padres passam de senhores absolutos da fé a companheiros na jornada de renovação religiosa, e a igreja passa a fazer parte da vida das pessoas não mais apenas como uma obrigação social, mas sim como um lugar onde as questões cotidianas das pessoas comuns podem ser colocadas:

“Hoje a gente pára para pensar. Não dependemos de batina nenhuma e não queremos ligação com o bispo, pois este zomba da gente. Agora os padres que vêm para cá têm de estar na linha da gente. Se não se consegue um, a gente recusa e podemos passar ano sem visita do padre. Não queremos um que derrube o que a gente faz.”⁵⁵

“A linha dos vigários da região que agarraram no monte (batizados, etc.). Para o povo, os padres da linha nova não são padres, pois são iguais demais a nós.”⁵⁶

“Antes, a Igreja deixou, abandonou o povo. O padre era como Deus. Não era como a gente. Nós éramos inferiores. Padres malcriados, cobravam dinheiro para formar fazendas e só nos visitavam uma vez por ano nas desobrigas. Muitos se afastaram por conta da atitude dos padres. Hoje eles são como nós. Nos explicam a verdade, a missa, os sacramentos. Lêem os direitos para nós termos a maior riqueza: o sossego. Nos falam de Deus e de nossos direitos.”⁵⁷

“A Igreja de alguns anos atrás era mais fora da vida. Ninguém compreendia nada. O padre falava para rezar, mas não falava pra

⁵⁵ SEDOC – Serviço de Documentação. Petrópolis, 7, maio/1975, p. 1123.

⁵⁶ Idem, *Ibidem*, p. 1123.

⁵⁷ SEDOC – Serviço de Documentação. Petrópolis, 9, nov/1976, p. 566.

gente amar uns aos outros. Ele não dava explicações e hoje a gente sabe que a Igreja somos nós.

A Igreja de ontem, o povo julgava que o padres eram os donos da salvação. Ela tem culpa de nós não enxergar e não ter uma vida melhor.”⁵⁸

Uma conseqüência desse novo modo de viver o catolicismo, voltado também para os problemas terrenos e não apenas à salvação da alma *post mortem*, foi a maior participação dos leigos nas atividades da igreja, fato percebido e muito apreciado pelos membros das comunidades. Parece que essa ruptura com a autoridade sacral do padre tradicional, tendo como conseqüência uma maior flexibilização da hierarquia, levou os fiéis a um nível de autonomia nunca sentido antes. Essa autonomia vai ser fundamental para que a nova participação dos fiéis deixe de ser apenas religiosa e passe, depois, a ser também política:

“Nós entendemos que Igreja que não se preocupa com nossos problemas não é a Igreja de Cristo. Não adianta ficar pensando só nas missas ou nos cultos ou na falta de padres. O mais importante é a comunidade. A Igreja deve se preocupar com os problemas do povo pois assim estará mais comprometida com Cristo. Nós não podemos ficar só pensando nos sacramentos.”⁵⁹

“Está nascendo agora uma Igreja do povo, desde que assumiram a liberdade de se responsabilizar pelas coisas da Igreja então se considera nascendo uma Igreja nova, do povo, não só de umas pessoas.”⁶⁰

“A libertação trazida por Cristo acontece onde o povo tem direito de falar, julgar e agir. Essa libertação não exclui nenhuma área ou setor da realidade humana total. Por isso, todas as áreas e setores da realidade humana são importantes para o Plano de Pastoral. Muitas dificuldades da Pastoral de hoje nasceram por idéias defeituosas. Antigamente, por Igreja, entendia-se mais: Papa, bispo, freiras. Hoje entende-se: todos nós responsáveis. A Igreja também tinha medo do progresso,

⁵⁸ Idem, *Ibidem*, p. 565.

⁵⁹ SEDOC – *Serviço de Documentação*. Petrópolis, 7, maio/1975, p. 1072.

⁶⁰ SEDOC – *Serviço de Documentação*. Petrópolis, 9, out/1976, p. 263.

desconfiava do cinema, da televisão, da ciência. Então o progresso veio desligado da Igreja e trouxe muitos abusos. Agora é difícil consertar.”⁶¹

“Para mim esse negócio de participação é uma daquelas coisas que diferenciam a Igreja nova da antiga.”⁶²

“O leigo participar foi incentivo para a mudança e fez a comunidade se sentir melhor.

A gente começou a sentir que o vigário não é um ser superior... e sim um amigo.”⁶³

“A Igreja não é só do padre, porque é de toda a comunidade, que já está levando nos ombros a sua fé e sua religião. A Igreja é nossa e nós é quem assume todos os trabalhos daqui, menos missas, batizados e casamentos.”⁶⁴

Pode-se notar, permeando os discursos, a idéia de que a religião católica se tornara mais racionalizada, mais “eticizada”, seja pela erradicação dos elementos mágicos e ritualísticos como as procissões e cultos aos santos – o que neste caso não ocorreu por completo, mas foi adaptado à nova visão religiosa, em diálogo com “este mundo” –, seja pelo estabelecimento de uma relação ética com o mundo, num empenho intramundano de transformação da realidade sócio-econômica – especificamente a identificação dos malefícios do capitalismo tal qual se apresentava no Brasil e a defesa dos direitos das classes dominadas, também ditas “populares”, o “povo”.

O resultado dessas novidades é que a “visão de mundo” predominante no catolicismo praticado nas CEBs passa a ser a de uma prática religiosa em contato com o mundo moderno, e portadora da intenção de transformar o mundo tradicional, o *status quo*. Em seus próprios termos, trata-se da união “fé-vida”, e por isso torna-se possível dizer que os participantes das CEBs

⁶¹ SEDOC – Serviço de Documentação. Petrópolis, 9, nov/1976, p. 460.

⁶² Idem, Ibidem, p. 553.

⁶³ Idem, Ibidem, p. 554.

⁶⁴ SEDOC – Serviço de Documentação. Petrópolis, 11, out/1978, 263.

partilham de uma “visão de mundo” *desencantada* típica da era moderna. Seu estilo de participação religiosa e social passa por "práticas fundadas numa ética voltada para a racionalização sistemática entre deus e o mundo"⁶⁵. A salvação para os adeptos das CEBs é alcançada a partir da vivência e atuação neste mundo imperfeito, cheio de desigualdades, através da busca pela justiça social. A partir disso, é possível dizer que as CEBs incorporam um tipo de racionalidade prática que se expressa na busca por uma vivência melhor neste mundo, em nome de suas crenças religiosas e de suas necessidades humanas.

Essa ação que passa da esfera religiosa à participação política nos dá o mote para a discussão de um outro ponto frequentemente levantado pelos participantes das CEBs: a questão da política, em seus diferentes aspectos. O que podemos notar é que, apesar das mudanças ocorridas no interior da religião, da conscientização dos participantes e das lutas por melhorias de vida, a política ainda é vista do modo tradicional, principalmente porque ainda não são os cidadãos que a fazem, mas sim os políticos profissionais, os coronéis:

“O que mais atrapalha nossa convivência é a política. O povo fica desunido.

A política prejudica a comunidade.”⁶⁶

“A própria política o pobre não vê como melhora. Vê somente que é uma ocasião de receber um favor que resolve quase nada.”⁶⁷

“A politicagem perturba muito. O pobre não acredita em pobre, só acredita nos rico. Os grandes de lá querem que a gente saia do partido

⁶⁵ PRANDI, Reginaldo. “Perto da magia, longe da política”. In: PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: HUCITEC, 1996, p.95.

⁶⁶ SEDOC – *Serviço de Documentação*. Petrópolis, 7, maio/1975, p. 1073.

⁶⁷ SEDOC – *Serviço de Documentação*. Petrópolis, 9, out/1976, p. 261.

da oposição e fique nos pés dele. Lá só é empregado se for no cabresto. A prefeitura não assina as carteiras de professoras e não paga o salário família.”⁶⁸

“Quem predomina na minha cidade é a Arena. Lá o pessoal que manda são os grandes proprietários, latifundiários e alguns pequenos agricultores. Existe uma monopolização política.”⁶⁹

É dada especial ênfase à questão das promessas não cumpridas pelos candidatos a cargos públicos eletivos, os quais muitas vezes se infiltravam nas comunidades já mais organizadas com o intuito de formar ali uma base eleitoral, mais um “curral”. Entretanto, a proximidade das comunidades com os movimentos de esquerda coibia essas tentativas, além de já se demonstrar nessa relação uma maior consciência do verdadeiro papel da autoridade pública, o que mais tarde se reflete nas reivindicações por melhorias sociais:

“O município tem meios! Só que não zela pelo interior. Nós do interior somos esquecidos pelas autoridades, os políticos só lembram da gente na hora das eleições, depois não valem mais nada: somos explorados pelo voto. Só nos fazem promessas que nunca cumprem.”⁷⁰

“Os políticos se colocam no meio para amedrontar o povo dizendo que o trabalho que fazemos é comunista. O povo ficou do lado da oposição ficando contra o partido do governo.”⁷¹

“Os políticos querem nos enrolar. Aí a gente diz: nós vota contigo mas se fizer antes de novembro.”⁷²

“A campanha política dos partidos até hoje só prometeu e não cumpriram nada. Como exemplo o caso de uma senhora que o prefeito anterior prometeu o chão de uma casa, depois que ele trabalhou mais de um ano sem carteira assinada, sem abono de família, sem nada

⁶⁸ SEDOC – *Serviço de Documentação*. Petrópolis, 11, out/1978, p. 414.

⁶⁹ *Idem, Ibidem*, p. 418.

⁷⁰ SEDOC – *Serviço de Documentação*. Petrópolis, 9, nov/1976, p. 466.

⁷¹ SEDOC – *Serviço de Documentação*. Petrópolis, 11, out/1978, p. 419.

⁷² *Idem, Ibidem*, p. 420.

mesmo. Pouco tempo depois o homem morreu. O prefeito atual pegou o chão e deu a outra pessoa. Que se pode fazer se é candidato único? Tem eleição, mas um só, não devia nem ter eleição, porque de todo jeito ele é que escolhe.”⁷³

“Aqui há muito interesse pela política do Município, em tempo de eleição. Tem opiniões diferentes. Mas o pessoal daqui não se interessa muito pelo partido, e sim pelo candidato. Se um candidato mudar de partido, os eleitores dele acompanham. Mas a Prefeitura não tem feito nada por aqui, só mesmo pagar a professora. Nem manda arrumar as estradas que estão ruins.”⁷⁴

“Os que eram eleitor, era porque os políticos pegavam na mão dele e diziam é assim: assine aqui. O título do meu pai não era assinado pelo juiz mas ele tava votando sempre. Depois que começou o sindicato e o sindicato pensou nisso, os políticos ficaram com o olho grande em cima dele.”⁷⁵

“A Chapa 3 da oposição sindical partiu de um trabalho conjunto das comunidades. As comunidades se encarregaram da divulgação e de ajudar a chapa 3. Aí o presidente do sindicato disse que a Igreja estava querendo se meter onde não devia, pois ele nunca foi rezar uma missa no lugar do padre.”⁷⁶

As tentativas de organização política por meio dos sindicatos, àquela época ainda atrelados às indicações feitas pelos órgãos oficiais do governo, demonstram as tensões que começaram a existir quando as CEBs procuraram os canais oficiais de representação política. Mesmo dentro das comunidades a discussão não era consensual quando o assunto era passar da conscientização política dos membros para a ação reivindicatória e contestatória propriamente dita. Muitas vezes a associação a partidos de esquerda era contestada, mesmo quando se tratava do Partido dos Trabalhadores, o qual surgiu bem próximo à luta das comunidades dentro dos movimentos sociais no processo de redemocratização política.

⁷³ *Idem, Ibidem*, p. 262.

⁷⁴ *Idem, Ibidem*, p. 276.

⁷⁵ *Idem, Ibidem*, p. 417.

⁷⁶ *Idem, Ibidem*, p. 423.

Retomando as categorias colocadas no início da análise, outro fator importante na tentativa de se reconhecer o espaço para a racionalidade comunicativa gestado nas comunidades é a sua forma de organização. Como colocado anteriormente, a organização do grupo enquanto CEB variava de comunidade para comunidade, mas mesmo assim ainda é possível encontrar traços em comum entre os diferentes grupos, dado que os objetivos colocados pela ideologia que impulsionava o movimento, a Teologia da Libertação, costumavam ser discutidos e refletidos pelos membros das comunidades. Além disso, muitas paróquias costumavam estabelecer roteiros indicativos para as reuniões das comunidades:

“A Igreja discutindo os problemas da comunidade tenta mostrar a situação do lugar através de dramatizações, conversas e na hora da conversa do evangelho nos cultos dominicais. Nós fazemos isto se reunindo semanalmente e conversando no grupo os problemas que está atrapalhando a vida do povo daqui. Ex.: problema do colégio porque o nosso grupo tem mais estudantes e já formamos um grupo de secundarista.”⁷⁷

“Uma equipe de 5 que foi escolhido pelo grupo para preparar e coordenar as reuniões. O assunto é escolhido na reunião antes. A equipe se reúne antes do dia da reunião para estudar e arrumar o assunto para ser debatido na reunião. Escolhe-se um dos 5 para coordenar naquele dia.”⁷⁸

“Das 25 famílias que vivem em Tanque do Chão, quinze sempre participam de todas as atividades da comunidade. Toda semana, na reunião do Evangelho, a gente vê quais os trabalhos que a comunidade necessita e combinamos de juntar todo o mundo para fazer. De cada reunião já sai tudo combinado, o dia e a hora, e todo o mundo sempre vai cumprir o combinado.”⁷⁹

⁷⁷ *Idem, Ibidem*, p. 275.

⁷⁸ *Idem, Ibidem*, p. 275.

⁷⁹ *Idem, Ibidem*, p. 276-277.

“O animador da comunidade, Sr. Júlio Pedro, vai nas reuniões mensais dos animadores da paróquia de Guarabira, e na reunião mensal dos animadores do Município, em Pilõezinhos. Ele traz a folha de orientações para as comunidades.

Em Tanque do Chão a comunidade se reúne toda semana, no sábado ou domingo. Na reunião a gente canta, reza, lê e reflete sobre o Evangelho. Depois a gente vê os serviços que foram feitos na comunidade e o que mais se tem para fazer. Cada um diz quanto tem necessidade de ajuda, ou quando acha que se deve fazer algum trabalho comunitário. Nunca passa uma semana sem ter alguma tarefa da comunidade.

Todo o mundo vê bem a ligação desses trabalhos com o Evangelho, porque o que Deus quer é que a gente seja irmãos e ajude uns aos outros, vivendo bem unidos.

O animador dirige a reunião. Ele e sua filha preparam o Evangelho, seguindo a orientação da folha da paróquia.”⁸⁰

“As reuniões são dirigidas pelos mais interessados no trabalho, antes eram só os monitores, agora varia sempre.

Os assuntos, leituras e orações são escolhidos conforme as questões tratadas e as ações levadas mais adiante.

As tarefas do trabalho do grupo são confiadas às pessoas do grupo, mas as ações conduzidas na comunidade ou entre os operários, são divididas com outras pessoas.”⁸¹

“Na parte espiritual, procura explicar o Evangelho. Na comunidade tem 10 círculos familiares, cada um com o próprio animador. Cada círculo abrange umas oito famílias, que se reúnem toda semana.

Os animadores preparam e dirigem o culto, preparam para o batismo, para a primeira eucaristia, para a crisma, para o casamento (também quando se trata de amasiados).”⁸²

“A comunidade se reúne em 10 grupos. Cada grupo tem o seu animador. Quando a comunidade se reúne ao completo, quem dirige é o coordenador da comunidade. Gostamos do Henrique porque é disponível e humilde. Não abafa os outros. A comunidade se reúne uma vez por mês para reunião, e toda semana para o culto.”⁸³

⁸⁰ *Idem, Ibidem*, p. 277.

⁸¹ *Idem, Ibidem*, p. 279.

⁸² *Idem, Ibidem*, p. 398.

⁸³ *Idem, Ibidem*, p. 401.

“Quem dirige as reunião da comunidade é a união entre o povo da comunidade. Não escolhemos assuntos. Cada pessoa que cite seu problema. As opiniões são iguais e aceitamos a que estiver de acordo com o problema a ser resolvido.

Nas reunião, as vezes, distribuimos tarefas e na outra reunião voltando quem se encarregou presta conta da tarefa que lhe foi confiada.

Nas celebrações fazemos a reflexão do evangelho comparando a caminhada do povo de Deus naquela época com a nossa de hoje.”⁸⁴

É possível ver que as comunidades não deixavam de lado a parte especificamente espiritual da religião, reunindo-se sempre para os cultos e rezas. Inclusive muitas CEBs foram geradas a partir de reuniões para pequenas celebrações, como novenas e terços. Entretanto, a principal novidade aqui é a reflexão sobre o Evangelho, prática antes comum apenas em comunidades protestantes. Era por meio dessas reflexões que se fazia a chamada união fé-vida, tão aclamada pelos teólogos da libertação. E era também por meio dessas reflexões que os participantes das CEBs tomavam consciência primeiro dos problemas do lugar em que viviam e se organizavam para a ação, e nisso, se conscientizavam dos problemas mais gerais da sociedade:

“Em 1974 comecei o trabalho. Comecei a estudar a Bíblia. Depois nós tivemos uns encontros comunitários para estudar os problemas e refletir a palavra de Deus.”⁸⁵

“A gente começou estudando os problemas. O pessoal despertaram e foram caminhando com uma luta contra os opressores e pelos direitos do povo. Começamos a conhecer as leis.”⁸⁶

“Nos trabalhos da roça estaremos juntos: quando alguém tiver um trabalho duro e demorado (roçar, plantar, colher, etc.) no domingo avisará na Igreja e no dia combinado, todos os que podem irão trabalhar com ele; não haverá nenhum compromisso de devolver o

⁸⁴ *Idem, Ibidem*, p. 263.

⁸⁵ *Idem, Ibidem*, p. 415.

⁸⁶ *Idem, Ibidem*, p. 420.

serviço, nem se contarão as horas: cada um ficará livre e o compromisso será só de caráter moral.”⁸⁷

“A Comunidade é muito ativa em termos de reunir pessoas ligadas ao Sindicato dos operários que trabalham na Empresa Nacional de Volta Redonda. A comunidade reúne, mensalmente, os associados de várias categorias, operários, para fazer uma avaliação do grupo que trabalha na fábrica. Nossa comunidade está na linha de agregar operários de várias categorias.”⁸⁸

“Lá nós temos a Pastoral Operária e o Movimento Custo de Vida. A gente tá lutando pelo congelamento dos preços. A Igreja é tão rica e o povo tão pobre. A gente mostra a realidade através do teatro, o povo participa e debate; os colégios religiosos servem para os ricos e os pobres nem sequer podem chegar perto das portas.”⁸⁹

“Os bairros divididos torna difícil a conscientização. A gente começou a nossa união através da reflexão e da ação sobre os problemas: favelas, salário baixo, custo de vida, falta de escolas, tradição religiosa, falta de água, luz e esgoto, problema de moradia, falta de empregos, os ricos influenciando o povo, o povo ouvindo mais os ricos. Os Cursilhos dificultam o nosso trabalho: é uma linha muito espiritual.”⁹⁰

“Lá a gente tem o Centro de Defesa dos Direitos Humanos e a Comissão Justiça e Paz que têm ajudado muita gente que tem os seus direitos ameaçados e desrespeitados. A gente tem a Pastoral dos Direitos Humanos e marginalizados, Pastoral do mundo do trabalho, Pastoral da periferia. O encontro das bases provoca a necessidade de sindicatos e daí nasce a oposição sindical. A gente começa a fazer encontros de trabalhadores por classes: construção civil, fábricas, domésticas, etc. A gente no início fez um confronto do custo de vida com o salário e vimos que o negócio estava piorando cada vez mais. A gente faz celebrações da vida do povo, celebrações do 1º de maio, abaixo-assinado pelo custo de vida. O pessoal do bairro fez mutirão para conseguir assinaturas. Já houve prisões mas o pessoal continua firme.”⁹¹

⁸⁷ SEDOC – *Serviço de Documentação*. Petrópolis, 9, nov/1976, p. 465.

⁸⁸ SEDOC – *Serviço de Documentação*. Petrópolis, 11, out/1978, p. 421.

⁸⁹ *Idem, Ibidem*, p. 422.

⁹⁰ *Idem, Ibidem*, p. 423.

⁹¹ *Idem, Ibidem*, p. 423.

Como foi possível notar, uma linha comum de organização das comunidades era, primeiramente, a formação de um grupo religioso com o intuito da celebração. Depois de criado o costume da reflexão, partia-se para a ação, iniciada nos trabalhos comunitários, e depois expressada na via reivindicatória por melhores condições de vida, para “corrigir o que está errado”. Os grupos organizados atuavam em diversas frentes, sempre enfatizando a questão dos direitos que possuíam e não eram respeitados. Ou seja, a luta era desencadeada por uma conscientização que levava à capacidade de argumentar com qualquer autoridade sobre os assuntos que diziam respeito à opressão das classes populares.

Nesse ponto já achamos ser possível procurar, por meio das vias de expressão das inquietudes dos membros das comunidades, indicadores da hipótese do desenvolvimento de racionalidade comunicativa em seu meio. O principal indicador será aqui chamado de “fala”. A possibilidade de se expressar é vista pelos participantes das comunidades como algo novo, e que é bastante valorizado, como podemos ver enfaticamente no seguinte depoimento:

“Faz pouco tempo também que na Igreja o pobre não tinha lugar. Na Igreja só tinha lugar aqueles poderosos, os mais fortes. O pobre não tinha vez nem pelo mesmo de falar porque o próprio padre dava um psiu, que ele tinha de ficar calado. Aí não tinha lugar em canto nenhum, nem na sociedade nem na Igreja. Toda palestra, toda combinação dos padres era com os ricos. Os pobres não tinham direito. Para um falar com o padre era preciso falar com aquele rico que estava com ele. Devido a inocência do povo ele gostava daquele tempo e achava normal que o padre fosse o maior na Igreja. Mesmo na Igreja então o pobre era sempre rebaixado. A Igreja que conhecemos a poucos tempos foi a Igreja do padre, o povo não falava, não participava. Não havia muita diferença entre o que o pobre sentia na sociedade e o que sentia na Igreja. A gente ia para a missa mas não compreendia, não sabia o que o padre estava dizendo. Como nós fomos criados naquilo

minha mãe dizia: "não minha filha isso aí são os padres santos" e naquilo fomos criados. Ninguém ia chegar perto de um padre que a gente não estava doido, carão levava de todo tamanho, a gente não sabia ler, não sabia de nada, não sabia o que estava ouvindo, mas todo mês a gente estava na missa.

A Igreja que a gente quer fazer aqui hoje é uma Igreja um pouco diferente. É a Igreja em que todo mundo sintam-se bem, todos sejam aceitos, o mesmo direito que o padre tem na Igreja seja para todos e não como na Igreja antiga em que só existia o direito para os padres, para as freiras, para os homens de poder que tinham dinheiro, que eram bem visto pela alta sociedade. Hoje a Igreja é para todos, principalmente para aqueles que querem seguir o caminho de Deus, o caminho certo, sem acepção: não é só o branco, nem preto, nem rico, não tem qualidade, é para todos que querem seguir o caminho de Deus, o caminho certo. É a Igreja de hoje que a gente quer e já começa a ver onde o pobre tem o direito do rico, o rico para ser da Igreja tem que ficar no mesmo nível do pobre.

Os responsáveis pela Igreja hoje somos nós todos reunidos. Hoje não é mais aquele tempo que tinha o maior, justamente era o padre, hoje são todos iguais. Nós queremos a Igreja viva. O Evangelho de Jesus Cristo é a Igreja viva que somos nós. Hoje nós estamos trabalhando, nós estamos lutando para alcançar essa Igreja viva. A responsabilidade dessa Igreja viva é um olhar para o outro, aonde está um doente a Igreja viva vai socorrer, aonde tem um necessitado ela vai socorrer, aonde a gente vê um atrapalhado de vida a gente tem que aconselhar, porque se essa Igreja viva que se fala for fechar os olhos para essas coisas eu acredito que não pode nem ter o nome dessa Igreja viva, é uma Igreja morta. A Igreja viva é aquela que está olhando tudo: o que é bom e o que é mau. Nós também tivemos uma grande responsabilidade é sobre as injustiças que existem entre nós aqui na cidade, temos sempre que falar."⁹² (grifos meus).

É como se o pobre pela primeira vez tivesse um local onde pudesse se expressar, falar e ser ouvido, ser igual aos outros. Esse universalismo da graça, essa abertura para todos expressa na teologia mas não na prática social – pelo menos não na realidade brasileira, onde a exclusão sempre foi uma constante – mostra-se como o veículo de uma nova sociabilidade participativa, inspirada na comunidade cristã primitiva. Vejamos como os

⁹² SEDOC – Serviço de Documentação. Petrópolis, 9, out/1976, p. 262.

participantes das CEBs apreciam a nova possibilidade de emitir suas opiniões sem maiores constrangimentos:

“Podemos nos reunir, dialogar. Com o Conselho da comunidade bem firmado a gente se sente mais seguro. Devemos nos libertar dos folhetos de culto, por exemplo, para sermos mais livres em nossas expressões.”⁹³

“Somos capazes de concordar ou de discordar com qualquer pessoa.”⁹⁴

“Dentro da roça a gente se reúne pra discutir o Evangelho. Nós sempre se reúne pra ver o que está certo ou errado.”⁹⁵

“Eu também acho que está nascendo uma Igreja dentre nós. As celebrações, por exemplo, nós se reúne e prepara partindo dos acontecimentos da cidade, isso é tirado mesmo por nós. Na missa há um debate em que todos tem oportunidade de falar de dizer o seu pensamento.”⁹⁶

“Outra responsabilidade que também assumimos é a das celebrações. Em primeiro lugar essas celebrações no passado estavam reservadas ao padre, aqui foi o padre que abriu mão para o povo ter liberdade na Igreja que antes não tinha, não havia liberdade antes. E depois aquelas pessoas que tinham desejo de participar das coisas da Igreja se interessaram em assumir a preparação das missas, para falar na Igreja.”⁹⁷

“Todos esses encontros ajudaram muito: a gente começou a se encontrar, a trocar de idéias etc.”⁹⁸

“Todos dá opiniões. Todas as opiniões são respeitadas pelo grupo e discutidas para vê se pode continuar ou deixar para a próxima.”⁹⁹

“Na reunião todo mundo dá opinião. A opinião mais aceita pode ser a de qualquer um.”¹⁰⁰

⁹³ SEDOC – *Serviço de Documentação*. Petrópolis, 7, maio/1975, p. 1076.

⁹⁴ *Idem, Ibidem*, p. 1123.

⁹⁵ SEDOC – *Serviço de Documentação*. Petrópolis, 11, out/1978, p. 414.

⁹⁶ SEDOC – *Serviço de Documentação*. Petrópolis, 9, out/1976, p. 263.

⁹⁷ *Idem, Ibidem*, p. 263.

⁹⁸ SEDOC – *Serviço de Documentação*. Petrópolis, 9, nov/ 1976, p. 555.

⁹⁹ SEDOC – *Serviço de Documentação*. Petrópolis, 11, out/1978, p. 401.

“A comunidade é que nem balcão para quem não sabe ler. Lá a gente aprende a falar tudo.”¹⁰¹

“O grupo deve ser o lugar onde as pessoas aprendem a se expressar.”¹⁰²

Mas mesmo assim esse ponto ainda não é completamente resolvido. Alguns relatos identificam as dificuldades encontradas na comunicação, mesmo em se tratando de espaços construídos com este intuito. O que ocorre é que a tradição de inferiorizar as classes pobres encontra-se ainda arraigada na cultura nacional, sendo reiterada pelos próprios participantes das comunidades, como pode ser notado nas seguintes declarações:

“Muitos não falam porque permanecem naquele costume de ficar parado esperando só pelo padre e por outras pessoas que tenham mais facilidade de falar. Outros ainda, se plantam lá embaixo fazendo da Igreja um lugar para os que aprenderam a ler, para quem tem curso ou então para quem tem dinheiro.”¹⁰³

“O povo, no costume velho, acha que a religião acabou, que agora todo mundo fala na Igreja.”¹⁰⁴

“Quando a gente fala na Igreja alguns ri porque a gente não é formado mas por isso Jesus passou.”¹⁰⁵

“Direito de falar [resposta à pergunta: quais os direitos humanos menos respeitados?]. A gente não pode falar, nem se expressar.”¹⁰⁶

“Os mais poderosos costumam deixar o povo sem voz e sem vez. Negam sempre os nossos direitos.”¹⁰⁷

¹⁰⁰ *Idem, Ibidem*, p. 401.

¹⁰¹ SEDOC – *Serviço de Documentação*. Petrópolis, 14, set/1981, p.173.

¹⁰² *Idem, Ibidem*, p.238.

¹⁰³ SEDOC – *Serviço de Documentação*. Petrópolis, 9, out/1976, p. 263.

¹⁰⁴ *Idem, Ibidem*, 263.

¹⁰⁵ *Idem, Ibidem*, p. 264.

¹⁰⁶ SEDOC – *Serviço de Documentação*. Petrópolis, 7, maio/1975, p. 1073.

¹⁰⁷ SEDOC – *Serviço de Documentação*. Petrópolis, 14, set/1981, p. 168.

Na Teoria da Ação Comunicativa, a capacidade para o exercício da racionalidade comunicativa é identificada com um processo de aprendizado cognitivo, pelo qual o indivíduo, a partir de quando começa a assumir responsabilidades não apenas por si mas também pelo(s) grupo(s) ao(s) qual(is) pertence, desenvolve as habilidades de participar de uma discussão. É o que Habermas conceitua como *competência comunicativa*. Pensamos que, entre os membros das CEBs, o fato de participar de uma comunidade que procurava reunir as pessoas em torno de seus problemas comuns, é possível que essa habilidade tenha se desenvolvido a despeito da pouca formação educacional dos participantes, e que o elemento religioso tenha exercido aí papel importante enquanto aglutinador simbólico desses indivíduos.

A consequência imediata disso tudo parece se concretizar no nível de consciência atingido pelos membros das CEBs em sua participação religiosa, social e política. É possível analisar esse fator a partir do referencial habermasiano para a consciência moral. A teoria habermasiana concebe a evolução social como um processo de crescente autonomização da consciência moral, consciência esta vinculada à noção de capacidade reflexiva. A consciência moral é uma estrutura sócio-cognitiva da qual o indivíduo lança mão para julgar a qualidade de sua ação mediante as expectativas sociais de comportamento. A autonomização é concebida como um processo de desenvolvimento de capacidades cognitivas que tem como eixo central o *aprendizado*. É nesse trajeto que o indivíduo desenvolve suas competências comunicativas, ou seja, a "capacidade de questionar e fundamentar argumentativamente reivindicações de validade para posições assumidas na interação social"¹⁰⁸.

¹⁰⁸ COHN, Gabriel. A teoria da ação em Habermas. In: CARVALHO, Maria do Carmo Brant de (org). *Teorias da Ação em Debate*. São Paulo: Cortez: FAPESP, 1993, p. 74.

A consciência moral pode caracterizar-se: pela heteronomia, e aí o critério pelo qual se define se uma orientação é boa é o fato de esta provir de uma pessoa à qual se atribuem qualidades especiais (carisma); pela autonomia rígida, e aí o critério de julgamento da orientação é o fato de esta provir de uma instituição legítima; ou pela autonomia flexível, e aí o critério provém da reflexão do próprio indivíduo. Na caracterização de sociedades ou de grupos sociais é possível falar em três estágios da consciência moral: pré-convencional, no qual os conceitos básicos sócio-cognitivos são regidos por expectativas particulares de comportamento; convencional, no qual esta regência é dada pela norma; e pós-convencional, marcado pela orientação da ação por princípios¹⁰⁹.

A partir dessas definições e desses esquemas, é possível identificar dois momentos na prática das comunidades de base. Inicialmente elas se configuram enquanto modalidade religiosa internalizada, vivenciada na constante troca de idéias entre seus membros que se reuniam periodicamente em pequenos grupos de discussão. Ora, não custa nada sublinhar que essa criação do hábito da discussão e da argumentação dá-se nas camadas mais pobres e menos escolarizadas da população brasileira e, portanto, menos acostumadas à utilização de tais dispositivos na interação social. Este fato poderia nos levar a pensar na formação de uma consciência moral de tipo pós-convencional entre os membros das CEBs, uma moralidade baseada em princípios e orientada à solidariedade. Contudo, o que o cotidiano das comunidades demonstra é um pouco diferente. Justamente por estarem imersas em um contexto cuja legitimação maior ainda é dada pela religião, torna-se difícil falar em uma orientação baseada prioritariamente em princípios. O ritualismo e a submissão hierárquica que

¹⁰⁹ HABERMAS, Jürgen. *The Theory of Communicative Action. Vol. 2 – Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Boston: Beacon Press, 1987, pp. 174-175.

ainda fazem parte de sua interpretação do mundo conduzem a orientação da conduta para o âmbito da mera norma, o que se situa, segundo o esquema de Kohlberg reinterpretado por Habermas, no nível *convencional* da consciência moral¹¹⁰.

Mas embora conceitualmente tais esquemas se mostrem um tanto rígidos, a realidade social, móvel e mutante, apresenta suas ambigüidades. Assim, embora a orientação segundo a norma ainda seja um componente importante no grupo religioso em questão, suas ações práticas tendem ao que Kohlberg classifica como o “Estágio 5” do desenvolvimento moral, o primeiro subnível do estágio pós-convencional. Vale a pena reproduzir aqui sua definição:

“III- Nível pós-convencional, autônomo ou fundado em princípios

Nesse nível, há um claro esforço no sentido de definir os valores e os princípios morais que têm validade e aplicação independentemente da autoridade dos grupos ou das pessoas que os sustentam e do fato de que o próprio indivíduo se identifique ou não com tais grupos. Esse nível tem também dois estágios:

Estágio 5: *A orientação legalista social-contratual*, geralmente com acentuações utilitárias. A ação justa tende a ser definida em termos de direitos individuais gerais e *standards* que foram criticamente examinados pela (e encontraram aprovação da) sociedade em seu conjunto. Há uma clara consciência do relativismo dos valores e das opiniões pessoais e uma correspondente acentuação das regras de procedimento capazes de obter o consenso. Com exceção do que foi concordado constitucional e democraticamente, o direito é questão de ‘valores’ e ‘opiniões’ pessoais. O resultado é uma acentuação do ‘ponto de vista legal’, mas com uma insistência na possibilidade de mudar a lei em função de considerações racionais de utilidade social (ao invés de congelá-la, como no Estágio 4, o da ‘lei e da ordem’. Fora do terreno

¹¹⁰ HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Brasiliense, 1983, pp.60-61.

legal, o livre acordo e o contrato são os elementos que determinam a obrigação. (...)”¹¹¹.

Desse modo, é possível dizer que, segundo esse referencial teórico-metodológico, os membros das CEBs apresentavam características mistas que pertencem ora ao nível convencional ora ao pós-convencional da consciência moral. Em termos práticos, isso significa que os participantes das comunidades de base trilhavam o caminho do desenvolvimento moral no sentido de uma aprendizagem cognitiva que os levaria a uma orientação da ação por princípios, mas o fato de estarem imersos em uma instituição religiosa inibia este mesmo desenvolvimento, posto que a religião tem papel preponderante apenas na gênese, mas não na manutenção dessa moralidade de tipo pós-convencional.

Todavia, o que é preciso ressaltar aqui é que nas CEBs ocorreu uma disposição para a argumentação, e isso no interior de um grupo religioso. Apesar de a religião não ser mais a única, nem a mais importante, força de coesão na sociedade moderna, no caso brasileiro – e latino-americano – temos ainda uma confiança muito grande depositada nas instituições religiosas, principalmente naquele momento de repressão política e amordaçamento da sociedade civil. Entretanto, ao que nos parece, essa força atuou muito mais no sentido de fazer as vezes da arena pública destituída de cidadania do que no de orientar a conduta dos indivíduos em sua vida social, embora isso ocorra de modo diferenciado segundo o grupo social considerado.

O que se deve apontar neste processo ambíguo é que, a despeito de toda a secularização e dessacralização pelas quais passou o catolicismo enquanto

¹¹¹ KOHLBERG, Lawrence *apud* HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 61.

religião dominante (lembramos também do processo de cientificização e tecnificação da sociedade brasileira), para as camadas pobres e periféricas – a grande maioria dos participantes das CEBs – tais processos foram menos influentes, no sentido do desencantamento tal como Weber o concebe. Ou seja, embora o catolicismo deixe de prover de sentido axiológico a sociedade como um todo, é justamente nas camadas mais baixas da população, urbanas ou rurais, que esse efeito “desencantador” vai ser menos sentido, pois nestes grupos desagregados os valores religiosos ainda terão importância para a coesão social, e para a formação das identidades pessoal e coletiva.

Daí a possibilidade de se procurar nesse *locus* aquele resto simbólico do consenso normativo básico dado pela religião, como fala Habermas. É assim que as CEBs se nos apresentam: constituídas num contexto em que a sociedade brasileira passava por sua modernização sistêmica, construídas e baseadas em um pensamento e uma interpretação do mundo racionalizados (como exemplo temos a aproximação entre a Teologia da Libertação e o marxismo), mas imbuídas de um componente ritualístico em seu interior (típico do catolicismo popular, do qual as comunidades procuravam fazer uma releitura), e que tinha como consequência uma orientação da conduta de seus membros segundo normas, típica das religiões pré-modernas. Ou seja, o componente simbólico do consenso normativo ainda habitava de modo ritualístico as estruturas religiosas. O processo de “verbalização do sagrado”¹¹², conforme apontado por Habermas, poderia estar já direcionada às estruturas da comunicação, mas ainda não havia atingido todo o seu potencial.

¹¹² Este tema será aprofundado no Capítulo IV.

Isso tudo quer dizer que é provável que os caminhos para o desenvolvimento da racionalidade comunicativa no interior das CEBs tenham sido abertos, mas não necessariamente pavimentados e consolidados, pois apenas a possibilidade de falar não é suficiente para se confirmar a existência de ação comunicativa. Ainda é necessário aprofundar outras temáticas da Teoria da Ação Comunicativa para apontar os porquês e as conseqüências de tal processo inacabado, o que será feito a seguir.

Capítulo III – Mundo da vida e sistema nas sociedades modernas

O conceito de mundo da vida e sua caracterização no âmbito das CEBs

Na Teoria da Ação Comunicativa, o conceito de “mundo da vida” assume posição importante, por ser considerado complementar ao de ação comunicativa: é apenas nesse contexto imediato e familiar aos indivíduos em interação que a ação comunicativa encontra os meios de se realizar¹¹³. Habermas conceitua o mundo da vida como o *background*, o “pano de fundo” onde se realiza a ação orientada ao entendimento mútuo. Dada a centralidade do conceito na discussão habermasiana, faz-se necessário caracterizá-lo e demonstrar como as CEBs se configuram enquanto parte extremamente importante do mundo da vida das classes populares que participam dessas comunidades.

Habermas, ao procurar delimitar o escopo do seu conceito de mundo da vida, utiliza-se de várias tradições. Tomando evidentemente como ponto de partida a delimitação do conceito feita na fenomenologia, ele propõe primeiramente um conceito *pragmático-formal* de mundo da vida, para daí chegar ao conceito *cotidiano* de mundo da vida. É este último que servirá à análise empírica dos mundos da vida historicamente constituídos, pois só com o conceito cotidiano de mundo da vida é possível analisar sociologicamente a realidade que se pretende explicar. Ora, como nosso objetivo aqui é tratar de aspectos de um mundo da vida específico, aquele

¹¹³ Habermas associa esse contexto previamente dado ao que Durkheim identifica como consciência coletiva. Conferir HABERMAS, Jürgen. *The Theory of Communicative Action. Vol. 2 – Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Boston: Beacon Press, 1987, p.119.

do qual fazem parte as CEBs, vamos nos limitar a esse conceito cotidiano de mundo da vida proposto pelo autor.

Segundo Habermas, na interpretação hermenêutica da fenomenologia, o mundo da vida acaba por ser reduzido apenas ao seu componente cultural, dado que seus principais intérpretes – Schutz e Luckmann – tendem a subestimar a importância da linguagem, especialmente da mediação lingüística, na interação social, embora estes mesmos autores insistam na importância de se considerar a intersubjetividade na análise do mundo da vida. Por outro lado, a interpretação pragmático-formal do mundo da vida, centrada nas condições possíveis do entendimento, mostra-se útil para uma teoria da comunicação, mas deixa de lado aspectos importantes relativos ao mundo da vida, como por exemplo as condições sócio-culturais em que se dão as interações. É por conta destes fatores que Habermas propõe seu conceito cotidiano de mundo da vida, buscando aproximá-lo de uma interpretação sociológica que possibilite identificar historicamente onde e quando tais estruturas se mostram na realidade social.

Em uma primeira aproximação, Habermas define o mundo da vida como “o estoque de modelos interpretativos transmitidos culturalmente e organizados lingüisticamente”¹¹⁴. A partir desta definição, tem-se a *cultura* e a *linguagem* como os dois principais constituintes do mundo da vida. Entretanto, como a análise deve se dar em relação aos mundos da vida historicamente constituídos, Habermas procura fazer essa transposição levando em conta um elemento que possibilite associar aos componentes estruturais do mundo da vida – cultura, sociedade e personalidade – as particularidades encontradas em cada contexto histórico estudado. Para o autor, esse elemento mediador é a *narração*, pois é a partir da descrição dos

¹¹⁴ *Idem, Ibidem*, p. 124.

eventos ocorridos em seus respectivos mundos da vida que os participantes na interação interligam e organizam seqüencialmente as situações tematizadas e as associam com o contexto que é coletivamente compartilhado. E também, durante uma narração, o ator social pode (re)afirmar, ao mesmo tempo, sua identidade pessoal e uma identidade coletiva.

O mundo da vida aparece, então, como o pano de fundo da ação comunicativa, o contexto comum dado *a priori* que possibilita aos indivíduos um referencial cognitivo para a interação orientada ao entendimento mútuo. Mas antes de procurar situar historicamente o mundo da vida específico que diz respeito diretamente a esta pesquisa, é fundamental compreender melhor como o autor trata dos componentes estruturais do mundo da vida e dos processos que possibilitam a reprodução simbólica do mundo da vida. Como ele mesmo coloca, faz-se necessária uma distinção entre forma e conteúdo para se compreender melhor os papéis de cada um desses componentes na manutenção do mundo da vida.

O principal papel do acervo de saber contido no mundo da vida é o de prover os participantes na comunicação de convicções aproblemáticas, convicções garantidas pela tradição cultural. É dessas convicções que se formam os contextos dos processos de entendimento – que se dão sempre em relação aos três mundos formais na interação, o objetivo, o social e o subjetivo – nos quais os participantes fazem uso daquelas definições sólidas previamente dadas pela cultura, ou então negociam novas definições segundo o problema em questão. Dado que na prática comunicativa cotidiana não há situações totalmente desconhecidas, Habermas pressupõe que acaba por haver uma conexão interna entre as estruturas do mundo da

vida e as estruturas das “visões de mundo” racionalizadas¹¹⁵, ou seja, as “visões de mundo” têm papel fundamental na formação do estoque de conhecimento que posteriormente pode possibilitar o entendimento mútuo nas ações praticadas no espaço do mundo da vida.

Em sua proposta de um conceito cotidiano de mundo da vida, Habermas sugere que a interação social a partir da ação comunicativa corresponde a três funções que contribuem para a reprodução simbólica do mundo da vida: em primeiro lugar, sob o aspecto do entendimento mútuo, a ação comunicativa contribui para a transmissão e para a renovação do saber cultural; em segundo lugar, sob o aspecto da coordenação da ação, ela serve para a integração social e para a criação de solidariedade; e em terceiro, sob o aspecto da socialização, ela contribui para a formação de identidades pessoais¹¹⁶. Desse modo, as estruturas simbólicas do mundo da vida se reproduzem por meio da continuação do saber aceito como válido, da estabilização da solidariedade dos grupos, e da formação de atores capazes de responder por suas ações. É importante ressaltar que a reprodução simbólica do mundo da vida ocorre por meio das interações envolvidas na prática comunicativa cotidiana.

Retomando: os componentes estruturais do mundo da vida são três, cultura, sociedade e personalidade. A cada um deles corresponde um dos processos citados acima: reprodução cultural, integração social e socialização, respectivamente. Vale a pena reter as definições dadas pelo autor para cada um deles. Cultura corresponde ao acervo de saber no qual os participantes na comunicação se abastecem de interpretações para se entender em sobre

¹¹⁵ A discussão sobre a racionalização das “visões de mundo” é feita mais adiante, no Capítulo IV.

¹¹⁶ HABERMAS, Jürgen. *The Theory of Communicative Action. Vol. 2 – Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Boston: Beacon Press, 1987, pp. 137-138.

algo no mundo. Sociedade é composta pelas ordens legítimas por meio das quais os participantes na interação regulam seu pertencimento aos grupos sociais, assegurando desse modo a solidariedade. E a personalidade é constituída pelas competências que tornam os sujeitos capazes de linguagem e de ação, ou seja, que os capacitam a tomar parte nos processos de entendimento e nestes afirmar suas próprias identidades¹¹⁷.

As dimensões espaço-temporais desses três componentes estruturais do mundo da vida são distintas, sendo que a cultura se apresenta como a mais ampla, seguida pela sociedade e, logo após, pela personalidade. A intenção do autor ao tratar desses três aspectos é a de apresentar como se dá a reprodução simbólica do grupo social nos três níveis, ao contrário de outras tradições que privilegiam um ou outro aspecto, mantendo visão unilateral dos processos de reprodução social. Neste sentido, o autor demonstra como se pode pensar os três processos de reprodução simbólica inter-relacionados, assinalando como cada um deles contribui para se formar um contexto onde seja possível a ação comunicativa.

A reprodução cultural do mundo da vida assegura a continuidade da tradição e a coerência do conhecimento suficiente para a prática diária, as quais são medidas pela racionalidade do conhecimento aceito como válido. Esta é a dimensão semântica da conexão entre as situações novas e as pré-existentes. A integração social do mundo da vida assegura a coordenação da ação por meio das relações interpessoais legitimamente reguladas e estabiliza a identidade dos grupos em extensão suficiente para a prática cotidiana, as quais são medidas pela solidariedade entre os membros (dimensão sócio-espacial). A socialização dos indivíduos no mundo da vida assegura para gerações sucessivas a aquisição de competências

¹¹⁷ *Idem, Ibidem*, p. 138.

generalizadas para a ação e mostra que as histórias de vida individuais estão em harmonia com as formas coletivas de vida, e isso é medido pela responsabilidade das pessoas (dimensão do tempo histórico)¹¹⁸.

Habermas esboça também as relações entre os três componentes do mundo da vida com vistas à sua manutenção, isto é, a contribuição dos processos de reprodução individuais para a manutenção dos componentes estruturais do mundo da vida¹¹⁹. Desse modo, se a esfera da cultura provê as necessidades para o entendimento mútuo oferecendo conhecimento válido suficiente para a manutenção dos dois outros componentes estruturais do mundo da vida, sua contribuição reside na legitimação das instituições existentes e também dos modelos de socialização para a aquisição da competência comunicativa. Se a sociedade é suficientemente integrada para cobrir as necessidades de coordenação da ação no mundo da vida, sua contribuição centra-se na regulação social legítima dos indivíduos, e também na regulação das obrigações morais dadas a partir do acervo cultural. Finalmente, se os sistemas de personalidade tiverem se desenvolvido em identidades fortes, sua contribuição reside na atualização das realizações interpretativas dos indivíduos, e também na motivação para ações que se conformam às normas dadas no grupo social.

Pode-se avaliar os processos de reprodução a partir de três dimensões: pela racionalidade do saber, pela solidariedade dos membros e pela capacidade da personalidade adulta de responder autonomamente por suas ações. As medidas dessas dimensões variam segundo o grau de diferenciação estrutural do mundo da vida e, em cada caso, as perturbações no processo

¹¹⁸ *Idem, Ibidem*, pp. 140-141.

¹¹⁹ Este esboço está demonstrado graficamente na Figura 21 – Contribuições dos processos de reprodução para a manutenção dos componentes estruturais do mundo da vida. *Idem, Ibidem*, p. 142.

de reprodução se manifestam de um modo: no âmbito da cultura, estas manifestações se apresentam como perda de sentido; no âmbito da sociedade, como anomia; e no âmbito da personalidade, como uma psicopatologia, ou enfermidade anímica¹²⁰.

Na época moderna, Habermas enfatiza a questão da crescente racionalização do mundo da vida, o que tem levado a uma diferenciação interna do mesmo e ao seu desengate em relação ao sistema. Neste sentido, ele considera que a racionalização do mundo da vida pode ser considerada a partir de três perspectivas, levando-se em conta seus componentes estruturais. A primeira perspectiva diz respeito à diferenciação estrutural do mundo da vida. Neste sentido, entre a cultura e a sociedade a diferenciação estrutural é percebida no gradual desengate entre o sistema institucional e as “visões de mundo”; com relação à personalidade e à sociedade, ela se manifesta na ampliação do espaço para o estabelecimento de relações interpessoais; e no que diz respeito à cultura e à personalidade, ela se manifesta no fato de que a renovação das tradições depende de que os indivíduos estejam prontos para criticar sejam hábeis para inovar. Essa situação de diferenciação leva a que no âmbito da cultura se crie um estado permanente de revisão de tradições fluidas e convertidas em reflexivas; no âmbito da sociedade, a um estado de dependência de ordens legítimas a procedimentos formais de criação e justificação de normas; e no que diz respeito à personalidade, ao estado de estabilização continuamente auto-controlada de uma identidade do eu baseada em elementos abstratos¹²¹. Estas são as tendências que sinalizam a liberação do potencial de racionalidade que a ação comunicativa leva em seu âmago.

¹²⁰ Conferir Figura 22 – Manifestações de crises quando os processos de reprodução são perturbados (patologias). *Idem, Ibidem*, p. 143.

¹²¹ *Idem, Ibidem*, p. 146.

A segunda perspectiva sobre a racionalização do mundo da vida relaciona-se a uma diferenciação entre forma e conteúdo, que se dá do seguinte modo: primeiramente, no plano da cultura, os núcleos de tradição que garantem a identidade se separam dos conteúdos concretos com os quais estão entrelaçados nas imagens míticas do mundo. No plano da sociedade, princípios universais são cristalizados, deixando para trás os contextos particulares aos quais se aderiam nas sociedades primitivas. No plano da personalidade, as estruturas cognitivas adquiridas no processo de socialização se emancipam cada vez mais dos conteúdos de saber cultural com os quais inicialmente estavam integradas no “pensamento concreto”¹²².

A terceira perspectiva da racionalização do mundo da vida é entendida como o aumento da reflexividade na reprodução simbólica, ou seja, a especificação funcional dos correspondentes processos de reprodução do mundo da vida. O principal fator a contribuir para o aumento da reflexividade reside na mudança havida na educação formal, a qual se torna livre dos ditames das autoridades familiar e eclesial¹²³. Entretanto, o processo de racionalização pelo qual passa o mundo da vida não impede que haja perturbações nos processos de reprodução simbólica do mundo da vida. Essas perturbações são chamadas pelo autor de patologias e, quando ocorridas no âmbito da cultura, levam à perda de sentido; quando ocorridas no âmbito da sociedade, levam à anomia; quando ocorridas no âmbito da personalidade, à alienação. Estas são as críticas feitas à sociedade burguesa quando ela vem analisada sob a ótica da crítica da cultura, assim como a crítica marxista se concentrou nas relações de produção, ou seja, na reprodução material da sociedade.

¹²² *Idem, Ibidem*, p. 146.

¹²³ *Idem, Ibidem*, pp. 146-147.

Os conceitos e processos aqui descritos são os fundamentais para se compreender o mundo da vida como ele é concebido na Teoria da Ação Comunicativa, tomado apenas em seu aspecto formal. Faz-se necessário agora ver como analisar os conteúdos do mundo da vida historicamente constituído em questão a partir deste referencial.

No que diz respeito às CEBs, acreditamos ser possível identificá-las como parte substancial do mundo da vida de seus membros. Este seria um passo importante para se formar um contexto onde seria possível o desenvolvimento da racionalidade comunicativa. Tomando o conceito cotidiano de mundo da vida desenvolvido por Habermas, em primeiro lugar é possível dizer que os membros de cada CEB, embora muitas vezes possuindo origens sócio-culturais distintas e variadas, tinham em comum um saber cultural que alicerçava suas interações no grupo. Os membros habitavam um mesmo espaço, urbano ou rural, e normalmente tinham ocupações profissionais próximas. Esse contexto compartilhadamente vivenciado por estas classes populares formava exatamente aquele “pano de fundo” que Habermas considera fundamental para o pleno desenvolvimento da ação comunicativa.

Acreditamos que se deve dar aqui maior relevância ao papel da cultura dentro desse contexto. Já foram apontados alguns dos fatores que possibilitavam aos membros das CEBs, enquanto grupo, compartilhar os mesmos valores culturais. Embora tal generalização seja mais difícil de se fazer para o conjunto de todas as CEBs devido à variedade de formas em que elas se apresentavam, dentro de cada uma – e mesmo dentre algumas com origens mais próximas – podemos falar da existência de um mundo da vida compartilhado entre os membros e mesmo entre não-membros do

mesmo bairro, ou vila, ou distrito. E o fato de participar ativamente de um grupo coeso dentro de seu mundo da vida facilita a ação dos indivíduos na direção da realização da ação comunicativa, principalmente se o componente cultural for fundamental para a integração do grupo.

Vamos tomar os componentes estruturais do mundo da vida segundo a interpretação habermasiana e procurar caracterizá-los no contexto histórico em que se situam as CEBs. Acreditamos que seja este o melhor modo de tomar o conceito cotidiano de mundo da vida desenvolvido pelo autor em uma análise empírica, um objetivo de tal conceituação, segundo suas próprias intenções expressadas na Teoria da Ação Comunicativa. Trata-se de uma identificação histórica de onde e quando as estruturas formalmente descritas aparecem na realidade social.

As convicções aproblemáticas dadas a partir do mundo da vida podem ser caracterizadas, no caso das CEBs, pelos valores cristãos racionalizados fornecidos pelo catolicismo renovado. É a partir deste referencial, modernizado por meio da Teologia da Libertação, que as questões de justiça e verdade passam a ser pensadas. A ação, então, se realiza a partir do saber compartilhado neste pano de fundo. E é a partir destes valores, agregados à formação política dada nas CEBs, que as realizações necessárias para uma melhoria da vida da população local vão sendo pleiteadas.

Por outro lado, é justamente por não haver situações totalmente desconhecidas neste contexto compartilhado que as estruturas do mundo da vida se conectam com as estruturas da “visão de mundo” racionalizada. Ou seja, a “visão de mundo” racionalizada do catolicismo renovado praticado nas CEBs tem uma ligação interna com o componente cultural do mundo da vida aí expresso. A ideologia do catolicismo renovado faz parte da vida

cotidiana dos membros das CEBs, dado que suas ações se pautam também nestes valores, expressando mais uma vez a racionalidade prática que se encontra nestes grupos.

O mundo da vida é o contexto que possibilita a ação comunicativa, como já visto. As CEBs se constituem em grupos centrados no mundo da vida justamente por tematizarem as situações passíveis de discussão a partir de seu próprio acervo cultural, claro que neste caso ainda ancorado na “visão de mundo” religiosa, o que sem dúvidas traz conseqüências para o tipo de ação ali empreendida. Vejamos como ainda persistiam justificativas religiosas para a ação no mundo:

“É exigência do Evangelho. É voltar-se para a vida, para os problemas de cada dia. Para o sofrimento de nosso povo.”¹²⁴

“Eu também acho que está nascendo uma Igreja dentre nós. As celebrações, por exemplo, nós se reúne e prepara partindo dos acontecimentos da cidade, isso é tirado mesmo por nós.”¹²⁵

“Reúne-se o grupo e mais outras pessoas e aí se procura vê qual é o caso. Ou o problema que mais está preocupando o povo e então se procura ver no evangelho qual a passagem que se refere mais a esse caso ou problema.”¹²⁶

“É a Igreja do compromisso e da consciência. Não fica cega fitando o Evangelho, mas vê sua claridade nas coisas da vida. Enxerga como o pecado se arruma na organização da sociedade e sabe que só vencerá na mudança.”¹²⁷

“Em Tanque do Chão a comunidade se reúne toda semana, no sábado ou domingo. Na reunião a gente canta, reza, lê e reflete sobre o Evangelho. Depois a gente vê os serviços que foram feitos na comunidade e o que mais se tem para fazer. Cada um diz quanto tem

¹²⁴ SEDOC – Serviço de Documentação. Petrópolis, 7, maio/1975, p. 1069.

¹²⁵ SEDOC – Serviço de Documentação. Petrópolis, 9, out/1976, p. 263.

¹²⁶ *Idem, Ibidem*, p. 263.

¹²⁷ SEDOC – Serviço de Documentação. Petrópolis, 9, nov/1976, p.515.

necessidade de ajuda, ou quando acha que se deve fazer algum trabalho comunitário. Nunca passa uma semana sem ter alguma tarefa da comunidade.”¹²⁸

“Todo o mundo vê bem a ligação desses trabalhos com o Evangelho, porque o que Deus quer é que a gente seja irmãos e ajude uns aos outros, vivendo bem unidos.”¹²⁹

“A reflexão do evangelho também varia conforme o grupo, ou o assunto tratado. Nas reuniões de rua, nas casas, sempre tem leitura nas reuniões com debates e ligação com os problemas da vida da gente.”¹³⁰

Os teólogos da libertação chamam a esse tipo de ação que ainda se vincula aos preceitos religiosos de união fé-vida. É interessante ver que a ação no mundo toma, depois, outros caminhos: estaria o mundo da vida das CEBs se tornando mais racionalizado? Claro: os problemas cotidianos são colocados na pauta do dia e levados para a discussão com vistas à sua resolução. E depois disso, a ação inicialmente com intuítos comunitários se transforma em ação reivindicatória na esfera da política.

“Nos trabalhos da roça estaremos juntos: quando alguém tiver um trabalho duro e demorado (roçar, plantar, colher, etc.) no domingo avisará na Igreja e no dia combinado, todos os que podem irão trabalhar com ele; não haverá nenhum compromisso de devolver o serviço, nem se contarão as horas: cada um ficará livre e o compromisso será só de caráter moral.”¹³¹

“A Igreja discutindo os problemas da comunidade tenta mostrar a situação do lugar através de dramatizações, conversas e na hora da conversa do evangelho nos cultos dominicais. Nós fazemos isto se reunindo semanalmente e conversando no grupo os problemas que está atrapalhando a vida do povo daqui. Ex.: problema do colégio

¹²⁸ SEDOC – *Serviço de Documentação*. Petrópolis, 11, out/1978, p.277.

¹²⁹ *Idem, Ibidem*, p. 277.

¹³⁰ *Idem, Ibidem*, p. 279.

¹³¹ SEDOC – *Serviço de Documentação*. Petrópolis, 9, nov/1976, p. 465.

porque o nosso grupo tem mais estudantes e já formamos um grupo de secundarista.”¹³²

“Toda semana, na reunião do Evangelho, a gente vê quais os trabalhos que a comunidade necessita e combinamos de juntar todo o mundo para fazer. De cada reunião já sai tudo combinado, o dia e a hora, e todo o mundo sempre vai cumprir o combinado.

Os trabalhos que a gente mais costuma fazer são esses:

1. Bater tijolos e ajudar a construir as casas daqueles que estão precisando. Já construímos 10 casas assim. Os donos das casas também participam da comunidade.

2. A casa de farinha era coberta de palha e estava muito ruim, então a comunidade se juntou e fez de novo a casa de farinha, coberta de telha.

3. Todo o mundo participa nas farinhadas um do outro - aqui ninguém paga para rapar mandioca.

4. Quando os caminhos estão muito ruins a gente se ajunta para ir ajeitar. A prefeitura não faz, a gente mesmo se organiza e faz. Abrimos também uma rodagem que não existia.

5. Para preparar os roçados de cada um, limpar o mato e cavar, a gente combina o dia e todos vão trabalhar juntos. Aqui ninguém precisa alugar trabalhador nem pagar dia de serviço, porque a gente faz o trabalho comunitário. Antes aqui já uns tinham o costume de trocar dia de serviço. Mas depois que a gente começou as reuniões do Evangelho, estamos dando mais valor a isso, e ficou mais animado.

6. Quando um pai de família ficou sem poder trabalhar, com a mulher internada, a comunidade fez uma cota e demos a feira da família duas semanas.

7. Este ano a Cidagro não queria mais comprar a nossa farinha, e na feira o preço estava muito baixo. Por isso os agricultores daqui se juntaram e foram falar com o Chefe da Emater, que foi com eles na Cidagro e a Cidagro aceitou de comprar a farinha pelo preço melhor.”¹³³

“A gente tem que unir fé e vida. Os problemas que a gente tem é falta de escola, salário baixo, falta de união e o povo não querendo se juntar. Os nossos problemas não chegam às autoridades competentes.”¹³⁴

“A gente começou a nossa união através da reflexão e da ação sobre os problemas: favelas, salário baixo, custo de vida, falta de escolas,

¹³² SEDOC – Serviço de Documentação. Petrópolis, 11, out/1978, p. 275.

¹³³ *Idem, Ibidem*, p. 277.

¹³⁴ *Idem, Ibidem*, p. 421.

tradição religiosa, falta de água, luz e esgoto, problema de moradia, falta de empregos, os ricos influenciando o povo, o povo ouvindo mais os ricos.”¹³⁵

“O trabalho de catequese é feito pela comunidade. Depois de 3 anos de luta a gente conseguiu água encanada. A gente teve uma reunião com o prefeito e o governo pra colocar a nossa situação. A gente fez uma pesquisa para saber qual o problema que mais atrapalhava o bairro e o pessoal descobriu que era a água que estava causando doenças, e outra pesquisa para saber as condições do bairro. A gente tem conseguido fazer que o pessoal se acorde para defender os seus direitos.”¹³⁶

“Nas paróquias, os batismo, casamentos, visita aos doentes, é tudo feito sob a direção de leigos. Para isto tem uma escola de preparação de leigos. A gente realiza alguns mutirões, reunimos grupos para construir casa e pedir melhorias públicas para as ruas: pedido de água, encanamento de água, luz, etc.”¹³⁷

É possível perceber, a partir dos depoimentos, que as preocupações cotidianas dos participantes das CEBs são inicialmente justificadas pela religião, representada por seu código normativo mor, o Evangelho, mas também se mostram em direção a um estágio em que essas justificativas não são mais necessárias. A consciência do poder da ação reivindicatória se insere na vida comunitária, de modo que a solidariedade comunitária passa de desígnio divino a ser cumprida por atender às necessidades terrenas dos membros das CEBs. Ou seja, acaba por haver uma racionalização do mundo da vida expresso nas comunidades, e a partir daí pode-se pensar no desenvolvimento de um tipo de solidariedade pós-tradicional.

Por outro lado, se se deseja identificar racionalidade comunicativa no âmbito das CEBs, deve-se procurar perceber como se dá a reprodução simbólica deste mundo da vida. Neste sentido, o que deveríamos encontrar

¹³⁵ *Idem, Ibidem*, p. 423.

¹³⁶ *Idem, Ibidem*, p. 424.

¹³⁷ *Idem, Ibidem*, p. 425.

nas CEBs era a ação comunicativa possibilitando a reprodução simbólica do mundo da vida de acordo com os três fatores que Habermas aponta. Sob o aspecto da transmissão e renovação do saber cultural via entendimento mútuo, acreditamos que alguns passos foram dados neste sentido, pois o tipo de sociabilidade ali encontrado difere do mais comum apontado na cultura brasileira: de autoritário e hierárquico a democrático e igualitário. Sob o aspecto da integração social e criação da solidariedade via coordenação da ação, temos nas CEBs um campo frutífero, pois a criação das comunidades respondia diretamente às necessidades de integração das pessoas dispersas nas vizinhanças mas com problemas em comum. E esta integração pautava-se na solidariedade, pois esta era a expressão da ajuda mútua praticada nas comunidades. Sob o aspecto da formação de identidades pessoais via socialização, é mais difícil precisar, dado que o modo de envolvimento de cada membro era diferente. Normalmente havia um grupo mais ativo circundando a liderança. Mas pode-se dizer que a partir do envolvimento político, e do tipo de sociabilidade que ali se formou, os indivíduos tomaram para si um novo modo de ver o mundo que os circundava.

Entretanto, como a continuidade das CEBs foi conturbada, fica a dúvida se tais processos foram eficazes dentro das comunidades. Levando em conta que os três componentes estruturais do mundo da vida se inter-relacionam de modo a possibilitar sua reprodução simbólica, ao que nos parece, a base cultural formada nas CEBs não foi sólida o suficiente para manter a coordenação da ação e a socialização dos membros. Isso quer dizer que a “visão de mundo” racionalizada e secularizada representada pelo catolicismo renovado, embora tenha exercido influência no tipo de ação encontrada nas comunidades, não foi capaz de contribuir de modo decisivo para a reprodução simbólica das próprias CEBs.

Por outro lado, mais um fator deve ser lembrado aqui: a conjuntura sócio-política favorável ao florescimento e crescimento das comunidades. No momento mesmo em que as mudanças políticas ocorridas na sociedade brasileira fizeram se sentir no âmbito dos movimentos sociais atuantes no processo de redemocratização política, as CEBs começaram a perder sua vitalidade. Mas para se chegar a uma conclusão sobre a influência exercida por este fator externo, sistêmico, faz-se necessário antes ver como se dão as relações entre o mundo da vida e o sistema na Teoria da Ação Comunicativa. Vamos a eles.

Desengate entre sistema e mundo da vida: é possível percebê-lo nas CEBs?

Na época moderna, o processo de racionalização do mundo da vida tem como contrapartida o processo de complexificação sistêmica. Este modo de interpretar as novidades ocorridas na modernidade advém da proposta habermasiana de uma concepção dual de sociedade. O intuito do autor é demonstrar como a crescente complexificação do sistema levou a um desengate entre este e o mundo da vida, causando o que ele denomina patologias na comunicação. Talvez este seja um ponto importante para explicar por que as CEBs, a partir de meados da década de 1980, deixaram de ter a mesma influência de outrora. Desse modo, torna-se importante perceber como o autor se utiliza dos termos e explica suas inter-relações.

A relação entre o sistema e o mundo da vida nas sociedades modernas pode ser tomada a partir da idéia de evolução social expressa na Teoria da Ação Comunicativa: a evolução social é vista como um processo de mão dupla,

no qual ao se aumentar a complexidade do sistema e a racionalidade do mundo da vida, os dois não apenas se diferenciam internamente como também se diferenciam um do outro. Habermas contrapõe sua concepção àquela expressa na teoria social de Talcott Parsons¹³⁸, a das etapas sócio-evolutivas que levam das sociedades primitivas às sociedades tradicionais e destas às modernas. A questão é que, pensada deste modo, a evolução social é levada em conta apenas no nível da complexificação sistêmica. Mesmo assim é possível apontar, dentro da análise sistêmica, a questão que ele considera fundamental, qual seja, o desengate entre sistema e mundo da vida: nesta perspectiva, o mundo da vida que de início se apresenta como co-extensivo a um sistema social pouco diferenciado, degrada-se pouco a pouco em subsistema como quaisquer outros, o que acarreta no desligamento dos mecanismos sistêmicos das estruturas sociais que cumprem a função de integração social. No caso da sociedade moderna, a complexificação sistêmica é tão grande que a conexão entre as esferas autônomas se estabelece a partir de meios “deslingüistificados” (o poder e o dinheiro)¹³⁹, ou seja, as normas e valores deixam de fazer parte destas estruturas; os meios “deslingüistificados” se formaram independentemente dos fundamentos prático-morais da coesão social.

Vale a pena seguir o desenvolvimento histórico que leva ao surgimento de estruturas tão complexas na era moderna. O que Habermas chama de desengate entre sistema e mundo da vida só pode ser compreendido ao se buscar as relações existentes entre a complexificação do primeiro e a racionalização do segundo. Para isso o autor retorna às sociedades primitivas a fim de verificar como se dá essa relação no primeiro estágio da

¹³⁸ HABERMAS, Jürgen. *The Theory of Communicative Action. Vol. 2 – Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Boston: Beacon Press, 1987, p. 153.

¹³⁹ *Idem, Ibidem*, p. 154.

evolução social. Assim, ele busca primeiro demonstrar como funcionam as sociedades primitivas enquanto mundos da vida sócio-culturais, pois é neste contexto que é possível perceber como as estruturas das interações lingüisticamente mediadas regidas por normas se caracterizam enquanto as estruturas sociais sustentadoras.

Nas sociedades primitivas regidas pelo sistema de parentesco, a identificação entre sistema social e mundo da vida é quase que total. Há uma congruência nas relações entre instituições (sociedade), “visão de mundo” (cultura) e indivíduo (personalidade). Todas as interações estruturalmente possíveis nesse tipo de sociedade se desenvolvem no contexto de um mundo social vivido em comum. Desse modo, é possível dizer que essa sociedade que se esgota nas dimensões do mundo da vida é onipresente, pois ela se reproduz como um todo em cada interação particular, embora o autor lembre que esta idéia de um mundo da vida homogêneo e coletivamente compartilhado seja um tipo ideal; não obstante, as sociedades arcaicas são as que mais se aproximam deste tipo ideal.

Habermas identifica, nestas sociedades regidas pelo sistema de parentesco, uma instituição total que regula o comportamento dos indivíduos e os submete às obrigações de sinceridade, lealdade e apoio recíproco, ou seja, a alguns pré-requisitos da ação orientada ao entendimento. Há que se levar em conta ainda o fato de estas formações sociais serem regidas por uma interpretação mítica do mundo, já que as normas do sistema de parentesco têm sua força vinculante retirada dos fundamentos religiosos: o controle social necessita de uma fundamentação religiosa ancorada no culto. Mas o mais importante aqui é que as interpretações do mundo via imagens míticas acabam por apagar as diferenças categoriais entre mundo objetivo, mundo social e mundo subjetivo, e também confundem o que é interpretação do

mundo e o que é realidade. O mito, por fim, tem o papel de fundar e organizar a identidade da tribo e de todos os seus membros.

Os dois planos distintos de diferenciação sistêmica que caracterizam as sociedades primitivas são a diferenciação segmentária, que ocorre por meio das relações de troca, por um lado, e a estratificação, que ocorre por meio do incremento das relações de poder, por outro¹⁴⁰. Entretanto, a integração sistêmica só pode permanecer atrelada à integração social devido à manutenção da estrutura social previamente dada, isto é, o sistema de parentesco. Mas há um momento em que o poder político deixa de obter sua autoridade do prestígio dos grupos de descendência dominantes, o que acarreta o desligamento do mecanismo de poder das estruturas de parentesco. É desse modo que surge o Estado, a instituição cristalizada no plano da dominação política. E é no âmbito das sociedades estatalmente organizadas que surgem os mercados de bens regidos por relações de troca simbolicamente generalizadas, ou seja, através do meio *dinheiro*. Mas somente quando a economia se desmembra da ordem estatal esse meio pode influenciar estruturalmente o sistema social como um todo.

Neste sentido, em cada formação social particular a base é constituída por um tipo de instituição, o que muda segundo a evolução social. Nas sociedades primitivas a base e a superestrutura formam um todo, pois nem mesmo a religião se encontra tão diferenciada da estrutura de parentesco de modo a constituir uma superestrutura. Nas sociedades tradicionais, enquanto as interpretações religiosas do mundo desempenham funções ideológicas, as relações de produção se encontram incorporadas na ordem política global. Só com o advento do capitalismo é que as relações de

¹⁴⁰ *Idem, Ibidem*, pp. 161-162.

produção assumem forma econômica, pois o mercado passa a cumprir também a função de estabilizar as relações de classe.

A base e a superestrutura vão também se diferenciando durante o processo evolutivo: primeiramente, o poder do Estado se diferencia das interpretações religiosas do mundo, as quais legitimam a dominação. Depois, já nas sociedades modernas, a economia e a administração estatal especializadas se diferenciam dos âmbitos de ação responsáveis pela reprodução cultural, integração social e socialização. Já nesta etapa é possível perceber o que o autor chama de desengate entre o sistema e o mundo da vida.

Com o surgimento do Estado, a capacidade de ação do coletivo como um todo passa a ser assegurada por uma instituição. A competência de atuar por todos é delegada a apenas alguns indivíduos. Ocorre assim uma renúncia do coletivo à orientação de sua ação somente em função do acordo com os presentes no contexto da comunicação. Há de se levar em conta que isto ocorre em formações sociais numericamente extensas, o que de certo modo inviabiliza a busca do consenso em todos os assuntos coletivos.

No caso das sociedades modernas, há uma renúncia à concentração das funções de controle em uma única instituição, as quais são distribuídas em sistemas de ação diferentes. O Estado se especializa na realização de fins coletivos por meio de decisões vinculantes, enquanto outras funções acabam por se tornarem despolitizadas e transferidas para subsistemas não-estatais. Este novo nível de diferenciação sistêmica surge com o capitalismo e com um novo mecanismo de controle sistêmico bem especial: o dinheiro. Com a generalização do uso do dinheiro, os valores de uso se tornam valores de troca. Mas é só com o advento do capitalismo que o dinheiro se torna um

meio de controle. No fim disso tudo, até mesmo o Estado se torna dependente do meio de controle sistêmico dinheiro, visto que a arrecadação de impostos é uma função primordial para sua manutenção: o poder se torna assimilado ao dinheiro¹⁴¹.

Vista da perspectiva do mundo da vida, esta complexificação gigantesca do sistema faz com que o mundo da vida se encolha, e se transforme em apenas mais um subsistema como qualquer outro. Mas vale ressaltar que esta relação é de mão dupla, pois a complexificação sistêmica também depende da diferenciação estrutural do mundo da vida, e que todo este processo está sujeito a uma forma de racionalização que é uma racionalização comunicativa. Habermas lembra, mais uma vez, da evolução do direito para explicar como a complexificação sistêmica só avança quando o mundo da vida se mostra suficientemente racionalizado: cada novo mecanismo sistêmico só se mostra superior aos anteriores quando já se encontra institucionalizado no mundo da vida; a moral e o direito devem estar em um nível evolutivo que permita que aquele mecanismo sistêmico possa exercer toda sua influência, que o legitime. A idéia aqui é que durante a evolução social não é possível o estabelecimento de níveis de integração mais altos se não estiver formada já uma instituição jurídica que incorpore níveis de consciência moral convencional ou pós-convencional, segundo a proposta de Kohlberg¹⁴². No caso do Estado constitucional burguês, são os direitos fundamentais e a soberania popular que exercem este papel, representando estruturas pós-convencionais da consciência moral.

A questão que fica é a de como pensar a coordenação da ação neste contexto amplo. No caso da sociedade moderna, ocorre o que o Habermas denomina

¹⁴¹ *Idem, Ibidem*, p. 171.

¹⁴² *Idem, Ibidem*, pp. 174-175.

de generalização dos valores¹⁴³, e num nível bem elevado, dado que a obediência abstrata ao direito é a condição normativa que o ator deve cumprir nos âmbitos formais de ação. Contudo, a generalização dos valores traz duas tendências contrapostas para o campo da interação: quanto mais progride a generalização dos valores, mais desligada se torna a ação comunicativa dos padrões normativos de comportamento. É este desengate que leva a carga da integração social cada vez mais do consenso ancorado na religião para os processos de formação do consenso na linguagem. Esta transferência da coordenação da ação para o mecanismo de busca de entendimento permite a emergência das estruturas da ação comunicativa. Desse modo, a generalização dos valores aparece como uma condição necessária para liberar o potencial de racionalidade imanente na ação comunicativa.

Entretanto, a liberação da ação comunicativa das orientações particulares de valor também leva à separação entre a ação orientada ao sucesso e a ação orientada ao entendimento mútuo. O desengate entre a integração sistêmica e a integração social é visível nesta polarização, pois isto pressupõe a diferenciação no plano da interação não apenas entre a ação orientada ao sucesso e ao entendimento mútuo, mas também entre os correspondentes mecanismos de coordenação da ação¹⁴⁴. O ponto principal aqui é a transferência da coordenação da ação da linguagem para os meios de controle. Meios “deslingüistificados” como o dinheiro e o poder se agregam às bases empíricas da sociedade, e não apenas simplificam a comunicação lingüística, mas a substituem. O mundo da vida deixa, assim, de ser necessário para a coordenação da ação. Daí que os subsistemas sociais que

¹⁴³ O termo é retirado da teoria parsoniana e significa “a tendência na qual as orientações valorativas que são exigidas institucionalmente dos atores se tornam cada vez mais gerais e formais no curso da evolução social”. Conferir HABERMAS, *op. cit.*, p.179.

¹⁴⁴ *Idem, Ibidem*, pp. 186-187.

se diferenciaram através destes meios de controle se tornam independentes do mundo da vida.

Mas fica uma outra questão, referente à legitimação destes processos. Para identificar como isso ocorre, Habermas trata mais uma vez das “visões de mundo”, que enquanto ideologias exercem papel importante na legitimação dos meios de controle. Assim, o autor entra na questão das funções ideológicas que as “visões de mundo” cumprem neste processo. Retomando a sociologia da religião de Weber, no aspecto das teodicéias criadas pelas religiões universais – a legitimidade da distribuição desigual dos bens de salvação –, Habermas relembra que tanto no caso das visões religiosas como nas imagens metafísicas do mundo é comum uma estrutura dicotômica entre este mundo e o outro mundo, o que lhes permite colocar o mundo da vida em contato com um “transmundo” (mundo transcendental). É assim que as “visões de mundo” apresentam suas funções ideológicas: sua eficácia reside no fato de que elas são capazes de justificar o mundo como ele é em diferentes níveis de consciência moral simultaneamente¹⁴⁵.

O autor levanta então a questão de como essa interpretação ideológica do mundo pôde se manter a despeito das evidências claras de injustiça, pois as coações da reprodução material invadiram os mundos da vida de classes sociais distintas da mesma maneira. Ele acha que isso só pode ser explicado pelo fato de a tradição cultural estar imunizada contra esses ataques, e essa imunização só pode ser explicada a partir das *restrições estruturais da comunicação*. Habermas considera que mesmo que as mensagens religiosas tenham sido intelectualmente elaboradas e sujeitas a um alto grau de racionalização, ainda assim os conceitos religiosos e metafísicos se construíam num plano de pretensões de validade ainda não diferenciadas,

¹⁴⁵ *Idem, Ibidem*, pp. 188-189.

no qual “o potencial de racionalidade da fala permanece atado a limites mais fortes do que na prática profana da vida cotidiana”¹⁴⁶. Disso se tira que os suportes legitimadores da função ideológica das “visões de mundo” tornam-se imunizados contra as objeções que se encontram ao alcance cognitivo da comunicação cotidiana, o que advém da separação institucional entre o sagrado e o profano, que faz com que os fundamentos da tradição não sejam questionados em espaço considerado indevido. Em suas próprias palavras,

“A imunização pôde se suceder quando uma separação institucional entre os domínios sagrado e profano da ação garantiram que as fundações tradicionais não seriam colocadas ‘no lugar errado’; dentro do domínio do sagrado, a comunicação permaneceu *sistematicamente restrita* devido à falta de diferenciação entre as esferas de validade, isto é, *como um resultado das condições formais do entendimento possível.*”¹⁴⁷

A chamada forma de entendimento é, para o autor, a base do modo de legitimação existente em cada sociedade. É a forma de entendimento que limita as possibilidades de comunicação devido à sua falha em diferenciar suficientemente entre as várias reivindicações de validade. Habermas considera ser possível ordenar hierarquicamente as orientações da ação, e os âmbitos de ação que tais orientações determinam, segundo o grau de diferenciação dos aspectos de validade, para identificar a forma de entendimento que é dominante em cada caso. Isso é importante porque os âmbitos de ação não são impregnados com a mesma intensidade pelos sistemas interpretativos.

A partir desta investigação sistemática das formas de entendimento, Habermas propõe a distinção entre quatro domínios de ação: o domínio da

¹⁴⁶ *Idem, Ibidem*, p. 189.

¹⁴⁷ *Idem, Ibidem*, p. 189

prática cultural; o domínio onde os sistemas religiosos de interpretação têm a capacidade de orientar diretamente a prática cotidiana; o domínio profano onde o acervo cultural de conhecimento é utilizado para a comunicação; e o mesmo domínio profano sendo utilizado para a atividade teleológica, sem as estruturas da “visão de mundo” exercendo efeito nas orientações da ação¹⁴⁸.

Nos domínios da ação marcados pelo sagrado, Habermas identifica relações internas entre as estruturas das “visões de mundo” e os tipos de culto: ao mito corresponde uma prática ritual; às “visões de mundo” religioso-metafísicas corresponde uma prática sacramental; e à religião da cultura do início do período moderno corresponde uma prática contemplativa¹⁴⁹. O importante a apontar aqui é que o desencantamento, no sentido weberiano, ocorre na passagem de uma fase à outra, pois a idéia de que o divino pode ser forçado a fazer alguma coisa neste mundo vai gradativamente perdendo sua força. Daí que nos domínios de ação profanos a prática religiosa não mais influencie a ação cotidiana. O valor integrativo da religião é perdido, passando este aos meios de controle sistêmicos.

Sua conclusão é a de que, no caso das sociedades modernas, a forma de entendimento possibilita que a chamada violência estrutural ocupe o nicho que causa as restrições na comunicação. Isso acirra a competição entre as formas de integração sistêmica e social, e a competição se torna mais visível que antes. No fim das contas, os mecanismos sistêmicos acabam por suprimir as formas de integração social naquelas áreas em que a reprodução simbólica do mundo da vida está em jogo. Habermas afirma que é

¹⁴⁸ *Idem, Ibidem*, p. 191.

¹⁴⁹ Estas relações encontram-se esquematizadas na Figura 28 – Formas do entendimento mútuo. *Idem, Ibidem*, p. 192.

justamente nestes espaços que a mediatização do mundo da vida se torna uma colonização: o sistema coloniza o mundo da vida. Tal colonização sistêmica impede a reprodução simbólica do mundo da vida e, conseqüentemente, o desenrolar da ação comunicativa.

Estes empecilhos podem ser vistos ao se analisar a história evolutiva do sistema e do mundo da vida em sociedades determinadas. É o que queremos demonstrar aqui no caso brasileiro, procurando ver como se dão as relações entre a parcela do mundo da vida das classes populares representada pelas CEBs e a sociedade inclusiva, principalmente no que tange aos subsistemas econômico e político-administrativo.

Para tanto, voltemos aos relatos dos membros das CEBs. Primeiramente, é interessante notar como os participantes percebem as relações das comunidades com a sociedade inclusiva, o sistema social do qual também fazem parte. É revelador como os participantes encaram os efeitos da ação governamental em suas vidas cotidianas, demonstrando já uma consciência de que possuem direitos que não são respeitados e/ou atendidos de modo suficiente para o exercício de sua cidadania.

“Existe sindicato mas não tem delegacia. Os trabalhadores freqüentam o sindicato e tem confiança nele porque é órgão das leis. O sindicato procura atender os direitos dos trabalhadores quando são lançados ao despejo e outras causas, e também em assistência médica. Mais isto é quando muito se cobra dele. Exemplo: no começo da nossa luta quando foi encaminhado os processos da nossa manutenção de posse. Levado à Federação, lá ficou muito tempo trancado nas gavetas da Federação. Se não fosse nós que apertasse o presidente hoje ainda estava por lá. O que é isso? Falta de interesse.”¹⁵⁰

¹⁵⁰ SEDOC – *Serviço de Documentação*. Petrópolis, 11, out/1978, p.263.

“Mas a Prefeitura não tem feito nada por aqui, só mesmo pagar a professora. Nem manda arrumar as estradas que estão ruins.”¹⁵¹

“Lá a gente tem muitas barreiras de opressão: Sindicato não funciona, falta de preços para nossos produtos, falta de terra pra gente trabalhar, falta de união entre as pessoas, muitos não querem entender nosso trabalho.”¹⁵²

“Há uma falta de crédito para os pequenos agricultores. O povo está organizado em comunidades, sindicatos e delegacias sindicais. O povo atua nas delegacias sindicais pois os sindicatos estão com os pelegos. Lá um presidente botou os delegados sindicais pra fora, mas o povo disse se o Presidente não reconhecia eles como delegados, o povo reconhecia neles os verdadeiros presidentes.”¹⁵³

“O problema de transporte é de amargar. A gente tem que remar e quase ninguém tem motor. O transporte é por rio. A mercadoria é cara, é falta de educação, é falta de documento pessoal, é falta de documentação da terra, é falta de apoio das autoridades e muita promessa dos políticos no tempo das eleições. O INCRA lá deve ser chamado: Instituto Nacional de Roubos Agrários. Um cara falou isso e quase foi preso. Só não foi porque a gente lutou e não deixou que ele fosse pra cadeia. A CONTAG tem ajudado a gente, a nossa Federação é uma porcaria. O presidente do nosso sindicato não ganha salário, o dinheiro que ele devia receber ele coloca pras lutas dos companheiros.”¹⁵⁴

Como é possível perceber a partir das falas apresentadas, os participantes das CEBs passam a se ver enquanto indivíduos que possuem direitos como todos os outros, e a reconhecer que os problemas cotidianos que enfrentam são passíveis de soluções. Estas soluções acabam por passar por demandas frente aos poderes públicos, dependentes de sua própria capacidade de ação organizada. A situação de classe desprivilegiada é reconhecida e contraposta à realidade que os cerca, num processo de conscientização a respeito da desigualdade social a que estão submetidos.

¹⁵¹ *Idem, Ibidem*, p. 276.

¹⁵² *Idem, Ibidem*, p. 415.

¹⁵³ *Idem, Ibidem*, p. 416.

¹⁵⁴ *Idem, Ibidem*, p. 417.

Outro tema que demonstra como a inserção das comunidades no sistema é percebida diz respeito à noção de capitalismo que vai se formando entre os membros. Vale lembrar que a Teologia da Libertação, o movimento intelectual que fomentou o aporte ideológico das comunidades, é influenciada pelo marxismo, e isso com certeza se reflete nas opiniões dos participantes, como podemos ver logo abaixo:

“Nos últimos anos os pequenos não têm condições de se manter. O custo de vida sobe demais, a exploração dos Bancos, a falta de preço para os nossos produtos. Como consequência que o pessoal vende a terra e vai para a cidade pensando que a vida lá é melhor. Os que ficam na terra são apertados pelas Empresas que cercam os pequenos proprietários e no final terminam conseguindo comprar a terra pelo preço que eles querem. A gente reflete com o pessoal para permanecer no campo, mostrando os perigos da cidade.”¹⁵⁵

“As condições de trabalho é péssima, 32 cruzeiros por uma tarefa. O sindicato é dos pior que existe, é tudo controlado pelos patrão. A oposição foi eleita mas o Ministério tirou o pessoal eleito e botou umas pessoas dele (pelego). A Usina desconta 15 cruzeiros por semana para o sindicato. A ACR atua nesta área mas alguns padres não aceitam nosso trabalho, mas o pessoal vai trabalhando. Lá nós tem um Centro de Defesa dos Direitos dos Pobres.”¹⁵⁶

“O custo de vida é muito alto, o salário é muito minguado (baixo). Estamos nos organizando para acabar com esta escravidão. A gente celebra a Palavra todos os domingos. O que a gente planta (feijão e milho) tão desvalorizado.”¹⁵⁷

“Lá nós temos a Pastoral Operária e o Movimento Custo de Vida. A gente tá lutando pelo congelamento dos preços. A Igreja é tão rica e o povo tão pobre. A gente mostra a realidade através do teatro, o povo participa e debate; os colégios religiosos servem para os ricos e os pobres nem sequer podem chegar perto das portas. A Igreja é muito

¹⁵⁵ *Idem, Ibidem*, p. 416.

¹⁵⁶ *Idem, Ibidem*, p. 418.

¹⁵⁷ *Idem, Ibidem*, p. 418.

rica. O pessoal é conscientizado de que o ser humano não é uma máquina. O operário descobre que é mais importante que o patrão. Os patrões pressionam e ameaçam os operários. Muitos deles são jogados fora quando reivindicam os direitos. O pessoal tem feito várias greves e tem tido algumas vitórias importantes.”¹⁵⁸

“O Governo constrói casas mas o povo não pode comprar, porque eles exigem que a pessoa tenha mais de dois salários mínimos. Então, quem compra casa é quem já tem. A gente fez uma manifestação do 1º de maio onde houve um grande desabafo. Lá falta trabalho, o salário não dá pra nada. Pra ser atendido no INPS tem que ter pistolão senão não é atendido. A gente tem encaminhado as pessoas para tirar os documentos necessários. Os políticos prometem tudo e nada fazem. Tem morrido muita gente por falta de médico e atendimento. O custo de vida é muito alto. A gente tem apoio da Prelazia, nosso bispo está conosco. A polícia escraviza muito o povo.”¹⁵⁹

“A raiz principal surgiu na época de Constantino, quando a Igreja aderiu ao poder econômico e se esqueceu de que existe a pessoa humana, surgindo daí as inúmeras raízes que hoje se apresentam. Na época da colonização do Brasil, os missionários que aqui chegaram a serviço do poder econômico português com a finalidade de enriquecer os grandes. Na época atual, muitas de nossa igrejas ainda conservam a tradição capitalista.”¹⁶⁰

O capitalismo é visto pelos membros das CEBs como o grande culpado pela desigualdade social. E a Igreja Católica por vezes aparece em seus discursos como conivente com o sistema opressor. Há que se apontar o perigo para a própria igreja que essa tomada de consciência traz à tona: os fiéis passam a contestar as próprias bases da igreja, sua própria sustentação enquanto um poder que desde os tempos mais remotos da história do cristianismo aliou-se ao poder do Estado, às elites econômicas e políticas.

¹⁵⁸ *Idem, Ibidem*, p. 422.

¹⁵⁹ *Idem, Ibidem*, p. 424.

¹⁶⁰ *Idem, Ibidem*, p. 432.

O modo de perceber o sistema capitalista nos leva a questionar outro ponto importante na discussão: a influência dos meios de controle sistêmicos na ação comunicativa praticada no mundo da vida. Poder e dinheiro se encontram relacionados na fala dos membros das CEBs por um motivo à primeira vista simples: quem tem dinheiro tem poder. Vejamos como os membros percebem as demonstrações de poder de fontes variadas:

“Na sociedade local o pobre não tem vez. A sociedade é feita para quem tem prestígio, para quem tem nome, estudo ou dinheiro. Os pequenos não cabem aí. A sociedade melhor, para o pobre ainda deve aparecer. Será quando um pobre se entender bem com os outros e unidos se associaram um ao outro.”¹⁶¹

“Faz pouco tempo também que na Igreja o pobre não tinha lugar. Na Igreja só tinha lugar aqueles poderosos, os mais fortes. O pobre não tinha vez nem pelo mesmo de falar porque o próprio padre dava um psiu, que ele tinha de ficar calado. Aí não tinha lugar em canto nenhum, nem na sociedade nem na Igreja. Toda palestra, toda combinação dos padres era com os ricos. Os pobres não tinham direito. Para um falar com o padre era preciso falar com aquele rico que estava com ele.”¹⁶²

“De uns tempos para cá começamos a assumir também uma outra responsabilidade que foi a festa de Santo Antônio. Antigamente era o fazendeiro, o rico, o padre que assumia essa responsabilidade. Na procissão os pobres levavam empurrão, tiravam da fila. Era uma coisa muito horrível, era uma festa só para eles. Agora a festa é de nós pobres, tudo unido, não tem esse negócio de fila, é tudo junto.”¹⁶³

“No meu modo de pensar, acho que o Brasil é muito grande e pouca gente é dono dele todo, e eu só culpo o governo, ele acha que só quem pode viver são os poderosos que tem muito dinheiro.”¹⁶⁴

“Existe muita opressão no meu lugar. Os fazendeiros estão expulsando os agricultores. Mais ou menos umas cem famílias já saíram das terras.

¹⁶¹ SEDOC – *Serviço de Documentação*. Petrópolis, 9, out/1976, p. 261.

¹⁶² *Idem, Ibidem*, p. 262.

¹⁶³ *Idem, Ibidem*, p. 262.

¹⁶⁴ SEDOC – *Serviço de Documentação*. Petrópolis, 9, nov/1976, p. 567.

Os outros que ficaram, nós temos se ajudado a defender os nossos direitos.”¹⁶⁵

“Falta de terreno para fazer nossas moradias. Os tubarão querem despejar os favelados, com ou sem indenização. As pessoas chegam nos terrenos e quando o terreno começa a ser valorizado então eles botam a mão e os olhos nos nossos barracos. O advogado requereu usucapião e agora eles pararam mais. Lá tem um cara que se diz capitão e que fala que a gente tem que deixar o terreno por bem, senão, vai deixar por mal. A gente tá comprando uma briguinha com ele.”¹⁶⁶

A relação entre os meios de controle “deslingüistificados” que são o dinheiro e o poder pode ser correlacionada à percepção das diferenças entre ricos e pobres, já que quem tem dinheiro, tem poder. Os dois meios de controle são percebidos como jogando a favor das classes privilegiadas. Isso atrapalha a integração social do mundo da vida, na medida em que estes tipos de interesses acabam sendo sempre mais fortes que os das comunidades. É o que Habermas denomina “colonização” do mundo da vida. Vejamos como os membros sentem isso:

“Nós somos explorados mesmo. Precisamos levar essa mensagem aos "maiores" para que eles acordem. Nós somos sempre prejudicados. Não podemos plantar milho selecionado. Milho só do paiol não dá.”¹⁶⁷

“Preocupar-se com terra cheira a subversão. As autoridades do nosso Município nem no tempo da campanha não fala dos problemas dos agricultores sem terra para trabalhar. Ajudam os proprietários a despejarem os moradores. Quase todas autoridades daqui são proprietários de terras.”¹⁶⁸

“É o sistema de governo que distorcem as leis e fazem ameaças. É o egoísmo das pessoas que não permitem o diálogo. São as pessoas da classe alta que não valorizam todos iguais, mandam o empregado

¹⁶⁵ SEDOC – *Serviço de Documentação*. Petrópolis, 11, out/1978, p. 415.

¹⁶⁶ *Idem, Ibidem*, p. 421.

¹⁶⁷ SEDOC – *Serviço de Documentação*. Petrópolis, 7, maio/1975, p. 1073.

¹⁶⁸ SEDOC – *Serviço de Documentação*. Petrópolis, 11, out/1978, p.273.

embora e quando vão acertar as contas no escritório, o empregado é o único a não participar. O interesse de grupos de pessoas altas que já possuem seus direitos defendidos e não enxergam a situação do povo.”¹⁶⁹

“Por causa de terras os policiais mataram um rapaz, eles foram atirando e o rapaz caiu morto. O bispo fez uma carta de apoio aos agricultores e de solidariedade ao rapaz e à família, mas a polícia não deixou a carta do bispo ser entregue. Eles tomaram a Carta pastoral do bispo e rasgaram. A polícia prende tudo que é contra fazendeiros. Até o padre já chegaram a prender. Quem manda lá são os tubarão do dinheiro e das terras.”¹⁷⁰

“É o poder que está nas mãos dos grandes, ninguém dá conhecimento das leis operárias. Os operários são pressionados pelos tubarões, e assim fazem com que não haja união entre os operários. É o sindicato e o ministério que são comprados pelas firmas e os operários são obrigados assinar documentos, coisas que não sabem do que se tratam.”¹⁷¹

“No norte e Mato Grosso está aquela confusão, ninguém pode mais morar por causa do tubarão. Os pobres pais de família já vivem desanimados porque não podem plantar nem uma roça e nem fazer mais um barracão. Os tubarões põem fogo e correm atrás do posseiro com arma na mão. Eu vi aqui os coitados dar parte à autoridade (polícia) e ele só pergunta se tem dinheiro.”¹⁷²

Relembrando as associações feitas por Habermas entre os meios sistêmicos de controle e a reprodução simbólica do mundo da vida, é possível ver que no caso das CEBs, poder e dinheiro se combinaram de modo que no mundo da vida dos participantes das comunidades se sentia a influência destes mediadores. Ou seja, pode ser que a forte presença dos meios dinheiro e poder tenha atravancado a liberação total da racionalidade comunicativa nas comunidades, dado que estes mediadores acabam por assumir o papel que deveria ser exercido pela ação comunicativa no sentido de proporcionar

¹⁶⁹ *Idem, Ibidem*, pp. 436-437.

¹⁷⁰ *Idem, Ibidem*, p. 425.

¹⁷¹ *Idem, Ibidem*, p. 435.

¹⁷² SEDOC – *Serviço de Documentação*. Petrópolis, 9, nov/1976, p. 567.

a integração necessária para a reprodução simbólica do mundo da vida. O que Habermas denomina uma das patologias na comunicação pode ser aqui identificada: a integração social deixa de ser função do mundo da vida e passa aos meios “deslingüistificados”. O mundo da vida passa a ser visto como um subsistema, regido pela ação teleológica.

É possível ver aqui também o que Habermas chama de “colonização” do mundo da vida pelos meios sistêmicos, um fato que só passa a ocorrer na era moderna. Mas o que se deve perguntar aqui é se a prática orientada à solidariedade que floresceu nas CEBs poderia ser vista como uma reação a essa “colonização”, dado que em muitos momentos seu discurso se direciona para a questão da emancipação humana. Para verificar se podemos falar neste tipo de reação, é preciso ver como se deram as atividades das CEBs enquanto movimento social atuante no processo da redemocratização política brasileira.

Habermas acredita que a novidade trazida pelos novos movimentos sociais é a mudança de foco do modo de se fazer política: ao contrário da “velha” política, centrada nas questões da seguridade econômica e social e de segurança militar do Estado-nação, a “nova” política se caracteriza por pensar mais na qualidade de vida das pessoas, na defesa igualitária dos direitos, na participação cidadã e nos direitos humanos¹⁷³. Seria aquilo que já é chamado há algum tempo de valores pós-materialistas, bem representados nos movimentos pacifista, feminista, ecológico, dentre outros, movimentos estes marcados pelo universalismo de suas posições. Contudo, temos que lembrar que o autor tem em mente a realidade específica das sociedades européia e norte-americana. Nosso caso é um pouco diferente.

¹⁷³ HABERMAS, Jürgen. *The Theory of Communicative Action. Vol. 2 – Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Boston: Beacon Press, 1987, p. 392.

Como colocado por Ruth Cardoso¹⁷⁴, a grande expectativa que se criou quando do início da atuação dos novos movimentos sociais brasileiros era a de uma mudança na cultura política do país, pois a autonomia daqueles movimentos sociais indicava que se poderia, a partir daquele momento, quebrar com as relações clientelísticas tão presentes em nossa sociedade. Segundo a autora, os movimentos desse período sempre tiveram duas formas de ação que se conjugavam: ao mesmo tempo em que lutavam para diminuir suas carências materiais, reivindicavam o reconhecimento de seus direitos enquanto cidadãos. Ou seja, há aqui uma conjugação dos interesses materialistas, imediatos, com aqueles interesses pós-materialistas, pautados em questões valorativas.

Pensamos que foi desse modo que as CEBs procuraram reagir aos imperativos sistêmicos que se colocavam perante seu mundo da vida. Por um lado, as comunidades levantavam ações reivindicatórias relacionadas a questões materiais, o que poderia ser entendido como uma preocupação com a reprodução material de seu mundo da vida. Em nosso contexto de país de terceiro-mundo isso é perfeitamente compreensível, ainda mais por estarmos tratando das camadas mais pobres da população. Por outro, as comunidades também apresentavam uma ação universalista centrada na questão dos direitos, o que indicaria uma preocupação com a reprodução simbólica de seu mundo da vida, perceptível a partir do envolvimento participativo na política e o seqüente desenvolvimento de uma sociabilidade de esquerda. Pode-se afirmar que as duas estratégias foram concomitantes no modo de atuação desses movimentos sociais.

¹⁷⁴ CARDOSO, Ruth. A trajetória dos movimentos sociais. In: DANIGNO, Evelina (org.). *Os anos 90: política e sociedade no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

Mas não podemos esquecer que tudo isso aconteceu dentro de um contexto ainda marcadamente religioso, o que com certeza trouxe conseqüências imediatas para o modo de atuação das comunidades. Numa situação assim, podemos até pensar que o dogma religioso tenha exercido aquele papel imunizador para o qual Habermas atenta quando se está tratando da esfera religiosa. O fato é que embora as CEBs se mostrassem como um ambiente dos mais favoráveis para a liberação da racionalidade comunicativa, em algum momento a liberação deste potencial foi brecada. Vale lembrar que nos depoimentos é possível ver críticas abertas feitas pelos fiéis à própria instituição religiosa. A questão que se coloca nesse momento é a de que até que ponto seria possível racionalizar e secularizar a prática religiosa sem por em risco os alicerces da própria instituição.

Vamos procurar responder a estas indagações buscando delimitar o lugar específico da religião na Teoria da Ação Comunicativa, o que será feito no próximo capítulo.

Capítulo IV - Religião e razão comunicativa

Sobre o lugar da religião na Teoria da Ação Comunicativa

Quando este estudo foi iniciado, o ponto mais vulnerável da proposta inicial era delimitar o campo em que seria possível estudar um grupo religioso a partir da Teoria da Ação Comunicativa. Como uma teoria construída tendo em vista a sociedade moderna, dita racionalizada, poderia ser utilizada para compreender a ação religiosamente motivada? Segundo as teorias evolucionistas em voga principalmente no século XIX, a religião estaria numa etapa anterior ao que costumamos chamar “visão de mundo” moderna, racionalizada. Relembrando Weber, a racionalização religiosa que deu origem à modernidade foi apenas um processo dentre vários outros, embora tenha sido considerado pelo autor como o mais importante para se pensar a emergência das “visões de mundo” modernas.

Além disso, a questão empírica que aqui se coloca diz respeito ao Brasil. Em nosso contexto a racionalidade de tipo ascético, origem do capitalismo moderno na Europa Ocidental, não foi a tônica dominante. Nossa modernidade foi importada, uma cópia do padrão civilizatório levado ao resto do mundo pelos países capitalistas centrais. Ao se pensar a questão da secularização, torna-se visível que também aqui ela ocorre de um modo diferente, difícil de definir - desde as interpretações clássicas da sociedade brasileira isso é procurado -, nem certo nem errado, apenas diferente. É neste sentido que se devem interpretar as mudanças no campo religioso brasileiro contemporâneo, tais como a conversão ao protestantismo e o crescimento das igrejas pentecostais e neopentecostais, o decréscimo da

maioria católica, a expansão do kardecismo entre as camadas mais intelectualizadas, e o próprio aumento dos indivíduos que se declaram sem religião.

O que entretanto aparece claro entre nós é a religiosidade difusa da população. Enquanto nos países de capitalismo avançado da Europa, poucos são os que se intitulam religiosos, no continente americano como um todo as crenças no sobrenatural são mais propagadas, a despeito de toda a modernização capitalista existente nesses países. Então, permanece a dúvida: como é possível estudar esta(s) realidade(s) a partir de uma teoria como a de Habermas, construída para um contexto bem mais secularizado?

A despeito das peculiaridades brasileiras e/ou americanas, a Teoria da Ação Comunicativa pretende possuir caráter universal na medida em que trata das estruturas gerais do que seu autor define como ação comunicativa. E essas estruturas gerais servem à análise de contextos históricos específicos por estarem baseadas no desenvolvimento filogenético do ser humano. Ou seja, apesar das diferenças culturais, a linguagem, elemento base na análise da comunicação, é uma estrutura que se desenvolve em toda e qualquer cultura.

Este é apenas um dos pontos de partida dessa discussão. O outro diz respeito à própria esfera da religião. Aos desavisados pode parecer estranho tratar de religião em uma teoria da racionalização, mas desde Weber tornou-se possível falar em uma racionalidade específica no domínio religioso. E Habermas leva isso em conta ao formular as bases da Teoria da Ação Comunicativa, dado que a moderna compreensão de mundo, racionalizada e secularizada, teve sua origem normativa naqueles domínios antes ocupados pelo simbolismo religioso. Por isso se tornou indispensável

para esta pesquisa compreender o lugar específico que a religião assume no cerne mesmo da teoria habermasiana da sociedade e da modernidade.

As considerações de Habermas sobre o papel da religião na evolução que dá origem às sociedades modernas não se encontram sistematizadas em nenhum capítulo específico sobre o item em sua obra. As análises da religião feitas pelo autor são encontradas de forma difusa, principalmente quando ele discute as teorias sociológicas clássicas de Weber e de Durkheim. Por conta disso, pode ser interessante seguir a intuição de Luiz Bernardo Araújo¹⁷⁵, quando identifica dois eixos pelos quais Habermas toma a religião na Teoria da Ação Comunicativa: primeiramente, ao tratar da racionalização das “visões de mundo” a partir da teoria weberiana da modernidade; e em segundo lugar, ao definir o papel da religião na construção do consenso social normativo básico das sociedades arcaicas, idéia retirada da teoria durkheimiana da solidariedade social. Desse modo, dado que a discussão da teoria clássica é um dos pontos de apoio de Habermas para a formulação de sua Teoria da Ação Comunicativa, cumpre-nos acompanhar o percurso que ele faz dos clássicos até a sua proposta da ação comunicativa, tendo como referência o ponto central de nossa discussão: a religião.

A racionalização das “visões de mundo” significa, na teoria weberiana, o processo pelo qual as religiões mundiais passam a explicar, de forma cada vez mais racional, as soluções para o eterno problema da distribuição desigual dos bens de salvação entre os homens, o que ele denomina teodicéia¹⁷⁶. Para Habermas, a racionalização das “visões de mundo” deve

¹⁷⁵ ARAÚJO, Luiz Bernardo L. *Religião e modernidade em Habermas*. São Paulo: Loyola, 1996.

¹⁷⁶ WEBER, Max. A psicologia social das religiões mundiais. In: *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1971, p. 318.

ser medida também pelos conceitos formal-pragmáticos básicos que elas disponibilizam aos indivíduos para sua interpretação do mundo ¹⁷⁷. Ele considera que o processo evolutivo que leva a essa racionalização teórica precede a própria racionalização prática que deu origem à sociedade moderna. Assim como Weber, Habermas pensa uma racionalização cultural que se transforma em racionalização social na medida em que se incorpora nas instituições sociais.

Na construção da Teoria da Ação Comunicativa esta racionalização encontra-se relacionada aos processos de aprendizagem – e aqui Habermas se inspira nitidamente em Piaget – intrínsecos à evolução societal. Habermas conecta o desenvolvimento individual (ontogênese) ao desenvolvimento social (filogênese) por intermédio da evolução das “visões de mundo”. Ele considera ter tido a religião papel fundamental neste processo, pois há em sua essência um potencial universalista, o qual só vai se demonstrar por completo na época moderna. Os referidos processos individuais e sociais de aprendizagem sofrem influência mútua, pois ao mesmo tempo em que as condições sociais condicionam as competências individuais, desenvolvidas ou não, são estas mesmas competências individuais que vão formar a base da estrutura social. Ou seja, as “visões de mundo” mantêm um estoque de conhecimento acumulado a partir da evolução cultural, que depois será utilizado no desenvolvimento dos processos de aprendizado, principalmente no que diz respeito ao chamado aprendizado social¹⁷⁸.

¹⁷⁷ HABERMAS, Jürgen. *The Theory of Communicative Action. Vol. 1 – Reason and the Rationalization of Society*. Boston: Beacon Press, p.45.

¹⁷⁸ Esta exposição é encontrada em HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Brasiliense, 1983, pp. 35-36.

Como a socialização dos indivíduos e a reprodução da sociedade representam os dois lados de um mesmo processo, Habermas se apóia em Kohlberg e considera possível encontrar nas estruturas sociais etapas homólogas às identificadas pela psicologia do desenvolvimento no crescimento individual, que corresponderiam às fases pré-convencional, convencional e pós-convencional da consciência moral¹⁷⁹. Ele considera que estas estruturas de racionalidade se expressam no âmbito do desenvolvimento do Eu e da evolução das “visões de mundo”. Ao processo de desenvolvimento do Eu, conforme Piaget, corresponderia também um descentramento das “visões de mundo”. Ele ressalta ser importante ter em mente que não se trata de transpor uma ordem lógica à outra, ou seja, não se trata simplesmente de refletir o modelo ontogenético nas estruturas da história filogenética, ou vice-versa. Levando esta ressalva em consideração, vamos descrever as correlações feitas pelo autor a seguir, conforme exposto em *Para a reconstrução do materialismo histórico*¹⁸⁰.

No estágio simbiótico do desenvolvimento infantil, durante o primeiro ano de vida, não há separação nítida entre sujeito e objeto, ou seja, não há uma delimitação clara da subjetividade na criança. No nível filogenético isso corresponderia às sociedades paleolíticas e suas representações mágico-animistas do mundo, nas quais não há ainda uma separação entre natureza e sociedade, as duas formando um todo coeso. Já no estágio egocêntrico do desenvolvimento individual, começa a haver uma separação entre o Eu e o ambiente, embora a criança ainda não seja capaz de perceber as situações ao seu redor a partir de outros pontos de vista que não o de seu próprio corpo. Corresponde às sociedades tribais e sua imagem sociomórfica do mundo,

¹⁷⁹ Esta tipologia, reinterpretada por Habermas a partir de Kohlberg, já foi exposta no Capítulo II.

¹⁸⁰ HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Brasiliense, 1983, pp. 16-21.

onde apesar de já haver uma consciência da normatividade social, os limites entre esta última e a natureza ainda são tênues.

No estágio sociocêntrico-objetivista, ou estágio das operações concretas, segundo Piaget, já há uma delimitação mais precisa do Eu em relação à sociedade e à natureza, e a criança já é capaz de se movimentar no âmbito das expectativas generalizadas de comportamento. Seria o caso das sociedades estatalmente organizadas, onde as imagens míticas do mundo auxiliam e legitimam a organização do poder, ou seja, o mito se transforma em tradição, e esta não se confunde totalmente com a normatividade social.

Por fim, é no estágio universalista que o Eu se torna reflexivo e capaz de questionar o dogmatismo e as normas dadas como convenções que podem ser criticadas. Habermas associa esse estágio ao que chama de civilizações desenvolvidas, marcadas por “imagens cosmológicas do mundo, filosofias e religiões que substituem as explicações narrativas dos contos míticos por fundamentações argumentativas”¹⁸¹. É nesse momento que há a ruptura com o pensamento mítico e a sociedade se apresenta pelo intermédio das visões racionalizadas de mundo. No caso ocidental, tais visões racionalizadas são representadas pela tradição religiosa judaico-cristã e pela filosofia grega.

Nesta passagem para a modernidade ocorre um fenômeno novo: as referidas interpretações da realidade perdem o caráter de “visão de mundo”, pois não são mais a única maneira de a sociedade se auto-representar. Habermas diz que a Reforma Protestante e o desenvolvimento da filosofia moderna foram os responsáveis por essa ruptura, visto que mesmo a fé religiosa e a teorização sobre o mundo assumiram a partir daí

¹⁸¹ *Idem, Ibidem*, p. 20.

um caráter mais reflexivo, transformando aquelas ordens antes tidas como absolutas em passíveis de crítica. É só nesse momento que o potencial universalista já presente nas “visões de mundo” racionalizadas é liberado, e o caminho rumo à ação comunicativa é aberto.

A tese de Habermas é a de que, no caso das sociedades modernas, a racionalização religiosa teve papel preponderante na formação do potencial cognitivo para a resolução de seus problemas estruturais, embora não seja este o único caso de racionalização levada do âmbito da cultura ao da sociedade. Habermas considera ser este um corte evolutivo importante para se separar as sociedades arcaicas do estágio seguinte, baseado principalmente na passagem do pensamento mitológico para o cosmológico. Na era moderna, foi a própria racionalização interna das religiões – cristianismo e judaísmo, no caso ocidental – que levou à secularização, fator fundamental na constituição da modernidade. Mais tarde, a concorrência da ideologia do Estado fez minguar o potencial legitimador das instituições religiosas. Entretanto, e é isso que se verá mais adiante, o conteúdo utópico e fraternal que habita a essência religiosa permanece em seu núcleo, tendo apenas que redirecionar seus alvos.

Outra discussão feita por Habermas a partir da teoria clássica gira em torno do conceito weberiano de desencantamento do mundo, o qual exemplifica um tipo de racionalização. Segundo Luiz Bernardo Araújo, a interpretação de Weber feita por Habermas leva a crer que o desencantamento significa a própria superação moderna das “visões de mundo”, pois eram estas que tinham a capacidade de manter unidas as interpretações da realidade e também as pretensões de validade aí inseridas¹⁸². O que ocorre a partir do

¹⁸² ARAÚJO, Luiz Bernardo L. *Religião e modernidade em Habermas*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 69.

processo de desencantamento é que o agir comunicativo vai sendo progressivamente liberado no sentido de tomar o lugar da autoridade moral arcaica da religião, dado que é apenas na época moderna que a diferenciação das esferas culturais de valor se mostra mais evidente, o que em termos da teoria habermasiana significa a maturação das pretensões de validade específicas a cada subsistema social – aquilo que Weber denomina esferas de valor. Isto é importante porque esta libertação das pretensões de validade do domínio normativo é o que possibilita vir à tona o consenso racional, dado que sob as amarras de qualquer esfera de valor a argumentação não se tornaria eficaz no sentido da busca do entendimento mútuo.

Desse modo, da mesma forma que Weber coloca no centro de sua teoria da racionalização ocidental a noção de desencantamento do mundo, o que remete o processo de racionalização diretamente à religião, Habermas se utiliza do conceito de “verbalização do sagrado” também como uma expressão da racionalidade que emerge a partir da secularização religiosa presente no contexto moderno. Ele procura perceber o processo de racionalização nos âmbitos da cultura, da sociedade e da personalidade. Assim, o autor considera que a racionalização da personalidade causada pelo processo de racionalização da conduta de vida expresso no protestantismo ascético se mostra como o ponto de intersecção entre o processo de racionalização cultural, dado pela evolução das “visões de mundo”, e o processo de passagem dessa racionalização cultural para a racionalização social, por meio de sua incorporação nas instituições sociais¹⁸³.

¹⁸³ *Idem, Ibidem*, p. 121.

Entretanto, o cerne da questão reside no potencial para a ação presente nesta historicamente única, específica, racionalidade prática. Na definição de Weber, há uma racionalidade prática que é uma forma de racionalidade que incorpora ao mesmo tempo a ação racional com respeito a fins e a ação racional com respeito a valores. Sua expressão na ética do protestantismo ascético representa a passagem das estruturas modernas de consciência do âmbito da cultura para o plano da personalidade. Tendo isso em mente, Habermas toma a racionalização ocidental em um duplo aspecto: a partir da dimensão ética da racionalização (o aspecto que é trabalhado por Weber) e também a partir da dimensão cognitiva, pois, segundo ele, quando se considera só uma das duas formas não se é capaz de abarcar todos os aspectos envolvidos na questão da racionalização ocidental. No contexto ocidental, portanto, tivemos duas tradições que contribuíram significativamente para a racionalização que deu origem à sociedade moderna, uma delas representada pelas tradições cristã e judaica, religiões essas com alto potencial de racionalização na dimensão ética e direcionadas ao domínio do mundo; e a outra, a filosofia grega, também com alto grau de racionalização, só que agora relacionado à dimensão cognitiva e representando uma atitude de contemplação do mundo¹⁸⁴.

Com esta interpretação, Habermas redimensiona e redireciona o modelo interpretativo weberiano, pois Weber, ao se voltar somente para a racionalidade prática que o referido processo engendra, a identifica apenas no protestantismo ascético. Acreditamos que a partir da maior abrangência dada por Habermas ao referencial weberiano seja possível pensar a racionalidade prática em outros meios que não apenas o do protestantismo

¹⁸⁴ O autor resume estas considerações na Figura 7 – Potencial da racionalização das visões de mundo. Conferir HABERMAS, Jürgen. *The Theory of Communicative Action. Vol. 1 – Reason and the Rationalization of Society*. Boston: Beacon Press, 1984, p. 212.

ascético – nas CEBs, por exemplo, nas quais a racionalidade prática foi direcionada para a esfera da política em vez da econômica.

A intenção de Habermas é demonstrar que a racionalização das visões religiosas de mundo pode levar a uma ética universalista de caráter racional – e a racionalidade é tomada aqui em seu aspecto estrutural –, só que a estabilidade dessa ética independe de sua origem religiosa. Dito de outro modo, Habermas aposta na idéia de que seja possível uma consciência moral guiada por princípios fora de um contexto religioso. Preponderante para a gênese de uma consciência moral pós-convencional, a religião não tem a mesma centralidade na manutenção de sua continuidade. Ao contrário, as estruturas religiosas podem muito bem desempenhar um papel de bloqueio ao desenvolvimento de todo o potencial da ação comunicativa devido principalmente à sua organização hierárquico-autoritária.

A descontinuidade de Habermas em relação a Weber se expressa, por fim, na concepção conclusiva sobre a racionalização das “visões de mundo”. Enquanto que para Weber este processo leva à perda de sentido, pois as “visões de mundo” não são mais capazes de fazer uma representação unitária e totalizante da sociedade, para Habermas há um certo otimismo na visão do processo, já que a racionalização das “visões de mundo” com sua conseqüente secularização possibilita que a ética da convicção presente em toda “visão de mundo” ético-religiosa progrida no sentido de uma ética da fraternidade, fundamental para o desenvolvimento da ação comunicativa¹⁸⁵.

A teoria sociológica desenvolvida por Durkheim também trazia a religião para o centro de sua compreensão sobre o social. Sua questão primordial era

¹⁸⁵ ARAÚJO, Luiz Bernardo L. *Religião e modernidade em Habermas*. São Paulo: Loyola, 1996, pp. 140-141.

a da coesão da sociedade moderna, em tempos de grande turbulência na Europa em mudança social. Por estar preocupado essencialmente com a normatividade e com a questão moral, Durkheim dirige seus estudos para a religiosidade, a principal fonte responsável pela validade das instituições e dos valores, o que o leva a perfilar sua preocupação com a ordem social junto às questões morais. Durkheim, a partir dos estudos sobre os sistemas totêmicos australianos¹⁸⁶, revela as origens das instituições sociais e das categorias de pensamento humano a partir do fenômeno religioso. Habermas acompanha essa transição expressa na teoria social durkheimiana, buscando demonstrar como a chamada “consciência coletiva” passou do domínio religioso ao laico, com especial atenção à função da linguagem nesse processo.

Habermas identifica, na noção de consciência coletiva de Durkheim, uma raiz pré-lingüística da ação comunicativa com caráter simbólico, o qual pode ser tomado como um elemento que possibilita a “interação lingüisticamente mediada regida por normas”¹⁸⁷, em sua ótica o ponto de partida para a evolução sócio-cultural que leva à ação comunicativa, evolução esta tomada como uma tendência à “verbalização”¹⁸⁸ do sagrado”. Isto é possível porque Durkheim associa a autoridade moral da consciência coletiva ao domínio do sagrado, identificando um ponto comum às duas

¹⁸⁶ DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

¹⁸⁷ HABERMAS, Jürgen. *The Theory of Communicative Action. Vol. 2 – Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Boston: Beacon Press, 1987, p. 46.

¹⁸⁸ A expressão no original alemão é *Versprachlichung*, em inglês traduzido como “linguistification” e em espanhol como “lingüístización”. Como ainda não há versão em português da Teoria da Ação Comunicativa, utilizamos o termo “verbalização” sugerido por Araújo, o qual, segundo este autor, expressa melhor a idéia de laicização do simbolismo religioso primitivo. Conferir ARAÚJO, *op. cit.*, p. 168. Este mesmo termo já é utilizado anteriormente em FREITAG, Barbara. Teoria da Ação Comunicativa e psicologia genética: um diálogo Habermas x Piaget. *Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, 71, pp. 27-59, 1982.

situações: a entrega do indivíduo a este algo mais forte que ele. É a partir dessas analogias entre a moral e o sagrado que Durkheim afirma ter a moralidade uma base sagrada, sendo que a sociedade e a esfera do sagrado aparecem como entidades dotadas de forças com poder de coação sobre o indivíduo. O sentimento de respeito e submissão perante o sagrado parece ter suas raízes em sociedades arcaicas pouco diferenciadas, e é a elas que Durkheim retorna para investigar a própria origem do sagrado, encontrando aí, segundo a interpretação habermasiana, o consenso normativo pré-lingüístico ainda presente na “consciência coletiva” das sociedades modernas¹⁸⁹.

O que Habermas mais aproveita da idéia geral expressa na teoria durkheimiana diz respeito à ação executada no âmbito religioso: a ação ritual, que, segundo o autor, no decurso da evolução social avança no sentido de uma ação comunicativa. Isto é possível porque o agir comunicativo passa a ser o elo entre os três componentes estruturais do mundo da vida – cultura, sociedade e personalidade – os quais se encontravam unidos e indiferenciados no caso das sociedades constituídas antes da modernidade. Esta interpretação se mostra produtora ao se pensar o rito como um meio de coordenação das ações, o que ocorre nas formações sociais em que religião e sociedade são um mesmo ente, um todo coeso. No caso moderno, o rito é substituído pela linguagem como meio de coordenação da ação, sendo a diferença agora marcada pela racionalidade interna inerente à linguagem.

A partir da análise das práticas rituais, Durkheim identifica o consenso normativo pré-lingüístico, que neste momento é mediado através de

¹⁸⁹ HABERMAS, Jürgen. *The Theory of Communicative Action. Vol. 2 – Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Boston: Beacon Press, 1987, p. 52.

símbolos. Tomando o rito como o componente central da religião – aquilo que lhe dá forma –, ele deduz que o sagrado é a expressão mais antiga desse consenso normativo, o qual sempre tem sido atualizado justamente por meio das práticas rituais. Segundo Habermas, as convicções religiosas são, já em suas formas arcaicas, formuladas em uma linguagem que as torna a propriedade comum da comunidade religiosa, a formação de sua cultura. A crença religiosa é sempre uma crença coletiva, e o ritual, enquanto ação que assegura e repõe para os membros a pertença àquela comunidade, é a prática que atualiza a crença ao mesmo tempo que a interpreta. É este consenso normativo básico permanentemente atualizado que recria e mantém a identidade do grupo, e é por isso que ele se mantém no núcleo da religião mesmo em suas formas modernas.

O sagrado se apresenta como um consenso normativo, que é atualizado permanentemente por meio do rito. O próprio Durkheim já aponta seu caráter permanente, pois considera que a ação ritual sobrevive mesmo havendo mudanças nos conteúdos religiosos. Embora Durkheim considere o ritual que leva ao consenso muito importante, associando-o até às assembleias modernas por causa do caráter de renovação da identidade coletiva, *para Habermas este consenso religioso é eficiente apenas nas sociedades de formação tradicional*. No contexto moderno, altamente racionalizado, o simbolismo religioso não é mais suficiente para garantir a integração social, o que leva Habermas a caracterizá-lo como o núcleo arcaico da identidade coletiva. A “verbalização do sagrado” é exatamente o processo que explica tal transformação desse núcleo arcaico da solidariedade social, que no contexto moderno passa das estruturas religiosas às estruturas da comunicação.

É assim que, ao incorporar os conceitos durkheimianos em sua teoria evolucionária da sociedade, Habermas propõe ter havido uma cisão do meio de comunicação no desenrolar da evolução sócio-cultural, correspondente à separação entre os domínios do sagrado e do profano. A esta separação corresponde a migração das estruturas do entendimento – no domínio simbólico – da esfera sagrada extracotidiana para a prática cotidiana profana. Durante este processo, o simbolismo religioso responsável pelo consenso normativo e pela coordenação ritual da ação acaba por se tornar a parte que resta, no contexto moderno, da interação simbolicamente mediada própria das sociedades arcaicas. Ou seja, os símbolos religiosos perdem suas funções de adaptação e domínio da realidade e se tornam o ponto de conexão entre as disposições comportamentais dos indivíduos e o meio de comunicação¹⁹⁰. É esse processo de “verbalização do sagrado” que permite a liberação da ação comunicativa, mediante a transformação da solidariedade social de ética da convicção em ética da responsabilidade, para retornar à terminologia de Weber.

Dessa junção de Weber e Durkheim, as visões religiosas do mundo aparecem em Habermas como as responsáveis por estabelecer uma conexão entre o humano, a natureza e a sociedade. Elas são a forma de autopreservação do grupo, o meio pelo qual se estabelece a identidade coletiva e esta se liga com as instituições sociais. Em Habermas as “visões de mundo” podem funcionar como o impulso que transforma o consenso religioso básico em energia para a solidariedade social, a qual se vê transportada para as instituições sociais. É neste processo que a autoridade moral da religião é passada às instituições, situação que só se completa na

¹⁹⁰ HABERMAS, Jürgen. *The Theory of Communicative Action. Vol. 2 – Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Boston: Beacon Press, 1987, p. 54.

era moderna, quando a religião deixa de ser a única esfera de valor responsável pela integração social.

Nossa intenção até aqui foi demonstrar como Habermas percebe a evolução das “visões de mundo” – com seu fundo religioso – antes da constituição da “visão de mundo” moderna, processo já descrito por Weber. É justamente esse potencial universalizante contido nas religiões que, a partir do processo denominado “verbalização do sagrado” passa da esfera religiosa à esfera da comunicação, e permite que a normatividade social dê base à justificação de validade no âmbito da ação comunicativa. Vamos ver então as conseqüências imediatas da passagem desse consenso normativo ancorado na religião ao consenso racional moderno.

Do consenso religioso ao consenso baseado em argumentos

Como já colocado, o objetivo de Habermas ao tomar a evolução das visões religiosas de mundo é, por um lado, considerar os fundamentos sagrados da autoridade moral a fim de seguir no plano filogenético a linha evolutiva que vai da interação mediada por símbolos à interação regida por normas. Por outro, é descobrir na validade normativa enraizada no sagrado um ponto de conexão para seguir a evolução que vai da interação mediada por símbolos à linguagem. Mas, como sua intenção principal é compreender a ação comunicativa no mundo moderno – estando já o mundo da vida racionalizado –, o autor busca responder à questão de que direção evolutiva tomou a ação regida por normas a partir dos pontos de partida acima apontados. A hipótese inicial que o autor lança em torno da questão é a de que as funções de integração primeiramente realizadas no âmbito da prática

ritual passam para o domínio da ação comunicativa. Este movimento de substituição da autoridade do sagrado pela autoridade do acordo alcançado intersubjetivamente significa a liberação dos potenciais para a ação comunicativa dos contextos normativos sacralmente protegidos¹⁹¹.

No que tange à ação comunicativa em si, este mesmo consenso constituído a partir do núcleo arcaico da solidariedade social aparece aos membros do grupo como um acordo idealizado que transcende as mudanças espaciais e temporais. É esse primeiro acordo social que vai fornecer o modelo para os conceitos de validade que depois serão tematizados na argumentação comunicativa, principalmente no que concerne à idéia de verdade, pois as convicções religiosas costumam ser tematizadas como verdades. Durante esse processo, a validade normativa se diferencia na medida em que se separa dos fundamentos sagrados da autoridade moral, e então se divide entre validade social das normas que são reconhecidas de fato e validade ideal das normas que merecem vir a ser reconhecidas.

Até aqui ainda não se respondeu como o consenso normativo mantém sua força de coesão quando não está mais imerso no domínio religioso. Habermas responde a esta questão seguindo o raciocínio durkheimiano sobre a evolução do direito. O autor toma a evolução do direito como um processo de racionalização que gradualmente o tira do âmbito do domínio do sagrado, ou seja, o desenvolvimento do direito é visto como um processo de desencantamento. A questão que se repõe neste momento é a mesma antes descrita: se o fundamento moral sagrado é retirado do âmbito do direito, que força legitimadora mantém o contrato celebrado entre as partes? Essa força vem de fora, pois o direito continua coativo, já que, ao mesmo tempo que a moralidade é internalizada, o direito se transforma em lei

¹⁹¹ *Idem, Ibidem*, p. 77.

imposta externamente, autorizada pelo Estado e dependente do aparato de sanção do mesmo Estado. Habermas conclui que a força que mantém essa coesão diz respeito ao interesse geral, e não apenas a um acordo entre as partes. Esse interesse geral é representado pelas leis sociais subjacentes às ações individuais, pois ele não pode ser representado pela soma dos interesses dos indivíduos; suas características próprias são a impessoalidade e a imparcialidade.

A resposta a esta questão também passa pela formação da autoridade política. No caso das sociedades diferenciadas, a consciência coletiva encontra-se incorporada ao Estado, o qual aparece como o promotor e o defensor do interesse coletivo. Habermas acredita que Durkheim teria visto que nos Estados modernos a base de assentimento de uma vontade geral acaba deixando aqueles fundamentos religiosos de outrora e passa a ser formada discursivamente no âmbito de uma opinião pública política. Isso pode ser percebido na afirmação de Durkheim de que os regimes democráticos possibilitam que a própria sociedade chegue a uma maior consciência de si mesma. Na interpretação habermasiana, quando o consenso religioso básico se dissolve e o poder de Estado perde sua base sagrada, a única alternativa para a manutenção da unidade da coletividade é a união comunicativa da comunidade. Isso quer dizer que o consenso gerado comunicativamente no âmbito da esfera pública é o que vai garantir a integração social antes dada pelo consenso religioso.

A idéia de Durkheim da passagem da solidariedade mecânica à solidariedade orgânica também é tomada por Habermas para explicar o processo de “verbalização do sagrado”. Segundo Habermas, Durkheim vê essa passagem como uma emancipação, pois na medida em que as estruturas sociais se diferenciam, os indivíduos se libertam da consciência

coletiva, a qual delimita naquele momento todo o sistema de personalidade. E neste processo os indivíduos também se distanciam daquele consenso religioso básico, no qual todos estão imersos e misturados com todos os outros. A definição dada por Habermas é esclarecedora:

*“A racionalização das visões de mundo se expressa em um processo de abstração que sublima os poderes míticos em deuses transcendentais e finalmente em idéias e conceitos e, às custas de encolher o domínio do sagrado, deixa como consequência uma natureza privada de deuses.”*¹⁹².

A passagem da solidariedade mecânica à solidariedade orgânica traz consigo também o fenômeno da individuação típico da era moderna, processo caracterizado mais pela auto-reflexão sobre si mesmo do que pela liberdade de se poder escolher entre diferentes alternativas. Essa autonomia individual que vem no bojo da diferenciação social caracteriza um novo modo de solidariedade, a qual não é estabelecida de antemão como no caso das sociedades arcaicas, mas deve ser alcançada cooperativamente. Daí que a integração social por meio da fé é transformada em uma integração social por meio da cooperação. Segundo Habermas, um mote para se falar em Durkheim de uma racionalização do mundo da vida. O autor interpreta o pensamento durkheimiano aqui como tomando a modernização social como um processo de racionalização, e essa racionalização é vista como uma evolução para uma moral universalista baseada na atuação responsável dos indivíduos¹⁹³.

Daí se tira que, num contexto em que a religião é a própria “consciência coletiva” responsável pela unidade social, o principal agente ideológico na sociedade vista como instituição total, ela ainda não é capaz de liberar o

¹⁹² *Idem, Ibidem*, p.83.

¹⁹³ *Idem, Ibidem*, pp. 84-85.

potencial para a ação comunicativa. Apenas quando, a partir do processo de diferenciação social, a religião vem a se constituir enquanto “visão de mundo”, quando as estruturas da ação orientada ao entendimento se tornam eficazes, é que se torna possível a “verbalização do sagrado”. É neste ponto que as duas pontas se unem, pois a “verbalização do sagrado” é uma expressão da racionalização do mundo da vida, já que essa racionalização é entendida também como uma diferenciação entre seus três componentes estruturais – cultura, sociedade, personalidade –, os quais se encontravam misturados nas formações sociais pré-modernas.

Habermas diz que Durkheim já havia sugerido a idéia de “verbalização do sagrado”, embora não tenha explorado todo o potencial do conceito. Entretanto, apenas quando levamos em conta as idéias de G. H. Mead ao conceber a mudança comunicativa havida nas instituições tradicionais baseadas na autoridade sagrada como racionalização é possível apreender o conceito em uma perspectiva mais completa. E mesmo que o domínio sagrado se mantenha constitutivo da sociedade, apenas a moralidade comunicativamente construída e desenvolvida no âmbito de uma ética do discurso pode substituir o lugar próprio da autoridade do sagrado. Isso ocorre porque algo constitutivo da capacidade de penetração própria dos poderes sagrados primordiais se ata à moralidade surgida posteriormente. Esse poder permeia os níveis da cultura, da sociedade e da personalidade mesmo em sua situação moderna, onde as três esferas estão diferenciadas.

Ao transpor as idéias desenvolvidas no âmbito do desenvolvimento filogenético para o domínio social, a principal conclusão de Habermas no que tange às sociedades modernas é a de que, à medida que se formam comunidades onde as pretensões de validade normativas necessitam, para sua confirmação, de um consenso alcançado comunicativamente, esses

princípios democráticos de formação da vontade coletiva são impostos ao nível do Estado, o mesmo ocorrendo com os princípios jurídicos universalistas. O que se pode ver aqui é uma reativação do consenso público, agora tendo na comunicação seu componente principal.

O que Habermas tira de mais importante das considerações de Weber e Durkheim para sua própria teorização sobre a evolução das imagens religiosas de mundo pode ser assim dito: a base de validade das instituições se desloca da ação ritual para a ação comunicativa. A autoridade das convicções dadas pela instituição religiosa passa do domínio do sagrado para o âmbito do consenso, que não é mais dado *a priori*, mas sim comunicativamente alcançado. Quando a comunidade de crentes se seculariza e se torna uma comunidade de cooperação, os fundamentos religiosos do consenso deixam de existir e somente uma moralidade universalizante pode manter seu caráter obrigatório perante os indivíduos. As conclusões a que Habermas chega resumem suas intenções ao discutir as teorias antes expostas:

“A interação normativamente guiada muda suas estruturas na medida em que as funções de reprodução cultural, integração social, e socialização passam do domínio do sagrado para o da prática comunicativa cotidiana. No processo, a comunidade religiosa que foi a primeira a tornar a cooperação social possível é transformada em uma comunidade de comunicação sob a pressão para cooperar.”¹⁹⁴

Habermas considera que a “verbalização do sagrado” é justamente a transferência dos processos sociais básicos de reprodução cultural, integração social e socialização do domínio dos fundamentos sagrados para o âmbito da comunicação lingüística e da ação orientada ao entendimento mútuo. E quando a ação comunicativa toma estas funções centrais na

¹⁹⁴ *Idem, Ibidem*, p. 91.

sociedade, o *medium* da linguagem fica sobrecarregado com as finalidades de produzir o consenso, ou seja, a linguagem deixa de servir apenas de meio de transmissão e atualização daqueles acordos pré-lingüísticos e começa a exigir acordos racionalmente motivados. Isso ocorre tanto no âmbito prático-moral da experiência, quanto no domínio cognitivo específico de abordagem da realidade objetiva.

Ou seja, no fim disso tudo é a racionalização religiosa – e a conseqüente secularização trazida por ela – que torna possível a ação comunicativa. É aquele consenso religioso das sociedades arcaicas que contém o germe do consenso racional moderno. E não é pouco dizer que esse consenso moderno, construído a partir de argumentos racionais, demonstra uma nova possibilidade para a política: há aí um movimento de reativação da esfera pública. As demandas sociais voltam a ser discutidas e negociadas pelos cidadãos, e depois levadas às autoridades competentes.

O que fica agora é como pensar as CEBs a partir de tudo que foi aqui exposto. Primeiramente, deve-se lembrar da questão da racionalização das “visões de mundo”. Como visto a partir de Weber, o cristianismo é considerado uma religião com alto grau de racionalização ética. No interior do cristianismo, tem-se o protestantismo como uma vertente considerada mais racionalizada que o catolicismo. Entretanto, a “visão de mundo” encontrada nas CEBs possui em alto grau aquela racionalidade ética da qual fala Weber, a despeito de se tratar aqui de comunidades católicas.

Desse modo, o catolicismo praticado nas CEBs pode ser considerado uma “visão de mundo” altamente racionalizada tal qual Habermas concebe o termo. A teodicéia presente nas comunidades apresenta a desigualdade como um problema construído pela sociedade humana, trazido pelo sistema

capitalista, e passível de solução por meio da ação neste mundo. É uma explicação bastante eticizada e – o que talvez seja o mais importante – secularizada, típica de uma interpretação moderna de mundo.

Por outro lado, deve-se lembrar que para Habermas o desenvolvimento da racionalização cognitiva também é muito importante no processo que dá origem à modernidade. No caso das CEBs, é interessante frisar que a expressão do novo modo de perceber a religião, e também a ação política, não surgiu do nada. A mudança de perspectiva ocorrida com os membros das comunidades só foi possível a partir de um processo de aprendizado. Chamado de conscientização pelos teólogos e leigos adeptos da prática da Teologia da Libertação (poderia até ser doutrinação), os participantes das CEBs não teriam mudado sua perspectiva perante o mundo se não tivessem sido educados para isso. E foi a partir daí que o potencial universalista da “visão de mundo” racionalizada se expressou na construção da sociabilidade comunitária dentre os membros das CEBs, e no posterior direcionamento desses ideais para a luta na sociedade inclusiva, como por exemplo no caso da luta pelos direitos humanos.

Outro fator a se considerar é a prática desencantada que se encontrava nas comunidades. Como vimos mais atrás, é durante o processo de desencantamento que o agir comunicativo, sendo progressivamente liberado, vai na direção de tomar aquele lugar ocupado pela autoridade moral da religião. A preocupação maior com o mundo terreno e a identificação de seus problemas como consequência do tipo de sistema social no qual estavam inseridas demonstra como a prática das CEBs estava desencantada. Agora, se o agir comunicativo foi efetivo em tomar o lugar da autoridade sacral, já é uma outra história. Aqui ocorreu a racionalização

cultural, mas não necessariamente a racionalização social; não necessariamente isso foi incorporado às instituições sociais.

Entretanto, o fato de as questões comunitárias serem discutidas com vistas a uma solução consensual para os problemas cotidianos das comunidades lembra aquela transformação que Habermas aponta, de uma solidariedade comunitária baseada na religião a uma solidariedade alcançada cooperativamente. O consenso, mantido antigamente pelo rito sacral, é laicizado e passa a ocupar o espaço da comunicação. O consenso não é mais dado *a priori*, mas sim alcançado por meio de um processo argumentativo, pois as estruturas do entendimento passaram da esfera religiosa à esfera da comunicação.

Isso tem conseqüências para a interação dos membros das comunidades enquanto função da racionalidade prática ali gestada, orientada para a política. A idéia de que uma ética orientada por princípios possa surgir a partir de um contexto religioso é interessante para se pensar como a ética da fraternidade presente nas CEBs foi importante para que se desenvolvesse ali um germe de racionalidade comunicativa. O princípio laico norteador que se pode apontar nas CEBs é o de uma preocupação com o coletivo. Por mais que seja difícil apontar de forma conclusiva a existência de uma tendência democratizante difusa, que se direcionasse para além dos limites das comunidades, não há dúvidas de que pelo menos uma sociabilidade de esquerda ali se desenvolveu, pautada na preocupação com interesses coletivos, com o bem comum. E esta talvez tenha sido a principal contribuição das CEBs para a cultura política brasileira, principalmente porque isso aconteceu nas camadas mais desprivilegiadas de nossa população.

Conclusão

O campo religioso brasileiro contemporâneo se encontra em mutação. Desde as últimas décadas do século passado, as tendências dominantes em nossa dinâmica populacional são a diminuição do número de católicos e o aumento dos grupos pentecostais e neopentecostais, além do crescimento dos indivíduos que se declaram sem religião. Num país costumeiramente chamado “o maior país católico do mundo”, temos aqui fatos para se pensar.

Por outro lado, mesmo o catolicismo apresenta suas facções internas. Essa existência de vertentes diferentes em nossa mais tradicional religião foi interpretada por alguns autores como uma crise, por outros como um resultado da própria dinâmica interna da instituição religiosa. O que não se pode esquecer é que a igreja foi protagonista de um movimento da mais alta importância a partir dos anos de 1970. E não se fala aqui apenas da Teologia da Libertação e das Comunidades Eclesiais de Base, mas também do papel fundamental que a instituição exerceu na luta contra a ditadura e no apoio à redemocratização política brasileira.

Tempo idos. Atualmente os interesses da Igreja Católica se direcionam para outros lados, resultado também do contexto que vivemos hoje. Mas toda aquela movimentação, todo aquele apreço pelo igualitarismo e pela justiça social não poderiam ser esquecidos num piscar de olhos. Onde foram parar, então?

No que diz respeito à instituição, ela continua ativa em suas campanhas de cunho social, como a Campanha da Fraternidade e a Campanha contra a Fome. Novos tempos, e um retorno ao assistencialismo em detrimento da conscientização das massas populares. Era de se esperar, pois hoje já não existe mais o Estado opressivo como inimigo direto dos cidadãos. Entretanto, o capitalismo, o principal inimigo da chamada “igreja dos pobres”, este continua agindo na realidade das classes populares, talvez de modo mais veemente em época de globalização e de ideário neoliberal. Mas a partir da guinada conservadora de João Paulo II, a igreja não poderia mais continuar ensinando isso a seus próprios fiéis. Era perigoso demais.

No caso das CEBs, pouquíssimas são as que restam hoje com a mesma conformação de outrora. Contudo, o aprendizado que se deu em seu interior, principalmente no sentido de passar para seus participantes as noções de igualitarismo e justiça tão caras à sociedade ocidental moderna, parece ter ficado, parece ter sido estabelecido na personalidade daqueles indivíduos. Isso é dito por conta de uma impressão à primeira vista simples, mas que se mostrou como um interessante indicador do que aqui é colocado: o resultado das eleições de 2002. Analisando a distribuição dos votos na cidade de São Paulo, observamos a existência de um local onde a votação no Partido dos Trabalhadores destoa, e muito, de sua média municipal. É a região de São Mateus, bairro que teve suas CEBs estudadas, nos anos 70 e 80, pelo sociólogo e militante das comunidades João Carlos Petrini¹⁹⁵. Vejamos, então, os dados mais de perto.

Enquanto a média do município de São Paulo no 2º turno da eleição presidencial acusou a porcentagem de votos válidos de 51,1% para Lula, na Zona Eleitoral de São Mateus o presidente eleito obteve o total de 67,2% dos

¹⁹⁵ PETRINI, João Carlos. *CEBs: um novo sujeito popular*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

votos. Vantagem parecida ocorre no resultado para o governo do estado. O candidato do PT, José Genoíno, obteve 50,6% dos votos em São Mateus, 14,8% a mais do que sua média municipal, que foi de 35,8% dos votos válidos. Tiveram também votação expressiva os candidatos ao Senado Federal, Aluísio Mercadante (34,7%) do PT, e Wagner Gomes (17,4%) do PC do B. Não foi diferente no que diz respeito aos candidatos à Câmara dos Deputados¹⁹⁶.

O que chama a atenção aqui é que essa expressiva votação do PT se deu em um território onde houve uma atuação significativa da igreja por meio das CEBs, um território que continua sendo uma periferia urbana da cidade, e no qual as pessoas ali residentes continuam fazendo parte das camadas mais baixas da população do município. Isso nos remeteu a uma conclusão interessante a que chegou Flávio Pierucci em pesquisa sobre o voto popular em São Paulo. Ao procurar identificar quem eram os paulistanos que votavam maciçamente na direita, o autor se viu confrontado com a questão paralela do que definiria os partidários da esquerda. Vale a pena reproduzir seu pensamento:

“O lado da igualdade ainda é o lado que reúne todos os partidários da esquerda. Passei grande parte da minha vida sem me dar inteiramente conta desta verdade, que só se formulou assim tão claramente para mim durante essa pesquisa: ser de esquerda é ter aderido de algum modo ao valor da igualdade, é ser partidário do igualitarismo, seja ele em que campo for, seja ele em que nível for, seja ele em que esfera for. As pessoas que têm a paixão da igualdade, estas são as pessoas de esquerda.”¹⁹⁷

¹⁹⁶ QUEIROZ, Sílvio. PT e PSDB dividem o poder em São Paulo. *Jornal da Tarde*. São Paulo, 03/11/2002.

¹⁹⁷ PIERUCCI, Antônio Flávio. Linguagens autoritárias, voto popular: um exercício de método. In: *Ciladas da diferença*. São Paulo: Editora 34, 1999, pp. 100-101.

Nesse momento, há que se perguntar: o que isso tem a ver com ação comunicativa? À primeira vista, nada. Mas retomando um pouco a discussão apresentada durante todo esse estudo, podemos chegar a um ponto de confluência das questões aqui colocadas.

Como vimos, o procedimento para se chegar ao consenso pressupõe que todos os participantes na discussão tenham competência para argumentar e as mesmas possibilidades para julgar. Ou seja, a ação comunicativa só é possível em um espaço onde todos sejam iguais. É claro que a referência aqui é aquela que Habermas chama de “situação ideal de discurso”, como o próprio nome diz, um tipo ideal. Nem mesmo nas assembleias mais democráticas isso é alcançado de modo pleno. Mas temos razões para pensar que nas CEBs, essa tendência igualitarista tenha facilitado aos indivíduos em interação desenvolver suas competências comunicativas.

Isso começou a ser demonstrado no Capítulo II dessa dissertação, quando sublinhamos que a novidade de poder emitir suas opiniões e discutir seus problemas cotidianos era vista com grande simpatia pelos membros das comunidades. Essa foi uma situação à qual essas classes populares pouco escolarizadas, diga-se de passagem, não estavam acostumadas.

Lembremos também que a racionalidade ali encontrada possuía características daquilo que é chamado de racionalidade prática. Ela foi orientada para a política, e poderia vir a fomentar o que poderia ser a nova esfera pública brasileira. No entanto, ao contrário do que Weber aponta no caso do protestantismo ascético, não houve aqui aquela confluência de fatores que poderia criar uma mudança cultural drástica no Brasil. Apesar disso, a mudança visível que podemos salientar aqui é essa tendência maior ao voto de esquerda onde as CEBs exerceram grande

influência, uma novidade em nossa cultura política tradicionalmente paternalista e clientelista.

Também vimos que o aprendizado, representado pela conscientização, poderia levar a uma autonomia da consciência moral no meio dos participantes das CEBs. Entretanto, a socialização ainda com laços tradicionais dessas pessoas não possibilitava chegar àquilo que Habermas denomina consciência moral pós-convencional, baseada em princípios. Isso decorria, em parte, da “visão de mundo” na qual as comunidades estavam inseridas, que por mais racionalizada que fosse, ainda se encontrava imersa em um domínio religioso. É a convivência, em um mesmo espaço, do arcaico e do moderno, característica marcante ainda hoje da cultura brasileira.

Vimos também, no Capítulo III, que os imperativos sistêmicos da sociedade inclusiva se faziam sentir dentre os participantes das comunidades. E que eles desenvolveram a consciência de sua situação de classe desprivilegiada. Nesse sentido, a ação no mundo empreendida pelos membros das CEBs teve também o propósito de reagir às imposições dos meios reguladores “deslingüistificados”. Contudo, essa reação tinha seus limites. Imersos em um sistema pautado nos valores do poder e do dinheiro, não restava muito o que fazer além de procurar preservar seu mundo da vida por meio das reivindicações de melhoria de suas condições de vida levadas à esfera pública.

A questão que resta agora é já a apontada no último capítulo, relativa aos limites impostos pela esfera religiosa ao pleno desenvolvimento da racionalidade comunicativa. Nas CEBs, toda a racionalização ocorrida a partir do *aggiornamento* do catolicismo e toda a educação dada a seus

participantes não foram suficientes para uma completa liberação dos potenciais para a racionalidade comunicativa. Isso ocorreu porque os ditames da instituição religiosa se colocaram, mais uma vez, como cerceadores do desencantamento trazido pelos referidos processos. É uma reação da própria religião, que ao mesmo tempo em que possibilita a secularização, a partir da racionalização das “visões de mundo”, continua partidária do “sacrifício do intelecto”, do qual fala Weber¹⁹⁸.

Ao fim e ao cabo, o que fica de todo esse exercício teórico e interpretativo é que os ideais iluministas da emancipação humana ainda podem ser buscados, seja em um pensamento como o expresso na Teoria da Ação Comunicativa, seja numa prática social como a encontrada nas Comunidades Eclesiais de Base.

¹⁹⁸ WEBER, Max. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. In: *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1971, pp.402-403.

Referências bibliográficas

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

ALVES, Márcio Moreira. *A Igreja e a política no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1979.

ANTONIAZZI, Alberto. O catolicismo no Brasil. In: LANDIM, Leila (org). *Sinais dos tempos – tradições religiosas no Brasil*. Rio de Janeiro: ISER, 1989.

ARAGÃO, Lúcia Maria de C. *Razão comunicativa e teoria social crítica em Jürgen Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

ARAÚJO, Luiz Bernardo L. *Religião e modernidade em Habermas*. São Paulo: Loyola, 1996.

AVRITZER, Leonardo. Jürgen Habermas: a razão de uma modernidade antecipada. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, 49, pp. 55-70, 1990.

_____. *A moralidade da democracia: ensaios em teoria habermasiana e teoria democrática*. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: EdUFMG, 1996.

BARREIRA, Irllys A. F. Frutos do tempo: movimentos sociais ontem e hoje. In: REIS, Elisa; ALMEIDA, Maria Hermínia T.; FRY, Peter. *Ciências Sociais Hoje. Pluralismo, espaço social e pesquisa*. São Paulo: HUCITEC, ANPOCS, 1995.

BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.

BOFF, Clodovis. A Teologia da Libertação e a crise de nossa época. *Revista Teologia e Cultura*. Brasília, 2, 1996. Disponível na Internet <<http://www.teologiaecultura.com.br>>.

BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Como fazer Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 2001.

CAMARGO, Cândido Procópio F. de. *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. A Igreja do Povo. *Novos Estudos Cebrap*. São Paulo, 1 (2), pp. 49-53, 1982.

CARDOSO, Ruth. Duas faces de uma experiência. *Novos Estudos Cebrap*. São Paulo, 1 (2), pp. 53-58, 1982.

_____. A trajetória dos movimentos sociais. In: DANIGNO, Evelina (org). *Os anos 90: política e sociedade no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

COHN, Gabriel. A teoria da ação em Habermas. In: CARVALHO, Maria do Carmo Brant de (org). *Teorias da Ação em Debate*. São Paulo: Cortez: FAPESP, 1993.

DELLA CAVA, Ralph. Igreja e Estado no Brasil do século XX: sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro 1916/64. *Estudos Cebrap*. São Paulo, 12, pp. 07-52, 1975.

_____. A Igreja e a abertura, 1974-1985. In: KRISCHKE, Paulo; MAINWARING, Scott (org). *A Igreja nas bases em tempo de transição (1974-1985)*. Porto Alegre: L&PM / CEDEC, 1986.

DOIMO, Ana Maria. Os rumos dos movimentos sociais no caminho da religiosidade. In: KRISCHKE, Paulo; MAINWARING, Scott (org). *A Igreja nas bases em tempo de transição (1974-1985)*. Porto Alegre: L&PM / CEDEC, 1986.

DOMINGUES, José Maurício. *Teorias sociológicas no século XX*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

FREI BETTO. *O que é Comunidade Eclesial de Base*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

FREITAG, Barbara. Teoria da Ação Comunicativa e psicologia genética: um diálogo Habermas x Piaget. *Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, 71, pp. 27-59, 1982.

_____. *A teoria crítica ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. Habermas e a filosofia da modernidade. *Perspectivas*. São Paulo, 16, pp. 23-45, 1993.

FREITAG, Barbara; ROUANET, Sérgio Paulo (org). Habermas - Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Ática, 1980.

HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. *Mudança estrutural da esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

_____. *The Theory of Communicative Action. Vol. 1 – Reason and the Rationalization of Society.* Boston: Beacon Press, 1984.

_____. *The Theory of Communicative Action. Vol. 2 – Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason.* Boston: Beacon Press, 1987.

_____. *Consciência Moral e Agir Comunicativo.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

IGREJA E MOVIMENTOS SOCIAIS. Guia de Pesquisa. KHOURY, Yara Aun (coord). São Paulo: Com-Arte; PUC/CEDIC, 1991.

INGRAM, David. *Habermas e a dialética da razão.* Brasília: EdUnB, 1994.

KRISCHKE, Paulo. As CEBs na “Abertura”: mediações entre a reforma da Igreja e as transformações da sociedade. In: KRISCHKE, Paulo; MAINWARING, Scott (org). *A Igreja nas bases em tempo de transição (1974-1985).* Porto Alegre: L&PM / CEDEC, 1986.

_____. Movimentos sociais e democratização no Brasil: necessidades radicais e ação comunicativa. In: *Ciências Sociais Hoje.* São Paulo: Vértice / ANPOCS, 1990.

LIBÂNIO, João Batista. Panorama da teologia da América Latina nos últimos anos. Sociedade de Teologia e Ciências da Religião, 1999. Disponível na Internet <<http://www.redemptor.com.br/~soter/TDL-panorama.doc>>.

LÖWY, Michael. *Marxismo e Teologia da Libertação.* São Paulo: Cortez: Autores Associados, 1991.

_____. *A guerra dos deuses. Religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000.

MACEDO, Carmem Cinira. *Tempo de gênese. O povo das Comunidades Eclesiais de Base*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e política no Brasil - 1916/1985*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MANNHEIM, Karl. A democratização da cultura. In: *Sociologia da cultura*. São Paulo: Perspectiva; EdUSP, 1974.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. O catolicismo: das CEBs à Renovação Carismática. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis, 236, pp. 823-835, 1999.

PETRINI, João Carlos. *CEBs: um novo sujeito popular*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Comunidades eclesiais: origens e desenvolvimento. *Novos Estudos Cebrap*. São Paulo, 1 (2), pp. 48-49, 1982.

_____. Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em Sociologia da Religião. *Novos Estudos Cebrap*. São Paulo, 49, pp. 99-117, novembro, 1997.

_____. *Ciladas da diferença*. São Paulo: Editora 34, 1999.

PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: HUCITEC, 1996.

PIZZI, Jovino. *Ética do discurso: a racionalidade ético-comunicativa*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

PRANDI, Reginaldo. "Perto da magia, longe da política". In: PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: HUCITEC, 1996.

_____. *Um sopro do espírito*. São Paulo: EdUSP: FAPESP, 1997.

QUEIROZ, Sílvio. PT e PSDB dividem o poder em São Paulo. *Jornal da Tarde*. São Paulo, 03/11/2002.

ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra Estado*. São Paulo: Kairós, 1979.

ROUANET, Sérgio Paulo. *As razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SIEBENEICHLER, Flávio Beno. *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

SILVA, Josué Cândido. *As CEBs como espaço de ação comunicativa*. São Paulo, Pontifícia Universidade Católica, 1996. (Dissertação, Mestrado em Ciências Sociais).

SINGER, Paul; BRANT, Vinícius Caldeira. *São Paulo: o povo em movimento*. Petrópolis: Vozes, São Paulo: CEBRAP, 1982.

SOUZA, Jessé. *Patologias da modernidade: um diálogo entre Habermas e Weber*. São Paulo: Annablume, 1997.

STEIL, Carlos Alberto. A igreja dos pobres: da secularização à mística. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, (19), 2, pp. 61-76, 1998.

UM PERFIL FILOSÓFICO-POLÍTICO: Entrevista com Jürgen Habermas. *Novos Estudos Cebrap*. São Paulo, 18, pp. 77-102, 1987. Entrevista a Perry Anderson e Peter Dews.

VALLE, Rogério; PITTA, Marcelo. *Comunidades Eclesiais Católicas: resultados estatísticos no Brasil*. Petrópolis: Vozes: CERIS, 1994.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1967.

_____. A psicologia social das religiões mundiais. In: *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1971.

_____. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. In: *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1971.

_____. Religião e racionalidade econômica. In: COHN, Gabriel (org). *Max Weber – Coleção Grandes Cientistas Sociais*. São Paulo: Ática, 1979.

_____. *Economia e sociedade*, Vol. 1. Brasília: EdUnB, 1994.

Fontes documentais

II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano. Conclusões de Medellín. Disponível na Internet <www.cnbb.org.br/documentos.html>.

III Conferência Geral do Episcopado Latino-americano. A evangelização no presente e no futuro da América Latina. Conclusões de Puebla. São Paulo: Loyola, 1980.

IV Conferência Geral do Episcopado Latino-americano. Nova evangelização, promoção humana e cultura cristã. Conclusões de Santo Domingo. Disponível na Internet <www.cnbb.org.br/documentos.html>.

Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Documento 25 – CEBs. Disponível na Internet <www.cnbb.org.br/setores/SEI.html>.

Diálogo CNBB – CEBs. Encontros da comissão episcopal encarregada do diálogo com representantes da ampliada, assessoria e secretariado do Intereclesial das CEBs, 1993. Disponível na Internet <www.cnbb.org.br/setores/SEI.html>.

O que é um Intereclesial? Disponível na Internet <www.ongba.org.br/memoria/10cebs/inter.html>.

Histórico dos Intereclesiais. Disponível na Internet <www.ongba.org.br/memoria/10cebs/histor.html>.

Comunidades Eclesiais de Base: uma igreja que nasce do povo. Encontro de Vitória. SEDOC – *Serviço de Documentação*. Petrópolis, 7, maio/1975.

Comunidades Eclesiais de Base: uma igreja que nasce do povo pelo espírito de Deus. *SEDOC – Serviço de Documentação*. Petrópolis, 9, out/1976.

II Encontro sobre Comunidades de Base. *SEDOC – Serviço de Documentação*. Petrópolis, 9, nov/1976.

III Encontro Intereclesial em João Pessoa, Paraíba. Comunidades Eclesiais de Base: igreja, povo que se liberta. *SEDOC – Serviço de Documentação*. Petrópolis, 11, out/1978.

IV Encontro Intereclesial das Comunidades Eclesiais de Base. Itaici, São Paulo. *SEDOC – Serviço de Documentação*. Petrópolis, 14, set/1981.

V Encontro Intereclesial das Comunidades de Base do Brasil. *SEDOC – Serviço de Documentação*. Petrópolis, 16, out/1983.

VI Encontro Intereclesial das CEBs. *SEDOC – Serviço de Documentação*. Petrópolis, 19, nov/1986.

VII Encontro Intereclesial das CEBs. *SEDOC – Serviço de Documentação*. Petrópolis, 22, out/1989.